О. Г. ВОЛКОВ

ВСТУП ДО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРАГМАТИКИ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Мелітополь
ТОВ «Видавничий будинок ММД»
2010

УДК 171:141.32(049)
ББК 87.66 я91
В67

Рекомендовано до друку Вченою радою
Класичного приватного університету
(протокол № 10 від 30 червня 2010 р.)

Рецензенти:
В. Г. Воронкова – доктор філософських наук, професор
І. І. Кальной – доктор філософських наук, професор
О. В. Садоха – доктор філософських наук, професор

Волков О. Г.
В67 Вступ до екзистенціальної прагматики політичного дискурсу. – Мелітополь: ТОВ «Видавничий будинок ММД», 2010. – 604 с.

ISBN 978-966-197-077-8

У монографії досліджено екзистенціальну прагматику політичного дискурсу. Автор розглядає сутність та існування політичного суб`єкту. Екзистенціальний аналіз використовується для аналізу політичного дискурсу та поведінки суб’єкта в реальної ситуації, набуває практичного змісту. Дослідження призначено для спеціалістів зі політичної та соціальної філософії, політології, а також для широкого кола читачів, зацікавлених у вирішенні проблем сучасності.

УДК 171:141.32(049)
ББК 87.66 я91

ISBN 978-966-197-077-8
© Волков О. Г., 2010

ВСТУП

Розум навіть у наймудрішої людини становить виняток;
хаос, необхідність – ось правило.
Ф. Ніцше

Людина, яка розмірковує, повинна боятися тільки саму себе,
тому що часто має бути єдиним і нещадним суддею самої себе.
Б. Ключевський

Ця книга присвячена обґрунтуванню екзистенціальної прагматики, яка спирається на екзистенціалізм як методологічну основу, тому слід мати на увазі дослідження розуму Х. Ебелінга[1], який виявляє те, яким чином можна знайти підґрунтя для осягнення істини не за допомогою норм та правил, а трансцендентально-логічного, виявлення такої позиції суб'єкта, за якої стає можливим осягнення істини; а також розгляд його історичності, наприклад, Х.-Г. Ґандером[2], а також розв'язання питання дискурсивної рефлексії у працях В. Кульмана тощо. На відміну від трансцендентальної, яка розглядає умови для існування ідеальної комунікації, що відповідає етичним вимогам[3], екзистенціальна досліджує реальну комунікацію[4], виявляє причини порушення моральних норм, що перешкоджає ефективності комунікативної взаємодії; та це не означає, що екзистенціальна прагматика повністю відкидає трансцендентальну. Зовсім навпаки, вона визнає її основні положення, оскільки тільки в такому разі виникають передумови для її побудови, тим більше, що вона орієнтується на можливість існування ідеального комунікативного співтовариства, в якому цілком можлива продуктивна дискурсивна взаємодія і, відповідно, справжнє існування; тим більше, що без опори на трансцендентальну прагматику екзистенціальній загрожує повна релятивація; насправді, в іншому разі кожен політичний суб'єкт відстоює «свою» істину[5], при цьому відкидає критику на свою адресу, ототожнюючи її з помилкою, дотримуючись правила, за яким у кожного своя правда і кожен по-своєму має рацію; ми знову потрапляємо у сферу софістики, але софістики екзистенціального характеру; для того, щоб уникнути цієї небезпеки, необхідне визнання трансцендентальної прагматики, яка визначає умови існування ідеального дискурсу; тому треба не протиставляти ці,

на перший погляд, протилежні за своїми методологічними основами прагматики, а розглядати їх у єдності, як взаємодоповнювальні. Поза сумнівом, претензії до трансцендентальної прагматики полягають у тому, що вона описує реально існуючий дискурс, не мають під собою підстав, у цьому можна переконатися, звернувшись до політичних праць Ю. Ґабермаса[6]. Цей недолік можна виправдати, якщо взяти до уваги, що її основна мета полягає у встановленні основних передумов успішної комунікативної взаємодії, існування ідеального комунікативного співтовариства, норм і правил, які забезпечують можливості успішної комунікації; тому, коли Ю. Ґабермас намагається досліджувати реальний політичний дискурс, йому вдається відповісти тільки на одне запитання: чи відповідає він нормам ідеальної комунікації. Дослідження реального політичного дискурсу[7] можливе тільки в рамках екзистенціальної прагматики; це можливо тому, що вона в змозі виявити своєрідність дискурсу щодо сенсів, які виражаються в ньому; при цьому сенси не тільки виражаються, а й впливають на вчинки, дії, оцінки, ставлення, тобто мають прагматичне значення, іншими словами, визначають існування суб'єкта. Тобто екзистенціальна прагматика вивчає прояв влади дискурсу, який, проте, належить суб'єктові[8]; при цьому вона уникає онтологізації при трактуванні дискурсу, при якому він розглядається як домінуючий, такий, що повністю визначає існування, владі якого неможливо не підкоритися, як це ми спостерігаємо у німецькій[9], або французькій школі дискурсу[10]. Дійсно, важко погодитися з тим, що дискурс володіє повнотою влади й повністю визначає існування, але в цьому разі неможливо пояснити ті зміни, які відбуваються із самим дискурсом; якщо погодитися з онтологізацією дискурсу, то варто припустити, що в ньому самому присутні передумови існування, а це неможливо. Безумовно, не заперечуватимемо, що дискурс певною мірою здатний визначати існування, але очевидно, що його влада реалізується не через пряме примушування, а за допомогою визнання сенсу, який зумовлює існування. Виникає запитання: хто володіє здатністю прийняти сенс, зрозуміти його й діяти, тобто робити вчинки, оцінювати, встановлювати відносини тощо? Звичайно, суб'єкт як той, хто як основу самого себе бере думку про що-небудь, при цьому вона не байдужа для нього, оскільки відповідно до неї він реалізує самого себе, що й буде сенсом;

тому особливе значення для екзистенціальної прагматики мають дослідження суб'єкта Ж.-П. Сартром[11], зокрема, характеристика ставлення до іншого. Не викликає сумнівів, що поза зверненням до суб'єкта досліджувати прагматику політичного дискурсу взагалі неможливо; при цьому варто мати на увазі, що суб'єкт розглядається не як результат абстрагування властивостей, зняття своєрідності, або на основі зіставлення чого-небудь як об'єкта, наприклад, природи, як це ми знаходимо у Ф. Шеллінга[12], а як той, хто в змозі покласти в основу самого себе сенс і володіє здатністю до відносно автономного існування. Підкреслимо, що завдяки *володінню сенсами* [13], які є змістом його свідомості, *суб'єкт набуває своєї конкретності, унікальності й неповторності;* і тільки для організації дослідження ми були вимушені звести все різноманіття політичних суб'єктів до невеликої кількості та виділити основні типи суб'єкта залежно від своєрідності використовуваних сенсів існування; проте слід зазначити, що таке обмеження ми спостерігаємо в самій природі суб'єкта: по-перше, суб'єкт *протиставляє себе іншому*, тобто суб'єктові з тими сенсами, які він не може прийняти з тих чи інших причин, що призводить до обмеження різноманітності; по-друге, *деякий сенс, як правило, виділяється як основний*, щодо якого формуються інші, які через нього утворюють певну цілісність, наприклад, для суб'єкта капіталізму основним сенсом, безумовно, виступає необхідність оволодіння капіталом.

Звернемо увагу, що трансцендентальна прагматика виключає звернення до різноманітності суб'єкта й тим самим дискурсу; потреба у створенні ідеальних норм комунікативної взаємодії[14] передбачає усунення суб'єктивності, отже, відсутність уваги до суб'єкта; тим більше, що пошук моральних основ дискурсу можливий тільки за умови виділення норм та правил, що мають універсальне значення, але ніяк не акцентуацію інтересів суб'єкта; ідеальна комунікація можлива за умови, якщо суб'єктивне повністю усувається за допомогою підпорядкування норм і правил, які відповідають моральним нормам, більше того, ці норми й правила повинні, як стверджує Ю. Габермас[15], бути вбудованими в дискурс, але наявності апріоорної значущості висловлювань, як вважає К.-О. Апель[16]. Проте варто мати на увазі, що в реальній політичній практиці деякий *реально існуючий суб'єкт* може їх і *не приймати;* на запитання, чому вони не приймаються,

трансцендентальна прагматика відповісти не в змозі, але цілком може екзистенціальна. У цьому дослідженні ми не будемо детальніше з'ясовувати їх відносини; проте ще раз відзначимо, що критика реального політичного дискурсу, який є об'єктом екзистенціальної прагматики, можлива тільки за умови прийняття основних положень трансцендентальної прагматики; пояснення того, яким чином вони співвідносяться, залишається за межами дослідження.

Основна перевага екзистенціальної прагматики полягає в тому, що вона розглядає дискурс не з боку встановлення норм і правил, яким він повинен відповідати; а з боку сенсу, який переживає суб'єкт, і тим самим відстоює себе. Беремо як первісне положення, що саме необхідність *артикулювання сенсів є першою причиною появи дискурсу;* саме переживання сенсів є головною причиною виникнення як окремого висловлювання, так і дискурсу в цілому, а не норми та правила, які заздалегідь сконструйовані спостерігачем дискурсу. Крім того, чи завжди суб'єкт прагнутиме до успішної комунікації? Цілком можливо, що залежно від своєрідності сенсів, які приймаються як істинні, він прагне що-небудь приховати, що-небудь не повідомляти не тільки іншому, а й самому собі, оскільки це суперечить загальноприйнятим етичним нормам.

Проте при *легалізації суб'єктивності* ми не використовуємо зіставлення раціонального та ірраціонального, як це можна спостерігати в трансцендентальній прагматиці, що стає очевидним при знайомстві з «Філософським дискурсом про модерн» Ю. Ґабермаса[17]. Не викликає сумніву, що трансцендентальна прагматика ґрунтується на допущенні переваги розуму, на тому, що він домінує в дискурсивній практиці; екзистенціальна прагматика відмовляється від такого визнання, тому обмежує його амбіції; при цьому не заперечує, що саме *розум*[18] *забезпечує умови для ідеальної комунікації, що саме використання розуму здатне забезпечити виконання етичних норм;* але це не означає, що суб'єкт повністю підпорядковує самого себе вимогам розуму; тому ми дотримуємося погляду П. Слотердайка[19], що розум – це інструмент, який може бути використаний по-різному, а його застосування може не відповідати моральним вимогам, тому він може бути цинічним. Але знову ж таки виникають такі запитання: чому розум може бути цинічним, чи є це необхідністю, від чого це залежить? Звичайно, *від*

своєрідності сенсів, які є змістом свідомості політичного суб'єкта; тому він може бути, наприклад, не до кінця цинічним, а тільки частково, або в одних випадках моральним, а в інших – аморальним; але якщо ми всю увагу сконцентруємо на розумі, ми так і не з'ясуємо причини, чому він є таким, а не іншим; у кращому разі нам вдасться з'ясувати, яким чином виявляє себе розум, що володіє своєрідністю, наприклад, цинічний, і це справді вдалося П. Слотердайку. Можна продовжити й припустити, що розум може бути вивертким, саркастичним, обачливим тощо; та нам не вдасться з'ясувати, чому розум є саме такий, у чому полягає причина його цинічності, виверткості, саркастичності тощо; тому ми висуваємо положення, згідно з яким використання дискурсу *визначається сенсами,* за допомогою *яких суб'єкт реалізує самого себе,* – це і є вихідне твердження, яке береться як постулат в екзистенціальній прагматиці. Тоді зіставлення раціонального та ірраціонального не має ніякого значення, оскільки встановлення сенсу можливе тільки в їх єдності; більше того, не тільки встановлення, а й артикуляція сенсу в дискурсі, тобто його безпосереднє «застосування» для самого себе та іншого; тому неправильно стверджувати, що прагматика дискурсу дістане пріоритет ірраціонального, наприклад, що дискурс зумовлений проявом волі й тим самим повністю відкидає можливість прояву розуму. Це неправильно, оскільки продукування суб'єкта взагалі неможливе поза застосуванням розуму; але поставимо таке запитання: чи такий розумний сам розум, чи в змозі він передбачити результати використання самого себе? Дослідження проблем Просвітництва показали, що відповідь на це запитання неоднозначна[20]. Отже, стало очевидно, що претензії розуму більше ніж необґрунтовані; можна навести приклад зі сфери застосування розуму в політиці; відома фраза одного з політиків: «Ми хотіли як краще, а вийшло, як завжди», – стосується характеристики використання його для політичного конструювання досконалішого світу. Проблема не в тому, що за допомогою розуму неможливо пізнати істину, якраз навпаки, саме за допомогою розуму цілком можна нею оволодіти, що й доводять результати наукових досягнень; проблема в тому, *що існування ґрунтується не на підпорядкуванні істині, а на сенсах, які приймаються як істинні;* відповідно, варто спочатку поставити таке

запитання: чи можна за допомогою сенсів узагалі осягнути істину? Виявляється, що *одну істину можна, а іншу – ні;* це й зрозуміло, оскільки саме від сенсів, що артикулюються у свідомості, залежить, яка істина буде прийнята, а яка – відкинута; проблема полягає в тому, що турбота про самого себе не може виключити суб'єктивність таким чином, що повністю домінуватиме розум, як це передбачається в трансцендентальній прагматиці; тому в реальній політичній практиці розум використовується так, як *це необхідно суб'єктивності.* Ми повинні визнати, що таке застосування розуму має ірраціональний характер, оскільки його використання визначає не він сам, а суб'єктивність; тому претензії розуму мають обмежитися тільки сферою об'єкта, який підкоряється причинно-наслідковим відносинам; але розум, на жаль, не може претендувати на суб'єктивність, яка сама здатна до рефлексії, отже, у змозі продукувати сама себе, при цьому *використовуючи розум як інструмент*. Чи можна передбачити своєрідність цього продукування, передбачити можливе як те, що присутнє в основі майбутнього? Безумовно, можна, але для цього необхідно розглянути передумови для екзистенціальної прагматики, що і є основною метою нашого дослідження; уже зараз очевидно, що її предметами виступають сенси, які є основою існування; відповідно, слід виявити, *від чого залежить встановлення й прийняття сенсів*; передусім, зрозуміло, що їх формування залежить не від вимог розуму, не від норм і правил, які добровільно приймаються учасниками комунікативного співтовариства, а від своєрідності бачення самого себе у світі, що, зрештою, як показав М. Гайдеґґер[21], зумовлено необхідністю турботи. Чи можна за допомогою розуму визначити зміст турботи про самого себе? Безсумнівно. Але переживання турботи не обмежується сферою розуму, та чи в змозі взагалі розум що-небудь переживати? Переживання – це сфера ірраціонального, прояву волі; тому за допомогою розуму можна тільки з'ясувати причини того чи іншого переживання, але не більше; та ми цілком можемо описати сенси, які артикулюються у свідомості, залежно від чого визначатиметься зміст і особливість турботи; крім того, не викликає сумнівів, що сенси, які *покладає суб'єкт у своє підґрунтя*, не можуть бути випадковими. Вони завжди *утворюють певну цілісність [22], яку ми визначаємо як сутність[23] суб'єкта;* при цьому приймається, що ця

цілісність не обов'язково повинна бути несуперечливою; зовсім навпаки, ірраціональність якраз у тому й виявляється, що цілком мирно уживаються різні сенси, що не відповідає вимогам розуму, проте, як ми покажемо далі, їх наявність можна спостерігати фактично в кожному з політичних дискурсів; але із цього не випливає, що своєрідність дискурсу неможливо зрозуміти за допомогою розуму.

Якраз навпаки, розум цілком здатний з'ясувати їх наявність, що ми й покажемо далі, але зняти ці суперечності розум не в змозі. Виявлення цих суперечностей стає можливим за допомогою критики[24] (від грец. *kritike* – мистецтво розбирати, судити) політичного дискурсу, що розуміється як *мистецтво прояснення сенсів, які покладені в основу існування*. Критика дискурсу передбачає виявлення тих сенсів, які покладає в основу самого себе суб'єкт дискурсу; це можливо, оскільки вони утворюють, як було зазначено, нехай навіть суперечливу цілісність, тому *один сенс указує, передбачає інший;* при цьому не можна сказати, що їх зумовленість має характер причинно-наслідкових відносин, швидше, вони утворюють ціле на основі взаємної доповнюваності, навіть такої, що передбачає їх несумірність; щоб зрозуміти, яким чином це можливо, звернемось до праць Ж.-П. Сартра[25]. Критикою є виявлення сукупності сенсів, які використовує суб'єкт, а їх єдність буде тим, що *ми називаємо сутністю;* виявляється, що актуальність кожного окремого сенсу для суб'єкта, а відповідно, характер усвідомлення самим суб'єктом, не збігаються. Одні з них володіють дуже високою значущістю, інші майже не враховуються, але це не означає, що вони відсутні й суб'єкт «не *знає»* про них; може видатися парадоксальним, але саме вони є причиною вчинків, оцінок тощо, хоча самі по собі не враховуються; у цьому нічого немає дивного, оскільки будь-який суб'єкт, імперський або підданський, протестний або суб'єкт солідарності, капіталістичний або соціалістичний, виділяє одні сенси як *основні, а інші – як периферійні,* а деякі сенси в них збігаються; крім того, будуть присутні такі сенси, наявність яких пояснюється необхідністю *прийняття моральних норм,* актуальність яких для комунікації була показана в трансцендентальній прагматиці. Ці норми не можуть заперечуватися, більше того, суб'єкт може наголошувати на підпорядкуванні їм, але, оскільки вони суперечать його сутності, вони не враховуються, тобто фактично відкидаються як

основа для існування. Далі ми розглянемо, як виправдовує агресію імперський суб'єкт, і переконаємося в тому, що, як не парадоксально, це виправдання пов'язане з моральною аргументацією; можна сказати, що критика дискурсу передбачає виявлення таких псевдоморальних обґрунтувань, і зрозуміти їх невідповідність допомагає трансцендентальна прагматика. Якщо норми ідеальної комунікації мають *універсальний характер*, оскільки вони повинні бути прийняті всіма учасниками комунікації, то норми суб'єктивного дискурсу мають *індивідуальний характер* і приймаються тільки окремими учасниками. Відзначимо їх велику кількість і те, що вони володіють своєрідністю, з'ясування якої потребує ретельного дослідження; якщо дослідник у трансцендентальній прагматиці має справу тільки з *одним ідеальним дискурсом,* то дослідник екзистенціальної – з *безліччю дискурсів*, які потребують класифікації. Спроба описати кожен з них не може мати успіху хоч би через їх кількість; тому що кожен суб'єктивний дискурс неповторний, як неповторний кожен з політичних суб'єктів у конкретній історичній ситуації; його своєрідність великою мірою залежить від стану культури, і не тільки політичної; тому показати прагматичну неповторність кожного з них фактично неможливо. Проте цілком можна виділити найбільш типові *сукупності сенсів і,* відповідно, різновиди *суб'єктів дискурсу;* критика необхідна й для того, щоб показати, яким чином сенси, що артикулюються в дискурсі, реалізуються в існуванні, що і є основною проблемою екзистенціальної прагматики; проте навряд чи нам вдасться повною мірою з'ясувати, яким чином сенси виникають, виявити своєрідність їх розуміння в конкретній історичній ситуації; тому надія на те, що за допомогою розуму можна зрозуміти екзистенціальні характеристики дискурсу в усій повноті, нездійсненна; тим більше, можна вважати необґрунтованою претензію, що за допомогою впливу *на дискурс можна впливати на трансформацію суб'єкта;* отже, незважаючи на те, що можливості екзистенціальної прагматики значно ширші, ніж трансцендентальної, для практичної діяльності вони значно обмежені.

Коли ми говоримо про критику, якої повинен зазнати суб'єкт при дослідженні екзистенціальної прагматики, слід згадати, що критика розуму І. Кантом[26] завершується встановленням меж його можливостей і виділенням антиномій. У цьому разі критика – це розгляд змісту

сенсів, які артикулюються в дискурсі, тих можливостей, які імпліцитно в них присутні. Можлива ситуація, коли ззовні цілком позитивні сенси в результаті екзистенціального аналізу показують свою неспроможність і навпаки; отже, однією з переваг екзистенціальної прагматики є те, що вона в змозі *розсіяти ілюзії*, які можуть виникати під враженням переконливості деякого сенсу, який найчастіше оформлюється у вигляді ідеї. У цьому аспекті дослідник екзистенціальної прагматики нагадує інженера, який при розгляді деякої ідеї говорить самому собі, що ця ідея загалом заслуговує на увагу, але треба *подивитися, до чого приведе її здійснення*, з'ясувати, чи так вона корисна; та на відміну від інженера, у дослідника відсутня можливість практичної апробації ідеї; проте він має можливість з'ясувати, *яким чином* той чи інший *сенс може реалізуватися в існуванні*. Зрозуміло, що для цього екзистенціальна прагматика звертається *до безпосереднього існування суб'єкта*, яке і є здійснення сенсів, що є змістом його свідомості; але чи можна що-небудь підказати суб'єктові? У деяких випадках і необхідно, оскільки дискурсивна рефлексія в багатьох випадках не така ефективна, як це здається. Як уже наголошувалося, сенси мають різну актуальність, а деякі з них приховуються від самого себе внаслідок їх невідповідності етичним вимогам; більше того, суб'єкт, охоплений потребою реалізації сенсів, що артикулюються, не може зрозуміти характеру свого існування, «заплющує очі», відмовляється бачити, наприклад, насильство, яке використовує щодо іншого, виправдовує його якоюсь необхідністю. Особливо це очевидно буде при розгляді дискурсу протестного суб'єкта, який проголошує необхідність свободи, проте заперечує її наявність в іншого, щодо якого застосовує насильство; цю суперечність він не в змозі усвідомити, навіть якщо чує застереження. Із чим це пов'язано? З тим, що кожен суб'єкт, у тому числі протестний, знаходиться *«всередині» дискурсу.* Що означає це «всередині»? Це означає, що він *усвідомлює тільки те й таким чином, як це необхідно відповідно до сенсу існування,* за допомогою якого він реалізує самого себе; тому протестний суб'єкт сприймає застереження в кращому разі як прояв нерозуміння, а в гіршому – як агресію щодо себе. Тоді в чому полягає призначення екзистенціальної прагматики, якщо суб'єкт нікого не чує, окрім самого себе? У тому, щоб показати, яким чином сенси, що артикулюються в дискурсі, визначають існування; слід погодитися з

тим, що від філософії не слід чекати якого-небудь застосування за аналогією з точними науками; тим більше, що досвід не тільки марксизму, а й лібералізму показав, що не можна буквально розуміти положення, які у філософії визнаються як істинні; призначення філософії, у тому числі екзистенціальної прагматики, полягає в тому, щоб окреслити проблему, вказати на деяку можливість, виявити своєрідність розуміння світу тощо.

Проте екзистенціальна прагматика дає змогу використовувати можливості критики, оскільки приклади її застосування ми знаходимо саме в екзистенціалізмі; наприклад, М. Гайдеґґер критикує повсякденність. Ось як характеризується середня повсякденність: «Середня повсякденність стає сліпою до можливостей і заспокоюється самим лише «дійсним»[27], - або далі: «Повсякденність розуміє присутність як підручне, що турбує, тобто підлягає управлінню й розрахунку»[28]. У першому вислові показано, що повсякденність приводить до пасивності, нездатності використовувати можливості, які відкриваються; у другому ж вислові показано, що повсякденність допускає корисливе ставлення до сущого, яке може бути використане для самого себе. Привертає увагу також критика Ж.-П. Сартром «другої установки» щодо іншого, а саме байдужості, бажання, ненависті та садизму; ось яким чином Ж.-П. Сартр характеризує ненависть: «Але ненависть, у свою чергу, є поразкою. Її первинний проект насправді є проектом ліквідації інших свідомостей»[29]. Він звертає увагу на деструктивний характер ненависті; як бачимо, критика в цьому разі полягає не тільки в запереченні наявності деякого переживання, а в поясненні, до яких наслідків призводить його легалізація; у результаті той, хто переживає ненависть, прагне «ліквідовувати іншу свідомість». Тим самим переживання – це не тільки характеристика рефлексії, а ще й ставлення до самого себе та іншого; ставлення, яке саме по собі вже є деструктивною дією; звернемо увагу, що, на відміну від феноменології, яка відносила переживання тільки до сфери свідомості, екзистенціалізм розглядає переживання так, як воно реалізується в існуванні; лише критичний аналіз допомагає зрозуміти, яким чином виявляється його своєрідність.

В екзистенціальній прагматиці допускається *суб'єктивність дискурсу*, якраз те, що категорично заперечується в трансцендентальній; вона передбачає, що суб'єкт існує ніби сам по собі, хоча й має стосунок

до іншого; виникають припущення, що вона «все вирішує», у ній «все можна», оскільки норми та правила виникають не в результаті універсалізації, а відповідно до своєрідності суб'єктивності; тому можливе звинувачення *екзистенціальної прагматики в релятивізмі;* проте при виправданні суб'єктивності такий докір буде несправедливим, оскільки не слід забувати, що екзистенціальна прагматика передбачає критику суб'єктивності; і треба враховувати, що на відміну від трансцендентальної, екзистенціальна не відвертається від темних сторін суб'єктивності, від насильства, брехні, лицемірства тощо, але вона показує й дискредитує їх; у зв'язку із цим нагадаємо, що, за М. Гайдеґґером, «екзистенціалізм – це гуманізм»[30]. Чим же пояснити гуманізм екзистенціальної прагматики? Вона дійсно допускає *суб'єктивність,* але при цьому за допомогою розгляду змісту сенсів і характеру дискурсивної практики показує, до чого може привести вседозволеність, свавілля тощо; якщо трансцендентальна «наказує»*, не дозволяє приймати інші норми, окрім універсальних,* то екзистенціальна прагматика не забороняє суб'єктивності, а тільки показує, до чого можуть призвести її негативні прояви, наприклад, переживання ненависті; тим більше, як показав Ф. Ніцше[31], формальне визнання моралі також може бути негативним проявом суб'єктивності; екзистенціальна прагматика слідує цьому повчанню, оскільки визнає право на визнання як істинного будь-якого вислову.

Безумовно, процедура критики дискурсу в екзистенціальній прагматиці досить складна, вимагає «застосування розуму», тим більше, що мова йде не про встановлення раз і назавжди даних норм та правил, а про з'ясування *причин недосконалості суб'єктивності,* те, яким чином вона оформлюється у вигляді сенсів, та їх вираження в дискурсі, і яким чином реалізується в існуванні; приклад такої екзистенціальної критики ми бачимо вже у С. К'єркегора, наприклад у «Пристрасті й трепеті». Він описує ситуацію, коли любов до Бога вимагає відкинути своїх близьких: «Але чому все-таки потрібно ненавидіти? Я не почну тут згадувати про людську відмінність між любов'ю та ненавистю, не тому, що я вже настільки проти неї, – адже, врешті-решт, це все-таки різні пристрасті – не тому, що вона егоїстична й сюди не відноситься»[32]. Звернемо увагу, що С. К'єркегор відмовляється брати до уваги «людську відмінність між любов'ю й

ненавистю»; тим самим він здійснює феноменологічну редукцію, відмовляючись від розгляду переживань тільки в психологічному аспекті; така сама редукція необхідна в екзистенціальній прагматиці, оскільки треба, наприклад, ненависть розглядати не як емоційний стан, а тільки як прояв *сутності;* та ненависть, яку переживає Авраам, коли підкоряється Богові, не має нічого спільного з «людською» ненавистю, тому вона не передбачає заперечення близьких. Відповідно, ненависть буде різною в імперського й підданського, солідарного та протестного, капіталістичного та соціалістичного суб'єктів дискурсу; тому кожен суб'єкт абсолютно інакше виявляє себе в переживаннях ненависті, і наслідки для кожного з них абсолютно різні.

Розглядаючи питання про визначення буття, М. Гайдеґґер[33] вирішує його за допомогою постановки питання про сенс буття. Мабуть, для людини – це єдина можливість зрозуміти, що є буттям; враховуючи цю точку зору, зрозуміло, що буття – це те, як суб'єктивність *виявляє себе щодо буття,* іншими словами, виникає необхідність дослідження того, яким чином буття наділяється сенсом; але *наділяти сенсом буття може тільки суб'єкт.* Екзистенціальна прагматика намагається зрозуміти, яким чином відбувається це наділення сенсом; чому з'являються саме такі сенси в деякого суб'єкта, а не інші; у чому полягає їх своєрідність, у чому полягає своєрідність суб'єкта, який покладає їх в основу самого себе; у чому полягає унікальність дискурсів, на основі яких він виникає тощо. Звичайно, суб'єкт намагається, як уже наголошувалося, приховати *деякий сенс,* і не показувати його в дискурсі; так би мовити вводити в оману; у деяких випадках це йому вдається. Призначення екзистенціального аналізу полягає в тому, щоб розкрити цей обман і показати справжню сутність суб'єкта дискурсу.

Тому актуальність екзистенціальної прагматики полягає в тому, що вона *здатна відкрити суб'єктові самого себе*, показати не тільки свої переваги, а й недосконалість; вона досліджує існування суб'єкта в межах дискурсу. Але чи можливо це? Й інше запитання: чи справді суб'єкт прагне пізнати самого себе, наприклад, такий як імперський, якого може цілком влаштовувати панування над іншим, унаслідок чого він може привласнювати собі його блага; або капіталістичний, який уже володіє значними розмірами власності. Відповіді на ці й багато інших

запитань посилають нас до необхідності уточнення призначення філософії; слід нагадати, що філософія не є практичною наукою, яка може давати якісь рекомендації чи поради, наказувати що-небудь зробити тощо; марксистська теза, згідно з якою філософія повинна не тільки пояснювати світ, але ще й змінювати його, показала свою безпідставність[34]. Філософія може показати тільки можливості суб'єкта розкрити своєрідність існування, показати перспективи, відкрити способи вдосконалення тощо; проте якщо трансцендентальна прагматика показує, яким *повинен бути* дискурс, то екзистенціальна прагматика – яким *є* дискурс зі всіма його суперечностями, *безглуздістю, недоліками;* отже, підходить кожний з них до дослідження дискурсу абсолютно по-різному, але цілі повністю збігаються, оскільки вони показують можливості дискурсу. Якщо для трансцендентального дискурсу можливе – це норми й вимоги, які визначені вимогами до ідеального комунікативного співтовариства, то для екзистенціальної прагматики – це можливість усунення тих негативних властивостей, якими володіє кожен з реальних дискурсів; якщо трансцендентальна прагматика передбачає побудову моделі ідеального *дискурсу,* то екзистенціальна – критику[35] *реального дискурсу. Кожна* з прагматик має свою сферу застосування, але це не *означає, що вони заперечують* одна одну, не перетинаються, оскільки, безумовно, створення моделі ідеального дискурсу передбачає усвідомлення недосконалості реального, а критика реального дискурсу так чи інакше передбачає наявність уявлень про ідеальний дискурс; перевага трансцендентальної прагматики полягає в тому, що вона дає змогу з'ясувати, яким же повинен бути ідеальний дискурс, яким вимогам він повинен відповідати, чим зумовлені ці вимоги, і як вони повинні бути реалізовані, щоб забезпечити успішну комунікацію тощо; екзистенціальна ж прагматика в змозі виявити можливу недосконалість *дискурсу,* її причини, показати, яким чином дискурс здатний вплинути на існування, у тому числі негативно.

Можна порушити питання, яке ставить під сумнів екзистенціальну прагматику, а саме: як можна досліджувати існування, тим більше на підставі сукупності висловів, які утворюють дискурс, оскільки переживання сенсів украй нестійке, вони безперервно змінюються, а самі по собі вони суперечливі? Л. Шестов в «Апофеозі

безґрунтовності»[36] описав існування, яке можливе за відсутності пошуку яких-небудь підстав, ідей, тим більше що їх виникнення призводить до догм, підкорення яким згубне. Тому обстоюється думка, що відсутня необхідність шукати істину, а достатньо зануритися в безпосереднє, відмовитися від будь-якої усталеної точки зору, оскільки жодна з них не охоплює існування в цілому, більше того, це також не підвладне їх сукупності; існування настільки невловиме, що всяка спроба що-небудь зафіксувати як незмінне призводить до краху. Наскільки справедлива вищенаведена критика? Безумовно, Л. Шестов має рацію, коли вказує на небезпеку догматичного мислення; проте при запереченні можливості презентації безпосереднього слід розмежовувати сенси та ідеї; якщо ідеї – це результат абстрагування, а саме їх розглядає Л. Шестов як основний інструмент догматичного мислення; то сенси – це думки, які виникають у переживанні безпосередньої реальності, занурення в життєвий світ, поза ними існування взагалі неможливе. Звичайно, сенси можуть кристалізуватися в ідеях і тим самим залишати життєвий світ, унаслідок чого ігнорується те переживання, на основі якого вони виникли; але цей докір стосується тільки ідей; тому екзистенціальна прагматика звернена до сенсу, наявність якого є *передумовою існування;* отже відмовитися від ідеї можна, але *відмовитися від сенсу – ні*, оскільки це призводить до саморуйнування.

Безпосереднє в його переживанні найчастіше визначається як життєвий світ, наприклад, як це робить Ю. Ґабермас[37]. Але що таке життєвий світ при усуненні суб'єктивності? Життєвий світ – це не тільки навколишній світ, який приймає в себе того, хто існує. У цьому його розумінні передбачається, що життєвий світ є чимось зовнішнім, що занурює в самого себе; але тоді слід мати на увазі, що той, який занурюється в нього, втрачає самого себе, позбавляючись своєї своєрідності, тобто суб'єктивності; проте щодо того, хто занурюється, життєвий світ виступає *трансцендентальним, оскільки усуває його своєрідність;* інша справа, якщо життєвий світ можна розглядати як стан справ, що впливає на суб'єкта, примушуючи змінити самого себе; у цьому аспекті життєвий світ – це результат здійснення суб'єктивності; але життєвий світ не в змозі повністю нівелювати прояв суб'єктивності, як це передбачається в трансцендентальній прагматиці.

Примітки

[1] Див.: *Ebeling H.* Vernuft und Wiederstand Universal-Transzendental-oder Existential Pragmatik. – Hamburg, 1988; *Ebeling H.* Wege ins Eine. Würzburg, 2000; *Ebeling H.* Wozu Philosophie? Über das Eine jenseits des Seins. Würzburg, 1998; *Ebeling H.* Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung. – Hamburg, 1993.

[2] *H.-H. Gander*. Existentialontologie und Gerichtlichkeit // Martin Heidegger. Sein und Zeit. – Berlin, 2007. – S.259-252.

[3] Див.: *Апель К.-О.* Обґрунтування етики відповідальності // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996; *Бусова Н. А.* Модернизация, рациональность и право. – Харьков, 2004; *Бьолер Д.* Ідея та обов`язковість відповідальності за майбутнє // Філософська думка. – 2007. – №1; *Гьосле В*. Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003.; *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека. – К.,1994; *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999; *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001; *Назарчук А. В.* Этика глобализирующего сообщества. – М., 2002; *Фурс В. Н.* Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. – Мн., 2000; *Хабермас Ю*. Будущее человеческой природы. – М., 2002.

[4] Відповідно ставляться завдання розглянути коммунікацію не тільки з боку відповідності моральним нормам, але як спробу здійснення моделі відкритої комунікації. Таке ж завдання ми бачимо у семіології, як її формулює У. Еко: «Побудову комунікативної моделі відкритого процесу допускає загальний погляд на положення справ, якусь тотальну перспективу універсуму sub specie communicationis, яка б охоплювала також і елементи, що роблять вплив на комунікацію, але що не зводяться до неї і проте представляють способи комунікації» (див.: *Эко. У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – М., 1998. – С. 411). Але, екзистенціальна прагматика привертає увагу не до елементів та універсуму, а до положення справ щодо існування й здійснення самого субєкта у акті комунікації.

[5] Відстоювання «своєї» істини» можливе за умови, якщо суб'єкт реалізує себе в межах «своєї» логіки існування, що пояснюється Е. Левінасом нездатністю слідувати призначенню розуму. Кожна з цих логік існування стосовно іншої вважається абсурдною, що є причиною «розколюваного світу». Наведемо міркування Е. Левінасу з приводу вислову «розколений світ»: «Хоча вислови типу «розколений світ», «перевернутий світ» стали розхожими і банальними, вони виражають проте дійсне відчуття. Розбіжність між подіями і раціональним порядком; взаємонепроникливість розумів, непрозорих, як матерія; множення логік, абсурдних одна до іншої; неможливість для Я з'єднатися з Ти; отже, нездатність розуму до того, що повинне було б бути його основною функцією, – цих констатацій досить для того, щоб у сутінках світу прокинулася стародавня одержимість кінцем світу». – Див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.10.

[6] *Хабермас Ю*. Расколотый Запад – М., 2008.

[7] Політичний дискурс можна розглядати *дискурсом спонукання*, оскільки він у своєму підґрунті має практичні стимули; відповідно слід його протиставити аподіктичному дискурсу, до того ж, для нас буде цікавим їх протиставлення У. Еко: «У нові часи сфера вживання аподіктичного дискурсу, заснованого на безперечному авторитеті логічної дедукції, неухильно звужується; і сьогодні ми схильні вважати аподіктичними тільки деякі логічні системи, які виводяться з якихось аксіом, постульованих як безперечні. Всі інші дискурси, які колись належали до сфер логіки, філософії, теології тощо, нині повинні бути віднесені до спонукального дискурсу, що прагне збалансувати не безперечні аргументи і спонукають слухача погодитися з тим, що засноване не стільки на силі *Абсолютного Розуму*, скільки на взаємно пов`язаних емоційних моментах з вимогами часу і практичними стимулами» (див.: *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – М., 1998. – С.99). Це зауваження У. Еко можна віднести до критики теорії комунікативного розуму.

[8] Зазначимо, що погляд автора та підхід деякою мірою відповідає викладаному у наступної статті. – Див: *Соловей И. В.* Конструирование «политической реальности» в дискурсе политического субъекта // Философские науки. – 2005. – №11.

[9] Див.: 3.

[10] Див.: *Фуко М.* Археология знания. – К., 1996; *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью – М., 2002; *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994; *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Вопросы методологии. – М., 1995.

[11] Див.: *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000. – С.154-278.; Сартр Ж.-П. Проблема метода. – М., 1994.

[12] Але при цьому слід зрозуміти, що природа, водночас, є об'єктом та суб'єктом. – Див.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1.

[13] Слід нагадати погляд М. Вебера, який вважає, що розуміння означає пізнання соціальної дії через її сенс, відповідно, здібність до такого наділення сенсамі, на наш погляд, призводить до виникнення сенсу як стійкого утворення, який і є підґрунтям існування суб'єкта. – Див.: *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С.497.

[14] Критику трансцендентальної прагматики з цього приводу можна знайти у А. М. Єрмоленка, який виокремлює методогічні межі комунікативної філософії у такому: «Проте ідеалістична філософія свідомості класичного раціоналізму, що зазнає критики, перетворюється у Апеля і Габермаса на комунікативний ідеалізм, внаслідок чого навколишній щодо людини світ постає як своєрідний комплекс символічних форм, що підлягають комунікативній огранізації» (див.: *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К.,1999. – С.206.). Можна звернути також увагу на критику етики Ю.Габермаса за використання когнітивного підхіду Т. Рокмором. – Див.: *Рокмор Т.* К критике этики дискурса // Вопросы философии. – 1995. – №1.

[15] Наведемо приклад, яким чином їх виникнення пояснює Ю. Габермас: «Якщо той, хто слухає, бачить основу в гарантіях, які надає той, що говорить, вступають у силу ті *релевантні для наслідків інтеракції обов`язки*, які мають силу у значенні

вимовлюваного» – Див.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие:– 2-е изд. – СПб., 2006. – С. 92-93.

[16] Див.: *Арель К.О.* Трансформация философии. – М., 2001 – С.194; *Назарчук А. В.* Осмысление иторического процесса в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // *Назарчук А. В.* Трансцендентальная прагматика и лингвистические теории коммуникации // Философия языка. Функциональная семиотика. Лингвопоэтика. – М., 2001; *Соболева М. Е.* А priori языка и рационалистическое обоснование этики К.-О.Апелем // Философские науки. – 2003. – № 2.

[17] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. – М., 2003.

[18] Зазначимо, що можливість поєднання віри та розуму і виникнення інтегрального раціоналізму, коли віра стає ентилехією розуму, відстоює В. М. Петрушов, який наголошує: «Можна стверджувати, що сутність інтегрального раціоналізму полягає в одночасному застосуванні екзистенціювання (перебування в межовій ситуації), трансцендування (вихід за межі ситуації) та феноменологічної редукції (виявлення смислу, значення предмета або явища чи події, що пізнаються, або пов`язані з умовами перебування в межовій ситуації) (див.: *Петрушов В. М.* Адагматичне відображення формули «віра – ентелехія розуму» в концепції інтегрального раціоналізму // Філософські обрії. – 2009. – 21. – С.18). Це дослідження не відкидає наявності інтегрального розуму, але у ньому передбачається, що не обов’язково екзистенціювання передбачає межову ситуацію, у якій відкриваються сенси, оскільки здатність для створення сенсу, на наш погляд, можлива й у повсякденності, крім того, далі буде відстоюватися положення, що своєрідність сенсу залежить від стану (модусу) свідомості. Можна погодитися з В. М. Петрушовим, що існування передбачає виявлення смислу, або феноменологічну редукцію у термінології автора, але зазначимо, що у феномелогії є дещо інше призначення цієї операції.

[19] Прикладом помилкової свідомості розглядається цинізм, тому П. Слотердайк стверджує таке: «Сучасний цинізм подає себе як той стан свідомості, що настає після наївних ідеологій і їх Просвітництва». – Див.: *Слотердайк П.* Критика цинического разума. – Екатеринбург, 2001. – С. 29.

[20] *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью – М., 2002. – С.335-359.

[21] Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.180-230.

[22] Потребу позначення сутності пов'язано з необхідністю з'ясування співвідношення між *Я і його існуванням*. Це з'ясування може припускати не тільки виділення сутності як певного стану Я, але й дослідження різноманіття станів. З цього приводу Е. Левінас зазначає: «Заклопотаність цим зв'язком між Я і його існуванням, уявлення про існування як тягар, який потрібно нести, украй загострюється в деяких ситуаціях, в яких філософський аналіз зазвичай поступався психології і на яких ми зупинимося: втомі та ліні» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.9). Як видимі зі всіх станів виділяються *втома і лінь*, стани негативні, дослідження яких, на наш погляд, обумовлено впливом трагічності Гайдівської філософії.

[23] Щоб прояснити значення поняття «сутність», звернемося до Е. Левінаса, який вказує на відмінності між тим, що існує і самим існуванням; а те, що існує – це індивід,

співтовариство, і, нарешті, Бог. Він звертає увагу на «порожнечу дієслова *існувати*, про яке неначе нічого сказати; його можна зрозуміти лише завдяки утвореному від нього дієприкметнику що «існує», через те, що існує. Думка непомітно зісковзує з поняття буття як буття, того, через що існує те, до ідеї причини існування, і сутнього взагалі, Бога, чия суть, що містить в собі, кінець кінцем, що лише існує, проте, буде «сутнім», а не фактом або дією, подією буття. Останнє тлумачитиме, виходячи з його змішання з «сутнім»» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб, 2000. – С.7-8). Звертаючись до ідеї причини існування, Е. Левінас вказує тільки на божественну сутність, проте, якщо використовувати таке ставлення до того, що існує, й існування, на різноманіття того, що існує, то тоді поняття «сутність» слід віднести до суб'єкта, проте його існування буде не «чистою подією буття», а буттям суб'єктивним.

[24] Призначення критики є у виявленні своєрідності, у тому числі, й своєрідності використання розуму, а не тільки його меж, та передумов пізнання, як це ми бачимо у І. Канта. Щоб зрозуміти значення критики, слід звернутися до праць, у яких розглядаються її можливості. – Див.: *Шишков И. З.* В поисках новой рациональности: философия критического разума. – М., 2003; Особливо слід звернути увагу на дослідження Х. Альбера. – Див.:*Alber H*. Die Wiessencshaft und Fehlbarkeit der Vernüft, Tübingen 1982, *Alber H*. Traktat über rationale Praxis, Tübingen, 1978*, Alber H*. Traktat über kritische Vernuft. Tübingen, 1991.

[25] – Див. *Сартр Ж.П. Бытие и ничто*. – М., 2000.; *Сартр Ж.-П*. Проблемы метода. – М., 1993.

[26] *Кант И*. Критика чистого разума – М, 2006.

[27] *Heidegger M*. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.198.

[28] Ibidem. – S.289.

[29] *Сартр Ж.П. Бытие и ничто*. – М., 2000. – С.424.

[30] *Хайдеггер М*. Время и бытие. – М., 1993. – С.192-220.

[31] *Ницше Ф*. Воля к власти. – М., 2005.

[32] Там само. – С. 86.

[33] *Хайдеггер М*. Время и бытие. – М., 1993. – С.6.

[34] *Маркс К*. Немецкая идеология – М., 1988.

[35] У концепції інтегрального раціоналізму, яку відстоює В. М. Петрушов, передбачається наявність критичного мислення: «Слід зауважити, що інтегральний раціоналізм не здається якоюсь прерогативою лише обраних інтелектуалів, він стає в нагоді кожному індивіду, котрий прагне мислити неординарно, критично, вибагливо щодо наслідків власних рішень» (див.: *Петрушов В. М.* Адогматичне відображення формули «віра – ентелехія розуму» в концепції інтегрального раціоналізму // Філософські обрії. – 2009. – №21. – С.18). Зазначимо, що наявність критичного мислення необхідна для виявлення своєрідності стану свідомості, можливості уникнення від впливу суб’єктивності. Саме за наявності критики можна виявити недоліки окремого стану свідомості.

[36] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.

[37] *Хабермас Ю*. Моральное сознание и коммуникативное действие:– 2-е изд. – СПб., 2006.

РОЗДІЛ 1

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ-ІМАНЕНТНА ПРАГМАТИКА

Мислити – означає говорити із самим собою,
чути самого себе.
І. Кант

Думка – квітка, слово – зав'язь,
діяння – плід.
Р. Емерсон

Досліджуючи політичний дискурс, слід дотримуватися певних умов, що буде гарантією його ефективності; але перш ніж про них говорити, з'ясуємо, що ми розуміємо під політичним дискурсом (від пізньолат. *discoursus*[1] – розсудливість, понятійний, логічний, опосередкований, на відміну від чуттєвого, інтуїтивного, безпосереднього). Одна з позицій розгляду дискурсу[2], характерна для німецької школи дискурсу, полягає у виділенні значення раціонального. Наприклад, Ю. Ґабермас як підставу дискурсивної практики[3] називає аргументовані передумови, укладені Б. Алексі, а перша з них така: «Жоден мовець не повинен суперечити собі»[4]. Раціональність, за Ю. Ґабермасом[5], реалізує себе за допомогою принципу універсалізації; К.-О. Апель також визнає верховенство раціональності, що стає очевидним з його трактування логіки: «Суть моєї тези в тому, що вже принцип раціональності, репрезентований у послідовному дотриманні логічних норм *eo ispa*, являє собою основу етики»[6]. Мова, звичайно, йде про дискурсивну етику.

а) Раціональна й волюнтаристська концепції дискурсу

У французькій школі дискурсу[7] значення раціональності суттєво обмежене, а головна увага зосереджується не на трансцендентальних нормах, а на своєрідності прояву владних відносин, які, як вважається, реалізуються за допомогою дискурсу; це характерно, наприклад, як для раннього, так і для пізнього періоду М. Фуко[8]. У перший, постструктуралістський період, він досліджує концепти, тому не випадково постає таке запитання: «Чи не краще спробувати побачити в них (дискурсах. – *О.В.*) послідовність концептуальних систем, кожна з яких має власну організацію, актуалізується або в сталості проблематики, або в безпосередності традиції, або в механізмах впливу»[9]. У другий період головна увага приділяється розгляду своєрідності реалізації владних відносин у дискурсі; зокрема, надається така характеристика самореалізації інтелектуалів у дискурсі: «Оскільки інтелектуали є частиною цієї системи влади, то й сама ідея, що вони є носіями «совісті» або «свідомості» та дискурсу, також є частиною цієї системи. І тепер роль інтелектуала полягає не в тому, щоб, пройшовши

«трохи вперед» або злегка відсунувшись «убік», висловлювати за всіх безмовну істину, а скоріше, навпаки, щоб боротися проти всіх видів влади там, де він сам являє собою відразу й об'єкт, і знаряддя: у самій царині «знання», «істини», «свідомості», «дискурсу»[10]. Головна увага приділяється дослідженню своєрідності позиції суб'єкта дискурсу, причому сфера дослідження дискурсу істотно розширюється, оскільки, крім сфери раціонального, до уваги потрапляє ірраціональне; тому М. Фуко звертається до проблем сексуальності, дисципліни, відповідно, прояснення відносин влади та знання. Цю саму тенденцію можна спостерігати в Ж. Дерріди вже у дослідженні письма[11]. Відзначимо, що особливістю трансцендентальної теорії дискурсу є відмова від ірраціонального[12], тому вся увага зосереджена на обґрунтуванні правил дискурсу, які, тим не менше, як зазначають самі дослідники, часто порушуються в політичній практиці; через те поза сферою цієї теорії є виявлення причин цього порушення, а за їх наявності доводиться лише фіксувати нехтування нормами й правилами раціонального дискурсу, а також створювати моделі ідеальної політики, а як таку Ю. Ґабермас виділяє деліберативну, основою якої є раціональність[13]. Межею волюнтаристської концепції дискурсу, а саме так можна визначити розуміння дискурсу у французькій школі, є нездатність виявити причинну залежність дискурсу, що зумовлена орієнтацією на ірраціональне. Волюнтаристська концепція містить у собі великі можливості для дослідження дискурсу, оскільки її основна мета полягає у виявленні якісних характеристик владних відносин як прояву своєрідності суб'єкта; наприклад, М. Фуко, використовуючи феноменологічний метод, розглядає вплив сексуальності на реалізацію владних відносин, дисциплінарного насильства тощо; проте звернемо увагу, що в будь-якому випадку досліджуються лише окремі аспекти прояву влади, а не суб'єкт влади як цілісність.

b) Первинність буття

При дослідженні політичного дискурсу безсумнівну цінність мають основні положення екзистенціалізму[14], тому звернемося до «Листа про гуманізм» М. Гайдеґґера, де він проголошує: «Мова є дім буття. В оселі

мови мешкає людина»[15]. Мова як «дім буття» є не що інше, як дискурс, оскільки мова є вже не автономною сутністю, а такою, яка реалізується безпосередньо в існуванні людини. Відзначимо, що первинним виступає буття, відповідно, «думка допускає захопити себе». М. Гайдеґґер не припускає домінування раціональності, а лише вказує на думку як причину дії; у цьому полягають основні розбіжності між екзистенціальною прагматикою дискурсу та трансцендентальною. Хто ж має пріоритети в Гайдеґґерівському розумінні? Це мислителі та митці. Відповідь певною мірою нагадує філософські погляди пізнього Ф. Шеллінга[16]. Ця відповідь дає змогу згадати також Платона з його відомим: «Державою повинні керувати філософи». Яка ж основна проблема виокремлюється М. Гайдеґґером? Безумовно, пізнання істини. Отже виникає таке твердження: «Думка, навпаки, дозволяє буттю захопити себе, щоб сказати істину буття»[17]. Звідси основна вимога до людини: «Людина повинна перш ніж говорити знову відкритися для вимоги буття з ризиком того, що їй рідко вдається говорити у відповідь на цю вимогу»[18]. Звернемо увагу на ставлення людини до буття. Дійсно, людина належить буттю, а здійснення буття є існування людини; однак, як зазначає М. Гайдеґґер: «...і так зване „приватне існування», зі свого боку, ще не обов'язково є справжнє, тобто вільне людське буття»[19]. Іншими словами, «приватне існування» відмовляється від справжнього буття, більше того: «Воно коснiє, замикаючись у безспірному запереченні публічності»[20]. Але публічність, як вважає М. Гайдеґґер, несе в собі спокусу єдиної думки, того, що суперечить істині; тим не менше, заперечення публічності може виглядати як непокора нормам трансцендентального дискурсу, на дотриманні яких наполягає Ю. Ґабермас. Розмежування приватного існування на справжнє та несправжнє певною мірою нагадує арістотелівське розуміння правильних і неправильних форм правління; відповідно, для М. Гайдеґґера основною вимогою справжнього існування є готовність людини відкритися буттю та прийняти істину. Навпаки, у герменевтиці Х.-Г. Ґадамера звертається увага на вимогу прийняти забобони як умову розуміння, а крім цього, «перш за все, зрозуміти саму справу й лише в другу чергу виявити та зрозуміти чужу думку як таку»[21]. Зрозуміти

«саму справу» і є те, що М. Гайдеґґер розглядає як необхідність для людини відкритися буттю.

c) Суб'єктивність і буттюювання

У гайдеґґерівській онтології неможливо дослідити існування суб'єкта в такому аспекті, як це було розглянуто Ж. Марітеном, який прагне відповісти на запитання: яким чином змінити існування, щоб воно стало справжнім? М. Гайдеґґер при виникненні цього питання відсилає людину до буття, відповідно, до дискурсу, оскільки мова – це дім буття, а існування людини визначається саме буттям; і від того, яким чином вона буде ставитися до буття, її існування буде справжнім або несправжнім; тому «забуття буття побічно дає про себе знати тим, що людина розглядає та обробляє завжди тільки суще»[22]. Зовсім інше тлумачення людини ми знаходимо в Ж. Марітена, а головна відмінність полягає в тому, що основна увага приділяється суб'єктивній своєрідності, тобто індивідуальності, оскільки «для томізму існують тільки суб'єкти з притаманними їм рисами, що пов'язано з їх діями й тими відносинами, які встановлюються між ними, тільки індивідуальні суб'єкти здійснюють акт «існування»[23]. Не викликає сумнівів, що індивідуальність людини в М. Гайдеґґера залежить від того, яким чином вона ставиться до буття, наприклад, якщо вона не здатна прийняти істину, то може стати «бездомною»; тому в його онтології відсутнє поняття суб'єкта, а поняття суб'єктивізм, як правило, використовується в негативному контексті; як приклад наведемо його характеристику націоналізму: «Будь-який націоналізм є у своїй суті метафізичним антропологізмом і, як такий, суб'єктивізмом»[24.] На відміну від М. Гайдеґґера, Ж. Марітен акцентує увагу не на бутті, а на тому, хто володіє буттям, буттям індивідуальним, оскільки відрізняється своєрідністю сутності; саме тому поняттю «буттюювання» віддається перевага перед поняттям «буття»; буттюювання людини вказує на її індивідуальність як суб'єкта, на її сутність[25]. Щоб показати, що таке сутність, Ж. Марітен звертається до Т. Аквінського, який називає її *suppositum*. Чому таке велике значення має ця категорія? Справа в тому, що мається на увазі первинна сутність,

яка визначає характер існування; наведемо одне з міркувань, що характеризують її: «Первинна сутність за необхідності повинна бути цілком актуальною й не допускати в собі нічого потенційного. Правда, коли один і той самий предмет переходить із потенційного стану в актуальний, за часом потенція передує в ньому акту; проте сутнісно акт передує потенції, бо потенційне суще може перейти в актуальний стан лише за допомогою актуального сущого» [26]. Якщо ми звернемося до сутності[27] будь-якого суб'єкта[28], то такою сутністю буде володіти людина як суб'єкт, а також політичний суб'єкт, але його потенція передуватиме акту, тобто дії. Ж. Марітен говорить про суб'єкта так: «Кожен із цих суб'єктів має сутність та виражає себе в дії, кожен з них у реальності свого індивідуального існування становить для нас невичерпне джерело знання. Ми ніколи не дізнаємося всього про найдрібнішу травинку або брижі в стрімкому потоці» [29]. Зрозуміло, що під суб'єктами Ж. Марітен розуміє те, що створене Богом, про що він прямо заявляє: «Бог творить існуючі суб'єкти або підстави...»[30]. Тому як суб'єкт можна вказати не тільки людину, а й травинку; для нас же важливо вказати на можливість існування суб'єкта політичного, якого також пізнати остаточно ніколи не вдасться. Щоб розмежувати суб'єкта як творіння Бога й власне суб'єкта, взятого самого по собі, здатного до пізнання, Марітен вказує на суб'єктивність як суб'єктивність; яка вказує на такого суб'єкта, який має свідомість: «І тоді суб'єкт – це Я, яке існує завдяки наявності свідомості та здатності рефлексії»[31]. Своєрідність суб'єктивності як суб'єктивності, за Ж. Марітеном, полягає в тому, що суб'єкт, який нею володіє, поводиться не як об'єкт, а як суб'єкт; таке розмежування нагадує характеристику ставлення Я до Ти і Воно М. Бубера, де ставлення до Ти передбачає наявність вдячності, довіри, милосердя, а ставлення до Воно передбачає розгляд його лише як об'єкта, який можна використовувати в своїх цілях. М. Бубер[32] наполягає на наявності подвійності відносин людини та світу через подвійність ставлення до нього; при цьому своєрідність відносин, у свою чергу, вказує на істоту людини, або її сутність[33].

d) Суб'єктивність як суб'єктивність

Звернемо увагу, яким чином Ж. Марітен розглядає самопізнання Я як суб'єкта: «Я знаю себе як суб'єкта завдяки свідомості та рефлексії, але моя субстанція прихована від мене. Тома Аквінський пояснює, що в спонтанній рефлексії, що є перевагою інтелектуального життя, кожен з нас знає (не науковим знанням, але експериментальним і невичерпним), що його душа існує, пізнається одиничне існування цієї суб'єктивності, яка відчуває, страждає, любить і мислить»[34]. Те саме можна сказати про політичного суб'єкта[35], який є сукупністю індивідуальностей, що бачать себе як ціле навіть за наявності суперечностей і відсутності визнання одним одного. Цілісність такої суб'єктивності переживається всередині самого себе, тому модус такого суб'єкта позначимо як суб'єкт-у-собі; такий суб'єкт також страждає та радіє, любить і ненавидить, а своєрідність цих переживань характеризує його Я. Саме суб'єктивність як суб'єктивність, яка характеристизує суб'єкта, виділимо як суб'єкт-у-собі, який пізнає себе за допомогою інтуїції, це є інтуїція суб'єктивності, яка може завершитися осяянням, баченням свого Я; не випадково М. Гайдеґґер дає таке визначення екзистенції: «...поняття екзистенції – не просто підґрунтя можливості розуму, *ratio*; екзистенція є те, у чому суть людини зберігає джерело свого визначення»[36]. Суб'єктивність як суб'єктивність зберігає джерело свого існування, у ній суб'єкт перебуває так, як він є у своїй безпосередності, пізнав себе за допомогою інтуїції; це буде розуміння своєї присутності, тобто усвідомлення не стільки буття, скільки буття в модусі абсолютної тотожності самого себе або буттюювання. Для суб'єкта-в-собі процес пізнання самого себе залишається таємницею, але рано чи пізно висвітлюється таємне, тому не випадково М. Гайдеґґер використовує поняття «просвіт». Основна проблема полягає в тому, що буття, яке необхідно пізнати, є сам суб'єкт; але для того, щоб пізнати себе, він повинен відмовитися від самого себе на користь буття, як цього вимагає М. Гайдеґґер. Але чи кожен політичний суб'єкт здатний на такий подвиг? Часто він виявляється неможливим, оскільки турбота про самого себе, про своє збереження, примушує відмовитися від істини; тим більше, що суб'єкт може не вийти в «просвіт»; тому не випадково

Ж. Марітен зауважує: «Але інтуїція суб'єктивності – це інтуїція екзистенціальна, яка не відкриває ніякої сутності»[37]. Однак відсутність пізнання самого себе не є перешкодою для здійснення себе; тому суб'єкт-у-собі реалізує свою сутність[38] в умовах, коли вона не пізнається ним самим, а гайдеґґерівська мрія увійти в «просвіт буття» залишається в багатьох випадках для нього нездійсненною; не випадково, М. Гайдеґґер вважає, що тільки мислителі й поети повною мірою мають інтуїцію.

е) Розпізнання суб'єктивності

Погодимося з таким твердженням Ж. Марітена: «Суб'єктивність як суб'єктивність не концептуалізується, вона являє собою непізнавану прірву, недоступну для ідеї, поняття або образу, будь-якого типу науки, інтроспекції, психології чи філософії»[39] . У чому ж причина цієї неконцептуалізованості? У тій самій відкритості розуміння самого себе, у результаті чого не тільки існування, а й сутність може змінюватися. Наслідком відкритості є те, що суб'єктивність – це не щось назавжди встановлене, а те, що здатне змінюватися, аж до протилежних станів; тому не дивно, що суб'єкт не може розпізнати свою автентичність; тоді виявляється, що вимога вступити в «просвіт буття» – тільки спроба пізнати самого себе, з'ясувати бажання, багато з яких ніколи не здійсняться; ці бажання не здійснюються, тому що суб'єкт не завжди здатний розпізнати свою сутність[40], проте намагається будувати великі плани, грандіозні проекти тощо. Коли ж суб'єкт вирішує транцендуватися, тобто вийти за межі самого себе й подивитися на себе з боку, то пізнання самого себе певною мірою стає можливим; Ж. Марітен цей крок описує таким чином: «Тим не менше, вона (суб'єктивність – *О.В.*) у деякому сенсі пізнається деякими способами, які я хотів би коротко переглянути»[41]. У таких способах пізнання Ж. Марітен вказує на наявність безформного, розсіяного знання та знання про суб'єктивність як таку, що виявляється в таких специфічних формах, як: практичне знання, що має моральний характер; поетичні та містичні уявлення. Розглянута суб'єктивність – це вже не суб'єктивність як суб'єктивність, а суб'єктивність, що дана самій собі,

тому суб'єкта із цією суб'єктивністю позначимо як суб'єкт-для-себе. Дискурс такого суб'єкта передбачає наявність моральних суджень, за допомогою яких можлива його ідентифікація, інакше кажучи, встановлення ідентичності; але безсумнівно, що така ідентичність є фрагментарною, неповною, можливо, помилковою й формується вона в дискурсі суб'єкта-для-себе. Звернемо увагу на те, що в політичному дискурсі є типовим використання моральних суджень; при цьому передбачається наявність комунікативного розуму, аналіз якого можна знайти в працях Ю. Ґабермаса або К.-О. Апеля з трансцендентальної прагматики. Комунікативний розум прагне бути таким, як його описали представники комунікативної теорії, проте його обмежує суб'єктивність як така, своєрідність якої вже набула оформлення в дискурсі суб'єкта-в-собі, отже, суб'єктивності як суб'єктивності. Відзначимо, що нестійкість суб'єктивності як суб'єктивності та суб'єктивності як такої, тим не менше, відрізняється, оскільки в першій ще відсутні моральні судження, наявність яких вказує, що дискурс суб'єкта-для-себе передбачає трансцендування, за допомогою якого визначаються норми існування. Однак ці норми можуть бути недостатньо ясними, зрозумілими для самого себе; в інших випадках вони передбачають досить жорсткі межі, тоді моральні вимоги, як показав І. Кант, трансформуються в імператив; однак коли розмірковуємо про мораль, то маємо на увазі її як сукупність норм та правил[42], лише таких, які присвоюються суб'єктом і маніфестуються в дискурсі.

f) Причини суб'єктивності

Домагання комунікативного розуму на значущість, тим більше, абсолютну, вельми проблематично з погляду Ж. Марітена, оскільки саме формування значущості є головною проблемою для екзистенціальної прагматики. При розгляді суб'єктивності як такої виявляється, що прояв розуму пов'язаний з проявом симпатії, схильності до співпричетності, які протилежні пізнавальній діяльності. У чому ж полягає ця протилежність? У тому, що пізнавальна діяльність передбачає осягнення істини, за М. Гайдеґґером, автентичності буття, при чому істина не повинна приноситися в жертву симпатії, схильності

до самого себе; інша справа, що симпатія по-різному може виявлятися залежно від модусу буттюювання. Можливо таке існування, коли дійсним стає осягнення істини за наявності симпатії; і для Ж. Марітена такий модус буттюювання характеризується осягненням Бога як першопричини буття, що має індивідуальний, а не універсальний характер. Політична ж суб'єктивність відрізняється наявністю симпатії до самого себе. Чому так відбувається? Уявімо протилежне, а саме відсутність симпатії до себе, що буде передбачати відмову від самого себе, забуття, отже, відсутність турботи як умови політичного існування; але що може бути гірше, наприклад, від знедоленого народу, не здатного зберегти самого себе? Саме така інтуїція, на думку Ж. Марітена, є типовою для атеїстичного екзистенціалізму; звідси випливають такі зауваження на адресу понятійного апарату М. Гайдеґґера: «Тривога нічого не варта як філософська категорія. З такої матерії не можна створити філософії, так само, як і не можна спорудити захисного скафандра. Виявляється, вона всередині скафандра, але вона не входить до його складових. Тривога є надбанням суб'єктивності. Вона зосереджується у філософі, а не в його філософії, а коли вона переходить у філософію, то це відбувається тому, що філософія заражена його «Я», а також тому, що його «Я» знаходить у цьому засіб самозаспокоєння; зробити тугу предметом думки набагато зручніше, ніж її витримувати»[43]. Безсумнівно, що «тривога є надбанням суб'єктивності», але виникає запитання: якої суб'єктивності? Ж. Марітен вбачає своєрідність релігійної та атеїстичної суб'єктивності стосовно себе та Бога; тоді як М. Гайдеґґер розрізняє суб'єктивність стосовно істини, виділяючи справжню й несправжню; але якщо ми розглядаємо суб'єктивність як прояв індивідуальності, зокрема політичного суб'єкта, то повинні взяти до уваги, що його переживання можуть бути різними, наприклад, прагнення до панування, пристрасть до володіння багатством, потреби в справедливості тощо; та й тривога може бути різною, наприклад, тривога за втрату домінування у світі чи тривога за іншого, слабкого тощо. Крім того, прагматичний зміст тривоги також може бути будь-яким; наприклад, тривога за самого себе не може виражатися в агресивності щодо себе, оскільки супроводжується жалістю, співчуттям, потребою в захисті. Щоб

з'ясувати своєрідність переживань, у тому числі й тривоги, ми повинні шукати перші причини в самій суб'єктивності, яка знаходить своє вираження в дискурсі суб'єкта-для-себе; треба також зрозуміти властивості, які є типовими для суб'єктивності, виявити сенси, які притаманні певному суб'єкту як прояв його сутності; тоді ми зможемо зрозуміти своєрідність тієї ж тривоги, оскільки ми знаємо її причини та зумовленість, тому що тривога буде тією екзистенцією, яка є типовою для цього суб'єкта. Відповідно, ми будемо розглядати вже не суб'єктивність, а суб'єкта, який має свою суб'єктивність, відповідно, не існування взагалі, а існування суб'єкта, що відрізняється своєрідністю своєї сутності.

g) Думка та суб'єкт

Якщо ми говоримо про відмінності в існуванні, то повинні будь-яким чином їх зафіксувати, що можливо через вказівку на особливості суб'єкта[44]. Але що таке особливості суб'єкта? Це те, яким чином його сутність реалізується в існуванні. Яким же чином можна відрізнити одного суб'єкта від іншого? Звичайно, залежно від того, що є змістом його переживань, дій; при цьому будь-яка поляризація неприйнятна, наприклад, стосовно істини чи Бога. Звернімося знову до «Листа про гуманізм», де М. Гайдеґґер зазначає: «Але сутність діяльності в здійсненні. Здійснити означає розгорнути щось до повноти його сутності, вивести до цієї повноти, *producer* – привести. Тому можливо, власне, тільки те, що є. Але що, перш за все, «є», так це буття. Думкою здійснюється ставлення буття до людської істоти. Думка не створює та не розробляє це ставлення. Вона просто відносить до буття те, що дано їй самим буттям»[45]. Якщо ми допускаємо існування суб'єкта, то можлива така думка, яка визначається існуванням суб'єкта в бутті; оскільки він може мислити тільки так, як він перебуває в бутті. Суб'єкт, якщо припускати в ньому відмінності, не може собою охопити повноту буття як цілісності, тому існування – це завжди буття одиничного суб'єкта, який володіє буттям у сьогоденні, отже, має свою історію. Парадокс екзистенціалізму М. Гайдеґґера полягає в тому, що він допускає можливість історії буття, але не допускає можливість

відмінності, тобто присутності самостійного суб'єкта; не допускає суб'єктивність, наявність якої визнали Ж. Марітен, Ж.-П. Сартр, тому не визнає, що думка належить суб'єкту.

Безсумнівно, буття дано через думку, і М. Гайдеґґер правий, коли каже про те, що вона відносить «до буття те, що дано самим буттям», але суб'єктивність належить також до буття, проте не покриває його повністю, а є тільки частково; тільки в цьому аспекті буття за допомогою думки розкривається в суб'єктивності, відповідно, в існуванні суб'єкта. Думка, яка надходить через суб'єктивність, є власністю суб'єкта, є сенсом, який реалізує себе в наявності думки, яка і є реалізацією його буття, але даного не в усій повноті. Думка діє не тільки за допомогою буття, а й через суб'єкта, який має мислення, а його існування і є здійснення мислимого; вона здатна захопити суб'єкта, оскільки він реалізує себе за допомогою неї. Цю захопленість ми спостерігаємо в дискурсі, оскільки думка виникає в процесі обговорення, розмови, зокрема із самим собою, як це ми спостерігаємо в дискурсі суб'єкта-для-себе; охоплення викликає те, що суб'єкт реалізує себе відповідно до такої думки, яка присутня в його свідомості, тому саме вона визначає його існування. Можна вважати, що думки, які використовує суб'єкт, мають різну значущість, деякі з них максимальну, а деякі – мінімальну. Якщо думка має максимальну значущість, то вона повною мірою визначає існування суб'єкта – це і є сенс як буття суб'єкта з думкою й за допомогою думки. Таким чином, визнання присутності суб'єкта в бутті передбачає визнання сенсу як суб'єктивності думки; цей суб'єкт існує відповідно до певного сенсу; а коли ми вказуємо на деякий сенс, це не означає, що він є тільки думка, взята сама по собі. Ця думка, якщо вона покладена в підґрунтя існування, передбачає переживання, наприклад, тривогу, тугу або піклування; переживання, що захоплює суб'єкта, визначаючи його налаштованість на звершення.

h) Думка й сенс

Ж. Марітен розмежовує тугу як переживання і як форму духовного досвіду, яка супроводжує появу думки. Коли, наприклад, ми говоримо про тугу як переживання, то треба говорити про думку, що зумовлює виникнення цього переживання; інакше кажучи, звернути увагу на те, що поява туги зумовлена змістом самої думки. Показово, що пізній М. Гайдеґґер звернувся до дослідження літературної спадщини, де думка переживається найбільш яскраво, отже, відпадає необхідність самостійного дослідження тих переживань, які може викликати та чи інша думка. Набагато складніше досліджувати політичний дискурс, де за зовнішньою неупередженістю змісту ділових документів, розпоряджень, протоколів приховані переживання надзвичайної сили. Для ілюстрації цього положення доречно звернутися до сталінського дискурсу; наведемо такий вислів із виступу Й. Сталіна: «Основну ланку колгоспного руху, його переважну форму, за яку треба тепер вхопитися, становить сільськогосподарська артіль»[46]. Думка досить проста й полягає у відстоюванні необхідності використання артілі як основної форми сільськогосподарської діяльності; вона безпосередньо звернена до самого суб'єкта, тому можна вважати, що це висловлювання належить до дискурсу суб'єкта-для-себе; але для того, щоб з'ясувати, які сенси[47] стоять за цією думкою, необхідно провести самостійне детальніше дослідження, на цьому прикладі стає очевидним, що думка, сенс[48] та переживання за своїм змістом не тотожні, тим більше, що одна й та сама думка може належати до різних сенсів. Це цілком зрозуміло, оскільки думка стосується певного предмета і є інтенційною, як стверджує Е. Гуссерль[49], тому завжди конкретна; сенс же має суб'єктивне походження, він стосується існування суб'єкта й буття в цілому[50]. Якщо думку можна локалізувати щодо певного предмета, то сенс можна локалізувати тільки стосовно суб'єкта[51], який, однак, належить буттю, що є відкритим і незавершеним. Сенс має горизонт, оскільки показує можливість здійснення[52], відповідно, зумовлює появу сукупності думок; він виступає підставою існування, і як було зазначено вище, переживається. Можна поставити протилежне запитання: який сенс пов'язаний з певною думкою? Або таке: з яким

переживанням пов'язана певна думка? На ці запитання можна відповісти, якщо ми детально розглянемо існування певного суб'єкта, наприклад, того ж сталінізму. Тому треба чітко розмежувати запитання, які мають філологічне значення, і для того, щоб отримати відповіді на них, достатньо тільки аналізу самого дискурсу, та питання екзистенціального значення, відповіді на які можна отримати лише за умови дослідження існування суб'єкта. Із цього погляду спірною видається думка М. Фуко[53], що дискурс повністю визначає існування. Але не викликає сумнівів, що дискурс визначає сукупність думок, які виникають у його межах; проте відносини дискурсу та суб'єкта прямо протилежні, оскільки своєрідність дискурсу визначається тими сенсами, які визначають його зміст. Тому слова Й. Сталіна набувають повної легітимності завдяки тим сенсам, які домінували в той час, які переживалися; вони можуть породжувати найрізноманітніші переживання: від радості й захоплення, до туги й ненависті, залежно від своєрідності існування суб'єкта влади. Іншими словами, існування в межах дискурсу може бути різним; таким чином, один і той самий дискурс може передбачати найрізноманітніші суб'єктивні сенси.

і) Голоси в дискурсі

Міркування, наведені вище, свідчать про те, що співвідношення думки, сенсу та переживань суб'єкта-для-себе досить складне й неоднозначне; якщо ж взяти до уваги різноманіття сенсів і їх переживання суб'єктом, можна говорити про поліфонічність сенсів у свідомості[54]. Що ж таке поліфонія сенсів? Поліфонія передбачає наявність різних сенсів у свідомості, відповідно, голосів у дискурсі; наприклад, у тому ж сталінському дискурсі можна виділити декілька протилежних голосів, які є самостійними за своїм тематичним змістом: голоси революціонерів і голоси ворогів революції, яких треба знищити, голоси невпевнених тощо. Голос у цьому випадку – це сукупність висловлювань, у яких презентують самих себе учасники дискурсу, котрі є самостійними стосовно інших[55]; у ньому учасники, що мають близькі за змістом сенси існування, маніфестують самих себе. Відзначимо, що голоси в межах дискурсу взаємно зумовлені, між ними виникає

прихований полілог, оскільки вони так чи інакше відгукуються на ті вислови, які належать іншим голосам, навіть у випадку, якщо ми не спостерігаємо реальних діалогів. Наприклад, у багатьох своїх виступах Й. Сталін вступає в полеміку з уявним ворогом, викриває його недоліки тощо. Отже, можна стверджувати, що навряд чи дискурс є однорідним за структурою, оскільки різноманіття проявів суб'єктивності стає причиною його суперечливості, складності, невідповідностей у змісті; інша справа, що в дискурсі можуть діяти механізми, які сприяють цілісності навіть за наявності суттєвих суперечностей; і ця єдність дискурсу має процесуальну природу.

При розгляді своєрідності прояву в дискурсі суб'єкта-для-себе не можна залишити поза увагою положення Ж.-П. Сартра[56], що суб'єкт має у своїй основі свободу. Що означає це положення? Воно повною мірою визначає своєрідність екзистенціоналізму Ж.-П. Сартра. Якщо за М. Гайдеґґером людина – це пастух буття, то Ж.-П. Сартр наділяє її свободою й покладає на неї відповідальність за буття; але при цьому, існування передує сутності. Проте їх відносини можуть суттєво змінитися, якщо ми звернемося до взаємодії суб'єкта[57] та іншого, якщо спробуємо зрозуміти, чим визначається це існування; звичайно, сутністю, у якій уже визначається характер, способи та зміст існування; тому Ж. Марітен стверджує: «Суб'єкт, основа чи особистість, володіючи сутністю, являє собою субстанцію, наділену властивостями, що зазнає впливу й діє за допомогою інструментарію своїх можливостей»[58]. Зрозуміло, що можливості, а отже, і свобода, залежать від своєрідності сутності; але тоді стає неможливою необмежена свобода; це справді так, оскільки, сутність суб'єкта обмежує його свободу; й оскільки суб'єкт не може мати будь-яку сутність одночасно, таке обмеження необхідно. Це не означає, що суб'єкт не вільний, оскільки він, водночас, має можливість змінити самого себе, тобто змінити свою сутність; проте згадаємо, що свобода розуміється як відповідальність за здійснення буття, тому вона полягає в тому, щоб таким чином вибрати самого себе, щоб бути здатним проявити відповідальність. Однак можливість свободи не говорить про те, що людина як суб'єкт вибирає саме свободу; вона може вибрати й несвободу, тобто залежність, наприклад, від іншого, як підданський

суб'єкт, або від матеріальності, як капіталістичний; далі, коли суб'єкт вибирає залежність від потреби в пануванні, виникає імперський суб'єкт, який прагне зберегти панування, навіть якщо усвідомлює, що порушує моральні норми. Чи може політичний суб'єкт позбутися такої залежності й стати абсолютно вільним? Навряд чи, оскільки існування політичного суб'єкта зумовлено матеріально і, крім того, владними відносинами.

j) Суб'єктивність іншого: чужий і свій

Розглядаючи структуру суб'єкта, варто звернути увагу на його відносини з іншим[59]. Критикуючи неприйняття деякими філософами свободи волі, Ж. Марітен зауважує: «Вони не бачать, що навіть перед здійсненням акту вільного вибору та для створення необхідних умов звершення такого, найбільш радикальна потреба особистості полягає в комунікації з іншим за допомогою єдності розуму й з іншими на основі афективної єдності. Їх суб'єктивність не укладена в собі, оскільки вона цілком феноменальна»[60]. Що таке феноменальна суб'єктивність іншого? Наявність іншого як феномену пояснюється тим, що він присутній у свідомості як інакшість самого себе. Це пов'язано з тим, що свобода суб'єкта зумовлює його потенційну здатність бути іншим, тому він може створити іншого в своїй уяві, і цей інший буде для нього як присутній; тому інший – це феномен, хоча, безумовно, інший реально існує й має свою сутність. Однак той інший, який існує, використовується тільки як привід для створення феномену іншого; цей інший необхідний для самого себе, для самоствердження; при цьому наявність його як існуючого не заперечується, більше того, з ним можливий діалог, який, однак, відбувається з іншим як феноменом. Своєрідність іншого для Ж.-П. Сартра полягає в тому, що ним виступає людина, яка має тіло, тому інший для нього постає в своїй тілесності, тим не менше, його позицію цілком можна використовувати при дослідженні іншого як суб'єкта. Звернемо увагу на такий вислів: «Так само, як інший є інструментом, який я використовую…»[61]. Очевидно, що феномен іншого[62] використовується як інструмент, необхідний для впливу на самого себе; призначення цього інструменту полягає в тому,

що він використовується для того, щоб побачити себе в ньому. Таке інструментальне застосування полягає в тому, що при спогляданні стають видними переваги самого себе, за принципом «я не такий поганий, як інший». Крім іншого як феномену, як було зазначено, існує реальний інший, який уже має автономність, тому здатний впливати; тому Ж.-П. Сартр стверджує: «Інший володіє таємницею: таємницею того, чим я є»[63]. Ми вже згадували про те, що як суб'єкт-в-собі, так і суб'єкт-для-себе не в змозі пізнати себе в усій повноті; саме тому Г.-Х. Ґадамер наполягає на герменевтичному значенні тимчасового відстояння»[64]. Тому герменевтично вихована свідомість включає в себе свідомість історичну. Вона прагне усвідомити «власні забобони, які спрямовують увагу, щоб переказ як інша думка теж міг виділитися й заявити про себе»[65]. Іншу думку можна виявити не тільки за допомогою тимчасового відстояння від самого себе, а й побачивши себе з боку іншого, який виступає історією самого себе, як це розуміє Ж.-П. Сартр.

Щоб зрозуміти ставлення суб'єкта до іншого, звернемося до спадщини М. Бубера[66], який розглядає модальність відносин у межах дискурсу, при цьому відмінність ставлення до іншого фіксується за допомогою розрізнення відносин Я-Ти і Я-Воно. От яким чином характеризуються ставлення до іншого як до Ти: «Я не набуваю ніякого об'єктивного досвіду про людину, якій кажу Ти. Але я перебуваю у відносинах з Нею, у священному основному слові»[67]. Якщо ставлення Я-Ти – це відносини довіри, близькості, симпатії, то ставлення Я-Воно передбачає, що інший стає об'єктом, який можна використовувати на свій розсуд; тому взаємність можлива тільки стосовно Ти, але ніяк не Воно. Отже, ми спостерігаємо два модуси ставлення до іншого: Я-Ти – це модус свого, дистанція з яким скорочується до мінімуму; Я-Воно – це модус чужого, до якого відчувають ворожість, відповідно, на думку М. Бубера, «світ має подвійність для людини через подвійність співвіднесення з ним»[68]. Співвіднесення можливе через головні слова, які визначають його своєрідність, які характеризують два основних модуси дискурсу; як наслідок, дискурс для іншого можна умовно поділити на дискурс-для-свого та дискурс-для-чужого; відповідно, один і той самий інший по-різному маніфестується в цих модусах дискурсу. От яким чином описує чужого Ю. Кристєва: «Чужинець: лють

придушена глибоко в мене в горлі, чорний ангел, що тривожить прозорість, непроникний відбиток. Чужинець, як постать ненависті й іншого, не є ні романтичною жертвою нашої родинної лінії, ні стороннім, що відповідальний за всі нещастя поліса. Ні одкровенням у поступі, ні безпосереднім супротивником, якого слід ліквідувати, щоб втихомирити групу. Дивно, але чужинець живе в нас: він – прихований лик нашої ідентичності, простір, що руйнує нашу домівку, година, що занапащає взаєморозуміння й симпатію» [69]. Безсумнівно, чужий у розумінні Ю. Кристєвої – це належність реальності; й якщо при розгляді чужого Ю. Кристєвої ми пристанемо до позиції М. Бубера, то чужий – це той, хто погрожує, викликає ненависть; щоб зрозуміти, що він собою являє, слід звернутися до дискурсу сталінізму. Але навіть при розгляді цього дискурсу приходить усвідомлення того, що чужий так чи інакше присутній як феномен, точніше привид, навіть якщо його вже знищено, тому Ю. Кристєва показує, що для космополіта чужий залишається вічним ворогом.

Ставлення до іншого як до свого зовсім інше, у чому можна переконатися з опису Е. Левінаса: «Один-для-іншого – як «сторож брата свого», як один-відповідальний-за-іншого. Між одним, тобто мною, й іншим, за якого я відповідальний, зяє прірва, – але вона ж є прірва небайдужості, відповідальності, означування значення, які не можна звести до якоїсь систематизації. Це і є нерозрізненість самої близькості до ближнього, завдяки якому тільки й утворюється глибинна спільність між мною та іншим, єдність людського роду, яка зобов’язана своїм існуванням братству людей»[70]. Саме така одержимість іншим стає умовою довіри до самого себе; у такому ставленні присутня вказівка на непорушний обов’язок, при цьому інший як свій не має імені, оскільки це голос власного Я; він не потрібен, оскільки інший як свій фактично не відрізняється від самого себе.

У філософії постмодерну зазнає критики онтологізація відносин, у результаті якої втрачається зв’язок з безпосередньою реальністю, і на перший план виходить зв’язок суб’єкта із сущим; із цього приводу Ж. Дерріда зазначає: «Це «сказати Іншому», цей зв’язок з Іншім як співрозмовником, цей зв’язок із сущим передує будь-якій онтології. Вона – останні відносини в бутті. Онтологія передбачає метафізику»[71].

Зв'язок із сущим – це і є буття як відносини з іншим, яке можливе тільки в дискурсі; а своєрідність відносин з іншим визначається станом самого себе; при такому розумінні суб'єкта цілком справедливі міркування Ж. Дерріда про нескінченність як репрезентацію нескінченності.

k) Екзистенціал- трансцендетальна прагматика дискурсу

На відміну від трансцендентальної прагматики, у якій основна проблема полягає у виявленні норм і правил дискурсу, котрим підкоряється комунікативна спільнота, як стверджують Ю. Ґабермас і К.-О. Апель, представник екзистенціальної теорії дискурсу Г. Ебелінг як основну проблему виділяє виявлення «кінцевого сенсу для всіх людських розумів»[72]. Він зауважує, що якщо ґрунтуватися на результатах актів аргументування, то виявити те, що являє собою універсальний сенс, фактично неможливо, оскільки обґрунтування базується на феноменах; тому пропонується ґрунтуватися на модусі розуму, такому, який уже містить у собі всі умови розуміння, а як основний приймається реторсивний (від пізньолат. *retorsio* – зворотна дія) аналіз, призначення якого полягає в зміні напряму мислення; однак реторсивний метод, як він також зазначає, має свої межі, оскільки від нього вислизає єдине, унікальне, неповторне. Безумовно, така увага до єдиного зумовлена впливом філософії постмодерну. Оскільки єдине не може бути тотожним одиничному, воно може бути визначене тільки стосовно іншого, інакше кажучи, через протилежне, – мова йде про Я, яке може бути зрозуміло, якщо є частиною цілого; саме в цьому вбачається фундаментальна основа мислення. Таким чином, протиставлення та розгалуження свідомості, тим не менше, утворює єдність; дискурсивною підставою виступає трансцендентальна єдність Я, яка передбачає необхідність подолання антитези.

Однак свідомість Я як початкова простота не може передбачати наявності суперечностей, вона повинна виявляти себе в математичній точці, яка не тут, оскільки Я передбачає протиставлення як початкову простоту самого себе; так чи інакше виникає необхідність у синтетичній єдності свідомості, а потім перехід до необґрунтованої

єдності. Виникає потреба подолання цього нескінченного поділу; кожен фрагмент дискурсивного місця відповідає певній точці, отже, виникає процес безперервної диференціації, і цей процес аксіоматизації може відбуватися вічно. Але ця єдність може бути виявлена в своєрідності, якщо людська свідомість здатна вийти зі стану поганої нескінченності наближення, щоб знову досягти незумовленої єдності й зайняти трансцендентальну точку зору; тому вийти із залежності від протиставлення й нескінченного стає головою проблемою; а для цього треба стати на «бік Бога». Мається на увазі, що кожен може вийти з протилежності та протиставлення й зайняти зовсім іншу точку зору, – цей крок у дискурсивному пізнанні Г. Ебелінг визначає як «стрибок»; після нього, як він вважає, з'являється можливість наближення до суб'єктивності.

l) Суб'єкт, дискурс і свідомість

Для продуктивного дослідження політичного дискурсу необхідно виконати такі умови. По-перше, розглядати дискурс по відношенню до суб'єкта, приймаючи положення, що саме суб'єкт є його «власником», що дискурс належить суб'єктові, який у ньому виражає свої переживання, більш того, відстоює потреби, інтереси, цілі тощо.[73]. Приймаючи це положення, слід відмовитися від трактування дискурсу як анонімного, «нічийного», і вважати, що за ним явно або неявно існує суб'єкт, який реалізує себе з його допомогою як інструмент впливу на іншого, але при цьому суб'єкт існує завдяки цьому дискурсу, перебуваючи в ньому.

По-друге, поняття «суб'єкт» указує не тільки на того, що пізнає, тобто на гносеологічну позицію, але і на неповторність, одиничність; тому суб'єкт – це індивідуальність, що володіє своєрідністю, оскільки «кидає» в основу себе певні сенси, за які тримається як за своє джерело, завдяки чому зберігає свою цілісність. Індивідуальність суб'єкта повною мірою виявляється в позиції, яку він займає по відношенню до себе та іншого; відзначимо, що при вказівці на позиції осторонь залишаються причини його своєрідності, наприклад, особливість менталітету, своєрідність культури тощо, але це дозволяє уникнути

нескінченного різноманіття суб'єктивності, крім того, саме вказівка на позицію дозволяє відокремити найбільш істотні властивості суб'єкта, зрозуміти, чому він що-небудь приймає, а інше відкидає; що є для нього цінністю, а що не є цінністю тощо; тобто, те, що визначає існування.

По-третє, слід виходити з того, що суб'єкт є автономною цілісністю, або монадою, життєвою системою, яка прагне зберегти себе, бути самою собою, реалізувати себе певним чином, в першу чергу, у дискурсі, оскільки він виступає сферою рефлексії, встановлення ідентичності, саморозуміння. Суб'єкт як монада – це цілісність, єдність, яка здібна до самореалізації, відповідно, здатна певним чином бачити, розуміти, сприймати, оцінювати таким чином, що розрізняється, як це обумовлено своєрідністю його позиції й станом свідомості; саме тому для того, щоб зрозуміти, як розв`язати екзистенціальні проблеми, слід трактувати суб'єкт як монаду. Відповідно, суб'єкт як монада не може бути повною мірою досліджений спостерігачем, оскільки справжнє саморозуміння можливе тільки зсередини, крім того, й сам суб'єкт не в змозі усвідомити себе у всій повноті, що пояснюється недосконалістю його рефлексії. Крім того, слід мати на увазі, що суб'єкт не є цілим як якась тотальність, оскільки складається з індивідів, які, у свою чергу, утворюють різні співтовариства як «внутрішні» монади, при цьому кожна з них, у свою чергу, ставить свої цілі, завдання; крім того, окремий індивід також виступає як самостійна монада, при цьому кожен включений в монади більш вищого рівня, а усередині є особливі монади, які володіють функцією управління, тобто інститути, які «ведуть за собою».

По-четверте, оскільки суб'єкт здатний зберегти самого себе як ціле, він має свою темпоральність, отже, історію[74], відповідно, розвиток, розквіт, спад, руйнування[75]. При цьому можна говорити про історію суб'єкта як цілого та історію співтовариств, які його утворюють, а також життєвих історій індивідів, які не можна розглядати як тотожні, оскільки індивіди по-різному беруть участь в історії. Наявність різноманіття усередині самого суб'єкта як цілого стає причиною того, що він знаходиться на межі трансформації в інші суб'єкти, тому він, одночасно, є стійким і нестійким, стабільним і нестабільним, прагнучим до єдності і відокремлення, конструктивним і деструктивним, таким, що

творить і руйнує тощо. Проте, суб'єкт існує як ціле, оскільки сукупність його утворюючих співтовариств та індивідів, не зважаючи на істотні суперечності між ними, здатна прийняти ці суперечності, а також його недосконалість, і тим самим зберегти його.

По-п'яте, суб'єкт як монада володіє свідомістю, тому він здатний до орієнтації в світі; може не тільки сприймати, описувати, оцінювати, констатувати, виділяти, систематизувати, тобто здійснювати логічні операції, але має також здібності ухвалювати рішення, наказувати, давати обіцянки тощо; тим самим, творити і руйнувати, сполучати і роз'єднувати, прославляти і принижувати тощо, тобто ця свідомість не тільки раціональна, але і прагматична. Ця свідомість не тільки є свідомістю-про, як передбачається у феноменології, а є усвідомлення самого себе, тобто екзистенціальна, оскільки існування суб'єкта є «реалізація» змісту свідомості, що залежить від його стану налаштованності згідно з М. Гайдеґґером[76]. Ця свідомість є прагматичною, оскільки має прагматичне призначення і застосування, тобто дієва, активна, здатна на продукування ідей, цілей, завдань, проектів тощо, відповідно, конструювання реальності.

По-шосте, суб'єктивна свідомість індивідуальна, володіє певним стійким станом, або модусом, який визначає характер існування. Модус свідомості не може приписуватися, наприклад, спостерігачем; нав'язуватися як щось обов'язкове, а належить суб'єктові як основна якість, характеристики якої указують на його сутність; його неможливо встановити за своїм бажанням, оскільки він формується залежно від положення в світі, позиції, історії, подій, ментальності тощо. Модуси свідомості співтовариств та індивідуумів відрізняються своєрідністю, проте, суб'єкт як цілісність володіє одним модусом, який за певних умов може бути достатньо стійким, хоча в собі припускає нестабільність. Оскільки суб'єкт як монада – це, водночас, єдність і множинність, він знаходиться в становленні, тому рано чи пізно стають можливими його істотні трансформації, зокрема в протилежні стани.

По-сьоме, оскільки суб'єктивна свідомість відрізняється модусом, то її своєрідність визначає його можливості, тобто модальність, яка є, водночас, модальністю дискурсу, оскільки суб'єкт перебуває в дискурсі; іншими словами, модус дискурсу продукує існування. У дискурсі

виражаються певні уявлення, бажання, очікування, наприклад, прекрасного майбутнього, але це не означає, що воно дійсно настане, оскільки характер продукування суб'єкта залежить не від їх змісту, а від стану (модусу) свідомості, який визначає можливе існування (модальність), тобто характер ухвалення рішення, події, вчинки тощо, тому, наприклад, в дискурсі проголошується, що людина є вищою цінністю, проте така маніфестація можливо є способом легалізації політичного насильства.

m) Від іманентної філософії до екзистенціал-іманентної прагматики

Вище позначене трактування суб'єкта політичного дискурсу відповідає основним положенням іманентної філософії, представниками якої є В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, П. Ранке тощо, згідно з якими реальність, що пізнається, ототожнюється зі змістом свідомості й заперечується існування реальності, незалежної від свідомості[77], відповідно, внутрішнє та зовнішнє належить свідомості, є його змістом і переживається. Іманентна філософія припускає акцентуацію внутрішнього по відношенню до зовнішнього, і коли мова йде про іманентне, то мають на увазі[78] зміст свідомості. У релігійній філософії іманентність божества розуміється як його присутність в світі, таке трактування характерне для Б. Спінози[79]. У іманентному суб'єктивізмі Дж. Берклі передбачається[80], що те, що може сприйматися в досвіді – це зміст нашої свідомості, відповідно, не існує дійсності, незалежної від свідомості. І. Кант розмірковує про «іманентне застосування» синтетичних основоположень розуму[81], і визначає, що для пізнання вищої сутності необхідне їх трансцендентальне застосування, а в «Критиці практичного розуму» він розглядає застосування морального закону, і стверджує, що «моральний закон вперше в змозі дати об'єктивну, хоча тільки практичну, реальність і перетворює його трансцендентальне *застосування* на іманентне»[82], – що і є привласненням зовнішнього внутрішнім. В історії науки інтерналістський (іманентний) напрям позиціонує себе як альтернатива екстерналістському, і припускає, що наука розвивається завдяки своїй внутрішній еволюції[83]; при цьому представники інтерналістської

концепції наполягають на тому, що наука розвивається на основі іманентних особливостей; тим самим інтерналізм в історіографії розглядає історію науки по відношенню до внутрішних сил, засобів та закономірностей.

Характеризуючи іманентну філософію, Р. Шуберт-Зольдерн відзначає: «Є філософський напрям, який розглядає безпосередньо дане в свідомості як гносеологічну основу філософії. Історично джерелами цього напряму є, з одного боку, Берклі, а з іншого – Кант, чиї погляди в даний час у багатьох відношеннях злилися один з одним»[84]. Ним ставиться питання про несвідоме відносно проблеми трансцендентного, при цьому звернемо увагу на такий аспект аналізу свідомості: «Свідомість немислима без розрізнення свідомого або даного в свідомості. Нерозріненість є відсутньою у свідомості – принаймні, для мене, про це, перш за все, йде мова. Мабуть, згодом ми маємо право вживання як тотожний вираз свідомість і розрізреність»[85]. Поза сумнівом, в цьому аналізі можна бачити пророкування фройдівського трактування несвідомого[86]. Далі згадується, що: «…в іншому місці я вказував на те, що свідомість (розрізреність) ніскільки не впливає на процеси в свідомості, подібно до того, як час не впливає на події, що розігруються в ньому»[87]. Таке розуміння свідомості свідчить про те, що іманентна філософія припускає розв`язання тільки гносеологічних проблем; з кута ж зору екзистенціал-іманентної прагматики істотно, що стан свідомості (модус) безпосередньо впливає на його продукування.

Зрозуміло, що іманентна філософія має на увазі суб'єкт гносеології, що обумовлює виникнення проблеми соліпсизму, розв`язання якої припускає наявність свідомості інших суб'єктів або загальну свідомість, при цьому визнається учення Р. Авенаріуса про принципову координацію[88], який в контексті постанови екзистенціальних проблем потребує заміни на принцип інтерсуб`єктивності, розроблений Е. Гуссерлем[89]. На відміну від іманентної філософії екзистенціал-іманентна теорія дискурсу не припускає відмови від кантівської речі-у-собі, більш того, суб'єкт та інший також розглядаються як річ-у-собі, оскільки визнається, що індивідуальність не може бути пізнана повною мірою за допомогою розуму. Свідомість суб'єкта також не розглядається як універсальна загальність, хоча не заперечується

інтерсуб`єктивність, оскільки в іншому разі пізнання себе та іншого буде неможливим; відповідно, суб'єкт розуміє, і частково приймає моральні норми, але, проте, не може повністю їм підкорятися, оскільки підкорення їм суперечить його егоїстичним цілям, саме тому екзистенціал-іманентна прагматика приймає основні положення трансцендентальної, але, проте, обмежує сферу її застосування, оскільки вважається, що моральні норми не можуть мати абсолютно примусового характеру, тим більше, що сама примусовість в інституційному аспекті припускає необмежене насильство.

Слід мати на увазі, що В. Шуппе прагне відмежуватися від психології індивідуума, при цьому наполягає на тому, що не можна свідомість ізолювати від дійсності, що суб'єкт і об'єкт нерозривно пов'язані з собою, відповідно, буття іманентне свідомості; у екзистенціал-іманентній же прагматиці не визнається небезпека психологізації, оскільки існування неможливе поза переживаннями, вплив емоцій тощо; проте, не передбачається, що похітливе повністю підкорює собі розсудок і розум, оскільки саме останні є інструментами конструювання реальності. Якщо положення про те, що «буття іманентне свідомості» можна певною мірою оскаржити, то неможливо оскаржити те, що «соціальне буття іманентне свідомості», оскільки таке буття є проявом свідомості, що не означає, що зміст свідомості і соціальне буття тотожні, оскільки існує *розрив* між змістом свідомості, і те, яким чином він здійснюється в реальності, тобто, соціальному бутті. Представникам іманентної філософії висувається звинувачення в тому, що існування речей зводиться до факту їх пізнання, що не зовсім виправдане, оскільки інтроекція має тільки гносеологічний, а не онтологічний характер; у екзистенціал-іманентній ж прагматиці передбачається, що інтроекція є операцією формування сутності суб'єкта, який залежно від модусу свідомості, «відбирає» відповідні сенси існування. Вона частково приймає звинувачення в соліпсизмі, характерного для іманентної філософії; реальність також розглядається як дане в свідомості суб'єкта, проте слід мати на увазі, що реальність це також середовище, яке конструюється індивідуальним суб'єктом для самого себе, але це не означає, що відсутня реальність іншого, реальність суб'єкта як цілого, реальність як положення справ,

сукупність дій, оскільки індивідуальний суб'єкт не може в своїй свідомості охопити реальність в її різноманітті, він не володіє абсолютною владою, тому вона вислизає від нього, і виступає світом, середовищем, обставинами; звинувачення в соліпсизмі справедливі в тій мірі, в якій визнається, що саме суб'єкт є «власником» дискурсу, в тому, що його існування – це самореалізація, здійснення, дія.

Дослідження **екзистенціальної прагматики** вимагає розгляд своєрідності експлікації суб’єкта в дискурсі, тому виділимо такі підрозділи:

1.1. Суб’єкт політичного дискурсу, де уточнимо розуміння суб’єкта, що дасть змогу звернутися до дослідження політичного дискурсу.

1.2. Явище політичного суб’єкта у дискурсі, де покажемо, яким чином стає можливим розкриття сутності суб’єкта.

1.3. Презентація суб’єкта у політичному дискурсі, де висвітлимо, яким чином суб’єкт виражає себе в дискурсі, а також обґрунтуємо розмежування дискурсів на дискурс суб’єкта-в-собі, дискурс суб’єкта-для-себе та дискурс суб’єкта-для-іншого.

1.4. Модальність дискурсу, де виявимо основні характеристики стану соціальної свідомості.

1.1. СУБ'ЄКТ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Основний зміст людської особи
полягає в усвідомленні
людини самої себе, як єдиної причини
і мети всіх своїх довільних дій.
В. І. Несмєлов

У самій глибині суб'єктивності
немає ніякого «я», зате є деяке поєднання,
якась ідіосинкразія, таємний шифр.
Ж. Дельоз. «Критика і клініка»

Перші уявлення про суб'єкт виникли ще в Античності, у процесі розгляду таких соціальних спільнот, як народ і держава; ще Арістотель наголошував, що людина – істота політична, і приділяв головну увагу державі як політичному суб'єктові. Звернемо увагу на те, що при визначенні держави він використовував категорію «спілкування»: «Оскільки, як ми бачимо, всяка держава являє собою свого роду спілкування, всяке ж спілкування організовується заради якого-небудь блага (адже всяка діяльність має на увазі передбачуване благо)»[90]. Отже, «всяка держава є спілкування», – ця фраза вказує на те, що Арістотель пов'язує наявність держави й спілкування; якщо спілкування – це засіб дискурсивної взаємодії, то здійснення владних відносин передбачає певний дискурс; спілкування – це не характеристика комунікативної взаємодії окремих індивідів, а держави як цілісного суб'єкта, яка включає, у свою чергу, такі суб'єкти, як сім'я й рід, тим самим можна говорити про дискурсивний характер визначення держави в Арістотеля.

a) Держава та спілкування

Держава розуміється як «спілкування», тим самим передбачається, що основою існування держави є наявність дискурсивних практик, що мають прагматичне призначення, при цьому під «прагматичним», з точки зору Арістотеля, можна вважати призначення спілкування, яке використовується для досягнення блага. З трактування держави Арістотелем можна також вивести визначення політичного суб'єкта. Отже, «держава являє собою свого роду спілкування», – це початкова фраза, але залишається не з'ясованим, чиє це спілкування; поза сумнівом, того, хто здатний володіти не чим іншим, як самим собою; цей момент володіння можна бачити в етимології слова «суб'єкт» – від латинського subjectum – який лежить унизу, такий, що знаходиться в підґрунті, тому суб'єкт має володіти чим-небудь, що може бути цим підґрунтям. Арістотель постійно нагадує, що держава – це спілкування; *держава як суб'єкт реалізує себе як єдине ціле за допомогою комунікації як сфери реалізації політичного дискурсу; а комунікація як стійке спілкування між індивідами передбачає наявність дискурсу.* Саме дискурс виступає підставою існування держави, яка реалізовується як сукупність індивідів, що мають цілісність; тому дискурс належить суб'єктові як цілому, а на підставі аналізу його своєрідності можна говорити про суб'єкта дискурсу, тобто того, хто реалізує себе в дискурсі; дискурс – це прагматична сфера мови, стійка мовна діяльність, яка має внутрішню цілісність.

b) Виникнення поняття «суб'єкт»

Поняття «суб'єкт» виникло у філософії Нового часу[91], з моменту розмежування того, що досліджується з допомогою розуму, тобто об'єкта, і того, хто спостерігає, тобто суб'єкта[92]; при цьому більша увага *приділяється не суб'єктові, а об'єкту,* оскільки саме тому можливе придуктивне пізнання; й Ф. Бекон пише із цього приводу: «Адже людський розум, якщо він спрямований на вивчення матерії (шляхом споглядання природи речей і творінь Бога), діє стосовно неї і цією матерією визначається; якщо ж він спрямований на самого себе

(подібно до павука, що плете павутину), то він залишається невизначеним, і хоча і створює якусь тканину науки, дивовижно тонкі нитки, але тканина ця абсолютно непотрібна та даремна»[93]. З міркувань Ф. Бекона стає зрозумілим, що якщо людський розум спрямований на самого себе, то пізнавальна діяльність не може бути продуктивною; проте якщо свідомість спрямована на свідомість, то це відношення є суб'єктивною рефлексією, актуальність якої була відкрита ще в Античності Сократом.

Слід розрізняти суб'єкт і суб'єктивність як наслідок рефлексії самого суб'єкта, тому цілком виправдано межування О. Е. Новицькою суб'єкта та актора як його двійника, і розгляд парадоксів суб'єктивності. Можна стверджувати, що, якщо уявлення про суб'єкт дійсно сформувалося в Новому Часі, то спроби аналізу суб'єктивності можна спостерігати з виникненням філософської думки, оскільки суб'єкт не може існувати поза рефлексією. При розгляді пізнавальних здібностей суб'єкта в центрі уваги характер його відношення до об'єкта; і, безумовно, має рацію О. Е. Новицька, коли стверджує таке: «Соціально-філософські концепції епохи Просвітництва розглядали суб'єкт як «абсолютне Я», навколо якого формуються і до якого зводяться «я відносний» як абсолютна єдність відносної множинності»[94]. Саме таким виявляється суб'єкт Р. Декарта (суб'єкт достовірності), І. Канта (суб'єкт свободи) і Г. Гегеля (абсолютний суб'єкт)[95]. Але в епоху Просвітництва також можна було спостерігати парадокси суб'єктивності, що виявляється при розгляді відносин до актора, суб'єктивність якого розумілася таким чином: «Він є річ, проте ця річ неможлива як річ в собі. Ця річ завжди для, завжди зовні, завжди в показі. Будучи таким, актор не може бути повною мірою суб'єктом, не може володіти людською суттю, внутрішньою герметичною значущістю. Актор є людина в показі, як суб'єкт він ніщо»[96]. Мова йде, безумовно, не про суб'єкт, що пізнає природу, а про суб'єктивність самого суб'єкта, соціальну суб'єктивність, оскільки актор – це людина в його соціальній ролі; і в цьому аспекті цілком можна говорити про суб'єктивність Античності, Середньовіччя тощо.

Відмітимо, що кантівський переворот у філософії передбачає критичний погляд на пізнавальні можливості суб'єкта[97], при цьому

розмежовуються здібності споглядання, розсудку й розуму; проте І. Кант[98] обмежується розглядом лише апріорних пізнавальних здібностей; він не звертає уваги на знання, яке, можливо, є змістом свідомості, не враховує впливу іншого суб'єкта на процес пізнання; крім того, пізнання ґрунтується лише на апріорних здібностях, згадування на які призводить до редукції повноти прояву свідомості, її своєрідності, що необхідно для усунення впливу суб'єкта на те, що пізнається.

У неокантіанстві продовжується дослідження пізнавального процесу, також розглядається реалізація пізнавальних здібностей у їх «чистоті», наприклад, для Г. Ріккерта[99] цінність – це особлива сфера свідомості, оскільки для Е. Гуссерля[100] зміст свідомості – це предметність, що не має жодного відношення до здійснення суб'єкта. Пізніше, в екзистенціалізмі М. Гайдеґґера[101] *зміст свідомості може не тільки переживатися, але й «здійснюватися»*, оскільки наявність свідомості є передумовою присутності людини у світі, а екзистенція розділяється на справжню та несправжню, але предметом дослідження виступає не стільки суб'єкт[102], скільки людина як істота розумна, здатна оцінювати своє існування, тим самим екзистенціалізм виступає деякою мірою синтезом феноменології та аксіології.

с) Е. Гуссерль про монаду та інтерсуб'єктивність

Для Е. Гуссерля проблема суб'єкта розв'язується при зверненні до інтерсуб'єктивності, що обумовлене метою побудови чистої логіки, наслідком чого є можливе збагнення сутністно об'єктивних значимостей, оскільки «феноменологія переживань взагалі, має справу винятково з тим, що переживається, осягається і аналізованим в чистій інтуїції, сутнісній можливості»[103]. Проте заперечення суб'єктивності не охоплює відмову від психічного, оскільки ґрунтується на обов'язковому дескриптивному дослідженні психічних переживань. Це можливо за допомогою введення «трансцендентального *ego*, відповідно, конструювання трансцендентальної інтерсуб'єктивності, в якій передбачається можливість присутності інших *ego»*[104]. За допомогою її введення досягаються аподиктичні гарантії істинності й усувається

«хаотичне блукання емпіричного «*ego*», а результат стає можливим при констатуванні об'єктивного світу, а «трансцендентальне «Ми» стає суб'єктивністю для цього світу, а також для світу людей, у формі якого вона об'єктивно здійснилася масою по собі»[105]. Звернемо увагу, що при характеристиці інтерсуб'єктивності використовується поняття «монада», що і є суб'єкт як ідеальна суть, при цьому Гуссерль стверджує, що: «…конституція об'єктивного світу істотним чином містить в собі гармонію монад – саме цю гармонійну конституцію, що окремо здійснюється в окремих монадах, і відповідно до цього містить в собі також генезис, що гармонійно протікає в окремих монадах»[106]. При цьому монада як ідеальна сутність (тобто суб'єкт), за Е. Гуссерлем, не є метафізичною вигадкою, оскільки її підстава лежить в інтенціональних складових, інакше кажучи, в свідомості.

d) Людина як суб'єкт М. Гайдеґґера

Виникнення суб'єкта, зазначає М. Гайдеґґер, відбулося в Новому часі, коли «людина звільняє себе від колишніх зв'язків себе самої»[107]. Мова йде про його метафізичне розуміння, яке припускає, що людина стає «точкою відліку для сутнього як такого», в якому світ стає картиною, і, якщо в Середньовіччі він розглядався як творіння Бога, а в Стародавній Греції як сутнє, яке здатне розкривати самого себе і захоплювати людину, яка розуміла сутнє, то, починаючи з Нового часу сутнє стає тим, що репрезентується, подається як наявне, що потрібно віднести до себе, при цьому змінюється статус людини, яка оволодіває сутнім, яке фіксується як предмет, тобто людина стає суб'єктом, внаслідок чого він буде принижений суб'єктивізмом як індивідуалізмом, тому висувається така вимога: «Але і знову тільки там, де людина залишається суб'єктом, має сенс посилена боротьба проти індивідуалізму і за суспільство як бажану межу всіх зусиль і усілякої корисності»[108]. Залишається відкритим питання, а чи може суспільство врятувати від потворності суб'єктивізму, якщо воно існує на принципах індивідуалізму? Отже, людина стає суб'єктом, а світ – картиною, об'єктом, який він підпорядковує. М. Гайдеґґер, відзначає, що в процесі осмислення людина перебуває в світі, тому виникає гуманізм як

результат етико-естетичного дослідження самої людини, в якому визначаються риси світогляду, світ утілюється в переживанні, саме світ стає основною метою; водночас для людини світ – це картина, що виникає за допомогою розрахунку, планування і організації, відповідно, науки як форми самоствердження людини в світі, який захворює гігантизмом як втіленням сліпого жадання першості, що стає причиною «голого заперечення епохи», складається «з легкодухості й втечі у традиції», своєрідною «страусиною сліпотою перед історичним моментом», внаслідок чого людина стає «чужаком серед сутнього».

М. Гайдеґґер виступає проти поганої «суб`єктивації всесвіту сутнього»[109], субстанціалізації суб'єкта, яка присутня у І. Канта[110], а основний недолік розуміння суб'єкта полягає в тому, що воно не дозволяє розглянути «склад присутності», а суб'єкт урівнюється до subiectum як якісь душевній субстанції, що призводить до забуття сутнього, яке є «ми самі»[111]), внаслідок чого життя не стає онтологічною проблемою, тим більше, якщо враховувати, що особа не може зводитися до того, щоб «бути суб'єктом розумних вчинків відомої законодоцільності»[112], оскільки до істоти особи належить те, що вона екзистенціонує. Проблема полягає в тому, що суб'єкт віднесений до об'єкту, а суб'єкт-об'єктне відношення виявляється зловісною передумовою, що таїть в собі порожнечу, оскільки «суб'єкт і об'єкт не збігаються і з присутністю, і зі світом»[113]. Основна проблема полягає у відсутності пояснення того, яким чином суб'єкт виходить зі свого внутрішнього «середовища» в «інше і зовнішнє»[114], тому не зрозуміло, що таке *суб'єкт, що пізнає*, і яким чином пізнання може «мати предмети», тим більше, що неправильним є те, що пізнання створює суб'єкт, оскільки пізнання є модус присутності[115].

М. Гайдеґґер ставить питання, *що таке світ,* і чи може він не бути суб'єктивним; а відповідь полягає в тому, що це можливо, якщо суб'єктивність не має нічого спільного з суб'єктивним свавіллям[116], при цьому «суб'єкт має чуття», здатний орієнтуватися у світі[117], а основна вимога полягає в тому, що простір не повинен зводитися до суб'єкта, який повинен бути не споглядальником світу, а присутнім в ньому, присутнім в просторі, внаслідок чого він стає неможливим поза світом, тому його слід іменувати «суб'єктом повсякденності»[118]. Звернемо

увагу, що М. Гайдеґґер протиставляє відношенню суб'єкта і об'єкту *присутність*, яка і є сутнім, яка і є «завжди сам», «завжди моє»[119]; тоді суб'єкт допускає в собі наявність тотожності з сутнім, має характер самозвеличення, коли заперечується можливість «голого» суб'єкта поза світом. Звідси відбувається вимога уникати ізольованого Я, звернутися до іншого і до інших, при цьому *інші* це ті, з яких виявляється *саме Я* при спогляданні в самого себе, коли суб'єкти «удруковуються» в світі; проте наявність інших не припускає багатьох «суб'єктів», оскільки присутність є співприсутність в турботі разом з іншими, щодо інших, які знаходяться на деякій дистанції[120], – це і є, за М. Гайдеґґером, *реальний суб'єкт сучасності*, тому при аналізі присутності віддається пріоритет людині перед «загальним суб'єктом», що ширяє над множиною[121], при цьому передбачається, що суб'єкт може бути розглянутий в присутності. Людина як самозвеличення може бути розсіяна в людях, і бути суб'єктом способу буття, і це вже є суб'єкт як сутнє, який поглинений світом, звідси «власне буття самозвеличання полягає не у тому, що винятковий статус суб'єкта відокремився від людей, але є екзистенціальне людей як суть екзистенціала[122].

е) Критика ізольованого, ідеального, теоретичного, логічного і окремого суб'єктів

Поняття «суб'єкт» розглядається М. Гайдеґґером також стосовно вислову як прояву відносин суб'єкта і предмета, що передбачає вказівку на щось; при цьому при розгляді повідомлення показується, що його не слід розглядати як засіб для перенесення переживання, оскільки в ньому швидше є присутність (суб'єкт) і його відношення (з іншим); присутність є подія, яка виражає, а мова є не що інше, як промовляння себе[123]; наголошується, що невміння чути «голос друга» виявляє себе в модусах упертості, невміння чути, відході від розуміння, тому М. Гайдеґґер заперечує можливість ізольованого Я-суб'єкта, для якого світ є об'єкт[124], оскільки нема суб'єкта без світу.

В зв'язку з цим наголошується, що, хоча у І. Канта відсутній примат ізольованого суб'єкта, але онтологічна позиція Р. Декарта зберігається[125], а основний її недолік полягає в тому, що суб'єкт

допускає наявність зовнішнього світу[126]; тому він невпевнений у своєму світі, як наслідок повинен «по суті спершу в світі упевнитися»[127], при цьому суб'єкт є тільки для об'єкту, коли домінують суб'єкт-об'єктні відносини[128].

Одна з вимог, за М. Гайдеґґером, полягає в тому, що, якщо істина відповідає сутнісній присутності, то вона повинна бути віднесена до буття присутності, отже, не бути віддана на свавілля суб'єкта, оскільки «істина як відкриття буття присутності є спосіб буття присутності»[129].

М. Гайдеґґер повергає критиці введення «ідеального суб'єкта», оскільки він фактично є суб'єктом, що ідеалізується, що призводить до спрощення «емпіричного суб'єкта», тим більше, що суб'єкт, що ідеалізується, не може бути обґрунтуванням апріорі присутності; з цього кута зору ні «чисте Я», ні «свідомість взагалі» не містить «дійсної суб'єктивності»[130], тим більше, що вони є залишками абсолютного суб'єкта християнської теології. Також піддається критиці суб'єкт, що виникає, наділений особистісною свідомістю[131], який розглядається як «втеча від совісті», вислизання від присутності в світі, при цьому совість розглядається як совість взагалі, як світова совість, яка «як невизначена говорить в окремому суб'єктові»[132]; ця публічна совість, наголошує М. Гайдеґґер, ні що інше, як *моя совість*, оскільки Я залежить від сутнього, яке є «завжди я сам», і совість не може перетворитися на «чисту суб'єктивність», оскільки вона відмовляє людині в її пануванні.

Крім того, критикуються уявлення про теоретичний суб'єкт, який виявляє себе з практичного боку за допомогою «додаткової етики», що припускає суперечність цілісності присутності, тим паче, що присутність висловлює себе в Я, яке промовляється, і є «найпростіше Я»; неправомірність Я як «голої свідомості»[133] в кантівському розумінні допускає наявність трансцендентального суб'єкта думки; відповідно, звертається увага на недостатність Я як логічного суб'єкта у І. Канта, у якого суб'єкт є результат логічного співвідношення[134]; навпаки, за М. Гайдеґґером суб'єкт є свідомість сама по собі, а ніяк не уявлення, а Я є не просто «Я мислю», а «Я щось мислю»[135]; якщо ж Я як форма уявлення є не що інше, як логічний суб'єкт, тоді як онтологія розуміючого суб'єкта є постійність наявності, інакше виникає

ізольований суб'єкт; тим більше, що із «здатності бути» може виникнути уявна стійкість суб'єкта, хоча самозвеличання насправді коріниться в екзистенції, а первинна історична присутність – це присутність «первинного суб'єкта» історії. Умова суб'єктивної історичності суб'єкта історії, за М. Гайдеґґером, не припускає «побут багатьох суб'єктів»[136], а основна умова справжньої екзистенції є рішучість, звідси: «У повідомленні і боротьбі влада з історичного шляху вперше стає вільною»[137], отже, неможлива історія в окремих суб'єктах, оскільки історія є «послідовне переживання суб'єктів».

f) Онтологія присутності М. Гайдеґґера

Реабілітація М. Гайдеґґером суб'єктивності, яка розуміється як анонімна невизначеність суб'єкта, яка стає можливою в результаті того, що постулювало єдність буття і його пізнання, що закладене вже в самій постановці питання про сенс буття: «Питання про сенс буття повинне бути поставлене. Тому треба стисло розібрати, що взагалі належить до будь-якого питання, щоб звідси зуміти побачити питання про буття як виняткове. Всяке існування є пошук. Всякий пошук має заздалегідь свою спрямованість від пошукованого. Запитання є пошук, що пізнає сутнього у факті і його буття як такого»[138]. Проте, «запитування» припускає того, хто запитує, тобто суб'єкта, який поза вказівкою на нього є тільки суб'єктивність, але при цьому не варто забувати, що, за М. Гайдеґґером: «Запитування саме як поведінка сутня, має свій характер буття»[139]. Мається на увазі, що той, хто ставить запитання має особливий характер буття, що є: «Цим винятково сутнім, ens, qual natum est con venire cum omni ente, – душа (anima). Виступаюче тут, хоча онтологічно ще не прояснена перевага «присутності» перед всяким іншим сутнім, не має нічого спільного з поганою суб’єктацією всесвіту сутнього»[140]. Звернемо увагу, що «присутність» як сутнє припускає заперечення недосконалої «суб’єктації». Проте, як стає зрозумілим далі, її повне усунення все-таки неможливе, оскільки передбачається падіння присутності, як наслідок виникнення тямущого, проявів цікавості і наявність двозначності, що і буде проявом поганої суб'єктивності в пізнанні[141]. Не викликає сумніву, що за своєрідністю

характеру присутності можна зрозуміти відмінності в прояві суб'єктивності (суб`єктності), яка вирізняється своєрідністю налаштованості. Але, так або інакше, як відзначає А. О. Смирнова: «Гайдеґґер, викриваючи новоєвропейську філософію, зводячи її до філософії уявлення, упускає принциповий момент: рух живої свідомості до уявлення, до його чистої форми в думці. Це не єдина форма роботи cogito. Перш за все, «я можу» суб'єкта, що упевняється в своєму бутті, його дійсна екзистенція, що виявляється не тільки на теоретичному рівні. Суб'єктом рухає інтенція до істини живої людини, а не анонімного *Dasein,* і для цього він здійснює практичне зусилля»[142]. Але якщо позбавити *Dasein* анонімності, то воно припускатиме різні прояви буття присутності, зокрема погану суб'єктивність в різних модусах існування.

g) Смерть суб’єкта

Наголошення «смерті суб'єкта» можна було спостерігати після лінгвістичного повороту у філософії, коли об'єктом дослідження виступає письмо як прояв суб'єктивності. З моменту, коли письмо виявляється об'єктом, воно набуває незалежності від (автора) суб'єкта, внаслідок чого наступає смерть останнього. Ось яким чином описує цей розрив М. А. Шестакова: «Якщо новоєвропейська традиція зв'язувала автора та його текст узами батька і сина, то концепція Р. Барта про відношення пишучого і написаного розглядає як мовний акт, що сьогохвилинно об'єднує того, що говорить і сказане. Той, що пише – це вічний переписувач, що складає текст з сотень цитат, перебирає готовий, неосяжний словник»[143]. Чим обумовлена смерть автора? В першу чергу, своєрідністю духовної атмосфери, відсутністю індивідуальності того, що пише, іншими словами, своєрідністю переживання суб'єктивності.

М. Фуко ще більш радикалізує вимогу елімінювання актора, руйнує його самопрезентацію, що пояснюється неможливістю конструювання абстрактного індивіда, якого називають автором[144]. Необхідність смерті автора розглядається як прояв волі до істини та прагнення до підпорядкування реальності через переборювання ілюзій, на чому

наполягає К. Ясперс, а в результаті відбувається усунення самого поняття істини[145]. Смерть суб'єкта призводить до того, що, на думку М. Фуко, повноту влади набуває дискурс, внаслідок чого припиняється протистояння суб'єкта та об'єкта, проте влада як біо-влада анонімна і всеприсутня[146]; але, якщо біо-влада ще дає деяку можливість для прояву суб'єктивності, то трактування влади в постмодернізмі призводить до повного знищення суб'єкта, а його місце посідає «тіло без органів»[147]; в результаті такої підміни суб`єктивність трансформується, з точки зору Ж. Дельоза, в суб`єктивацію, недоліки якої піддає критиці Т. О. Чистиліна: «Дельоз вважає, що суб`єктивація – це зовнішнє по відношенню до цих силових ліній явище, що це – намагання того, хто творить себе як витвір мистецтва, це – ідеальна модель. Але він не говорить, чи є реальним досягти цього модусу існування. Ми вважаємо, що ніколи не вдається досягти «чистого» зовнішнього стану, чистої суб`єктивації, як не вдається і повністю втратити раціональність (властивість суб`єкта)»[148]. За допомогою суб`єктивації можна бути як би «поза владою», внаслідок чого суб'єкт, на думку Т. О. Чистиліної, стає «вислизаючим суб'єктом», хоча вона ж відзначає, що мікросвіт влади не дозволяє їй позбутися.

У постструктуралізмі суб'єктивність розглядається як «віртуальний простір, в якому можуть сходитися перспективні лінії сенсів», при цьому «гіпотетичний центр особи, за Ж. Лаканом, стверджується по відношенню до іншого, руйнуючи цього іншого, водночас же їм руйнується»[149] (48). Внаслідок чого відбувається переміщення Я за двома серіями, при цьому саме Я відсутнє в цьому, тому Ж. Дерріда[150] звертається до голосу, в якому Я проявляє себе. Суб'єкт постструктуралізму виникає між серіями що означається і означаємого[151], тому він безперервно змінюється і має імовірнісний характер; як наслідок децентрированого суб'єкта[152] – це «шизофреник», у протилежність центрованому суб'єктові – «параноїкові». Гуманізм центрованого суб'єкта реалізується в придушенні, тоді як «шизофреник» вже не пригноблює, а ухиляється, – в цьому випадку мова йде вже не про онтологію та гносеологію, а економіку, в якій проявляє себе децентрований суб'єкт, – значною мірою таке трактування суб'єктивності обумовлене знанням пороків дискурсу, а не

ставлячи запитань суб'єктові й не кличучи його на ім'я, ми отримуємо шанс наблизитися до розуміння суб`єктивності у всій її плинності», – відзначає А. В. Д`яков[153].

І, нарешті, під смертю суб'єкта може розумітися не тільки смерть автора, а смерть політичного суб'єкта, що описує Ж. Бодтійяр[154], яка, на його думку, стала реальністю після руйнування марксизму і припинення політичної конкуренції, у зв'язку зі зникненням «антагоністичного робітничого класу» як основного референта[155]. Як зазначає І. А. Соловей, ці передумови є причиною непомітності та невизначеності сенсів політичної дискурсивності, стирання меж таких доктрин як лібералізм і консерватизм, що стали свідченням тільки «тактичного розділення», появі такого суперечливого поняття як «ліберальний націоналізм». У цій ситуації опиняється недієвим прагнення відновити в своїх правах доктрини, які втратили свою силу, в дискурсі *ортодокса*[156], оскільки вони вже не мають дискурсивної сили, тому що не актуальні, але проте продукують «заборону на думку». Як наслідок, такий політичний дискурс втрачає свою презентативність, не належить суб'єктові, який позбавляється свого місця в політичному бутті. У свою чергу, заперечення догматів призводить до появлення *софіста*[157], який приваблює двозначністю, тим паче, що принцип плюральності припускає відсутність інстанції істини.

h) Що означає смерть суб’єкта дискурсу

Звернемо увагу на те, що політичний дискурс має свої витоки в свідомості суб’єкта, тому смерть суб’єкта, яку констатує ряд дослідників, наприклад, М. Фуко, можна вважати явним перебільшенням[158]. Дійсно, влада дискурсу величезна, оскільки саме в межах дискурсивної практики відбувається висвітлення сенсів, тим самим їх втілення в реальності; але не слід забувати при цьому, що не кожен дискурс здатний впливати на суб’єкта, а тільки такий, який не суперечить його сутності, а саме сукупності сенсів, які визначають його існування. Якщо дискурс суперечить сутності суб’єкта, то він відторгається як чужий, а майже будь-яке висловлювання, що до нього належить, розглядається як помилка; цей дискурс оцінюється як

ворожий, і тому ні про який його вплив, і тим більше підпорядкування, говорити не доводиться; правильніше говорити про домінування одного дискурсу над суб'єктом і відторгнення іншого. Можливо, чужий дискурс приймається, проте він не збігається із суттю суб'єкта й не виражає його сутності; це підпорядкування має уявний характер, оскільки разом із цим тотальним дискурсом, який покриває свідомість суб'єкта й не дає можливості виразити себе, є свій дискурс, і це є дискурс суб'єкта-в-собі. М. Фуко має рацію тільки в тому разі, якщо дискурсивний простір суб'єкта пригнічується іншим, сильнішим і більшим за масштабами дискурсом, що володіє більшими інституційними можливостями; іншими словами, якщо ми визнаємо наявність суб'єкта як множини і, відповідно, безлічі дискурсів, які перебувають у відносинах підпорядкування, то один з дискурсів посідає домінуюче становище, пригнічуючи інші; підкреслимо, що суб'єкт – це завжди сукупність індивідуальностей та локальних суб'єктів, одиничностей, які утворюють його як ціле. Загальний дискурс суб'єкта складається з дискурсів суб'єктів меншого масштабу, які в нього входять; умовно загального суб'єкта можна назвати глобальним, а суб'єктів, які в нього входять, – локальними. Глобальний суб'єкт (не плутати із суб'єктом глобалізму) – це суб'єкт, який приймається як одиничність, неподільна спільність, яка презентує себе в дискурсі як цілісність; але така цілісність є відносною, оскільки в ній, у свою чергу, домінує окремий локальний суб'єкт; інакше кажучи, суб'єкт як ціле завжди презентується в дискурсі через локального суб'єкта, який займає домінуюче становище в межах глобального суб'єкта. Тому дискурс глобального суб'єкта включає сукупність локальних дискурсів, один з яких домінує, оскільки панує деякий локальний суб'єкт; у цьому разі дискурс локального суб'єкта пригнічує решту дискурсів у межах комунікативного простору глобального суб'єкта; але цей вплив не в змозі підпорядкувати свідомість локальних суб'єктів, оскільки суперечить їх сутності. Проте створюється враження, що глобальний дискурс єдиний, відповідно, існує тільки одна правильна громадська думка; тільки в такому аспекті можна трактувати смерть суб'єкта, оскільки тоді локальні суб'єкти позбавляються можливості презентації в «своєму» дискурсі. Дійсно, суб'єкт, який не презентований у дискурсі,

може загинути; але слід пам’ятати, що дискурс суб’єкта-в-собі існує поза інституційним забезпеченням, тому навіть якщо він не презентується на поверхні глобального суб’єкта, він зберігається, отже, суб’єкт не гине; також слід пам’ятати, що М. Фуко говорить не про фізичну смерть суб’єкта, а тільки про тотальне підпорядкування суб’єкта дискурсу, коли дискурс повністю пригнічує суб’єкта. Як ми вже з’ясували, це пригнічення може бути уявним, оскільки поза інституційним дискурсом глобального суб’єкта, який дійсно певною мірою пригнічує локальні суб’єкти, вони зберігають дискурси суб’єкта-в-собі, які недосяжні для інституційного дискурсу.

Отже, що означає смерть суб’єкта дискурсу? Це повне домінування певного локального дискурсу, відповідно, придушення інших; проте чи означає це, що справді настала смерть суб’єкта, тобто його як даності і його дискурсу? Смерть суб’єкта можлива, якщо знищується сам суб’єкт, точніше кажучи, він розпадається як ціле, розпилюється; необхідно мати на увазі, що дискурс – це тільки сфера вираження сенсів, де виявляється сутність суб’єкта; смерть суб’єкта за наявності його дискурсу неможлива, оскільки наявний дискурс, який свідчить про його існування; якщо дискурс суб’єкта-в-собі є той дискурс, у якому виражається його сутність, то суб’єкт існує. Дискурс суб’єкта-в-собі і є такий дискурс, у якому суб’єкт виражає свою сутність, і за допомогою наявності цього дискурсу він набуває можливості споглядати своє Я.

і) Витіснення сенсу

Смерть суб'єкта стала причиною поступового витіснення сенсу, який тепер виявляється непотрібним. Приведемо цитату з «Символічного обміну і смерті» Ж. Бодрійяра: «Всі революції наших днів прив'язані до попередньої фази системи. Зброя кожної з них – реальність, що ностальгічно воскрешається, у всіх її формах, тобто симулякри другого порядку: діалектика, споживна вартість, прозорість і цілеспрямованість виробництва, «звільнення» несвідомого, витисненого сенсу (тобто того, що означає і означуваного на ім'я «бажання») і так далі»[159]. Звертає увагу те, що реальність розглядається не що інше, як симулякри другого порядку, а сенс розглядається як втілення

несвідомого бажання; при цьому сенс проявляє себе не по відношенню до свідомості, відповідно, раціональній діяльності, а як засіб виконання бажання, оскільки він є єдністю означаючого і означуваного для позначення предмета бажання. Сенс ось-ось зникне, але повністю не може зникнути, оскільки разом з ним припинять існування і бажання, які він репрезентує, що, так або інакше, вказує на присутність суб'єкта, що здійснює себе за допомогою бажання. Сенс як думка-про – це бажання, що вказує на єдність означуваного і означаючого, – таке розуміння сенсу припускає дискредитацію розуму, яка пов'язана з постфрейдистськими традиціями, і обумовлює кінець соціального, оскільки ірраціональне домінує над раціональним. Але навіть при тому, що проголошується зникнення сенсу, він виявляється втіленням справжньої достовірності, оскільки є щонайближчим до бажання; проте, незважаючи на те, що воно володіє таким статусом, він не здатний його точно зафіксувати. Така концепція сенсу має витоки у фрейдистській для постфрейдистської традиції, а значить, не може припускати повну відмову від суб'єкта, навіть коли проголошується його смерть, оскільки в бажанні проявляє себе суб'єктивність.

Суб'єктивацію реального можна було спостерігати в кантіанстві, але її недосконалість знімається за допомогою звернення до трансцендентного і, відповідно, універсалізацією суб'єкта, завдяки чому стає можливим моральний імператив. Ж. Бодрійяр, навпаки, визнає первинність бажання як іманентного, тому моральність виявляється під питанням, але якраз те, що вона поставлена під питання, і є редукція суб'єктивності за допомогою критики свідомості, критики потворного, низовинного в проявах бажання. Якщо І. Кант знімає аморальне за допомогою звернення до трансцендентного, а суб'єктивне при цьому стає інтенсуб`єктивним, то Ж. Бодрійяр не відмовляється від іманентності, але для цього повинна померти реальність, і перетворитися на симулякри. Що таке смерть в розумінні Ж. Бодрійяра? Це не смерть якої-небудь істоти – це символічна смерть самої реальності, що досягається за допомогою її негативної оцінки; смерті як акту, що не існує, оскільки смерть носить символічний характер, як потреба в редукції неповноцінності суб'єктивності. Продовжуючи вище наведену цитату, а далі маємо: «Ідеальним змістом

всяких таких звільнень виявляються примари, поглинені системою в ході її колишніх революцій і що майстерно воскрешаються нею у вигляді революційних фантазмів. Подібні звільнення служать лише перехідним етапом до стану загальної маніпульованості. Та і сама революція нічого більше не означає на стадії алеаторних процесів контролю»[160]. Якщо мова йде про загальні маніпуляції, то кого, – можливо, маси? Але не забуватимемо, яке значення має поняття «маса», отже, окрім маси, присутній той, хто здатний відхилитися від маніпуляції, а для цього саме необхідна критика сенсу; тобто, Ж. Бодрійяр, як і А. Бергсон, може висловити незгоду, що його вважають песимістом, зовсім навпаки, піддаючи нещадній критиці суб'єктивність, тим самим, побічно сприяє відновленню позитивної рефлексії.

j) Сенс як вираз несвідомого

Називаючи сенс проявом несвідомого, Ж. Бодрійяр розуміє під сенсом осмислення бажання, але оскільки в бажанні побічно присутня реальність, вона стає симулякром. Безумовно, бажання не може бути розкрите у всій його повноті, оскільки його переживання неможливо повною мірою піддати раціоналізації, тим більше що сукупність бажань і є як життєвий світ, в який занурена свідомість; тому навряд чи можна розглядати сенс як щось стабільне і встановлене, тим більше що сенс – це гра означаючого і означуваного. Як наслідок, він постійно вислизає; при цьому в якийсь момент він може стати дуже актуальним, перетворитися на імператив, який захоплює своєю пристрастю, і раптом, майже відразу, виявиться забутим і нікому не потрібним, тому звернення до сенсу можна вважати симуляцією; тому суб'єкт може витрачати величезні зусилля для конструювання реальності відповідно до сенсу як віддзеркалення реальності, який, проте, вже абсолютно не такий, як здавався раніше.

Розглядаючи конституювання, Е Гуссерль припускав наявність координації свідомості і наочності, і, одночасно, очищає свідомість від того, що може перешкоджати збагненню істини, проте така редукція по суті носить насильницький характер, що визнає сам Е. Гуссерль, і тому

реабілітує життєвий світ як повноту суб'єктивності; проте повна реабілітація суб'єктивності припускає повну відмову від редукції, саме цей крок зробив Ж. Бодрійяр, звертаючись до сенсу як прояву несвідомого.

Звернемо увагу, що в концепції Ж. Бодрійяра присутня система як якийсь безособовий прояв влади – таке розуміння влади нагадує її трактування М. Фуко[161]. Система – це те, що домінує над ніби існуючим суб'єктом, який майже розчинився, оскільки будь-які його дії, так або інакше, результат маніпуляції[162]. Панування системи стає можливим за допомогою «нескінченного ряду симуляцій», за допомогою нав'язування «плаваючих» цінностей, які набувають статусу гіперреальності. Поза сумнівом, що звернення до поняття «система» пов'язане з впливом структурного функціоналізму Т. Парсонса,[163] згідно з яким соціальна система існує на основі цінностей і цілей. Система тотальна, оскільки уникнути її впливу неможливо, а цінності і цілі і є гіперреальністю, яка затуляє собою дійсне положення справ. Отже, Ж. Бодрійяр стверджує: «Вся стратегія системи полягає в цій гіперреальності хитких, «плаваючих» цінностей»[164], – це твердження не є відкриттям, оскільки, дійсно, цінності не можуть бути стійкими, оскільки знаходяться під впливом нестійкого бажання. Звернемо увагу, що Ж. Бодрійяр не ставить питання про своєрідність цінностей, а без цього вона перетворюється на порожню абстракцію, тому, наприклад, якщо цінністю виступає деструкція, а бажання має садистський характер, то не викликає сумніву, що така цінність зруйнує того, хто нею володіє. Не забуватимемо, що Т. Парсонс має на увазі деяку соціальну систему, яка існує разом з іншими, а основною характеристикою вважається ступінь її стійкості; тоді як онтологізація системи Ж. Бодрійяром призводить до того, що вона трансформується в якусь тотальність, яка має здатність створювати «плаваючі» цінностей, що дозволяє їй існувати вічно; проте якщо ж прийняти за початкове, що цінності мають своєрідність, – і це дійсно так, оскільки інакше сенс стає порожньою єдністю означуваного і означаючого, то слід визнати, що системи розрізняються за ступенем стійкості, а також те, що система – спосіб організації суб'єкта.

k) Інтерсуб'єктивність як редукція суб'єктивності

Усунення суб'єктивності дискурсу можливе не тільки за допомогою проголошення смерті суб'єкта, але і в результаті відстоювання пріоритету інтерсуб'єктивності, яку можна спостерігати в теорії комунікативної дії Ю. Ґабермаса. Звернемо увагу на те, що ця теорія передбачає інтерсуб'єктивне визнання претензії на значущість, внаслідок чого учасники комунікації повинні прийти до консенсусу на основі визнання пріоритету розуму, при цьому не забуватимемо, що це призводить до створення моделі ідеального комунікативного співтовариства, яка припускає зняття недосконалості суб'єктивності, зокрема сфери ірраціонального, без якого неможливі прояви влади. Проте ідеальне комунікативне співтовариство – це тільки перспектива того, що можна досягти за наявності певних умов і передумов, що можливе, якщо людська природа позбавлена недосконалості, тому недарма Ю. Ґабермас звертається до проблем євгеніки. Іншими словами, теорія комунікативного акту – це проект абсолютної досконалої комунікації, на який слід орієнтуватися в реальній дискурсивній практиці. Як проект майбутнього теорія комунікативного акту вельми нагадує комуністичну утопію, результати втілення якої в політичній практиці розкрили її істотні суперечності. Утопічність теорії комунікативного акту є вже у вимозі інтерсуб'єктивного визнання претензії на значущість, внаслідок чого відбувається усунення недосконалості суб'єктивності; але, проте, Ю. Ґабермас наполягає на тому, що комунікація розглядається в її безпосередності й посилає до необхідності орієнтуватися на життєвий світ, не помічаючи при цьому, що інтерсуб'єктивність припускає визнання пріоритету ідеального комунікативного співтовариства, відповідно усуває безпосередкованість життєвого світу. Проте можливість виникнення ідеального комунікативного співтовариства не викликає сумніву за наявності відповідних передумов і умов в політичній практиці; але ймовірно, що ознаки цього співтовариства будуть іншими, як це передбачається в теорії комунікативного акту, крім того, йому також можуть бути властивими певні суперечності та недоліки, такі, які тільки деякою мірою обмежуватимуть можливість для досягнення консенсусу,

але це буде реальний політичний суб'єкт, який присутній в «повсякденності», за М. Гайдеґґером, зокрема, на характер цих недоліків указує М. Бубер при розгляді відношення до інститутів[165].

Тоді претензії на значущість будуть обумовлені своєрідністю використовуваних сенсів існування, які не беруться до уваги в теорії комунікативної дії, оскільки її основна мета – це з'ясування умов створення ідеальної соціальної комунікації; відсутність уваги до різноманіття емпіричного досвіду, в якому реалізується суб'єктивність, ставить під сумнів продуктивність теорії комунікативного акту в цілому, більш того, саме несприйняття до уваги його різноманіття може стати причиною негараздів в реальній політичній ситуації.

Водночас не можна заперечити інструментальнє призначення дискурсу, на що вказує В. М. Чугуєнко: «Інструментальна цінність дискурсу полягає перш за все в тому, що це - двобічний процес: з одного боку, логічне обґрунтування засад і норм стосунків між людьми, а з іншого – комунікативне їх засвоєння, перевірка на істинність і практичність у ході їх перманентного обговорення і закріплення у мові та у загальновизнаних зразках мислення. А це, у свою чергу, відображається в емоційному сприйнятті дійсності та реальній соціальній поведінці людей[166]». І все ж при зверненні до вище наведеної цитати викликає сумнів, що «логічне обґрунтування засад і норм» та закріплення їх у «зразках мислення» буде достатнім для їх використання у дискурсивній практиці політичного суб`єкта.

Необхідно мати на увазі, що образ ідеального комунікативного співтовариства є прообразом громадянського суспільства, але: «Хоч би якою привабливою не була ідея справедливого правового громадянського суспільства, вона приречена бути утопією, доки люди не усвідомлять шляхом розмаїтної дискурсивної роботи необхідність добровільного поєднання особистісної свободи з визнанням свободи інших людей та їхнього права на задоволення своїх життєвих проблем»[167]. Як бачимо, дослідник також виокремлює проблему усвідомлення підкорення розуму як головну проблему, від розв’язання якої залежить існування громадянського суспільства. Яким чином це відбувається і чому, на ці питання в теорії комунікативного акту відповідей ми не знайдемо. Можливо, що це буде добровільним

підпорядкуванням голосу розуму, або необхідне примусове насильство, крім того, незрозуміло, чому той або інший суб'єкт відмовиться від своєрідності своєї суб'єктивності на користь консенсусу, чи поступиться він при цьому своїми інтересами й якими, відповідно, благами, на користь іншого, і де проходять межі цієї поступливості? Крім того, де гарантія, що цією поступливістю не скористається інший, який ще не в змозі підпорядкувати себе розуму. Далі, виникає і таке питання: чи можна вважати демократію проявом волі одного народу, або чи вона буде формою політичної організації всіх народів без винятку, якщо взяти до уваги культурні та політичні відмінності в сучасному світі. Вже при постановці цих питань виникає сумнів в тому, чи можливо в принципі усунення суб'єктивності, може досить піддати її критиці, виявити відмінності різних проявів суб'єктивності залежно від своєрідності владних відносин, тим самим підштовхуючи до вдосконалення, більш того, не потрібно забувати, що моралізування з приводу демократизації також може бути однією з форм дискурсивного насильства, тоді треба виявити критерії його здійснення тощо.

l) Воскресіння суб'єкта

І, проте, як вважає А. О.Смірнова, суб'єкт ніколи не вмирав, а відбулася заміна поняття «суб'єкт» на «суб'єктивність», а також з'ясування нових стратегій аналізу суб'єктивності. Одним з аспектів реабілітації суб'єкта можна вважати психоаналіз З. Фрейда, в концепції якого відбулася індивідуалізація суб'єктивного *ego* в аспекті тричленної структури його свідомості[168]. Його послідовник Ж. Лакан розмежував «суб'єкт» і *ego*, залишив за «суб'єктом» його символічну функцію мови, тоді як *ego* розглядає як довербальну людську діяльність[169]. Ця концепція піддалася критиці Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі в «Анти-Едипі»[170], яка зводиться до того, що звільнення суб'єкта від несвідомого обертається проти нього самого, що проявляється в тому, що деконструйований суб'єкт фактично не має моралі. Щоб уникнути цієї небезпеки, необхідна наявність іншого, який здатний забезпечити ідентичність самого суб'єкта, що допускає необхідність безлічі індивідуацій, наявність яких, проте, призводить до знищення суб'єкта.

До спроб відновлення суб'єкта можна віднести герменевтику *Я* П. Рікера, яка припускає аналітику самозвеличання, аналіз оформлення сенсу та естетичний аналіз. За П. Рікером, це можна досягти за допомогою самоатестації в умовах буття-з-іншим і в соціальних інститутах, що і розглядається умовою для «благого життя», хоча самоатестація не може мати в собі достатнього самообґрунтування[171]. Подоланням кризи суб'єкта також можна вважати онтологію А. Бадью[172], який повертає йому здібність до продукування істини, але не показує своєрідності суб'єктивності[173].

Інший варіант подолання кризи суб'єкта – концепція «внутрішньої людини» П. Слотердайка, яка звертає увагу не на іманентний досвід рефлексії, а на конкретного індивіда, який володіє «життєвим світом», для якого повсякденність являє собою велике значення, а не тільки наукове пізнання[174]. Далі Ж.-Ф. Ліотар реабілітує суб'єкт за допомогою вказівки на можливість «множинності» форм свідомості, що виявляється в нарративах, за допомогою яких він розповідає про самого себе[175]. Проте, як зазначає А. О. Смірнова, він випробовує вплив «дельозівської концепції «безсуб`єктного суб'єкта», в якій феноменологічна редукція знайшла свій екзистенційний контрметод через процедуру «нейтралізації», яка призвела до повного стирання меж внутрішнього і зовнішнього. Свідомість перетворилася на поверхню, інтерфейс, що відображає сигнали, що поступають від світу»[176], тому основна проблема полягає в тому, щоб уникнути «захопленості» світом і розчиненню суб'єкта. А. О.Смірнова вважає, що проблему можна розв’язати, якщо встановити рівновагу між двома модусами суб'єктивності при здійсненні принципу «турботи про себе», в одному випадку трансцендентальної феноменології та іманентного етосу суб'єкта[177], проте слід мати на увазі, що єдність цих модусів можлива при допущенні своєрідності суб'єктивності.

Воскресіння суб'єкта також учиняє М. Пешьо[178], згідно з котрим «суб'єкт трактується як те, завдяки чому реалізується дискурсивна практика, про яку суб'єкт не підозрює»[179]. Таке трактування суб'єкта дискурсу припускає визначення того, що формує своєрідність суб’єктивності, і таким чином виділяється ідеологія, що розуміється як «матриця сенсів», яка постає як «віртуальний метатекст». Безумовно,

що в цьому випадку він спирається на фукіанський термін «диспозитив», відповідно, М. Пешьо розвиває марксистську ідею обумовленості ідеології економічними процесами, а основна увага приділяється викриттю мотивів влади за допомогою аналізу дискурсивних практик[180].

І, нарешті, при розгляді воскресіння суб'єкта не можна не звернутися до теорії нарративу[181]. Виділимо два основні аспекти його трактування: перший з них полягає в розгляді його як одного з типів дискурсу, другий – полягає в їх зіставленні[182]. Слід зазначити, що нарратив – це поняття постмодернізму, за допомогою якого указується на самоздійснення шляхом розповіді про самого себе, оповідання про події, тощо, а його виникнення пов'язане з ідеєю Ж. Дерріди про необхідність руйнування «онто-тео-телео-фало-лого-центризму»[183], відповідно, за допомогою поняття «нарратив» фіксується суб'єктивне джерело сенсу, більш того, його індивідуалізація. Розгляд нарративу як типу дискурсу характерний для Й. Брокмейера і Р. Харре[184], які вважають дискурс найбільш загальною категорією. Нарратив допускає автора як індивідуалізованого суб'єкта дискурсу[185], саме наявність автора є причиною зіставлення дискурсу і наративу, проте слід мати на увазі, що нарратив можна пояснити тільки якщо його розглядати як частину деякого дискурсу; з іншого боку, якщо нарратив вважати частиною дискурсу, то слід відмовитися від його надмірної онтологізації, а розглядати як сукупність голосів (множина), які утворюють цілісність.

m) Антипація до ессенціалізму

У теорії дискурсу Е. Лакло і Ш. Муфф[186] він розглядається як сфера, де відбувається формування сенсу як результату осмислення, а його наявність дозволяє репрезентувати себе як об'єкт, оскільки «об'єкт існує стосовно думки»[187], тому передбачається, що в дискурсі відбувається виникнення ідентичності. Звертає на себе увагу критика ессенціалізму, який припускає акцентуацію сутності, що здійснюється, наприклад, в дискурсі соціалізму, який ґрунтується на саморозкритті сутності пролетаріату, відповідно, усвідомленні того, що, не зважаючи на те, що він є основною продуктивною силою і, проте, обкрадається, а

буржуазія привласнює собі результати колективної праці. Зрозуміло, що неправильним буде зведення різноманіття соціальних відносин, а відповідно і дискурсивної практики, тільки до вказаних відносин; тому ессенціалізм пов'язується з редукціонізмом, тобто зведення різноманіття соціального до певного кола відносин, в цьому випадку, до виробничих. Проте звернемо увагу, що поняття «сутність» підміняється вказівкою на операцію «зведення до сутності», тому ессенціалізм припускає редукціоналізм, тобто зведення складного до простого; але за такої підміни осмислення виявляється вельми проблематичним, оскільки вказівка на операцію не допускає того, хто мислить, відповідно до певної позиції, погляду, внаслідок чого осмислення не припускає яких-небудь оцінок, тобто втрачає свою аксіологічність, тому як основна виділяється проблема співвідношення партикулярності та універсальності, тим паче, що за відсутності вказівки на сутність неможливо зафіксувати позицію, отже, суб'єкта як цілого, який здатний існувати на основі тих, що приймаються визначеними сенсами.

Чим же викликана антипатія до ессенціалізму? Саме редукціоністське розуміння сутності, тобто її примітивізування, призводить до одновимірності в трактуванні соціальних процесів; разом з тим, не викликає сумніву, що операцію зведення до сутності можна замінити на власне сутність, і трактувати її як підставу суб'єкта, підставу, яка визначає горизонт осмислення, який вона установлює, і, відповідно, існування.

Поза сумнівом, що Е. Лакло і Ш. Муфф будують свою концепцію дискурсу під впливом структуралістської *логіки відмінності*, яка визначає виникнення сенсу, а в основі цієї логіки положення про поляризацію при розшаруванні сенсу, підкреслимо, саме сенсу як форми репрезентації. Неприйняття ессенціалізму не дозволяє розповсюдити логіку відмінності на суб'єкт дискурсу, але слід визнати, що його поляризація цілком можлива, а її результатом і буде встановлення ідентичності, так, наприклад, визнання сенсом існування володіння річчю може бути причиною формування суб'єкта капіталізму, а його заперечення, тобто маніфестація цінності людини, призводить до появи суб'єкта соціалізму.

Так або інакше, логіка відмінності припускає наявність Іншого, відповідно антагоністичні відносини з ним, але якщо присутній Інший, тоді незрозуміло, чому заперечується можливість присутності суб'єкта. За відсутності визнання наявності суб'єкта, який володіє сутністю, основна увага приділяється дослідженню антагонізмів у вигляді реальної опозиції і логічної суперечності, наголошується, що в соціальній практиці має місце опозиція, хоча підкреслюється, що «ніякий об'єкт, що є реальним, не може спустошити свою ідентичність на противагу іншому об'єкту; він володіє своєю власною реальністю, незалежною від цієї опозиції»[188]. Заперечення ессенціалізму є причиною підміни суб'єкта об'єктом, що не зовсім виправдане, оскільки об'єкт не може володіти ідентичністю, її може мати тільки суб'єкт, який в змозі породжувати сенси, тим більше необґрунтовано приписуватиме таку здатність «об'єкту, який є реальним», оскільки конституювати реальність в змозі може тільки суб'єкт, оскільки він здатний до осмислення, тим самим, створення «власної реальності».

n) Партикулярність і універсальність

Звернемо увагу, що місце суб'єкта у Е. Лакло і Ш. Муфф посідає система, яка існує за умови наявності вузлової точки, в якій відбувається переосмислення ідентичності, процес появи якої позначається як *гегемонія*, при цьому партикулярний елемент системи здатний за допомогою гегемонії формувати структурну цілісність. Логіка гегемонії призводить до встановлення і затвердження деякого сенсу як домінуючого, який визначає характер існування. Наведемо опис виникнення гегемонії: «В ситуації крайнього пригноблення – царистського режиму, наприклад, робітники починають страйкувати, вимагаючи більшої заробітної плати. Ця вимога партикулярна, але в контексті пригноблюючого режиму вона починає розглядатися як антагоністична активність. Таким чином, сенс цієї вимоги виявляється розділеним між його власною партикулярністю і більш універсальним вимірюванням»[189]. Зазначимо, що як приклад використовується екстремальна політична ситуація, аналіз якої більшою мірою відповідає своєрідності теорії відкритого дискурсу, а не мирна, більш- менш

стійка, аналіз якої навряд чи можливий з погляду концепту гегемонії; не викликає сумніву, що у вище наведеній цитаті мова йде про ситуації трансформації суб'єкта, коли партикулярне поступово посідає місце універсального. Звернемо увагу, що партикулярне характеризується головним чином як антисистемне, як те, що здатне зруйнувати систему, при цьому абсолютно не береться до уваги зміст сенсу, який лежить в її основі, а тим часом саме його своєрідність і визначає характер, тим паче, саму можливість трансформації. Проте, якщо в основі антисистемної активності відсутній сенс, який здатний об'єднати, наприклад, для пролетаріату таким сенсом виступає необхідність позбавлення від пригноблення, то будь-яка форма протесту матиме тільки деструктивний характер, тому партикулярність не перейде в універсальність, хоча вона може і передбачатися, або, за словами Е. Лакло і Ш. Муфф, «партикулярна суть не набуватиме функції універсальної репрезентації». Декілька слів про те, як використовується поняття «сенс», зокрема, про те, що мова йде не про «сенс існування», а «сенс вимоги»; таким чином трактований сенс указує тільки на вислів, але не на своєрідність того, хто його використовує, і цей останній прихований, або незрозумілий, або відсутній в дискурсі. Не викликає сумніву, що при аналізі дискурсу слід розглядати не сенс вислову, а сенс як результат осмислення суб’єктом самого себе, сенс, який реалізується в існуванні, характеризує його своєрідність; сенс же вислову не в змозі зруйнувати систему, якщо за ним відсутній той, хто бере на себе його втілення; тому основна ознака сенсу полягає не в тому, що він належить вислову, а в тому, що він привласнюється в процесі осмислення, коли він є сенсом існування, якщо ж розглядати сенс як те, що належить вислову, то навряд чи його слід наділяти такою властивістю як активність.

Оскільки необхідно подолати партикулярність об'єкта і перевести його в стан універсальної репрезентації, Е. Лакло і Ш. Муфф вимушені перейти від об'єкта до суб'єкта[190], за ситуації, коли приватні інтереси стають загальними, тобто, вказати на ситуацію, в якій відбувається виникнення суб'єкта; але демонструється, що в стані універсальної репрезентації виникає суб'єкт соціальних процесів, тобто процесуальний суб'єкт, у якого відсутня сутність як підстава, а, отже,

універсальність конкретно не позначена, тому неможливо визначити, якою є його дискурсивна позиція, тим паче, що суб'єкт сам для себе, так чи інакше, виступає об'єктом.

Отже, мова йде про суб'єкт соціальних процесів, а не про суб'єкт сам по собі, який прагне зберегти сам себе, бути стійким, як це показав Т. Парсонс[191]. Поза сумнівом, дискурсивна практика суб'єкта не розглядається з боку своєрідності, тому так і залишається не з'ясованим, чим же вона обумовлена – в цьому і полягає особливість теорії відкритого дискурсу. Момент вторгнення нових сенсів визначається Е. Лакло і Ш. Муфф як *дислокація*, внаслідок чого відбувається зміна всього смислового поля, а їх абсолютизація обумовлює висновок про неможливість суспільства і провокує критику ессенціалістської концепції суспільства[192]. Ідеологію слід розуміти як певну соціальну *загальність,* або як вияв помилкової свідомості. Криза концепції соціальної загальності зв'язується з вказівкою на неспроможність холізму, що допускає відмову від цілісності. Зазначимо, що для критики ессенціалізму використовується марксистська концепція суспільства, в якій передбачається розмежування базису і надбудови, проте викликає сумнів, що наявність спільності слід відкидати на підставі критики теорії, за допомогою якої вона пояснюється, в цьому випадку – марксизму, тим паче, що неможливо заперечувати існування дискурсу суб'єкта соціалізму, тому абсолютно невиправданою виявляється відмова від фіксації ідентичності в дискурсі за допомогою встановлення сутності, тим паче, що достатньо детально розглядаються механізми цього встановлення.

о) Суб’єкт як єдність та множинність

Значним внеском у дослідження суб’єкта можна вважати праці М. Вебера; його заслуга полягає в тому, що, прийнявши загальні положення філософії життя, він показав роль духу в здійсненні соціального суб’єкта, який, за М. Вебером[193], не лише володіє здатністю рефлексії, але й утворює ціле, зберігає своєрідність за допомогою прояву духу; саме в цьому розумінні він говорить про дух капіталізму, про суб’єкта, який здатний зберігати цей дух, а його втілення –

створювання не лише самого суб’єкта, але й реальності [5]. Пізніше, в трансцендентальній прагматиці, вводиться поняття інтерсуб’єктивності, яке фіксує спільність рефлексії суб’єктів в різних його проявах, тому не суб’єкт породжує суб’єкта, а інтерсуб’єктивність як середовище рефлексії суб’єктивності визначає суб’єкта; тому соціальний суб’єкт виникає в межах інтерсуб’єктивності як середовища, що його породжує і який здатний зберегти себе як ціле[194].

Слід також звернути увагу на концепцію «одиничного множинного буття» Ж.-Л. Нансі, відповідно до якого «у світу немає іншого начала, як «одиничної множинності начал»», й звідси випливає таке: «Розуміння буття є не що інше, як розуміння інших, що означає, у всіх сенсах, розуміння інших «мною» і розуміння «мене» іншими»[195]. Цей підхід передбачає не виявлення моральних норм, які треба виконувати, тому що вони вкладені у структуру комунікативного розуму, як наслідок, передбачається наявність різних проявів суб`єктивності, яка не тільки Dasein, але й Mitsein, що реалізовується в співтоваристві за допомогою дискурсу. Суб'єкт як співтовариство – це певна спільність індивідів, кожен з яких може виявити свою своєрідність, але при цьому, орієнтуючись на суб'єкт як співтовариство, на сумісність індивідів між собою. І тоді зобов'язує не нормативність, вбудована в дискурс, а здатність бути в співтоваристві, проявляти співучасть в іншому, тобто уміти бути в співтоваристві[196].

Суб’єкт здійснюється також як обмеження прояву індивідуумів у процесі їх об’єднання у дискурсивному акті, хоча водночас сам є індивідуумом, оскільки виступає як ціле; тому індивідуальністю є окремий суб’єкт як сукупність індивідуумів, що виникає як наслідок здійснення владних відносин між ними, – на цей соціальний феномен привертається увага ще у філософії Нового часу в рамках концепції суспільного договору, що фіксує наявність домовленостей окремих індивідів у розподілі владних повноважень і передачі повноти влади окремих індивідів державі, тобто політичному суб’єктові[197]. Держава тоді – інституційна форма влади, яка домінує як єдиний політичний суб’єкт, а пізніше, у марксизмі, висувається положення, що існування держави можливе за наявності ідеології, призначення якої полягає в тому, що вона визначає особливості конструювання реальності.

Що таке суб'єкт як множинність? Однозначно, що це сукупність індивідуумів, які утворюють єдність відносно самих себе, проте якщо суб'єкта розглядати ззовні, він з'являється як цілісність, що передбачає частково зняття відмінностей між ними; при цьому, якщо ж уявити суб'єкта зі зсередини, то він, у свою чергу, складається із сукупності суб'єктів, які реалізують себе за допомогою інститутів. Отже, якщо індивідуума розчленувати неможливо, то розчленовуванню сповна піддається суб'єкт; таким чином, суб'єкта можна уявити одночасно як елемент і як клас: як клас він складається із сукупності суб'єктів, які утворюють його, але якщо звернутися до окремого суб'єкта, він також є класом; тому суб'єкт може ділитися на суб'єктів, які входять в об'єднуючий суб'єкт; але індивідуум може вільно належати різним суб'єктам, залежно від тієї ролі, яку вона виконує в інститутах.

р) Розуміння сутності суб'єкта Арістотелем і Платоном

У чому є передумови існування суб'єкту? Можна відповісти наступним чином: *суб'єкт існує, оскільки має деяке підґрунтя, іншими словами, сутність*[198]*, яка є сукупністю сенсів, що є підставою його існування, або інакше, сенси*, *які суб'єкт приймає для себе як достеменні й виконує їх у своїй практиці*; якщо ж звернемося до політичного суб'єкта, то побачимо, що він є множинністю індивідуальностей, які реалізують об'єднуючі їх сенси, тобто сутність, і тому утворюють єдність. Арістотель розглядає сутність політичного суб'єкта у зв'язку з питанням про державний устрій, який він розуміє як «розпорядок у сфері організації державних посад взагалі»; тому наведемо характеристику різних видів правління. Почнемо з монархічного правління: «Отже, монархічне правління, яке має на увазі загальну користь, ми зазвичай вважаємо царською владою; влада ж небагатьох – аристократична за характером, бо в цьому випадку управляють кращі, або (називається так) тому, що уряд має на увазі вище благо держави та громадян. Коли ж править більшість в інтересах загальної користі, то така форма відома під назвою політія[199]. Як головні ознаки правильного державного правління Арістотель виділяє дотримання користі та блага. Які ж якості необхідні для індивіда, який

управляє? Згідно з Арістотелем, це доброчесність і справедливість[200]. За наявністю чеснот політичні суб'єкти поділяються на дві протилежні групи; в одній вони наявні, а в іншій – відсутні; виділяються такі чесноти як: мужність, розсудливість, щедрість, честолюбство, правдивість, дружелюбність і люб'язність; якщо ці чесноти розглядати як цілісність сенсів існування, то можна говорити про *наявність позитивної сутності в суб'єкта;* відповідно, позитивна сутність буде пов'язана з тим, що в дискурсі як сукупності висловів будуть виражені саме вищезазначені чесноти, хоча за основу позитивної сутності можна взяти інші чесноти, проте суттєво те, що вони сприяють його продуктивній реалізації.

Платон дещо інакше розглядає сутність людини, а саме, характеризує її як своєрідність ставлення суб'єкта до влади або речей[201]. Сутність політичної людини визначається за допомогою постановки такого питання: «Якою стане людина відповідно до державного устрою?» Це питання цілком доречне, оскільки *своєрідність суб'єкта визначається умовами його існування,* а відповідь на нього дає змогу зрозуміти, як середовище існування впливає на суб'єкта, тим самим, формує його. Першою виділяється тімократична людина, або, якщо це відношення визначає державній устрій, тімократичний суб'єкт, сутністю якого є честолюбство та владолюбство, прагнення панувати за допомогою насильства, в першу чергу, військового; тому дискурс тімократичного суб'єкта буде досить агресивним, результатом його діяльності буде накопичення багатства, що, за Платоном, призводить до зміни тімократії на олігархію. Для олігархічної людини сутністю є прагнення до багатства та його відстоювання шляхом залякування, тому олігархічний дискурс породжує атмосферу страху; проте придушення незаможних провокує протести і призводить до перевороту, у результаті якого до влади приходять нижні верстви суспільства, – це є демократичний устрій, відмінність якого полягає в необов'язковості підпорядкування й пануванні поблажливості, що є передумовою виникнення безладу. Демократичний дискурс не ґрунтується на розумінні загальної користі, як наслідок, такий режим не відрізняється стабільністю; нарешті, домінування беззаконня призводить до перевороту, і виникає тиранія як

панування одного; а дискурс тиранії є здійснення свавілля й придушення іншого.

q) Самість і сутність

При використанні поняття «сутність» слід мати на увазі поняття «самість», яке, зокрема, використовується в емпіризмі Д. Юма, і яке, зокрема, має відношення до поняття «суб'єкт». Ось яким чином розглядає відношення самості та суб'єкта Ж. Дельоз при аналізі юмівської теорії пізнання: «Саме на цю відмінність натрапляє Юм під формою антиномії пізнання; така відмінність визначає проблему самості [moi]. Душа – не суб'єкт, вона суб`єктивуєтся. І коли суб'єкт формується в душі під дією принципів, то душа, водночас, осягає себе як Самість, бо тоді вона якісно визначається. Але якщо вже суб'єкт вважається тільки в зборах ідей, то як збори ідей самі можуть осягнутися як самість, як вона може сказати «я» під дією тих же принципів? Незрозуміло, яким чином можна перейти від тенденцій до самості, від суб'єкта до самості. Як, врешті-решт, суб'єкт і душа можуть стати одним і тим же в самозвеличанні? Самість, водночас, повинна бути і зборами ідей, і схильністю; і душею, і суб'єктом. Вона – синтез, але незбагненний, оскільки такий синтез возз'єднав в понятті [notion] джерело походження і якісне визначення, не примиряючи їх один з одним»[202]. Отже, самість, одночасно, збори ідей, схильність, душа і суб'єкт, і їх незбагненний синтез; і яким чином він здійснюється, відповіді на це питання не знайти. Проблема полягає в тому, що сприйняття припускає фіксацію окремих предметів, а потім, за допомогою асоціацій, встановлення їх зв'язків, але у який спосіб душа впливає на них, залишається нез’ясованим. Це цілком можливо, якщо самість містить в собі здатність до об'єднання ідей таким чином, що при цьому формуються схильність, ідеї, які визначають стан душі, то яким чином вона переживає, душа, яка і є суб'єкт; проте самість не може бути такою підставою, оскільки вона невизначена і випадкова, на що і вказує Ж. Дельоз. Щоб придбати визначеність, вона повинна мати в собі внутрішню єдність, і тим самим попередити випадковість, встановивши необхідність в самій собі, що можливо за умови, якщо самість має в

собі сутність, оскільки тільки тоді вона набуває цілісності й стійкості, тим паче, що сутність – це постійність, яка зберігається, завдяки чому самість стає стійкою, і тоді її існування як явище набуває своєї визначеності. Чому ж сутність зберігається? Тому, що вона виступає підставою суб'єкта, який прагне її зберегти, оскільки вона є умовою його існування, і, як тільки сутність руйнується, руйнується і суб'єкт, тому він прагне зберегти її як найдорожче для себе; тому суб'єкт приймає свою сутність, оскільки вона є, навіть якщо вона не є досконалою, а основним виправданням є те, що вона забезпечує існування. Проблема полягає в тому, що сутність занурює суб'єкт в себе, і він не бачить можливості вийти за її межі; проте так чи інакше, суб'єкт прагне перейти від самості, яка ще недостатньо визначена, до сутності для того, щоб знайти стійкість, тому прагне утриматися за неї, яка є сукупністю привласнених ідей, які визначають існування як необхідність і стають сенсами існування.

Нагадаємо, що описуючи юмівську теорію пізнання, Ж. Дельоз звертає увагу, що вона є незбагненним синтезом ідей, проте цей синтез стає можливим, якщо допустити в підставі суб'єкта наявність сутності, тоді вона, водночас, є «збори ідей» (сенсів), які визначають схильність, тобто підказують, що може розглядатися як істина, а що як помилка; що прийматися, а що засуджуватися; що позитивно оцінюватися, а що негативно тощо; відповідають, наприклад, на такі питання, як: Що робити? Як оцінювати? Як відповісти? Як вчинити в тому або іншому випадку тощо. Отже, сутність є підстава душі, оскільки вона переживається, і, водночас, визначає характер переживань, а також сутність є суб'єкт, оскільки вона дозволяє встановити його як незмінне та цілісне.

Поняття «сутність» використовується в томізмі, наприклад, у Е. Жільсона, який наводить таке її визначення Сципіоном дю Пле, але не забуватимемо, що це поняття належить метафізиці: «Що стосується слова *essentia,* яке ми можемо передати через *essence* (сутність), то воно указує на природу речі, а значить, на те місце або той ранг, який повинен належати їй у ряді інших речей»[203]. Поняття «сутність» указує не стільки на природу речі, скільки на те, хто здатний до породження, тобто Бога як первинної сутності, але окрім первинної, допустимо

можливість існування «вторинної» сутності, тобто суб'єкта як речі, яка володіє душею, суб'єкта, який існує на основі своєї сутності.

Проте, слід також мати на увазі таке найважливіше положення атеїстичного екзистенціалізму, зокрема, М. Гайдеґґера і Ж.-П. Сартра, згідно з яким існування передує сутності, що викликане онтологізацією існування, що допускає зняття проблеми причинності існування, його витоків, проблеми, яка є основною в християнському екзистенціалізмі, яка може бути розв'язана, якщо допустити, що, навпаки, сутність передує існуванню, до речі, як в томізмі, тому, розглядаючи значення поняття «есенція», Е. Жільсон відзначає: «Кажучи в абсолютному сенсі про «есенцію», ми маємо на увазі не «сутнє» (esse), а те через що річ є те, що вона є»[204].

г) Сутність та існування

На те, що сутність може бути підставою для здійснення, звертає увагу Ж. Дельоз при обговоренні естетичних проблем: «По ту сторону від зазначених предметів, по ту сторону від зрозумілих і сформульованих істин, але також і по ту сторону від суб'єктивних асоціативних послідовностей і від оновлень за допомогою схожості або причетності, є алогічна або понад-логічна сутність. Вони ніколи не виходять за межі суб'єктивної сфери, якщо належить предмету. Сутність-про і конституює дійсну єдність знаку і сенсу: знаку – оскільки неусувна в предметі, який його випромінює, сенсу – оскільки неусувна в причині, завдяки якій він був осягнутий. Вона, сутність-про – останнє слово в навчанні або вище одкровення. Таким чином, швидше саме Берма, саме твір мистецтва, живопис, музика і, особливо, питання літератури підводять героя Пошуків до прочинення сутності. Світські знаки, знаки любові, навіть реальні плотські знаки не здатні представити сутність: вони нас до неї наближають, але ми завжди опиняємося в межах предмету, в пастці суб'єктивності. Тільки на рівні мистецтва суті відкриваються повністю. Але *як тільки* вони виявляться у творі мистецтва, вони відразу починають впливати і на всі інші сфери: ми розуміємо, що вони *вже* втілювалися, *вже* присутні у всіх сферах знаків, у всіх формах навчання»[205]. Згадка про світські знаки і знаки

любові говорить про наявність індивідуального суб'єкта, присутність якого ретельно ховається, проте саме він може шукати свою сутність, а мистецтво і є та сфера, яка здатна розкрити його сутність. Яким же чином відбувається розкриття сутності в мистецтві? Отже: «Сутність або Ідеї – ось те, що знімає покрив з кожного знаку маленької фрази; те, що наділяє фразу реальним існуванням, незалежністю від інструментів і звуків, які більшою мірою відтворюють або швидше за неї втілюють, ніж створюють»[206]. Що означає «сутність є єдністю знаку і сенсу»? Це означає, що явище сутності можливе, якщо її хто-небудь виразить, а саме суб'єкт, який і володіє нею. Це також означає, що пізнання своєї сутності виявляється проблемою, а її розв’язання можливе за допомогою звернення до твору мистецтва, яке належить до художнього дискурсу, там, де виявляє себе сутність, тому саме при зверненні до дискурсу з'являється можливість її виявити. Таке трактування сутності є дещо інше, оскільки, за Дельозом, сутність – це ще й ідея, яка єдина зі знаком; ідея, яка пориває зв'язки з суб'єктом, і виступає у творі мистецтва сама по собі. Але якщо повністю усунути індивідуального суб'єкта, то як можна пояснити походження цієї ідеї як сутності? Ж. Дельоз також ставить це питання і відповідає на нього таким чином: «Яка ж ця сутність, що відкривається у творі мистецтва? Це – відмінність, гранична і абсолютна відмінність, відмінність, що складає буття і примушує нас його осягати. От чому мистецтво, оскільки воно маніфестує сутність, єдине здатне дати нам те, що ми марно шукаємо в житті»[207]. Відповідь посилає нас до індивідуальності, взятої самій по собі, поза вказівкою на суб'єкт, оскільки відмінність і є своєрідність прояву суб'єктивності. Отже, замість суб'єкта Ж. Дельоз звертається до суб'єктивності як різноманіття прояву суб'єкта, і в цьому випадку, дійсно, відмінність і є сутність, яка відкривається у творі мистецтва. Але тоді відмінність в суб'єктивності опиняється граничною, абсолютною відмінністю, саме таку відмінність складає буття (там же). Дійсно, якщо суб'єкт не в змозі усвідомити свою сутність, або він не може прийняти її як свою, оскільки вона, є, наприклад, негативною, то він визнає тільки відмінність і стає вічним мандрівником, для якого є тільки сутності, але прихована його сутність є тільки відмінність, оскільки відсутня єдність і цілісність. Потреба виявити свою сутність провокує звернення до

відмінності, яка стає основною метою на шляху до її збагнення, оскільки є небажання повністю відкритися для самого себе, але цей шлях, так або інакше, призведе його до різноманіття інтерсуб'єктивності.

І вже з боку відмінності відкривається шлях до суб'єкта, отже: «Кожен суб'єкт виражає світ з певного кута зору. Але кут зору – відмінність як таке, що є внутрішнє і абсолютне. Таким чином, всякий суб'єкт виражає абсолютно різний світ. Поза сумнівом, виразимий світ не існує поза суб'єктом, який його виражає (те, що ми називаємо зовнішнім світом, є тільки брехлива проекція, що уніфікує межу всіх виразимих світів). Проте виразимий світ не змішується з суб'єктом: світ відділяється від суб'єкта, в точність як суть – від існування, охоплюючи і своє власне існування. Світ не існує поза суб'єктом, що виражає його, але він виражений як суть не самого суб'єкта, а Буття, або тієї області Буття, яка відкрита суб'єктові. От чому всяка суть є вітчизна або батьківщина. Вона не зводиться ні до психологічного стану, ні до психологічної суб'єктивності, ні навіть до форми деякої вищої суб'єктивності. Суть є остання властивість серцевини суб'єкта. Але така властивість є глибшою, ніж сам суб'єкт: вона є іншого порядку: «Невідома властивість унікального світу». Це не суб'єкт, який виражає [expliquer] суть, це швидше суть, яка поміщена [impliquer] в суб'єктові, згорнута в нім і обертає його»[208]. Ж. Дельоз розглядає суть як серцевину суб'єкта, але він ставить суть вище, ніж суб'єкт, і така суть підпорядковує суб'єкт собі, тому суть швидше належить світові, ніж суб'єктові, іншими словами, суть онтологізуется, що, можливо, є результатом впливу екзистенціалізму М. Гайдеґґера і Ж.-П. Сартра, саме тому суб'єкт не в змозі виразити свою суть, але, так або інакше, «всяка суть є вітчизна або батьківщина».

s) Дискурс як поверхня, де виявляється сутність

На підставі вищевикладеного можна стверджувати, що дослідження політичного дискурсу не повинно обмежуватися аналізом дискурсу як сукупністю висловів, *необхідно виявити зумовленість дискурсу сутністю суб'єкта,* наприклад, агресивні вислови можуть бути явищем безглуздості або шкідливості, якщо безглуздості, то такі агресивні

вислови можна не брати до уваги, оскільки безглуздий суб'єкт не в змозі завдати істотної шкоди, а її вислів не передбачає певних навмисних дій; якщо агресивні вислови – явище шкідливості, то можна чекати негативних наслідків. Крім того, можлива ситуація, коли проголошення чеснот не передбачає їх дотримання; наприклад, дружелюбність, якщо вона не передбачає як основу справедливість і благо, є вираженням покірливості та підлесливості; й, навпаки, суб'єкт, що володіє мужністю, виявляється в дискурсі таким, що вміє долати перешкоди, стійко переносить удари долі, – це суб'єкт з позитивною сутністю; але, якщо прояв мужності не має в основі справедливості й відстоювання блага, то породжений ним дискурс можна визнати негативним.

Отже, підкреслимо, що аналіз дискурсу як поверхні є недостатнім для його характеристики; для цього необхідно показати, *явищем якої сутності він є*, більше того, необхідно *виявити телеологію*, тобто розглянути цілі суб'єкта в дискурсі; слід виявити, яким чином поверхня вказує на сутність суб'єкта як на джерело, що його породжує; аби зрозуміти сутність суб'єкта, слід розглянути його дискурс і виявити такі вислови, які виражають її, а які можна вважати випадковими; водночас виявлення сутності суб'єкта – це *вказівка на етичні норми, які є підставою його існування*, норм, які у підґрунті його дискурсу; тому після звернення до поверхні дискурсу слід звернутися до глибинних шарів свідомості, що утворюють сенси існування, а після прояснення сутності знову звернутися до дискурсу й упевнитися в правильності висновку; в результаті чого дискурс з'явиться не як сукупність випадкових висловів, а як структура висловів, що мають досить точний порядок, що характеризують логіку існування суб'єкта.

Не викликає сумніву, що сутність суб'єкта розкривається в дискурсі як явищі; при цьому явище – це не лише вистава, дана ззовні в присутності суб'єкта, а виведення на поверхню його сутності в акті вираження; тому дискурс як форма вираження суб'єкта буде способом явища його сутності; отже *звертаючись до дискурсу як результату акту вираження, можна виявити сутність*[209] *суб'єкта*; явище суб'єкта як акт збігається з виникненням дискурсу як поверхні, на основі аналізу якої можна розпізнати його сутність; звідси неправильним є

трактування поверхні дискурсу як підстави існування суб'єкта. Ж. Дельоз у своїй концепції дискурсу дотримується протилежної точки зору, згідно з якою його поверхня є остання реальність; і, розглядаючи деякі положення філософії стоїків, він проголошує: «Тепер все обертається в поверхні. У цьому й полягає результат зробленого стоїками: безмежне обертається. Божевілля, необмежене становлення – більше не гул глибинних основ. Вони вибираються на поверхню речей і знаходять байдужість»[210]. Звернемо увагу, що стоїки розглядають проблеми існування, тому в їх філософії йдеться не про речі, а про людину, відповідно, суб'єкта; відмінність же суб'єкта від речей полягає в тому, що суб'єкт має деяке підґрунтя, яке він може ретельно приховувати, не виводячи на поверхню; сфера прихованого – його свідомість, яка містить сенси як глибинну основу суб'єкта; тому можна заявити, коли ми розглядаємо реалізацію суб'єкта в дискурсі: «Назад до Платона!» Що дає це повернення? Воно передбачає, що світ ейдосів, тобто образів як джерел, що породжують, є змістом свідомості як зрозумілої розумом сфери. До речі, *Платон, стверджуючи, що вона має трансцендентальне положення, ніколи не заперечував її іманентності,* підтвердженням чого є його образ печери; тому свідомість поза іманентністю сенсів взагалі не можна уявити, оскільки саме в такому вигляді вона належить суб'єктові й тим самим, набуває доцільності, роль якої згодом виділив Арістотель; тому пізнавальна діяльність має своєю метою суб'єкта, який хоче зрозуміти не лише реальність, але і самого себе. Ця сфера, що осягається розумом, має відношення до суб'єкта як іманентність його свідомості, але водночас є трансцендентальною, оскільки знання завжди «ззовні»; відповідно вони «розпорошені» по безлічі свідомості окремих суб'єктів та індивідуальностей, тому для окремої свідомості ця сфера водночас є трансцендентальною. Ця трансцендентальність як даність знання ззовні й утворює поверхню дискурсу; знання для суб'єкта є поверхня, звернення до якої є основою здійснення суб'єкта як цілого; але проблема в тому, що трансцендентальне знання, винесене з іманентності, стає дещо іншим, оскільки втрачає зв'язок зі свідомістю суб'єкта, винесене на поверхню знання істотно змінює своєрідність переживання.

t) Характеристика сутності суб'єкта

Переживання знання визначатиме здійснення суб'єкта, й встановлює його існування; таким чином, явище суб'єкта можна визначити за відношенням до сутності суб'єкта, тобто до іманентного знання, яке визнається як абсолютне й достеменне, таке, яке не підлягає сумнівам; саме таке знання виступає підґрунтям існування суб'єкта, тобто його сутністю; але суб'єкт, як ми з'ясували, – це множинність і єдність, передбачає наявність іншого, тому постає питання: як відноситься суб'єкт до індивідуумів та інших суб'єктів? Таким чином, *питання про сутність суб'єкта належить до етичних*, тому сутність суб'єкта – це «бути добрим або злим», «ненавидіти або прощати», «боятися або бути мужнім» тощо; визначити, яким бути, – означає встановити свою сутність, – такий підхід можна бачити вже в античній філософії, в першу чергу у Сократа й Платона. *Сутність* – це *глибина існування як сукупність сенсів, взятих як його підґрунтя*, наприклад, Сократ звертає увагу на те, що людина не в змозі відрізнити добро від зла, нерозсудності від мужності тощо, тому шлях до її досконалості полягає в проясненні знання про чесноти; це прояснення можливе, як вважає Сократ, у діалозі, у зіткненні різних думок, адже саме тут, тобто в рамках дискурсу, сутність виявляється повною мірою. Звичайно, *суб'єкт може свідомо приховувати свою сутність і бути на поверхні абсолютно іншим*, ніж у глибині свідомості, – це також визначає зміст дискурсу, в деяких випадках вона не може бути розкрита, в результаті може призвести до помилкового уявлення про сутність суб'єкта; проте дискурс як поверхня, як сфера вимовного й виголошеного може лише частково приховати події, які виникають із сутності; хоча не викликає сумніву, що за допомогою дискурсу можна приховати справжні наміри, й суб'єкт може навмисно проголошувати те, чого він не збирається здійснювати й навпаки; проте подія як втілення сутності суб'єкта, як вчинок, повною мірою розкриває його сутність; тому предметом обговорення діалогів Сократа і Платона є вчинки, а не лише вислови.

Шляхом Сократа та Платона йде Ю. Ґабермас, який наголосив необхідність підпорядкування розуму в різноманітті його голосів, у чому полягає турбота про вдосконалення суб'єкта[211]. Але чи завжди суб'єкт,

запитує М. Гайдеґґер[212], готовий прийняти істину? Частіше відстоювання істини означає для нього небезпеку та позбавлення спокою, необхідність самообмеження та відмову від благ і речей, на що він не завжди може зважитися; тому при дослідженні політичного дискурсу слід показати різні прояви сутності в різних дискурсивних практиках. Отже, дослідження дискурсу не може зводитися лише до встановлення норм, як у трансцендентальної прагматики, необхідно використання опису не лише дискурсу, а й виявлення зв'язку вісловлювань зі сутністю суб'єкта.

u) Засвоєння сенсів масою

Тлумачення суб'єкта як результату процесу засвоєння сенсів існування викликає питання, *яким чином він виникає*, що є його «матеріалом», і в цьому аспекті мають інтерес дослідження Ж. Бодрійяра, який, крім суб'єкта дискурсу, виділяє масу: «Маса, позбавлена слова, завжди розпростерта перед тримачами слова, позбавленими історії. Чудовий союз тих, кому нічого сказати, і мас, які не говорять. Непідйомне ніщо всіх дискурсів. Ні істерії, ні потенційного фашизму – симуляція всіх втрачених систем відгуку, що вирушає в безодню»[213]. Наявність маси визначається за тримачів слова, тобто виконавців ролей в інституційному дискурсі; проте це відношення й *позбавлення слова не свідчать про те, що маса мовчить*, зовсім навпаки, *вона виражає себе в дискурсі, але вже не інституційному, а маргінальному*, де вона обговорює суб'єкта політики, виносячи себе за сферу політичного. Основною ознакою маси, як вважає Ж. Бодрійяр[214], є зникнення сенсу; оскільки вона не здатна усвідомити сенс як раціональне обґрунтування існування й реалізувати його в практиці, замість цього вона потрапляє в поле впливу та маніпулювання за допомогою розпалювання низовинних інстинктів, в першу чергу негативних, таких як вбивство; звичайно, це вбивство має номінальний характер, що, проте, його не виправдовує[215]. Інстинкти мас найяскравіше оголюють себе в політичній грі, де вона стає об'єктом симуляції, але симуляція не руйнує повною мірою рефлексії, яка призводить до вислизання від симуляції, проте симуляція провокує

масу, оскільки вона не здатна відрізнити симулякр від справжнього стану справ[216]. Опанування маси цілком можливо в момент підготовленого екстазу; з його ж припиненням вона відпадає від суб'єкта влади; але це короткочасне підпорядкування маси в стані екстазу цілком достатньо для легітимації політичної влади суб'єкта, який говорить про масу як про народ або націю, представниками яких він себе проголошує; таким чином, *суб'єкт може нарощувати свою тілесність за рахунок маси*, яка від нього відпадає вже незабаром, – головне призначення дискурсу в цьому випадку полягає *у введенні маси в стан екстазу*, в якому маса усвідомлює свою велич, захоплюючись тим, що саме вона творить історію; маса не розуміє, що її обманюють.

Протиставлення маси соціальному, як зазначає Ж. Бодрійяр, передбачає її опір, водночас, гіперконформізм[217]. Опір соціальному реалізується за допомогою опору суб'єктові як організованій формі влади; суб'єкту, який бере на себе відповідальність за політичний стан, маса ж лише обговорює результати його діяльності; вона чинить опір суб'єктові як тому, хто пригнічує, але в *стані екстазу маса здатна підкорятися і проголосити себе гіперсуб'єктом* – це й буде момент гіперконформізму. Масу можна опанувати, використовуючи її нездатність мислити, її здатність до гіпертрофованого переживання, а також прагнення до театралізації реальності за допомогою участі в акції; при цьому масі недоступне значення акції, в якій вона бере участь, проте її самолюбству лестить, що вона в центрі уваги, тим, що їй дозволено говорити; вона не усвідомлює те, що виголошує; те, що їй призначене, її слова є повторенням того, що нав'язується їй. *Нерозсудливість маси робить її легкою поживою суб'єктів*, при цьому підпорядкування маси, як було зазначено, хоч би на короткий період часу передбачає підкорення суб'єкту; але використання маси має свою ціну, оскільки маса вимагає інтенсивних переживань – екстазу, який досягається за допомогою театралізації політики, – їй необхідні трагедії й принесення в жертву, але як тільки жертви закінчуються, маса вже не вірить суб'єктові й відмовляється від нього; тим більше, вона не прощає суб'єктові політики, якщо жертвою стає вона сама.

v) Як ставитися до маси?

Ж. Бодрійяр заявляє, що маса не може виступати ні суб'єктом, ні об'єктом: «Маса парадоксальна – вона не є ні суб'єктом (суб'єктом-групою), ні об'єктом. Коли її намагаються перетворити на суб'єкт, то виявляється, що вона не в змозі бути носієм автономної свідомості; коли ж, навпаки, її прагнуть зробити об'єктом, тобто розглядають як матеріал для обробки й ставлять цілі проаналізувати об'єктивні закони, яким вона нібито підкоряється, стає ясно, що ні обробці, ні тлумаченню в термінах елементів, відносин, структур і сукупностей вона не піддається. Будь-який вплив на масу, потрапляння в поле її тяжіння – і вона починає рухатися по колу: воно проходить стадії поглинання, відхилення і нового поглинання»[218]. Маса, справді, не є суб'єктом і не може бути в нього трансформована, але вона може *симулювати себе як суб'єкт*, виступаючи від його імені, хоча й не розуміє сенсів, вкладених суб'єктом; тим самим суб'єкт набуває можливість презентувати себе за допомогою маси, схиляючи її на свій бік. Далі, маса, незважаючи на неможливість її систематизації, все ж може виступати об'єктом, оскільки об'єкт – це те, на що спрямована свідомість, і *потрапляє у сферу впливу*; об'єкт у даному випадку – це фрагмент суб'єктивного, який «узятий у рамки», а використання маси як об'єкта означає можливість впливу на неї, що, до речі, можливо унаслідок її нерозсудливості, відповідно, тоді маса стає об'єктом маніпулювання; нерозсудливість маси актуалізує проблему відповідальності суб'єкта дискурсу за її використання з політичною метою.

Суб'єкт політики – раціональна структура, яка використовує сенс в існування, сенс, який не в змозі усвідомити маса; проте додамо: поки що не в змозі, – тому звернемо увагу на *проблему пробудження маси*, яку висуває на перший план К.-О. Апель; зокрема, він стверджує: «Проте, враховуючи наслідки, які слід усвідомити, що виглядає як заперечення висновка про те, що сьогодні й у майбутньому вже не потрібно орієнтуватися на зовнішнє спонукання мас і управляти ними за допомогою еліт експертів або функціонерів, потрібно на Сході, як і на Заході, спиратися на комунікативний розум людей як зрілих громадян»[219]. Гуманістичні традиції вимагають, аби суб'єкт політики

орієнтувався не на маніфестацію насильства та симуляцію справедливості, а *ґрунтувався на комунікативному розумі зрілих громадян*, і в цьому аспекті слід звернути увагу на відмінність підходів Ж. Бодрійяра та К.-О. Апеля: якщо Ж. Бодрійяр розглядає масу як втілення нерозсудливості, характеризуючи її негативізм, то К.-О. Апель висуває умови слідування нормам ідеальної комунікації, виконання яких не дає змоги використовувати маси, а головною вимогою є необхідність використання комунікативного розуму, а не нерозсудливість маси для досягнення політичних цілей.

1.2. ЯВИЩЕ ПОЛІТИЧНОГО СУБ'ЄКТА У ДИСКУРСІ

Бути свідомістю означає вирватися з il y a,
оскільки існування свідомості породжує суб'єктивність,
є суб'єктом існування — тобто, до певної міри,
володарем буття, вже будучи ім'ям в анонімності ночі.
Е. Левінас

Співвідношення суб'єкта та дискурсу є в тому, що суб'єкт виражає себе в дискурсі, тобто виявляє і, тим самим, розкриває своє сутність, а сутність – це особливість та своєрідність суб'єкта, горизонт моральних і прагматичних характеристик, межа того, яким чином він може виявити себе в незмінності; дискурс є те висловлене, що частково лежить на поверхні, те, що явне й неприховане, але саме при розгляді поверхні можна зрозуміти, що є в глибині суб'єкта, тобто його потаємні сенси, які в сукупності створюють сутність. *Дискурс – це сфера вираження суб'єкта, яка залежить від характеру його сутності, тому межі дискурсу суворо обмежені й визначаються саме сутністю суб'єкта та особливістю його прояву*; зрозуміло, що дискурс – це лише модель можливої сукупності висловів, які визначаються сутністю суб'єкта. Зупинимося на дискурсі, визначимо його своєрідність і особливість, а після того, як вони будуть розглянуті, надалі відкриються перспективи його вивчення.

а) Властивості свідомості й дійсність

Г. Шпет[220] стверджує, що слово, виражене й висловлене, є дійсність; але проте при цьому не враховує своєрідність рефлексії суб'єкта в дискурсі. Не викликає сумніву, що зміст свідомості, презентований у дискурсі, є водночас достовірність суб'єкта, але лише обмеженою мірою, оскільки дискурс виступає лише як поверхня, яка показує те, що виражає суб'єкт; але *суб'єкт має глибинні сенси, які приховані під поверхнею*, які він може свідомо не показувати для досягнення прагматичних цілей. Підтвердженням *невідповідності*

сутності суб'єкта та дискурсу є те, що виражене в дискурсі часто не відповідає сенсам, що переживаються в глибині свідомості; але ще й тому, що сенси як переживання цілісності суб'єкта формуються в процесі співпереживання суб'єктивній цілісності поступово, у пошуку відповідного мовного втілення; міра їх стійкості й рухливості в глибині свідомості різна: деякі сенси можуть дуже довго бути майже не виявленими, і лише певна ситуація провокує їх вираження в дискурсивній практиці. Таким чином, при аналізі дискурсу, особливо, дискурсивної практики, необхідне введення темпоральних характеристик; адже, сутність суб'єкта утворюють глибинні сенси, які можуть трансформуватися; не даремно ще з часів Античності проголошувалося: «Пізнай самого себе», – тим більше, що сутність суб'єкта як сукупність стійких сенсів формується впродовж тривалого часу й має свою історію.

У психоаналізі З. Фрейда[221] глибинні властивості свідомості зводяться до несвідомого, такого, що розуміється головим чином в рамках відносин статей, що явно недостатньо для характеристики політичного суб'єкта. Подолання цього недоліку призвело до створення теорії архетипів К. Юнгом[222], тобто соціальних образів, які зберігаються у свідомості суспільства, що відкриває перспективи для культурологічного вивчення дискурсу. Згодом формується уявлення про індивідуальність сенсів соціального існування в працях В. Франкла[223], а також концепція наявності універсальних соціальних сенсів, що мають політичне значення, у дослідженнях Е. Фромма[224]. Залишилося зробити останній крок до розуміння *сенсів існування в аспекті ідентифікації суб'єкта як цілого, які існують у глибинних шарах свідомості й виражаються в дискурсі*.

b) Переживання знання, інтенціональність і редукція

Необхідність дискурсу полягає в тому, що суб'єкт – це той, хто вважає себе в сукупності індивідуумів, тому потреба бачити себе як цілісність передбачає наявність зовнішнього образу, – це можливо лише у свідомості, тому передумовою існування суб'єкта може виступати лише наявність сутності як сукупності сенсів; таким чином,

дослідження дискурсу передбачає звернення до основ гуссерлівської феноменології, а саме до проблеми інтенціональності, при цьому своєрідність політичного суб'єкта потребує істотних змін у трактуванні відносин свідомості й предмета[225]. Якщо сенс розглядати як підґрунтя суб'єкта, *то слід визнати продукуючий характер свідомості*, у чому їй відмовляв Е. Гуссерль, і, тим самим, прийняти точку зору Г. Шпета, відповідно якому свідомість має продуктивну здатність[226]. Тому треба інакше трактувати операцію редукції, тобто очищення свідомості: безсумнівно, що *радикальна редукція повною мірою неможлива щодо соціальної свідомості*, оскільки політичний суб'єкт реалізує себе за допомогою переживання знання, що передбачає домінування почуттів; тим більше, якщо політична свідомість зазнає радикальної редукції, то вона втратить свою своєрідність; крім того, слід мати на увазі, що політичні знання переживаються суб'єктом не щодо предмета, а щодо самого суб'єкта, тобто предметом виступає сам суб'єкт. Таким чином свідомість виявляється вже не «чистою», оскільки в її основі лежить переживання суб'єкта як істоти існуючої; мало того, *спрямованість інтенції тоді визначається змістом свідомості*, саме наявність певного знання визначає майбутнє знання, – ця безпосередність, оскільки предметом виступає сам суб'єкт, є не просто знанням, а *знанням про себе, тобто сенсом*, який є знанням про існування, знанням «живим»; таким чином, суб'єкт переживає у свідомості «живий» сенс як безпосередність, крім того, цей сенс, що переживається у свідомості, може тривалий час не виражатися, тим самим не фіксуватися в будь-яких висловах.

Отже, вимога тотального очищення свідомості буде помилкою, оскільки ця операція неможлива щодо неї; тим більше, що ефективність соціального пізнання, тим самим існування політичного суб'єкта, залежить від того, якими сенсами сповнена свідомість і те, яким чином вони переживаються; саме інтенсивність переживання та його своєрідність визначає актуальність сенсів і їх здійснення. Предметність при цьому – це знання, а оскільки вони переживаються, вони трансформуються в сенси існування, які є змістом суб'єктивної свідомості; тому *слід розрізняти знання*, що використовуються при дослідженні об'єкту, і знання, які є сферою переживання суб'єктом

самого себе, але саме останні й визначають існування суб'єкта. Тому виділимо *соціальне знання*, що відповідає на запитання, як розуміє себе суб'єкт, до них можна віднести такі, які звернені до нього самого, тобто використовуються в рефлексії. Наведемо лише деякі з них: Що робити? Чому необхідно це зробити? Чи потрібно це робити? Далі, виникає безліч запитань, що мають аксіологичний характер, а серед них виділимо лише деякі: У чому цінність знань? До чого приведе їх використання? І відповіді на ці питання показують, що саме соціальне знання становить основу існування суб'єкта.

Таким чином, у свідомості можна виділити *особливий регіон, який утворюють знання про самого суб'єкта*, його існування, які неможливо зробити чистими; більше того, якщо знання дійсно стають основою для існування суб'єкта, то вони переживаються, оскільки приймаються як сенс; тоді мова йде про буття суб'єкта, а конкретність цього буття залежить від знання, яке є змістом свідомості, – це знання є власністю суб'єкта, тому воно артикулюється, можна сказати, виголошується про себе або привселюдно, отже, артикулюється у глибіні свідомості або виноситься на поверхню, мовлення знання утворює дискурс; таким чином, дискурс є сферою тієї частини знань, які актуальні для суб'єкта, є способом встановлення себе.

с) Презентація суб'єкта

Виникає запитання якою мірою суб'єкт виражає себе в дискурсі? Це запитання передбачає таке: чи здатний суб'єкт здійснити себе поза дискурсом? Якщо ні, то чи можна ототожнювати презентацію[227] суб'єкта в дискурсі й даність сенсів у свідомості? Якою мірою презентація суб'єкта в дискурсі відповідає його справжній сутності? Чи відповідає презентація суб'єкта в дискурсі його практиці? Як співвідносяться між собою маніфестація й ведення справ? Тим самим проблема презентації суб'єкта набуває не лінгвістичного, а прагматичного значення. Насправді, *не можна уявити суб'єкта поза здатністю породжувати сенси, які виникають у глибині свідомості, під покривом вираженого, які можуть репрезентуватися з метою введення в оману;* ніхто не заперечує, що виражене в дискурсі є

значущим для суб'єкта; саме воно виноситься на поверхню як трансцендентальне, що наводить до виникнення суб'єкта як сукупної цілісності індивідуальностей; і саме дискурс як виражене знання, яке здатне повести за собою, провокувати й піднімати на звершення, викликати вчинки, організовувати справи, коректувати оцінки та цілі тощо; тим більше, що саме в межах дискурсу можливе інституціювання знання; у цьому разі його виконання для суб'єкта – необхідність, оскільки воно стає розпорядженням; проте інституціализація знання, у свою чергу, не заперечує наявності знання нелегального, нелегітимного, латентного, яке свідомо ховається й лише інколи прориваєтся назовні; таке знання залишається поза увагою й виголошується напівголоса, залишається таємним.

Смерть суб'єкта, з точки зору М. Фуко[228], настає тоді, коли *він повністю підкоряється дискурсу,* який говорить через нього, – це означає, що дискурс містить у собі певні обмежувальні рамки, які визначають те, що можна сказати, а про що краще промовчати; тому *редукція присутня, але вже з боку дискурсу,* який підпорядковує суб'єкта або намагається підпорядкувати собі. Проте *наявність безлічі дискурсов і можливість суб'єкта переходити від одного дискурсу до іншого не дає змогу говорити про смерть суб'єкта*. Зрозуміло, що мова йде не про універсальний політичний дискурс, а про дискурсивну практику, яка має своїм джерелом реального політичного суб'єкта, тим більше, що кожен з дискурсів, оскільки реалізується за допомогою інституцій, може виступати в безлічі автономних голосів; але все ж політичний дискурс за допомогою інституціалізації сенсу в змозі повністю підпорядкувати собі суб'єкта. Це пов'язано з тим, що реальний дискурс реалізується таким чином, що співзвуччя його голосів ґрунтується *не на розумі*, як це проголосив Ю. Ґабермас[229], а *на домінуванні суб'єктивності*. Не викликає сумніву, що в деяких дискурсах домінування розуму може мати обмежений характер не лише із суб'єктивних, але й з об'єктивних причин, у результаті чого суб'єкт не в змозі реалізувати себе повністю; значною мірою це пов'язано з тим, що в політичному дискурсі *домінування розуму часто підміняється домінуванням інститутів*; тим більш, що саме у політичному дискурсі роль інститутів має особливий характер. Проте,

знову ж таки, витоки інституційного політичного дискурсу знаходяться в неінституційному дискурсі, де план вираження зумовлений різноманіттям індивідуальностей політичного суб'єкта, різноманіттям їх відгуків на події та умови існування; тим більше, інституційний дискурс – лише тонка поверхня того, що є змістом свідомості, багато чого залишається невисловленим, оскільки його виконання неможливе з ряду обставин і тому залишається поза сферою вираження; тим самим *політичний дискурс, як і суб'єкт, страждає від своєї незавершеності*. Проте в дискурсі, так або інакше, поступово виявляється все те, що не виконане й чекає свого здійснення, – це відбувається в результаті виникнення імперативу в процесі промовляння суб'єктом у дискурсі своїх проблем і очікувань. Промовляння викликане невлаштованістю суб'єкта, який постійно скаржиться про своє горе, – ці скарги, протести тощо чуються від індивідуальностей, які в змозі уникнути влади інституційного дискурсу, тому індивідуальна маніфестація призводить до руйнування цілісності інституційного дискурсу; індивідуальність виривається у поверхність дискурсу, внаслідок цього суб'єкт змінюється.

d) Голоси розуму та маргінальний дискурс

При аналізі дискурсу політичного суб'єкта необхідно мати на увазі, що він завжди утворюється з безлічі голосів, міра єдності й різноманітність яких можуть бути різними; більше того, кожен з голосів може звучати абсолютно інакше в межах інституційного дискурсу й сам для себе. Що я є? Як мені бути? Вічні питання, що виникають постійно перед індивідуумом. Голоси звучать одночасно по-різному для всіх і для себе, а прихованих голосів може бути зовсім не чутно, оскільки інституційний дискурс не дозволяє виговоритися; тому *політичний дискурс більшою мірою – це дискурс прихованості*, того, що неможливо почути, а те, що чутно – лише презентація, що є те, що можна сказати; але це не означає, що висловлене на поверхні повністю не збігається зі змістом свідомості суб'єкта, тому що маніфестація суб'єкта – це сфера бажаного та того, як хоче бачити себе суб'єкт з боку; суб'єкт з'являється в презентації, яку він створює сам для себе; у цьому разі

усувається іманентність, її місце займає трансцендентальність самого себе, яка має відбутися перед самим собою й тим, хто спостерігає, але ця презентація-аплікація створюється як поверхня й тому постійно вислизає від покори.

Розглянемо ситуацію, коли *індивідуум відмовляється від єдності,* що призводить до виведення суб'єкта у сферу незвіданого, але не визиває сумніву, що гомін незадоволеності – лише тло для інституційного дискурсу, призначення якого в тому, щоб зібрати голоси індивідуумів у єдину множину, об'єднати голоси розуму, оскільки вони розкидані; хоча при належних обставинах гомін може перетворитися на потужний вигук, що закликає до руйнування; що призводить до *домінування маргінального дискурсу*, у якому суб'єкт провокує власне руйнування; проте й в цьому випадку він може зберегти себе, якщо підпорядкує подію такою мірою, що зможе створювати сприятливі умови існування, якщо підкоритися голосу розуму. Але що таке умови існування й де знаходиться їх джерело? Слід мати на увазі, що вони *імпліцитно задані в суб'єктові*, тобто в стані його свідомості; таким чином, стан свідомості або його модус визначає те, що може статися із суб'єктом, при цьому найбільше вимозі «створювати прийнятні умови існування» відповідає реалізація суб'єкта відповідно до голосу розуму, який з'являється у різних голосах, тому треба погодитися з Ю. Ґабермасом[230]. Проте дискурс, в якому домінує комунікативний розум, – це лише окремий випадок. Чи можливий такий дискурс узагалі? Звичайно, але за умови, що існує відповідна політична ситуація, у якій *відсутні перешкоди для реалізації розуму,* – це можливо при такому політичному режимі, який забезпечує домінування розуму; але можливі інші режими, в яких домінує не розум, а бажання досконалого, проте нерозсудливого. Якщо в раціональному дискурсі суперечності між голосами знімаються за допомогою *домінування розуму*, то в дискурсі бажання все інакше, оскільки *бажання викликає протест,* при цьому саме бажання – це бажання досконалого, кращого, абсолютного, того, що задовольняє; проте передчуття неможливості реалізації викликає водночас бажання гіршого, руйнівного; тобто політичний *дискурс бажання спрямований проти суб'єкта*, хоча він не в змозі усвідомити його призначення.

е) Дискурс розуму й бажання

Дискурс бажання виникає в процесі боротьби за владу. У чому передумови й можливість цієї боротьби? Дискурс реалізується одночасно як множина і одиничність; як множина він розпадається на сукупність голосів; те саме можна сказати про суб'єкта як сукупність індивідуумів. Справжнім існуванням володіє лише суб'єкт, тоді як дискурс – це лише його відображення, за яке він тримається; дискурс є елемент рефлексії, зафіксований образ суб'єкта, який не дозволяє йому забути самого себе; тому дискурс є спосіб ідентифікації суб'єкта, вираженням якого він є. *Трансцендентальність дискурсу* водночас *стає причиною того, що він може підпорядкувати собі суб'єкта*, щоразу форматуючи його під себе; як наслідок, у маніфестації суб'єкта індивідуум втрачає себе, а вислів вже не є сферою справжніх претензій; маніфестація виявляється засобом роботи впливу, тобто дискурсивної інтервенції; таким чином, боротьба за владу призводить до війни дискурсів. При цьому сам по собі дискурс не є завойовником, ним виступає інший суб'єкт, якому він належить; і цей суб'єкт спрямовує дискурс-завойовник на того, кого необхідно підпорядкувати; зрозуміло, що суб'єкт-загарбник не присутній особисто, він лише клонує дискурсивні практики, які підпорядковують свідомість іншого суб'єкта, а в результаті останній втрачає свою достовірність, тому що якщо простором дискурсу повністю покрити чужу свідомість, то суб'єкт не бачить своїх справжніх сенсів, а вираження реалізується за посередництва нав'язаного дискурсу; як наслідок – інтервентний дискурс руйнує свідомість, вводячи в нього неадекватні сенси існування, а негативна прагматика такого дискурсу призводить до погіршення стану справ.

Отже, суб'єкт можливий, якщо продукує дискурс як вираження свідомості свого становища у світі, тим більше, що суб'єкт не може усвідомити своєї сутності поза дискурсом; тому *трансцендентальна презентація переважніша, оскільки іманентність може затягнути суб'єкта у вир самотності* і, отже, непомітності; я в самому собі – це ніщо, точніше невизначеність; тому суб'єкт може розпізнати себе лише щодо трансцендентного, – саме воно здатне зібрати індивідуальності в

єдине ціле; ось чому суб'єктові необхідно використовувати дискурс, який показує ззовні, навіть якщо з боку дискурсу існує небезпека розлучитися зі своєю достовірністю. Дискурс – це поверхня, за яку тримається суб'єкт, що є результатом вираження того, що стало очевидним і виставлене на загальний огляд, що вказує та наказує, тобто має примусову силу, залежить від того, яким статусом володіє цей дискурс для суб'єкта; у свою чергу, статус дискурсу залежить від особливостей інституціализації, тобто прийняття даного дискурсу як приписуючого таким чином, що невиконання розпорядження призводить до вживання санкцій. Отже, суб'єкт тією чи іншою мірою залежить від дискурсу, який продукує стан справ, тому можна говорити про суб'єкта дискурсу; відповідно, кожного суб'єкта можна вважати суб'єктом дискурсу, оскільки він реалізує себе за допомогою цього дискурсу; але дискурс і суб'єкт перебувають у відносинах рефлексії, тобто суб'єкт породжує дискурс як сукупність висловів, водночас дискурс, у свою чергу, впливає на суб'єкта, тому дискурс може домінувати над суб'єктом, проте слід мати на увазі, що якщо він не задовольняє суб'єкта, той може повстати проти нього; таким чином, *реалізацію суб'єкта можна подати як зміну дискурсів*.

f) Домінування розуму або бажання

Явище суб'єкта в політичному дискурсі залежить від сутності суб'єкта, при цьому явище сутності відрізняється *домінуванням* або *розуму,* або *бажання;* при цьому суб'єкт, який реалізує себе за допомогою розуму, відрізняється здатністю до рефлексії, відповідно, самостійно робить свій вибір *на основі аналізу*, тому його рішення відрізняються обґрунтованістю; крім того, такий суб'єкт не підкоряється дискурсу іншого, що змушує; тому дискурс раціонального суб'єкта відрізняється витриманістю, відсутністю експресивності, аргументованістю як окремих висловів, так і дискурсу в цілому. При розгляді явища суб'єкта виділимо *дискурс суб`єкта та іншого*; зрозуміло, що суб'єкт розуму повністю самостійний у межах власного дискурсу, і на нього не впливає дискурс іншого за винятком тих випадків, коли його зміст не суперечить аргументам розуму. Якщо

звернутися до суб'єкта бажання, то ця норма порушується, оскільки *дискурс суб'єкта бажання ґрунтується на переживаннях* і рішення приймаються залежно від їх яскравості; тому суб'єкт бажання здатний виявити себе лише в ситуації протесту, там, де переживання досягає свого максимуму, як наслідок – його дискурс відкритий для впливу; у його свідомість можуть вводитися самі різні сенси, у тому числі деструктивного характеру, отже, явище суб'єкта бажання в дискурсі водночас передбачуване і непередбачуване. Передбачуване, оскільки він дуже чутливо реагує на зовнішній вплив, оскільки легко збуджується внаслідок виконання або невиконання своїх бажань, які є єдиним критерієм при визначенні істинності, точніше правдоподібності при ухваленні рішення; тим більше, що в процесі переконання суб'єкт бажання не вимагає доказів, проте дуже яскраво реагує на оцінки, особливо негативні, оскільки вони сповна достатні для доказу істинності або помилковості вислову; такого суб'єкта дуже легко вивести з себе, оскільки він не здатний раціонально осмислити проблему і знайти самостійне її рішення, тому що суб'єкт бажання підкоряється лише одній логіці – логіці бажання, яка має модальний характер; у своїх міркуваннях, що претендують на правдоподібність, *всяке бажання приймається як достеменне, а будь-яка перешкода на шляху виконання – спроба обмежити свободу*, а в деяких випадках – як ворожа дія; при цьому в основному використовуються не дескриптивні, а модальні вислови. Нагадаємо, що дескриптивний опис – це вислів, в якому стверджується або заперечується наявність деякої ситуації фактичного, реального характеру, а особливу роль дескриптивний опис має у феноменології Е. Гуссерля[231], тому що саме завдяки дескриптивному опису стає можливим чисте знання; особливість дескриптивного опису полягає в тому, що з його допомогою можна виявити дійсне стан справ і, зрештою, показати міру продуктивності ухвалення політичних рішень і по можливості коректувати їх зміст.

Навпаки, модальні міркування суб'єкта бажання оперують фактами реальності лише з метою виправдання саме бажань, і не більш того, тому вибір фактів має тенденційний характер і передбачає виключення таких, які не виправдовують необхідності виконання цього бажання. Факти використовуються в імперативних висловах, наприклад:

«бандити повинні сидіти у в'язницях», «можливо, що ніхто не винен у політичній кризі», «всі події – це лише ланцюг випадковостей» тощо, а їх призначення також полягає у виправданні бажання. *Домінування імперативних висловів є істотною ознакою дискурсу суб'єкта бажання*; їх зміст має гранично експресивний, а інколи агресивний характер, а суб'єкт, який протистоїть виконанню бажання, найчастіше проголошується ворогом, при цьому суб'єкт бажання надзвичайно нестриманий у своїх висловах, не сприймає заперечень і доказів, – це пов'язано з тим, що він підкоряється лише тому, що відповідає його бажанню, часто такому бажанню, виникнення якого спровоковане. Його досить легко підкорити, якщо використовувати не дескриптивні, а імперативні вислови, але оскільки його легко підпорядкувати, він підкоряється кожному суб'єктові, який в змозі спровокувати переживань і, тим самим, активізувати появу бажань; тому легкість його підпорядкування поєднується з неможливістю його утримати в підпорядкуванні, оскільки інший суб'єкт також може активізувати переживання, отже, змінити його політичні орієнтири.

g) Логіка існування суб`єкта бажань

Коли розглядається питання про зміну політичної орієнтації суб'єкта бажання, слід порушити питання про його відносини з масою, нагадаємо, що маса – це сукупність індивідів, не здатних на раціональне осмислення дійсності, яку в змозі підпорядкувати собі суб'єкт, а результатом цього підпорядкування й буде суб'єкт бажання. Оскільки маса не здатна на раціональне осмислення, вона знаходиться поза сферою політичного; проте *маса легко потрапляє під вплив і перетворюється на суб'єкта бажання,* оскільки вона відносить себе до суб'єкта, який її використовує, – для цього суб'єктові досить лише провокувати виконання її бажань, і тоді вона приймає його сторону; таким чином, нічия маса, яка до активізації бажань нікому що не належала, перетворюється на суб'єкта бажання, якого можна провокувати на виконання будь-яких проектів, у тому числі найбільш авантюрних і утопічних, оскільки в межах дискурсу ці бажання приймаються як норми, які забороняється ставити під сумнів, тобто

догми; таким чином, догматизм є істотною ознакою дискурсу суб'єкта бажання, який за допомогою абсолютизації бажання відстоює своє домінування. Логіка міркувань, що реабілітують догмати, вельми примітивна й *зводиться до затвердження незаперечних цінностей*, які є загальнолюдськими, але використовуються як засіб відстоювання абсолютності бажань; оскільки суб'єкт бажання проголошує вищими цінностями свої бажання, вони не можуть бути поставлені під сумнів; більше того, оскільки суб'єкт бажання відстоює бажання як абсолютні цінності, він перетворюється сам для себе на абсолютно досконалу істоту, яка не має недоліків, а якщо вони і є, то вони мають випадковий характер. Таким чином, дискурс суб'єкта бажання є місцем піднесення себе відносно інших суб'єктів, які не володіють такими якостями; оскільки суб'єкт бажання знаходиться на п'єдесталі моральної досконалості, він дивиться на всіх зверху вниз, а той, хто протистоїть цьому суб'єктові, розглядається як істота нижчого порядку, гідна презирства; цей суб'єкт знаходиться на п'єдесталі досконалості, ніхто не може об'єктивно судити про його моральне обличчя; якщо хто-небудь спробує поставити під сумнів наявність якої-небудь недосконалості, він не гідний відповіді, оскільки не здатний усвідомити досконалості суб'єкта бажання, і його необхідно знищити як ворога. Отже, суб'єкт бажання розділяє присутніх на дві групи: з одного боку – це ті, які його підтримують, і саме їм доступна істина та справжні бажання, з іншого – решта суб'єктів як втілення недосконалості й низькості, які помиляються; саме останні мають бути або підпорядковані або виправлені, якщо це не вийде, то пригнічені або знищені; таким чином, основним засобом ствердження суб'єкта бажання є номінальне вбивство.

Логіка існування суб'єкта бажання визначає зміст висловів, які утворюють його дискурс, а більшість висловів є *сукупністю вимог, викриттів, проголошень, відмов* тощо; при цьому вимоги пов'язані з відстоюванням власних бажань і переваги, потребою підпорядкувати собі іншого суб'єкта. Висунення вимоги не передбачає угод або спільного обговорення й вирішення проблеми; якщо угода допускається, то лише зі стратегічних міркувань, наприклад, для того, щоб забезпечити собі свободу маневру для подальших агресивних дій;

при цьому спочатку не передбачається виконання зобов'язань за угодою, а порушуються вони в найвигідніший момент для агресії. Висунуті вимоги мають категоричний характер, а призначені вони для розширення впливу та підпорядкування іншого, – ці вимоги ґрунтуються на проголошуваній власній моральній перевазі, а їх обговорення не передбачає жодних компромісів, за винятком вищезазначених; зміст цих вимог може бути різним: від усунення окремого індивіда зі сфери влади до зміни форми державного управління; але кожна з них має на меті обов'язково виконання бажання, для втілення якого необхідна абсолютна влада та повне панування; тому дискурс суб'єкта бажання відрізняється відсутністю толерантності та крайніми формами нетерпимості, хоча він і містить вислови, в яких підкреслюється, що суб'єкт ставиться до всіх терпимо. Висунення вимог стає межею *розділення суб'єктів на прибічників та противників*; той, хто підтримує, зараховується до прибічників, і той, хто має самостійну думку, – до противників; значна частина вимог висувається з метою підпорядкування противників і досягнення повного панування, після якого, за припущенням суб'єкта бажання, має настати виконання всіх бажань; проте цього не відбувається, оскільки свідомість суб'єкта бажання не ґрунтується на принципах раціональності; тому незабаром настає політична криза, яка призводить або до усунення суб'єкта бажання від влади, або до збереження його влади за допомогою терору; в деяких випадках, а саме, якщо дії суб'єкта бажання призводять до нестерпних умов існування, від нього відпадає маса; але не завжди, оскільки можливо продукування таких сенсів, які розраховані на звеличення жертовності та героїзму.

Тому після поразки суб'єкта бажання він перетворюється на того, який знов має наміри підкорити собі масу іншими обіцанками; проте в будь-якому разі стає очевидною *слабкість суб'єкта бажання порівняно зі суб'єктом розуму*, який реалізує себе в консолідації та об'єднанні зусиль; а слабкість полягає в тому, що він не здатний ефективно розвиватися, оскільки не використовує раціональних стратегій; крім того, моралізація призводить до того, що виконання бажання стає можливим лише за допомогою досконалої індивідуальності; тобто вона передбачає виникнення культу особистості; проте індивідуальність має

свої межі, тому реалізація суб'єкта бажання має дуже нестійкий характер; тому зі зміною лідера суб'єкта зміст бажань кардинально змінюється, але не в бік озлоблення, а послаблення натиску, оскільки постійна напруга виснажує суб'єкта, виникає потреба послабити вимоги; в результаті відбувається поступове послаблення імперативів, що призводить, зрештою, до руйнування суб'єкта бажання.

h) Моралізування та відповідальність

Розглянемо відносини суб'єктів бажання та розуму в умовах їх протистояння. Метою суб'єкта розуму буде творення, а як наслідок – його посилення; але суб'єкт бажання також ставить творчі цілі, проте це максими, які передбачають підпорядкування або знищення противників; при цьому рано чи пізно репресії призводять до розчарування індивідуумів, які утворюють суб'єкт бажання; тим самим, він може поступитися місцем суб'єктові розуму або поступово трансформуватися в нього. Виділимо особливості відносин суб'єктів розуму й бажання в межах дискурсу протистояння: по-перше, суб'єкти не чують один одного, оскільки, як було вже зазначено, мають різні логіки існування; у дискурсі суб'єкта розуму домінує дескриптивна логіка, а в суб'єкта бажання – імперативна; по-друге, суб'єкт бажання ставить себе на вищий рівень моральності, звисока поглядає на суб'єкт розуму, відповідно, повністю не приймаючи аргументації; по-третє, суб'єкт розуму не використовує натиску й жорстких засобів дискурсивного впливу, тобто саме тих засобів, яким підкоряється маса, тому він не здатний розширитися за рахунок маси, що вдається сповна суб'єктові бажання. Тому в суб'єкта бажання *більше можливостей розширити сферу свого впливу*; за допомогою посилення дискурсу суб'єкт бажання в змозі зайняти домінуюче становище у сфері влади й підпорядкувати суб'єкта розуму; проте нездатність об'єктивно оцінити стан справ і тим самим забезпечити *продуктивний розвиток призводить до того*, що інтенсивність маніфестації істотно падає, тому *він зазнає поразки*.

Звернемо увагу, що існування суб'єктів розуму й бажання істотно розрізняється: суб'єкт бажання може збільшуватися за рахунок маси,

оскільки він проголошує здійснення її бажань; при цьому дискурс суб'єкта бажання полягає в тому, що він має примітивний і монотонний характер за наявності безлічі повторів; проте саме ці властивості забезпечують засвоєння сенсів існування, яке проголошує суб'єкт бажання, і, відповідно, збільшення кількості прибічників. Особливо велике значення відіграє *моралізування*, яке є також однією з головних його рис; але моралізування перетворюється не на встановлення норм моралі в реальності, їх практичне втілення, а використовується лише для підкреслення своєї переваги; головне призначення моралізування – це обвинувачення своїх противників в аморальності, водночас моральні вимоги не висуваються до індивідуальностей, що утворюють суб'єкт бажання. У дискурсі бажання значне місце відводиться обвинуваченню, яке спрямоване на противників, його мета – перетворити їх на ворогів і номінальних злочинців; відмінність номінального злочинця полягає в тому, що провина його не доведена відповідно до норм права, проте, він визнається таким, оскільки не відповідає нормам, які проголошуються суб'єктом бажання.

Для суб'єкта бажання *не існує відповідальності*, про особливу значущість якої говорить К.-О. Апель в такому висловлюванні: «Якби в нас, людей, не було здатності до співвідповідальності, то годі й говорити про ідею політичної демократії»[232]. Відповідальність може бути присутньою лише в суб'єкта розуму, але ніяк не в суб'єкта бажання; останній повністю позбавлений відповідальності, оскільки бажання володіють вищою цінністю, ніж людина, отже, індивідуальність; абсолютизація бажання призводить до того, що вони стають метою, яка має бути досягнута, навіть якщо індивідуальність буде принесена в жертву; трагедія суб'єкта бажання полягає в тому, що він не усвідомлює цієї суперечності й готовий на жертву, не розуміючи її безглуздя; водночас індивідуальність не може відмовитися від суб'єкта, оскільки вона ототожнює себе із суб'єктом бажання, а відмова від суб'єкта розглядається як зрада й засуджується.

Суб'єкт бажання прагне активізувати переживання, внаслідок чого *індивідуальність майже повністю втрачає розум як основу існування й перетворюється на агресивну істоту*, яка здатна на низовинні вчинки заради спільної справи; афекти набувають загрозливого характеру; тим

самим суб'єкт бажання стає здатним на злочин. *Зміст його дискурсу – це потік образ,* підозр, викриттів, принижень тощо, тому виникає проблема відповідальності, але вже відповідальності суб'єкта бажання за те, що він перетворює масу, яка стала його частиною, на силу, здатну на будь-які руйнування; крім того, він формує в маси манію величі, яка полягає в нав'язуванні думки, що саме маса творить історію; маса, узята вже як суб'єкт бажання, дійсно творить історію, але *творить, оскільки перетворилася на об'єкт маніпуляції;* таку масу можна спровокувати на будь-які дії, в першу чергу, ті, що передбачають порушення закону за допомогою аргументації відстоювання високих моральних цінностей.

1.3. ПРЕЗЕНТАЦІЯ СУБ'ЄКТА У ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

У цьому підрозділі основною проблемою виділяється виявлення своєрідності вираження сутності суб'єкта, що залежить від позиції суб'єкта щодо дискурсу, тому слід розглянути особливість використання дискурсу у випадку, якщо він є засобом ідентифікації суб'єкта щодо самого себе та іншого суб'єкта, а один з основних напрямів у дослідженні дискурсу – це етичний аспект, але етизація дискурсу Ю. Ґабермасом[233], К.-О. Апелєм[234] стала причиною того, що значний регіон дискурсивної практики, який не відповідає позитивним імперативам, залишається поза увагою дослідників. В іншому напрямі дослідження, пов'язаному з працями М. Фуко, дискурс розглядається або як прояв волі до знання (істини), або як спосіб реалізації владних відносин, при цьому дискурс є сферою домінуючого впливу, що призводить до «смерті суб'єкта»[235]. Саме цей напрям у дослідженні дискурсу став причиною активізації уваги дослідників до його окремих властивостей.

Явище сутності політичного суб'єкта в дискурсі будемо розглядати як презентацію суб'єкта в дискурсі; зазначимо, що презентативність, тобто представлення суб'єкта в дискурсі, характеризує відповідність сенсів, які містяться у свідомості, їх втілення в дискурсі, його характер визначає міру цієї відповідності; презентативність дискурсу може бути різною, і в найзагальнішому плані залежить від відношення суб'єкта та дискурсу як сукупності висловів.

Виділимо основні відношення суб'єкта й дискурсу. По-перше, відношення, у якому дискурс презентує суб'єкта в його безпосередності, але при цьому належить лише його свідомості й не виноситься у сферу комунікації; в іманентності свідомості суб'єкт бачить себе, отже, можна виділити стан *суб'єкта-в-собі,* що споглядає свою сутність; у цьому стані він розглядає себе зсередини, водночас розповідаючи про себе для самого себе; суб'єкт проголошує себе лише для самого себе – це буде відношення тотожності суб'єкта із самим собою; саме в дискурсі суб'єкта-в-собі відбувається породження суб'єкта як єдності та цілісності.

По-друге, відношення, коли суб'єкт презентує себе в дискурсі, а його зміст є засобом ідентифікації; у цьому відношенні суб'єкт вписує себе в дійсність і бачить себе з боку, тому здатний на критичне осмислення свого досвіду, оскільки в змозі порівнювати різні свої прояви; це – *суб'єкт-для-себе*, такий суб'єкт виражає себе в дискурсі, водночас не втрачаючи зв'язку зі своєю іманентністю.

По-третє, відношення суб'єкта та дискурсу, коли дискурс впливає на суб'єкта та іншого; лише за допомогою участі в дискурсі можна зрозуміти його сутність; у цьому випадку суб'єкт бачить себе лише з боку дискурсу як поверхні; тоді з'являється можливість приховати свою сутність; це – *суб'єкт-для-іншого*, який здатний усвідомити себе лише за допомогою звернення до дискурсу й презентувати самого себе для іншого, зауважимо, що цей дискурс призначений для інтеракції.

а) Дискурс суб'єкта-в-собі

Явище політичного суб'єкта в дискурсі залежить від особливостей ставлення до самого себе й дискурсу, наприклад, суб'єкт може презентуватися в дискурсі самого себе, *в своїй безпосередності*[236], це буде дискурс відокремленості, який недоступний для інших, оскільки вислови промовляються у вигляді внутрішньої мови. Цю розмову фактично ніхто не чує, але це не означає, що суб'єкт не артикулює сенси існування; фактично це буде дискурс саморефлексії, у якій суб'єкт осмислює своє буття; це – дискурс іманентності, значна частина змісту якого ретельно ховається й свідомо замовчується; саме в такому дискурсі відбувається встановлення сутності суб'єкта, тобто прийняття як сенсу існування чеснот або негативних моральних якостей, норм та правил здійснення, тому вони формуються як імперативи, тобто вимоги, які виконуються в будь-якому разі. І. Кант таким чином характеризує роль імперативу в практичній філософії: «Кожне об'єктивне практичне правило виражене в імперативі, а суб'єктивне – не виражене; наприклад, люди похилого віку зазвичай говорять: хоча це і так, але цього не повинно бути», і далі: «Таким чином, є потрійний імператив: імператив уміння, імператив розсудливості й моральності. Кожен імператив виражає повинність, а отже, об'єктивну необхідність,

а саме необхідність вільної та благої довільності, оскільки стосується імперативу й об'єктивно необхідно»[237]. За І. Кантом, імператив – це об'єктивна необхідність благого та вільного, але розширимо поняття імперативу на не благе та скуте веління, будемо вважати ним кожну вимогу, де абсолютизуються сенси, які стають основою існування суб'єкта; вочевидь, що імперативи – це власність свідомості суб'єкта, який тримається за них, оскільки саме вони є втіленням його сутності. Таким чином, *імперативи мають своє походження за сутністю суб'єкта*; саме сутність визначає їх зміст, відповідно, міру свободи та благого; сфера *формування імперативів – глибинна сфера свідомості,* у якій стримується сутність як сукупність сенсів існування. Імператив є сферою необхідності для суб'єкта, саме тому визначає його існування; останні твердження не можна розглядати як заперечення основних положень етики І. Канта, оскільки трансцендентальна мораль реалізується в іманентності суб'єктивного, інакше вона – лише позначення призначення суб'єкта, не більше того.

Таким чином, суб'єкт-у-собі має дискурс достовірності; цей дискурс, якщо він ґрунтується на позитивному, має назву «*голос совісті»*; або, як назвав його Сократ, «внутрішній голос», який промовляє справжнє та достеменне; пізніше, у середньовічній філософії, його розуміли як голос Бога, який передбачав повну відмову від своєї волі; але ця відмова є лише кроком до Єдиного. У політичній практиці внутрішня розмова суб'єкта-в-собі – це розмова із самим собою, випитування про потреби та можливість самореалізації; це звернення до самого себе у відокремленості та чистоті достовірності самого себе. Суб'єкт-у-собі *стверджує себе як те, що існує*, і тим самим проголошує свою достовірність; цей дискурс – свідчення своєї присутності в світі, водночас, утримання самого себе, – це необхідно, оскільки як тільки суб'єкт відмовляється від самого себе, як тільки він сам для себе не становить цінності, він забуває самого себе й руйнується. Тому слід пам'ятати, що трагедія суб'єкта полягає не в тому, що, наприклад, він зазнав поразки в чомусь; поразку можна здолати, так само як долають перешкоду; трагедія настає тоді, коли він відмовляється від себе, тобто від своєї достовірності, і підкоряється

іншому суб'єктові, але потрапляє у сферу чистої негації, тобто тотального заперечення самого себе.

Суб'єкт-у-собі *не презентується на поверхні дискурсу*; він заданий у глибині свідомості як вираження, або як те, що прагне виразитися, але може так і не стати явним; тому суб'єкт-у-собі – це усвідомлення Ми як цілісності та нероздільності; Ми в цьому випадку – це бачення суб'єктом самого себе як цілого і причетного до сенсу існування, який визнається за те, що утворює сутність суб'єкта. Суб'єкт-у-собі зберігає себе як достовірність і те, що розглядається зсередини; таким чином, дискурс суб'єкта-в-собі – це не дискурс поверхні, а глибина, яка прихована від стороннього, є для нього таємницею; те, що бачиться зсередини – це і є власне сутність суб'єкта, яка переживається й визнається як остання достовірність. Суб'єкт-у-собі зберігає себе саме в цьому дискурсі глибини, яка *недоступна іншому суб'єктові*, саме недоступність дає змогу себе зберігати й оберігати як унікальне та неповторне; тому дискурс суб'єкта-в-собі не має зовнішнього вираження, але його значення для суб'єкта важко переоцінити. Можна було б стверджувати, що усвідомлення суб'єкта-в-собі – це сфера підсвідомого; проте щодо політичного суб'єкта таке припущення буде не зовсім справедливим, оскільки свідомість суб'єкта-в-собі – це результат осмислення суб'єкта як самого себе й утримання цього усвідомлення в глибині свідомості; таким чином, дискурс суб'єкта-в-собі є також промовляння самому собі події, яка з ним відбувається; іншими словами, суб'єкт конструює самого себе в свідомості, тобто встановлює свою достовірність і реальність, яка відповідає цій достовірності.

Виникнення й реалізацію свідомості суб'єкта-в-собі може пояснити теорія радикального конструктивізму Е. Глазерсфельда, тому виділимо її основне положення: «Вихідним слід вважати уявлення про те, що пізнання (і знання) не може розглядатися як деякий конденсат, що утворюється при пасивному сприйнятті, а є результатом активності суб'єкта»[238]. На наш погляд, перш ніж з'явиться можливість для конструювання реальності, суб'єкт *мусить сконструювати самого себе* – це буде суб'єкт-у-собі. Зрозуміло, що конструювання суб'єкта-в-собі відбувається в межах іманентного дискурсу, у якому предметом

виступає сам суб'єкт; воно відбувається в процесі звернення до свого досвіду, тобто в спогаді того, яким чином відбувалася реалізація суб'єкта; тому можна стверджувати, що суб'єкт-у-собі стверджує себе в акті саморефлексії, яка є зверненням до самого себе, а іманентний дискурс належить свідомості самого суб'єкта й не виходить за його межі. У цьому дискурсі суб'єкт-у-собі говорить про самого себе як про присутнього у світі, але лише для себе, заявляє про достовірність самого себе, знову ж таки, лише для себе; наведемо такі вислови, які можуть належати такому дискурсу: «Чому в цій ситуації було прийнято таке рішення, адже в аналогічних ситуаціях рішення були абсолютно іншими?», або: «Наша людина гідна кращого» тощо.

З наведених висловів стає зрозумілим, що в конструюванні суб'єкта *присутня аксіологічна складова*; дійсно, поза аксіологією неможливо встановити достовірність суб'єкта, за допомогою оцінки суб'єкт визначає себе й свою позицію, тобто становище в світі, яке не розкривається й не конкретизується; при цьому цінністю виступає суб'єкт сам для себе, а не особлива сфера, про яку говорить Е. Кассірер у своїх дослідженнях[239]. Оцінювання виступає основним засобом конструювання самого себе; відзначимо, що оцінка може бути різною й мати градації: від гранично негативної до максимально позитивної; відповідно до якісної своєрідності й стану суб'єкта вона впливає по-різному: так, в одних випадках негативна оцінка, якщо суб'єкт має досвід критичного ставлення до себе, сприяє подоланню недосконалості; в інших випадках вона стає причиною протистоянні, агресії тощо.

Для Е. Глазерсфельда не існує суб'єкта-в-собі, тому залишається нез'ясованим джерело активності, незрозуміло, від чого залежить конструювання реальності; якщо ми визнаємо суб'єкт-у-собі, то з'являються передумови для пояснення здатності продукування подій, оскільки підґрунтям може бути тільки уявлення про себе. Таким чином, конструювання реальності суб'єктом відбувається після того, як суб'єкт сконструював самого себе, а реальність створюється таким чином, як це визначено в свідомості суб'єкта. Проте суб'єкт не є автономним, тому що належить дійсності; таким чином, суб'єкт сам підлягає конструюванню вже з боку трансцендентальної дійсності, що присутня

як середовище; унаслідок цього виникає парадокс: суб'єкт конструює себе в свідомості, проте не в змозі повністю підпорядкувати собі дійсність, яка також на нього впливає. Проте міра підпорядкування реальності залежить від міри домінування суб'єкта щодо інших суб'єктів, оскільки їх здійснення в сукупності є дійсність. Відтворення суб'єкта-в-собі *можливе лише в межах іманентного переживання*, яке ще не отримує своєї фіксації на поверхні дискурсу; воно можливе лише в глибині й потаємності, коли суб'єкт залишається наодинці із самим собою. Саме конструювання в глибині свідомості є передумовою того, що суб'єкт стає недосяжним для зовнішньої руйнівної дії, з боку дискурсу іншого суб'єкта, який прагне зміцнити таким чином своє становище у світі. Отже, іманентний дискурс включає операцію артикуляції сенсу всередині свідомості; цей внутрішній дискурс відрізняється високим рівнем презентативності, оскільки суб'єкт промовляє для себе сенси, які він реалізує згодом, – цей внутрішній дискурс – єдиний спосіб розпізнавання самого себе; проте перевірити його презентативність ззовні фактично неможливо, оскільки він не передбачає вираження, у тому числі текстуального; цей внутрішній дискурс є власністю свідомості суб'єкта й не має презентації зовні. Саме тут суб'єкт може бути відвертим і не приховувати свої думки; можна стверджувати, що іманентний дискурс якнайповніше *містить у собі сутність суб'єкта*, тому презентативність досягає максимуму; проте цей дискурс не має структурованості повною мірою, оскільки виражене може бути впорядковане лише тоді, коли знаходить автономність, водночас рівень структурованості цього дискурсу залежить від міри раціональності мислення суб'єкта.

b) Від репрезентації до презентації

Введення поняття «презентація» пов'язане з юмовською критикою репрезентації, яку описує Ж. Дельоз: «Філософія Юма – це різка критика репрезентації. Юм розробляє не критику відносин, а критику репрезентацій саме тому, що репрезентації не можуть подавати відношення. Перетворюючи репрезентацію на критерій і поміщаючи ідею в розум, раціоналізм вважає, що ідеї підтримують щось, що не

може встановлюватися в досвіді або без суперечності даватися в ідеї: загальність ідеї, існування об'єкту і зміст слів «завжди», «універсальний», «необхідне» і «істинне»; раціоналізм переніс духовну визначеність на зовнішні об'єкти, вилучаючи тим самим з філософії сенс і розуміння практики і суб'єкта. Насправді, душа — не розум; розум – це прихильність душі. У цьому сенсі розум називатиметься інстинктом, звичкою або природою»[240]. Операція репрезентації в раціоналізмі припускає, що природа як об'єкт за допомогою розуму певним чином показується в свідомості, що припускає усунення його недосконалості і, відповідно, застосування методів пізнання, які були сформульовані Р. Декартом, який ґрунтується на принципі очевидності, тобто достовірності, яку забезпечує божественний розум. Таким чином, самопізнання є не що інше як пізнання об'єктів, але жодним чином не самого суб'єкта, і тому поняття «репрезентація» належить не до суб'єкта, а до об'єкта, який певним чином репрезентується, тобто дається в свідомості, внаслідок чого виникає даність свідомості в розумінні Е. Гуссерля. Тому якщо мова йде про суб'єкт, то слід говорити про *саморепрезентацію*, або про *презентацію*, тобто «підношення» самого себе для себе не тільки в свідомості, але і у сфері дискурсивної практики при зверненні до іншого, внаслідок чого суб'єкт вступає до сфери інтерсуб'єктивного. У презентації, на відміну від репрезентації, суб'єкт показує не об'єкт, який пізнається, а самого себе, що можливо за допомогою маніфестації в дискурсі, а репрезентація припускає вказівку на суб'єкт, який дійсно існує і певним чином проявляє себе, на відміну від репрезентації об'єкта; при цьому суб'єкт, показуючи самого себе, розкриває настільки дійсне, наскільки можливе, до того ж можливе і представляє основну сферу презентації.

с) Дискурс суб’єкта-для-себе

Якщо в дискурсі суб’єкта-в-собі суб’єкт переживає сам себе всередині, це буде справжнє спілкування в глибині себе, то суб’єкт-для-себе за допомогою дискурсу *виносить зміст свідомості на поверхню*, отже, цей дискурс є презентацією суб’єкта, але також для себе, тому дискурс суб’єкта-для-себе – це маніфестація суб’єкта як присутнього в

світі. Основна мета цього дискурсу не лише в тому, що суб'єкт встановлює свою достовірність і цінність, а й у тому, що він сам себе стверджує, заявляє про свою присутність у світі, тому тут маніфестація суб'єкта полягає в проголошенні меж і незалежності самого себе – це маніфестація недоторканності. На відміну від суб'єкта-в-собі, суб'єкт-для-себе вже *передбачає трансцендентальність себе*, тобто виражає себе в маніфестації, проголошує свою значущість щодо самого себе. Наведемо декілька висловів з цього дискурсу: «Ми досягли високих результатів!», «Ми переможемо в цій нерівній боротьбі!»

Дискурс суб'єкта-для-себе *передбачає наявність іншого* суб'єкта, включає вираження певного ставлення до нього, а не лише до самого себе, але інший ще не стає метою в цьому дискурсі, він лише виступає точкою порівняння. Суб'єкт тепер споглядає себе вже не лише в іманентності і трансцендентності, оскільки може бачити себе з боку й спостерігати; така маніфестація є підставою для встановлення своєї позиції, отже, ієрархії суб'єктів, у результаті суб'єкт усвідомлює своє становище в світі; тому в цей дискурс також входить оцінювання, але оцінювання не лише самого себе, а й інших суб'єктів; при цьому така маніфестація містить у собі потребу в піднесенні самого себе, або, навпаки, приниження щодо інших суб'єктів. Прикладом останнього варіанта такого дискурсу може слугувати дискурсивна практика середньовіччя, де людина проголошувала себе не гідною Бога, тому повністю відмовлялася від самої себе й підкорялася волі Бога, намагаючись її розпізнати через символи або одкровення; навпаки, у політичній практиці дискурс суб'єкта-для-себе може виражатися в маніфестації переваги, а прикладом може бути проголошення домінування США у вирішенні міжнародних проблем[241]. У другому дискурсі визнається абсолютна досконалість сильнішого політичного суб'єкта, що передбачає підпорядкування тим вимогам, які висуваються з його боку; підкреслимо, що ця маніфестація спрямована на самого себе, тому вона може призвести до виникнення імперативу, який має іманентний характер, але набуває вираження в трансцендентальному дискурсі; проте вимога, так чи інакше, висувається суб'єктом лише до самого себе, а її виконання залежить від обставин, що склалися.

Суб'єкт-для-себе висловлюється в дискурсі, оскільки прагне *ідентифікувати себе щодо інших суб'єктів*; тобто якщо ідентифікація (від лат. identifico – ототожнюю) суб'єкта-в-собі була іманентною, то тепер вона набуває трансцендентального характеру, оскільки в цьому дискурсі суб'єкт бачить себе з боку, він спостерігає, оцінює себе ніби з боку інших суб'єктів і знаходить своє місце в їх ієрархії. Ідентифікація передбачає виведення себе з іманентності й транспонування в трансцендентальність; а орієнтацією в ідентифікації виступає інший, уявний або реальний; тому конструювання набуває радикального характеру, оскільки суб'єкт бачить себе з різних точок зору та позицій, що є джерелом його активності; це знаходить вираження в таких висловах: «Чому нас ніхто не хоче визнавати?», «Ми – велика нація й вимагаємо до себе пошани!» В період соціалізму ідентифікація СРСР як політичного суб'єкта здійснювалася за допомогою таких висловів: «Ми народжені, щоб казку зробити реальністю!», «Тут буде місто-сад», – таким чином, своєрідність дискурсу суб'єкта-для-себе показує особливість потенції суб'єкта в конструюванні реальності.

Наявність цієї потенції визначає результативність конструювання реальності, і чим вона вища, тим більше шансів, що покладене в свідомість втілитися в реальність; зазначимо, що це положення повністю узгоджується з теорією радикального конструювання Е. Глазерсфельда; проте при цьому слід мати на увазі, що результативність конструювання залежить не тільки від потенції, якою володіє суб'єкт, але й від особливості ідентифікації: якщо суб'єкт ідентифікує себе в рамках дискурсу як залежного, то його роль у конструюванні реальності буде дуже обмеженою, які б декларації він не проголошував. Навпаки, якщо суб'єкт ідентифікує себе як вільного, його можливості будуть ширшими, якими б не були умови дійсності, і як би не оцінювався він з боку. Інша важлива передумова продуктивності та ефективності конструювання реальності – це міра координації індивідуальностей та суб'єктів у межах дискурсу й дотримання вимог розуму, тобто виконання максим Ю. Ґабермаса і реалізація деліберативної політики[242]. Можна стверджувати, що ідентифікація не буде продуктивною, якщо в ній домінує маніфестація відмінності або переваги; у цьому випадку виникають напружені

відносини, що передбачає виникнення дисонансового дискурсу, який, у свою чергу провокує зростання недовіри, отже, відсутність узгоджених дій; як наслідок – проголошення переваги або відмінності призводить до того, що суб'єкт дестабілізується зсередини; загострюється неузгодженість у конструюванні реальності, що призводить до руйнування суб'єкта як цілого; окремий випадок деструктивної маніфестації – це проголошення тотальної переваги; у цьому випадку виділяється необхідність придушення та руйнування інших суб'єктів, але тим самим, виникає загроза існуванню для самого себе з їх боку, оскільки їх захистом і буде руйнування суб'єкта переваги.

Слід зазначити особливість презентації сутності суб'єкта-для-себе в дискурсі, яка відрізняється тим, що суб'єкт і дискурс відносно автономні, тому суб'єкт *має можливість спостерігати себе в дискурсі*; зрозуміло, що такий дискурс є ніби дзеркалом суб'єкта, у якому суб'єкт бачить своє обличчя, тому основна проблема цього дискурсу – повнота і точність вираження сенсу, його експлікація, а основна вимога полягає в тому, що *дискурс має бути презентативним*, тобто найбільшою мірою відповідати сутності суб'єкта. Проте презентативність має й свої межі, оскільки суб'єкт з політичних причин може свідомо приховувати деякі сенси, тим самим вибірково ставитися до їх презентації; він презентує лише такі сенси, які найбільш актуальні в конкретній ситуації; це пов'язано з тим, що цей етап презентації вже є маніфестацією суб'єкта, яка має на меті відстоювання самого себе; суб'єкт проголошує свою присутність і заявляє про себе як цінність. Особливість такої презентації суб'єкта в дискурсі полягає в тому, що саме *в її межах відбувається інституціалізація влади;* за допомогою дискурсу суб'єкт оформлює себе як сукупність інститутів, а їх наявність – результат конвенцій, тобто угод з формалізації відносин; як наслідок – у процесі інституціалізації встановлюються правила гри, що мають імперативний характер. Інституційний дискурс є сукупністю висловів, які володіють примусовою силою й регламентують існування суб'єкта, проте це не означає, що суб'єкт не в змозі змінити його змісту; у цьому випадку презентативність сенсів існування має особливе значення, оскільки від того, наскільки точно вони виражені у вислові, залежить здійснення суб'єкта; тому дискурс і суб'єкт перебувають у діалогічних

відносинах, і у зв'язку зі зміною стану справ зміст дискурсу постійно оновлюється.

d) Дискурс суб'єкта-для-іншого

Суб'єкт-для-іншого передбачає домінування дискурсу як поверхні, що віддаляється від суб'єкта та водночас розширює його межі; такий дискурс не лише передбачає виведення суб'єкта з невідомості, але й *ствердження суб'єкта щодо іншого;* за допомогою цього дискурсу суб'єкт-для-іншого намагається заповнити собою весь світ, і в цьому бачить свою велич, – це дискурс презентації самого себе і, тим самим, зведення на певну висоту щодо інших суб'єктів у просторі влади; за допомогою цього дискурсу суб'єкт показує себе, але при цьому достовірність суб'єкта опиняється в недоступній глибині, а сам дискурс утворює поверхню сенсів, які він приписує сам собі. У дискурсі суб'єкта-для-іншого як поверхні можливо все, у тому числі будь-яке перетворення; тут *суб'єкт може не бути собою*, забути свою сутність, більше того, містифікувати себе, приписати будь-які якості, яких не існує насправді. Таким чином, дискурс суб'єкта-для-іншого – це завіса, призначення якої полягає в прихованні сутності суб'єкта, що дає змогу презентувати себе в такому вигляді, який потрібний в окремій ситуації, що зумовлено потребами захистити суб'єкта як самого себе, що зумовлено необхідністю ствердження самого себе щодо іншого суб'єкта; отже, лише в цьому дискурсі суб'єкт у змозі відстояти себе. Прояв політичного суб'єкта відбувається в дискурсі суб'єкта-для-себе, коли він сповіщає про наявність самого себе, тим самим встановлює себе як присутнього, такого, що існує насправді; тим самим політичний суб'єкт проголошує себе не лише стосовно самого себе – це є сфера внутрішньої політики як спосіб конструювання самого себе; навпаки, у дискурсі-для-іншого суб'єкт реалізується як зовнішність, отже, це сфера зовнішньої політики, тому маніфестація суб'єкта-для-іншого – це проголошення себе назовні, отже, конструювання інших суб'єктів, і воно може бути інтервенцією, тобто впливом, позитивним або негативним, а також схильністю до впливу ззовні. Відповідно, маніфестація може привести як до розростання, посилення потужності,

так і до послаблення або навіть руйнування суб'єкта; але найчастіше суб'єкт, і це природно, прагне закріпити своє становище за допомогою маніфестації, зміцнити свій вплив; тому суб'єкт-для-іншого, як правило, створює позитивний образ самого себе. Дискурс суб'єкта-для-іншого містить як діалог, так і полілог, оскільки передбачає відповідь з боку іншого суб'єкта; а маніфестація в цьому випадку – це відповідь на репліку або стан справ, відповідно, визнання або невизнання іншого суб'єкта; але монологічне начало в дискурсі суб'єкта-зовні-себе також присутнє, оскільки суб'єкт позиціонує себе, це позиціювання повинно мати позитивне забарвлення, тому що лише маніфестація досконалості може стати підставою для визнання суб'єкта з боку іншого.

Дискурс суб'єкта-для іншого – це сфера встановлення відносин суб'єкта з іншим, тому такий дискурс залежно від характеру відносин слід розділити на *дискурс імперський та підданський, протесту та солідарності*. Імперський і підданський дискурси пов'язані один з одним, оскільки панування неможливе поза залежністю, тобто визнання легітимності влади. Навпаки, підданський дискурс виникає тоді, коли одному із суб'єктів вдалося підпорядкувати іншого різними засобами, у тому числі дискурсивними; водночас ці дискурси можуть бути повністю автономними, оскільки вони зумовлені станом свідомості суб'єкта. Підданський дискурс залежності виникає як наслідок домінування іншого суб'єкта, який дуже активно нав'язує свою волю; тобто його виникнення зумовлено зовнішніми обставинами й необхідністю зберегти свою цілісність. Навпаки, імперський дискурс, як правило, зумовлений наявністю значних ресурсів і тілесності суб'єкта, а його призначення полягає в підпорядкуванні інших суб'єктів; такий дискурс утворює сферу впливу за допомогою примусу до прийняття певних рішень. Можливі такі відносини підданського дискурсу та суб'єкта, коли дискурс майже повністю підпорядковує собі суб'єкта, тому суб'єкт втрачає незалежність і говорить лише те, що дозволяється, – у реальній дискурсивній практиці така залежність можлива. Визначимо також *основні складові імперського дискурсу*: по-перше, слід виділити маніфестацію своєї досконалості, тому в такому дискурсі суб'єкт з'являється як зразок досконалості, відповідно, виникають передумови для поклоніння з боку інших суб'єктів; саме

тому в імперському дискурсі замовчуються суперечності, які присутні в суб'єктові, та його недоліки, а в результаті створюється бездоганний образ суб'єкта панування; цей образ підтримується в свідомості інших суб'єктів за допомогою комунікативної інтервенції. По-друге, пануючий суб'єкт підтримує свій позитивний образ завдяки усуненню негативних вражень, які виникають у результаті усвідомлення наслідків його агресивної поведінки, тим більше, що інакше себе він і не може виявити; по-третє, для того, щоб виправдати свої деструктивні дії, створюється образ ворога, наявністю якого виправдовуються аморальні дії суб'єкта панування.

Підданський дискурс, як правило, виникає внаслідок слабкості суб'єкта, це вимушене підпорядкування відбувається за допомогою симулякра, який використовується з метою введення в оману імперським суб'єктом, щоб приховати свої справжні наміри, тому суб'єкт при створенні сприятливої ситуації відмовляється від підданського дискурсу, а на зміну йому приходить дискурс *протистояння.* Дискурс протистояння слід відрізняти від *дискурсу протесту*, який виникає в результаті домінування *потреби знищити суб'єкта*, тому останній має дуже багато спільного з імперським дискурсом, оскільки його основною метою є отримання панування; їх відмінність, за наявності загальної мети, у тому, що в дискурсі протесту не може бути головним створення власного позитивного образу, оскільки основна потреба – створення негативного образу іншого суб'єкта. У дискурсі протесту усувається все позитивне й створюється образ суб'єкта як втілення зла; недоліком цього дискурсу є те, що тотальна негація має характер рефлексії, тому руйнує суб'єкта протесту; агресія, яка спрямована на опонента, не має чіткого вектора, тому поширюється на самого суб'єкта як відправника; таким чином, агресивний суб'єкт рано чи пізно саморуйнується. І, нарешті, можливий *дискурс солідарності*, призначення якого полягає у встановленні партнерських відносин; він передбачає визнання опонента рівноправним партнером і його цінності як учасника спільної справи; він набуває поширення при встановленні дипломатичних відносин, на переговорах, у ситуації, коли необхідно досягти консенсусу й передбачає довіру до опонента і його визнання як автономного та

незалежного. Залежно від відношення до власності виділимо також двох протилежних суб'єктів, і, відповідно, дискурсів, а саме капіталізму і соціалізму. Перший з них вважає як підставу своєї сутності *підпорядкування капіталу,* виправдання якого можна знайти в дискурсі, до таких виправдань можна віднести аргументацию лібералізму, утилітаризму, прагматизму тощо. Проявом його можна вважати індивідуалізм, який припускає безумовне визнання цінності окремої особи по відношенню до суспільства, відповідно, наділення її правом володіння власністю і матеріального забезпечення. Другий, а саме *соціалізм*, навпаки, припускає виділення первинності суспільства по відношенню до індивіда, відповідно, забезпечення рівності й рівного забезпечення власністю, а держава розглядається як інститут її забезпечення.

1.4. МОДАЛЬНІСТЬ ДИСКУРСУ

Суб'єкт дозволяє буттю бути.
Е. Левінас

Розрізнення трьох модусів буття, відповідно, модальностей, можна знайти в метафізиці Арістотеля; уже потім воно було конкретизоване в середньовічній схоластиці, звичайно, мова йде про розмежування дійсного, можливого та необхідного, при цьому Арістотель ототожнює можливість зі спроможністю, наприклад: «Спроможністю, або можливістю (dynamis), називається початок руху або зміни речі, що знаходиться в іншому або в ній самій, оскільки вона інше» [243].

а) Трактування модальності Арістотелем

Звернемо увагу на те, що можливість прирівнюється до спроможності. Арістотель розглядає спроможність як можливість, яка знаходиться в самій речі (ентелехія); відповідно, можливість слід розуміти, по-перше, як «початок», «джерело», яке присутнє в самому дискурсі суб’єкта. Якщо, наприклад, ми звернемося до дискурсу солідарності, то до такого початку слід віднести прагнення до вдосконалення, об’єднання, згоди та творення. Слід також звернути увагу на «початок, звідки річ приводиться в рух іншим»[244]. Тому, по-друге, під можливістю слід розуміти сукупність зовнішніх для суб’єкта умов, які впливають на нього; не випадково такий вид спроможностей Арістотель розглядає як «перетерпіння»; таким чином, ми можемо умовно розмежувати первинні та вторинні можливості суб’єкта політичного дискурсу: якщо первинні можливості зумовлені своєрідністю самого суб’єкта, то вторинні – впливом комунікативного середовища; не викликає сумніву, що ці можливості взаємозумовлені, оскільки результативність впливу комунікативного середовища залежить від своєрідності «початків» суб’єкта дискурсу.

За Арістотелем, такі модальності, як можливе та дійсне, взаємопов’язані, про що свідчить таке пояснення: «Насправді, серед неіснуючого щось є можливим; але його немає, бо його немає

насправді» [245]. Таким чином, дійсність, за Арістотелем, є реалізована можливість. Що означає це положення для розуміння екзистенціальної прагматики дискурсу? Це означає, що дійсність, а під дійсністю ми розуміємо сукупність дискурсивних подій, є реалізацією можливостей суб'єкта дискурсу, які залежать від його своєрідності.

І, нарешті, така модальність, як «необхідне», також пов'язана з модальністю «можливе»; відзначимо, що їх відношення Арістотель розглядає як причинно-наслідкову зумовленість, наприклад: «Водночас ясно також, що якщо за наявності А необхідно існує Б, то і за наявності можливості існування А необхідна й можливість існування Б» [246]. Отже, необхідність – це зумовленість існування можливістю, тому необхідним може бути лише те, що присутнє в можливості. Яким чином можна виявити єдність можливості, дійсності та необхідності? Це можна зробити лише стосовно сутності суб'єкта, який існує завдяки стійкій сукупності сенсів існування, що реалізуються; сутність слід розглядати як підґрунтя причинності існування, яка зумовлена реалізацією можливостей у дійсності як необхідності. Звернемо увагу на одне з трактувань сутності Арістотелем, яке, на наш погляд, можна використовувати при аналізі політичного дискурсу: «Якщо сутність є причиною буття кожної речі, то серед цих відмінностей слід шукати те, що становить причину кожної із цих речей» [247]. Отже, в основі причинності слід бачити сутність суб'єкта дискурсу, який здійснюється.

b) Розуміння модальності І. Кантом

Тепер звернемося до трактування поняття «модальність» І. Канта. Кантівське розуміння модальності пов'язане з потребою показати можливість використання розуму в процесі побудови умовиводів, тобто можна стверджувати, що воно стосується дискурсу; при розгляді логічних форм розуму знімається зміст думки й головна увага зосереджується на розсудливій формі[248]. Розсудливі форми думки – це такі, залежно від своєрідності яких розум може виявляти себе інакше; у зв'язку з розглядом трактування модальності звернемо увагу на те, яким чином І. Кант вирішує проблему обмеження суб'єктивності: «Отже, із суб'єктивного боку впевненість дійсно не можна відрізнити від

переконання, якщо суб'єкт розглядає визнання судження істинним лише як явище в своїй душі; але спроба встановити, чи справляють значущі для нас підстави судження такий самий вплив на інших, слугує засобом, правда, лише суб'єктивним, що має на меті якщо не досягти переконання, то хоч би виявити індивідуальну значущість думки, тобто те, що є лише впевненістю» [249]. Припустимо, мають бути підстави, за допомогою яких можна розрізнити судження, що стосуються погляду, знання або віри. Ось яким чином визначається погляд: «Погляд є свідоме визнання чогось істинним, недостатнє як із суб'єктивного, так і з об'єктивного боку»[250]. Віра розглядається як визнання істинним судження, якщо воно є достатнім із суб'єктивного погляду, але недостатнім – з об'єктивного; і, нарешті, знання виражатиметься в судженнях, у яких збігається суб'єктивна та об'єктивна істинність. Яким же чином вирішує проблему виявлення істини І. Кант? Він стверджує: «У судженнях чистого розуму погляди взагалі не припустимі»[251]. Проте І. Кант розглядає також практичне вживання розуму, де таке усунення досить сумнівне; відзначимо, що до практичних належать думки, які стосуються моральності. Особливу увагу І. Кант приділяє моральній вірі, а її основним недоліком є те, що вона «ґрунтується на допущенні моральних переконань, а їх причина – це наявність інтересу»[252].

Трансцендентальна логіка починається з такого положення: «Отже, споглядання та поняття становлять початок нашого пізнання, тобто ні поняття без відповідного їм споглядання, ні споглядання без понять не можуть дати знання»[253]. Якщо чуттєвість є здатністю отримувати уявлення, то розум здатний виробляти уявлення»[254]. Отже, «...думки без уявлень порожні, споглядання без уявлень сліпі»[255]. Далі І. Кант з'ясовує функції розуму й прагне показати його здібності при побудові думок; звернемо увагу, що при цьому відбувається відвернення від змісту думок, що призводить до виявлення розсудливих форм, які водночас розглядаються як функції мислення[256]. Серед них ми знаходимо таку розсудливу форму думок, як модальність, яка включає проблематичні, асерторичні та аподиктичні форми; одночасно з формою виділяється функція, що зрозуміло з визначення модальності: «Модальність думок є абсолютно особлива їх функція; відмітна

властивість її полягає в тому, що вона нічого не додає до змісту думки (оскільки, окрім кількості, якості та відношення, немає нічого, що входить у зміст думки), а стосується лише значення зв'язку стосовно мислення взагалі»[257]. Відповідно, проблематичні вказують на можливість, асерторичні – на істинність, аподиктичні – на необхідність; характерно, що їх розмежування пов'язане з особливостями використання розуму; у сукупності ці функції модальності І. Кант називає трьома моментами мислення; аналогічно до форм думки виділяються категорії: наприклад, для проблематичних думок характерне використання таких категорій, як можливість та необхідність, для асерторичних – існування та неіснування, для аподиктичних – необхідність та випадковість. У чому полягає призначення цих категорій? На це запитання І. Кант відповідає так: «Ми не можемо мислити жодного предмета інакше, як за допомогою категорії; ми не можемо пізнати жоден предмет інакше, як за допомогою споглядань відповідних категорій»[258]. Із цього стає зрозуміло, що І. Кант обмежується розглядом питань гносеології, під розумом він має на увазі спекулятивний розум, який сам для себе встановлює принципи, що зрозуміло з трактування розуму як спекулятивного.

c) Модальність у філософії можливого

Безумовно, слід звернути увагу на трактування поняття модальності в сучасній постпозитивістській філософії; зокрема, на таке зауваження М. Епштейна: «…у сучасній «постпозитивістській» філософії переважає «атомарний» підхід до модальності, яку найчастіше розглядають на рівні окремих логічних думок[259]. Проблема, як він вважає, полягає в такому: «За модальностями стоять «інтенсіональні», глибинні поняття, які не можна звести до набору «екстенсіональних», емпірично спостережуваних фактів або об'єктів» [260]. Відзначимо, що основна проблема, яку він вирішує, – це дослідження модальності філософії, тому ставляться такі питання: «Якою мовою говорить філософія? Яка модальність їй властива в той чи інший період її становлення?»[261]. Відповідно, загальні проблеми гуманітарного

мислення розглядаються з позиції теорії модальності, а головна увага приділяється дослідженню модальності можливості, зокрема за допомогою таких категорій, як «могти», «бути» та «знати»; привертає увагу виділення модальностей дійсного, можливого та необхідного; окремо розглядається проблема можливих світів стосовно дійсного світу, яка була сформульована Г. Лейбніцем. Наведемо характеристику лейбніцевських можливих світів: «Воля Бога не обмежена самою дійсністю, але має перед собою безліч можливих монад, індивідів, субстанцій, з яких Бог вільно вибирає те, що підлягає актуалізації в нашому світі»[262]. Аналізується номіналістське та реалістичне трактування лейбніцевської концепції можливих світів. За М. Епштейном, своєрідність номіналістської позиції полягає в тому, що можливий світ розуміється як якийсь конструкт, умовне допущення, яке можна використовувати для розгляду дійсності. Не погоджуючись з номіналістами, представник реалізму Д. Льюїс вважає, що можливі світи існують як додаткові властивості одного й того самого світу. М. Епштейн зазначав стосовно Д. Льюїса: «Кожен світ є дійсним, а до інших світів ставиться як до можливості»[263]. М. Епштейн вважає, що ці крайні позиції «усувають якісну специфіку можливого». Свою ж власну позицію в трактуванні модальності він визначає як посибілізм і ставить завдання збереження своєрідності категорії можливого як модальності; наведемо одне з визначень можливого: «Можливе є особливий модус «множинності», який виводить нас за межі цієї реальності, але зовсім не обов'язково належить до якоїсь іншої реальності. Особливість можливого – саме його невідповідність реальному, незалежно від того, чи це реальність нашого або інших світів»[264]. Основна ознака посибілізму полягає в тому, що можливе розглядається як особливий модус, який узагалі не може бути перекладений мовою реального або ідеального існування; якщо спробувати застосувати категорію можливого в дослідженні суб'єкта дискурсу, то виникає істотна перешкода. Безумовно, слід погодитися з М. Епштейном, що можливе не суще; на наш погляд, можливість дійсно не суще, а атрибут, який повинен належати сущому, інакше, використовуючи категорію можливого, не можна досліджувати дійсність.

Наведемо також визначення посибілізму: «Посибілізм – це філософія можливого, яка має свою передумову, «першооснову» знаходить у самій категорії можливого, і потім вже застосовує її до понять «реальність», «ідея», «знак», «мова» тощо»[265]. При розгляді кантівського трактування поняття можливого ми вже звернули увагу на його гносеологічний характер; на наш погляд, в епштейнівському трактуванні багато в чому зберігається своєрідність кантівського підходу в розумінні категорії можливого; тому посибілізм як філософію можливого можна використовувати як методологію для дослідження пізнавального процесу, але ніяк не при вирішенні, наприклад, екзистенціальних проблем, у тому числі при вивченні прагматики політичного дискурсу. Коли ми намагаємося зрозуміти своєрідність самореалізації суб'єкта дискурсу, безумовно, необхідно використовувати категорію можливого, але при цьому можливе має передбачати здійснення; зрозуміло, що й у цьому разі можливе не зводитиметься до реальності або до царства «вічних ідей», як вважає М. Епштейн; але погодимося з ним у тому, що можливе як атрибут не слід зводити до сущого, або ідеї, проте можливе – це сфера того, що може реалізуватися, тому воно буде тим, що здійснюється, наприклад, при втіленні певної ідеї. Віднесення можливого до атрибутів сущого не означає, що можливе слід якнайдалі дистанціювати від дійсності. У чому необхідність такого дистанціювання, до чого може воно привести? Звичайно, до розуміння можливого тільки як категорії; проте ця сама категорія може використовуватися при аналізі реального або ідеального існування; підкреслимо, не до «мови реального або ідеального існування», а саме до здійснення сущого, наприклад, суб'єкта дискурсу.

d) Критика критицизму та активізму

Таке трактування категорії можливого М. Епштейном використовується для дослідження можливостей самої філософії, у якій виділяють два періоди: критицизм та активізм, при цьому початок другого періоду пов'язують з кантівським переворотом. Чи можна за допомогою такого трактування досліджувати соціальне існування, наприклад, суб'єкта дискурсу? Відповідь очевидна. Тому виникає

потреба уточнення трактування поняття можливого таким чином, щоб воно могло використовуватися для опису своєрідності існування суб'єкта дискурсу. Що ж таке філософствувати за М. Епштейном? «Іншими словами, філософствувати – означає безперервно *розширювати сферу можливо-мислимого у відмінності* від сущого й одночасно *досліджувати сенс сущого у відмінності від можливо-мислимого*»[266]. Він акцентує увагу на необхідності розрізнення сущого та можливого, але виникає запитання: як можна зрозуміти можливе, якщо не як розкриття, становлення самого сущого? Тим більше, що М. Епштейн велику увагу приділяє проблемі модальних переходів: «….від присутньо-сущого, екстенсіонального – до альтернативно-можливого, і далі, до універсально-есентіального, унікально-феноменального і, нарешті, софійно-потенційного (можливісного)»[267]. Знову виникає запитання: чому саме «перехід», а не «розкриття» потенції сущого, наприклад, того ж суб'єкта дискурсу?

Зіставлення сущого та можливого не дає змоги виявити причину зумовленості існування суб'єкта дискурсу; та тоді звернемо увагу на таке зауваження: «У цю другу епоху філософський дискурс, віддалившись від об'єктивно-пізнавального, наблизився до ідеологічного, який намагається вивести мислення на шлях утопії, тобто всесильно управляти сущим»[268]. При аналізі політичного дискурсу слід мати на увазі це зауваження, відповідно, взяти за вихідне положення, що політичний дискурс призначається для «управління сущим»; проте ми повинні передбачити своєрідність суб'єкта дискурсу. Далі М. Епштейн відзначає: «Крах сучасної утопії й тоталітарно-ідеологічних держав спонукає філософію відмовитися цього разу й від наказово-заклинального підходу до дійсності та вийти в ту сферу, де мислення виявляє себе, свої власні можливості»[269]. Але, як свідчить політична практика, крах тоталітарно-ідеологічних держав був пов'язаний якраз з руйнуванням їх дискурсу за допомогою, знову ж таки, «наказово-заклинального» підходу до дійсності, варто пригадати бурхливі події перебудови.

Звернемо увагу, що М. Епштейн виділяє три типи дискурсів, а саме: теоретичний, або науковий; утопічний, або ідеологічний; гіпотетичний, або філософський; відзначимо, що ідеологічний дискурс прирівнюється

до утопічного, що цілком узгоджується з концепцією модальності як чистої можливості, яка не стосується дійсності; основне призначення утопічного дискурсу полягає в тому, щоб змінити світ; зокрема, до представників такого дискурсу належать Ф. Ніцше та його послідовники в XX ст.

е) Питання про суб'єкта мислення

Проте, якщо ми всю різноманітність політичного дискурсу зводимо до ідеологічного, то тим самим не беремо до уваги такі його різновиди, при яких суб'єкт здатний на позитивні перетворення. Чим же це зумовлено? Значною мірою своєрідністю розуміння предмета філософії. Як стверджує М. Епштейн: «Специфічним предметом філософії, на відміну від інших наук, мені видається не *мислення* і не *суще,* а *мислиме*»[270]. До яких наслідків приводить таке розуміння, ми показали вище; у зв'язку з позначеним завданням предмета філософії виділяється розширення меж мислимого.

Проте виникає питання про суб'єкта мислення, яке свого часу порушив Р. Фіхте, відповідно, обґрунтування необхідності мислення[271]. Отже, якщо мислення не пов'язано зі здійсненням суб'єкта, то відпадає необхідність самого мислення; безумовно, що обґрунтування мислення як можливості є доцільним, але його продуктивність можна виявити лише тоді, коли воно знаходить свого власника; наприклад, ще М. Монтень поставив завдання пізнання людини: «Слід пошукати всередині нас, опустившись до самих глибин, і встановити, від яких поштовхів виходить рух; проте, зважаючи, що це справа складна та ризикована, я хотів би, щоб якомога менше людей займалися цим»[272]. Про які глибини говорить М. Монтень? Фактично зміст «Дослідів» присвячений розгляду вчинків людини та аналізу їх мотивів. Трохи інакше ці самі питання поставлені в онтології М. Гайдеґера; от як він описує переживання страху: «Сам *страх* є (…) вивільнення свого роду загрозливого. Але спочатку десь фіксується майбутнє зло (malum futurum), а потім страшно. Але й страх теж не просто констатує те, що наближається, а відкриває його спершу в його страшності»[273]. Наведений вислів можна вважати характеристикою переживання, яке

невіддільне від мислення, яке не слід зводити до сукупності логічних висновків, наприклад, за типом арістотелівських. Предметом мислення в цьому прикладі виступає переживання страху; на наявність цієї двозначності, а саме єдності предмета мислення та самого мислення вказує й М. Епштейн, який пише: «Мислиме є те, про *що* ми мислимо, і те, *що* ми мислимо, як якась єдність предмета й змісту мислення, «підмета» і тих різноманітних «присудків», які можуть до нього приєднатися. Якщо «квітка» є предмет дійсності, то все, що можна мислити про квітку, є присудок. Цей перехід від дійсності до можливості й охоплюється поняттям «мислення»[274]. Якщо ми звернемося до текстів М. Гайдеґґера, то також побачимо вказівку на цей перехід, наприклад, звернемо увагу як страх перетворюється на «присудок»: «Те, *про-що страх*, жахається, є само суще, що страхається присутності»[275]. Отже, М. Гайдеґґер відносить мислення до сущого. Чому ж це відбувається? І ось відповідь: «Лише суще, для якого справа в його бутті йде про нього самого, здатне жахатися»[276]. Можна стверджувати, що змістом мислення є страх як переживання; але, осмислюючи страх, ми звертаємося до осмислення сущого; не випадково далі М. Гайдеґґер пише: «Якщо ми піклуємося про будинок і майно, то це не суперечить даному вище визначенню страху»[277]. При цьому той, хто «боїться за будинок», володіє собою, тобто це є суб'єкт, який переживає цей страх, саме він відчуватиме «страх за будинок»; тому далі М. Гайдеґґер говорить про страх як модус розташування. Страх як модус визначає можливість самого мислення. Буття суб'єкта, який відчуває страх, визначає мислення. Із цього приводу М. Гайдеґґер пише: «Страх розмикає присутність переважно приватним чином. Він заплутує й примушує «втрачати голову»[278]. Лише суб'єкта можна визнати приватним. «Втрачати голову» передбачає нездатність до мислення, коли думки плутаються, унаслідок чого стає неможливим виявити причинно-наслідкові зв'язки. То хіба може свідомість, охоплена страхом, розширити «межі мислимого»? Від страху здатність до мислення майже повністю паралізується, оскільки мислячий суб'єкт «утратив голову»; але страх – це не лише модус розташування; він може бути також страхом за інших, як пише М. Гайдеґґер : «Страх може також стосуватися інших, тоді ми говоримо, що боїмося саме за

них. Цей страх не знімає страху з іншого. Таке неможливо вже тому, що інший, за якого ми боїмося, зі свого боку, не обов'язково має відчувати страх. Ми боїмося за *іншого* найбільше якраз тоді, коли він *не боїться* й відчайдушно кидається назустріч загрозливому. Страх – це спосіб бути-в-розташуванні разом з іншим. Але не обов'язково теж прагнути або тим більше боятися разом з іншим»[279].

f) Розрізнення себе та іншого і рефлексія суб'єкта у дискурсі

Звернемо увагу на розрізнення себе та іншого. Відповідно, ці два види переживання страху істотно розрізняються. «Якщо це страх за іншого, то він має інший екзистенціальний модус», – відзначає М. Гайдеґґер[280]. Аналогічно до гайдеґґерівського розмежування модусів існування ми також виділяємо модус дискурсу суб'єкта-в-собі, а його характеристикою можна вважати переживання страху за самого себе, а також дискурс суб'єкта-для-іншого, його характеристикою можна розглядати вияв страху за іншого. Окрім цього, виділимо також дискурс суб'єкта-для-себе, для якого переживання, наприклад, страху, пов'язано з потребою сублімувати, іншими словами, заховатися, тим самим позбавитися від нього, перетворитися на безстрашного, навіть якщо охоплює страх.

Нагадаємо, що основне завдання мислення полягає, згідно з М. Епштейном, у тому, щоб «розширити кордони мислимого». Проте його рішення передбачає виникнення небезпеки інструментального використання розуму. М. Епштейн також відзначає: «Мислення, узяте як інструмент досягнення влади й могутності, є ідеологія, і її руйнівні наслідки в XX ст. невичерпні»[281]. Про це ж застерігає П. Слотердайк у праці «Критика цинічного розуму», який відзначає таке: «Знання – сила, влада». Така завершальна крапка в процесі невідворотного політизування мислення. Той, хто висловлює цю тезу, з одного боку, висловлює істину. Але, висловлюючи її, він бажає досягти більшого, ніж просто істина: він має намір включитися в гру влади»[282]. Щоб зрозуміти, наскільки справедливі ці звинувачення, наведемо вислів Ф. Бекона про призначення науки: «Та інакше й не може бути: адже наука озброює людський розум дійсним розумінням власної

непорочності, нестійкості й мінливості щастя, гідності душі та значення власних обов'язків, а ті, хто пам'ятає про все це, у жодному разі не дадуть себе переконати в тому, що збільшення власного добробуту може вважатися межею всіх благ»[283]. Звернемо увагу на іронію в останніх словах наведеного вислову. Вона певною мірою пов'язана з проблемою нездатності зрозуміти призначення науки, що є справжньою причиною виникнення цинічного розуму.

При зіставленні поглядів П. Слотердайка і Ф. Бекона стає зрозумілим, що розум може використовуватися по-різному: як для вдосконалення природи людини, так і як інструмент володіння владою; те ж саме можна сказати стосовно ідеології, оскільки не всяка ідеологія[284] призводить до руйнівних наслідків; як приклад наведемо ліберальну, реалізація принципів якої принаймні якоюсь мірою забезпечує повноту самореалізації; тому точку зору, згідно з якою розум може використовуватися лише як інструмент влади, що здійснює насильство, не можна визнати повністю обґрунтованою. Щоб зрозуміти своєрідність відношення влади та розуму, слід розглянути сукупність сенсів, які артикулюють у політичному дискурсі, які визначають його використання; парадокс полягає в тому, що акцентуація одного із сенсів може призвести до різних наслідків, наприклад, одного – до деструктивних, а іншого – до конструктивних.

g) Можливість і дійсність

Основні положення філософії можливого М. Епштейна, безумовно, мають велике значення при дослідженні політичного дискурсу. Проте слід також звернутися до реалістичної точки зору на можливе, зокрема до теорії морального реалізму; своєрідність трактування можливих світів Д. Льюїса описується М. Епштейном таким чином: «Усі можливі світи також дійсні, оскільки дійсність і можливість – це дві додаткові властивості одного й того самого світу. Кожен світ видається самому собі дійсним, а до інших ставиться як до можливих. Іншими словами, актуальність – властивість того світу, усередині якого знаходиться спостерігач, а можливість – властивість усіх інших світів»[285]. Звернемо увагу, що бути дійсним означає видаватися самому собі дійсним, тоді

актуальність виявляється властивістю світу, у якому знаходиться спостерігач; відповідно до присутності спостерігача в дискурсі можна розмежовувати суб'єкта дискурсу та іншого; при цьому відносини суб'єкта та іншого мають характер взаємодії й залежать від владних повноважень, якими вони володіють, крім того, від модусу свідомості, відповідно, своєрідності позиції. Безумовно, при екзистенціальному підході в дослідженні дискурсу слід враховувати точку зору Д. Льюїса, згідно з якою, дійсність і можливість – це властивості одного й того самого світу. Як розуміти цю зумовленість? Це означає, що дійсність суб'єкта дискурсу – це здійснення можливостей. Звернемо увагу, що первісним є не можливе, а дійсне. Але це не означає, що актуальність – це властивість того світу, у якому знаходиться спостерігач, оскільки спостерігач знаходиться в кожному світі; тому актуальністю володіє не лише суб'єкт, а й інший. Актуальність залежить від тих сенсів, які переживає суб'єкт, відповідно, інший, а від їх характеру залежать можливості, які імпліцитно властиві суб'єктові; при цьому, безумовно, суб'єкт дискурсу може розглядати іншого як можливе, але це не означає, що можливості іншого можуть стати для нього дійсністю, оскільки він має іншу сутність. Можливості іншого не мають жодного відношення до суб'єкта, оскільки ці можливості належать іншому; таким чином, ми прийшли до того, що при дослідженні політичного дискурсу бажано використовувати арістотелівське трактування можливості як потенції. Отже, власне можливістю для суб'єкта варто вважати лише таку, яку можна розглядати як його потенцію. У цьому разі дійсність суб'єкта обмежується можливістю як потенцією; така точка зору не суперечить тому, що, за Д. Льюїсом, можливість розглядається стосовно дійсності. Що ж таке уявити себе дійсним? Це означає, що слід визначити характер рефлексії суб'єкта дискурсу; мова йде про те, що залежно від своєрідності сутності кожен суб'єкт по-різному усвідомлює свої можливості; крім того, слід розрізняти можливість і дійсність як *стан справ щодо того, що реально існує*. У цьому разі дійсне можна цілком описати за допомогою дескриптивних висловлювань; тоді ми акцентуємо увагу на дійсності як даності того, що присутнє в наявності; але стає незрозумілою зумовленість дійсності та можливості. Згідно з М. Епштейном, завдання філософії полягає в

тому, щоб розширити сферу можливого. Коли ж ми розглядаємо можливість як потенцію, то тоді відновлюємо зумовленість можливості та дійсності; інша справа, що суб'єкт може по-різному бачити свої можливості в дискурсі, у багатьох випадках помилятися, а утопією буде якраз така можливість, яка не може здійснитися, оскільки вона не відповідає потенції суб'єкта, яка зумовлена його сутністю. З цієї точки зору, дійсність як стан справ буде здійсненням можливості як потенції суб'єкта; та при цьому слід мати на увазі, що своєрідність потенції кожного конкретного суб'єкта зумовлена його сутністю. Тоді очевидно, що дійсність збігається з можливостями, більше того, вона є їх здійсненням; тобто власне можливістю слід вважати лише таку, яка може здійснитися, реалізуватися насправді; проте в дискурсі ми можемо спостерігати визначення не лише таких можливостей, які можуть стати дійсністю; іншими словами, у дискурсі суб'єкт може блукати полем можливостей, за допомогою чого він прийде до усвідомлення таких, які дійсно можуть бути реалізовані.

h) Можливість як потенція

Реалізація можливості насправді не передбачає, що дійсність може бути незмінною; проблема полягає в тому, що дійсність може бути наслідком здійснення, наприклад, деструктивних можливостей; у цьому разі дійсність, відповідно, сама себе зруйнує, що тотожно самознищенню суб'єкта. Слід також мати на увазі ситуацію, коли дійсність як стан справ може не відповідати можливостям (потенції) суб'єкта, зокрема таку, коли вони не можуть реалізуватися; тому відсутність реалізації потенції зумовлена зовнішніми впливами, зокрема, з боку іншого, який чинить такі дії, призначення яких і полягає в недопущенні реалізації можливостей.

Стає очевидним, що слід розрізняти, по-перше, дійсність як *стан справ*, іншими словами, як сукупність обставин, які склалися, тоді здійснення можливості буде обмежено своєрідністю стану справ на цей момент, а втілення суб'єкта визначатиметься характером перешкод; отже, можна передбачити, що за певних обставин можливість може взагалі не реалізуватися, наприклад, у ситуації повного панування

іншого над суб'єктом. По-друге, як ми вже відзначали, *дійсністю* можна вважати здійснення можливості як потенції суб'єкта, яка реалізується за наявності сприятливого стану справ або якщо суб'єкт цілком здатний подолати перешкоди.

Крім того, співвідношення можливості та дійсності суб'єкта дискурсу можна розглядати відповідно до реалізму Д. Льюїса. Суб'єкт розглядає себе як дійсність, а іншого – як можливість, при цьому він припускає, що інший, як довершений, володіє великими можливостями, що справді так; у суб'єкта може виникнути ілюзія, що можна володіти такими самими можливостями, як у іншого; тому інший стає мірою визначення можливостей суб'єкта, що в принципі неприпустимо, оскільки суб'єкт володіє абсолютно іншими можливостями; тоді суб'єкт перестає усвідомлювати свої можливості. Ми спостерігаємо, що для суб'єкта здійснюється інверсія дійсності та можливості, якої він не помічає; це можливо, коли можливості приписуються суб'єктом довільно, залежно від орієнтації на іншого; тим більше, що іноді інший сам може нав'язувати невластиві можливості суб'єктові в межах дискурсу, відповідно, помилкові цілі реалізації. Цей аспект розуміння суб'єкта дискурсу досить близький до модального реалізму Д. Льюїса; але, безумовно, ця концепція в рамках концепції екзистенціальної прагматики має органічно доповнюватися арістотелівським розумінням можливості як потенції.

Звернемо також увагу на невідповідність арістотелівського та епштейнівського розуміння можливості; увага Арістотеля зосереджена на тих можливостях, які присутні в потенції, не дарма він визначає можливість як здатність; згідно з арістотелівським трактуванням можливості суб'єкт має своєрідність, оскільки володіє певною потенцією, яка характерна саме для нього; можливості деякого суб'єкта мають певний характер і суворо обмежені своєрідністю його потенції як здібності. Точка зору М. Епштейна протилежна, оскільки, на його думку, можливе нічим не обмежене, а проблема полягає в тому, що відсутнє розуміння своїх можливостей; тому основне завдання полягає в тому, щоб розширити горизонт можливого; виникає таке запитання: що ж може бути передумовою такого розширення, і чим воно зумовлене? Щоб відповісти на нього, ми повинні звернутися до

Арістотеля, який дає чітку відповідь: можливість обмежується потенцією; тим більше, що важко уявити собі суб'єкта, який мав би необмежені можливості. Отже, при розгляді спроможностей суб'єкта ми повинні розглянути його потенції.

і) Ідеологія як форма реалізації потенції суб'єкта. Потенційне та ймовірне

І, нарешті, не можна залишити без уваги проблеми критицизму та активізму, які розглядає М. Епштейн, наприклад, скептичне ставлення до активізму: до його представників належать Й. Сталін[286] і Л. Вітгенштейн[287], позиції яких розглядаються в межах однієї філософської парадигми, яка зародилася в кантіанстві. У чому полягають його основні цілі? Це вірність ідеалам у перетворенні дійсності; таким чином, жертви активізму виникають, як це не парадоксально, від прояву любові до ближнього, відстоювання свободи, рівності тощо; звернемо увагу, що при аналізі активізму в суб'єкта не припускається наявності своєрідності; крім того, різноманітність ідеологій зводиться тільки до ідеології тоталітаризму, зокрема такого його різновиду, як марксизм; контраргументом може бути те, що активність є умовою для самореалізації та розкриття потенціалу суб'єкта незалежно від використання ідеології.

Хоча не викликає сумніву, що можливе може обмежуватися нормативністю, як, наприклад, передбачається в дискурсивній етиці Ю. Ґабермаса[288] і К.-О. Апеля[289]. Відзначимо, що вказана сфера взаємодії можливого та норм залишилася поза увагою М. Епштейна. У дискурсивній етиці припускається, що можливе має бути санкціоноване певною сукупністю моральних норм; якщо К.-О. Апель вказує на комунікативний розум як сферу формування норм, то Ю. Ґабермас – на життєвий світ; зрозуміло, що ні про яке необмежене продукування можливостей у комунікативній етиці не може бути й мови.

Слід віддати належне М. Епштейну, що, окрім категорії можливого, він розрізняє також категорії потенційного та ймовірного; ось яким чином визначається потенційне: «Потенційне – це внутрішній бік можливого як властивості якогось предмета або здатності якоїсь

істоти»[290]. Природно, що при дослідженні дискурсу суб'єкта нас цікавить не стільки можливе як зовнішній прояв пізнавальної здатності, скільки можливе як внутрішнє; відповідно, у нашому дослідженні основна увага приділяється розгляду потенції суб'єкта дискурсу, відповідно, предметом дослідження виступатиме *потенціологія суб'єкта дискурсу.* Звернемо увагу, що внутрішній та зовнішній бік можливого утворюють єдність, на що вказує М. Епштейн: «Одна й та сама модальність виступає в «потенційному» як внутрішньо властива суб'єктові дії, а в «імовірному» – як характеристика зовнішніх обставин»[291]. Мається на увазі, що потенція суб'єкта дискурсу, безумовно, повинна реалізовуватися за певних обставин; саме тому слід розмежувати суб'єкта-в-собі та суб'єкта-для-себе, а також суб'єкта-для-іншого. Безумовно, суб'єкт залишається завжди тим самим, але коли ми розглядаємо суб'єкта-в-собі, то абстрагуємося від зовнішніх обставин, інакше кажучи, ми розглядаємо його чисту сутність. Далі, виділяючи суб'єкта-для-себе, ми передбачаємо наявність саморефлексії, яка може бути суперечливою, оскільки суб'єкт може не бачити своїх недоліків, недосконалостей, проте, проголошувати себе втіленням досконалості; якщо в дискурсі суб'єкта-в-собі потенція суб'єкта показана в усій повноті, то в дискурсі суб'єкта-для-себе вона обмежується потребою в позитивній ідентифікації, оскільки незалежно від своєрідності своєї сутності кожен суб'єкт прагне бачити себе з позитивного боку, як творця, того, хто відстоює вищі цінності тощо. Зрозуміло, що ймовірне залежить від зовнішніх обставин і своєрідності дискурсивної рефлексії; тим самим можна стверджувати, що дискурс суб'єкта-для-себе має сублімуючий характер, оскільки в ньому свідомо приховані істотні недоліки; і, нарешті, ймовірне залежить від того, яким чином суб'єкт позиціює себе в дискурсі суб'єкта-для-іншого; вважається, що дискурс передбачає взаємодію суб'єкта та іншого в межах єдиного комунікативного простору, зумовлену згодою або протистоянням; тоді ймовірне залежить від характеру впливу на іншого.

j) Від характеру до модусу свідомості суб'єкта

Оскільки ми досліджуємо дискурс суб'єкта, слід розглядати модальність в аспекті відношення висловлювання та дійсності, а для цього звернемося до дослідження В. Руднєва в книзі «Характери та розлади особистості»[292], де він розглядає риси характеру на підставі вивчення художнього дискурсу. Для нас суттєве значення має висловлене автором положення, згідно з яким кожен з характерів «будує свою модель відносин із реальністю» [293]. На наш погляд, це справедливо й для політичних суб'єктів, оскільки залежно від своєрідності потенції кожен з них самостійно будує свою модель відносин з дійсністю; зрозуміло, що під дійсністю розуміють стан справ або умови здійснення. Ми також розглядатимемо механізми захисту та модальності, що розуміються як потенції в арістотелівському сенсі, з тією суттєвою відмінністю, що політичний суб'єкт досліджуватиметься в аспекті проблем не психології, а філософії політики. Безумовно, при розгляді проблем прагматиків використовуватимемо досягнення теорії комунікації та дискурсивної етики, як німецької, так і французької шкіл дискурсу. Виходитимемо з того, що політичний суб'єкт – це глобальна «особистість», що складається із сукупності індивідуальностей, і, як «особистість», відрізняється «характером», що розуміється як стійка модальність і наявність механізмів захисту. Оскільки це дослідження з філософії політики, слід уточнити поняття модальності; під модальністю В. Руднєв розуміє відношення висловлювання та реальності. Пропоноване тлумачення, безсумнівно, має лінгвістичний зміст, тому потребує уточнення. На наш погляд, модальність – це не лише відношення, а й можливості як потенції, які визначаються своєрідністю свідомості суб'єкта, тобто його модусом; отже, при визначенні модальності слід мати на увазі своєрідність модусу суб'єктивної свідомості. Поняття «модальність», з одного боку, вказує на своєрідність висловлювання в конструюванні реальності, з іншого – на можливості як потенції суб'єкта. Відповідно, кожне висловлювання слід розглядати як таке, що належить до суб'єктивного дискурсу, який має певну модальність. Згідно з В. Руднєвим, у художньому дискурсі відображається психологічна конституція автора. У політичному ж

дискурсі також набуває вираження своєрідність модусу свідомості суб'єкта, відповідно, певна цілісність сенсів його існування. Причина відмінності трактувань зрозуміла, оскільки якщо В. Руднєв ставить за мету вирішення проблем метапсихології, то ми – філософської прагматики; тому, якщо для В. Руднєва предметом дослідження є патографія, то для нас – вираз сенсів існування в дискурсі, відповідно, здійснення суб'єкта, інакше кажучи, це дослідження пов'язане з вирішенням екзистенціальних проблем.

k) Види модальностей дискурсу

Типологія модальності має універсальний характер, і розроблена вона в модальній логіці; прийнято виділяти такі види модальностей, як: *алетична, деонтологічна, аксіологічна, темпоральна, просторова та епістемична.* Для кожного із суб'єктів дискурсу виділимо *домінантну модальність,* своєрідність якої задана стосовно сенсів існування, що артикулюють; наприклад, для *імперського суб'єкта* домінуючою *алетичною* модальністю буде *панування над іншим*, при цьому основним оператором цієї модальності буде можливість панування; навпаки, для підданського суб'єкта домінуватиме неможливість панування, що позначатиме можливість підпорядкування іншому; відповідно, до алетичного висловлювання імперського суб'єкта можна віднести таке: «Ми повинні відстояти свої інтереси в усьому світі, якщо буде необхідно, то застосувати силу!»; своєрідність деонтичної *модальності* (оператори «повинно», «дозволено», «заборонено») у тому, що вимога, яка була визначена в алетичному висловлюванні, набуває характеру *норми,* наприклад, необхідність трансформується в належне, неможливість – у заборону, а можливість – у дозвіл.

Зрозуміло, що виникнення деонтичної модальності пов'язане з *інституціалізацією* за допомогою *введення норм і правил,* як формальних, так і неформальних; тому належне виражається у вимозі, невиконання якої передбачає введення санкції, виконання якої входить в обов'язок певної інституції. *Аксіологічна* модальність передбачає *самооцінку й оцінювання* себе та іншого, яку фактично можна розглядати як прояв зумовленості алетичної й деонтичної

модальностей, оскільки те, що приймається як можливе, оцінюється як «добре», а неможливе – як «погане»; ці оцінки потім трансформуються в «належне», «дозволене» та «заборонене». Відзначимо, що єдність алетичної, аксіологічної та деонтичної модальностей зумовлена *своєрідністю модусу свідомості;* наприклад, для імперського суб'єкта буде «добре», якщо він пануватиме над іншим, тому потреба панування буде сферою належного, а його необхідність полягатиме в санкціонованих нормах.

Темпоральна модальність також зумовлена алетичною. Вона дає змогу *компенсувати відсутність певних можливостей*; наприклад, темпоральна модальність дає підданському суб'єктові можливість перенести виконання належного в майбутнє, але водночас сьогодення ніби прирівнюється до майбутнього, за допомогою чого відбувається компенсація повноти самореалізації. Підданський суб'єкт усвідомлює, що здійснення самого себе можливе за умови повноти володіння самим собою, але це неможливо, оскільки він підкоряється іншому, тому вимога володіння самим собою переноситься в майбутнє, яке, проте, приймається як сьогодення; така підміна майбутнього та сьогодення для підданського суб'єкта є швидше закономірністю, ніж винятком. *Просторова* модальність передбачає визначення суб'єктом самого себе в просторі влади, і якщо сам суб'єкт розглядає себе як *присутнього «*тут», то іншого – як *розташованого* «там»; при цьому «тут» для імперського суб'єкта означатиме розташування на вершині влади, що передбачає, що він є паном, який визначає належне, а «там» передбачає розташування іншого, який зобов'язаний підкорятися; відповідно, «тут» присутнє одне належне, а «там» – абсолютно інше, унаслідок чого виникають так звані подвійні стандарти.

Епістемічна модальність (знання, покладання, невідоме) вказує на сферу усвідомлюваного та неусвідомлюваного; своєрідність цієї модальності полягає в тому, що вона вказує на те, що є змістом свідомості, іншими словами, визначає те, що можна *знати, а що слід не знати, навіть якщо знаєш*, а також сферу можливого, того, що *можна знати;* те, що не можна знати, може бути сферою табу; покладання ж належить до сфери можливого, того, що вказує на майбутнє; таким

чином відбувається зумовленість епістемічної та темпоральної модальностей.

l) Своєрідність модальностей і критерії істинності. Логічна та фактична істинність. Алетична та деонтична модальності

Тепер слід з'ясувати, у чому полягає своєрідність кожної з модальностей, або в чому полягає можливість можливості. *Алетична* модальність передбачає виявлення істини, призначення якої полягає в детермінації, тим самим обмеженні можливостей. Можливим може бути лише те, що істинно; крім того, воно не лише можливе, а ще й необхідне; від істини не можна відмовитися, оскільки вона визначає те, що необхідне. Чим же є істинність думки в дискурсі? Вона може бути логічною або фактичною. При цьому логічна істинність визначається структурою або формою думки, відповідно, законами логічних норм (дескриптивної, алетичної тощо). У межах політичного дискурсу критерії істинності похідні від модусу свідомості суб'єкта, а їх своєрідність визначає існування; відзначимо, що критерії істинності задаються сукупністю сенсів існування, залежать від них, тому вони постійно змінюються, так би мовити, «плавають». Ми говоримо про сенси існування як про сукупність сенсів, які вказують один на одного, відповідно, істинність думки залежатиме від того, яким чином вони співвідносяться, крім того, від їх акцентуації; при цьому, безумовно, існує домінантний сенс, який є найбільш стійким, оскільки він найбільше відповідає сутності (потенції) суб'єкта; та обов'язково слід мати на увазі, що виявлення істинності можливе лише за умови дослідження сукупності сенсів існування, за допомогою яких суб'єкт реалізує сам себе; інакше кажучи, необхідна процедура співвіднесення різних сенсів і визначення своєрідності їх відношення. Не викликає сумніву, що *інституції володіють повноваженнями у визначенні істини,* проте, ще раз підкреслимо, у тих межах, які визначаються сенсами існування суб'єкта; тому алетична модальність за наявності певних сенсів існування може бути сферою свавілля окремих індивідуальностей, які визначають повинність як реалізацію своєї волі, але лише *щодо сенсів існування, які артикулюються*.

Як уже зазначалося, крім логічної, виділяють також фактичну істинність, яка зумовлена станом справ. Виявлення фактичної істинності можливе при описі реальності; та дійсність у цьому разі – це відкрита множина фактів, тому необхідна процедура фокалізації (вказівки) на те, що розглядається як суттєве, при цьому те, на що не вказується, стає нібито несуттєвим; інакше кажучи, використовуються такі факти, які відповідають критеріям істинності для суб'єкта; таким чином, фактична істинність має суб'єктивне походження. Звернемо увагу на те, що ми дотримуємося Арістотелівського трактування модальності як потенції, відповідно, слід мати на увазі, що потенції суб'єкта визначаються сенсами існування, відповідно, модусом свідомості. Їх наявність говорить про те, що суб'єктивне свавілля, як уже наголошувалося, при визначенні істинності не може бути необмеженим оскільки, з одного боку, воно обмежується своєрідністю суб'єкта, наприклад, для імперського суб'єкта істинність обмежується потребою панування, а для підданського, навпаки, підпорядкування. Межа свавілля у визначенні істинності визначається також рівнем загрози існуванню суб'єкта; наприклад, в імперському суб'єкті активне протистояння сваволі може спричинити нездатність підпорядкувати іншого.

Ми вже відзначили, що *деонтична модальність*, порівняно з алетичною, є сильнішою, оскільки ґрунтується на *нормативності розпоряджень;* це передбачає, що істина «закріплюється» в певних нормах і правилах існування, контрольованих інституціями. Звернемо увагу на те, що деонтична модальність є сильнішою, оскільки примус має не лише екзистенціальний, а й нормативний характер, тому здійснення влади, як правило, пов'язане з *трансформацією* алетичної модальності в деонтичну; через те будь-який суб'єкт дискурсу прагне до того, щоб алетична модальність перетворилася на деонтичну, а одним з описів цього процесу є теорія суспільного договору, згідно з якою громадяни віддали частину своїх прав державі[294]. Тому алетична модальність за своїм змістом багато в чому збігається з деонтичною, але якщо алетична – це сфера бажань, які усвідомлюються як необхідність, то в деонтичній ці бажання стають нормами.

m) Епістемічна та аксіологічна модальності

Епістемічна модальність пов'язана з алетичною, оскільки те, що може бути доведене, спростоване або ймовірне, залежить від змісту повинності. Епістемічні думки, таким чином, визначають сферу віри; та те, що є знанням, у цьому разі лише частково можна вважати результатом використання логічних операцій, таких як індукція або дедукція; їх застосування пов'язане з доведенням того, що вже стало предметом віри, отже, те, що необхідно довести, спочатку відоме. Виникає запитання: що ж таке помилка або помилкова думка? Щоб відповісти на нього, необхідно звернутися до підстав істинності для кожного дискурсу; наприклад, у соціалістичному дискурсі підставою для епістемічної модальності буде віра в можливість побудови комунізму, для імперського – досягнення необмеженого панування тощо. Зрозуміло, що спростування висловів стає можливим лише за умови прийняття помилки як істини, тому жодні докази не розглядаються як істинні; можна з упевненістю стверджувати, що епістемична модальність у цілому визначає своєрідність ідеології. На чому засновано це твердження? По-перше, на тому, що в основу будь-якої ідеології покладена деяка думка як істинна; наприклад, ліберальна ідеологія як дійсна думка передбачає наявність свободи для індивідуальності, тоді як комуністична – соціальної справедливості та рівності при розподілі благ; націоналістична – безумовний пріоритет окремої нації над іншими тощо.

Звернемо увагу, що знання передбачає використання абстрагування, тобто виділення окремої властивості, аспекту, відношення, характеристики тощо. Виникає таке запитання: на якій підставі відбувається абстрагування? Безумовно, на підставі того, що певна думка стає предметом віри; тому виходить, що знання залежить від віри, а не навпаки. Нагадаємо, що йдеться про суб'єкта політики, а не науки. Отже, у політичному дискурсі віра визначає використання знання, а не навпаки; однак їх відносини не виключають того, що віра може виникнути внаслідок освоєння знання; наприклад, у дискурсі соціалізму віра в пролетаріат як месію виникла як результат освоєння громадськістю теорії додаткової власності К. Маркса; проте виникнення

віри в пролетаріат як месію сформувалося в основоположників марксизму в процесі наукових досліджень, в основі яких було абстрагування при аналізі отримання прибутку; відповідно, характер цього абстрагування передбачає наявність віри певного змісту.

Аксіологічна модальність передбачає оцінку вчинку, події, факту; ця оцінка може бути «добре», «погано» або «байдуже»; при цьому оцінювання можливе на підставі критерію істинності оцінюваного, тому *аксіологічна модальність ґрунтується на алетичній.* Звернемо увагу на прагматичний характер аксіологічної модальності; проте, якщо в алетичній модальності необхідність має універсальний характер, і в її рамках суб'єкт може приховувати свою зацікавленість, то в аксіологічній інтерес знаходить своє безпосереднє вираження в оцінці; якщо присутня відповідність суб'єктивним критеріям істинності, то ставиться оцінка «добре», якщо відсутня, то «погано», а якщо не спостерігається співвіднесення з істинністю, то «байдуже». Відзначимо, що аксіологічна модальність може стати причиною трансформації алетичної в деонтологічну; але головне не це, а те, що аксіологічна модальність формує сферу цінностей, які визначають існування. Цінність не може існувати сама по собі; вона виникає в результаті операції оцінювання; думка, яка має цінність, стає сенсом існування й виступає підґрунтям для самореалізації; таким чином, існування політичного суб'єкта визначене операцією наділення цінністю. Отже, аксілогічна модальність дискурсу – це сфера актуалізації певної думки, внаслідок чого виникає віра; хоча правильним буде зворотне відношення, оскільки віра реалізується в оцінюванні, але в такому, яке ґрунтується на стійких нормах існування; таким чином, в деонтичному значенні оцінка та віра взаємозумовлені, оскільки віра пов'язана із сукупністю абсолютних цінностей, сумніватися в яких фактично неможливо.

n) Просторова та темпоральна модальності

Просторова модальність характеризує розташування суб'єкта в просторі влади; відповідно, суб'єкт може розташовуватися «тут», «там» і «ніде». Розташування в просторі влади стає тотожним розташуванню в

просторі дискурсу, і навпаки; тому неналежність суб'єктів до дискурсивних просторів свідчитиме, відповідно, про неналежність до просторів влади; той, хто знаходиться на вершині влади, має можливість формувати думку, що приймається як істина; про це свідчить вислів, що належить до соціалістичного дискурсу: «Є думка», – використання якого вказувало на необхідність прийняття деякої думки як безперечної, тобто як істини. Крім того, просторова модальність може характеризувати відносини суб'єкта та іншого в просторі влади/дискурсу, наприклад, «там» – це у них, «тут» – це у нас; категорія «ніде» в цьому разі вказує також на неможливість здійснення чого-небудь, проте лише в межах деякого дискурсивного простору. Негативний відтінок модальності може мати деструктивний характер і передбачати необхідність знищення іншого; так, наприклад, коли А. Гітлер говорить про необхідність освоєння життєвого простору, він має на увазі «там», тобто простір, який необхідно захопити за допомогою підпорядкування суб'єкта, який ним володіє; в останньому випадку «там» відповідатиме алетичній модальності «можна» знищувати; не можна не звернути увагу на зумовленість деонтичної та просторової модальностей, оскільки те, що заборонене, має бути «ніде».

Для характеристики просторової модальності використовується категорія «місце», яку М. Гайдеґґер характеризує таким чином: «Місце та множинність місць не можна тлумачити як довільну наявність речей. Місце щоразу визначене «туди й сюди» *належністю* засобу. Та чи інша туди-належність відповідає характеру в підручного, тобто його відповідною власністю – поділу належності й у цілому засобів»[295]. Отже, модальність простору можна виявити за допомогою визначення місця в просторі влади; відповідно, просторова модальність визначає деонтичну; крім того, за допомогою просторової модальності з'являється можливість розмежувати інших на своїх і чужих; при цьому, свій «тут», близько, а чужий – «там», отже, далеко.

І, нарешті, *темпоральна* модальність стосується того, що відбувається в «сьогоденні», сталося в «минулому» або повинно статися в «майбутньому»[296]. Відзначимо, що темпоральна модальність залежить від алетичної; передбачається, що «сьогодення» зумовлене «можливістю» та «необхідністю», при цьому необхідність виявляється в

прийнятті деякого обов'язкового рішення; от як описує їх зумовленість М. Гайдеґґер: «Екстатичний модус цього справжнього виявлення, якщо ми для порівняння залучимо цей екстаз у модусі власної тимчасовості. До заступання рішучості належить сьогодення, у міру якого рішення розмикає ситуацію. У рішучості те, що не стоїть, не лише повернене з розсіяння, але що найближчому турбується, але в сьогоденні й що був»[297]. Звернемо увагу, що сьогодення розглядається як прояв рішучості бути таким, як це необхідно; відповідно, минуле стає можливим, оскільки воно вже забулося; тому М. Гайдеґґер стверджує: «Власне буття колишнє; ми називаємо відновленням»[298]. Минуле перетворюється на можливе, оскільки його відсутність передбачає можливість відмови від нього; через те М. Гайдеґґер визначає перебування в сьогоденні як відмову.

Трохи інакше розглядається майбутнє, яке пов'язане з очікуванням, зумовленим деякою випадковістю; таке ставлення до майбутнього можливо, якщо суб'єкт вважає, що належить сьогоденню, тобто, за М. Гайдеґґером, відчуває екстаз. Крім усвідомлення причетності до сьогодення, можливо віднесення себе до майбутнього, тоді можливе майбутнє стає нормою для сьогодення; це й буде свідченням зумовленості темпоральної та деонтичної модальностей; наприклад, таке відношення майбутнього й сьогодення ми спостерігаємо при спробі втілювати нездійсненну можливість, тобто утопію.

Примітки

[1] Історію терміна «дискурс» можна знайти: *Левадний К. Л.* Концепт дискурса как когнитивная модель бытия // Вісник Харьківського національного університету. – №734. – 2006; *Касавин И. Т.* Дискурс: специальные теории и философские проблемы // Человек. – 2006. – №6; *Плахотник О. В.* Дискурс как понятие: философско-методологический потенциал //Гуманітарний часопис. – 2009. – №3; *Попович М. В.* Поняття «дискурс»у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. – 2003. – №1.

[2] Також можна виокремити дослідження дискурсів, залежно від своєрідності суб`єкта та своєрідності дискурсивної практики, наприклад, дивись: *Амельченко Н. А.* Міф та нація – переплетення філософського та політичного дискурсів // Філософська думка. – 2003. – №6; *Бахтина Т. А.* Утопический дискурс: концептуальные основы, эволюция и роль в современном обществе: дисс. к. ф. н. – Улан-Удэ, 2005; *Ішмуратов А. Т.* Логіка соціального дискурсу // Філософська думка. – 2000. – 2; *Іщенко Ю. А.* Bis zum Nullpunkt des Seins, або ще раз про інтелігенцію, але вже з погляду її дискурсу // Філософська думка. – 2000. – №1; *Николаева Н. А.* Дискурс и экзистенция: иррациональное в социально- коммуникативном опыте человека: дисс. к. ф. н. Казань., 2004; *Прохоров Ю. Е.* Действительность. Текст. Дискурс. – М., 2006; *Радченко В. В.* Дискурс агрессии в контексте социального взаимодействия: дисс. к. ф. н. – Хабаровск, 2002; *Седов К. Ф.* Дискурс и личность. – М., 2004; *Стоян Г. Г.* Коммуникативный дискурс справедливости: дисс. к. ф. н. – СПб., 2009; *Уваров М. С.* Антиномический дискурс в европейской традиции: дисс. д. ф. н. – СПб., 1995; Крім того, слід звернути увагу на дослідження різних дискурсів, наприклад: *Бусова Н. А.* Модернизация, рациональность и право. – Х., 2004; *Гредновская Е. В.* Кризис гендерной идентичности: дискурсы и практики (Социально-философский анализ): дисс. к. ф. н. – Екатеринбург, 2007.; *Колодий Н. А.* Дискурс понимающей культурологии как дискурс современной постнеклассической философии: дисс. к. ф. н. – Томск., 2000.; *Кучумова Е. В.* Формирование правового дискурса в российской культуре XX века: дисс. к. ф. н., СПб., 2003; *Савенкова В. М.* Дискурс власти в формировании городского пространства: на примере города Комсомольск-на-Амуре. 30-50-х г. XX вв.: дисс. к . ф. н. – Владивосток, 2003; *Собуцький М. А.* Дисонантні дискурсивні практики // Філософська думка. – 2000. – №4; *Соловей И. В.* Дискурсивные стратегии современного поля политики: ортодоксия и софистика // Философские науки. – 2007. – №2; *Мухлыгина Н. Л.* Дискурс и субъект: иллюзии самовыражения пола в феминистской и патриархальной антропологии: дисс. к.ф.н. – Екатеринбург, 1996; *Сапожникова Н. В.* Философско-антропологическая природа эпистолярного дискурса: дисс. д. ф. н. – Екатеринбург., 2004; *Фатенков А. Н.* Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса: дисс. к. ф. н. – Нижний Новгород, 2006.

Окремо також виділимо дослідження, де розглядаються проблеми соціальної комунікації. Див.: *Баліниченко С. П.* Комунікативні засади інтеграційних процесів у сучасному суспільстві: дис. к. ф. н. – Донецьк, 2005; *Данилюк Р. П.* Концептуальні засади

до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого: методологічний аналіз: дис. к. ф. н. – Одеса, 2007; *Земенкова Н. Н.* Коммуникация в процессе функционирования и развития общества: дисс. к. ф. н. – М., 2004; *Зенкова А. Ю.* Дискурсивный анализ массовой коммуникации: проблема саморепрезентации общества: дисс. к. ф. н. – Екатеринберг, 2000.; *Кохлікян Р. К.* Метафізика інтерпретації безадресатного десткурсу (при здійсненні розуміння) // Філософська думка. – 1999. – №1-2; *Матюшина І. І.* Комунікативна природа смислу: дис. к. ф. н. – Одеса, 2007; *М`язова І. Ю.* Міжкультурна комунікація: зміст, сутність та особливість прояву: дис. к. ф. н. – К., 2008; *Николаева Н. А.* Дискурс и экзистенция в социально-коммуникативном опыте человека. – Казань, 2004; *Харченко В. В.* Мова і влада: відношення глобальне – локальне в дискурсі постколоніалізму: дис. к. ф. н.. – Харків, 2007; *Хохлова Е. А.* Коммуникативные процессы в современном социокультурном пространстве: дисс. к. ф. н. – Ставрополь, 2006; *Чорба О. П.* Діалог: соціокомунікативні та дискурсивні аспекти: дис. к. ф. н. – Одеса, 2007. *Щерба С. І.* Інтерсуб`єктивність і соціальність: дис. к. ф. н. – К., 2004.

[3] До розуміння дискурсу Ю. Габермасом звертається К. В. Кучумова, яка стверджує таке: «До поняття «дискурс» звертається в соціальних науках і Юрген Хабермас при розгляді соціальної дії. Згідно з концепцією Хабермаса дискурс має місце в діалозі, що ведеться за допомогою аргументів, які дозволяють виявити загальнозначуще і нормативне у висловлюваннях. Дискурсом є модель вироблення комунікативної компетенції в ситуації наявності дієвої думки». – Див.: *Кучумова Е. В.* Формирование правового дискурса в российской культуре в конце XX века: дисс. к. ф. н. – СПб., 2003. – С.14.

[4] Див.: *Alexy B.* Eine Theorie des praktischen Diskurses // Oelmüller W. [Hrsd] Normenbegründung, Normendurchsetzung. Paderbort, 1978. – У кн.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб:, 2006. – С.137.

[5] Див.: *Бусова Н. А.* Юрген Хабермас о становлении коммуникативного действия // Вопросы философии. – 2006. – №10; *Бьолер Д.* Ідея та обов`язковість відповідальності за майбутнє // Філософська думка. – 2007. – №1; *Демина Н. А.* Коммуникативное общество и рациональность (социально-философский анализ). – Красноярск, 2003; *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999; *Зименкова Н. Н.* Коммуникация в процессе функнционирования и развития общества: дисс. к. ф. н. – М., 2004; *Лактіонова А. В.* Практична нормативність versus комунікативна нормативність Ю. Хабермаса // Вісник Київського національного університету. – Сер. Філософія. Політологія. – 2010. – №100; *Ольшанская А. В.* Коммуникативный процесс в условиях глобализации: социально-философский анализ: дисс. к. ф. н. – М., 2005; *Тур Н. Г.* Проблема интеграции общества в теории коммуникативного акта Юргена Хабермаса: дисс. к. ф. н. – К. 1996; *Ситниченко Л. А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К. 1996.; *Сметана В. В.* Социальная коммуникация (Социально-философский анализ коммуникационных отношений и коммуникативного дискурса): дисс. к. ф. н. – Ростов-на-Дону, 2004; *Шачин С. В.* Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса: дисс. к. ф . н. – СПб., 1996; *Чугуєнко В. М.* Дискурс як субстанція демократизації та гуманізації суспільства // Філософська думка. – 2001. – №5; *Яременко Г. А.* Коммуникативное учение Ю.

Хабермаса в проблемном поле незавершенного модерна: дисс. к. ф. н. – Дніпропетровськ, 2005.

[6] *Апель К.-О*. Трансформация философии. – М., 2001. – С.299.

[7] Див.: *Андрусів А. В.* Соціоантропологічний дискурс філософії постмодерну: дис. к. ф. н. – Львів, 2006; *Вишневский О.* О. Соотношение политики и рациональности в политической теории Мишеля Фуко: дисс. к. п. н. – М., 2005; *Зарубина Т. А.* Философский дискурс французского постмодерна: модель нелинейных отношений: дисс. к. ф. н. – Екатеринбург, 2005; *Кириллов П. Е*. Дискурс М. Фуко как методология анализа современных социальных институтов и процессов: дисс. к. ф. н. – М., 2006; *Солодка О. О*. Дискурсивні горизонти теорії, або питання про доцільність «філософем» М. Фуко // Філософська думка. – 2004. – №1; *Шестакова М. А*. «Воля к истине» – альтернатива «растворению субъекта» // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2003. – № 6.

[8] *Фуко М.* Археология знания. – К., 1996; *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. – М., 2002.

[9] *Фуко М.* Археология знания. – К., 1996. – С.57.

[10] *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. – М., 2002. – С.67-68.

[11] *Деррида Ж*. Письмо та відмінність. – К., 2004. – С.65-130.

[12] Однако в этом отказе не принимается во внимание, что разум не может постигнуть многообразие проявлений жизни, что в равной степени относится и к рациональным методам. Г. В. Черногорцева описала этот недостаток рационализма следующим образом: «Действительно, рациональные методы исследования исключают многие аспекты человеческой жизни – сопереживание, сочувствие, привязанность, любовь и т. д». – Див.: *Черногорцева Г. В.* Проблема понимания категорий в философии экзистенциализма // Гуманітарні студії. – Вип. 4. – К., 2008. – С.122.

[13] *Хабермас Ю*. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2008. – С.397.

[14] Слід також зазначити істотну перевагу екзистенціалізму, у тому числі й при дослідженні дискурсу, яке Г. В. Черногорцева визначила таким чином: «В рамках екзистенціалізму відстоюються невідчужувані права і свободи людського індивіда бути самим собою перед лицем будь-якої – чи природньої, чи соціальної необхідності, ведеться вельми перспективний пошук різних варіантів отримання справжнього існування, такої свободи, такого особистісного самовираження людини, які не спасували б перед найгрізнішою силою у вигляді необхідності і не зводилися б до конформістських раціоналізацій… ». – Див.: *Черногорцева Г. В.* Проблема понимания категорий в философии экзистенциализма // Гуманітарні студії. – Вип. 4. – К., 2008. – С.120.

[15] *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.192.

[16] *Шеллинг Ф*. Философия искусства. – СПб., 1996.

[17] *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.192.

[18] Там само. – С.195.

[19] Там само. С.194.

[20] Там само.

[21] *Гадамер Х.-Г*. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С.349.

[22] *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.206.
[23] *Маритен Ж*. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.229.
[24] *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.207.
[25] Див.: 2
[26] *Аквинский Ф*. Сумма теологии. – СПб., 2007. – С.34.
[27] Оскільки існує те, що існує, для нас – суб'єкт, то для нього, так або інакше, виникає проблема оволодіння своїм існуванням. Ця проблема особливо актуальна при розгляді людського існування, зокрема, можна звернути увагу на ситуацію розшарування, на якій зупиняється Е. Левінас: «Ми можемо відсторонитися від того, що існує, щоб уявити собі акт, за допомогою якого те, що існує оволодіває своїм існуванням, не в результаті штучного і довільного гіпостазування двох тавтологічних понять. Ми не одурюємося вербальним дуалізмом повторення. Зрозуміло, дуалізм існування і того, що існує, парадоксальний – адже те, що існує, може що-небудь завоювати, тільки якщо воно вже існує. Проте про істинність цього «дуалізму», здійсненні подібного завоювання свідчать деякі моменти людського існування, коли поєднання існування з тим, що існує, як розшарування» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.11). Виникають питання: чи можна розглядати розшарування як норму? Що, якщо воно є, результатом нездатності пізнати свою сутність? Якщо так, що слід звернутися у дослідження сутності суб'єкта.
[28] На те, яким чином здійснюється існування, звертає увагу Е. Левінас, який стверджує таке: «Адже буття, по відношенню до якого ми такі пильні зважаючи на зникнення світу, не є ні особою, ні річчю, ні сукупністю людей і речей. Це – факт, що ми є, факт безособової наявності. Той, хто є або що є, не комунікує зі своїм існуванням через рішення, прийняте до початку драми, до підняття завіси. Він саме бере на себе існування, вже існуючи. Адже і дійсно, подія народження, передування участі в існуванні і несхоже з ним, відбувається як факт існування, поза всякою думкою, яких би то не було відчуттів, будь-якої діяльності, спрямованої на речі і людей, які визначають життєву поведінку» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечность. – М., СПб., 2000. – С.10). Звернемо увагу, що джерелом існування Е. Левінас вважає безособовість, тобто наявність свідомості як «чистої дошки», згідно з Т. Гоббсом. Можливо це дійсно так, якщо ми звертаємося до окремого індивіда, але якщо розглядаємо суб’єкт, тим більш політичний, то його існування повинно бути визначено, а це визначення й є сутність.
[29] *Маритен Ж*. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.231.
[30] Там само.
[31] Там само. – С.233
[32] *Бубер М*. Два образа веры. – М., 1999. – С.24.
[33] Для розуміння сутності велике значення має тлумачення Е. Левінасом «навантаженості самим собою»: «Існування тягне за собою вантаж – хоч би сам по собі, про – що обтяжує його екзистенціальну подорож. Навантажене самим собою – *omnia sua secum*

portons, – воно позбавлене непохитного спокою античного мудреця. Воно не існує просто саме по собі. Рух його екзистенції, яке могло б бути прямим і зрозумілим, згинається і застрягає в собі самому, виявляючи в дієслові *бути* риси перехідного дієслова: не існуєш, але *самоіснуєш (on n'est pas, on s'est)*» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечность. – М., СПб., 2000. – С.15). Сутність і є «навантаженість самим собою», оскільки те, що існує*, існує* залежно від того, що воно вже є, і це «є» і є сутність.

[34] *Аквинский Ф.* Сумма теологии. – СПб., 2007. – С.233.

[35] При екзистенціальному визначенні суб'єкта політики слід також мати на увазі стан *безособової наявності*, на яку указує Е. Левінас: «Страх бути – такий же за своїю природою, як лячність за буття? Навіть більш початковий, оскільки друге може усвідомлюватися за допомогою першого. Чи не будуть рівноправні або взаємопов'язані у філософії Гайдеґґера буття і ніщо фазами більш загального факту існування, що зовсім не конституюється небуттям? Ми назвемо його фактом *безособової наявності* (il y a), в якій збігаються суб'єктивне існування, з якого виходить екзистенціальна філософія, і об'єктивне існування в концепціях колишнього реалізму. Саме тому, що ми повністю у владі il *y a, ми* не можемо з легкістю ставитися до ніщо і до смерті і тремтимо перед ними. Страх небуття порівняємо лише з нашою залученістю в буття. Існування трагічне саме по собі, а не через свій кінець. Смерть – не розв'язання трагізму» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.9). Для нас важливо звернути увагу не стільки на трагічність існування, скільки на виділення безособової *наявності,* яка характеризує суб'єкт в його невизначеності. Це актуально, оскільки окрім суб'єкта як безособової наявності, можна виділити особисту наявність суб'єкта в його визначеності та конкретності за допомогою вказівки на його сутність.

[36] *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.198.

[37] *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.233.

[38] Там само.

[39] При розгляді поняття «сутність суб'єкта» слід мати на увазі тлумачення Е. Гуссерлем поняття «сутність», який виходить з того, що трансцендентальна феноменологія, на відміну від психології, допускає зіставлення сутностей та фактів: «На противагу тому чиста, або трансцендентальна феноменологія отримає своє обґрунтування не як наука про факти, але як наука про сутності (як наука «ейдична», як наука, яка має намір констатувати винятково «пізнання сутностей» – а ніяких «фактів». Відповідна редукція – редукція психологічного феномена до чистої «сутності», або ж в мисленні, що виносить думки, редукція фактичної («емпіричної») загальності до загальності «сутнісної» – є редукція ейдична» (див.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.3). Отже, якщо психологія – це наука про факти, то трансцендентальна феноменологія – наука про сутності. При визначенні поняття «сутність» слід мати на увазі, що поняття «ейдос» є синонімом поняття «ідея»; при цьому ейдичне (ідеальне) – це трансцендентальна охоплювана розумом форма, що існує окремо від одиничних речей, які до неї причетні (див.: Философский

энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989. – С.754-755). Відмінність феноменології в тому, що вона не розглядає сутності (ейдоси) як самостійну сферу (платонівський ідеалізм), а як те, що є змістом свідомості, яка має психологічні властивості; саме тому необхідна операція редукції, за допомогою якої усувається емпіричне, оскільки воно здатне спотворити сутності. Якщо ж звернемося до сутності суб'єкта, то це буде ейдос самого суб'єкта, який сприймається як Я, і виступає підставою ідентифікації.

[40] На можливості пізнання своєї сутності, інакше кажучи, сутності суб'єкта (індивіда), наполягав Е. Гуссерль: «Перш за все і найближчим чином «сутність» позначала те, що знаходиться в самосутньому бутті такого-то індивіда як його що. Проте всяке таке що може бути «закладене в ідеї». Що осягається в досвіді, або індивідуальне споглядання може бути перетворене в споглядання сутності (ідеацію) – можливість, яка витікає, у свою чергу, розуміти не як емпіричну, але як сутнісну. Тоді те, що видивилося, і є відповідна чиста сутність, або ейдос, будь то найвища категорія, будь то якесь відособлення такий – і так аж до цілком конкретного» (див.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.5. Сутність – це «його що», або «таке що», те, що суб'єкт не тільки може усвідомлювати в спогляданні, але і реалізовувати в існуванні як здійсненні. В останньому випадку феноменологія поступається місцем екзистенціалізму як філософії, яка досліджує вже не тільки феномени, а й існування.

[41] Там само. – С.234.

[42] Критику кантівського практичного розуму можна знайти у М. О. Бердяєва, наприклад, у відірваності від реальності: «Кант залишив того, що пізнає, з самим собою, геніально сформулював його відірваність від буття, від дійсності, від реальності і шукав порятунку в практичному розумі. Критична гносеологія радикально вже заперечує вихідну мету пізнання – з'єднання, що пізнає з буттям, конструює пізнання поза реальним, живим внутрішнім відношенням суб'єкта, що пізнає, до пізнаваного об'єкта» (див.: *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С.18). Такі ж зауваження можна віднести й до комунікативної етики у різних її модифікаціях, з тією різницею, що практичний розум перетворюється на комунікативний.

[43]*Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.258.

[44] Пояснення виникнення суб'єкта стосовно того, що існує, можна знайти у Е. Левінаса: «Як ми зараз покажемо, життя в світі – це свідомість, оскільки вона дає можливість існувати в глибині існування. Відвертість стосовно речей – це нерішучість стосовно існування, що постає як завдання, яке слід узяти на себе, і що породжує суб'єкт, що існує: те, що існує, візьме на себе існування» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.26). Таким чином, суб'єкт – це те, що існує, яке бере на себе існування, що допускає рішучість існувати певним чином, – таке визначення суб'єкта відсилає до підстави, яка приймається як необхідність, тобто сукупність сенсів, або сутності як їх цілісності.

[45] *Хайдеггер* М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.192.

[46] *Сталин И.* Вопросы сталинизма. – М., 1947. – С.302.

[47] Значну увагу до сенсів можна спостерігати у теорії нарративу, відповідно до якої важливою є привнесення сенсу суб'єктом, який виникає при зверненні до тексту. Розглядаючи призначення тексту в постмодернізмі, В. І. Онопрієнко підкреслює: «Текст в постмодернізмі не розглядається з погляду презентації в ньому початкового об'єктивного наявного сенсу, текст лише повертає суб'єкт в привнесений ним сенс. Нарративна процедура «творить реальність», одночасно затверджуючи її відносність і свою «незалежність» від створеного сенсу» (див.: *Оноприенко В. И.* Нарратив как стратегия и практика постмодернистского обновления методологии социогуманитарного знания // Вісник національного авіаційного університету. – Серія: Філософія. Культурологія. – №1(11). – К., 2010. – С.22). Можна вважати, що екзистенціальна прагматика *набуває кута зору постмодернізму на сенс,* але за умови того, що у центрі уваги не нарратив, а дискурс. Також слід звернути увагу на те, що саме тільки суб`єкт має здатність породження сенсу, й таким чином презентує самого себе.

[48] З питання визнання поняття «сенс» та різних аспектів його розуміння можна звернутися до таких публікацій: *Назарчук А. В.* Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана // Вопросы философии. – 2006. – №6; *Имянитов Н. С.* Объективные смыслы жизни и существования // Вопросы философии. – 2006. – №7; *Аронов Р. А.* В начале было слово // Вопросы философии. – 2002. – №8; *Куцепал С. В.* Концепція мови Ж. Дельоза // Філософська думка. – 1998. – №1; Садоха О. В. Соціальний світ як текст або текст як соціальний світ // Філософська думка. – 2003. – №6; *Соловей И. В.* Конструирование «политической реальности » в дискурсе политического субъекта // Философские науки. – 2005. – №11; *Кравец А. С.* Смыслы и ценности // Вестник Московского университета. – Сер.7. Философия. – 2007. – №6; *Кравец А. С.* Три парадигмы смысла // Вестник Московского университета. – Сер.7. Философия. – 2004. – №6.

[49] При визначенні поняття «сенс» слід, перш за все, мати на увазі його трактування Е. Гуссерлем як «абстрактної форми», що забезпечує єдність предикативного змісту та ідентичності предмету, при цьому слід мати на увазі, що предмет має як самототожність, так і невизначеність (див.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999). Сенс виступає проекцією ноези, тобто за Г. Шпетом «кваліфікації предмета з боку модусів його даності у свідомості», а саме різного ступеня оригінальності, репродуктивності в спогаді, фантазії, різного ступеня виразності, різних аттенціональних модифікаціях тощо. Проте до цих характеристик Г. Шпет додає ще один, а саме «внутрішній сенс» предмета – ентелехію, яка є сенс для себе (ur sich), саме ентелехія показує предмет в його застосуванні, отже, розкриває його телеологію, тобто цілі, призначення, використання. Ноетичний корелят ентелехії є діяльність розуму, тому, зрозуміло, має презентативний характер, причому внутрішній сенс утворює єдність із зовнішнім, тобто з боку його даності як сенсом «an sich» і «in sich», зрозуміло, що основне призначення ноетичного рівня є прояснення внутрішнього сенсу. Окрім цього, Г. Шпет допускає, що усвідомлення сенсу можливе в контексті «соціальності як простору», де мешкає (присутній) суб'єкт. Проте якщо мова йде про

соціального суб'єкта, ми повинні мати на увазі своєрідність наочності, а саме ту, яка є підставою для усвідомлення суб'єктом самого себе. Предметом в соціальному пізнанні виступає вже не річ, дана сама по собі в своїй самостійності, як наприклад, сокира, ентелехію якої описує Г. Шпет, а ідеальний конструкт, наприклад, ідея, образ, уявлення, фантазія тощо, який він використовує як обґрунтування свого існування, тобто застосування (ентелехії) самого себе (див.: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Томск, 1996). Тим самим в соціальному пізнанні сенс – це особливий рід наочності, на підставі якої стає можливим конструювання суб'єктом самого себе, і тому сенс визначає інтенціональність свідомості, відповідно, як що приймати, а що відкидати, як розуміти тощо. У такому трактуванні сенс наповнюється вже екзистенціональним змістом, оскільки саме він визначає існування суб'єкта, тому сенс володіє певною цінністю, крім того, на його підставі оцінюється наочність, і виявляється телеологія, тобто цілі, завдання, які повинні здійснитися; в цьому аспекті можна вже ставити питання про сенс життя, за умови, що ми визнаємо своєрідність суб'єкта стосовно сенсів існування. Не випадково М. Гайдеґґер ставить питання про сенс буття як присутності, що осягається в свідомості, тому: «Осмислення є мужність ставити під питання, перш за все, істину власних передумов і простір власних цілей» (див.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М., 1993. – С.41.). Відповідно, пошук сенсу і є осмислення, яке допускає постановку цілей, щодо яких набуває цінності те, що осмислюється; не випадково, одне з визначень сенсу М. Гайдеґґером таке: «Сфера, що відкривається в накиданні нарису, з тим, щоб в ньому щось (тут: буття) виявило себе як щось (тут: буття як воно є в його непотайності), називається сенсом» (там само. – С.33.). Зрозуміло, що для екзистенціальної онтології характерне акцентування уваги на бутті, й відсутня увага до того, хто здатний на осмислення, тобто суб'єкта.

[50] Крім того, звернення до розгляду сенсу допомагає зрозуміти сучасність в її безпосередності, оскільки саме він визначає характер її відтворення. Із цього приводу П. А Сафронов зазначає: «Смислові структури повсякденності визначають режим відтворення сучасності, який підтримує визнання цією останньою як «своя». Кожен елемент повсякденної реальності в згорнутому вигляді пов'язує індивіда з сучасністю. Сучасність спалахує, освітлюючи людину». – Див.*: Сафронов П. А.* История и современность. Этюд по философии времени // Гуманітарні студії. – Вип. 4. – К., 2008. – 111.

[51] Для уточнення того, що є «сенсом», можна звернутися до розуміння того, що є «ентелехією» за Г. Шпетом і «керігмою» Е. Левінаса. Особливості розуміння Г. Шпетом і Е. Левінасом розглядаються М. М. Євстроповим, який зазначає: «До слова «ентелехія» – неологізму введеному у філософський обіг, ймовірно, Арістотелем, – Шпет звертається в своїй роботі «Явище і сенс» (1914). «Ентелехією» Шпет називає тут «внутрішній, інтимний сенс» або навіть «душу предмета», яка як і душа у Арістотеля, зовсім не якась окрема від предмета суть, але є лише предметом в обличчі його явища, яке збігається з його розумною дійсністю. Слово «керігма» (κήρυγμα) у старогрецькій мові «оголошення» або «розпорядження через глашатая», а в християнську епоху набуло значення «проповіді». (…) Як характеристика «сенсу», «керігма» означає у Левінаса

«проголошення», яке він також розтлумачує тут як «розповсюдження», підкреслюючи тим самим властивий «сенсу» характер руху зовні, або, користуючись іншим його виразом, «екстравагантність» (див.: *Евтропов М. Н.* Проблема смысла в творчестве Густава Шпета и Эмманюэля Левинаса: энтелехия и керигма // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания. – Томск, 2009. – С.90-91). Розуміння того, що є «суб'єктивним сенсом» допускає поєднання позначених аспектів його трактування. Згідно з Г. Шпетом сенс має інтимне походження, і тому його можна вважати «ентелехією» суб'єкта, проте при цьому не слід ототожнювати його з розумністю, оскільки наявність смисла не завжди може відповідати вимогам розуму. Сенс також, відповідно до його розуміння Е. Левінасом, буде «керігмою», оскільки вираз сенсу є проголошення самого себе. – Див.також: *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005.; *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб., 2000.

[52] Для розуміння того, що є сенс, слід мати на увазі його трактування Е. Левінасом, який підкреслює: «Сказати, що інтенціональність і є джерелом «сенсу», означає визначити її. Сенс – це те, завдяки чому зовнішнє прибуває до внутрішнього і співвідноситься з ним. Спочатку сенс не є зведенням пізнання або сприйняття принципу або поняття. Інакше в чому б полягав сенс принципу, що не зводився? Сенс – це проникненість для розуму, що характеризує те, що називають відчуттям; або, якщо завгодно, це сяйво» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.28). Джерелом виникнення сенсу розглядається те, що існує, яке осмислюється, при цьому осмислене збігається з тим, що розуміється. Проте тоді сенс завжди відкритий, але чому тоді він – «сяйво»? Сенс при цьому – це сенс зовнішнього, яке стає внутрішнім, але тоді вельми сумнівним виявляється володіння сенсом, який і визначатиме існування. У останньому випадку руйнується «підігнаність зовнішнього до внутрішнього», і якщо допустити можливість такого руйнування, то сенс роздвоюється на сенс зовнішнього і сенс внутрішнього того, хто існує.

[53] *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М., 2002.

[54] Положення про поліфонічність сенсів можна з'ясувати зверненням до розуміння власника свідомості Г. Шпетом, який згідгно Д. Г. Трунову, приходить до висновку, що «Я», визначуване як «єдність свідомості», не має власника свідомості, проте є лише предмет свідомості. Мова йде про емпіричне «відчуття Я», єдине в свідомості рефлексії» (див.: *Трунов Д. Г.* К вопросу о «собственнике сознания» (вслед за Г. Шпетом) // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания. – Томск, 2009. – С.272.). І далі: «Таким чином «Я» не може бути одновимірним, так воно, одночасно, і виконавець (продуктивне «Я») і спостерігач (рефлексія «Я»), і об'єкт спостереження (емпіричне «Я»). Самосвідомість можлива лише за умови такого розділення – подвійності, потрійності і навіть множинності» (там само. – С.275). Прийняте положення про рефлексивність свідомості призводить до необхідності розмежування дискурсу суб'єкта в собі, суб'єкта для себе і суб'єкта для іншого – там само.

[55] Відношення суб'єкта та іншого розглядаються в межах проблеми інтер-суб'єктивності, яка може розв'язуватися по-різному. Наприклад, Н. Т. Аббасова помічає, що відношення феномена Я та Іншого у феноменології Е. Гуссерля суперечливе, оскільки «…з одного боку, він наполягає на відвічному *ядрі* або основоположному шарі власного, і з іншого– говорить про початкову першу *відмінність* Я та Іншого (див.: *Аббасова Н. Т.* Опыт инаковости другого в философии Левинаса // Вестник Самарского государственного университета. – 2007. – №5/1(55). – С.94.). Н. Т. Аббасова звертає увагу на те, що у Е. Гуссерля Я та Інший розглядаються як різні підстави. У трактуванні інтерсуб'єктивності М. Бубера знімається ця протилежність за допомогою того, що постулюється єдність Я і Ти, за умови наявності у них самостійності, що виявляється в дискурсивній ситуації, тому: «Відношення є взаємність. Моє Ти впливає на мене, як Я впливаю на нього. Наші учні учать нас, наші створення створюють нас» (див.*: Бубер М.* Два образа веры. – М., 1999. – С.34). Далі, відношення до Іншого у М. Гайдеґґера підкоряється відношенню до буття, звідси інтерсуб'єктивність є існування передування Я та Іншому (див.: *Аббасова Н. Т.* Опыт инаковости другого в философии Левинаса // Вестник Самарского государственного университета. – 2007. – №5/1(55). – С.95). Е. Левінас прагне побудувати метафізику, в якій затверджується множина та відмінність буття, відповідно, інаковість «може дати Інший, який володіє інаковістю як якістю» (там же. – С.96.). Така метафізика допускає розрив тотальності в комунікації, оскільки: «Мова означає можливість приймати Іншого за межами Я, мовне відношення виявляє Іншого перед Я» (там же). Як бачимо на прикладі сталінського дискурсу, розриву тотальності не спостерігається, зовсім навпаки, Інший заперечується, а його заперечення використовується для ствердження Я. Діалог з Іншим в цьому дискурсі можливий, але це не діалог взаємності, а діалог ворожнечі, а відношення «обличчя-до-обличчя» не призводить до того, що розум об'єднує, діалог не обумовлений узгодженістю між свідостями. Асиметричність інтерсуб'єктивності в сталінському дискурсі не така, яку має на увазі Е. Левінас, проте не слід обмежувати її своєрідність, отже, допускатимемо самі різні її прояви, у тому числі й таку, яку описує Е. Левінас. Для нас важливо виділити те, що розмова з Іншим припускає соціальність (там само. – С.97). Відзначимо, що для розгляду своєрідності відношення Я та Іншого в сталінському дискурсі прийнятнішим є погляд Е. Гуссерля, для якого Інший конституюється зі сфери Ego, проте при цьому слід мати на увазі, що для нього мислення заздалегідь пов'язане з мисленням інших; але так чи інакше, при цьому виникає проблема соліпсизму, оскільки при домінуванні Ego пізнати Іншого неможливо. Е. Левінас, на відміну від Е. Гуссерля, відстоює інаковість Іншого, саме тому він: «…намагається визначити чуже не як модифікований феномен (за допомогою чогось іншого, яке зводиться до власного), а в його оригінальності, чуже як таке, чуже в його чужості» (там же. – С.98). При цьому чуже приймається як справжнє, яке не допускає заперечення, зовсім навпаки, його ствердження, оскільки асиметричність інтерсуб'єктивності має в своїй підставі етичне ставлення, якого не спостерігається в сталінському дискурсі.

[56] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000.

[57] Відносини суб'єкта та іншого можуть бути найрізноманітнішими: від панування одного стосовно іншого до взаємної залежності. Ось яким чином характеризує суб'єкт С. Жіжек, погляд якого значною мірою обумовлений лаканівським прочитанням З. Фройда: «Суб'єкт – це відповідь Реального (об'єкта, травматичного ядра) на питання Іншого. Як таке, будь-яке питання викликає у свого адресата ефект сорому і провини, він розщеплює, істеризує суб'єкта; ця істеризація і конституює суб'єкта. Статус суб'єкта – це статус істеричний. Суб'єкт конституюється своєю власною розщепленністю, щодо об'єкта в ньому. Цей об'єкт, це травматичне ядро і є те вимірювання, яке ми вже згадували як вимірювання «потягу до смерті», травматичного дисбалансу, хиткості. Людина – «це природа, що сумує по смерті», потерпіла крах, що зійшла з рейок, спокусившись смертоносною Річчю» (див.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. С.88-89). Зазначимо, що при розгляді суб'єкта С. Жіжек виділяє тільки єдину налаштованість, а саме, «буття до смерті», що не зовсім виправдане. Не викликає сумніву, що існування суб'єкта припускає різноманітність налаштованості, інакше він був би неможливий в його неповторності. Проте слід погодитися з тим, що суб'єкт розщеплює себе, оскільки стосовно об'єкта він може дійсно припускати іншість самого себе, саме тому, якщо виділити капітал як об'єкт, то можливі такі протилежні суб'єкти як капіталізм та соціалізм, за характером відносин до іншого протестний суб'єкт та суб'єкт солідарності, за положенням у вертикалі влади імперського та підданського суб'єктів.

[58] *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.241.

[59] Ставлення до іншого є характерною ознакою екзистенціалізму Ж.-П. Сартра. Ось яким чином В. А. Суковата характеризує значення Іншого: «Якщо проаналізувати модель Іншого у Сартра, то саме в погляді «інших» розкривається істинне Я суб'єкта. У онтології Сартра суб'єкт може існувати тільки будучи у відношенні з «іншими». Саме буття, яке, за Сартром, є «масивним» і «статичним», виявляє себе як «буття-для-інших», оскільки тільки інтенціональна суб'єктивність Іншого здатна підтвердити об'єктивність існування буття суб'єкта» (див.: *Суковатая В. А.* Тело и идентичность другого в философии Ж.-П. Сартра // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – №22. – К., 2009. – 243). Зазначимо, що не усякий суб’єкт спроможний на таке ставлення до Іншого, а тільки такий, який має для цього відповідний стан свідомості. Наприклад, імперський суб’єкт не може таким чином приймати Іншого, оскільки його могутність та егоїзм провокують негативне ставлення до нього. Онтологія суб’єкта Сартра передбачає наявність ідеального суб’єкта, який усуває свої недоліки за допомогою Іншого; безумовно, що у його ролі є вплив кантівського морального імперативу.

[60] *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.241-242.

[61] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000. – С.354.

[62] Розуміння ставлення до іншого вельми близьке трактуванню Ближнього Е. Левінасом, який розглядає його стосовно Я в умовах комунікації: «В світі соціальність є комунікацією або спільністю. Посваритися означає констатувати відсутність чого-небудь

загального. Контакт виникає завдяки причетності до чогось загального – ідеї, інтересу, твору, трапезі, «третій людині». Люди не знаходяться просто один проти одного, вони перебувають один з одним навколо чогось. Ближній – це спільник. Я як термін відношення зовсім не втрачає в ньому свого *самозвеличання.* Ось чому цивілізація як зв'язок з людьми зберегла форми пристойності й водночас так і не змогла подолати індивідуалізму: індивід повною мірою зберігає своє Я» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.23). Це відношення асиметричності, оскільки Я (суб'єкт) зберігає самого себе, інакше кажучи, володіє своєю сутністю.

[63] *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 207-228.). – С.207.

[64] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С.352.

[65] Там само. –С.353-354.

[66] *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1999. – С.24.

[67] Там само. – С.29.

[68] *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1999. – С.24.

[69] *Кристева Ю*. Самі собі чужі. – К., 2004. – С.7.

[70] *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М., 2004. – С.594.

[71] *Деррида Ж*. Письмо та відмінність. – К., 2004. – С.191.

[72] *Ebeling H*. Vernuft und Wiederstand: Universal-Transzendental-oder- Existential Pragmatik // Tradition und Innovation. – Hamburg, 1988. – S.196.

[73] Див.: *Серль Дж*. Конструирование социальной реальности // http://psyberlink.flogiston.ru.internet/bits/searle.htm; *Серл Дж. Р*. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 17. Теория речевых актов.

[74] Див.: *Бойченко І. В*. Філософія історії як монадологія: постнекласичний цивілізаційний проект // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – К., 1999. – С.222-251.

[75] Див.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – СПб, 1895; *Тойнби А*. Постижение истории. – М., 2006; *Шпенглер О.* Закат Европы. Т.1. – Новосибирск, 1993.

[76] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – Харьков, 2003. – С.159.

[77] Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С.210.

[78] Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С.210.

[79] *Спиноза Б.* Этика. – Мн.; М., 2001.

[80] *Беркли Дж.* Сочинения. – М., 2000. – С. 137-140.

[81] *Кант И*. Критика чистого разума. – М., 2006. – С.482.

[82] *Кант И*. Сочинения. в 6 т. – Т.1. – Ч.1. – С.369.

[83] *Койре А*. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М., 1985.

[84] *Шуберт-Зольдерн Р.* О бессознательном в сознании // Новые идеи в философии. – Сб. XV. – СПб, 1914. – С.127.

[85] Там само. – С.128.
[86] Порівняємо з поділом психіки у З. Фрейда: «Бути свідомим – це, перш за все, чисто описовий термін, який спирається на найбезпосередніше і надійніше сприйняття. Досвід показує нам далі, що психічний елемент, наприклад, уявлення, звичайно не буває свідомим. Навпаки, характерним для нього є те, що стан усвідомленості швидко проходить; уявлення, в даний момент свідоме, в наступну мить перестає бути таким, проте воно може стати за відомих, легко досяжних, умов » (див.:*Фрейд З.* Я и Оно. – М., 2007). Поза сумнівом, свідоме і є тим, що розрізняється, а разрізрювання і є той умовою, про яку згадує З. Фрейд, непомітність же є несвідомою, яке домінує в свідомості.
[87] *Шуберт-Зольдерн Р.* О бессознательном в сознании // Новые идеи в философии. – Сб. XV. – СПб, 1914. – С.128.
[88] *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. – Т.1-2. – СПб, 1907-1908.
[89] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб, 1998.
[90] *Аристотель.* Политика // Политология: хрестоматия – М., 2000. – С.106.
[91] Наведемо аргументацію О. Е. Новицької, яка стверджує таке: «Саме уявлення про суб'єкт як мислячий дух, про суб'єкт і його протилежність об'єкту сформувалося в епоху Нового Часу. (Навряд чи доречно вести мову про античний суб'єкт або про суб'єкт Середньовіччя. Швидше за все , передування Новому Часу епохи не мали уявлення про суб'єкт, яким його вперше створив Р. Декарт і успадковувала подальша традиція філософствування). Суворе розмежування rex exensa і res cogitans призвело до розмежування світу як цілісності на суб'єкт і об'єкт пізнання. Радикальний сумнів абсолютно у всьому, аж до факту власного існування, подолання цього феномена, що настало потім, у формулі cogito ergo sum, поклало початок історії західноєвропейського суб'єкта». – Див.: *Новицкая Е. Е.* Субъект и его двойник: парадоксы субъективности // Вісник Харківського національного університету. – 2006. – №750. – С.91.
[92] Це пояснюється тим, що саме у Новому часі стало можливим усвідомлення людини себе як істоти, що пізнає. саме тому цілком виправдане таке пояснення В. А. Лекторського: «У теорії пізнання під суб'єктом розуміється істота, що пізнає, а під об'єктом – предмет його пізнання. Проблема відношення суб'єкта до об'єкта є, таким чином, проблема відношення, що пізнає до пізнаваного, тобто по суті, проблема природи, специфічних особливостей пізнавального відношення і природи та характеру членів цього відношення (хто пізнає і що пізнається). Саме такий сенс за теоретико-пізнавальною проблемою суб'єкта – об'єкта закріпила традиція західноєвропейської гносеології Нового часу». – Див.: *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. – М., 1965. – С.3.
[93] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т. – 2 изд. – М., 1977. – Т.1.
[94] Див.: *Новицкая Е. Е.* Субъект и его двойник: парадоксы субъективности // Вісник Харківського національного університету. – 2006. – №750. – С.91.
[95] Там само. – С.92.
[96] Там само.
[97] Ось яким чином Д. А. Мельникова характеризує особливості пізнання згідно з І. Кантом: «Не знання повинні погоджуватися з предметами, а навпаки, предмети повинні

погоджуватися з нашим пізнанням, з формами плотського споглядання і поняттями розуму. Спогляданням є процес вільної творчої роботи розуму». – Див.: *Мельникова Д. А.* Трансформация понятия субъекта в истории европейской философии // Гуманітарні студії. – Вип. 4. – К., 2008. – С.73.

[98] *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 2006.

[99] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о клуьтуре. – М., 1998.

[100] *Эдмунд Гуссерль.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 2009.

[101] *Хайдеггер М.* Бытие и время. Хальков, 2003. – С. 117.

[102] Але слід мати до увазі, що розуміння людини М. Гайдеґґером пов'язано з відношенням до «парадоксальності суб'єктивності людини» Е. Гусерлем. Ось яким чином цю парадоксальність описує Н. А. Артеменко: «Ця парадоксальність полягає в тому, що в трансцендентальній установці світ повинен розглядатися як корелят суб'єктивної діяльності, але з іншого боку, також залишається можливою установка так званого здорового глузду, відповідно до якої суб'єкт сам по собі тільки «складова частина світу». Ця проблема виникає тільки тому, що Я як конструйоване («конкретне») Я є лише предмет серед предметів». М. Гайдеґґер же пропонує «онтологічну теорію суб'єкта», з якої випливає, що «конкретна людина як така, як сутнє, у жодному випадку немає «реального факту в світі», оскільки людина ніколи не може виступати як наявне, бо вона екзистує» – Див.: *Артеменко М. А.* Фундаментальная онтология М. Хайдеггера и проявление субъективности // Гуманітарні студії. – Вип. 4. – К., 2008. – С.11.

[103] *Гуссерль Э.* Логические исследования Т.2. Исследование по феноменологии и теории познания. Исследование 1. Віражение и значение // Логос. – 1998. – № 9, 10. – С.26.

[104] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – Спб., 1998. – С.42.

[105] *Смирнова А. А.* Проблема субъекта в контексте постсовременности: автореф. дисс. к. ф. н. – СПб., 2009. – С.16.

[106] *Гуссерль Э.* Логические исследования. – Т.2. Исследование по феноменологии и теории познания. Исследование 1. Выражение и значение // Логос. – 1998. – №9, 10.

[107] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – С.48.

[108] Там само. – С.51.

[109] Там само. –С.23.

[110] Там само. –С.38.

[111] Там само. – С.72.

[112] Там само. – С.74.

[113] Там само. – С.91.

[114] Там само. – С.92.

[115] Там само. – С.95.

[116] Там само. – С.162.

[117] Там само. – С.165.

[118] Там само. – С.173.

[119] Там само. – С.174.

[120] Там само. – С.191.

[121] Там само. – С.195.
[122] Там само. – С.198.
[123] Там само. – С.268.
[124] Там само. – С.273.
[125] Там само. – С.312.
[126] Там само. – С.314.
[127] Там само. – С.315.
[128] Там само. – С.330.
[129] Там само. – С.355.
[130] Там само. – С.349.
[131] Там само. – С.423.
[132] Там само. – С.424.
[133] Там само. – С.487.
[134] Там само. – С.488.
[135] Там само.
[136] Там само. – С.584.
[137] Там само.
[138] Там само. – С.9-10.
[139] Там само.
[140] Там само.
[141] Там само. – С.87-90.
[142] *Смирнова А. А*. Проблема субъекта в контексте постсовременности: автореф. дисс. к. ф. н. – СПб., 2009. – С.19.
[143] *Шесткова М. А*. «Воля к истине» –альтернатива «растворению субъекта» // Вестник Московского университета. – Сер.7. – 2003. – №6. – С.55.
[144] Там само. – С.59. Наведемо також таке висловлювання М. Фуко: «По-перше, можна сказати, що сьогоднішнє письмо звільнилося від теми виразу: воно посилає лише до самого себе, і, проте, воно береться не у формі «внутрішнього» – воно ідентифікується зі своїм власним розгорненим «зовнішнім»» (див.: *Фуко М*. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и серсуальности: Работы разных лет. – М.,1996. – С.13). Крім того, М.Фуко також наголошує на смерті політичного суб`єкта: «Отже, історико-політичний дискурс – і саме тому він історично вкорінений і політично децентрований, – який претендує на володіння істиною і правом, виходячи із силових відносин і з метою розвитку самих цих відносин, причому суб'єкт, що в результаті говорить, – суб'єкт, що говорить про право і шукає істину, відлучається від юридично-філософської універсальності». – Там само. – С.70.
[145] Див також: *Барт Р*. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.; *Фуко М*. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996.; *Ясперс К*. Ницше и христианство. – М., 1994.
[146] *Чистіліна Т. О*. «Вислізаючий суб`єкт» як головний соціальний фактор сучасності // Вісник Харківського національного університету. – 2006. – №734. – С.102.

[147] Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі розглянули тіло без органів як прояв бажаючих машин: «Повне тіло без органів – це найнепродуктивніше, найстерильніше, найнепородженіше, найнеспоживаніше. Антонен Арто відкрив його там, де воно було, без форми і образу. Інстинкт смерті – таке його ім'я, а смерть не залишається без образу». – Див.: *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007. – С.22.

[148] *Чистіліна Т. О.* «Вислізаючий суб`єкт» як головний соціальний фактор сучасності // Вісник Харківського національного університету. – 2006. – №734. – С.103.

[149] Див.: *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М., 1995.; *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). – М., 1989.; *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М., 1999.; *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 5. Образование бессознательного (1957/58). – М., 2002.; *Лакан Ж.* Семинары. Кн.11. Четыре основыне понятия психоанализа (1964). – М., 2004.

[150] *Деррида Ж.* Голос и феномен. – СПб., 1999.; *Деррида Ж.* Письмо и различие. – Спб., 2000.

[151] Див.: *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. – М., 1997.; *Делез Ж.* Логика смысла. – М., Екатеринбург, 1998.; *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб., 1998.; *Делез Ж.* Что такое философия. – СПб., 1998.

[152] Див. також: *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. – М., 2000; *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000.; *Бодрийяр Ж.* Соблазн. – М., 2000; *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М., 2001; *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономики знака. – М., 2004.

[153] *Дьяков А. В.* Постструктуралистский проект децентрированной субъективности // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 6. – Вып.1. – С.53.

[154] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург, 2000; а також: *Бадью А.* Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. – М., 2005.; *Грей Дж.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – М., 2003.; *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. – М., 2003; *Пэнто Л.* Интеллектуальная доска // Socio-Logos`96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии наук. – М., 1996.

[155] *Соловей И. А.* Дискурсивные стратегии современного поля политики: ортодоксия и софистика // Философские науки. – 2007. – №2. – С.51.

[156] Там само. – С. 54.

[157] Там само. – С.59.

[158] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М., 1977.

[159] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.46.

[160] Там само.

[161] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.,1996.

[162] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.47.

[163] *Парсонс Т.* О структуре социального действия. – М., 2000.

[164] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.47.

[165] Наведемо таку цитату, яким чином характеризується ставлення до інститутів: «Люди, що страждають від того, що інститути не утворюють суспільного життя, знайшли засіб, щоб за допомогою відчуттів «пожвавити», або розплавити, або висадити інститути, відновити їх введенням «свободи відчуттів». Якщо держава механічно сполучає громадян, які, по суті, чужі один одному, не створюючи співтовариство і не сприяючи його встановленню, то його слід замінити громадою любові. Вважається, ніби така громада неодмінно виникає, коли люди збираються разом, спонукувані вільним відчуттям, що б'є через край, бажаючи жити спільно. Але це далеко не так» (див.: *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1990. – С.55). Отже, М. Бубер підкреслює складність ставлення до інститутів, а основним критерієм розглядає не підпорядкування розуму, а прояв живих відчуттів, в прагненні до живого єднання.

[166] Див.: *Чугуєнко В. М.* Дискурс як субстанція демократизації та гуманізації суспільства // Філософська думка. – 2001. – №5. – С.94.

[167] Там само. – С.99.

[168] *Фрейд З.* Я и Оно: Сочинения. – М., Харьков, 2007.

[169] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М., 1999.

[170] *Делез Ж.* Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – М., 2007.

[171] *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995.

[172] Наведемо таку цитату: «Далі, якщо істина привнесена проголошенням суб'єктивної сутності, жодна сконструйована раніше людська підмножина не надасть їй підтримки, ніяка громада і, взагалі, ніщо історично не стверджене не стане субстанцією процесу істини. Істина діагональна до всіх громадських підмножин, вона не спирається ні на яку ідентичність, і – це, зрозуміло, найбільш тонкий момент – вона не дає ніякої підстави ідентичності». – Див.: *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.; СПб., 1999. – С.15.

[173] Див. також.: *Бадью А.* Мета/Политика. Можно ли мыслить политику. Краткий курс метаполитики. – М., 2005.

[174] *Слотердайк П.* Критика циничного разума. – Екатеринбург, 2001.

[175] *Лиотар Ж. Ф.* Состояние постмодерна. – М.; СПб, 1998.

[176] *Смирнова А. А.* Проблема субъекта в контексте постсовременности: автореф. дисс. к. ф. н. – СПб., 2009. – С.26.

[177] Там само. – С.28.

[178] Див.: *Pecheux M.* Analyse automatique du discourse. –Paris, 1969.

[179] *Кожемякин Е. А.* Анализ дискурса как системы рассеивания в традиции французской философии второй половины XX века (М. Фуко, М. Пешё) // Научные ведомости. – №4 (44). – 2008. – С.15.

[180] Слід звернути увагу на те, що методологічний підхід М. Пешьо до аналізу дискурсу став підґрунтям дискурс-аналізу. – Див.: *Иоргенсен М. В.*, *Филлипс Л. Д* Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков, 2004; Laclau E. The death and resurrection of the theory of ideology // Journal of political ideologies, 1(3), 1996.

[181] Див.: *Газнюк Л. М.* «Філософія наративу» в персональному бутті людини // Філософська думка. – 2004. – №4; *Петренко Н. С.* К проблеме нарратива в методологии истории // Философские науки. – 2000. – №1.
[182] *Зверева Г. И.* Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей: Человек в истории. – М., 1996.
[183] *Деррида Ж.* О грамматологии. – М., 2000.
[184] *Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – №3.
[185] Див.: *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. – М., 2003.; *Воропай Т. С.* В пошуках себе. Ідентичність та дискурс. – Харків, 1999; *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996; *Петренко Н. С.* К проблеме нарратива в методологии истории // Философские науки. – 2000. – №1; *Черниенко В. А.* Идентичность как нарративное понятие // Вісник Харківського національного унівеситету. – №734. – 2006.
[186] Див.: *Гололобов И В.* Эрнесто Лаклау и его «Субъект политики» // Гуманитарная мысль Юга России. – 2005. – №1; *Лакло Э. и Муфф Ш.* К радикальной демократической политике: предисловие ко второму изданию «Гегемонии и социалистической стратегии» // http://www.politizdat.ru/outgoung/15/; *Лакло Э.* Субъект политики, политика субъекта // Гуманитарная мысль Юга России. – 2005 – №1; *Матвеев И. А.* Эссеккская школа дискурс-анализа // Сборник научных статей факультета политологии МГУ «Schola 2009». – М., 2009; *Муфф Ш.* Витгенштейн, политическая теория и демократии // Логос. – 2003. – №4-5(39.); *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии //Логос. – 2004. – №2(42.); *Шевчук Д.* М. Політичний дискурс: проблема реалізації політики між текстом і контекстом // Наукові записки. – Серія «Культурологія і комуникація». – 2010. – Вип.2.

[187] *Laclau E.* End Ch. Muff. Gegemonu end Cocial Strategy. – London, 1985. – P.108.
[188] Ibid. – P.124-125.
[189] *E. Laclau.* Constructiving Universality // Buttle J., Laclau E. and Zizek S. Gegemony. Contingenty. Universality. – London, 1999. – P.281-308.
[190] *Гололобов И.В.* Теория политического дискурса Эрнесто Лаклау: введение // Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм. – Краснодар, 2003. – Вып. 3. – С.133.
[191] *Парсонс Т.* О структуре социального действия. – М., 2000.
[192] *Лакло Э.* Невозможность общества //Логос. – 2003. – №4-5(39)
[193] *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990.
[194] У комунікативній прагматиці можна бачити визнання наявності суб’єкта дискурсу, але через звернення того, що його суттєво обмежує, тобто інтерсуб’єктивності. Це зрозуміло при зверненні до обґрунтування універсальних нормативних стандартів. Наприклад, А. М. Єрмоленко наголошує: «Ця вимога спільної відповідальності викликає необхідність досягнення взаєморозуміння в оцінюванні ***нормативних стандартів*** та ***ціннісних уподобань***, чи, ще краще, інтерсуб’єктивного узгодження тих вихідних

принципів, на які б опиралася етика відповідальності». – Див.: *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.25.

[195] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. – Мн., 2004.

[196] Безумовно, «вміння бути в співтоваристві», повинно спиратися на моральні норми, тому слід визнати доцільність комунікативної філософії. Але справжня свобода можлива не за умови примусу, зокрема добровільного ухвалення моральних норм, а при усвідомленні потреби «бути моральним» внаслідок чого відпадає потреба зовнішнього примусу у тому числі і з боку нормативності.

[197] *Гоббс Т.* Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С.284-292.

[198] Звернемо увагу ще на деякі аспекти сенсу, які Е. Гуссерль виокремлює при розгляді реальності і світу, а саме на його здатність об'єднувати і утворювати цілісну єдність: ««Реальність» і «світ» – тут тільки найменування відомої значущої *смислової єдності,* а саме єдності «сенсу», що сполучені з відомими взаємозв'язками абсолютної, чистої свідомості, із взаємозв'язками, за самою їх *сутністю,* що наділяють сенсом саме так, а не інакше, і підтверджують значущість сенсу» (див.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.69). Крім того, при вказівці на сенс вчений виокремлює не значущість предмета, що цілком виправдане у феноменології, а значущість самого сенсу. Отже, сенс допускає єдність осмисленого, і, крім того, значущість сенсу самого по собі.

[199] *Арістотель.* Політика: пер. з давньогрец. О. Кислюк. – Вид 3. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 239 с.

[200] Там само. – С.123.

[201] *Платон*. Держава: Пер. з давньогрец. та коммент. Д. Коваль. – К.: Основи, 2005. – 355 С. – 241-260.

[202] *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – 20-21.

[203] *Жильсон Э.* Бытие и сущность. – М., – С.11.

[204] Там само. – С.15.

[205] *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. – СПб, 1999. – С.63-64.

[206] Там само. – С.67.

[207] Там само.

[208] Там само.

[209] При цьому слід пам'ятати, що дискурс може вводити в оману, оскільки сутність усвідомлюється не тільки на основі досвіду, а і в уяві. У зв'язку з цим наведемо характеристику ейдоса Е. Гуссерлем: «Ейдос, чиста сутність, може інтуїтивно утілюватися в даностях досвіду, в даностях сприйняття, в спогадах тощо, проте рівним чином і в даностях просто фантазії. Згідно з цим, ми, осягаючи сутність в її самозвеличанні і з першоджерела, можемо виходити як з відповідних споглядань досвіду, так рівним чином і із споглядань не досвідчених, не що схоплюють буття тут, а що «просто уявляють»» (див.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.7). Проте причиною спотворення

сутності є не стільки можливість її збагнення в спогляданні, а скільки те, що на її осмислення впливає психічне, на редукції якого наполягав Е. Гуссерль.

[210] Там само. – С.24.

[211] *Ґабермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999. – С.282.

[212] *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и материалы. – М.: Республика, 1993. – С.201.

[213] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства. – Екатеринбург, 2000. – С.12.

[214] Там само. – С.14-20.

[215] Там само. – С.14-20.

[216] Там само – С.38.

[217] Там само. –С.49-57.

[218] Там само. – С.38-39.

[219] *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 400.

[220] *Шпет Г. Г.* Сочинения. – М., 1989.

[221] *Фройд. З.* Вступ до психоаналізу. – К., 1998.

[222] *Юнг К. Г.* Душа и миф: шесть архетипов – К., 1996.

[223] *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.

[224] *Фромм Э.* Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 443–482.

[225] *Эдмунд Гуссерль.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.

[226] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М., 1914.

[227] Для уточнення значення поняття «презентація» звернемося до поняття «репрезентації», яке використовується у феноменології, наприклад, для опису явища речі в свідомості: «Крім того, від сприйняття речі, – і в тому теж є сутнісна необхідність, – невіддільна відома *неадекватність.* Річ принципово може бути дана лише «односторонньо», а це означає – не тільки неповно, не тільки недосконало (у якому б то не було сенсі), але саме так, як наказує репрезентація за допомогою нюансування-проектування. Річ з необхідністю дається лише «*способами явища»,* з необхідністю *ядро «дійсне до* того, що *репрезентується»,* оточено при цьому, у міру збагненності, *горизонтом не власне даною «с при даності» і* більш менш туманній невизначеності» (див.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – М., 1999. – С.53). Поняття репрезентації належить речі, яка певним чином є, і те, як вона є, і є її репрезентація; відзначимо, що Е. Гуссерль допускає можливість деякої неадекватності, а репрезентативність (від фр. representatif – показова) і буде міра цієї адекватності. При розгляді суб'єкта, на наш погляд, важливо використовувати поняття «презентація», яке указує на явище суб'єкта для самого себе на відміну від явища речі.

[228] М. Фуко наділяє дискурс «грізною» владою, яка підкоряє його учасників, що зрозуміло з такої цитати: «Слухання дискурсу, в який зробило свої внески бажання і

який вважає себе, – на своє найбільше захоплення або найбільший жах – наділеним грізною владою». – Див.: *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996.– С.54

[229] *Ґабермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999. – С.255-286.

[230] Ця можливість пов'язана з аналізом метафізичної проблеми відношення єдиного та відмінностей. Наприклад, стверджується наступне: «Передусім, питання полягає в тому, як єдине, не загрожуючи своїй єдності, може бути усім, коли, проте, все складається з багатьох відмінностей». – Там само. – С.260.

[231] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – М.,1999.

[232] *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999. – С. 405.

[233] Див.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001; *Назарчук А. В.* Осмысление исторического процесса в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // *Назарчук А. В.* Ю. Хабермас и К.-О. Апель: два подхода к обоснованию теории общества в современной немецкой философии // Русский филологический вестник. – М., 1998. – №5.

[234] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М, 2002; *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001.; *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995; *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000; *Хабермас Ю.* Философский дискурс о Модерне. – М., 2003.

[235] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996*; Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М., 2002; *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе. – К.; М., 1998*; Фуко М.* Рождение клиники. – М., 1998.

[236] Звернемося до розгляду існування біля його витоків, що пропонує Е. Левінас, стверджуючи: «Той, хто є або що є, не комунікує зі своїм існуванням через рішення, прийняте до початку драми, до підняття завіси. Він саме бере на себе існування, вже існуючи» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М; СПб., 2000. – С.10). Що таке «брати на себе існування»? Ця установка самого себе як того, що є, що має існування, відповідно до якого себе можна здійснювати.

[237] *Кант И.* Из лекций 1762 -1764 годов (на основании рукописей И. В. Гердера) //*Гуссейно*в. Антология по этике. – М., 1987. – С.567.

[238] *Глазерсфельд Э. фон.* Введение в радикальный конструктивизм // Вестник Московского университета. – Сер. 7. – 2001. – № 4. – С.59-81.

[239] *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998.

[240] Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С.19.

[241] *Бжезінський З.* Демократія перед лицем глобалізації // Ї. – №19. – С.42-45.

[242] *Хабермас Ю*. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – 2 изд. – СПб., 2008. – С. 381-401є
[243] Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 176.
[244] Там само.
[245] Там само. – С.317.
[246] Там само – С.319.
[247] Там само. – С.300.
[248] *Кант И*. Критика чистого разума. – М., 2007. – С.97.
[249] Там само. – С. 609-610.
[250] Там само. – С. 610.
[251] Там само – С.611.
[252] Там само. – С.615.
[253] Там само. – С.90.
[254] Там само. –С.91.
[255] Там само.
[256] Там само. – С.91-92.
[257] Там само. – С.99.
[258] Там само. – С.150.
[259] *Эпштейн М. Н*. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб., 2001. – С.5.
[260] Там само.
[261] Там само – С.6.
[262] Там само. –С.10.
[263] Там само.
[264] Там само. – С.11.
[265] Там само.
[266] Там само. – С. 51.
[267] Там само.
[268] Там само – С.63.
[269] Там же. – С.63-64.
[270] Там само. – С. 58.
[271] *Фихте Г*. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.; М., 2000.
[272] *Монтень М*. Опыты. Избранные произведения: в 3 т. – М., 1992. – Т. 2. – С.14.
[273] *Хайдеггер М*. Бытие и время. – М., 2006. – С.166.
[274] *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб., 2001. – С.59.
[275] *Хайдеггер М. Бытие и время*. – М., 2006. – С.167.
[276] Там само.
[277] Там само.
[278] Там само. – С.168.
[279] Там само.
[280] Там само. – С.332.

[281] *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб., 2001. – С.61.
[282] *Слотердайк П.* Критика циничного разума. – Екатеринбург; М., 2009. – С.6.
[283] *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М, 1997. – Т. 2. – С.100.
[284] Проте ніяка ідеологія не може бути визнана як ідеальна, такою, яка б повною мірою відповідала етичним вимогам, оскільки, як показав С. Жіжек, вона допускає наявність дистанції між соціальною дійсністю і її розумінням: «Найпростішим визначенням ідеології є, можливо, відомий вислів з «Капіталу» Маркса: «Sie wissen das nicht? Aber sie tun es» - «Вони не усвідомлюють цього, але вони це роблять». Сама суть ідеології допускає свого роду початкову, визначальну naïveté: мінливе розуміння власних передумов, своїх дійсних умов, дистанцію, розкривши її між так званою соціальною дійсністю і нашим спотвореним уявленням про неї, нашим усвідомленням її. От чому подібна «наївна свідомість» і може бути підданою процедурі критики ідеології» (див.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.18). Власне критиці підданського суб'єкта і присвячено дослідження політичного дискурсу, але виникає питання: чи завжди свідомість наївна? Дійсно, можна переконатися в тому, що свідомість підданського суб'єкта наївна. Але хіба можна назвати наївним імперський суб'єкт, який підпорядковує його собі?
[285] *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб., 2001. – С.10.
[286] *Сталин И.* Вопросы ленинизма. – Изд. 11. – М., 1947.
[287] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. Курпатов А. Психософский трактат. – М., 2007.
[288] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2-е изд. – СПб., 2006.
[289] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001.
[290] *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб., 2001. – С.85.
[291] Там само.
[292] *Руднев В. П.* Характеры и расстройства личности. Патография и метапсихология. – М., 2002.
[293] Там само. –С.6.
[294] *Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. – 2-е изд. – М, 1997. – Т. 2.
[295] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 2006. – С.22.
[296] *Руднев В. П.* Характеры и расстройства личности. Патография и метапсихология. – М., 2002. – С.92.
[297] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 2006. – С.68.
[298] Там само.

РОЗДІЛ 2

ІМПЕРСЬКІСТЬ

Сила, а не громадська думка править світом,
але думка використовує цю силу.
Б. Паскаль

Пануюча пристрасть – це суддя,
наділений владою здійснювати правосуддя.
К. Гельвецій

Тиранія є звичка; вона очарована розвитком,
вона розвивається, зрештою, у хворобу.
Влада і кров п'янять; розвивається грубість і розпуста;
розуму й відчуттю стають доступні і, нарешті,
солодкі найбільш ненормативні явища.
Ф. Достоєвський

Розглядаючи екзистенцію, М. Гайдеґґер наділяє її такою властивістю, як історичність; наводяться такі аргументи: по-перше, буття доручає себе людині, для якої істина є просвіт буття; по-друге, можлива трансценденція самого буття, яке здатне виходити за межі внаслідок близькості; по-третє, нездатність людини осмислити своє проживання, унаслідок чого її спіткає бездомність, яка також стає долею світу[1]. Забуття буття можна вважати однією з причин різноманітності суб'єктивності, заснованої на відмінності, що виникає внаслідок неоднаковості входження в просвіт буття; саме тоді стає можливою історичність, при цьому місце людини займає суб'єкт. Не слід вважати, що бездомність повністю виключає осмислення, навпаки, як показує М. Гайдеґґер, саме бездомність західної людини викликала відчуження, як його показав К. Маркс; але ця свідомість, знову ж таки може породжувати тільки бездомність, наприклад, у вигляді матеріалізму або націоналізму; вже в цьому розрізненні можна побачити вказівку на відмінність суб'єктів, думка яких «відстає від сутнісного ходу світової долі»[2]. Парадоксально, але суб'єкт виникає з бездомності, оскільки він так і не здатний увійти до просвіту буття й проявити силу комунікативного розуму. Звернемо увагу, що М. Гайдеґґер докоряє людині в нездатності пізнати буття, повною мірою використовувати свій розум; проте його розуміння екзистенції ґрунтується на можливості використання розуму, наприклад: «Стояння в просвіті буття я називаю ек-зистенцією людини. Тільки людині властивий цей рід буття. Так, збагнута ек-зистенція – не просто підстава можливості розуму, ratio; ек-зистенція є те, у чому істота людини зберігає джерело свого визначення»[3]. Якщо виходити з такого розуміння екзистенції, то тоді бездомністю слід вважати нездатність використовувати можливості розуму, а історичністю – не що інше, як різні прояви цієї нездатності, наприклад, у матеріалізмі або націоналізмі.

Таким чином, виходячи з екзистенціальної онтології М. Гайдеґґера, якщо прийняти за підґрунтя роль розуму в екзистенції, то історичність слід розглядати в аспекті неповноти його використання[4]; проте, так чи інакше, слід прийняти, що історія як

здійснення можливості, є розкриття сутності буття, на що й указує М. Гайдеґґер: «Робити що-небудь можливим означає тут зберегти за ним його сутність, повертаючи його зі своєї стихії»[5]. Але, оскільки історія – це історія бездомності людини, сутність – це її різні прояви; та яким чином розкрити зміст суті, як зрозуміти її з бездомності? Тут знову слід мати на увазі той докір, який М. Гайдеґґер адресує вже філософії, а саме: «Філософія помалу перетворюється на техніку пояснення з першопричин»[6]. Матеріалістичне розуміння історії в основі такої техніки вважає виведення історії з різних форм експлуатації; основна ж проблема полягає в тому, як зрозуміти історію виходячи з суті, нехай навіть за наявності бездомності.

Для цього слід зберегти сутність у її недоторканності, з неї спробувати зрозуміти, що таке існування. Слід узяти до уваги, що «тиха сила Можливого – це не голе представлення possibilitas, оскільки вона розкривається з сутності; але якщо ми хочемо зрозуміти історичність з бездомності, тоді ми повинні прийняти те, що заперечується М. Гайдеґґером, а саме, «наявність potentia, як essentia деякого actus, витікаючого від existentia»[7]? Тоді суб'єкт буде тим, хто зберігає сутність, хто утримує її в незмінності, яка реалізує себе в потенції.

Коли ми говоримо про необхідність визнати суб'єкта, ми приймаємо основні положення екзистенціалізму Ж.-П. Сартра; проте слід мати на увазі, що сартрівський екзистенціалізм не може бути взятий у всій повноті, оскільки суттєво ускладнює дослідження внаслідок релятивізації суб'єкта; насправді, за Ж.-П. Сартром, суб'єкт бачить самого себе тільки через іншого, віддаючись йому, при цьому якимсь чином намагаючись зберегти самого себе. Ж.-П. Сартру так і не вдається відповісти на питання: *що зберігає суб'єкт*? Він звертає увагу тільки на аналіз відносин, але тоді існування – це тільки сукупність відносин; тому, приймаючи зумовленість суб'єкта та іншого, доводиться відмовитися від крайньої релятивізації, встати на точку зору М. Гайдеґґера, зафіксувавши момент стійкості суб'єкта, його незмінності за допомогою збереження сутності. Такий крок пояснюється тим, що сартрівський суб'єкт не в змозі зберегти себе як щось незмінне; він реалізує себе тільки щодо іншого, тому не пам'ятає самого себе, не бачить своєї особи, перебуває в невизначеності,

оскільки його визначеність задає інший; побачити ж стійкість суб'єкта ми можемо тільки через вказівку на його сутність, у якій покоїтися його потенція.

У цьому розділі ми звернемося до дослідження дискурсу імперського суб'єкта, відповідно, до розгляду його сутності, яка є сукупністю сенсів існування, що приймаються як незмінні, за які цей суб'єкт тримається, зберігаючись як ціле. Звичайно, імперський суб'єкт – це суб'єкт у його бездомності, оскільки він не може увійти до просвіту буття, почути його заклик, не випадково істиною для нього є необхідність збереження самого себе, що можливо за наявності панування над іншим; отже, *сутністю імперського суб'єкта виступає панування*. Буття посилає істину, але залишається для нього потаємним, проте, він ще в змозі пізнати свою недосконалість за допомогою розуму, який необхідний для володіння іншим. Своєрідність імперського суб'єкта полягає в тому, що турбота про самого себе стає стимулом для самореалізації; тому, як ми вже відзначали, *сутністю імперського суб'єкта буде панування*, тобто безмежний прояв волі до влади, при цьому в будь-якому випадку такий суб'єкт здійснює себе за допомогою розуму, який він використовує для досягнення панування; використання розуму пов'язане з думкою про самого себе, яка координує його застосування. Але думка про самого себе виступає також вимогою, отже, імперативом; відмінність якого від сенсу, мабуть, полягає у вищому ступені актуальності; чим вище ступінь актуальності, тим більше підстав вважати, що сенс є імперативом; актуальність сенсу, у свою чергу, визначається його відношенням до сутності: чим ближче сенс до сутності, тим більше підстав розглядати його як імператив; вимога до самого собі – це фактично імператив самовдосконалення, за допомогою якого імперський суб'єкт забезпечує широкий горизонт здійснення.

Другий розділ, а саме «**Імперськість»** присвячений дослідженню дискурсу імперського суб'єкта, де виділимо такі підрозділи:

2.1. Сенси/імперативи та антиномії існування, де висвітлимо особливості дискурсу імперського суб'єкта-в-собі.

2.2. Дискурсивна рефлексія: легітимація агресії, де з'ясуємо, яким чином здійснює себе в дискурсі імперський суб'єкт-для-себе.

2.3. Заперечення іншого. Свій та чужий, де виявимо ставлення імперського суб'єкта до іншого в дискурсі суб'єкта-для-іншого.

2.1. СЕНСИ/ІМПЕРАТИВИ ТА АНТИНОМІЇ ІСНУВАННЯ

Дослідження дискурсу пов'язано з важливістю розуміння соціальних процесів у сучасному суспільстві, а основна проблема полягає в тому, що при їх аналізі недостатня увага приділяється моральним аспектам. Мета підрозділу – розглянути основні характеристики імперського дискурсу суб'єкта-в-собі; відповідно, виділяються завдання: показати, яким чином норми існування визначають здійснення імперського суб'єкта; розкрити основні сенси існування, і те, як вони реалізуються в імперському дискурсі.

а) Призначення критики

Звертаючись до проблем існування суб'єкта, ми тим самим вирішуємо проблеми партикулярної етики в апелівському розумінні етики як підґрунтя трансцендентальної прагматики, етики, яка має прагматичний зміст, оскільки реалізація норм відбувається в межах мовної гри за наявності ідеального комунікативного співтовариства, яке встановлює критерії істинності як результату конвенції[8]. Комунікативна етика з'ясовує підстави істини, виявлення якої можливе шляхом досягнення консенсусу між учасниками дискурсу на основі норм, закладених у самому дискурсі; проте К.-О. Апель, Ю. Ґабермас та інші представники німецької школи дискурсу залишили поза увагою те, яким чином відбувається розуміння в умовах множинності суб'єктів, кожен із яких має «свою істину»; інакше кажучи, вони не зверталися до дослідження проблем партикулярної (від лат. partio – ділю, розділяю) етики, не універсальної, а приватної етики, яка може виступати підставою існування окремого суб'єкта. Тому виникає необхідність звернення до критики партикулярної етики, за допомогою якої суб'єкт обґрунтовує своє існування, тим самим конструює реальність настільки, наскільки це йому вдається, це не означає, що суб'єкт повністю відмовляється від принципів універсальної етики, проте використовує їх лише тоді, коли його існуванню загрожує небезпека; тоді він шукає консенсусу й орієнтується на ідеальне комунікативне співтовариство.

Критику дискурсу можна побудувати тільки на основі вивчення сенсів існування політичного суб'єкта[9], у результаті чого визначаються умови істинності, на яких вона побудована; ця етика, порівняно з універсальною, має певні особливості. Чим саме визначається її своєрідність? Наявністю сенсів, що містяться у свідомості суб'єкта, які визначають реалізацію владних відносин, – саме їх різноманітність дає змогу виділити таких суб'єктів, як імперський та підданський (відносини суб'єктів у вертикалі влади), протестний та солідарний (різний рівень консенсусу), капіталістичний та соціалістичний (різні способи та підходи до розподілу благ і організації виробничих відносин). Відзначимо при цьому, що реальний суб'єкт може суміщати ознаки деяких вказаних суб'єктів; інакше кажучи, при їх виділенні ми здійснюємо абстрагування від різноманіття відносин і властивостей конкретного політичного суб'єкта; використання абстрагування дає можливість надалі сумістити окремі ракурси при дослідженні реального суб'єкта; проте це поєднання знаходиться в компетенції окремих наук, а не комунікативної прагматики в межах соціальної філософії; інакше кажучи, такий підхід може використовуватися для дослідження суб'єктів з партикулярною етикою соціальними науками.

b) Конструювання та логіка існування політичного суб'єкта

Висловлювання як складові політичного дискурсу визначають існування суб'єкта, отже, є підставою для конструювання реальності; тому етика партикулярного дискурсу приймає основні положення радикального конструювання С. Глазерсфельда, згідно з якими суб'єктивна реальність виникає в результаті того, яким чином вона задана у свідомості[10]. Проте слід мати на увазі, що радикальний конструктивізм доповнюється положенням про множинність суб'єкта; звідси випливає: реальність, точніше, її конструювання – результат боротьби суб'єктів між собою, кожен з яких діє відповідно до норм партикулярної етики; при цьому в конструюванні реальності особливе значення мають імплікативні висловлювання, оскільки вони виявляють причинно-наслідкові зв'язки, зокрема ставлення до майбутнього як можливої реальності; імплікативні висловлювання встановлюють

зв'язки між минулим і сьогоденням, при цьому зі зміною змісту висловлювання їх інтерпретація істотно трансформується, відповідно, змінюються критерії істинності; тим самим минуле постійно піддається переінтерпретації, призначення якої показав П. Рікер у «Конфлікті інтерпретацій»[11]. Підставою для переінтерпретації є норми партикулярної етики, яка ґрунтується не на консолідації, а на розподілі, унаслідок чого мораль стає засобом обґрунтування приватних інтересів, а критерієм істинності, як було зазначено, виступає те, що корисно для конкретно взятого суб'єкта, тільки те, що він розглядає для себе як благо.

Чому імперський, а також підданський дискурс ми виділяємо як основні? Справа у тому, що вони є втіленням відносин панування та підпорядкування як сутності влади; відзначимо при цьому, що влада рівною мірою включає як панування, так і підпорядкування, оскільки неможливе панування, якщо воно не засноване на підпорядкуванні, адже інакше воно руйнується; саме тому імперський і підданський дискурс взаємно зумовлені. У чому це виявляється? У тому, що в імперському дискурсі імпліцитно присутнє підпорядкування як його іманентний бік, на цю особливість переживання владних відносин звернув увагу М. Вебер, позначивши її терміном «легітимність»[12].

с) Діалектика панування та підпорядкування

На діалектичний зв'язок панування та підпорядкування звернув увагу Ф. Ніцше, зокрема, він визначив панування як здатність підкорятися, тому той, що володарює, здатний підпорядкувати себе необхідності, ніби прославляючи себе в приниженні[13]. Чи не про таке приниження писав Володимир Мономах, коли вказував, що князь повинен служити своїм підданим[14]? На чому заснована необхідність служіння? Безумовно, на ідеї самовдосконалення, коли стає очевидною власна недосконалість, яку можна подолати за допомогою насильства, яке бере початок з вимоги «бути досконалим», або, за І. Кантом, з морального імператива[15]. Тому дискурс імперського суб'єкта-в-собі фактично є дискурсом, основою якого виступає моральний імператив; проте моральний імператив передбачає наявність іншого, який ще

відсутній у дискурсі суб'єкта-в-собі, тому можна припустити, що в ролі іншого виступає сам суб'єкт, який досліджує самого себе, оскільки він замкнутий на собі. Наявність такого імперативу можна пояснити, якщо ці відносини трактувати, за Г. Фіхте, як тотожність[16] Я=Я, як гносеологічне обґрунтування, тому тотожність Я=Я є умовою істинності[17]. Тотожність суб'єкта-в-собі має обмежений характер, оскільки він є локальним і характеризує ставлення до самого себе; але воно є не лише гносеологічним, а й онтологічним, і навіть екзистенціальним; у цьому ставленні суб'єкт виявляє модус свого існування; завдяки виявленню тотожності політичний суб'єкт вже в змозі визначити міру своєї досконалості, виходячи з власних переживань, і ці переживання мають аксіологічну природу, оскільки за допомогою їх суб'єкт оцінює стан і можливості самого себе. Цей стан виникає як результат імперативу: «Я маю бути досконалим!» Обмеженість дискурсу суб'єкта-в-собі полягає в тому, що такий суб'єкт не в змозі визначити міру своєї досконалості, оскільки він не бере до уваги іншого, не орієнтується на нього, а зосереджується тільки на переживанні власного Я; тому в такому дискурсі не визначається, у чому ж повинна бути досконалість, отже, рефлексія ще має невизначений характер; як наслідок, моральний імператив без визначення ставлення до іншого не має підстав; проте, з іншого боку, саме відсутність орієнтації на іншого є передумовою для абсолютної свободи, оскільки суб'єкт може вважати свою досконалість безвідносною не лише щодо іншого, а й стосовно себе.

d) Основні сенси існування

Як основний сенс існування імперського суб'єкта, суб'єкта панівного, виділимо *прагнення до досконалості*, що передбачає усвідомлення необхідності *подолання недосконалості*. У яких переживаннях виявляється цей сенс існування? Головне – це переживання своєї повноцінності та можливості подолання будь-яких перешкод, тому він виражається в таких висловах: «Ми – кращі!», «Ми все подолаємо!» тощо, саме вони постійно промовляються суб'єктом.

Крім цього, основними сенсами існування імперського суб'єкта є *творення, велич і перевага,* при цьому переживання кожного сенсу передбачає визначення й вказівки на його протилежність, наприклад, пояснення сенсу досконалості передбачає уточнення й вказівку на те, що розуміється під недосконалістю, це може бути слабкість, пасивність, м'якість тощо; таким чином, зрозуміти, що таке досконалість можна лише через з'ясування того, що таке недосконалість, тобто через апофатичне визначення. Це діалектичне заперечення має феноменологічну й водночас екзистенціальну природу; феноменологічну, оскільки, наприклад, досконалість – це ідея, що має ідеальний зміст, але водночас ця ідея переживається, а її переживання втілюється й є станом життєвого світу як локальних суб'єктів, так і суб'єкта як цілого; нагадаємо, що поняття життєвого світу, введене Е. Гуссерлем, характеризує предметність переживання як ціле[18]. Саме тому переживання самого себе співвідноситься з можливостями його реалізації в межах життєвого світу, у цьому випадку тільки свого. Далі, якщо Я – досконалість, то конкретизація, що таке досконалість, можлива тільки через заперечення недосконалості не лише самого себе, а й іншого; найчастіше саме інший для самого себе виявляється втіленням недосконалості[19]. Отже, будь-який сенс передбачає переживання своєї протилежності, що дає змогу говорити про антиномічність екзистенціального пізнання; утім, кажучи про пізнання, ми повинні мати на увазі, що воно має онтологічний зміст, оскільки є підставою існування як буття у світі; інакше кажучи, гносеологічний та онтологічний аспект буття, як показав М. Гайдеґґер[20], фактично збігаються. Суб'єкт за допомогою визначення сенсу, який стає імперативом, не лише пізнає самого себе, а й ставить вимоги до свого існування, осягає його закономірності та реалізує себе. Якщо існування має суперечливий характер, то можна говорити про наявність антиномій суб'єктивного розуму, оскільки кожен сенс/імператив реалізується як здійснення раціонального рішення; саме за допомогою розуму існування суб'єкта набуває раціонального обґрунтування, суб'єктивного розуму; на думку І. Канта, розум містить в собі антиномії[21].

е) Антиномії імперського суб'єкта

Почнемо з основної антиномії імперського суб'єкта, а саме: *досконалість/недосконалість,* яка передбачає, що досконалість можна зрозуміти тільки через усвідомлення недосконалості та її заперечення, але тоді антиномія досконалість/недосконалість в екзистенціальному плані (за Ф. Ніцше) передбачає знищення слабкого, убогого, того, що не може претендувати на подальше існування[22]. Яким чином можна подолати цю антиномію? Звичайно, тільки в результаті застосування розуму, тільки за допомогою розуму можна зрозуміти, що заперечення недосконалості можливе не лише за допомогою деструкції, а й реконструкції, наприклад, прощення, і водночас відмови приймати недосконалість. Антиномії імперського суб'єкта можна спостерігати в дискурсі, наприклад, перша антиномія *досконалість/недосконалість* передбачає такі висловлювання: «Ми кращі! Ми не можемо терпіти насильство та приниження людини!» Реальне здійснення цієї антиномії можна спостерігати в інститутах права, які призначені для редукції недосконалого; а закон є інструментом виявлення, що таке недосконалість і за допомогою чого ця недосконалість може бути усунена; він містить у собі певний вплив, спрямований на усунення недосконалості, це вплив на суб'єкта недосконалості; тому дискурс права включає визначення його різновидів, фіксацію різних проявів, і відповідно, перелік покарань, що їм відповідають.

Друга антиномія – *творення/руйнування* – виникає внаслідок усвідомлення єдності реконструкції та деструкції. Творення як засіб існування приводить до зростання тілесності суб'єкта, зміцнення, збільшення маси, але для того, щоб створити можливість для такого творення, необхідно знищити тих суб'єктів, які, нехай навіть потенційно, можуть перешкодити використанню простору життєвого світу, тим паче, що протистояння суб'єктові вимагає великих витрат і може взагалі бути безуспішним. Нагадаємо, що суб'єкт-в-собі ще не передбачає наявність іншого як суперника, тим більше реального, але потреба у творенні всередині самого себе вже передбачає усунення того, що може перешкодити; таким чином, творення, про яке ми говоримо, є творення-в-собі, і водночас є руйнування іншого[23]; інакше

кажучи, творчість передбачає принесення в жертву іншого та себе, що може мати нешкідливий характер, наприклад, відмова від спокою, пасивності та безтурботності, але може мати також агресивний характер, наприклад, руйнування створеного самим собою, презирство до себе тощо. Чи можна антиномію подолати остаточно? Безумовно, ні, оскільки творення є запереченням наявного; інша справа, що в разі застосування розуму це заперечення може бути істотно обмежене й приймати гуманні форми. Антиномія *творення/руйнування* визначає продукування суб'єкта; нагадаємо, що термін «*продукування»* введений Г. Фіхте для характеристики процесу самопізнання суб'єкта[24]. Продукування при дослідженні дискурсу трактується як поняття екзистенціалізму, тому воно означає нарощування суб'єктом сили, маси, потужності, тілесності; таким чином, творення розглядається не тільки як акт творчості, а й як позитивна зміна стану суб'єкта; відзначимо, що існування суб'єкта похідне від здібності до продукування, тому якщо він не володіє такою здатністю, то його існування припиняється; і наведемо думки, у яких реалізується ця антиномія: «Ми побудуємо могутню державу, тому що ми – велика нація, навіть якщо нам доведеться багато що змінити. Ми готові до великих змін!»

Третя антиномія імперського суб'єкта – *велич/нікчемність.* Виникнення екзистенції величі пов'язане з рефлексією абсолютного ступеня досконалості; а переживання величі відбувається безвідносно до іншого суб'єкта, тобто суб'єкт сам вважає себе абсолютно досконалим, упевнений у своїй перевазі щодо того, як визначився інший[25]; більше того, ця впевненість наявна, навіть якщо суб'єкт не тільки не володіє досконалістю, а і є навіть морально нікчемним; таким чином, суб'єктивна рефлексія може набувати характеру тотального заперечення реальності; дійсно, тільки в цьому випадку нікчемність можна проголосити досконалістю, це один бік діалектики антиномії *досконалість/нікчемність*; інший аспект вирішення суперечності може полягати в тому, що імператив величі виникає із заперечення нікчемності як стану існування, тепер він є імпульсом для подолання недосконалості; усвідомлення, точніше постулювання величі стає причиною подолання власної нікчемності, отже, активності,

діловитості, непримиренності до недоліків тощо, що є передумовою для успішного продукування суб'єкта.

Четверта антиномія, а саме: *перевага/приниження,* пов'язана з попередніми екзистенціями, зокрема з переживанням досконалості та величі; проте її відмінність полягає в тому, що переживання переваги вимагає вказівки на іншого; але суб'єкт-в-собі володіє здатністю переживати перевагу за допомогою визначення своєї позиції у вертикалі влади, у цьому випадку будь-який потенційний інший не береться до уваги, навіть якщо він є сама досконалість; тобто перевага виступає тотальним запереченням можливого кращого іншого таким чином, що інший не приймається як даність, він ніби відсутній, хоча, безумовно, реальний. Тоді суб'єкт переваги перебуває в «гордій самоті», самоті, в якій він ставить себе на недосяжну для інших висоту; таким чином, переживання переваги суб'єкта-в-собі зсередини передбачає нездатність бути приниженим, а вислів «стояти з високо піднятою головою» означає бачення себе як абсолютно досконалого й недосяжного[26]. Це переживання переваги може не мати підстав, якщо перевага має явний характер, проте воно виступає постулатом, який неможливо спростувати; власна перевага розуміється як наявність у себе позитивних властивостей, які не конкретизуються, не уточнюються свідомо, оскільки інакше виникає необхідність порівняння з іншим, що принципово неможливо. Переживання переваги може призвести до нездатності адекватно оцінювати себе, а як наслідок, до нездатності творення. Зазначимо, що в реальній практиці саме таку перевагу переживає суб'єкт як політичний злочинець, проте перевага існує тільки як можливість, оскільки інший ще не присутній, саме суб'єкт наділяє себе такою перевагою, якою не володіє; саме наявністю такої переваги виправдовує агресор свої злочинні дії.

f) Роль імперативу вдосконалення

При розгляді дискурсу суб'єкта-в-собі можна знайти пояснення багатьох політичних парадоксів і відповіді на ряд питань, а головне з них: у чому полягають передумови для розвитку суб'єкта, його позитивної трансформації? Чому руйнуються сильні імперії, потужність

яких могла б стати достатньою причиною для необмеженого панування протягом невизначеного часу? Відповідь: у свідомості такого суб'єкта-в-собі відсутній імператив удосконалення, це призводить до того, що суб'єкт пересичується, його охоплюють відчуття повного достатку, заспокоєності й небажання бути активним. І зустрічне питання: чому слабкі політичні суб'єкти стають сильними та могутніми? Відповідь: у свідомості таких суб'єктів сформувався імператив удосконалення.

Залишається нез'ясованим, яким чином без орієнтації на іншого виникає такий імператив? Його виникнення можна пояснити основним постулатом трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля, згідно з яким будь-який політичний суб'єкт належить комунікативному співтовариству[27]. У цьому випадку, навіть за відсутності орієнтації на іншого, суб'єкт інтуїтивно усвідомлює своє місце в ідеальному та реальному комунікативному співтоваристві, за К.-О. Апелем, або життєвому світі, за Ю. Ґабермасом. Інакше кажучи, належачи до комунікативного співтовариства, суб'єкт здатен редукувати інші суб'єкти, крім самого себе, у результаті відмовляється бачити й сприймати кого-небудь, крім самого себе. Але тоді виникнення імперативу – це прояв інтуїції, тобто особливого роду прозріння, коли суб'єкт переживає свій стан, не звертаючись до іншого, при цьому належачи до комунікативного співтовариства. Така інтуїція має феноменологічну природу, оскільки суб'єкт бачить себе в ідеальній сфері; водночас така інтуїція є екзистенціальною, оскільки імператив, точніше його зміст, визначається модусом існування, тобто його якістю, крім того, модальністю, тобто можливостями, які зумовлені цим станом свідомості суб'єкта. Імператив реалізується в прагматичній інтенції, у якій визначається не тільки предмет, на який спрямована свідомість, а й те, яким чином на нього впливати, що та яким чином змінювати, і таким предметом виступає сам суб'єкт.

Характер імперативу дає суб'єкту змогу не брати до уваги свій стан на цей момент; це можливо в результаті операції трансцендування, тобто виходу суб'єкта за свої межі; якщо суб'єкт виходить за межі самого себе, тоді незрозуміло, чому він розглядається як суб'єкт-в-собі? Річ у тім, що трансцендування можливо по відношенню суб'єкта до самого себе, тим більше, що такий суб'єкт належить до

комунікативного співтовариства, навіть якщо він довільно виносить самого себе з нього; ззовні трансцендування суб'єкт не в змозі рефлектувати, інакше змістом переживання була б дзеркальна копія суб'єкта. Таким чином, саме в трансцендуванні міститься передумова для розвитку, розвитку діалектичного, оскільки ствердження суб'єкта реалізується за допомогою заперечення. Діалектика дискурсу суб'єкта-в-собі полягає в тому, що самозаперечення є засобом самоствердження, а отже, розвитку; при цьому це заперечення має трансцендентальний характер, унаслідок чого суб'єкт заперечує свою даність, відповідно, вважає себе абсолютно іншим, зокрема, абсолютно досконалим, таким, якого не можна принизити, який не може бути слабким, кому не можна сумувати, скаржитися тощо. Не припиняючи бути самим собою, тобто даністю для себе, такий суб'єкт, проте, у трансцендуванні відмовляється від достовірності самого себе; у цьому випадку можна, використовуючи термінологію К.-О. Апеля, стверджувати, що суб'єкт контрфактично передбачає, яким він має бути, але це «як має бути» приймається за дійсність.

2.2. ДИСКУРСИВНА РЕФЛЕКСІЯ: ЛЕГІТИМАЦІЯ АГРЕСІЇ

Під імперським суб'єктом-для-себе розуміється суб'єкт, дискурсивна рефлексія якого не обмежена самим собою, при цьому виключає позитивну орієнтацію на іншого, а імператив досконалості спрямований не тільки на подолання відсталості, а й у забезпеченні панування[28]. Рефлексія імперського суб'єкта як сукупності локальних суб'єктів передбачає, що дискурсивна деструкція використовується з метою панування одного з таких суб'єктів (тоталітаризм) або навіть індивідуальності (авторитаризм). Чому виникає потреба в пануванні?

а) Передумови виникнення консенсусу

У суб'єкта наявний високий рівень централізації, а готовність до підпорядкування породжує того, хто може нею скористатися; інша причина централізації й головна – це очікування зовнішньої небезпеки, коли постійно загрожує інший, і суб'єктові доводиться себе відстоювати, у цих умовах з'являється потреба в захисті, тому попит на захист рано чи пізно породжує того, хто може його забезпечити. Отже, так з'являється жорстка вертикаль влади, у якій істотно збільшується залежність від першої особи. Як можна визначити першу особу? Перша особа – це роль у межах суб'єкта, до компетенції якої належить уся повнота управління, а виконання цієї ролі здійснюється за допомогою окремих дискурсивних засобів. Деспотія (від грец. despotéia – необмежена влада) означає, що влада має тотальний характер, вона ґрунтується на образі іншого, який загрожує існуванню, і ця загроза вимагає, щоб уся повнота влади перейшла до першої особи; тому деспотичний правитель не оцінюється як особа, здатна здійснювати насильство; деспот сприймається як особа, яка здатна організувати протистояння руйнівній агресії з боку іншого, сформувати у суб'єкті готовність до боротьби, бажання досконалості, переваги, творення. Отже, як це не парадоксально, незважаючи на те, що імперський дискурс має високий рівень дисонантності, він зумовлює виникнення консенсусу, але такий консенсус не є втіленням норм універсальної

етики, це вимушений консенсус, і саме такий консенсус передбачає імператив досконалості з войовничим відтінком: «Ми – велика нація, тому вистоїмо в цій нерівній боротьбі та переможемо!». Тому імперський дискурс зумовлює виникнення консенсусу, який, щоправда, наявний у ситуації загальної небезпеки; у зв'язку із цим нагадаємо заклики київських князів у період протистояння Золотій Орді; їх консенсус виникав через необхідність захистити себе (суб'єкта) від руйнувань; тому деспотію як необмежену владу не потрібно розуміти як владу без меж, як тотальне свавілля та повне домінування першої особи, тим більше, що якщо перша особа не прагне до консенсусу, якщо вона не здатна продуктивно використовувати комунікативний розум, то вона позбавляється влади, оскільки не в змозі виконувати свою функцію – захищати від руйнування.

b) Легітимація влади

Імперський дискурс відрізняється прагматичністю й раціональністю, оскільки його основне завдання – досягнення загальної мети; тому цей дискурс включає визначення прагматичних цілей і завдань для суб'єкта як цілого, а також засобів і методів, за допомогою вони можуть бути вирішені. Відповідно, міра відповідальності визначається нормами партикулярної, а не універсальної етики, де є особливі норми для першої особи, зміст яких розкрив Н. Макіавеллі[29]. Наприклад, вона володіє необмеженою довірою, їй надається право вирішувати загальні проблеми будь-якими засобами, за умови, що вона діє задля загального блага тощо. З розширенням владних повноважень для першої особи завжди існує необхідність спиратися не лише на вузьке коло наближених осіб, а й на широкі маси, це пов'язано з такою передумовою влади, як легітимність, тому розповідь, як правило, побудована від імені тих, хто підкоряється, найчастіше народу, підданих тощо, деспот виконує «волю народу», який наділив його надзвичайними повноваженнями, наділення такими повноваженнями, проте, є дискурсивною подією, у якій розмір повноважень залежить від легітимності влади.

Нагадаємо, що легітимація влади описується в теорії суспільного договору Т. Гоббсом[30], Дж. Локком[31] тощо, й вона має, як правило, символічний та міфологічний характер. Легітимація влади виникає через необхідність узгоджувати відносини всередині суб'єкта, тому ще раз нагадаємо, що деспот виникає в ситуації небезпеки з боку іншого – повноваження передаються залежно від наявності ситуації небезпеки, а не за допомогою раціонального вибору, як це описується в теорії суспільного договору. До речі, Платон дотримувався ситуативного трактування виникнення тиранії, нагадаємо, що, за Платоном, демократія як влада натовпу призводить до хаосу в суспільстві, оскільки натовп не звик підкорятися законам, а тільки своїй волі, але повний хаос, який виникає як наслідок, зумовлює виникнення потреби в передачі значних повноважень першій особі, як тільки це відбулося, наступає тиранія. Проте Платон[32] розглядає суб'єкт ізольовано, поза відносинами з іншим, який може або підтримувати, або загрожувати.

Отже, імперський дискурс ґрунтується на створенні образу іншого як ворога, який загрожує існуванню суб'єкта, тому одна із стратегій деспотичного дискурсу – це нагнітання страху, що передбачає наявність опису перемог і поразок, при цьому тільки перша особа в змозі подолати страх, проявити мужність і підняти всіх на боротьбу, тому в дискурсі значне місце посідають заклики до єднання в боротьбі з ворогом і заклики подолання відчуття страху. Якщо імперський дискурс виникає в ситуації агресії іншого, коли необхідно відстояти себе, він трансформується в дискурс протистояння як його різновид, утім, іншим він не може бути, оскільки війна передбачає домінування деструктивних дій, які використовуються для захисту, верховенство необхідного примушення, яке породжує дуже жорстокі норми та надзвичайну концентрацію влади в руках першої особи. Дискурс протистояння передбачає оголошення іншого ворогом, який має бути знищений; але оголошення ворогом не завжди пов'язане з тим, що інший дійсно загрожує; ця загроза може бути уявною, й це буде вже дискурс агресії.

c) Дискурс протистояння та агресії

У дискурсах протистояння та агресії інший наділяється негативними атрибутами: жорстокий, злий, мстивий, а також дурний, недалекий, поганий тощо, – приписування цих якостей зумовлене необхідністю вистояти в боротьбі; щоб перемогти іншого, необхідно відчувати до нього ненависть, прикладом можуть слугувати слова пісні часів Великої Вітчизняної війни: «Хай благородна лють скипає, як хвиля. Йде війна народна, священна війна». Ненависть може виникнути, якщо стане відомо про жорстокість іншого як ворога, тому дискурс протистояння містить опис насильства. Щоб успішно боротися з ворогом, необхідна відсутність страху перед ним, тому в дискурсі він має бути втіленням недосконалості, насамперед дурості, низькості й боязкості, а якщо ж ворог перемагає, то його потрібно презентувати як підступного та хитрого, а для цього необхідно бути обачливим і далекоглядним. Зрозуміло, що в партикулярній етиці дискурсів протистояння та агресії тільки та норма вважається позитивною, за допомогою якої можна захистити суб'єкта, – справжньою цінністю тут виступає тільки існування суб'єкта.

Нагадаємо, що розглядається імперський дискурс суб'єкта-для-себе, тому іншого можна розглядати як образ і як реального суб'єкта; у цьому дискурсі можливі різні події й трансформації, яких може й не бути в реальності: інший дійсно існує, але він є в дискурсі саме таким, яким це необхідно для суб'єкта, і не більше того. Дискурс агресії виникає як виправдання необхідності насильства над ворогом, навіть якщо інший таким не є; але наявність дискурсу не завжди призводить до війни як реальності, яка можлива тільки у випадку коли у свідомості сформувалися адекватні сенси, і не тільки сформувалися, а й перетворилися на імперативи; тому імпульс для виникнення війни слід шукати саме в дискурсі суб'єкта-для-себе, це стає очевидно при розгляді дискурсу агресії, основні імперативи якого можна виділити при зверненні до роботи А. Гітлера «Mein Kampf» [33]. Для того, щоб спровокувати агресію, спочатку необхідно сформувати відповідні образи, які використовуються як обґрунтування агресії, тому створюється образ скривдженого, одуреного, над яким знущаються

тощо, саме екзистенція образи й стає причиною проявів агресивності, тому А. Гітлер багато разів повторює, що німецька нація завжди була об'єктом знущання та насильства, німецький народ використовували інші народи для досягнення своїх цілей і завжди одурювали, зокрема представники знаті, партійна верхівка; тому інший в уявленні німців був загарбником, агресором, який принижує гідність, а переживання образи пробуджує ненависть до тих, хто пригноблює, і залишається тільки повстати проти цієї несправедливості.

d) Манія досконалості й образа

Вище були наведені описи різних станів імперського суб'єкта (протистояння та агресії), зрозуміло, що при цьому сутність імперського суб'єкта залишається незмінною, змінюються тільки її предикати; але неправильно буде ототожнювати різні прояви імперського суб'єкта, адже звернення до дискурсу дає змогу зрозуміти їх відмінність; зокрема, у дискурсі агресії сенс досконалості набуває маніакального характеру, наприклад, у фашистській Германії німці розглядали себе вищою расою. Манія досконалості призводить до вседозволеності, морального обґрунтування необхідності захоплення для себе життєвого простору, оскільки інший не в змозі його правильно використовувати; при цьому манія досконалості доповнюється екзистенцією образи. Саме образ, що відібрали те, що належало, і спричиняє виникнення імперативу агресії, таким чином, необхідність досконалості розглядається як передумова руйнування іншого, підкреслимо, можливого іншого, оскільки дискурс суб'єкта-для-себе не призначений для іншого, він, так би мовити, для внутрішнього користування, але саме в цьому дискурсі створюється образ іншого як ворога й сукупність пов'язаних з ним міфів, при цьому цей образ ототожнюється у свідомості з реальним іншим.

Сенс творення імперського суб'єкта-для-себе також має свої особливості; зрозуміло, що творення розглядається стосовно іншого, відповідно, воно необхідне, оскільки є потреба бути краще, ніж він, звідси гасла: «Ми повинні наздогнати та перегнати наших суперників! І в нас є всі передумови для цього!». Таким чином, імператив творення

виникає не в результаті постулювання власної досконалості, а через необхідність протистояння іншому; а у випадках, якщо навіть надмірні зусилля не в змозі забезпечити перевагу над іншим, докладаються зусилля для його руйнування, отже, для того, щоб мати можливість творення, необхідно зруйнувати іншого, який претендує на використання життєвого світу. Отже, партикулярна етика суб'єкта-для-себе виправдовує агресію; інший обов'язково повинен з'явитися як суперник або як втілення зла; для цього необхідно висунути проти нього звинувачення, навіть якщо вони мають характер припущень; неважливо, що ці звинувачення будуть помилковими, їх цінність полягає в тому, що саме за допомогою них можна виправдати агресію проти іншого; таким чином, у дискурсі суб'єкта-для-себе можливе використання обману, обману навмисного, цілеспрямованого, який допомагає обґрунтувати агресивні дії.

У ситуації, коли суб'єкт переживає страх за своє існування, дискурс агресії стає актуальним і легко поширюється. Це поширення набуває характеру реплікації (від пізньолат. replicatio – повторення), і вона відбувається настільки інтенсивно, що через деякий час агресивний дискурс виявляється домінуючим – це і є причиною породження імперського суб'єкта війни, суб'єкта, основна мета якого – підпорядкувати іншого за допомогою агресії, при цьому участь у цій агресії розглядається як моральний обов'язок кожної індивідуальності, яка належить суб'єктові, оскільки інший – це ворог, якого необхідно знищити, інакше він сам знищить суб'єкта. На прикладі розгляду своєрідності дискурсу агресії стає зрозумілим, як взагалі виникає суб'єкт: насамперед необхідні деякі ситуації або події, у яких актуалізується переживання певних сенсів, потім ці сенси дуже активно артикулюються в дискурсі, і з боку перших осіб, або медіаторів дискурсу, виступають як цілком оформлені; вони формують модус суб'єктивної свідомості, або, за М. Гайдеґґером, настроєність; модальністю ж модусу свідомості, виступають, у свою чергу, події та ситуації, які імпліцитно задані в ньому; середовищем та інструментом провокації цих подій і ситуацій, знову ж таки, є дискурс.

е) Руйнування

Чи існує обмеження дискурсу суб'єкта-для-себе? Якщо існує, то коли він руйнується? Причина руйнування цього дискурсу може бути результатом його суперечності й навіть абсурдності, яка полягає в тому, що основні людські цінності, а саме: добро, свобода та справедливість, використовуються для виправдання насильства. Комунікативний розум, за Ю. Ґабермасом, не може прийняти цього абсурду, тому рано чи пізно цей дискурс руйнується, відповідно, руйнуються створені ним образи та міфи[34]. За висловом М. Гайдеґера, «буття відкривається у своєму просвіті»[35]. Починається період викриття брехні, недомовленості тощо, які мали місце в дискурсі. Які чинники впливають на збереження цього дискурсу? Руйнування може припинити та уповільнити жорстка інституціалізація дискурсу, яка передбачає придушення інших голосів, що відстоюють інші позиції та інші точки зору; якщо жорсткість інституціонализації дуже висока, то такий дискурс зберігається тривалий час. Інституціалізація жорсткого впливу не обов'язково забезпечується жорстокими каральними діями, найчастіше використовується не усунення інших голосів, а їх презентація як таких, що не заслуговують на увагу, неактуальних, помилкових тощо, а реакція на таку інституціалізацію виражається в таких висловах: «Говорити можна все, але ніхто не чує. Як би їх не критикували, наші кормчі роблять те, що їм потрібно». У свою чергу, режим інституціонализації дискурсу залежить від рівня реальної або передбачуваної небезпеки, яку становить інший: якщо ця небезпека реальна й інший дійсно загрожує, то жорстка інституціалізація виникає природно, як реакція на загрозу; якщо ж небезпека тривалий час відсутня, то жорсткість інституціалізації поступово слабшає, відповідно, руйнуються міфи та образи іншого як ворога; тоді агресія проти іншого як ворога сприймається як нонсенс, і народжується дискурс протистояння вже стосовно імперських інститутів влади, цей дискурс спрямований проти агресії, яка йде з боку свого суб'єкта, який постав в образі світового жандарма; а результатом впливу дискурсу протистояння владі може бути суттєве послаблення жорсткості інституціалізації дискурсу.

f) Манія величі й переваги

Сенс величі суб'єкта-для-себе трансформується в манію величі, тому інший, які б позитивні якості не мав, у будь-якому випадку презентується як нікчемність, ця презентація іншого провокує його тотальне заперечення; таким чином, приписування собі величі, її постулювання, яке можна спостерігати в дискурсі суб'єкта-в-собі, передбачає постулювання нікчемності іншого. Оскільки інший – нікчемність, він не має ніякої цінності, – уявлення про іншого як про нікчемність спричиняє виникнення до нього презирства; його зневажають як істоту неповноцінну, таку, на яку не поширюються норми моралі; він – істота нижчого порядку, тому не може претендувати на визнання як рівний, тому знущання з нього цілком можливі, крім того, їх взагалі не можна оцінювати як знущання, їх можна або замовчувати, або схвалювати як необхідну міру впливу на того, кого зневажають; таким чином, переживання власної величі органічно доповнюється зневагою до іншого.

Слід зупинитися на переживанні такого сенсу, як перевага. У дискурсі суб'єкта-в-собі сенс переваги є передумовою для виникнення самодостатності, і не більше того; переживання переваги запобігає виникненню страху перед досконалістю іншого й дає змогу активно самовдосконалюватися. У дискурсі суб'єкта-для-себе все інакше, оскільки за допомогою цього дискурсу відбувається співвідношення себе з іншим; суб'єкт-в-собі зберігає потребу в самозвеличенні, проте воно доповнюється запереченням іншого, що передбачає його приниження «як якщо б». Нагадаємо, що дискурс суб'єкта-для-себе не призначений для іншого, він необхідний для суб'єкта, щоб він усвідомив свою перевагу при зіставленні з приниженим іншим, ця перевага може бути уявною, свого роду фантазмом, який переслідує суб'єкта, але саме вона не дає можливості визнати іншого хоча б як рівного; тому переживання переваги трансформується в манію переваги, яка передбачає приниження іншого як нікчемності. Манія переваги призводить до невизнання іншого й звеличення самого себе; тому суб'єкт презентує себе як велику націю, народ, державу, а інший – це ганебні, убогі й нікчемні народи, існування яких уже становить

загрозу для світу (пригадаємо вислови представників знаті часів Римської імперії); вона призводить до тотального невизнання іншого, наділення його найогиднішими якостями, і, зрештою, до презирства; тому критика має не конструктивне, а деструктивне призначення, будь-яка недосконалість іншого презентується в дискурсі як потворне, а позитивні якості взагалі не враховуються; відповідно, дискурс містить застереження про небезпеку й погрози, джерелом яких є інший, хоча інший не має агресивних намірів, крім того, він взагалі не в змозі протистояти суб'єктові. Але ці застереження, у свою чергу, продукують погрози з боку суб'єкта, спрямовані на адресу іншого; звичайно, ці погрози призначені ще не для іншого, а для самого суб'єкта, оскільки є наслідком манії переваги, тому що саме загроза актуалізує переживання переваги. Чим же її наявність пояснюється в дискурсі суб'єкта-для-себе? Тотожність Я = не-Я стає асиметричною, а саме: Я той, що має перевагу, може бути тотожним за умови, якщо усунути недосконалість не-Я, тобто застосувати щодо нього насильство, і це насильство необхідне, оскільки за допомогою його усувається недосконалість, це насильство необхідне в ім'я добра, свободи та справедливості; тому велике значення в цьому дискурсі має маніфестація позитивного: отже, в ім'я добра, свободи та справедливості необхідно виправити недосконалість іншого, а якщо він не згодний підкорятися, то застосувати насильство.

g) Фактура та інтонаційність дискурсу

Яка ж фактура дискурсу суб'єкта-для-себе? Вона, як і раніше, монологічна, як і фактура дискурсу суб'єкта-в-собі, але мелодика й тематизм відрізняються контрастністю. У мелодиці присутні, з одного боку, інтонації гордості, сили, упевненості, саме в них імперський суб'єкт презентує себе, з іншого – інтонації знущальні, ворожі тощо, у яких виражається ставлення до іншого. Тобто за наявності монодичної фактури мелодика розвиненіша, ніж мелодика дискурсу суб'єкта-в-собі. З появою дискурсу протистояння, у мелодиці якого домінують інтонації викриття, вимогливості, фактура трансформується в контрастно-поліфонічну, у якій одночасно розвиваються декілька груп тем. Одна

група тем виражає сутність імперського суб'єкта, а саме досконалість, перевагу тощо; інша група тем, яка належить до дискурсу протистояння, об'єднується потребою в критиці інститутів влади; отже, з одного боку, голос тих, хто відстоює інтереси імперії на основі принципів партикулярної етики, а з іншого – голос, що відстоює принципи гуманності, властиві універсальній етиці. Крім того, у фактурі присутні голоси менш розвинені, у яких присутні ті й інші інтонації. Якщо звернутися до драматургії, то слід зазначити перемогу голосу імперського суб'єкта, оскільки домінує усвідомлення верховенства інтересів суб'єкта на принципах партикулярної етики. Слід зазначити, що контрастність між голосами може виникати й на основі відданості імперським інтересам; наприклад, між тими локальними суб'єктами, які відстоюють необхідність агресивних дій щодо іншого, і гуманніших, які виступають за м'якші способи впливу, наприклад, комунікативні, за допомогою яких можна формувати своїх прихильників у іншому як суб'єкті. Також протистояння може спостерігатися в результаті відмінності в ефективності використання розуму, наприклад, між локальними суб'єктами, які з різним рівнем раціональності й аргументованості вирішують певну проблему; утім, протистояння між ними знімається, оскільки воно не має антагоністичного характеру, оскільки ці локальні суб'єкти не супротивники, а лише різною мірою використовують можливості розуму. Отже, ми дійшли висновку, що імперський суб'єкт може бути не тільки монодичним, а й багатоголосим, і мати не лише двоголосну, а й контрастну поліфонічну фактуру; як було з'ясовано, наявність останньої залежить від режиму інституціалізації.

2.3. СТАВЛЕННЯ ДО ІНШОГО. СВІЙ І ЧУЖИЙ

Безпосереднє зіставлення та протидію суб'єкта й іншого можна спостерігати тільки в *дискурсі суб'єкта-для-іншого*. Нагадаємо, що в дискурсі суб'єкта-в-собі інший лише інтуїтивно передбачається та ще відсутнє його розрізнення; у дискурсі суб'єкта-для-себе інший уже виступає точкою порівняння, підставою для ідентифікації, він необхідний для саморефлексії, і лише в дискурсі суб'єкта-для-іншого інший виступає як об'єкт впливу. У дискурсі суб'єкта-для-іншого суб'єкт робить усе необхідне не тільки для того, щоб зрозуміти самого себе, а й для того, щоб вплинути так, щоб цей вплив відповідав його інтересам.

а) Деструкція іншого

Цей вплив може сприяти розвитку, бути допомогою, підтримкою, тобто, реконструкцією, або, навпаки, призводити до ослаблення, бути протидією, перешкодою, тобто деструкцією. Інший розмежовується на свого та чужого[36], і відповідно, стосовно свого можлива реконструкція, а стосовно чужого – деструкція[37]. Цей вплив може розрізнятися за мірою виявлення: слабкий, наприклад, у схваленні або дружньому осуді, і сильний, наприклад, у захисті від звинувачень або, навпаки, жорсткому примушенні; якщо в дискурсі суб'єкта-для-себе інший виступає мірою для визначення стану суб'єкта, то в дискурсі суб'єкта-для-іншого інший – це об'єкт впливу. У дискурсі суб'єкта-для-іншого, відповідно, можливий такий вислів: «Ми станемо найсильнішими, якщо переможемо своїх супротивників!». Існування суб'єкта ставиться в пряму залежність від стану іншого; хоча приблизно таку ж ситуацію можна було спостерігати в дискурсі суб'єкта-для-себе, але тоді дискурс був призначений для суб'єкта. Якщо орієнтація на іншого раніше використовувалася для того, щоб змінити самого себе, то тепер для того, щоб змінити іншого; у цьому випадку точкою відліку виступає безпосередньо сам суб'єкт, який прагне використовувати іншого у своїх цілях, тобто в дискурсі суб'єкта-для-іншого виявляється егоїстичний[38] інтерес уже стосовно іншого; таким чином, принципи партикулярної

етики тепер використовуються для здійснення впливу на іншого. Нагадаємо, що вона виправдовує будь-який вплив на іншого, якщо він відповідає інтересам суб'єкта. Кантівський моральний імператив «не роби нічого такого, що не міг би зробити щодо себе», усувається. Тепер відбувається чітке розмежування моралі-для-себе та моралі-для-іншого; мораль-для-себе ґрунтується на розумінні себе як найвищої цінності; відповідно, її основним положенням виступає таке: «не роби нічого такого, що могло б тобі зашкодити». Дискурс суб'єкта-для-іншого ґрунтується на імперативі: «роби з іншим усе, що принесе користь тобі»; у результаті виникає подвійна мораль, відповідно, подвійні стандарти для моральних оцінок. Подвійна мораль передбачає, що суб'єкт використовує дві протилежні норми: одна для оцінювання самого себе, інша – для оцінювання іншого; вона поділяється на мораль внутрішню, яка певною мірою збігається з вимогами кантівського імперативу, інакше кажучи, для оцінювання використовуються позитивні норми хоча б щодо самого себе; і зовнішню, у якій він узагалі не використовується. Саме така позитивність властива гегелівській філософії, у якій дух виступає творчим началом, а це творення здійснюється зсередини суб'єкта; але в Г. Гегеля[39] суб'єкт збігається з буттям як цілим, тому прояви суб'єкта не суперечать кантівському імперативу; як наслідок, у гегелівській системі неможлива подвійна мораль. Якщо ж трактувати суб'єкта як єдність одиничності й множинності одночасно, то ситуація істотно змінюється.

b) Відносини моральніх поглядів

Відносини цих моральних поглядів не допускають їх перетинів і зумовленості; вони належать одному суб'єктові, але майже повністю суперечать одна одній. Для суб'єкта-для-себе актуальною виступає тотожність Я = Я; тотожність виступає підставою для позитивної моралі, оскільки тільки Я може виступати мірою позитивного; тотожність Я = не-Я покладена в основу суб'єкта-для-іншого, і вона не може бути позитивною, оскільки не-Я примикає до Я і належить йому. Не-Я – це привласнене Я, яке Я розглядає як продовження самого себе в плані володіння; не-Я можна володіти як власністю, і лише тоді воно

стає тотожним Я; на не-Я, таким чином, претендує Я та розглядає його як самого себе. Таким чином, це тотожність не реальна, а позиціональна; тому виникає питання: про яку тотожність можна вести мову, якщо Я й не-Я відповідають суб'єкту й іншому? Кожен з них володіє самим собою, і відрізняється своєрідністю свідомості, особливістю самореалізації тощо; проте, як це не парадоксально, незважаючи на алогічність, тотожність наявна, як уже зазначалося, як тотожність позиціональна. Встановлення тотожності Я = не-Я з боку Я є обґрунтуванням можливості використання не-Я з метою самореалізації Я; так, дійсно, не-Я характеризується самостійністю й автономністю, але при цьому допускається, що не-Я належить Я, яке володіє ним як своєю власністю. Це володіння знімає мораль, яка ґрунтується на принципах універсальної або кантівської етики; проте це зняття не є перешкодою для оголошення в дискурсі суб'єкта-для-іншого, що відносини з іншим будуються на принципах блага, справедливості та свободи; інакше кажучи, маніфестація суб'єкта не збігається з його сутністю, і тим більше, у наявності уявної тотожності Я = не-Я. Приховується, що ставлення до іншого є аморальним. Що таке аморальне ставлення до іншого? Аморальність не розглядається як заперечення моралі, оскільки одночасно відбувається транспонування суб'єкта на інші моральні норми, розмежування того, що може виступати моральним для себе, а що – для іншого; мораль стає відносною та трансформується залежно від того, для кого вона призначається; для себе вона має одні норми, а для іншого – абсолютно інші, при цьому визнається наявність універсальної моралі; нормою моралі-для-себе виступає імператив «роби тільки те, що буде благом для себе»; отже, наявна суперечність не тільки з кантівським імперативом, а й з нормами універсальної етики К.-О. Апеля та Ю. Ґабермаса.

c) Сенс та імператив

При дослідженні реалізації суб'єкта в дискурсі слід розрізняти сенс та імператив. Сенс – це переживання існування, яке може бути задане у свідомості як імператив, який зобов'язує суб'єкта діяти певним чином;

сенс породжує імператив, оскільки він є середовищем, у якому виникає певна вимога; тому наявність імперативу свідчить, що переживається відповідний сенс, і навпаки, сенс знаходить своє вираження у відповідному імперативі; але сенс – це тільки переживання певного стану, а імператив – власне початок його втілення, яке реалізується в певних вимогах щодо самого себе. Сенс охоплює існування суб'єкта як цілого, а імператив – це інструмент рефлексії суб'єкта; тому, якщо ми хочемо уточнити зміст імперативу, нам слід звернутися до розгляду сенсу, тобто своєрідності переживання існування.

Імператив удосконалення, що є основним для імперського суб'єкта, абсолютно інакше виявляється в дискурсі суб'єкта-для-іншого, ніж у дискурсах суб'єкта-в-собі й суб'єкта-для-себе. Чи може інший бути досконалим? Це неможливо, оскільки досконалістю може наділятися тільки суб'єкт; тому імператив досконалості трансформується для іншого в заперечення досконалості. Інший не може бути досконалістю, оскільки суб'єкт не може відмовитися від позитивного бачення самого себе; саме таке ставлення до досконалості іншого можна було спостерігати в дискурсах суб'єкта-в-собі й суб'єкта-для-себе; проте в дискурсі суб'єкта-для-іншого невизнання досконалості іншого не є перешкодою для визнання реального іншого, котрий володіє властивостями, які неможливо заперечувати, у тому числі й досконалістю; при цьому це визнання має відчужений характер, суб'єкт всіляко прагне до того, щоб презентація досконалості іншого не перетворилася на його вихваляння. Таку позицію[40] суб'єкта можна показати в таких висловах: «Так, інший володіє деякою перевагою, але вона настільки незначна, що нам не слід турбуватися»; ця позиція зумовлена прагненням не допустити преклоніння перед іншим як досконалішим, оскільки не може відмовитися від схиляння перед самим собою; отже, невизнання досконалості іншого виходитиме із зацікавленості в самому собі. Це вже не інтуїтивне заперечення, як у дискурсі суб'єкта-в-собі, а заперечення раціональне, зумовлене розумінням того, що поклоніння іншому рівнозначно приниженню самого себе; інакше кажучи, необхідність позитивної ідентифікації вимагає заперечення досконалості іншого, хоча вона може частково визнаватися; але повного визнання цієї досконалості ми не знайдемо в

дискурсі суб'єкта-для-іншого. Виникає питання: яким чином можна позбавити іншого досконалості? Як зруйнувати досконалість іншого? Отже, основним імперативом дискурсу суб'єкта-для-іншого виявляється руйнування досконалості іншого. Яким чином зруйнувати іншого дискурсивними засобами? За допомогою заперечення й невизнання насамперед досконалості.

d) Заперечення іншого

У дискурсі суб'єкта-для-іншого це заперечення[41] може виражатися по-різному; власне самозапереченням виступає відмова від самого себе, таке заперечення має екзистенціальну природу; запереченням іншого буде також його часткове або повне руйнування. Проте заперечення в останньому випадку не тотожно тотальному запереченню, оскільки знищення може виявитися фікцією, інший може відновитися, якщо збережуться сенси; наприклад, унаслідок інтервенції інший повністю підкоряється, проте в ньому продовжується протистояння, оскільки індивідуальності продовжують переживати себе такими, що належать до єдиного й незалежного іншого; таке переживання виражається в такому вислові: «Так, ми зазнали поразки, але не переможені, і боротимемося до перемоги!». Тому власне запереченням буде тільки відмова від самого себе, унаслідок чого самостійність, цілісність, неподільність не розглядаються як цінності, і взагалі усувається цінність іншого; через те запереченням іншого буде відмова від самого себе й повне підпорядкування суб'єктові; інакше кажучи, заперечення іншого можливо тільки як самозаперечення, коли інший сам відмовиться від визнання себе як абсолютної цінності, відповідно, відмовиться від імперативу досконалості, і беззастережно визнає досконалість суб'єкта; таким чином, деструкція іншого не завжди передбачає його руйнування. Деструкція може виражатися в руйнуванні імперативу досконалості й формуванні схиляння перед досконалістю суб'єкта; якщо інший позбавляється імперативу досконалості, а об'єктом преклоніння виступає суб'єкт, то тим самим він позбавляється перспективи свого розвитку, ніби втрачає своє майбутнє; тоді втіленням

досконалості виявляється суб'єкт. Можна поставити питання: чому досягнення саме такого рівня досконалості як у суб'єкта не можна вважати перспективою розвитку? Проблема полягає в тому, що в цьому випадку руйнується рефлексія іншого, оскільки він перестає переживати, оцінювати, досліджувати самого себе; крім того, і це найголовніше, він втрачає цінність самого себе. Якщо загублена самоцінність і інший переживає тільки негативне ставлення до самого себе, то в цьому випадку розвиток взагалі стає неможливим; тоді втіленням досконалості виявляється суб'єкт, а недосконалості – інший. Яка логіка існування формується, якщо домінує визнання власної недосконалості? У цьому випадку заперечується необхідність творення; отже, ми підійшли до другого сенсу, який визначає сутність імперського суб'єкта, – творення. Імперський суб'єкт створює себе, оскільки творення виступає сенсом існування, відповідно, основною екзистенцією й імперативом, якщо цей сенс усувається зі свідомості й починає домінувати визнання власної недосконалості, то зникають передумови для розвитку, самореалізації; тому при підпорядкуванні іншого виявляється дієвою стратегія нав'язування власної досконалості та нівелювання сенсу творення.

Стає зрозумілим, що інший в дискурсі суб'єкта-для-іншого вже не тільки образ, який можна змінити абсолютно довільно, а реальний інший, якого необхідно підпорядкувати. Яким чином це можливо? Це можливо, коли суб'єкт, у свою чергу, стає образом і сукупністю міфів для іншого; але цей образ не може бути втіленням реального суб'єкта, зі всіма його різноманітними якостями, властивостями, позитивними й негативними проявами тощо. Суб'єкт повинен з'явитися перед іншим як втілення досконалості. Суб'єкт та іншій нібито міняються місцями в дискурсі суб'єкта-для-іншого. У дискурсах суб'єкта-в-собі та суб'єкта-для-себе інший використовувався для створення образу суб'єкта самого для себе, відповідно, інший оцінювався критично, і ця критика була необхідна для ідентифікації, тобто інший використовувався для саморефлексії суб'єкта; тепер ситуація змінюється, оскільки виникає необхідність створити такий образ суб'єкта й міфи про нього, які б впливали на іншого відповідно до егоїстичних інтересів суб'єкта. Тому суб'єкт презентує себе в дискурсі суб'єкта-для-іншого так, щоб

підпорядкувати іншого; для цього він повинен з'явитися в дискурсі не таким, яким є насправді, в єдності досконалості й недосконалості, а лише як втілення досконалості, інакше він буде викликати заперечення, недовіру, сумнів; отже, у дискурсі суб'єкта-для-іншого суб'єкт презентує себе як втілення досконалості й не інакше, що передбачає майже повне редукування недосконалості. Така презентація повинна містити вказівку на відповідність нормам універсальної етики, інакше інший не повірить; наведемо вислів, який ілюструє таке ставлення до іншого: «Ми досягли високих результатів і можемо багато чому навчити та допомогти у вдосконаленні того, хто ще тільки почав замислюватися про необхідність досягнення відповідності високим етичним нормам». Звернемо увагу на звеличення суб'єктом самого себе й одночасно на вказівку недосконалості іншого, а головне, що суб'єкт проголошує свою прихильність етичним нормам, але це не більше ніж риторичний прийом. Якою мірою така презентація суб'єкта в дискурсі відповідає реальності? Настільки, наскільки суб'єкт дійсно є втіленням досконалості; але що таке досконалість імперського суб'єкта? Так, імперський суб'єкт володіє досконалістю, але це не означає, що вона є абсолютною; крім того, імперський суб'єкт не має намірів поширювати цю досконалість на іншого, тому маніфестація наміру про допомогу виявляється способом встановлення довіри до самого себе, але не більше того. Егоїстичність імперського суб'єкта є причиною того, що предметом турботи він виступає тільки виключно сам для себе, що і є передумовою для його вдосконалення; проте в образі й міфах для іншого він постає як втілення абсолютної досконалості. В образі суб'єкта, який створюється для іншого, усувається те, що може викликати недовіру, а тим паче засудження; таким чином, основний зміст дискурсу суб'єкта-для-іншого – експонування власної досконалості. Яким чином можна переконати іншого у власній досконалості? Це можливо за допомогою створення образу суб'єкта та міфів, у яких затверджується його досконалість.

е) Інший як свій і чужий

Які ж відносини можливі між суб'єктом та іншим? Як вже наголошувалося, вони варіюються в діапазоні «свій – чужий»; відповідно, позитивне ставлення можливе до свого, а негативне – до чужого іншого; проте вплив на іншого можливий, тільки якщо він оцінює себе як свого, а не чужого; а якщо інший усвідомлює свою чужість, він вийде зі сфери впливу; тому чужий інший має бути впевненим, що до нього ставляться як до свого, близького, що всіляко сприяють йому тощо. Міф про демократію становить пастку для іншого, оскільки він призводить до преклоніння перед іншим, тобто до відмови від самого себе, оскільки визнання досконалості призведе до абсолютизації власної недосконалості; поклоніння досконалому суб'єкту для іншого виявляється не лише безглуздим, а й небезпечним. У чому ж полягає небезпека визнання досконалості суб'єкта для іншого? У тому, що стає неможливою позитивна ідентифікація[42], оскільки визнання досконалості іншого передбачає невіру в самого себе; у результаті інший відмовляється від самого себе і підкоряється суб'єкту як втіленню досконалості; проте для суб'єкта таке ставлення іншого є благом, оскільки суб'єкт набуває можливості для його підпорядкування. Чим вигідне таке ставлення іншого для суб'єкта? Тим, що інший підкоряється суб'єктові, тим самим сприяє його вдосконаленню і розвитку та одночасно ослабленню самого себе; інакше кажучи, інший може врятувати себе, якщо він не визнає досконалості суб'єкта; отже, ми доходимо висновку, що для того, щоб зберегти самого себе, інший повинен бути в позиції протистояння суб'єктові. Яким чином протистояти? Відповідь уже відома: не визнавати досконалості суб'єкта й навпаки, суб'єкт може зберегти себе, якщо не визнає досконалості іншого; тільки в цьому випадку стає можливим захист від дискурсивного впливу з боку іншого.

f) Інший як сильний, рівний і слабкий

Якщо інший сприймається як реальний, то він починає характеризуватися не тільки як свій і чужий[43], а і як сильний, рівний і слабкий. Найбільш небезпечним є сильний інший[44], оскільки він найменшою мірою схильний до дискурсивного впливу; йому майже неможливо нав'язати визнання власної досконалості, примусити до підкорення; проблема полягає й у тому, що сильний інший володіє ресурсами для здійснення комунікативного впливу. Яка ж дискурсивна стратегія є переважною стосовно сильного іншого? Сильний інший[45] завжди становить небезпеку, особливо коли він прагне нав'язати уявлення про свою досконалість; тому переважною виявляється стратегія невизнання його досконалості, у результаті чого суб'єкт виявляється несприйнятливим до дискурсивного впливу з боку іншого; наприклад, можливі такі вислови: «Так, дійсно, слід відзначити великі досягнення наших супротивників. Але ми інші, і в нас інший шлях, і ми по-своєму вирішуватимемо свої проблеми». Мова йде не про те, що інший не використовуватиметься як зразок для реплікації досконалості, запозичення й навчання в іншого цілком можливі та необхідні, але за умови, що відсутнє поклоніння; коли суб'єкт закривається від дискурсивного впливу з боку іншого, його свідомість стає недосяжною для комунікативної інтервенції, відповідно, сильний інший не в змозі підпорядкувати суб'єкт. Що таке закритість для дискурсивного впливу? Це означає не приймати імперативи іншого як власні, тим більше, не поклонятися його досконалості; отже, захист від сильного іншого полягає в запобіганні поклонінню, навіть якщо він має вищий рівень розвитку, інакше сильний інший може підпорядкувати суб'єкта своєму впливу; узагалі сильний інший становить потенційну небезпеку для суб'єкта, оскільки прагне підпорядкувати його собі. Нагадаємо, що підпорядкування передбачає використання дискурсивних засобів, і найчастіше воно пов'язане з нав'язуванням позитивного образу й відповідних міфів, у яких сильний інший виступає зразком досконалості; при цьому сильний інший виступає стороною, яка бере на себе відстоювання абсолютних моральних цінностей; сильний інший презентує себе в дискурсі як прихильник цих цінностей; тільки він у

змозі відстояти благо, справедливість і свободу, при цьому готовий йти на будь-які жертви; відзначимо, що опис того, як сильний інший відстоює позитивні моральні цінності, становить значну частину змісту дискурсу сильного іншого.

Слід зазначити, що вказівка на сильного іншого передбачає, що суб'єкт слабкіший за іншого; виникає питання: чи може менш сильний суб'єкт, який значно поступається сильному іншому, бути імперським суб'єктом? І в чому взагалі полягає сила? Нагадаємо, в чому полягає основна ознака імперського суб'єкта. Підставою для визначення суб'єкта й іншого виступають сенси, які домінують у свідомості; не перераховуватимемо основні сенси існування, які відрізняють імперського суб'єкта, які ми вже виявили, але звернемо увагу лише на те, що тільки за наявності їх у суб'єкта його можна визнати імперським. Як інший розглядається контрарний суб'єкт, тобто суб'єкт, який протистоїть; а також те, що суб'єкт одночасно є й одиничністю, і множинністю; отже, підставою для визнання сильним можна вважати тільки повноту сенсів, характерних для імперського суб'єкта, а також рівень їх втілення в імперативах; тому не можна визначати силу суб'єкта тільки за зовнішніми ознаками, а саме: за розміром, інтенсивністю розвитку тощо. Це означає, що зовнішні ознаки є другорядними, оскільки соціальне продукування відбувається зсередини суб'єкта; тому сильним суб'єктом можна вважати тільки імперського суб'єкта, оскільки саме він має потенціал для продукування самого себе. За відсутності таких сенсів зовнішні ознаки сили, як було зазначено: розмір, інтенсивність розвитку, не можуть бути причинами для збереження стану суб'єкта; інакше кажучи, продукування, якщо воно не базується на основних сенсах, які зумовлюють виникнення сильного суб'єкта, не в змозі забезпечувати збереження сили. Інша справа, що в більшості випадків сильний суб'єкт володіє сенсами, типовими для імперського суб'єкта, але як тільки вони зруйновані, наступає його деградація, інтенсивність якої залежить від характеру деструктивного впливу з боку сильного іншого; тому імперський суб'єкт, як це не парадоксально, може бути слабким або значно поступатися за зовнішніми ознаками, але водночас наявність у його свідомості відповідних сенсів зумовлює його інтенсивний

розвиток. Отже, наявність імперської свідомості є передумовою для можливого інтенсивного розвитку, що розуміється як продукування зсередини самого себе безвідносно до іншого. Що значить стати сильніше? Це означає реалізувати передумови, закладені у свідомості, для інтенсивного продукування, відповідно, використання універсального розуму.

g) Використання іншого

Розвиватися означає також використовувати іншого в своїх цілях, що передбачає використання комунікативного співтовариства. В універсальній етиці навіть не виникає запитання: яким чином суб'єкт стверджує себе в комунікативному співтоваристві? Тим часом у будь-якому комунікативному співтоваристві рано чи пізно виділяється медіум як «господар», той, хто домінує тією чи іншою мірою; це домінування пояснюється асиметричністю суб'єктів, оскільки в будь-якому комунікативному співтоваристві представлені суб'єкти різної сили, розміру, здатності до продукування. Комунікативне співтовариство, як правило, це співтовариство нерівних, і цю нерівність неможливо усунути; тому дискурсивна поведінка суб'єкта залежить від місця в ієрархії владних відносин між суб'єктами в межах комунікативного співтовариства; безумовно, у комунікативному співтоваристві панує сильний імперський суб'єкт. Що таке панування? Це не тільки формальне домінування та можливість впливати на характер інтерпретацій; головне, що зумовлює розглянуте вище, – привласнення ролі медіума в дискурсі; це означає, що домінуючий суб'єкт виступає як представник комунікативного співтовариства, що дає змогу визначити використання моральних норм і встановити відповідні правила дискурсивної гри. При цьому суб'єкт ставить за мету підпорядкувати іншого та надалі використовувати його ресурси; тому суб'єкт зацікавлений в іншому й прагне перетворити його з чужого на свого; але це не означає, що чужий інший стає дійсно своїм. Зрозуміло, що суб'єкт зацікавлений в іншому, тому що реалізувати себе можна повною мірою тільки в просторі іншого, оскільки можна використовувати іншого як об'єкт для продукування самого себе; тому

інший в аспекті реалізації суб'єкта становить значний інтерес. Інший необхідний, оскільки може слугувати джерелом добробуту; як наслідок, дискурс суб'єкта-для-іншого орієнтований особливим чином. Ця особливість полягає в тому, що в дискурсі обов'язково присутнє визнання досконалості іншого, навіть якщо він не має такої досконалості; інший може звеличуватися як абсолютно досконалий, всіляко вихвалятися, йому обіцяють позиціональну підтримку тощо. Відповідно, висловлюються запевнення в дружбі, сприянні, визнанні заслуг; такими засобами досягається своєрідне вербування в свої потенційного або реального чужого іншого; це необхідно, оскільки в просторі іншого можна реалізувати потенції суб'єкта[46]. Необхідно мати якомога більше своїх і якнайменше чужих; тому ворожого чужого слід не помічати, а якщо помічати, то при цьому показувати свою перевагу за допомогою виявлення доброзичливості; саме в цьому випадку виникає передумова для майбутнього консенсусу, але консенсусу при безумовному визнанні домінування суб'єкта; відповідно, цей консенсус орієнтований на норми не універсальної, а партикулярної етики, за допомогою використання нормативів якої імперський суб'єкт обґрунтовує істинність своїх домагань на володіння життєвим простором. Природно, що жест взаєморозуміння з боку суб'єкта зобов'язує, згідно з нормами універсальної етики, відповідати взаємністю й робити певні поступки. Такий дискурс насичений обміном люб'язностями, пропозиціями про співпрацю тощо; проте його мета полягає в тому, щоб дістати можливість використовувати простір іншого для самореалізації; наведемо приклад висловів такого дискурсу: «Ми, безумовно, цінуємо державу, яка відстоює ідеали справедливості та свободи в усьому світі, і співробітничатимемо. Ми просимо Вас сприяти у вирішенні деяких проблем, з якими ми зіткнулися, і сподіваємося на взаємну співпрацю та взаєморозуміння». У цьому дискурсі наявна асиметрія у відносинах, оскільки суб'єкт нічого не говорить про ті можливості, які відкриваються для іншого в рамках співпраці, тим більше що їх узагалі не передбачається.

При цьому інший, навіть якщо він слабкий, навіть якщо не володіє унікальними якостями та властивостями, наділяється такими. Фактично такий дискурс – це дискурс введення в оману. Останнє починається з

того, що інший оголошується досконалістю. Нагадаємо, що таке твердження неможливо для дискурсу імперського суб'єкта-для-себе. У чому ж причина? У тому, що тільки в презентації самого себе як досконалого, але не іншого, суб'єкт формує образ для самого себе, який є підставою для позитивної рефлексії. Коли ж у дискурсі суб'єкта-для-іншого проголошується досконалість іншого, то це не означає, що дійсно створюється його позитивний образ. Нічого подібного, оскільки звеличення іншого є лише дискурсивною стратегією, що використовується з метою обмеження протистояння та розширення простору власної реалізації.

h) Потреба у маніфестації

Сильний суб'єкт зацікавлений у підтримці слабкого іншого, оскільки протистояння останнього може виявитися руйнівним, незважаючи на його слабкість. У зв'язку із цим виникає таке питання: «Чи може слабкий іншій протистояти сильному суб'єктові, якщо останній узурпує владу?». При цьому слід враховувати, що дискурс – сфера маніфестації суб'єкта, а маніфестація накладає обов'язки, оскільки саме в її межах відбувається встановлення позиції. Коли ж необхідна маніфестація? Вона необхідна тоді, коли відбулася певна подія, яка змінила стан справ, і потрібне пояснення й уточнення своєї позиції; річ у тім, що подія обов'язково вимагає інтерпретації, оскільки вона передбачає вплив суб'єкта на іншого, що приводить до зміни їх відносин, відповідно, їх позиції один щодо одного. П. Рікер[47], зокрема, говорить про переінтерпретації. У цьому аспекті історія – це текст, який постійно піддається переінтерпретації, тому, коли відбувається подія, то виникає певна кількість інтерпретацій, кожна з яких відповідає певній позиції. Інтерпретація – це тлумачення події, тлумачення, яке належить суб'єктові, і в цій інтерпретації суб'єкт проголошує самого себе; тому після кожної події, яка змінює стан справ, від суб'єкта очікується інтерпретація, яка водночас є маніфестацією суб'єкта; наприклад, після початку воєнних дій очікується заява, у якій пояснюються їх причини, а також цілі того, хто їх здійснив; таким чином, маніфестація зумовлена правилами політичного дискурсу, які є правилами політичної гри. Подія

тією чи іншою мірою зумовлює необхідність уточнення своєї позиції, а також зміни правил політичної гри. Що ж таке правила політичної гри? Це такі правила, згідно з якими реалізуються відносини між політичними суб'єктами; відповідно до таких правил є декілька ролей, а саме: сильний, який володіє певними привілеями в деяких випадках порушувати ці правила, при цьому щодо нього взагалі неможливі ніякі санкції; і слабкий, а якщо правила порушує саме він, то покарання буде негайно. Отже, вимоги дискурсу вирізняються асиметричністю, з одного боку, проголошується, що нормативи обов'язкові для всіх, з іншого – їх застосування до суб'єктів політики істотно розрізняється.

і) Асиметричність вимог

Політична етика є підставою для прагматики, оскільки вона реалізується через дискурсивну взаємодію суб'єктів. У чому ж полягає головна відмінність етики універсальної від партикулярної як основ прагматики? У першому випадку етика реалізується на основі абсолютних і незмінних, таких, що визнаються всіма членами комунікативного співтовариства, норм, які стають підставою для оцінок і вчинків, у другому – відносних, релятивних. Але в чому причина виникнення відносності? Причина полягає в тому, що зацікавлений суб'єкт не може бути неупередженим і використовує моральні вимоги для забезпечення свого панування; тому етичні норми використовуються для виправдання навіть аморальних вчинків; інакше кажучи, етичні уявлення вважаються цілком достатніми для одночасного виправдання й засудження однієї дії різними суб'єктами. Асиметричність вимог політичного дискурсу полягає в тому, що вона визнає диференціацію суб'єктів на сильних і слабких; при цьому сильний суб'єкт виправдовує асиметрію необхідністю відстоювання своїх національних інтересів, благ і свобод. Наявність добробуту та необхідність його відстоювання й примноження зумовлюють виправдання відносин нерівності, і відповідно, деструкції, наприклад, у вигляді агресії. У дискурсі імперського суб'єкта обґрунтування агресії може мати таке вираження: «Ми повинні відстоювати свої інтереси, піклуватися про добробут своїх громадян, і тому можна тільки вітати

героїчні дії нашої армії, тим паче, що вони несуть звільнення народам від ненависної тиранії». Слід звернути увагу на оцінні вислови, які використовуються для виправдання агресії, мається на увазі вказівка на «ненависну тиранію»; тиранія тоді – це форма виявлення сутності іншого, тому вона може долатися тільки зсередини самого іншого, але не суб'єктом як зовнішнім. Отже, ніякий суб'єкт не може брати на себе повноваження та ставити собі за обов'язок змінити стан іншого, у цьому випадку – усунення тиранії, оскільки він не в змозі змінити його суть; тому агресія щодо тиранії виявляється подвійною тиранією, оскільки є насильством; крім того, агресія не відповідає нормам універсальної етики, оскільки порушується право іншого на участь у діалозі, відстоювання власної точки зору тощо. Агресія проти тиранії виправдовує себе тільки в тому випадку, якщо її прояви загрожують існуванню суб'єкта, тобто коли агресор нападає сам; тому оцінні засудження тиранії ніяк не можна вважати виправдовувальними для агресії з боку сильного суб'єкта; проте таке виправдання виявляється цілком достатнім для індивідуальності, яка належить до сильного суб'єкта, оскільки саме за допомогою таких агресій забезпечується її добробут. Отже, ми розглядаємо основні ознаки вимог сильного суб'єкта, які використовуються для виправдання аморальних вчинків; у цих вимогах можна спостерігати нормативи, які виправдовують право на насильство з боку сильного, можливість покарання без визнання провини, використання оцінних суджень як достатніх для доказу оцінки. У вищенаведеному прикладі тиранія зумовлена недосконалистю іншого, яка дійсно наявна, недосконалість, яка має оцінюватися; але оцінка в рамках етичної системи не є підставою для негативного впливу; в етиці покаранням може виступати вже визначення деякого вчинку як здійснення зла; мірою впливу в етиці виступає безпосередньо оцінка; тому негативної оцінки злочину цілком достатньо. Інша справа, що універсальна етика передбачає встановлення того, чи дійсно цей вчинок є злочином? І для цього необхідне узгодження інтересів учасників комунікативного співтовариства, наявність консенсусу й спільне рішення. У партикулярній етиці така норма відсутня, оскільки правом на істину володіє найбільш сильний суб'єкт; саме він заздалегідь визначає те, що

можна визнавати за істину, а що є помилкою, що і кого можна пробачити, а кого слід обов'язково покарати, і те, яким має бути це покарання. Етичні аргументи сильного суб'єкта не тільки суперечливі, вони також суперечать правилам універсальної етики й дискурсу, який регулюється її нормативами, оскільки інший позбавляється можливості брати участь в обговоренні проблеми, його думка не враховується, навіть якщо вона висловлена. Винний відразу ж оголошується втіленням зла, і цей «вирок» не підлягає оскарженню, тим більше в інститутах влади; неможливість оскарження також пояснюється тим, що партикулярна етика, як і будь-яка інша, не має суворо формалізованих інститутів, як, наприклад, інститути права; тому апелювати проти того, що тебе оголошують втіленням зла, немає до кого, але проблема в тому, що неможливість протистояння сильному суб'єктові перетворює це твердження на правдоподібне, таке, яке неможливо спростувати.

j) Необхідність покарання

Питання про покарання суб'єкта як втілення зла вже було порушене, коли розглядалися відносини реконструкції та деструкції; у цьому випадку воно розглядається дещо в іншому аспекті, а саме в з'ясуванні права покарання за недосконалість. Інший може бути втіленням зла, якщо він дійсно вчиняє стосовно кого-небудь зло, несе зло у вигляді деструкції, не тільки самого себе, а й суб'єкта; тому вислів про іншого як «втілення зла» приховує, яким чином він виявляє себе, оскільки цей вислів указує тільки на явище, проте не конкретизується, як воно співвідноситься із суттю; інакше кажучи, цей вислів виявляється маскуванням самого зла, тим паче, що втіленням зла може виявитися суб'єкт, якому належить висловлювання. У чому полягає абсурдність змісту вислову «інший як втілення зла?» Річ у тім, що інший як «втілення зла» взагалі не може існувати, оскільки зло виявляється в деструкції, що рівнозначно саморуйнуванню іншого; проте це не відбувається, отже, вислів «втілення зла» є неадекватним предикатом, який використовує імперський суб'єкт. Що зумовлює необхідність такого вислову? Страх перед іншим, страх, викликаний

тим, що інший може обмежити свободу; найчастіше інший виявляється «втіленням зла» тоді, коли він відповідає протидією, не визнає домінування сильного суб'єкта; неважливо, чим ця протидія зумовлена, важливо, що інший не підкоряється, не визнає переваги сильного суб'єкта; відповідно, піддає критиці норми партикулярної етики, які той проголошує як істинні, такі, які є незаперечними. Чому слабкий інший дозволяє собі таким чином ставитися до сильного суб'єкта? Причина полягає в тому, що слабкий суб'єкт також володіє імперською свідомістю, проте ще тільки має стати сильним. У кого більше можливостей для здійснення тиску? Звичайно, у сильного суб'єкта, оскільки він підпорядковує собі набагато більший комунікативний простір. Чому так відбувається? Причина полягає в тому, що більшість слабких суб'єктів не наважуються на протистояння, у кращому разі вони займають позицію нейтралітету, у гіршому – підтримують агресивні дії сильного суб'єкта.

Що відбувається після того, коли інший оголошується втіленням зла? Він стає об'єктом звинувачень, підозр у наявності агресивних намірів тощо; від нього вимагають беззастережного підпорядкування, визнання своєї провини і справедливості всіх вимог з боку сильного суб'єкта. Якщо слабкий інший усвідомлює безвихідність становища й підкоряється, то його прощають, і водночас він перестає бути «втіленням зла»; йому починають виражати співчуття щодо «тимчасових труднощів», які він переживає. Отже, імперський дискурс провокує виникнення імперативу слухняності, поклоніння перед сильним; у випадку, якщо слабкий виконує вимоги цього імперативу, до нього ставляться терпимо, «прощають» його недосконалість, у тому числі й тиранію. Як результат імперативу слухняності формується група комунікативного тиску, в якій сильному суб'єктові належить головна роль; правила гри в цій комунікативній групі передбачають наявність сильного, якому необхідно підкорятися та відповідним чином організовувати свій дискурс. Тому дискурс сильного суб'єкта включає наявність повчань, погроз, нагадувань про свою могутність тощо; навпаки, дискурс слабкого суб'єкта повинен містити в собі підтримку, схвалення всіх дій сильного суб'єкта, як тільки ці правила порушив

слабкий інший, то починається дискурсивна інтервенція, призначення якої полягає в його підпорядкуванні.

Наведемо декілька висловів, один з них буде належати сильному суб'єктові, а інший – слабкому іншому; почнемо з таких, що належать сильному суб'єктові: «Ми стурбовані тим, що у світі спостерігаються негативні тенденції. Є держави, які загрожують миру й безпеці, і світова спільнота повинна задуматися». Звернемо увагу на повчальний тон вислову, який свідчить, що сильний суб'єкт ставить себе вище, ніж решта членів комунікативного співтовариства; таке повчання може дозволити собі тільки сильний суб'єкт, а дискурс слабкого суб'єкта включає абсолютно інші вислови, наприклад: «Ми підтримуємо стурбованість держав-лідерів і, відповідно, виступаємо на їхньому боці. Деякі суб'єкти сучасної політики дозволяють собі ігнорувати думку світової спільноти, порушують домовленості, не підкоряються принципам мирного існування». Зрозуміло, що слабкий інший не чинить протидії, відповідно, належить до групи комунікативного тиску, яку очолює сильний суб'єкт; як наслідок, цей слабкий інший вимушений поступатися своїми інтересами, проте він здобуває підтримку сильного суб'єкта й гарантії власної безпеки.

k) Група комунікативної підтримки

Декілька слів про громадську думку як про комунікативну подію. Сформований під тиском сильного суб'єкта образ «поганого» іншого стає підставою для його руйнування, яке може виявитися в дестабілізації політичної обстановки всередині слабкого іншого, що спричиняє істотне погіршення умов існування; у слабкому іншому формується група комунікативної підтримки, призначення якої полягає в руйнуванні легітимності влади, тому формується імператив заперечення влади, який знаходить вираження в таких висловах: «Наша влада повністю дискредитувала себе. Процвітає корупція. Багато обранців забули, що вони вибрані народом. Нам не потрібна влада, яка не прислухається до голосу народу». На перший погляд цей вислів відповідає нормам універсальної етики, оскільки в ньому відкидається влада, яка не в змозі бути гуманною, а насправді в ньому міститься

негативна предикація, яка спрямована на повну деструкцію владних відносин, і відповідно, їх інверсію; крім того, використання негативної предикації не свідчить про те, що її автори також «не дискредитували себе», проте роль викривача дає їм змогу вийти зі сфери критики; тому, як правило, такий дискурс призводить до хаосу й нестабільності, а його дискурс слід визначити як протестний, і звернутися до його дослідження окремо.

l) Дискурс рівних суб'єктів

Зупинимося також на дискурсі рівних суб'єктів, кожен з яких прагне до домінування. Зрозуміло, що окремий з рівних суб'єктів не в змозі домінувати в комунікативному просторі, тому він прагне до консенсусу, проте підставою для цього консенсусу виступають норми не універсальної етики, а особистні інтереси. Дискурс рівних суб'єктів відрізняється стриманістю один щодо одного; наведемо вислів, який може ілюструвати його зміст: «Безумовно, кожен з нас різний, у нас свої цінності й традиції. Проте відносини між собою ми будуватимемо на принципах співпраці, оскільки ми стурбовані долею світу та саме від нас залежить стабільність». Поза сумнівом, що цей колективний суб'єкт проголошує домінуюче становище в комунікативному співтоваристві, але відзначимо, що в ньому обов'язково міститься вказівка на необхідність консенсусу як норми відносин рівних суб'єктів; такий дискурс певною мірою ґрунтується на принципах універсальної етики, але тільки у відносинах рівних суб'єктів, які вимушені йти на поступки, щоб забезпечити єдність рівних суб'єктів, необхідну для домінування.

m) Варіанти імперського дискурсу

Аналіз різних варіантів імперського дискурсу показує, що відносини з іншим можна побудувати як зі своїм або чужим. Чим відрізняється свій інший? Тим, що він має із суб'єктом щось, що їх пов'язує, об'єднує, наприклад, спільність традицій, релігія, ідеологія тощо. Слід враховувати, що навіть якщо це спільне мінімальне, так чи інакше кожен суб'єкт прагне знайти підтримку в іншого, оскільки

тільки в цьому випадку посилюється його вплив; наведемо приклад можливого вислову, який стосується свого іншого: «Ми повинні допомагати тим, з ким нас що-небудь пов'язує, насамперед культура та традиції. Тому наші відносини повинні бути добросусідськими, тобто ґрунтуватися на взаємній довірі. Ми не дозволимо зруйнувати взаєморозуміння, яке було між нами впродовж століть». Цей дискурс містить вислови про взаємну підтримку, добровільні зобов'язання, готовність іти назустріч, незважаючи на наявність суперечностей; він як і дискурс рівних, ґрунтується на принципах універсальної етики, а консенсус зумовлений визнанням цінності не тільки самого себе, а й іншого.

Абсолютно іншим є дискурс щодо чужого іншого. Чужий інший, незалежно від того, є він сильним чи слабким, позбавляється права володіння істиною, оскільки не становить цінності для суб'єкта й не може підтримуватися; тому суб'єкт не прагне до консенсусу з ним, а всі його думки, навіть якщо вони є істинними, розглядаються як помилки; наведемо приклад висловлювання з такого дискурсу: «Ми засуджуємо державу, яка своїми діями кидає виклик усьому світу. Викликає обурення ставлення до громадян, зокрема, невизнання геноциду». Звернемо увагу, що в цьому вислові домінує негативна оцінка й відсутність позитивних оцінок; більше того, висловлюється звинувачення, призначення якого полягає у створенні напружених відносин з іншим, основна мета таких висловів полягає в провокації конфлікту, у який має бути втягнутий чужий інший.

n) Фантазм і реальність

Соціальні очікування під впливом лаканівського психоаналізу С. Жіжек позначив за допомогою поняття «фантазм» або «параноїдальної фантазії». Фантазм – це реальність, яка конструюється в свідомості залежно від своєрідності її модусу, при цьому те, що сконструйоване, може значною мірою не відповідати реальному положенню справ. В зв'язку з цим звернемо увагу на назву однієї із найвідоміших робіт С. Жіжека, а саме «Ласкаво просимо до пустелі Реального»[48], в якій досліджується не стан свідомості, а те, яким чином

вона виявляє себе. У понятті «фантазм» акцентується те, що фантазії, як результат уяви, розуміються тим, що є насправді, фантазмом– це така фантазія, яка заміщує безпосередню реальність; проте при цьому суб'єкт не втрачає здатності розуміння того, що фантазм – це не реальність, а тільки фантазія, проте його ідентифікація здійснюється саме на її основі. Особливо широке розповсюдження фантазм отримує в масовому мистецтві, саме тому не випадково С. Жіжек звертається до кінофільмів, наприклад, таких як «Матриця», «Вивихнуте століття» Ф. Дика, «Космічний корабель» Б. Олдісса тощо. Як приклад політичного фантазму наводиться видання варіанту газети «Правда» для Леніна під керівництвом Сталіна»[49].

«Матриця», Або дві сторони збочення. Що ж таке «Матриця?» – ставить питання С. Жіжек, – і відповідає, – це лакановський «великий Інший», який є відчуженням суб'єкта в символічному порядку, – це ім'я «соціальної Субстанції, всього того, через що суб'єкт ніколи не може повністю управляти наслідком своїх дій, через що кінцевий результат його дій завжди є іншим, ніж намічений раніше»[50]. Проте може бути ймовірним, що уява «великого Іншого», – це також вираз того, що переживається, відповідно, образу самого себе; на це, зокрема, указує те, що Інший є «великим», а не «маленьким», оскільки саме «великим» бачить себе імперський суб'єкт, переживання якого описує С. Жіжек. Імперський суб'єкт бачить себе «великим», оскільки йому майже вдається, за допомогою використання розуму, упорядкувати реальність, зокрема в такому ступені, щоб створити «суспільство загального благоденствування»; але характер цього впорядковування, зокрема, застосування насильства, а також усвідомлення неможливості його абсолютності, призводить до виникнення фантазму, виразом якого є, зокрема, і «Матриця». Отже, фантазм насправді можна вважати своєрідним усвідомленням сутності, зокрема, імперського суб'єкта, яка провокує вказівку на наявність світового зла, яке набуває глобального характеру; але він не хоче дізнаватися, що це його фантазм, хоча це і є образ самого себе, – про це свідчить хоч би той факт, що такий фантазм неможливий для суб'єктів з іншим модусом свідомості, наприклад, підданського, оскільки останній не мислить себе сильним. Проте саме в цьому фантазмі можна бачити прояв сутності імперського суб'єкта,

наприклад, у вигляді образу Абсолютного Зла, яке стає «великим Іншим», що не має імені, – ним може бути, наприклад Мегакомп'ютер; а відсутність імені говорить про те, що цей образ і є свідченням сутності імперського суб'єкта. Її відторгнення у вигляді Субстанції необхідне для усунення від того, що є причиною внутрішньої незадоволеності самим собою, оскільки визнання себе як джерела зла для імперського суб'єкта принципово неможливо, – це одна з причин конструювання «великого Іншого», який загрожує існуванню. Інша причина полягає в тому, що ця зла суть повинна не тільки бути «винесена» з самого себе, але «поміщена» у нестямі, наприклад, у вигляді того ж Мегакомп`ютера, який є втіленням деструктивної тотальності; а «винесена назовні» вона стає тим, що необхідно знищити, – в цьому знищенні знову ж таки відбувається руйнування своєї негативності в образі знищення світового зла. Отже, перемога над злом у фантазмі і є можливість забути свою суть, закреслити її, очиститися від насильства за допомогою насильства над злом; але, водночас, саме таким чином відбувається санкціонування насильства у вигляді відплати.

о) Необхідність фантазму

Отже, фантазм необхідний, по-перше, для того, щоб відмовитися від своєї сутності, за допомогою перенесення її на що-небудь анонімне; по-друге, фантазм показує сутність як втілення світового зла, якого необхідно викорінити, – ця подвійна відмова і є справжнє призначення фантазму для суб'єкта, внаслідок чого деструктивність себе самого поміщається у фантазм як фантазії про всесильне світове зло, внаслідок чого зняття деструктивної сутності відбувається двічі, – як наслідок, імперський суб'єкт бачить себе втіленням доброго ангела, який прийшов врятувати світ від зла. В результаті такої рефлексії за участю фантазму, що було вже відмічено, відбувається легітимація агресії, оскільки саме в цьому фантазмі імперський суб'єкт черпає підставу для застосування своєї сили, а оскільки боротьба із злом – це тільки фантазії, то обов'язково приходить уявна перемога на тлі «прекрасної» реальності і усвідомлення величі самого себе; проте, незважаючи на те,

що ця перемога тільки плід уяви, вона, проте, достатньо точно характеризує положення імперського суб'єкта в світі, де він домінує, й значною мірою визначає ситуацію і події. Руйнування цього фантазму можливо, якщо цей суб'єкт випробує на собі реальну агресію, і в зв'язку з цим вельми знаковою є трагедія 11 вересня в Нью-Йорку, сприйняття якої було описане С. Жіжеком в культовому творі, що має назву «Ласкаво просимо до пустелі Реального». Наведемо з нього таку цитату: «У хіті братів Вачавські – фільмі «Матриця» (1999) – ця логіка досягла своєї кульмінації. Матеріальна реальність, яку ми бачимо й відчуваємо, є віртуальною, породжуваною та керованою мегакомп`ютером, до якого всі ми приєднані. Коли герой (його грає Кеан Рівз) прокидається в «реальній дійсності», він бачить пустельний пейзаж, багатий спаленими руїнами, – це те, що залишилося від Чикаго після глобальної війни. Морфеус, лідер опору, вимовляє іронічне вітання: «Ласкаво просимо до пустелі Реального». Хіба щось подібне не відбулося в Нью-Йорку 11 вересня? Його жителі познайомилися з «пустелею Реального». Нам, розбещеними Голлівудом, той ландшафт і вибухи, які ми бачили під час падіння башт, не могли не нагадати найбільш захоплюючі сцени з фільмів-катастроф»[51].

Це «неможливе» відбулося, тобто вторгнення справжньої реальності, але якраз тій реальності, яку імперський суб`єкт створює для іншого, внаслідок чого свідомість імперського суб'єкта, «розбещеного Голлівудом», прокинулася, фантазм був зруйнований, перед очима з'явилася «пустеля Реального», тобто та реальність, яка обумовлена модусом його свідомості. Отже, легалізація насильства по відношенню до іншого призводить до руйнування реальності, навіть якщо це не реальність іншого, а реальність самого себе, руйнує те благоденствування, яке створюється в результаті підпорядкування іншого, який постійно знаходиться в «пустелі Реального»; водночас руйнується той світ, який сконструйований в свідомості імперського суб'єкта, а саме світ, в якому він може безкарно здійснювати насильство по відношенню до іншого, поміщаючи тим самим іншого в «пустелю». Звернемо увагу, що аналіз відомого твору С. Жіжека допускає його використання як свідчення переживань, відповідно, дискурсу, імперського суб'єкта, а про те, що таке використання цілком

виправдане,говорить така фраза: «…нам, розбещеним Голлівудом». В зв'язку з цим варто пригадати фільми-катастрофи, які є свідченням того, що дійсно можна наполягати на тому, що перед нами імперський суб'єкт, який бере на себе відповідальність навести порядок у цьому невлаштованому світі, в якому панує анонімне зло, а його розбещеність виникла як результат рефлексії, обумовлюючий бачення себе як сили, яка в змозі знищити світове зло; проте падіння башт позначило перспективу застосування насильства по відношенню до самого себе, втрати недоторканності.

р) Легалізація насильства

Звернемо увагу, що агресія проти іншого також призводить до того, що інший опиняється в «пустелі Реального», але «та пустеля» знаходиться за межею того, що переживається, тому вона ніби відсутня, а є тільки інший, який повинен бути покараний, оскільки є загрозою для всього світу. Виникає питання: як змінюється рефлексія після того, як імперський суб'єкт опинився в «пустелі Реального»? Коли насильство по відношенню до себе було тільки сферою фантазму, легітимація агресії відбувалася у сфері уяви, наприклад: «Коли дивишся фільми-катастрофи, випробовуєш страх за самого себе, але, водночас, при цьому приходить усвідомлення того, що тільки наша велика нація в змозі подолати світове зло, тим паче, що воно загрожує не тільки нам. Можна по різному ставитися до бойових дій, в яких бере участь наша країна, але не викликає сумніву, що ті, хто бере участь у них – герої!» Як бачимо, легітимація реальної агресії відбувається під впливом фантазму, а та «пустеля Реального», в якій знаходиться інший в результаті агресії імперського суб'єкта, не є тим, що переживається, вона не входить до його життєвого світу; але після падіння башт рефлексія стала дещо іншою, і ось які вислови вона припускає: «Відбулася трагедія, яка примушує нас змінити своє ставлення до того, що відбувається в світі. Ми звикли до фільмів-катастроф, в яких трагедії відбуваються в уявній реальності, які ніби нас попереджали, що катастрофа може відбутися і з нами, – і ось вона відбулася. Як це жахливо!» Наведемо опис цієї катастрофи С. Жіжеком:

«Неправдоподібно, коли відбувається те, що раніше було об'єктом фантазму: до певної міри Америка отримала те, про що фантазувала, і це стало великою несподіванкою»[52]. С. Жіжек вступає в полеміку з обивательським кутом зору, і далі стверджує: «Навпаки, ще до руйнування Всесвітнього торгового центру ми жили в нашій реальності, сприймаючи жахи третього світу як щось, що не є частиною нашої соціальної реальності й що існують (для нас) як примарне бачення на (телевізійному) екрані, – і те, що відбулося 11 вересня, є екран фантазматичного бачення, що увійшло до нашої реальності (тобто символічні координати, що визначають наше сприйняття реальності)»[53]. Звернемо увагу, що «жахи третього світу» були наслідком бажання світового панування, презирливого ставлення до іншого, більш того, навмисною агресією щодо нього; лише після того, коли агресія іншого обернулася на самого себе, перед поглядом відкрилася «пустеля Реального», інакше кажучи, в рефлексії С. Жіжека не спостерігалося з'ясування суті імперського суб'єкта. Звернемо увагу, що децентрований суб'єкт постмодерну, у тому числі С. Жіжека, не допускає наявності сутності, а відношення з іншим – це тільки вказівка на його можливість, і не більше, тоді як потреба в з'ясуванні сутності допускає, що Інший може дати відповідь; але оскільки ця потреба відсутня, однією з можливостей з'ясування причини катастрофи призводить до розмежування реальності та фантазму.

q) Відмова від себе

Тому не дивно, що у свою чергу «пустеля Реального» стає фантазмом, саме тому: «Реальне, що повертається, володіє статусом (нової) видимості: саме тому, що воно є реальним, тобто через його травматичний/надмірний характер, ми не можемо помістити його в (те, що ми переживаємо як) нашу реальність, і тому вимушені переживати його як жахливе бачення»[54]. Отже, «пустеля Реального» стає фантазмом, а виникнення його обумовлене станом модусу свідомості, до того ж, цей фантазм провокує агресію, яка обґрунтовується, можливо, таким чином: «Відбулася трагедія, яка об'єднала нас проти світового зла, сила якого стала очевидною 11 вересня. Вона показала,

що ми мусимо відстоювати вищі людські цінності й боротися проти будь-якого прояву тоталітаризму, який є загрозою для людства». Іншими словами, вторгнення «пустелі Реального» сприяло зміцненню ідентичності імперського суб'єкта, зміцненню упевненості про необхідність насильства над іншим, і саме вона стає підставою для легітимації агресії, тепер вже без меж. Суб'єкт, від імені якого виступає С. Жіжек, безумовно, є імперським, – це очевидно за характером фантазму, який він переживає. Цей суб'єкт не в змозі прийняти себе таким, як він є, тобто випробувати каяття, яке було описано К. Ясперсом як розкаяння німецької нації[55], зовсім навпаки, «пустеля Реального» підштовхує до легітимації насильства.

При цьому С. Жіжек достатньо відверто показує явище сутності імперського суб'єкта, наприклад, таким чином: «Основний горизонт «Апокаліпсису сьогодні» – це можливість розуміння того, яким чином Владу породжує надлишок себе самій, який вона повинна знищити за допомогою операції, що копіює дії того, проти кого вона спрямована (місії Уїлларда з вбивства Курца не існує) для офіційних документів, як сказав генерал Кілларда, що інструктував, «цього ніколи не відбувалося». Ми таким чином, входимо до сфери секретних операцій, про які Влада ніколи не зізнається. І хіба те ж саме не належить до тих фігур, які сьогодні підносяться офіційними засобами масової інформації як втілення радикального Зла? Хіба це не правда, що за спиною бен Ладена і Талібану стояло ЦРУ, що підтримує антирадянську партизанську війну в Афганістані, і що Нор`єга в Панамі був у минулому агентом ЦРУ? Чи не боролися США у всіх цих випадках зі своїм надлишком?[56]« Але звернемо увагу, що опис явища належить до анонімної Влади, яка ніби не має суб'єкта, або діє всупереч нього, наприклад, тієї позиції, яку відстоює С. Жіжек, тому агресія розглядається тільки як надлишок влади. З відсутністю сутності суб'єкта пов'язана порада «об'єднати сили з комунізмом»[57]. Виникає питання: з яким «комунізмом», оскільки раніше ми знаходимо досить негативну його характеристику: «Іншими словами, сама лють антисемітських погромів є доказом а *contrario можливості* справжньої пролетарської революції. Їх надмірна інтенсивність може прочитуватися тільки як реакція на («несвідоме») усвідомлення

упущеної революційної можливості. І хіба головною причиною Ostalgie (ностальгії по комуністичному минулому) у багатьох інтелектуалів (і навіть «простих людей») Німецької Демократичної Республіки, що не існує нині, не є також жадання не стільки комуністичного минулого (не таким вже великим воно було, щоб дійсно прийти до комунізму), скільки того, що могло *б відбутися тут*, упущеній можливості іншої Німеччини? Отже, чи не є посткомуністичні спалахи неонацистського насильства також доказом від протилежного присутності цих визвольних можливостей, симптоматичним спалахом люті, що демонструє усвідомлення упущених можливостей?[58]». Виникає також питання, чи можливо об'єднання з комуністами з метою протистояння анонімній Владі? Зрозуміло, що при відсутності фіксації сутності суб'єкта фактично неможливо зрозуміти здійснення політичного дискурсу.

Примітки

[1] *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М., 2007. – С.205-207.
[2] Там само. – С.207.
[3] Там само.– С.198.
[4] Проблема використання розуму передбачає звернення до тези Парменіда про тотожність буття та мислення, а саме: «Бо як мислити, так і бути є одне ж теж». Ця тотожність мислення та буття передбачає виокремлення обумовленності суб'єктивного мислення та буття. Мається на увазі, що своєрідність мислення є те, що визначає те, яке є буття у реальних подіях, тому М. Гайдеґґер звертає увагу на проблему відповідності закону тожності. – Див.: *Хайдеггер М.* Тождество и различие. – М., 1997. – С.25.
[5] Там само. – С.194.
[6] Там само.
[7] Там само.
[8] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001.
[9] Можливі інші позиції критики дискурсу, наприклад, з використанням психоаналізу при дослідженні суб'єкта, як наприклад, С. Жіжеком, який суб`єктивацію характеризує таким чином: «Процес інтерпеляції/суб`єктивації якраз і є спробою відхилитися, вислизнути від цього травматичного ядра за допомогою ідентифікації. Приймаючи символічний мандат, пізнаючи себе в інтерпеляції, суб'єкт ухиляється від вимірювання Речі. (Існує, звичайно, й інша можливість уникнути істеричної безвиході, наприклад, перверсивна позиція. В цьому випадку суб'єкт безпосередньо ідентифікує себе з об'єктом і таким чином позбавляє себе тягаря питання)» (див.*: Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.89). Тоді суб'єкт повинен з'ясувати відносини з об'єктом і реалізувати їх певним чином. Зазначимо, що при дослідженні суб'єкта з використанням психоаналізу, так або інакше, спостерігається звернення до дискурсу, так, наприклад, інтерпеляція вже допускає наявність дискурсивності, оскільки інтерпеляція – це запит спрямований до Іншого. Звичайно, інтерпеляцію слід віднести до прояву дискурсу суб'єкта-в-собі, оскільки це звернення приховане від Іншого, а власне повідомлення він не отримує. Крім того, здійснення інтерпеляції якоюсь мірою нагадує теорію «виклику та відповіді» А. Тойнбі (див.: *Тойнби А.* Постижение истории. – М., 2006.), адже звернення до Іншого пов'язане з необхідністю збагнення себе як виклику, а відповідь очікується саме від Іншого, а не від самого себе; але власне відповіддю буде ідентифікація, яка і визначить своєрідність дискурсу суб'єкта.
[10] *Глазерсфельд фон Э.* Введение в радикальный конструктивизм // Вестник Московского университета. – Серия 7 – 2001. – № 4.
[11] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М., 2002.
[12] *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990.
[13] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого. – СПб., 2008.
[14] Поучения *Владимира Мономаха //* Памятники литратуры Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М., 1978.

[15] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. – М., 1966. – Т. 5.

[16] Тотожність самого себе, як вважає Е. Гуссерль, цілком досяжна, якщо звернутися до власної сфери як потоку переживань: «Застосуємо сказане до нашого випадку. Рефлексія роздуму про себе, як трансцендентального *ego,* в установці трансцендентальної редукції, я даний для себе як це *ego* в сприйнятті, і саме в схоплюючому сприйнятті. Я також усвідомлюю, що і раніше, хоча і не будучи схоплений в сприйнятті, завжди вже існував, *заздалегідь був даний собі,* як предмет первинного споглядання (у широкому сенсі цього слова). Проте, у будь-якому випадку, я при цьому володію відкритим нескінченним горизонтом своїх власних, ще не розкритих, внутрішніх властивостей. Мій власний зміст також розкривається завдяки експлікації і черпає свій початковий сенс з її результатів. Він спочатку відкривається в досвіді і в експлікації, коли мій погляд спрямований на мене самого, на моє дане в сприйнятті, і навіть аподиктичне дане «*Я є*» і його постійну тотожність з самим собою в єдиному безперервному синтезі початкового досвідченого самопізнання. Все, що складає власну суть цієї тотожності, характеризується як його дійсний або можливий експлікат, як напрям, в якому я єдино розгортаю своє власне тотожне буття як те, ніж воно, зберігаючи свою тотожність, є особливе, в собі самому» (див.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб, 1998. – С.57.). Таким чином, тотожність самого себе обумовлена тим, що Я «заздалегідь дане собі» як предмет споглядання.

[17] *Фихте Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.; М., 2000.

[18] *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. – Т. 3 (1). Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. – М., 2001.

[19] Заперечення недосконалості можливе через негативність, значення якої було показано Г. Гегелем. Ю. Кристева характеризує її у такий спосіб: «Саме в Гегеля ми потрапляємо на уявлення про негативність (*Negativität*), що, здається, є *моделлю*, організаційним принципом процесу. Відрізняючись як від ніщо (*Nichts*), так і від заперечення (*Negation*), негативність є уявленням, яке відображає нерозривні відносини «несказаної визначеності» вона є опосередкуванням, подоланням «чистих абстракцій, якими є *Буття* і *Ніщо*», та їхнім прагненням у конкретному, де і те, і те є тільки моментами» (див.: *Кристева Ю.* Полілог. – К., 2004. – С.51). При цьому, Ю. Кристева розглядає далі декілька трактувань негативності, наприклад, якщо у Г. Гегеля негативність - це логічний імпульс, то у Лакана передбачає негативність, яка пов’язана з розпорошеністю суб’єкта, а у марксистській концепції ця внутрішня негативність передбачає її усунення. – Там само. – С.43-50.

[20] *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М., 2007.

[21] *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 2007

[22] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого. – СПб., 2008.

[23] Суб`єкт-в-собі можна вважати суб'єктом, якого С. Жіжек називає таким, що «імовірно говорить», для того, щоб зробити наочним це порівняння, наведемо його характеристику: «Почнемо з *суб'єкта, що імовірно говорить.* Оскільки автор цієї книжки – уродженець Югославії (країни «реального соціалізму»), він звернувся, наприклад, до дуже характерного для «реально існуючого соціалізму», де, як відомо, в

магазинах завжди чого-небудь не вистачає. І ось допустимо, що в магазинах лежить повним-повнісінько туалетного паперу. Проте звідки ні візьмися, з'явилися чутки, що туалетний папір – це дефіцит. Із-за цих чуток люди починають гарячково ним запасатися – і, як наслідок, туалетний папір дійсно стає дефіцитом». На перший погляд, в цьому разі спрацьовує нехитрий механізм прогнозу, що збувся, але дійсно все відбувається дещо складніше. Міркування в цьому випадку будуються приблизно так: «Я людина не наївна і недурна, і я, звичайно, розумію, що в магазинах цілком достатньо паперу. Але завжди знайдуться простаки, які повірять чуткам і, отже, почнуть, як божевільні запасатися папером, піду я до магазину і куплю небагато!» Суть цієї ситуації в тому, що «інший», імовірно наївно віруючий, не обов'язково повинен існувати – тут цілком достатньо, щоб інші допускали, що він існує» (див.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.91). Допустимо, що інший дійсно, реально і не існує, проте він передбачається як можливий, і те, що він відсутній як реальний і є основна ознака дискурсу суб`єкта-в-собі. Імперський дискурс суб`єкта-в-собі буде не таким нешкідливим, оскільки об'єктом є не туалетний папір, а, наприклад, життєвий простір, тому міркування можуть бути такими: «Ми – скривджений народ, який завжди був в підпорядкуванні у інших народів, агресивніших, здатних відстояти свої інтереси. Це несправедливо, тому необхідно повернути собі споконвічно належні території, а для цього слід звільнити їх». Вище наведені міркування могли цілком належати нацистському дискурсу періоду фашистської Німеччини.

[24] *Фихте Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.; М., 2000.

[25] Відсутність наявності іншого не допускає, що він дійсно відсутній, оскільки насправді він присутній, проте його присутність не помічається, тим більше, що інший все одно залишається незбагненним, але, проте, з кута зору С. Жіжека, він необхідний для суб'єкта: «Стикаючись із загадковим, незбагненним Іншим, суб'єкт повинен збагнути, що його питання до Іншого є питання саме Іншого. Недосяжність Іншого в його конкретній наявності, перешкоди, що не дозволяють суб'єктові проникнути до Іншого, прямо указує на те, що цей Інший сам по собі проблематичний, він структурований навколо якоїсь «нелегкотравної» перешкоди, яка чинить опір символізуванню, символічній інтеграції. Суб'єкт не в змозі збагнути суспільство як єдине ціле, проте саме це безсилля безпосередньо володіє, так би мовити, онтологічним статусом: воно свідчить про те, що суспільства не існує, що воно помічене радикальною неможливістю. І якраз унаслідок цієї неможливості досягти повною мірою саму ідентичність Іншого, суспільство як субстанція, вже є суб'єкт» (див.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.87). Ця радикальна неможливість пов'язана з тим, що існування суб'єкта є трансформація в Іншого самого себе, який і для самого себе є недосяжним.

[26] Значною мірою перевага обумовлена наявністю егоїзму.

[27] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001.

[28] Прагнення імперського суб'єкта до панування обумовлене своєрідністю вибору конкретних форм поєднання існування з тим, що існує. Однією з таких позицій буде «боротьба за життя», яку Е. Левінас описує таким чином: «Дійсно, людина в змозі зайняти позицію щодо свого існування. Вже в тому, що називають боротьбою за життя,

крім речей, здатних задовольнити наші потреби, на завоювання яких спрямована ця боротьба, – поміщена мета самого існування, просто існування як такого, можливість для існування перетворитися на мету. – Див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.11.

[29] *Макиавелли Н.* Государь. – М., 2007.

[30] *Гоббс Т.* Сочинения: в 2-х т.. – М., 1989. – Т. 1.

[31] *Локк Т.* Сочинения: в 3-х т. – М., 1988. – Т. 3.

[32] *Платон.* Государство. – СПб., 2005.

[33] *Гитлер А.* Моя борьба. – Харьков, 2003.

[34] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2-е изд. – СПб., 2006.

[35] *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen, 1967. – S.130-134.

[36] Ставлення до Чужого достатньо детально описується Б. Вальденфельсом, а вказівка на нього пов'язується з історією Заходу, з мутацією західного мислення з кінця XVIII ст., яка обумовлена усвідомленням ролі розуму і суб'єкта, при чому саме останній указує на межі порядку, який не можна знайти у Чужого. Усвідомлення суб'єкта, що розглядається як носій розуму, призводить до розуміння того, що суб'єкт не може бути господарем в своєму будинку, оскільки в ньому певним чином присутній Чужий, – таке бачення суб'єкта показує сумнівність євроцентризму. Відношення суб'єкта і Чужого розглядаються Р. Вальденфельсом як проблема топографії, в якій їх існування допускає вказівка на місце їх перебування, тому Чуже первісно слід мислити з місць Чужого, як «десь не тут» і як «позапорядкове». – Див.: *Вальденфельс Р.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С.9.

[37] Обґрунтування насилля стосовно іншого зробив М. Штірнер, який його необхідність пояснює наявністю усвідомлення своєї сили: «Народи, що не добилися повноправності, не мають права на повноправність; вийшовши зі стану безправ'я, вони набувають права на повноправність. Іншими словами: те, чим ти в змозі стати, на те ти маєш *право*. Всі права і всі повноваження я черпаю в *самому собі.* Я маю право на те, що можу осилити. Я маю право скинути Зевса, Єгову, Бога,тощо, якщо можу це зробити, якщо ж не можу, то ці боги завжди залишаться щодо мене правими і сильними, я ж повинен буду схилитися перед їх правом і силою…» (див.: *Штирнер М.* Единственный и его собственник. – Х., 1994. – С.176). Як бачимо, *визнання себе сильним* є достатнім для здійснення насилля над іншим (народом). Безумовно, що виникнення такого усвідомлення самого себе здійснюється в дискурсі суб`єкта-для-себе, але його вияв можна спостерігати у дискурсі суб`єкта-для-іншого.

[38] Приклад пояснення виникнення егоїзму можна знайти у А. Шопенгауера, який наголошує на такому: «Егоїзм безмежний – він підноситься над світом. Бо, якби кожній окремій людині був на цей вибір між його власним знищенням і загибеллю всього іншого світу, то мені немає потреби говорити, куди у величезній більшості випадків схилився б цей вибір. Тому своєрідно кожен робить себе осередком світу, все відносить до себе, все, що тільки відбувається, навіть найбільші зміни в долі народів, перш за все, ставить у зв'язку з тим, як це відгукнеться на його інтересах, і, як би останні не були

незначні і непрямолінійні, передусім думає про них. Немає більшого контрасту, ніж контраст між глибокою і винятковою участю, яку кожен сприймає в своєму власному «я», і байдужістю, з якою зазвичай ставляться саме до цього «я» всі інші, – як і він з ними» (див.: *Шопенгауэр А.* Свободная воля и нравственность. – М., 1992. – С.196). Причина егоїзму, згідно з А. Шопенгауером, є у страху перед смертю, відповідно, бажанні зберегти своє життя. У цій межовій ситуації розум не може виявити себе, а якщо й може, то лише для того, щоб розв'язати цю проблему.

[39] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – М., 1977. – Т. 3.

[40] При трактуванні поняття «позиція», слід мати на увазі розуміння того, що Е. Левінас розглядає як «подія позиції»: «Знаходячи основу, обтяжений буттям суб'єкт збирається, випрямляється і стає господарем всього того, що його обтяжує; його *тут* дає йому початкову точку. Суб'єкт зобов'язується. Зміст свідомості – це *стани.* Нерухомість, стійкість суб'єкта пов'язані не з незмінним співвіднесенням з якими-небудь ідеальними просторовими координатами, але із стансом*, подією* позиції, що посилає лише до себе, — витоком стійкості взагалі, початком самого поняття начала» (див.: *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.44). Позиція, безумовно, допускає наявність зобов'язань, які приймає суб'єкт на самого себе. Ці зобов'язання є встановлення відношення до буття, коли воно розглядається як «тяжкість», що допускає турботу про нього, оскільки що-небудь в ньому не влаштовує; тим самим позиція відсилає до самого себе, проте, водночас, до іншого.

[41] Це заперечення залежить від особливості Чужого, яке, згідно з Р. Вальденфельсом, полягає в тому, що він протистоїть не Тому Самому, а Самості, тому воно відокремлене від Свого як прояву цього самозвеличання. Що розташоване за сферою Самості, відрізняється незрівнянністю, специфічною відмінністю, яка не допускає порівняння зі Своїм, тим самим Чуже допускає виключення, отже, неможливість порівняння, більш того, уваги, оскільки Чужий відторгається, оскільки його неможливо порівнювати. – Див.: *Вальденфельс Р***.** Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С.57.

[42] Розрізнення позитивної та негативної ідентифікації можливе при з'ясуванні відношення до Ми, Свій та Чужий. Р. Вальденфельс відзначає складність такого розрізнення: «Все дедалі складнішає, якщо взяти до уваги те, що Фройд назвав *ідентифікацією*. Ідентифікація означає, що я стаю собою через залучення інших. Я стаю тим, що я є, через тих, що я ідентифікую собі зі своїми батечками, попередниками, групою, social self у сені Вільяма Джеймса. Цей процес може сягати надідентифікації, в якій я стаю майже нічим, а соціальна самість стає майже всім. Мета завжди досягається лише в наближенні, оскільки кожний, хто говорить «ми» і почувається, мислить і діє як Ми, ніколи цілком не розчиняється у Ми. Ідентифікація все ж призводить до того, що чужість набуває колективної форми. Як чуже розглядається те, що вилучене з відповідної сфери Свого і відокремлене від колективного існування, отже, те, що не можна поділяти з іншими. Чужість у цьому сенсі означає неналежність до певного Ми» (див.: *Вальденфельс Р.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С.58). Р. Вальденфельс акцентує увагу на тому, що «чужість набуває колективної

форми», але це не означає, що неможлива позитивна ідентифікація. Такий аналіз ідентифікації слід вважати феноменологічним, оскільки розгляд ставлення до Чужого не допускає дослідження існування; коли ж розрізняється позитивна і негативна ідентифікація, то мається на увазі, що вона певним чином робить вплив на існування, тому такий аналіз слід вважати екзистенціальним.

[43] Відзначимо, що феномен Свого і Чужого може розглядатися в історичній перспективі, наприклад: «Відмінність Свого від Чужого сама виявляє багато історичних і культурних відмінностей. Так, для Гомера троянці не є «варварами», які буркотять щось нерозумне і вчиняють щось беззаконне; Гектор посідає цілком почесне місце поряд з Ахілом. Натомість на самих себе греки дивилися як на чужих, покамі не мали громадянського права відповідного поліса і як метеки були позбавлені місця проживання» (див.: *Вальденфельс Р.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С.58). Виокремлюються різні критерії розмежування Свого і Чужого, відповідно, різні стилі чужості; але головна умова для розрізнення Чужого стає можливою за допомогою вказівки на місце існування.

[44] Позначене трактування іншого (Чужого) Р. Вальденфельс визначає як соціологічне, а потім як політичне: «Водночас переважно панує соціологічне поняття Чужого: Чужим є той, хто не є частиною групи, хто не «належить до цього»; лапідарно кажучи, «спочатку він асоціюється з ворогом». Після виникнення національних держав ми знаходимо політичне визначення Чужого: Чужий це той, хто не належить до нашої держави та є іншої національності. Проте навколо цього твердого ядра значень обертається багато інших фігур: вигнання обраного народу юдеїв, status viatoris християнських парафіян….» (там само. – С.18). Політичне визначення Чужого недостатньо чітке, що обумовлене тим, що основною ознакою виділяється належність до певного місця, – не викликає сумніву, що воно має феноменологічні витоки; точнішим буде екзистенціальне визначення Чужого, якщо його розглядати стосовно *як-існуючого*, і в цьому випадку своєрідністю існування є те, за допомогою чого розрізняється Свій і Чужий.

[45] Ґрунтуючись на гуссерлівському аналізі Чужого, Р. Вальденфельс наполягає на відсутності негативності в понятті «Чужий», тому він критично ставиться до його трактування Ю. Кристевої: «Як Гусерльова природна віра сприйняття досвіду Чужого як досвіду далекого, що передує протиставленню Так і Ні. Тому у визначенні Чужого йдеться, як часто вважають (наприклад, Кристева), про негативну дефініцію. Чуже не являє собою *дефіцит*, як усі ті, що *ще не* є знанням, але чекає на пізнання і може бути пізнанним» (див.: там само. – С.19. Звернемо увагу, що Чужий розглядається тільки в аспекті можливості його пізнання, але не існування; але як тільки він показується в останньому аспекті, то набуває негативності залежно від того, якою мірою своїм існуванням загрожує існуванню суб'єкта.

[46] Можна вважати, що саме таку позицію імперського суб’єкта описує при характеристиці колонізатора А. Л. Бра-Шопар: «Безумовно, колонізатор посилається на свою цивілізаторську місію. Великодушний, він дарує свою мову колонізованим, приносить їм освіту, котрі колись піднесуть його на рівень білого. Проте фактично освіта, яку дарують колонізованому , завжди нехтується на користь навчання ремесла,

дресирування, вигідного колонізаторові». – Див. *Бра-Шопар А. Л.* Філософський зоопарк. Від отваринення людини до вилучення людства. – К., 2009. – С. 243.
Безумовно, що ці подарунки обумовлені зацікавленністю в іншого, потріб-ністю використання цього у своїх цілях.
[47] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М., 2002.
[48] *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального. – М., 2002.
[49] *Жижек С.* "Матрица" или две стороны извращения: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Gig_Matr.php).
[50] Там само.
[51] *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального. – М., 2002. – С.23.
[52] Там само. – С .24.
[53] Там само. – С.24-25.
[54] Там само. – С.27.
[55] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.171.
[56] *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального. – М., 2002. – С.34-35.
[57] Там само. – С.35.
[58] Там само. – С.29-30.

РОЗДІЛ 3

ПІДДАНСТВО

Слабкість верховної влади –
найстрашніше з народних лих.
Наполеон 1

Раб той, хто не вміє володіти собою.
Епіктет

Безвілля, нікчемність – рідна сестра підлості.
В. Сухомлинський

Розглядаючи дискурс підданського суб'єкта, слід мати на увазі, що він буде протилежністю імперського суб'єкта, тому якщо сутністю імперського суб'єкта є панування, то підданського – *підпорядкування*. Через звернення до сутності, у нашому випадку підданського суб'єкта, цілком можна виявити сенси, які переживаються. Якщо ми визнаємо сутністю суб'єкта підпорядкування, то слід припустити відсутність пріоритету самого себе, який ми знаходимо в імперського суб'єкта; замість цього спостерігається орієнтація не на самого себе, а на іншого; тому сенси, які артикулюють у свідомості підданського суб'єкта, тією чи іншою мірою, зумовлені залежністю від іншого. Безумовно, що підпорядкування – це відмова від самого себе, ця відмова суперечить турботі про самого себе в розумінні М. Гайдеґґера; бездомність підданського суб'єкта пригнічує, проте, не його самого.

Відношення сутності та думки можна проілюструвати визначенням думки М. Гайдеґґером: «Думка є те, що вона є у згоді зі своєю суттю, як слухаюче-слухняною буттю. Думка – це означає: буття в своїй історії спочатку приводить до розуміння»[1]. Безумовно, що думка про самого себе, або сенс, повинна виводитися з сутності суб'єкта, оскільки думка «прив'язана до істоти»; тому думка не може бути випадковою, довільною. Підпорядкування як сутність підданського суб'єкта провокує виникнення сукупності сенсів існування, які присутні в свідомості суб'єкта. Кожен з сенсів можна цілком «вивести» з сутності суб'єкта; сенс у цьому випадку – це думка, яка виникає у суб'єкта й визначає його існування; це означає, що ставлення до іншого визначається сенсами, які присутні в свідомості суб'єкта.

Звернемося до характеристики присутності М. Гайдеґґером: «Все присутнє отримує від свідомості сенс і образ своєї присутності, а саме презентності усередині repraesentatio. Свідомістю Я як суб'єкта, здійснюючого coagitatio, визначається як суб'єктивність такого відмітного суб'єкта буття сущого[2]. «Моя присутність» для подданского суб'єкта є підпорядкування як «спосіб бути»; але це такий спосіб бути, при якому суб'єкт, не дивлячись ні на що в змозі виправдати себе, оскільки потребує підпорядкування, тим більше, що це підпорядкування досконалішому, що бачиться як свобода. Безумовно, що при описі такого ставлення слід спиратися на екзистенціалізм Ж.-

П. Сартра, зокрема, звернемо увагу на його трактування іншого: «Отже, інший є неминучим посередником мене зі мною самим; я соромлюся, яким я є іншому»[3]. Отже, «ставлення до іншого» може бути залежністю, при цьому залежністю добровільною, яка зумовлена тим, що інший досконаліший, а підпорядкування досконалості не може бути принизливим; це підпорядкування ґрунтується на тому, що інший визнається вищою цінністю. Можна поставити таке питання: чи можливо взагалі, що прояви лестощів, обожнювання, приниження, будуть легалізовані? Це дійсно так, оскільки підданський суб'єкт не вважатиме їх такими, що ображають його гідність. Своєрідність залежності від іншого, як показав Ж.-П. Сартр, полягає в тому, що: «Інший володіє таємницею: таємницею того, чим я є. Він дає мені буття й тим самим володіє мною»[4]. Ця цитата найкраще характеризує відносини імперського та підданського суб'єктів, перший з яких повністю володіє таємницею другого. При цьому це володіння використовується першим у корисливих цілях, тобто для отримання панування; підпорядкування стає можливим унаслідок обожнювання іншого, який «дає буття», нібито піклуватися; але для підданського суб'єкта таке ставлення є таємним, хоча ставлення до іншого, так чи інакше, зумовлено потребою відстояти самого себе; із цього приводу Ж.-П. Сартр відзначає таке: «Отже тією мірою, якою я розкриваюся перед самим собою як відповідальний за своє буття, я відвойовую *собі* те буття, яким, власне, вже є; тобто я хочу його відвоювати або, в точніших виразах, я є проектом охоплення для себе мого буття»[5].

Безумовно, що здібністю до *відвойовування* повною мірою володіє імперський суб'єкт, а в підданського суб'єкта, сутність якого полягає в підпорядкуванні, це «відвойовування» набуває своєрідного характеру; воно полягає не в протистоянні, і, тим самим, захисті самого себе, а в баченні себе послідовником тих, хто відстоює ідеали демократії, гуманності, справедливості тощо; перед ним «відкриваються» широкі перспективи, оскільки в нього є потреба у вдосконаленні, стати таким, як найкращий, і для цього потрібно підкорятися.

Звернемо також увагу на негативну характеристику Ж.-П. Сартром абсолютного буття, яке нависає як *тінь* над самим собою[6]. Для підданського суб'єкта ця тінь береться за достовірність самого себе,

унаслідок чого він не бачить себе; залежність стає єдиним порятунком від саморуйнування; цей суб'єкт, словами Ж.-П. Сартра, повністю ототожнює «себе з моїм буттям-під-поглядом, щоб зберегти належну мені свободу, щоб дивитися на мене як іншого»[7]. Збереженню підданського суб'єкта сприяє те, що «погляд іншого» дає змогу одурювати самого себе; тим більше, що інший *дивиться* на підданського суб'єкта як на вільного, сильного, здатного на великі звершення, що цілком достатньо для нього, щоб не помічати свою залежність; з боку іншого це не тільки погляд, а також нав'язування певного розуміння самого себе, при якому його позитивність не може викликати сумніву. Ж.-П. Сартр говорив, що «…я цілком ототожнюю себе з моїм буттям-під-поглядом, щоб зберегти належну мені свободу, щоб дивитися на мене іншого». Фактично така рефлексія забезпечує забуття підданського суб'єкта, порятунок якого полягає в невіданні самого себе, нерозуміння своєї залежності, бачення себе як вільного. Таку поведінку в дискурсі, за М. Гайдеґґером, можна вважати спокусою публічності[8]. Чи може підданський суб'єкт опинитися поблизу буття й відкритися для його вимог? Якщо це дійсно відбудеться, то він втратить свою сутність. У цьому випадку відбудеться його трансформація або в протестний, або в імперський суб'єкти, або в суб'єкт солідарності.

Третій розділ, а саме «**Підданство»** є дослідженням дискурсу підданського суб'єкта, де виділяються такі підрозділи:

3.1. Недосконалість себе. Відданість іншому, де покажемо своєрідність дискурсу підданського суб'єкта-в-собі.

3.2. Діалектика переживань. Непродуктивність істини, де з'ясуємо, яким чином здійснює себе в дискурсі підданський суб'єкт-для-себе.

3.3. Страх і агресія. Поверхня і підкладка дискурсу, де виявимо ставлення підданського суб'єкта до іншого в дискурсі суб'єкта-для-іншого.

3.1. НЕДОСКОНАЛІСТЬ СЕБЕ. ВІДДАНІСТЬ ІНШОМУ

Відзначимо, що екзистенціальний аспект дослідження дискурсу до сьогодні залишився ще недостатньо вивченим, а біля витоків такого підходу можна побачити представників екзистенціалізму, зокрема М. Гайдеґґера. Отже, розглянемо дискурс в екзистенціальному аспекті, тобто з'ясуємо, як у дискурсі оформлюються сенси існування залежно від своєрідності сутності суб'єкта, у цьому випадку підданського.

а) Готовність до підпорядкування, відвертість та орієнтація на іншого

Суб'єкт існує за умови володіння самим собою, що можливо тільки за наявності панування, зокрема в такій формі, як насильство, тому насильство входить до реалізації влади як його невід'ємна складова; підданський суб'єкт, навпаки, орієнтований на підпорядкування[9]; він віддає владу над собою іншому, тому, хто в змозі змінити його на свій розсуд, – таке «володіння» допускає наявність відданості як готовності до підпорядкування[10]. Отже, ми виділили першу екзистенцію підданського суб'єкта, яка полягає в готовності *підкорятися,* що характерно й для імперського суб'єкта, але вона реалізується в межах самого суб'єкта влади. Маємо на увазі, що підкорення – це підкорення самому собі; підкорення ж підданського суб'єкта має інший характер, оскільки до кола рефлексії входить інший як панівний; підкорення підданського суб'єкта допускає, що він відкритий для зовнішнього, у тому числі й для деструктивного, впливу, ця відкритість зумовлює орієнтацію на іншого, а не на самого себе. Така позиція, на перший погляд, призводить до виникнення продуктивної здатності до запозичення, проте запозичення підданського суб'єкта має обмежений характер, оскільки воно пов'язане з готовністю виконати те, що наказують, при цьому старанність має не тільки примусове, а й добровільне спрямування, як наслідок запозичення не приводить до вдосконалення, оскільки ґрунтується на запозиченні випадкового, а продуктивність підданського суб'єкта неефективна.

Відзначимо, що дискурс суб'єкта-в-собі, суб'єкта, який переживає сам себе в глибині свідомості, не допускає присутності іншого, водночас суб'єкт готовий підкорятися іншому, оскільки хтось володітиме ним. Творення в підданському суб'єкті обмежене тільки сферою необхідного[11], а інший виступає мірою порівняння для підданського суб'єкта тільки частково; воно обмежене потребою в забезпеченні як способі відтворення, але не творенні як творчості, що передбачає посилення самого себе. Підданський суб'єкт замкнутий на самому собі, і ця замкнутість набуває гіпертрофованого характеру; звернемо увагу також на те, що підданський суб'єкт не допускає розширення самого себе за свої межі, тому він у жодному разі не претендує на іншого. Наведемо вислів, що належить підданському дискурсу суб'єкта-в-собі: «Ми мирний народ і усвідомлюємо, що в змозі вирішити тільки свої проблеми, цього для нас цілком достатньо», – цей вислів є ілюстрацією зосередженості суб'єкта на самому собі, а також нездатності орієнтації на іншого повною мірою.

b) Наївність і довірливість

Можна відзначити, що для підданського суб'єкта характерний такий стан, як *наївність*, яка зумовлена тим, що суб'єкт не відокремлює себе від іншого; іншими словами, ототожнення Я = не-Я має абсолютно інший характер порівняно з імперським суб'єктом. Тепер Я не поширюється на не-Я, не-Я як інший приймається і визнається своїм, близьким, якому можна довіряти як самому собі; інший розглядається як достовірно свій, невідокремлений від себе, тому підданський суб'єкт не може претендувати на іншого, а інший може, це ставлення до іншого виявляється в упевненості, що інший може принести тільки добро, а всі його дії можна вважати втіленням справедливості. *Довірливість* – це один з основних станів свідомості підданського суб'єкта, який не має меж, оскільки відсутнє уявлення про іншого як про чужого, який може завдати шкоди, використовувати у своїх цілях; отже, ми виділяємо довірливість як основний стан підданського суб'єкта. У яких висловах він виражається? Наведемо таке: «Ми хочемо миру, завжди прагнемо співпраці й згоди. Ми підтримуємо тих, хто відстоює принципи

демократії, справедливості та свободи», – ця установка на безумовну довіру, відсутність сумніву в наявності негативних намірів у іншого – усе це свідчить про те, що підданський суб'єкт реалізує себе на основі принципів універсальної етики та етики ненасильства; він готовий піти майже на будь-які поступки, погоджуватися, шукати компроміси; підданський суб'єкт готовий поступитися у сфері своїх інтересів. Звичайно, в останньому випадку порушуються принципи універсальної етики, оскільки такі поступки призводять до *домінування інтересів іншого*; інакше кажучи, на нього можна тиснути, і підданський суб'єкт завжди відступить від своїх вимог, навіть якщо це призведе до негативних наслідків для нього; таким чином, обмеження раціональності в цьому випадку зумовлене не надлишком волі, як у імперського суб'єкта, а нездатністю постояти за себе. Підданський суб'єкт спочатку ставить себе нижче за іншого, навіть якщо він відсутній; отже, відзначимо парадоксальність позиції підданського суб'єкта: до того, як визначилися відносини з іншим, він *ставить себе нижче*, відповідно, вважає себе менш досконалим.

с) Недосконалість і негативна рефлексія

Крайній реалізм, або гіперреалізм[12], підданського суб'єкта призводить до того, що він вважає себе втіленням *недосконалості,* це свідчить про негативну рефлексію та комплекс неповноцінності, що не дає суб'єктові змоги самоствердитися, поставити себе на таку висоту в просторі влади, де він був би недосяжний, тому підданський суб'єкт стає залежним ще до того, як підпадає під вплив іншого. Що таке бути залежним без наявності іншого? Це означає, що залежність є як потенція, як готовність бути залежним; це означає, що суб'єкт не заперечує самого себе через творення, не прагне вийти за межі самого себе, стати досконалішим, оскільки суб'єкт відчуває повне задоволення своїм наявним станом, не оновлюється, не усуває застаріле й недосконале; це є повне *самозадоволення*, при якому суб'єкта повністю влаштовує його стан. Тому мораль підданського суб'єкта містить у собі нерозв'язну суперечність: з одного боку, ця мораль ґрунтується на універсальній етиці, оскільки підданський суб'єкт спочатку готовий на

компроміс, що є умовою досягнення консенсусу, але, з іншого боку, деякі поступки суперечать вимогам розуму, тим більше, що втрату для себе, тобто заперечення блага, не можна визнати раціональною. При цьому не слід забувати, що підданський суб'єкт-у-собі повністю зосереджується на самому собі й не бачить іншого, але навіть за відсутності іншого сенси існування, які наявні у свідомості суб'єкта, допускають можливість підкорення, яке може бути не тільки упокорюванням, а й самоприниженням, проте навіть самоприниження не оцінюється ним як щось негативне, оскільки його нейтральна оцінка викликана визнанням власної недосконалості; й наведемо приклад фрагмента дискурсу, у якому виправдовується власне приниження: «Наша історія – це історія обманів, розбратів, братовбивства, ненависті й безглуздості. Навіть зрада не вважається в нас гріхом. Серед вищеперелічених наших властивостей приниження вже не можна вважати чимось поганим, оскільки ми не можемо претендувати на пошану з боку інших». Самоприниження, таким чином, виступає одним з видів заперечення самого себе, заперечення, яке не допускає негацію недосконалості, оскільки воно розглядається як невід'ємний предикат; приписування собі недосконалості не дає змоги її позбутися, наприклад, визнання наявності ворожнечі не приводить до її викорінювання. Підданський суб'єкт виявляється своєрідним антиподом імперського, який реалізує себе на основі імперативу досконалості, що дає змогу редукувати недоліки, консолідуватися й постійно вдосконалюватися; при цьому імперський суб'єкт ставиться негативно до іншого, а до консенсусу готовий тільки в критичних ситуаціях, коли його існуванню загрожує небезпека; більше того, негативне ставлення до іншого іноді набуває характеру агресії. Підданський суб'єкт, навпаки, внутрішньо суперечливий, переживає незадоволеність самим собою, але при цьому інший, одночасно, виступає для нього втіленням досконалості; отже, якщо імперський суб'єкт відчуває ворожість щодо іншого, то підданський суб'єкт – стосовно самого себе. Як можна відчувати ворожість стосовно себе? Це цілком можливо, оскільки суб'єкт є одночасно одиничністю й множинністю; нагадаємо, що множинність свідчить про те, що суб'єкт складається із сукупності локальних

суб'єктів та індивідуальностей, які являють собою суб'єкт як ціле, а отже, одиничність.

d) Відсутність консолідації та готовність підкорятися іншому

Локальні суб'єкти та індивідуальності підданського суб'єкта ставляться один до одного з недовірою, підозрілістю й ворожістю, не хочуть визнавати рівність між собою, і, відповідно, владу над собою, при цьому протистояння всередині суб'єкта може набувати тотального характеру, оскільки жоден з локальних суб'єктів не хоче підкорятися іншому; тоді виникає запитання: чому взагалі можливий підданський суб'єкт, якщо спочатку він не допускає в собі єдності? Відповідь одна: лише за умови *підпорядкування іншому,* але ми розглядаємо суб'єкта-в-собі, який ще не передбачає наявності іншого, проте ця наявність уже передбачається у свідомості; отже, панування іншого стає можливим через невизнання локальних суб'єктів. Наведемо фрагмент дискурсу, у якому виражаються вищеописані відносини: «Наші внутрішні чвари припиняться, коли ми підкоримося не тому, хто серед нас, а іншому народу, який подасть нам руку допомоги. Тільки тоді ми зможемо подолати наші недоліки й побудувати сильну державу». Ще раз нагадаємо, що ми розглядаємо підданського суб'єкта-в-собі, тому відсутні відносини з іншим, проте інший присутній як потенційний; наступний вислів ілюструє цю ситуацію: «Тільки хтось інший може навести порядок у нашому хаосі, самі ж ми будемо тільки сваритися», – він показує неготовність до внутрішньої консолідації, що й стає причиною очікування сильного іншого, на якого покладається обов'язок «навести порядок». Підкорення іншому не є приниженням, оскільки інший не підтримуватиме жодного з локальних суб'єктів; він інший, тому з ним неможливе порівняння, він може виступати тим, хто може розсудити, не приймаючи нічий бік; тим самим інший розглядається тим, хто може зняти протистояння всередині суб'єкта. Усередині підданського суб'єкта панує *нетерпимість*, але при цьому *терпимість* розповсюджується назовні, тому, як наслідок, вертикаль влади виявляється вкрай слабкою. Як це виявляється в дискурсі? Наприклад, можливе таке висловлювання: «Чого це хтось із нас стане

головним, і чому ми повинні йому підкорятися? У нас є відчуття гідності, і ми не дозволимо піднесення одного з нас». У цьому вислові наявне заперечення єдиної вертикалі влади; якщо підданський суб'єкт реалізує себе без сильного впливу з боку іншого, то виникають постійні конфлікти між локальними суб'єктами, проте слід визнати, що факт існування локального суб'єкта може свідчити про наявність у нього сенсів, характерних для імперського суб'єкта, оскільки інакше він узагалі б не міг існувати, а розпався б на сукупність локальних суб'єктів.

е) Настроєність переваги

Настроєність свідомості, яка властива як імперському, так і підданському суб'єктові, дійсно є. Як стає зрозуміло з попереднього опису сенсів існування підданського суб'єкта, це настроєність *переваги:* тільки завдяки її наявності, яка реалізується у ворожнечі локальних суб'єктів, стає взагалі можливим існування підданського суб'єкта. Вона визначає відносини локальних суб'єктів, які ворогують між собою, проте не передбачає прагнення до досконалості, але за відсутності імперативу досконалості влада набуває потворних форм, оскільки виключає вимогу бути кращою, тому перевага втілюється тільки в запереченні формального підкорення. За ситуації, коли перевага не ґрунтується на імперативі вдосконалення, її критерієм може бути випадкова ознака, наприклад, стан певної сфери виробництва; тому, як це не дивно, одночасно з миролюбністю й доброзичливістю, відносини в підданському суб'єкті побудовані на насильстві, яке зумовлене не бажанням бути кращим, а запереченням досконалості, яке виражається в гаслі «не висувайся». Той, хто ризикнув створити щось досконале, опиняється під підозрою, проти нього починаються інтриги, висуваються звинувачення, чуються погрози тощо; наявність переваги, яка не ґрунтується на досконалості, породжує насильство, оскільки за відсутності поклоніння перед владою, як втіленням досконалості, влада може реалізуватися тільки через насильство як інструмент підкорення. Отже, ми дійшли парадоксального висновку: у підданському суб'єкті *відносини між індивідуальностями, як правило, добросусідські,*

миролюбні, пройняті відчуттям солідарності, проте владні вертикальні відносини засновані на насильстві, більше того, здійснення влади стає можливим тільки завдяки насильству, але насильству, оберненому не назовні, як у імперського суб'єкта, а всередину самого себе, звідси знамените: «Бий своїх, щоб інші боялись», – тому, коли з'являється сильний інший, підданський суб'єкт уже виражає готовність до підкорення.

Отже, перевага імперського суб'єкта поширюється на іншого, а перевага підданського суб'єкта – тільки на локального суб'єкта; перевага імперського суб'єкта передбачає його розширення та підкорення іншого, а перевага підданського – замкнутість на самому собі; вертикаль влади імперського суб'єкта ґрунтується на максимумі вдосконалення, а підданського – на недосконалості. Вищенаведене порівняння імперського й підданського суб'єкта дає можливість зрозуміти, що в цьому дослідженні суб'єкт розуміється як результат абстрагування, а за аналогією з веберівським, як ідеальний тип[13]. Звернемо увагу, що реальний політичний суб'єкт може досліджуватися за допомогою виявлення властивостей суб'єктів як ідеальних типів, а отже, він допускає поєднання ознак декількох суб'єктів як ідеальних типів (приклад такого поєднання вже був наведений вище при аналізі екзистенції переваги, що є типовою як для імперського, так і підданського суб'єктів).

f) Рівність як вимога «бути як усі» і майстерність звинувачення

Недоліком підданського суб'єкта є те, що відсутність імперських амбіцій та імперативу досконалості призводить до обмеження використання розуму, тому *розумність* опиняється *під підозрою,* а уявлення про рівність і переживання цієї рівності є причиною домінування безликої індивідуальності; рівність вимагає «бути як усі», що може бути досягнуто тільки за допомогою відмови від своєї індивідуальності – це своєрідна зрада самого себе, яка спровокована тим, що виділятися з-поміж інших дуже небезпечно. Мистецтво не виділятися, не випереджати в плані досконалості доповнюється вмінням, використовуючи ситуацію, організувати навколо себе

комунікативне співтовариство, і тим самим піднестися над іншими. Отже, влада виявляється способом самозвеличення тих, хто здатний згуртувати навколо себе готових підкорятися, і таке комунікативне співтовариство засноване на підкоренні вождеві. Так виникають висловлювання, які призводять до формування ситуативного комунікативного співтовариства: «Ми не можемо погодитися зі схвалюваними рішеннями. Потрібні рішучіші дії, за допомогою яких можна виправити непросте становище. Ми повинні об'єднатися, стати монолітними». Звернемо увагу, що основним критерієм виступає не досягнення досконалості, а необхідність прояву рішучості; проте рішучість поза консенсусом – це не що інше, як свавілля, тому саме рішучість повинен виявити медіатор дискурсу, а для цього використовується звинувачення, за допомогою якого відбувається санкціонування широких владних повноважень і насильства. Слід зазначити, що звинувачення виступає універсальною дискурсивною формулою влади, адже саме за допомогою звинувачення відбувається піднесення медіатора дискурсу, який вказує на недосконалість, що переживається суб'єктом, і одночасно на винного; при цьому, оскільки політичний дискурс не має інституту істини, як, наприклад, інститут права, то звинувачення може мати довільний характер, більше того, може бути помилкою. За ситуації, коли дуже хворобливо переживаються невдачі, невлаштованість, які призводять до появи страху, звинувачення підтримуються без перевірки на істинність, і обвинувачуваний уже розглядається як винний; ще раз підкреслимо, політичний дискурс не вимагає процедур обґрунтування звинувачення й детального аналізу ситуації, що склалася, причин її виникнення тощо, у межах політичного дискурсу цілком достатньо фіксації наявності провини та вказівки на винного. Детальніше механізм звинувачення розглядатиметься при дослідженні протестного дискурсу, де звинувачення стає основною процедурою, способом реалізації суб'єкта. У межах підданського суб'єкта звинувачення як дискурсивна практика є тільки реалізацією владних відносин, але в жодному разі не інверсією влади, тому *звинувачення* не може інституціюватися, оскільки відносини будуються на довірі, проте саме звинувачення використовується для створення ситуативного комунікативного

співтовариства, а майстерність звинувачення полягає в ставленні до винного одночасно як до свого й чужого, а обвинувач не зацікавлений у тому, щоб покарати обвинуваченого, оскільки відсутність покарання призводить до виникнення «вічно винного», того, хто необхідний у тому випадку, коли виникають причини для звинувачення. Наявність «вічно винного» цілком достатня для самозвеличення, а відсутність покарання винного зумовлена об'єктивними причинами, а саме, слабкістю вертикалі влади. Таким чином *звинувачення* є інструментом досягнення панування, коли ми говоримо про панування, то маємо на увазі наявність реально існуючої вертикалі влади, яка структурує суб'єкт, тому підданський суб'єкт розпорошений, дуже нестійкий, і ця нестійкість виявляється в абсурдній єдності довірливості та пошуку винних.

g) Унікальність індивідуальності

Підданській суб'єкт відрізняється *унікальністю індивідуальностей*, які його утворюють, тому вождем можна стати тільки за наявності індивідуальності, основою якої є воління: індивідуальність непередбачувана, унікальна та неповторна, оскільки ірраціональна складова є визначальною, «розумом неможливо зрозуміти», як реалізується влада в підданському суб'єкті; наведемо вислів, у якому ілюструються вищерозглянуті особливості влади в підданському суб'єкті: «Наша влада непередбачувана, і не можна передбачати, що буде завтра, тому кожному треба навчитися жити в ситуації невизначеності. Проте серед наших лідерів можна виділити декількох дійсно талановитих, завдяки мудрості яких ми виживаємо». В умовах непередбачуваності влади й особливої ролі індивідуальності істотно змінюється характер продукування, наприклад, порівняно з продукуванням імперського суб'єкта; нагадаємо, що в імперському суб'єкті продукування пов'язане з об'єднанням зусиль окремих індивідуальностей, у результаті якого виникає суб'єкт як єдине ціле, де відсутня ворожнеча й протистояння; у підданському ж суб'єкті імператив єднання майже повністю відсутній. В умовах відсутності доцентрових тенденцій *узгоджене продукування неможливе*, тому

підданський суб'єкт значно відстає від імперського в розвитку; у підданському суб'єкті відсутня підтримка й узгодженість дій, внаслідок чого продукування в підданському суб'єкті індивідуалізується, – це так званий *обмежений індивідуалізм*, який не має нічого спільного з індивідуалізмом імперського суб'єкта. Виняткова індивідуальність, яка вражає, отримує визнання та підтримку; отже, ми починаємо розуміти, що підданський суб'єкт, незважаючи на те, що значно поступається за інтенсивністю продукування імперському, містить у собі надзвичайну потенцію, вона настільки велика, що стає причиною відкидання індивідуальностей за межі підданського суб'єкта; такий анархічний індивідуалізм призводить до заперечення інституціалізації влади, тому неслухняність владі оцінюється як свобода; звернемося за уточненням цього положення стосовно дискурсу, наприклад, до такого вислову: «Представники нашої влади в основному посередності, які собою нічого не становлять. Найкраще, що вони можуть, – це підсиджувати один одного. Які майстри інтриг, а подивишся на обличчя – конюх, який двох слів зв'язати не може». У підданському суб'єкті владу «не люблять», ставляться до неї із зневагою, тому посади дістаються тим, хто виявив професійну неспроможність, а розкриває цей бік влади в підданському суб'єктові «дискурс кухні».

Влада в підданському суб'єкті реалізується в протистоянні індивідуальностей, і лише в інституційному дискурсі відбувається її часткове обмеження: *ситуативна єдність* зумовлює усунення відмінностей, і, як наслідок, виникає *штучний дискурс*, надмірно формалізований та, відповідно, незрозумілий, що потребує додаткової інтерпретації; цей формалізований дискурс сповнений невизначеності, недомовленості, тому те, «як сказати», набуває особливого значення. Виникає суперечність: з одного боку, домінування неповторності індивідуальності, з іншого – деіндивідуалізований, формальний дискурс влади, правом використовувати якого володіють представники інститутів влади; цей дискурс стає інструментом панування, і він лякає своєю незрозумілістю, вимагає значних зусиль, щоб зрозуміти сенс висловлюваного.

h) Використання індивідуального розуму

Звернемо увагу на своєрідність використання розуму підданським суб'єктом. Домінування неповторності індивідуальності призводить до *обмеженого використання колективного розуму*, а його місце займає *розум індивідуальний;* це пояснюється тим, що в підданському суб'єкті дуже важко об'єднати зусилля, інакше кажучи, підставою для схвалення рішення виступає воля вождя. Він і є медіатором дискурсу, проте вождь може використовувати і розум інших індивідуальностей; у зв'язку із цим наведемо вимоги до представника вищої влади: «Наш вождь має бути мудрим, здатним відстоювати національні інтереси, наближати кращих, прислухатися до тих, ким він керує, бути здатним втілювати наші бажання». Якоюсь мірою вимоги до вождя сформульовані в «Повчанні Польському королеві Сиґізмунду Августу» С. Оріховського[14]. Індивіди, що належать до суб'єкта, покладають усю відповідальність на медіатора дискурсу, проте, як тільки виникають сумніви в його компетентності, довіра зникає; звернемо увагу, що довіра може бути не лише суто позитивною, а й містити різні відтінки, а також переходити в недовіру; більше того*, довіра* й *недовіра* можуть утворювати симбіоз, на перший погляд, незрозумілий, і це виправдано, оскільки довірливі відносини в підданському суб'єкті фактично визначають існування, а недовіра не приводить до інверсії владних відносин, тому довіра зливається з недовірою й утворює з нею єдине ціле. Довіра, близькі відносини та взаємна підтримка обмежені недовірою, оскільки індивідуальності перебувають у конкурентних відносинах; можливо, той, хто наказує, і той, хто виконує, у якийсь момент поміняються місцями, але це не зумовлює інверсію владної вертикалі. Звернемо увагу, що при розгляді дискурсу суб'єкта-в-собі ми утримуємося від дослідження відносин з іншим, оскільки цей дискурс – своєрідна розмова із самим собою, проте це не означає, що інший не впливає на цей дискурс; більше того, цей вплив може бути дуже значним, тим більше, що підданський суб'єкт схильний до впливу з боку іншого; при дослідженні дискурсу суб'єкта-в-собі ми тільки з'ясовуємо, чому суб'єкт виявляється залежним від іншого.

і) Межі недовіри до влади

Повернемося до відносин довіри та недовіри в дискурсі підданського суб'єкта-в-собі й наведемо такий вислів: «Ми Вам повірили й дали великі повноваження, але, на жаль, Ви цього не виправдали, не зуміли досягти позитивних результатів. Наші очікування не виправдалися, тому треба розглянути питання про Вашу відповідальність», – зміст цього висловлювання свідчить про зміну владних відносин; можливі складніші варіанти відношення довіри й недовіри, наприклад, коли довіра має обмежений характер і є тенденції до зростання недовіри; у свою чергу, також наведемо фрагмент дискурсу, який характеризує ці відносини: «Що творить наше керівництво, не зрозуміло. Зусилля багатьох людей і величезні витрати нівелюються. Наявні зловживання владою». Вислів свідчить про недовіру до влади та водночас він не допускає її інверсію, оскільки влада – це свої, а до своїх належить сукупність індивідуальностей, які становлять локальний суб'єкт; визнання власної недосконалості стає причиною *неможливості заперечення* тих, хто зловживає владою, тому критика в підданському суб'єкті має обмежений і неефективний характер, тому в багатьох випадках вона виявляється закритою, тобто не поширюється на комунікативний простір у цілому; у цьому випадку критика – результат обурення, яке обов'язково наявне в дискурсі підданського суб'єкта. Це обурення може бути спрямоване на індивідуальність, проте якщо індивідуальність не протиставляє себе суб'єктові, то вибачається. Отже, з одного боку – обурення, з іншого – прощення; воно зумовлено недосконалістю і невлаштованістю, але усувається прощенням, яке зумовлене високим рівнем довіри; наведемо висловлювання, у якому виражається прощення: «Безумовно, помилки очевидні, і їх наявність не викликає сумніву. Настав час їх виправляти, і це має бути справою нашої честі. Ці перегини час викорінити». Прощення допускає навіть не згадувати винного, тим більше, що ним може бути медіум дискурсу, – це прощення можливе навіть за умови негласного визнання помилок, причому помилки медіума дискурсу взагалі не акцентуються, а його провина переноситься на суб'єкт у цілому, тим більше, що прощення взагалі не вимагає тривалої

артикуляції в дискурсі, оскільки відносини підданського суб'єкта побудовані на довірі. Нагадаємо, що дискурс суб'єкта-в-собі передбачає артикулювання сенсів існування суб'єкта, що становлять його сутність, це дискурс іманентності, дискурс, у якому суб'єкт розмовляє сам із собою наодинці, у глибині свідомості, тому багато висловів не отримують письмового втілення, тому він ще не відрізняється структурованістю й повнотою аргументованості; проте це не вказує на його неповноцінність, оскільки розмова наодинці з собою сприяє зміцненню основних сенсів існування.

Отже, обурення, яке наявне в дискурсі підданського суб'єкта-в-собі, не має деструктивного характеру, тому воно може виражатися у формі побажання, прохання, навіть благання; річ у тім, що той, хто виконує, довіряє тому, хто наказує, вірить у його *обраність*, і утиски з боку влади, насильство стосовно самого себе пояснюються незнанням того, що відбувається, тому для підданського дискурсу характерне таке висловлювання: «Народ страждає й мучиться від гніту. Свавілля чиновників призводить до багатьох порушень, повного безправ'я. Тому ми звернемося до вищих представників влади та розповімо про те беззаконня, яке здійснюється. Ми віримо, що винні будуть покарані», – цей вислів свідчить про те, що обурення досягло межі, але воно не допускає інверсії влади, оскільки обмежується довірою; саме цим можна пояснити терпіння й надію на можливість зміни владних відносин.

j) Відданість, яка не має меж

Звернемося до питання, чому *обурення в підданському суб'єкті не приводить до інверсії владних відносин*. Причина, як було вже зазначено, полягає в довірі, на якій побудовані відносини між індивідуальностями, тим більше, що для підданського суб'єкта є характерним, що *довіра передбачає відданість;* ця відданість медіатору дискурсу не має межі; які б санкції не застосовувалися до виконавців, у тому числі й репресії з боку медіатора дискурсу, вони не в змозі підірвати відданість; у підданському дискурсі відданість втілюється в такому вислові: «Мене, стійкого борця й людину, віддану партії, звинувачують у зраді. Мені здається, що це непорозуміння, яке з часом

буде подолано, і мене виправдають». Ми вже обговорювали питання про відданість вождеві, іншими словами легітимність у трактуванні М. Вебера[15]. У цьому випадку відданість розглядається як те, що обмежує обурення, отже, відданість як екзистенція забезпечує збереження суб'єкта, оскільки саме вона стає причиною єднання індивідуальностей у межах суб'єкта; відданість може мати особистісний характер, але також може бути зумовлена визнанням істинності певного знання чи ідеології; ідеологія – це і є знання, за допомогою визнання яких істинним можна виявити відданість, а знання в цьому випадку стають інструментом підкорення. Цією здатністю змінювати знання «під себе» має володіти медіум дискурсу, саме він виступає головним інтерпретатором знання, привласнюючи собі цю роль. Особиста відданість втілюється в уявленні про незамінність, але незамінним виявляється тільки медіум дискурсу, тоді як інші індивідуальності знецінюються; отже, стає зрозуміло, що індивідуалізація в підданському суб'єкті має абсолютно інший характер, ніж в імперському, тому що індивідуалізація в підданському суб'єкті не призводить до індивідуалізму, і як наслідок виникає парадокс: суб'єкт, цілісність якого можлива на основі відданості, передбачає не індивідуалізм, а навпаки, деіндивідуалізацію, а індивідуальністю може бути визнаний тільки медіум дискурсу; отже, у суб'єкті, відносини в якому мають характер особистої відданості медіумові дискурсу, водночас наявне *заперечення індивідуалізму.*

Відданість як стан свідомості виявляється в *упокорюванні* та *покірності,* а бути вірним – означає вірити у вождя, вірити так, щоб брати на себе обов'язки. Якщо щось встановлюється для себе як обов'язок, то виникає необхідність його не порушувати; наявність віри у вождя накладає зобов'язання, таке зобов'язання, яке виражається в сукупності вимог до самого себе: таким чином, відданість стає змістом саморефлексії підданського суб'єкта, рефлексії, яка ґрунтується на імперативі відданості. У чому полягає відмінність цього імперативу від кантівського? У І. Канта[16] повинність має джерела у визначенні змісту ставлення до себе та іншого. Вимога в цьому випадку призводить до виникнення повинності стосовно себе самого, що і є імперативом, а рефлексія підданського суб'єкта, яка була описана вище, не має цієї

єдності, оскільки наявна асиметрія владних відносин. Якщо виконавці мають зобов'язання підкорятися нормативам, то ті, хто наказує, вільні від них, їм багато що прощається, оскільки їм довіряють; але так чи інакше існують відносини повинності, хоча вони можуть мати різний характер, який є похідним від моральності тих, хто наказує: якщо вони підкоряються вимогам моралі, то тільки в цьому випадку такий імператив фактично збігається за змістом з кантівським. Якщо ж ті, хто наказує, у тому числі й медіатор дискурсу, не відповідають моральним вимогам, то повинність набуває потворного характеру, і тоді стає вигідно *підтримувати недосконале, слабке*, *але тільки таке, яке визнається позитивним тими, хто наказує*, що й забезпечує придбання благ для індивідуальності. Отже, переживання підданського суб'єкта мають суперечливий характер: з одного боку, вони передбачають доброзичливість, довіру, непротивлення, заперечення насильства, бачення іншого як близького, довірливості, наївності, добросусідства, готовності піти на поступки тощо; з іншого боку – готовність підкорятися будь-яким вимогам, зокрема аморальним, недовіру, відмову визнання самоцінності індивідуальності, поступливість і нездатність постояти за себе, терпимість до вияву зла тощо; наведемо вислів, який може їх характеризувати: «Ми мирний народ з тисячолітньою історією і не хочемо протистояння й конфліктів, тому ми підтримуємо тих, хто відстоює принципи миру та демократії. Критика на нашу адресу багато в чому несправедлива, коли говорять, що ми підтримуємо агресорів». Заперечення про «підтримку агресорів» у цьому випадку має риторичний характер, насправді спростовується те, що є в реальності, і такий риторичний прийом може бути використаний, якщо враховувати особливість своєрідності сенсів існування підданського суб'єкта. Нагадаємо, що політичний дискурс не має інституту істини, тому неможливо перевірити правдоподібність цього вислову, отже, це твердження цілком достатнє, оскільки воно стосується дискурсу суб'єкта-в-собі, і призначене тільки для внутрішнього промовляння сенсів; використання висловів для введення помилки зумовлене тим, що підданський суб'єкт не прагне досконалості, умовою якої є пошук істини, тому підданський суб'єкт може виправдати що завгодно, у тому числі й злочин.

k) Довіра та терпимість

Звернемо увагу на довіру, яка не знає межі, що зумовлено терпимістю, у тому числі й щодо вияву недосконалості. *Довіра має наївний характер*, коли ще відсутній вплив іншого, оскільки інший ще не присутній у дискурсі суб'єкта-в-собі, але він інтуїтивно передбачається, тому підданський суб'єкт відкритий для впливу з боку іншого, який споконвічно приймається як досконалий; довірливість також певною мірою пояснюється інтуїцією, згідно з якою, якщо підданський суб'єкт є втіленням недосконалості, обов'язково має бути хтось, хто є втіленням досконалості. Підданський суб'єкт не здатний на продуктивні перетворення, отже, благо він чекає тільки ззовні, тому цей суб'єкт чекає на допомогу з боку іншого, диво, яке може здійснитися; очікування, у свою чергу, унеможливлює непотрібні зусилля й творення як перетворення зсередини самого себе; при цьому існування підданського суб'єкта зумовлено *мінімальними потребами*, за допомогою яких він здатний реалізувати самого себе; ця своєрідна природність підданського суб'єкта є однією з його позитивних рис. Відсутність жорсткого цілепокладання стає передумовою для свободи, яку можна назвати свободою-від; це свобода від необхідності долати труднощі, перешкоди, відстоювати інтереси, творення тощо; свобода-від як екзистенція породжує споглядальність, урівноваженість, зосередженість на самому собі, внутрішній спокій тощо; при цьому не забуватимемо, що йдеться про політичного суб'єкта, не про індивіда, а співтовариство. *Споглядальність* при цьому – стан соціальної свідомості, яка сприяє збереженню традицій і устрою життя. Консерватизм такого типу виступає причиною майбутнього розвитку; підданський суб'єкт ніби «спить», і цей «сон» є причиною його збереження як цілого; можна сказати, що підданський суб'єкт нарощує себе зсередини мимоволі, не форсуючи розвиток. Його імперативи мають, як правило, м'який характер, примушення не відрізняється суворістю, відсутнє домінування інститутів. Підданський суб'єкт накопичує самого себе і через деякий час, цілком можливо, трансформується в імперський, але це може відбутися тільки внаслідок потужного негативного зовнішнього тиску з боку іншого, тоді як у

природному стані підданський суб'єкт – миролюбна істота, не здатна на активне протистояння, тим більше, агресію. Підкреслимо, що йдеться про стан свідомості, але не більше того, і коли ми досліджуємо підданський суб'єкт, то розглядаємо сенси існування, які є у свідомості; як може видатися на перший погляд, стан свідомості суб'єкта нестійкий, хоча насправді він виступає своєрідною обмеженою константою, оскільки своєрідність суб'єкта вже задана у свідомості. Чому обмеженою? Тому що сенси існування можуть змінюватися внаслідок навмисного впливу на свідомість, а також залежно від ситуації й подій; якщо соціальна свідомість підпадає під дуже потужний комунікативний вплив або виникає надзвичайна ситуація, то сенси існування зазнають значної трансформації. Отже, підданська свідомість також суперечлива, навіть антиномічна, як і свідомість будь-якого іншого суб'єкта.

l) Відданість і довіра вождеві

Довірливість відіграє велику роль у логіці існування підданського суб'єкта; відносини *довірливості*, навіть відданості, пронизують підданський суб'єкт, тому легітимність влади має інтимний характер; наведемо приклад висловлювання з вираженням довіри: «Ми знаємо нашого лідера як людину сильну та вольову, відповідальну, якій можна довіряти найвідповідальніші справи, і ми знаємо, що він не підведе й виправдає довіру. Утім, цього акценту може й не бути, оскільки в нас є не тільки довіра, а й відданість нашому вождеві». Отже, досить нестійкий консенсус виникає на підставі відданості медіуму дискурсу, але довіра та відданість індивідуальностей підданському суб'єкту не може мати стійкого характеру через відсутність сильної вертикалі влади на основі підкорення моральним нормам; за її відсутності саме відданість і довіра стають тим, що об'єднує індивідуальності в єдине ціле, відносини довірливості об'єднують індивідуальності локального суб'єкта та локальні суб'єкти в ситуативну спільність. Існування суб'єкта зумовлене рівнем вдячності, особистої співучасті й опори на того, хто підтримує; довіра або легітимність реалізується в тому вигляді, як його розумів М. Вебер[17]. Інституційна легітимність, яка

домінує в імперському дискурсі, значною мірою відрізняється від такої форми легітимності, оскільки вона допускає наявність незалежних інститутів, зворотного зв'язку тощо, інституційна легітимність не допускає своєрідності індивідуальностей та знімає їх відмінності; легітимність не усуває індивідуальність, а ґрунтується на ній, оскільки залежить від своєрідності прояву волі медіума дискурсу.

Легітимність підданського суб'єкта реалізується у формі довіри та відданості вождям, кожен з яких розглядає себе рівним з іншими, у цьому полягає причина нестабільності в підданському суб'єкті. Кожен з вождів окремого суб'єкта володіє повнотою влади, тому, залежно від своєрідності волі, може бути деспотом; але їх влада не поширюється на суб'єкт у цілому, оскільки обмежена певними рамками, водночас за лютістю ця влада може перевершувати владу імперського суб'єкта. Індивідуалізм влади призводить до того, що вона може реалізуватися як підлесливість, самоприниження тощо, і їх виникнення неминуче за відсутності прагнення до вдосконалення; влада розсіюється, стає випадковою й невизначеною, на цей феномен розсіювання влади в аспекті порядку дискурса звернув увагу М. Фуко[18].

В імперському суб'єкті знання дійсно є цінними, тому актуальність індивідуальності відступає на другий план; саме в цьому полягає причина самовдосконалення імперського суб'єкта, але при цьому відбувається процес деіндивідуалізації, стирання своєрідності особистості, її стерилізація, оскільки неважливо, що є індивідуальністю, а важливо те, що вона здатна породити необхідне для самореалізації знання. У загальному вигляді цей процес стерилізації індивідуальності здійснюється через інституційне примушення, наприклад, рівність перед законом; безумовно, у підкоренні закону позитивним буде підкорення принципу справедливості, проте рівність поширюється не лише на сферу інституційної відповідальності, як, наприклад, рівність перед законом, а й на решту вимог до індивідуальності. У підданському ж суб'єкті на принципі справедливості не акцентується, тому слабкість владної вертикалі, відсутність домінування знання й розуму стають передумовами для розвитку індивідуальності, як наслідок, як це не парадоксально, у підданському суб'єкті завжди актуальна унікальність індивідуальності.

3.2. ДІАЛЕКТИКА ПЕРЕЖИВАНЬ. НЕПРОДУКТИВНІСТЬ ІСТИНИ

У дискурсі суб'єкта-для-себе відбувається прояснення власної сутності для самого себе, тому при характеристиці цього дискурсу цілком доречна вимога Сократа: «Пізнай самого себе»; однак своєрідність пізнання самого себе залежить від позиції, яку займає той, хто пізнає. Але якщо для Сократа було важливе прояснення підстав істинного існування, що передбачає пошук універсального знання, яке необхідне людині (це позитивна позиція); то пізнання ж підданського суб'єкта значною мірою зумовлене позицією негативізму, тобто абсолютизацією своєї недосконалості. Чим відрізняється позиція негативізму? Її відмінність полягає в тому, що вона не передбачає вдосконалення, а ґрунтується на констатації недосконалості, тому дискурсу підданського суб'єкта-для-себе властивий шопенгауерівський песимізм, який є результатом усвідомлення потворності людини й егоїстичності її натури, але шопенгауерівський песимізм знімається християнською етикою або пошуками стану недіяння, що типові для буддизму, під впливом якого перебував А. Шопенгауер[19].

а) Гіперреалізм та експресіонізм дискурсу

У дискурсі підданського суб'єкта-для-себе такого зняття ми не спостерігаємо; нагадаємо, що дискурс імперського суб'єкта-для-себе передбачає виявлення недосконалості для подальшого її усунення – це буде позиція реалізму, – гіперреалізм підданського суб'єкта виявляється в зосередженні на недосконалості, своєрідному переживанні потворного, яке зовсім не знімається; більше того, можна сказати, що в його дискурсі «смакується» потворне, іноді на рівні мазохізму, тому дискурс підданського суб'єкта-для-себе можна назвати експресіоністським; звичайно, його виразність не відрізняється яскравим драматизмом, оскільки вона обмежена споглядальністю, але заперечувати її наявність не має сенсу; отже, з одного боку – *гіперреалізм*, з іншого – *експресіонізм*. Чому гіперреалізм як нездатність відмовитися від недосконалості самого себе й тим самим зняти її

доповнюється експресіонізмом? Це зумовлено нездатністю піднятися над переживанням власної недосконалості, а переживання недосконалості завжди трагедійне, тому мовлення стає уривчастим, незв'язним, часом абсурдним, алогічним, оскільки відпадає необхідність в аргументації та доказах. Що, власне кажучи, доводити? Зрозуміло, що підданський суб'єкт є втіленням недосконалості; зрозуміло з того, що недосконалість безпосередньо переживається, проте буде неправильним стверджувати, що підданський суб'єкт не використовує розум; він використовує, але в рамках обмеженої рефлексії, у якій відсутнє позитивне продукування – розум призначається для виявлення абсурдності та безвиході існування, своєрідність якого описує А. Камю в «Міфі про Сізіфа»[20]. Сізіф приймає абсурдність і тим самим рятується від безвиході; але схвалення абсурду як належного неможливе для підданського суб'єкта, оскільки він не може байдуже ставитися до своєї недосконалості, а заперечення самого себе призводить до *примітивізму*. Дійсно, що може бути примітивніше за просту констатацію факту власної недосконалості? Для цього не потрібні ні докази, ні аргументації, ні прогнозування. Потрібно тільки знайти відповідний вислів, тобто «вилаятися», тому лайка стає невід'ємною складовою дискурсу підданського суб'єкта-для-себе; наведемо відповідний вислів: «Сволота, розікрали країну! Вони тільки й здатні на те, щоб красти, те, що створили інші. У нас ніколи не буде справедливості й законності». У чому полягає логіка цього вислову? Логіка необхідна для отримання нового знання, наприклад, за Арістотелем, нове буде результатом виведення окремого із загального, а за І. Кантом, нове – це народження трансцендентного знання. Жодного знання не потрібно підданському суб'єктові, тому дискурс розсипається на фрагменти, кожен з яких є вказівкою на прояви недосконалості, та привласненням їй імені; тому в дискурсивній практиці підданського суб'єкта-для-себе стає актуальним *мистецтво номінації*, тобто вміння правильно підібрати ім'я з належною експресією – це ім'я виражає звинувачення, яке спрямоване не на іншого, а на самого себе. Звернемо увагу на те, що в імперському дискурсі образа стосується іншого, вона виникає як усвідомлення власної обділенності, у підданському ж дискурсі образа стосується

самого себе, а як наслідок – безвихідь, тобто небачення можливості для виправлення стану справ.

b) Безвихідь, параліч волі та утопія

Безвихідь стає основною настроєністю підданського суб'єкта, а причиною є *нездатність «піднятися» над реальністю*, нездатність визначити хоча б напрям для самовдосконалення, тобто гіперреалізм; унаслідок цього в підданського суб'єкта формується *комплекс неповноцінності*. Що таке комплекс неповноцінності для суб'єкта? По-перше, суб'єкт не приписує собі ніякої цінності. По-друге, комплекс неповноцінності втілюється в потребі саморуйнування. По-третє, очікування краху стає основним переживанням: ось-ось мають настати трагічні події й нас не буде – такі переживання не виняток, а скоріше норма. Цей страх істотно відрізняється від страху імперського суб'єкта; страх імперського суб'єкта – це страх за своє існування, який підштовхує до агресії, підкорення та використання іншого; страх підданського суб'єкта – це переживання власної приреченості. Усвідомлення власної приреченості *паралізує волю*, тому суб'єкт стає нездатним що-небудь змінити у своєму становищі, таким чином, підданський суб'єкт – це суб'єкт із паралізованою волею, нездатний відмовитися від своєї недосконалості; зрозуміло, що такий суб'єкт приречений на вимирання: щоб він міг існувати, необхідна компенсація негативності, що можливо тільки за допомогою створення утопії, яка розглядається як образ можливого досконалого майбутнього суб'єкта, що не має нічого спільного з реальністю. Отже, з одного боку, гіперреалізм, який передбачає концентрацію на власній недосконалості, з іншого боку – утопія, тобто відмова бачити зв'язок сьогодення та майбутнього. Таким чином, усі проблеми, які наявні в сьогоденні, ніби вирішуються у «світлому» майбутньому, в якому відсутні нещастя та біди, злість та підступність, приниження та загибель тощо. Ця *компенсація дає змогу усунутися від реальності*, відвернутися від власної недосконалості й опинитися в «прекрасному» майбутньому. Отже, з одного боку, настроєність безвиході, з іншого – утопія: вони становлять цілісність, інакше підданський суб'єкт припиняє існування;

ця антиномічна цілісність необхідна для суб'єкта, що зумовлене тим, що настроєність безвиході вимагає утопії, а виникнення утопії зумовлене переживанням безвиході. Звернемо увагу, що для імперського суб'єкта необхідності в утопії не існує, оскільки майбутнє для нього – це результат конструювання реальності та її продукування, майбутнє – це сукупність реальних благ, які можна знайти, докладаючи зусилля. В образі утопії блага набувають гіпертрофованого характеру, оскільки підданський суб'єкт «не вірить», що він здатний їх забезпечити; суб'єкт розуміє неможливість отримання таких благ, проте їх позначення необхідне для того, щоб компенсувати їх відсутність; за допомогою переживання утопії суб'єкт відсторонюється від реальності, яка лякає, від безвиході, таким чином, зберігає самого себе; отже, можна стверджувати, що настроєність безвиході передбачає переживання блаженства як перебування в абсолютно досконалому майбутньому. *Діалектика цих переживань полягає в тому, що вони не виключають, а доповнюють одне одного;* у зв'язку із цим звернемося до трактування суперечностей Гераклітом, який стверджує: «Вони не розуміють, як вороже ладнає з собою: перевернуте з'єднання (гармонія), як лук та ліра», – а також до коментарю його вчення Плутархом: «З душею слід поводитися як з кольоровою картинкою: висувати на перший план світлі й ховати та витісняти темні сторони життя. Абсолютно їх викреслити й позбутися неможливо, бо «перевернута гармонія світу, як ліра»; так і в людському житті немає нічого постійного та незлитого [зі злом]. У музиці низькі звуки поєднуються з високими, у граматиці – голосні звуки з приголосними. Музикант і граматик не той, хто обтяжується однією з протилежностей і уникає її, але той, хто уміє користуватися всіма звуками й буквами, змішуючи їх належним чином. Така сама відповідність [протилежностей] є в речах»[21]. *Безвихідь і переживання утопії* поєднуються в дискурсі підданського суб'єкта таким чином, що одне з них передбачає інше; у цьому випадку мова йде про екзистенційну зумовленість суб'єкта, яка передбачає не заперечення, а взаємну залежність протилежних настроєностей; насправді, тотальне домінування безвиході може призвести до саморуйнування суб'єкта, проте цього не відбувається, оскільки її доповнює переживання утопії,

яка частково усуває негативні переживання; це компліментарна діалектика, у якій одна з протилежних настроєностей можлива тільки якщо одночасно наявна інша.

Їх зв'язок передбачає, що при усуванні однієї з протилежностей, усувається й інша; дійсно, необхідність утопії визначається наявністю безвиході, тому ці протилежності існують одночасно, а наявність цієї одночасності є «гармонія» підданського суб'єкта – а гармонією буде збереження підданського суб'єкта внаслідок балансу безвиході та утопії; таким чином, моральним уже не можна вважати те, що, згідно з Арістотелем, суперечить крайнощам і становить середину. Та і як можна знайти середину між безвихіддю та переживанням утопії? Що в цьому випадку виступатиме середнім? Упевненість, надія? І те, й інше не може бути серединою. Тоді незрозуміло, що ж буде істиною в дискурсі підданського суб'єкта-для-себе? *Істина ніби розшаровується,* оскільки істиною буде неможливість позитивних перетворень і водночас утопія як образ абсолютно досконалого суспільства; отже, істина релятивується, вона стає відносною та множинною, і та, й інша істина необхідні суб'єктові. *Істина має екзистенціальне призначення*, вона є наявність певних сенсів існування; істиною виступає найбільш значущий сенс; суб'єкт виділяє як істину певний сенс (як істинний приймається такий сенс, який належить до сутності суб'єкта); таким чином, суб'єктивна істина – це істина, яка дає змогу суб'єктові реалізувати самого себе; вона політектонічна, а її структура спочатку є суперечливою.

c) Екзистенціальна діалектика

Суперечність передбачає невідповідність, наприклад, як вищенаведені безвихідь і переживання утопії; цю особливість суперечності ми спостерігаємо вже в Геракліта, який протиставляв ліру та лук, але їх суперечність непорівнянна, оскільки ліра – це музичний інструмент, а лук – військова зброя. Як характеризувати існуючу між ними суперечність? Зокрема, для її характеристики неможливо використовувати парменітівське розуміння істинності сущого як того, що «є». Припустимо, що Геракліт лише метафорично позначив

суперечність, але метафори ліри та лука вказують лише на наявність протилежностей у використанні подібних форм; зрозуміло, що одна й та сама форма має різне призначення й використовується по-різному. Зв'язок між безвихіддю та переживанням утопії сильніший, ніж між луком та лірою; цей зв'язок має екзистенціальну, а не формальну природу, оскільки підданський суб'єкт існуватиме за умови, якщо переживання безвиході компенсується переживанням утопії.

Безвихідь та утопія передбачають одна одну як протилежні настроєності, що врівноважують одна одну, – для суб'єкта є необхідністю одночасна їх наявність, а за відсутності однієї з них у суб'єкті можуть відбутися істотні трансформації, наприклад, домінування безвиході може призвести до повного паралічу волі та нездатності продукування, а домінування утопії – до прийняття абсурдних рішень, які можуть призвести до руйнування суб'єкта. Переживання утопії породжує надію, яка усуває негативний вплив безвиході. Її переживання ніби «підносить» суб'єкта над реальністю, тим самим обмежуючи гіперреалізм; крім того, переживання утопії будить розум, виникає необхідність створення образу майбутнього, хоча й непорівнянного з реальністю, але майбутнього, яке зумовлене саме реальністю, оскільки ґрунтується на її тотальному запереченні; майбутнє в цьому випадку – це реальність навпаки, але при цьому недосконалість реальності транспонується на майбутнє. Щоб сконструювати це непорівнянне майбутнє, необхідні значні зусилля розуму; отже, переживання утопії активізує розум підданського суб'єкта і тим самим дає змогу усунути негативний вплив безвиході.

Як наслідок, виникає «*природний» стан* підданського суб'єкта, особливість якого було показано вище; цей природний стан пов'язаний з продукуванням, яке забезпечує мінімальні потреби для існування суб'єкта; наведемо фрагмент дискурсу, у якому поєднуються безвихідь та переживання утопії: «Ми знаємо, що навряд чи зможемо подолати нашу ворожнечу, патологічні лінощі, розбещеність, беззаконня. Але ми віримо в наше майбутнє, у якому наше суспільство знайде бажані блага. Майбутнє, у якому наше суспільство буде втіленням свободи, рівності та братерства». Отже, з одного боку, ворожнеча, панування бюрократії, з іншого – суспільство на принципах свободи, рівності та братерства; з

одного боку, гіперреалізм, з іншого – повне усунення від реальності; підданський суб'єкт-для-себе постійно балансує між цими полярними крайнощами. Істиною виступає як абсолютно потворна реальність, так і образ абсолютно досконалого суспільства: і те, й інше не може бути поставлене під сумнів, хоча вони спочатку суперечливі; їх суперечність має непорівнянний характер, оскільки кожна з істин належить до іншої реальності; але кожна з цих істин – це істина одного й того самого суб'єкта, за допомогою яких він реалізує сам себе; тому можна говорити про наявність у підданського суб'єкта подвійної або бінарної істини, тому *бінарна істина – це парадокс*, оскільки в кожній із них заперечується протилежна, у результаті кожна з цих істин усувається. Що таке усування істини? Щоб відповісти на це запитання, слід зрозуміти, про яку істину йдеться. У цьому випадку істина характеризує не об'єкт, оскільки не об'єкт виступає метою пізнання, а суб'єкт; це істина суб'єктивна, оскільки вона є істиною про суб'єкт, а не об'єкт; у такому разі істиною буде невідповідність знання об'єкту або його моделі чи образу.

d) Непродуктивність істини

Істиною є знання, яке виступає підставою існування суб'єкта, тобто істина набуває екзистенціального змісту: істина – це те, що суб'єкт вважає як належне; істина має прагматичне значення, оскільки вона повинна здійснитися, а існування і є дотриманням істини тією чи іншою мірою, наприклад, абсолютно досконале майбутнє як істина – це образ досконалого майбутнього, яке необхідно втілити в реальність. Що означає втілити майбутнє? Це означає зробити таку дію, у результаті якої проект майбутнього перетвориться на реальність; це буде конструювання реальності суб'єктом, при цьому істина як знання може бути тільки такою, яку дійсно можна втілити. Для підданського суб'єкта істиною виступає, з одного боку, його справжній вигляд, тобто недосконалість, але якщо істиною виступає те, що вже існує, то істина не буде основою для конструювання реальності, оскільки вона втілена; з іншого боку, образ абсолютно досконалого майбутнього як істина

також виявляється непродуктивним, оскільки в ньому не береться до уваги сутність самого суб'єкта; унаслідок цього жодна істина не може використовуватися для конструювання реальності, тому конструювання реальності підданським суб'єктом відбувається спонтанно, непередбачувано. Оскільки відсутні суворо позначені перспективи розвитку, потреба в розумі зростає, але із цієї самої причини розум не може використовуватися досить ефективно. Тому слід зазначити ситуативне використання розуму, оскільки він тільки рятує від безнадійних ситуацій, а не використовується для облаштування суб'єкта; наведемо приклад вислову, у якому виділяється наявність важкої ситуації: «Настали складні часи. Ми переживаємо важку кризу, наслідки якої непередбачувані. Можна казати, що ми стоїмо на порозі трагедії. Але нам необхідно зібратися й мобілізувати всі сили для подолання труднощів». Те, що підданський суб'єкт «постійно» перебуває на порозі своєї загибелі, зумовлене його сутністю. Це цілком зрозуміло, оскільки в нього обмежена здатність до продукування, але це не означає, що суб'єкт дійсно може загинути й припинити своє існування, оскільки в момент усвідомлення загрози для існування спостерігається його активізація, тобто концентрація волі й усвідомлення необхідності використання розуму, однак як тільки загроза усувається, усе повертається на свої місця.

Слід мати на увазі, що дискурс суб'єкта-для-себе – це дискурс ідентифікації, а ідентифікація імперського суб'єкта, як було з'ясовано, відрізняється переживання досконалості; ідентичність підданского суб'єкта, навпаки, передбачає переживання недосконалості, отже, виникає імператив: «Ми – гірші». Негативна ідентифікація, як уже зазначалося, призводить до недостатньо ефективного продукування; але це не означає, що індивідуальності, які утворюють підданський суб'єкт, також мають обмежену здатність до продукування; зовсім навпаки, оскільки кожна з них розуміє, що суб'єкт не в змозі створити умови для існування, тому якість її існування залежить тільки від неї самої.

е) Імператив виживання

Іншими словами, у підданському суб'єкті виникає своєрідний імператив виживання. Що ж таке імператив виживання? Спочатку з'ясуємо його основний зміст. По-перше, основне положення цього імператива має такий вигляд: оскільки суб'єкт як ціле не здатен забезпечити реалізацію індивідуума, оскільки він надан сам собі; переживає безвихідність та відчуття постійної небезпеки. По-друге, оскільки суб'єкт не в змозі створити умови існування, він повинен сам забезпечити себе; таким чином, імператив виживання продукує досконалість; наведемо вислів, у якому розвивається це положення: «Наша держава не в змозі нас захистити, більше того, свавілля чиновників досягає загрозливих розмірів. Тому кожен наданий сам собі. Чи виживе він, чи загине, буде процвітати чи доживати, залежить тільки від нього самого». Дійсно, умови існування в підданському суб'єкті можна назвати екстремальними, і лише від здатності використовувати розум залежить виживання кожного індивідуума; це також індивідуалізм, але індивідуалізм абсолютно іншого роду, ніж у імперського суб'єкта. Індивідуалізм імперського суб'єкта ґрунтується на колективному розумі, індивід цінується настільки, наскільки володіє розумом, але при цьому він сам по собі не має цінності, оскільки домінування колективного розуму повністю усуває цю своєрідність; індивідуалізм підданського суб'єкта значною мірою обмежує використання колективного розуму, а його місце посідає індивідуальний розум, за допомогою якого можна вижити. Імператив виживання зумовлений потребою самозбереження, а не розчинення в масі; тому, як це не парадоксально, але саме імперський суб'єкт породжує масу, а підданський суб'єкт заперечує її, незважаючи на те, що імперський суб'єкт ефективніше використовує розум. Породження маси пояснюється тим, що в імперському суб'єкті не вимагається багатогранності, здатності діяти в ситуації невизначеності, яка типова для підданського суб'єкта; тому індивідуум підданського суб'єкта відрізняється вищим рівнем розвитку, оскільки тільки завдяки цьому можна вижити в екстремальних умовах існування.

Тепер можна перейти до детальної характеристики імперативу виживання. Звернемо увагу на те, що для підданського суб'єкта пріоритетом виступає не загальне, а індивідуальне благо; проте ми не знайдемо в дискурсі його маніфестації. Із чим це пов'язано? З тим, що страх за своє існування не дає змоги відкрито проголосити цінність самого себе, але відсутність маніфестації не означає, що не виправдовуються вчинки, які мають егоїстичний характер. Імператив виживання заперечує пріоритет загального блага (підкреслимо, що не загального блага в цілому), оскільки реалізувати себе неможливо, якщо слугувати загальній користі; тому він виправдовує порушення норм універсальної або абсолютної етики, а також правил інституційної гри, на основі яких реалізує себе суб'єкт. Звідки виникають такі норми та правила? Унаслідок відсутності колективного розуму, акцентуації недосконалості тощо; таким чином, конструювання зумовлене непродуктивною інституціалізацією. Імператив виживання виправдовує руйнування норм і правил, які недостатньо розумні; наведемо вислови, які характеризують ставлення до інститутів влади: «У нас створюються такі закони, які за умови їх дотримання призведуть до повного вимирання нації. Ми розуміємо, що причиною їх появи є бажання наших законодавців виглядати добродійниками. Але як їх виконати? І чи може хтось їх виконати?» Отже, бажання володіти благами стає причиною абсурдної інституціалізації, що передбачає домінування неформальних правил гри; у таких умовах виграє той, хто вміє обійти ці жорсткі правила. Імператив виживання тим самим приводить до виникнення індивідуальності, яка може вижити в екстремальній ситуації, у ситуації невизначеності, невлаштованості та абсурдності; він формулюється таким чином: «Роби те, що допоможе тобі вижити, навіть якщо це зашкодить благу суспільства. Домагайся реалізації своїх інтересів навіть усупереч нормам і правилам, які виступають перешкодою. Якщо порушення норм і правил буде виправдано необхідністю виживання, то порушуй їх».

Звернемо увагу, що імператив виживання визначає характер не відносин суб'єкта та іншого, як це можна спостерігати в кантівській та універсальній етиці, а відносини суб'єкта та інститутів влади, які належать цьому ж суб'єктові; це нонсенс, коли суб'єкт та його

інститути перебувають в антагоністичних відносинах, але це нонсенс, який зумовлений сутністю підданського суб'єкта, відносинами, які виникають між індивідуумамі та своєрідністю використання розуму. Цю суперечність не здатний подолати підданський суб'єкт: інститути – це форма організації суб'єкта, але задана з боку влади, яка без продуктивного використання розуму перетворюється на інструмент насильства. Будь-яка влада передбачає насильство, але насильство виправдовує себе, якщо воно спрямоване проти недосконалості; насильство ж у підданському суб'єкті не має раціональної основи, оскільки воно не орієнтоване на загальне благо; проте не слід думати, що в дискурсі підданського суб'єкта-для-себе відсутня маніфестація загального блага; наведемо вислів із цього приводу: «Наш народ гідний пошани, тому ми повинні зробити все необхідне, щоб він був забезпеченим. Для цього необхідні великі витрати, але ми підемо на них». Цей вислів – свідчення війни за розподіл благ; ця війна виражена в популізмі як способі отримання легітимності як владою в цілому, так і окремими індивідами.

f) Популізм

Основний інструмент популізму – обіцянки; обіцяти можна все, незалежно від можливостей виконання; обіцянка виправдана, оскільки її результати – це довіра, у першу чергу, індивідууму, суб'єкту в цілому, тим більше інститутам влади. Більшість обіцянок, як правило, не виконуються. Той, хто дає обіцянки, набуває довіри, але при цьому довірою не володіє суб'єкт як ціле; таким чином, у цілому популізм призводить до делегітимізації влади підданського суб'єкта. Популізм – це творіння підданського суб'єкта, його атрибут; він виникає як результат безсилля інститутів влади вирішити соціальні проблеми, але проблема полягає в тому, що популізм заперечує себе нездатністю виконати обіцянки.

Отже, імператив виживання втілюється в популізмі як наслідку нездатності інституційних засобів забезпечити виробництво соціальних благ. Наскільки виправдовує себе імператив виживання? Його моральність визначається тим, наскільки він може протистояти

приниженню індивіда з боку інститутів влади. Необхідно мати на увазі, що імператив виживання не виправдовує прямого насильства, тим більше щодо іншого; але він виправдовує насильство непряме, яке виникає за допомогою індивідуальної узурпації частини того, що є загальним благом, оскільки виправдовує привласнення певної частини загального блага; тому цей імператив, незважаючи на наявність загальних рис, не можна визнати близьким до вимог етики ненасильства, оскільки він виправдовує насильство не явне, а приховане. Імператив виживання визначає правила гри в протистоянні індивідуумів та інститутів, хоча слід зазначити, що це протистояння не має характеру заперечення, як, наприклад, у протестного суб'єкта. У тому й проблема підданського суб'єкта, що критикуючи недосконалість інститутів влади, він не здатний їм протистояти, оскільки приймає це як неминуче, упокорюється й терпить. Це терпіння може вичерпатися тільки в ситуації, коли виникає небезпека для існування суб'єкта; тільки тоді починається активне протистояння інститутам влади і, відповідно, формується протестний модус свідомості. Імператив виживання виправдовує війну індивідуумів з інститутами влади, але вона не забезпечує усунення недосконалості цих інститутів, а тільки захищає від них, захищає настільки, наскільки дає змогу вижити, але не більше. Коли інституціональне насильство досягає апогею, а індивідуум виявляється під загрозою, то війна відразу ж припиняється.

Та все ж імператив виживання передбачає мобілізацію, активізацію, але лише для того, щоб забезпечити мінімальні сприятливі умови існування; мабуть, у цьому полягає одна з головних відмінностей підданського суб'єкта від імперського. Імперський має на меті володіння максимумом благ, і для цього виникає необхідність підкорення та використання іншого, а підданський суб'єкт орієнтується тільки на володіння мінімальними благами, тобто керується принципом «необхідно й достатньо»; це пояснюється тим, що імператив виживання не допускає підкорення й обмежується самозбереженням. Цей імператив зобов'язує кожного індивіда піклуватися про самого себе, і в жодному випадку не покладати турботу про себе на інститути; зміст турботи про себе розкритий М. Фуко, який в основному орієнтується на Арістотеля, котрий пояснює її виникнення необхідністю аристократа

бути досконалим[22]. У підданського суб'єкта турбота про себе пов'язана з переживанням загрози руйнування; певною мірою наявність такої загрози описує М. Гайдеґґер у трактуванні страху перед нічим[23]; можливо, він описує свої переживання часів фашистської Німеччини, коли протистояння інститутам влади було рівнозначне смерті. У підданському суб'єкті інститути влади не можуть прямо загрожувати існуванню; своєрідність існування в підданському суб'єкті передбачає, що індивідуум опиняється на межі виживання, а імператив виживання виникає в результаті усвідомлення знедоленості та занедбаності, як сказав би М. Гайдеґґер. Занедбаність полягає в тому, що кожен наданий сам собі, а інститути використовуються окремими індивідумамі у своїх цілях, тому загального блага «не вистачає на всіх»; кожен вимушений виживати самостійно й не розраховувати на інституційне благо; це можливо тільки завдяки застосуванню себе так, щоб продуктивність була затребуваною.

3.3. СТРАХ І АГРЕСІЯ. ПОВЕРХНЯ І ПІДКЛАДКА

На початку хотілося б сказати декілька слів про дивності підданського суб'єкта-для-іншого, а для цього звернемося до М. Фуко, який відзначає таке: «Адже дискурс – що й показав нам психоаналіз – це не просто те, що висвітлює (або приховує) бажання, він також є й об'єктом бажання; і так само дискурс – і цьому не перестане нас учити історія – це не просто те, за допомогою чого являють себе світу битви й системи підпорядкування, а й те, заради чого борються, те, чим бореться влада, якою прагнуть заволодіти»[24]. Звернемо увагу, що він наполягає на тому, що дискурс – це не лише місце виразу, інакше кажучи, експлікації бажань, а й, крім того, реалізації влади, тому володіння дискурсом тотожне пануванню.

а) Залежність від дискурсу

Чому можна визнати цю тотожність? Це пов'язано з тим, що влада реалізує себе як усвідомлення потреб, прояви волі за допомогою дискурсивної взаємодії; тому погодимося з положенням М. Фуко, згідно з яким володіння дискурсом тотожне володінню владою, тому звертає на себе увагу дивність підданського суб'єкта, яка полягає в тому, що його дискурсом володіє інший, який використовує дискурс, щоб підпорядкувати його собі. Тоді, як будь-який суб'єкт доклав би всі зусилля, щоб звільнитися від цієї залежності, підданський поводиться прямо протилежно, оскільки він використовує свій дискурс для вираження готовності до підпорядкування; утім, цю дивність цілком можна пояснити, оскільки влада – це взаємозалежність панування та підпорядкування, відповідно, можна виділити дискурси, які відповідають зазначеним проявам влади: дискурс, у якому повною мірою виявляється панування, ми позначили як імперський, а підпорядкування – як підданський. У чому полягають причини виникнення підданського дискурсу? Щоб відповісти на це питання, слід розглянути дискурс не лише як сферу рефлексії суб'єкта, як це ми спостерігаємо при аналізі дискурсу М. Фуко, а й передбачити, що в

дискурсі реалізуються відносини між суб'єктами, або, як ми позначили, між суб'єктом та іншим; саме їх наявність багато в чому визначає своєрідність політичного дискурсу, на відміну, наприклад, від художнього, який досліджує Ж. Дельоз, де суб'єкт виражає самого себе[25].

Виділимо таку гіпотезу М. Фуко: «Я вважаю, що в будь-якому суспільстві виробництво дискурсу одночасно контролюється, піддається селекції, організовується й розподіляється за допомогою певної кількості процедур, функції яких – нейтралізувати його владні повноваження та пов'язані з ним небезпеки, приборкати непередбачувані його події такої повноважної, такої загрозливої матеріальності»[26]. Нам здається, що в цій гіпотезі містяться суперечності з основним положенням М. Фуко, згідно з яким, дискурс – це не лише сфера вираження, а й прояв влади; і якщо ми розглядаємо реалізацію влади як владу дискурсу, то нейтралізація дії дискурсу буде тотожна нейтралізації влади, тим більше, що сфера виробництва дискурсу і є безпосередньо сферою влади. Інша справа, що суспільство може за допомогою одного дискурсу дійсно нейтралізувати негативний вплив іншого дискурсу, зокрема інституційного; хоча відзначимо, що часто суспільство відмовляється оцінювати негативно небезпеки, пов'язані з інституційним дискурсом, наприклад, імперське суспільство, яке не здатне оцінити політику своєї держави як агресивну, яка, більше того, санкціонує насильство, бо воно забезпечує добробут. Відзначимо, що коли ми говоримо про суспільство, то при цьому передбачаємо існування інститутів, тобто сукупності владних норм, правил і їх виконавців; а суспільство – це лише сукупність індивідуальностей, волю яких реалізують інститути; тим більше, що формально влада над суспільством передається інститутам за допомогою актів волевиявлення; але представники інститутів можуть її використовувати на свій розсуд, тому її зміст може значною мірою не відповідати бажанням суспільства; саме тому М. Фуко говорить про те, що суспільство має нейтралізувати владу дискурсу; утім, відзначимо, що М. Фуко не може визнати типовим окреслене вище розмежування суспільства й інституту, оскільки суспільство він розглядає як суб'єкт, що говорить[27] .

b) Вираження підпорядкування

Для нас привабливішим є інше положення М. Фуко, яке полягає в тому, що дискурс – це те, чим «борються, що дискурс – це і є влада»[28]. Якщо виходити з положення, що дискурс є влада, то використання або володіння дискурсом слід вважати рівносильним володінню владою, тобто пануванням суб'єкта, наприклад, над іншим; але в підданському дискурсі ми спостерігаємо порушення цього зв'язку влади та дискурсу, оскільки дискурс використовується не для того, щоб боротися, а для того, щоб підкорятися; і якщо звичайним дискурсом борються, то за допомогою підданського дискурсу виражають підпорядкування. Відзначимо, що не випадково М. Фуко звертається до дослідження слів божевільного, оскільки таким чином, можна виявити те, як можна обмежити владу дискурсу, зрозуміло, що владу інституційного дискурсу. Якщо за допомогою дискурсу «борються», то що таке дискурс, за допомогою якого виражають підпорядкування? Можна сказати, що підданський дискурс – це такий дискурс, у якому виражається залежність суб'єкта від іншого, коли інший використовує дискурс суб'єкта для його підпорядкування, коли влада реалізується як підкорення; але також дискурс є те, чим «борються», як говорив М. Фуко, а бореться в цьому випадку інший проти суб'єкта, б'ється таким чином, що підпорядковує його, тобто влада дискурсу використовується для того, щоб підпорядкувати й не випустити зі сфери свого впливу, – це буде не зовсім точне визначення підданського дискурсу, оскільки ми залишили поза увагою, що цей дискурс належить суб'єктові, а не іншому. При цьому, так чи інакше, виникнення підданського суб'єкта слід розглядати як результат підпорядкування іншому, унаслідок чого дискурс втрачає здатність «боротися», і на перший план виходить така функція, як «підкорення»; але це не означає, що функція «боротьби» повністю втрачена, і домінує лише функція «підкорення», адже підданський суб'єкт має здатність до підпорядкування, але при цьому він бореться за те, щоб зберегти це підпорядкування, інакше кажучи, бореться, щоб придушити опір пануванню іншого над собою. Яким чином воля іншого панує над суб'єктом? На це запитання відповідає Н. Макіавеллі[29], який виділяє

три засоби підпорядкування іншого, серед яких нас цікавить третій, а саме підтримка вірних володарів; мова йде про те, що за допомогою іншого формується дискурс суб'єкта, але саме такий дискурс, який виражає підпорядкування, інакше кажучи, у суб'єкті навмисно провокується виникнення підданського дискурсу.

Таким чином, можна виділити такі особливості реалізації влади в підданському суб'єкті: по-перше, слід відзначити вираження поклоніння суб'єкта іншому; по-друге, придушення протистояння, яке тією чи іншою мірою наявне в суб'єкті, як би сказав М. Фуко, у суспільстві, оскільки суспільство дійсно може виражати незадоволеність залежністю від іншого; таким чином, у другому випадку підданський дискурс «бореться» проти свого суспільства, як це не парадоксально. Отже, ми виділили основну дивність дискурсу підданського суб'єкта, яка полягає в тому, що він призначається для придушення обурення суспільства, яке незадоволене залежністю від іншого, хоча слід відзначити, що суспільство такого суб'єкта, як правило, не можна назвати єдиним, оскільки воно містить у собі як прибічників підпорядкування іншому, так і його противників; отже, у підданському дискурсі ми спостерігаємо розшарування суспільства, оскільки одна його частина обурюється залежністю від іншого, а інша – підтримує та виправдовує її. Що ж можна вважати достовірно підданським дискурсом? Поза сумнівом, такий дискурс, у якому знаходить своє вираження готовність підкорятися іншому, дискурс відстоювання суверенітету суб'єкта слід позначити як ***дискурс опору***, який є дуже близьким до протестного дискурсу, хоча багато в чому з ним різниться; відзначимо, що ***підданський дискурс і дискурс опору передбачають один одного***, хоча і є протилежностями, оскільки останній виникає як реакція частини суспільства на готовність підпорядковуватися іншому.

с) Логіка дотримання зразка

Підданський дискурс ґрунтується на поклонінні іншому, проте факт цього поклоніння, як правило, викликає протистояння, що є причиною виникнення його полярної протилежності, а саме дискурсу опору. Але в

чому полягає причина виникнення підданського дискурсу і, зокрема, такого його сенсу, як поклоніння іншому? Певною мірою воно пов'язане з тією надією на можливу допомогу, якої можна очікувати від іншого, яка може втілюватися, наприклад у такому висловлюванні: «У країні криза й розруха, дехто в паніці. Але треба пам'ятати, що в нас є гідний зразок відстоювання демократії. Нам уже неодноразово надавали допомогу, і нам здається, що ми можемо розраховувати на неї в будь-який час. Якщо ми хочемо змінити себе, то нам варто не лише прислухатися до порад, а й дотримуватись їх. Саме тоді ми можемо здолати наші недоліки й тим самим закласти основу для інтенсивного економічного розвитку». Отже, у підданському дискурсі міститься обґрунтування підпорядкування, зокрема, поклоніння досконалішому іншому – це ***логіка дотримання зразка***, і згідно з нею, *якщо ми будемо все робити як у країнах, що є втіленням досконалості, то ми досягнемо такого самого рівня розвитку, а для цього слід дотримуватись їх рекомендацій і приймати їх допомогу*. У попередніх розділах при розгляді, наприклад дискурсу суб'єкта-в-собі, ми вже розглядали схилення перед досконалістю іншого й виділили, що саме поклоніння є основним сенсом, який визначає логіку існування підданського суб'єкта; проте слід звернути увагу на істотну відмінність дискурсу суб'єкта-в-собі від дискурсу суб'єкта-для-іншого, яка полягає в тому, що, якщо в дискурсі суб'єкта-в-собі вислови звернені до самого себе, то в дискурсі суб'єкта-для-іншого вони звернені до іншого, відповідно, до них належать запевнення в своїй відданості, наприклад: «Наш народ виражає готовність відстоювати ідеали демократії, які є основною цінністю для прогресивних сил у всьому світі. І ми раді, що завжди можемо знайти політичні сили, які мають спільні з нами погляди, з якими ми солідарні». На що слід звернути увагу при знайомстві із цим висловом? На те, що відданість виражається не в безпосередньому вираженні згоди підкорятися та не у вихвалянні, хоча й це може бути наявним у підданському дискурсі, а в підтримці тих ідей і цінностей, поглядів, які проголошує панівний інший; таким чином, схилення перед іншим виражається опосередковано, за допомогою визнання його цінностей, наприклад, цінності комуністичного або капіталістичного суспільства, або інакше – пріоритету тієї чи іншої ідеології. Але навіть

якщо проголошується пріоритет ліберальних цінностей, це не означає, що відносини суб'єкта та іншого побудовані на них, навпаки, слід виділити наявність залежності суб'єкта від іншого, залежності дуже сильної, такої, що має примусовий характер, тому в дискурсі ми можемо спостерігати ***підлабузництво***, догоджання іншому; саме *ця дивність* підданського дискурсу найчастіше й стає об'єктом критики, а звинувачення полягає в тому, що запевнення в дотриманні ліберальних цінностей водночас передбачає їх порушення, наприклад: «Так звані прибічники лібералізму проголошують, що саме демократія є найвищою цінністю. Але чи так це насправді? Чому ж вони тоді слугують не інтересам народу, а підкоряються панам, яким вони постійно присягають у своїй вірності? Насправді вони порушують принципи демократії, оскільки фактично зрадили свій народ!»

d) Політичний суб'єкт

З'ясувати, що таке політичний суб'єкт, зокрема підданський, допомагає аналіз Ж. Дельозом емпіризму Д. Юма, тому для цього звернемося до такого фрагмента відповідного твору: «Суб'єкт – це душа, що активується принципами: таке поняття активації уникає цієї [помилкової] альтернативи. Такою мірою, якою принципи «занурюють» свій результат у товщу душі, що є цим самим результатом дії, є все більш активним і все менш пасивним. Він був пасивним на початку, він активний в кінці. Тоді ми укріплюємось в ідеї, що суб'єктивність – це фактично процес, і що слід провести опис всіляких моментів цього процесу. Якщо говорити як А. Бергсон, то можна сказати, що суб'єкт – це відбиток або враження, залишене принципами, що суб'єкт поступово перетворюється на машину, здатну використовувати таке враження»[30]. Для характеристики суб'єкта використовують поняття *душі*, яке допомагає описати активність свідомості, але після Нового часу ми спостерігаємо поступове виключення цього поняття з філософського понятійного апарату, водночас воно набуває релігійно-містичного відтінку. Пізніше, у філософії Г. Гегеля активність як функція душі переходить до поняття дух; джерело активності також знаходять у

ірраціональному або несвідомому, у філософії життя, наприклад, А. Бергсона, для його позначення використовується поняття «порив»[31].

Прояви політичного суб'єкта можна описати за умови, що буде показано, що «принципи відвантажують свій результат дії в товщу душі». Ми приймаємо як таку *активуючу здатність сенсу*, який позначає водночас *принципи*, на основі яких суб'єкт конструює самого себе або «стає все більш активним». При цьому ця активність залежить від його своєрідності, наприклад, для підданського суб'єкта основним принципом є поклоніння іншому. Яка активність характерна для такого суб'єкта? Активність, спрямована на захист своєї відданості іншому, оскільки саме вона може викликати обурення в значної частини суспільства, яка не може визнати залежність від іншого й підкорятися, і тим самим відмовитися від самого себе; таким чином, суперечність підданського дискурсу полягає в тому, що він ***виражає потребу залежати від іншого***, залежність, яку необхідно відстояти, що виявляється в переслідуванні й обмеженні свободи тих, хто відстоює незалежність. Отже, суб'єктивність – це процес, а суб'єктивність підданського суб'єкта – це процес, який передбачає ***обмеження свободи***, при цьому за допомогою інститутів цього самого суб'єкта, тому цей суб'єкт спрямовує свою активність на відстоювання залежності від іншого.

е) Суперечності підданського суб'єкта

Щоб зрозуміти всю глибину суперечностей, які переживає підданський суб'єкт, слід звернутися до «Страху та трепету» С. К'єркегора, який розглядаючи неоднозначність етичної позиції Авраама, звертає увагу на таке: «А тому, хоча Авраам і викликає в мене захоплення, він також лякає мене. Він людина, яка заперечує себе й жертвує собою заради обов'язку, віддає останнє, щоб схопити безкінечне, – і тут він досить забезпечений; трагічний герой віддає надійне заради ще надійнішого, і очі спостерігача впевнено зупиняються на ньому»[32]. Підданський суб'єкт також *лякає*, оскільки ***жертвує собою*** для того, щоб відстоювати «ідеали демократії» та схилятися перед досконалістю іншого; але, на відміну від Авраама,

підданський суб'єкт не відчуває страждань. Дійсно, Авраам страждає, оскільки жертвує своїм сином, який, безумовно, є однією з найвищих цінностей, а коли суб'єкт жертвує свободою, він не бачить небезпеку самого себе; інший ніби й не змушує його до цієї жертви. Для підданського суб'єкта жертвою може стати той, хто виступає проти цієї жертви, тобто потенційний ворог, а поблажливість можлива для тих, хто підкоряється волі іншого; тому, як і Авраам, трагічний герой підданського суб'єкта не в змозі пізнати безодню свого нерозуміння та безрозсудності; парадокс, але геройство полягає в беззавітній відданості іншому, а трагедія в тому, що саме відданість може стати причиною його загибелі, тим більше, що інший не приховує, що в разі непокори він може знищити. І якщо Авраам свідомо йде на жертву, виражаючи тим самим поклоніння Абсолюту, то жертва підданського суб'єкта є лише свідоцтвом його слабкості та нездатності відстояти самого себе; тому *трагедія* підданського суб'єкта полягає в тому, що, віддаючи владу над собою іншому, нехай навіть більш досконалому, він позбавляється *здатності використовувати розум для творення та облаштування суспільства*; навпаки, інший дістає можливість використовувати суб'єкт як ресурс, і трагічна дивність підданського суб'єкта в тому, що він не усвідомлює цієї грандіозної містифікації свободи і, врешті-решт, зради самого себе.

f) Феномен відвертості

Розглянемо більш детально ставлення до іншого та звернемо увагу на феномен відвертості, зміст якого був розкритий у праці К. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги»[33]. У чому полягає призначення та сенс відвертості? У тому, щоб мати можливість сприйняти й використовувати краще, що характерне для інших суспільств, тим самим створюючи передумови для ефективного розвитку. Парадокс, але в цій праці ми не знайдемо більш-менш детального опису феномену відвертості, швидше К. Поппер досліджує феномен закритості, про що свідчить назва праці, а точніше, піддає критиці ідеології, за допомогою яких обмежуються свобода й можливість самореалізації. Не забуватимемо, що К. Поппер розглядає лише окремо взяте суспільство,

при цьому його цікавить не стільки різноманіття його прояву, скільки ідеологічна позиція, яка може реалізовуватися найрізноманітнішим чином; але відвертість імперського суспільства, яке К. Поппер розглядає як зразок досконалості, – це відвертість за наявності сили; таке суспільство здатне підпорядкувати, а результатом цього підпорядкування є підданське суспільство (суб'єкт), тому маніфестація відвертості для імперського суспільства – це маніфестація сили, наприклад: «Ми відкриті для співпраці з усіма, але за умови, що це не суперечить нашим національним інтересам, і якщо буде в цьому необхідність, ми зуміємо їх відстояти». Абсолютно інший характер має *відвертість* підданського суб'єкта, оскільки вона ґрунтується на визнанні своєї недосконалості та *нездатності захистити самого себе*, як, наприклад, у такому висловлюванні: «Ми завжди підтримуватимемо держави, які є оплотом демократії, і готові допомагати вирішувати складні міжнародні проблеми у відстоюванні принципів мирного існування!» – не викликає сумніву, що за цими словами криється готовність до підпорядкування та повна нездатність відстоювати самого себе, тому в жодному разі не можна ототожнювати відвертість для політичних суб'єктів (суспільств у розумінні К. Поппера) з різним модусом соціальної свідомості; тим більше, що, наприклад, у свідомості капіталістичного суб'єкта ми не знайдемо такого сенсу існування, як підпорядкування і, відповідно, вираження відданості, яка пов'язана з очікуванням допомоги, оскільки інший – це остання надія для підданського суб'єкта.

Підпорядкування суб'єкта стає можливим, оскільки воно передбачає *надання допомоги з боку іншого*, необхідність якої зумовлена ***безвихіддю***, неможливістю вирішити складні проблеми; тим більше, що надання допомоги усуває труднощі, а *підпорядкування* є *подякою* за допомогу; але воно ще не повністю осмислене, і все ж таки частково вже є розуміння свого приниженого становища. Допомога стає свідченням прихильності іншого, його здатності до підтримки та «чистоти його помислів»; але при цьому підданський суб'єкт не усвідомлює, що отримання допомоги призводить до формування залежності; з цього приводу можливий такий вислів: «Ми вдячні за неоціненну допомогу, яка була надана, гідно її оцінюємо. Цією оцінкою

буде відданість ідеалам демократії», – звернемо увагу, що вираженням готовності до підпорядкування буде не підпорядкування безпосередньо іншому, а визнання тих цінностей, яких дотримується інший, що передбачає використання абстрагування, відвернення від конкретності владних відносин *панування/підкорення*; таке пояснення підпорядкування необхідне для того, щоб уникнути прямого звинувачення у зраді своїх національних інтересів.

g) Неможливість «вистрибнути» із суб'єктивності

Відзначимо, що позиція підданства пов'язана з наявністю слабкості. Що ж таке слабкість суб'єкта як процес? Мова, звичайно, йде не про тілесність суб'єкта, наприклад, про його розміри, силу та потужність, а про своєрідність позиції, або про сенси існування, принципи та норми самореалізації. Що ж таке позиція в просторі влади? Це характер позиціювання в системі супідрядності та панування, яке передбачає визначення місця стосовно іншого й може бути пануванням, рівністю або підпорядкуванням; а підданський суб'єкт, відповідно, перебуває в позиції підпорядкування, саме тому він є слабким; таким чином, ми повертаємося до того, що *суб'єктивність – це процес*. Сенс, який артикулює в дискурсі, визначає процес його становлення, тобто модальність існування, яка, відповідно, вже задана в модусі дискурсу; інакше кажучи, проголошуючи свою залежність і недосконалість, підданський суб'єкт продукує слабкість і недосконалість, які виявляються зумовленими, оскільки надія на допомогу призводить до того, що суб'єкт не в змозі подолати свою недосконалість, а для того, щоб забезпечити існування, необхідне надання допомоги. Отже, незалежно від того, як до нього ставиться інший, підданський суб'єкт уже перебуває в позиції слабкого, оскільки не вірить у свою здатність подолати труднощі, тим паче, що в нього відсутня потреба у творенні, а єдина надія для нього – це отримання допомоги, яку може надати інший; а його слабкість виникає внаслідок визнання нездатності самостійно вирішувати проблеми, що, як було раніше сказано, призводить до продукування кризи як прояву сутності підданського суб'єкта.

При цьому підданський суб'єкт не в змозі усвідомити *подвійність позиції іншого*, оскільки разом з тим, що він надає допомогу, він висуває такі умови, які є причиною тотальної залежності; не помічає, що залежність використовується на користь іншого, тобто не помічає його егоїстичності; не помічає, що інший використовує його у своїх інтересах, які, за можливості, приховуються, не помічає обману з боку іншого, більше того, агресивності щодо самого себе при найменших спробах вийти з підпорядкування; а виправданням непослідовності іншого, знову ж таки, є надання допомоги, та, крім того, необхідність відстоювання ідеалів демократії, принципів мирного співіснування тощо, тому навіть якщо агресія має явний характер, її і в цьому випадку, «не помічають».

Критикуючи «стару філософію» за онтологізм, Т. Адорно відзначає: «Ейдоси Гуссерля перетворені Гайдеґґером у «Бутті й часі» на екзистенціали, повинні були універсально передбачити, чим, власне, є кожна сфера буття, до найвищої. Неявно передбачалося, що проекція розуму може визначити структуру буття в усій повноті буття»[34]. Як стає зрозуміло, Т. Адорно відкидає здатність розуму до конструювання реальності, але якщо ми не визнаємо цю здатність, то суб'єкт узагалі не може існувати самостійно. До чого ж може призвести така позиція суб'єкта? На це запитання Т. Адорно відповідає таким чином: «Готовність суб'єкта зігнутися перед нещастям і бідою виникає із самого зв'язку суб'єктів, є помстою за марне бажання «вистрибнути» із клітки своєї суб'єктивності»[35]. Чи здатний підданський суб'єкт «вистрибнути»[36] із клітки своєї суб'єктивності, інакше кажучи, зі схилення перед іншим? Цілком можливо, але це буде абсолютно інший суб'єкт, наприклад, протестний або імперський. Таким чином, ми суб'єктивність обмежуємо *сукупністю сенсів*, які є підставою існування суб'єкта, тобто становлять *зміст*, або, як говорить Е. Гуссерль, *даніст*ь свідомості, тому як тільки суб'єкт відмовляється від них, то він «вириваєтьcя» зі своєї суб'єктивності, стає абсолютно іншим суб'єктом. Але чи існує в підданського суб'єкта бажання «вистрибнути» зі своєї клітки суб'єктивності? Навпаки, цей суб'єкт, щоб зберегти самого себе, не сприймає свою суб'єктивність як «клітку», тому робить зусилля, аби захистити та зберегти її незмінною, або, як говорить Т. Адорно,

підданський суб'єкт добровільно схиляється перед іншим, але це не оцінюється як «схилення», навпаки, воно розглядається як готовність, наприклад, відстоювати ідеали демократії. Саме в цьому Т. Адорно бачить «елемент свободи»: «Обмеження духу й досягається тим відкриттям, яке доступне рівню історичного досвіду суб'єкта, є елементом свободи, а понятійне блукання думки втілює її протилежність»[37]. Звичайно, предмет обговорення Т. Адорно дещо інший, ніж у нас, у цьому випадку він критикує звернення духу до незбагненного, що стає причиною несвободи суб'єкта, призводить до того, що «суб'єкт випроваджується в космос», тому він і наполягає на необхідності самопізнання й «реальному закабаленні», іншими словами, взяття до уваги обмеження історичним досвідом суб'єкта; для нас же закабалення – це підпорядкування іншому. Для підданського суб'єкта проблема полягає в тому, що таке «закабалення» не оцінюється як негативне, зовсім навпаки, воно розглядається лише як прояв вищих моральних якостей, насамперед, відданості ідеалам людства. Т. Адорно закликає обмежитися лише тим, що для суб'єкта є реально досяжним, тим, чим обмежується його історичний досвід; але, наприклад, для підданського суб'єкта такими *реально досяжними є сенси існування*, що зумовлюють панування над ним іншого, тому «закабалення» підданським суб'єктом розглядається не як насильство або приниження національної гідності, а лише як засіб збереження самого себе, сфера можливого існування. Підданський суб'єкт не сприймає свою залежність як «закабалення», навпаки, для нього вона є умовою *комфортності, упевненості та самодостатності*, тому вихваляння іншого як досконалішого оцінюється не як приниження, а лише як спосіб *вдячності* та *довіри*; унаслідок цього ми не спостерігаємо навіть окремих спроб «вистрибнути» з клітки своєї суб'єктивності, натомість наявні тенденції та потреби зберегти й відстояти її в разі, якщо зсередини спостерігається зусилля з *руйнування залежності* від іншого.

Що є в цілому слабкостями підданського суб'єкта? Найголовніша слабкість полягає в тому, що підданський суб'єкт *віддає себе у владу іншому*, який розпоряджається ним на власний розсуд. Як саме може розпоряджатися інший? Він володіє суб'єктом *як власністю*, але такою, що здатна породжувати нову власність, тому інший зацікавлений у

цілісності суб'єкта як джерела свого добробуту, тим самим він усвідомлює необхідність створення умов для продукування суб'єкта, для того, щоб потім привласнити результати його діяльності як відшкодування допомоги. Інший зацікавлений у суб'єкті, оскільки володіння ним здатне забезпечити високий рівень добробуту, тому дискурс іншого містить вираження підтримки, схвалення тощо, але до того часу, доки суб'єкт підкоряється й не прагне вийти зі сфери впливу, що можна побачити, наприклад, у цьому висловлюванні: «Ми завжди готові прийти на допомогу й надати посильну підтримку країнам, де ще лише народжується демократія. Не всі дії можуть задовольнити світову громадськість, але в цілому нас влаштовують сьогочасні тенденції розвитку, готовність іти назустріч, знаходити компроміси тощо». Цей вислів належить до дискурсу іншого, а його зміст вказує на те, що суб'єкт *зберігає покірність* і готовність підпорядковуватися.

h) Агресія підданського суб'єкта

Ставлення до іншого, а в нашому випадку – підданського суб'єкта, досить точно описав Р. Барт при розгляді позиції дрібного буржуа, характеризуючи її таким чином: «Інший стає всього лише річчю, видовищем, гіньолем, його відсувають на периферію людства, і він уже не може становити небезпеки для домівки. Ця фігура особливо характерна для дрібнобуржуазної свідомості, тому дрібний буржуа не в змозі ужитися з іншим, але може принаймні відвести йому якесь місце на цьому світі»[38]. Дрібнобуржуазна свідомість – це свідомість капіталістичного або імперського суб'єктів, які здатні підпорядковувати й панувати. Чому ми звертаємося до опису артикуляції сенсів іншого, а не суб'єкта? Це необхідно для того, щоб показати, як ставиться інший до суб'єкта, який не в змозі розпізнати обман і, більше того, має зневажливе ставлення до себе, яке було описано Р. Бартом, тому в підданському дискурсі відсутня критичність до іншого, а будь-які її прояви одразу ж *присікаються*, проте відсутність критичності щодо іншого компенсується критичним ставленням до самого себе, яке, як було зазначено раніше, призводить до гіперреалізму як нездатності здолати свою недосконалість. Підданський суб'єкт «не розуміє», що

викликає *презирство*, і ця нездатність усвідомити своєрідність своєї позиції не має меж, а обурення, які все-таки можуть бути наявні як окремі прозріння, викликають агресію з боку суб'єкта; тим самим агресія підданського суб'єкта особлива – це агресія, яка спрямована не на іншого, який підпорядкував суб'єкта, а *на самого себе;* саме завдяки провокуванню цієї агресії підданський суб'єкт тримається в покорі, – йдеться, звичайно, про дискурсивну агресію. Нагадаємо, що агресія імперського суб'єкта також може бути спрямована проти самого себе, але ця агресія призначена для усунення недосконалості, яка наявна; *агресія ж підданського суб'єкта пов'язана з потребою зберегти підпорядкування іншому* – це ще одна дивність підданського суб'єкта; така агресія зумовлена потребою вислужитися, показати свою відданість, але це відданість не самому собі, а іншому, який є паном, якого не хочуть втратити, оскільки влада можлива лише за допомогою підпорядкування цьому панові, інакше починається переслідування, а, можливо, й знищення.

Як приклад опису стану підданського суб'єкта можна використовувати трактування М. Гайдеґґером страху: «У страху відбувається відсахування від чогось, але це відсахування не втеча, а заціпенілий спокій. Воно виходить з Ніщо. Ніщо не затягує в себе, а відповідно до своєї суті відсилає від себе. Відсилання від себе як таке є водночас наслідком того, що воно змушує суще вислизати, – відсилання до тонучого сущого в цілому»[39]. Можна казати, що протестний суб'єкт відчуває страх щодо іншого, оскільки від нього залежить існування суб'єкта, а відсахування від Ніщо – це потреба в уникненні можливості потенційного знищення; Ніщо не відсилає від себе, оскільки з боку іншого загрожує знищення. Дійсно, втеча неможлива, оскільки вона передбачає знищення, і водночас втеча передбачатиме тотальну відмову від самого себе, від своєї сутності; відсилання від себе призводить до заціпеніння як результат нездатності на протистояння. Стосовно такого трактування уривка з праці М. Гайдеґґера можуть з'явитися докори в надмірно вільній інтерпретації основних понять його філософської системи; це дійсно так, оскільки мова йде не про вирішення онтологічних проблем відносин сущого та Ніщо; ми використовуємо цей уривок для розгляду проблем політичного дискурсу й звертаємося

до спадщини М. Гайдеґґера для того, щоб прояснити усвідомлення сенсів існування, що сповна виправдано. Також не будемо забувати, що він розглядає, передусім, екзистенціальні проблеми; страх у нашому розумінні – це переживання, що характеризує екзистенцію, певний стан, який переживає підданський суб'єкт, який виникає тоді, коли він інтуїтивно усвідомлює двозначність свого становища, при якому його існування повністю залежить від іншого, а це можливо завдяки розумінню того, що відданість іншому суперечить власній гідності. Якщо взяти до уваги, що стаття «Що таке метафізика?» написана в 1929 р., то можна передбачити, що стан, який описується в ній, досить точно передає переживання інтелігенції в ситуації народження фашизму в Німеччині того часу, відповідно розкривається стан свідомості, яка за своїм змістом дуже наближається до підданської; іншими словами, ми використовуємо фрагмент праці М. Гайдеґґера як документ того часу для опису сенсів існування, що загалом не суперечить екзистенціальній методології.

і) Вираження сутності в дискурсі

Для прояснення розуміння своєрідності політичного суб'єкта можна звернутися до визначення субстанції Б. Спінози; зокрема, він починає з такого положення: «Під причиною самого себе (causa sui) я розумію те, що єство містить у собі існування, то чия природа може бути представлена не інакше, як існуюча»[40]. Сутність суб'єкта – звернемо на це увагу – містить у собі існування. Як це можливо? Це можливо, оскільки сутність суб'єкта як сукупність сенсів і визначає його існування; іншими словами, суб'єкт виступає причиною самого себе, незалежно від того, який вплив він відчуває з боку іншого; саме тому *сутність суб'єкта містить у собі існування, що буде незмінним, постійним.* Отже, ми звертаємося вже не до метафізики буття, а до ***метафізики суб'єкта***, зокрема, ми вважаємо, що підставою існування суб'єкта виступає його сутність як сукупність стійких і незмінних сенсів; сутність, яка не змінюється й виступає підґрунтям, *початком в арістотелівському розумінні*, але на відміну від арістотелівської метафізики, метафізика суб'єкта розглядає розподіл сутності на

складові, тобто сенси, які виступають останнім началом. Сутність виявляється в своїй незмінності, виражається в дискурсі, її можна розпізнати при вивченні дискурсу; наприклад, сутність підданського суб'єкта повною мірою зрозуміла при розгляді його відносин з іншим, якому він добровільно підкоряється. Це не стільки примусове, скільки довільне та повне природне підпорядкування, оскільки сутність підданського суб'єкта, сенси, що її утворюють, «забезпечують» такий характер підпорядкування. Яким чином може бути виражена покірність? Перш за все, у наголошенні на безумовному підпорядкуванні волі іншого; у результаті ми доходимо до виявлення парадоксу: існування суб'єкта визначає воля іншого, але ніяк не самого суб'єкта – це повністю узгоджується з таким сенсом існування, як *необхідність підпорядкування*.

Далі Б. Спіноза уточнює: «Під субстанцією я розумію те, що існування саме в собі й уявляється саме через себе, тобто уявлення чогось не потребує уявлення іншої речі, з якої воно мало б утворитися»[41]. Чи має суб'єкт ознаки субстанції, тобто чи можна визнати за ним субстанціональність? Безумовно, оскільки суб'єкт існує сам по собі, а його існування можливе лише як реалізація його сутності; субстанціональність суб'єкта полягає в тому, що він втілює свою сутність, бачить самого себе через самого себе, розгортається зсередини. Б. Спіноза також розрізняє модус як стан субстанції, як те, що існує в іншому й через інше. Чому зміну субстанції можна визначити лише через інше? У цьому випадку тому, що розрізнення взагалі можливе лише через ставлення до іншого, за ставленням до нього можна виявити своєрідність. Так само в метафізиці суб'єкта, на прикладі підданського суб'єкта: покірність, яка є сенсом існування суб'єкта, належить до його сутності, реалізується не за ставленням до самого себе, а за ставленням до іншого; дійсно, коли ми говоримо про покірність, то це означає, що її прояв можливий при підпорядкуванні іншому, що протиприродно, але своєрідність сутності суб'єкта полягає в тому, що він не повною мірою може її зрозуміти, відповідно, змінити, тому він не лише не засуджує покірність, а й всіляко її захищає.

j) Підкладка дискурсу: переживання страху

При розгляді суб'єкта, зокрема підданського, слід також звернутися до розуміння суб'єктивізму Ж.-П. Сартром. «Суб'єктивізм, – пише він, – означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе обирає, а з іншого боку – що людина не може вийти за межі людської суб'єктивності. Саме другий сенс і є глибоким сенсом екзистенціалізму. Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, то тим самим ми хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей»[42]. Повернемося назад до опису страху, який переживає підданський суб'єкт перед іншим, який показує, що переживання суб'єкта є певним комплексом одночасного переживання сенсів, які суперечать один одному, проте утворюють одне ціле, у якому, однак, слід розрізняти декілька пластів, або голосів; іншими словами, переживання суб'єкта мають поліфонічну природу, при цьому кожен із сенсів переживається окремо, і водночас стосовно іншого. Наївно вважати, що страх знаходить явне вираження в підданському дискурсі, що ми там знайдемо такі його зовнішні прояви, як крики, істеричність тощо; навпаки, ми вже переконалися на багатьох прикладах, що за своїми зовнішніми ознаками підданський дискурс відрізняється стриманістю, м'якістю, спокоєм, у ньому ми знаходимо вираження миролюбності, вдячності, потреби спокійно вирішувати конфлікти. Але якщо ми звернемося до розгляду своєрідності відносин підданського суб'єкта з іншим, то можемо відзначити, що за зовнішньою *благопристойністю* та *безсторонністю* вирують *пристрасті*, оскільки його існування постійно контролюється іншим, при цьому присікаються будь-які спроби прояву самостійності, іншими словами, *стан постійної загрози з боку іншого породжує страх*, який не виноситься на поверхню дискурсу, але це не означає, що він не є його складовою. Отже, на поверхні дискурсу може виражатися улесливість, покірність, однак водночас суб'єкт може переживати страх; при цьому страх – це те, що приховано під поверхнею дискурсу, це шар переживання або голос, який утворює прихований шар дискурсу, без дослідження якого неможливе повноцінне розуміння структури та процесуальності розгортання дискурсу суб'єкта, зокрема підданського. Але не слід

вважати, що це повністю самостійний голос з автономними сенсами, навпаки, як ми вже відзначали, цей голос виникає стосовно того, який наявний на поверхні; найімовірніше, що його виникнення – це результат *роздвоєння свідомості*, тобто на поверхні ми спостерігаємо презентацію одних сенсів, наприклад, *відданості*, а в глибині свідомості наявні абсолютно інші, наприклад, *страху*. Іншими словами, суб'єкт говорить одне, а думає інше; а прихований шар дискурсу – це сукупність сенсів, яка не презентується на поверхні, однак становить з нею єдине ціле. Більш виправданим є дослідження переживання страху, який ми розглядаємо в розділі дослідження дискурсу суб'єкта-в-собі, оскільки він прихований від спостереження, проте його наявність з'ясовується при обговоренні дискурсу суб'єкта-для-іншого, іншими словами, тільки щодо іншого стає очевидною причина його виникнення. Лише при розгляді ставлення до іншого ми усвідомлюємо *наявність страху в свідомості підданського суб'єкта*, який, відповідно, артикулюється в дискурсі суб'єкта-в-собі. Отже, страх – це переживання, яке виражається в дискурсі суб'єкта-в-собі, дискурсі, прихованому від сторонніх, оскільки він призначається для самого себе, який реалізується в розмовах тільки із самим собою, а причину виникнення безумовно, можна з'ясувати при розгляді відносин з іншим. У чому ж полягає своєрідність прихованого шару дискурсу? У тому, що він *не вимагає зв'язності висловів*, оскільки в цьому відсутня необхідність, а досить лише вираження різних аспектів переживання сенсу. Питання про зв'язність висловів у дискурсі вимагає детальнішого вивчення, а загалом слід зазначити, що зв'язність – це результат з'єднання в єдине ціле висловів за допомогою використання граматичних засобів, тому зв'язність – це проблема швидше граматична, ніж логічна, оскільки ефект зв'язності досягається за допомогою приписування наявності зв'язності окремим фрагментам висловів, унаслідок чого поверхня дискурсу сприймається як така, що не має просвітів і розривів.

k) Зв'язність висловів

Заслуга Ж. Дерріди[43] полягає в тому, що він уперше звернув увагу на проблему зв'язності висловлювань у дискурсі, на наявність розривів між його складовими тощо; саме він звернув увагу, що ця проблема потребує самостійного дослідження. Безумовно, можна стверджувати, що високу зв'язність має дискурс точних наук, оскільки вона зумовлена логічністю процесуальності доказу, така зв'язність має *не лише граматичну, а й логічну природу*. Але ми маємо визнати, що ефект зв'язності досягається граматичними засобами, що її виникнення зумовлене наявністю логічного зв'язку між висловами й водночас логікою дослідження. У гуманітарних дискурсах логічна зв'язність висловів слабша, ніж у дискурсах точних наук, це пов'язано з тим, що в них ми виражаємо окремі сенси, які, однак, становлять єдине ціле, оскільки переживаються суб'єктом і є підставою його існування, тобто сам *суб'єкт на свій* розсуд *об'єднує окремі сенси в ціле*. Причиною виникнення зв'язності в політичному дискурсі може бути яка-небудь *потреба*, наприклад, представити самого себе в привабливому вигляді для того, щоб викликати довіру, тобто *потреба в легітимації*, а для цього використовуються такі граматичні засоби, які дають змогу плавно переходити від однієї думки до іншої, що зумовлює виникнення ефекту зв'язності. Відповідно, політику, як нікому іншому, важливо говорити зв'язно, уміти зв'язувати окремі вислови в єдине ціле, зокрема й протилежні, саме це й досягається за допомогою використання граматичних засобів. Відзначимо, що логічною основою гуманітарних дискурсів також виступає наявність причинно-наслідкових зв'язків у становленні реальності, відповідно, існування суб'єкта, інакше кажучи, ***логіка існування***, основні постулати якої позначені в етиці як науці про норми існування, наприклад, у категоричному імперативі І. Канта фактично виділяються, як основні, постулати *логіки етичного існування*[44].

l) «Незручні» сенси

Найменшою мірою вимоги щодо зв'язності стосуються прихованого шару, у якому окремі вислови взагалі можуть не мати зв'язності, хоча це не означає, що між сенсами, які вони виражають, відсутній зв'язок. Відзначимо, що тексти М. Гайдеґґера певною мірою нагадують прихований шар у дискурсі; тим більше, що при першому ознайомленні з ними виникає враження, що це потік висловів, які нагадують марення, оскільки в них відсутня зв'язність навіть усередині окремих висловів, і тільки потім удається розпізнати приховані логічні зв'язки, які «вислизають» при першому прочитанні. Подібні вислови можна знайти в прихованому шарі політичного дискурсу, де суб'єкт розмовляє сам із собою, відповідно, він *не турбується про зв'язність* не лише між висловами, а й усередині них, порушуючи при цьому елементарні граматичні вимоги; тому вислів у цьому випадку – це сукупність уривчастих фраз, вигуків, які взагалі не піддаються опрацюванню, не зв'язуються один з одним, оскільки в цьому немає потреби. Причина відсутності зв'язності ще полягає в тому, що до прихованого шару «опускаються» найбільш «незручні» сенси, яких *соромиться* суб'єкт, і тому винесення їх на поверхню дискурсу в принципі невиправдане, і до таких, звичайно, належить страх. Чи може суб'єкт зізнатися іншому, що відчуває перед ним страх? Звичайно, ні, оскільки це призвело б до дискредитації стосунків, тобто *виявлення насильства*, яке здійснює інший над суб'єктом, а в цьому не зацікавлений ані суб'єкт, ані інший; тим більше, що суб'єкт приховує навіть від самого себе, що він перебуває в тотальній залежності від іншого, що поклоніння стало можливе лише після насильства, у результаті якого виникла залежність від іншого. Причина приховування страху пов'язана з тим, що його демонстрація *дискредитує* суб'єкта, ставить під сумнів його гідність, саме тому страх не отримує виявлення на поверхні дискурсу, більше того, суб'єкт боїться зізнатися собі, що відчуває страх, а його наявність може бути виявлена набагато пізніше, коли причина страху вже відсутня, коли інший уже не загрожує суб'єктові, лише тоді з'являється можливість описати цей стан; навіть у цьому випадку він виражається не прямо, а опосередковано, і вже не в

політичному дискурсі, а наприклад, у художньому або філософському, наприклад, тексти М. Гайдеґґера, що належать до 30-х рр. XX ст. можна розглядати як переживання німецької інтелігенції того часу, які стали відомими громадськості набагато пізніше; але якщо стан страху так довго приховується, то це не означає що він відсутній. На початку ми говорили про дивність підданського дискурсу суб'єкта-для-іншого, тепер же підкреслимо, що ця *дивність пов'язана із залежністю суб'єкта від іншого*, яка стала можливою в результаті його насильства. При цьому підпорядкування не означає, що насильство не продовжується, навпаки, інший не перестає загрожувати суб'єктові, загроза існує потенційно, оскільки зумовлена позицією іншого, який може дозволити загрозу стосовно суб'єкта, чого не може собі дозволити суб'єкт; тому він змушений поклоняться іншому, очікує підтримки в ситуації кризи, але так чи інакше при усвідомленні необхідності суверенітету для самого себе розуміє, що це неможливо, і тоді *його підстерігає страх*.

m) Боротьба із самим собою

Певною мірою усуванню розуміння свого принизливого становища, а саме. тотальної залежності від іншого, сприяє, як це не парадоксально, боротьба з тими, хто вже усвідомив це становище й виступає проти іншого. Ця боротьба показує *алогічність існування* підданського суб'єкта, а саме те, що він бореться *проти свого суверенітету*, за підпорядкування іншому, який утримує його в покорі за допомогою його ж самого, точніше, за допомогою висловів на поверхні дискурсу; у цьому випадку це сукупність висловів, у яких виражається відданість іншому. М. Гайдеґґер говорив, що те, що відсахування виходитиме від Ніщо. Як це розуміти? Це означає, що інший лякає своєю *можливістю знищення суб'єкта*, але парадоксальність підданського суб'єкта полягає в тому, що він не реагує на цю небезпеку; особливість переживання страху в тому й полягає, що він паралізує волю, і захищає свою підлеглість, а Ніщо для суб'єкта – це негативна воля іншого, яка тримає його в покорі; не випадково М. Гайдеґґер відзначав: «Воно, Ніщо, у своїй нікчемності якраз і відсилає нас до сущого»[45]. Йдеться про

безпосередню можливість існування, можливість реалізувати себе, нехай навіть у приниженні перед іншим, а причиною приниження виступає інший. Добровільне підпорядкування іншому і є існування як причетність до сущого, а саме в цьому полягає відданість тому, кому ти підкорюєшся, приймаєш його цінності та ідеали, вихваляєш як зразок досконалості, захоплюєшся ним, підкоряєшся, висловлюєш абсолютну довіру. Нагадаємо, що сутність – це сукупність сенсів існування, які мають цінність, тому приймаються як *абсолютно вірні*, а їх розуміння можливе лише за допомогою звернення до іншого сенсу, наприклад, покірність, безумовно, пов'язана з неможливістю ставити під сумнів вислови іншого, оскільки, якщо виникає сумнів, то стає неможливою покірність; те ж саме можна сказати про відданість і покірність, оскільки відсутність відданості водночас означає відмову від покірності; те ж саме можна сказати про вихваляння чужого й схиляння перед ним, оскільки поклоніння знаходить своє вираження у вихвалянні; далі визнання іншого пов'язане з покірністю, оскільки без визнання неможлива покірність.

Примітки

[1] Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С.194.
[2] Там само. – С.60-61.
[3] Сартр. Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С. 362.
[4] Сартр. Ж.-П. Первичное отошение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С.207.
[5] Там само. – С.208.
[6] Там само. – С.209.
[7] Там само.
[8] Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1968. – S.126-130.
[9] Це пов'язано з тим, що орієнтація на підпорядкування, на думку С. Жіжека, є «дійсним підпорядкуванням», яке засноване не на страху покарання, а на впевненості в тому, що владі треба підкорятися: «Дійсним підпорядкуванням, отже, може бути тільки «зовнішнє» підпорядкування: підпорядкування, не засноване на страху покарання, не може бути названим дійсним підпорядкуванням, оскільки воно завжди виявляється «опосередкованим» нашою суб'єктивністю, – тоді ми не стільки дійсно підкоряємося владі, скільки просто йдемо за своїм рішенням, що говорить нам, що владі варто підкорятися, оскільки вона милостива, мудра, благотворна» (див.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.22). Тому в підпорядкуванні підданського суб'єкта відсутній страх як причина, зовсім навпаки, це підпорядкування добровільне, яке в своїх очах розглядається як прояв доброї волі.
[10] Будемо мати на увазі, що підкорення не завжди пов’язано з добровільним підкоренням, а також зі *змушеним*, оскільки його причиною може виступати, наприклад, загроза життю, а також і те, що ті причини можуть обумовлювати одна іншу. Наприклад, Р. Козеллек знаходить свідчення змушеного підкорення у снах, які виникали у період Третього рейху: «Сни, описані спочатку, є більше, ніж простим художнім свідченням терору та художньою оповіддю про терор. Вони, попри своє існування лише у формі розповідного тексту, є своєрідними історіями, які відбувалися з тими, в всередині тих, хто пережив їх. Вони є реальним утіленням проявів терору, не пов’язаних для їх свідків із необхідністю стати жертвами фізичного насилля. Інакше кажучи, вони стали елементами історичної дійсності власне як продукт уяви». – Див.: Козеллек Р. Минуле майбутнє. – К., 2005. – С.289.
[11] Це обмеження саме по собі має відношення до стану ліні, яке Е. Левінас описує таким чином: «Лінь є лінню саме стосовно цього підприємства. Трудність дії, від якої утримується лінь, поміщена не в якомусь психологічному змісті болю, а у відмові робити, мати, займатися. Лінь – це безсила безрадісна огида щодо самого існування як вантажу. Це страх жити, що є, проте, життям, в якому страх незвичного, пригоди, невідомості – наслідок нудоти, викликаної огидою до зусилля існування» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.15). Але слідів цього

страху не знайти в дискурсі суб'єкта-для-іншого, оскільки його вираз буде дискредитацією самого себе перед іншим, що неможливе; зовсім навпаки, такий суб'єкт проголошує свою рівність з іншим.

[12] На деструктивний характер гіперреалізму вказує Ж. Бодрійяр у такий спосіб: «Гіперреальність є набагато вищою стадією, оскільки в ній стирається вже сама суперечність реального і уявного. Нереальність тут – вже не нереальність сновидіння або фантазму, чогось до- або надреального; це нереальність *галлюцінаторної самоподібності реальності*. Щоб вийти з кризи репрезентації, потрібно замкнути реальність у чистомусамоповто-рюванні» (див.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.149). Йдеться про гіперреалізм мистецтва постмодерну, але це зауваження можна віднести до характеру презентації протестного суб'єкта, з тією різницею, що сама реальність стає підгрунтям для фантазму, реальність, яка не є твором мистецтва, а є місцем існування.

[13] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.61-208.

[14] Оріховский С. Напучення польскому королеві Сигізмунду Августу // Українськи гуманісти епохи Відродження: Антологія. – Ч.1. – К., 1995.

[15] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.639-643.

[16] Кант И. Из лекций 1762 – 1764 годов (на основании рукописей И. Г. Гердера) // Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М., 1987.

[17] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.639-643.

[18] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996.

[19] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Мн., 2007.

[20] Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 222-318.

[21] Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989. – С. 199.

[22] Фуко М. Герменевтика субєкта // СОЦИО-ЛОГОС. – М., 1991. – С.284-314.

[23] Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – С.119-133.

[24] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. – С.52.

[25] Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.

[26] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. – С.51.

[27] Там само.

[28] Там само. – С.52.

[29] Макиавелли Н. Государь. – М., 1982. – С.7-8.

[30] Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С.119.

[31] Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.

[32] Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иохансена де Силенсио. – М., 1993. – С. 243.

[33] Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т.1.
[34] Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М., 2003. –С.65.
[35] Там само. – С. 70.
[36] Неможливість «вистрибнути» зі своєї суб'єктивності типова для підданського суб'єкта, що не означає, що вона не характерна і для інших суб'єктів. Її можна пояснити тим, що С. Жіжек називає «мізансценою фантазму», який розглядається на прикладі художнього світу Кафки: «Так званий «кафкіанський світ» є не «фантастичним образом соціальної дійсності», а *мізансценою фантазму, соціальної дійсності, що працює в самій серцевині:* всі ми чудово знаємо, що бюрократія не всесильна, проте, потрапляючи в бюрократичну машину, поводимося так, як ніби віримо в її могутність » (див.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.22). Фантазм як фантазія про всесильність влади дозволяє зберегти суб'єкт політики, оскільки саме завдяки ньому неможливі перетворення модусу свідомості, тому, наприклад, імперський суб'єкт так і залишається імперським, попри на те, що суспільство усвідомлює абсурдність світового насильства.
[37] Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М., 2003. –С.70.
[38] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М., 1989. – С.122.
[39] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.22.
[40] Спиноза Б. Этика. – Мн.; М., 2003. – С.3.
[41] Там само.
[42] Сартр Ж.-П. Проблема метода. – М., 1993. – С.69.
[43] Деррида Ж. О грамматологии.– М.: «Ad Marginem», 2000.
[44] Кант И. Сочинения: В 6 т.. – М., 1966. – Т. 5.
[45] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С-23.

РОЗДІЛ 4
ПРОТЕСТНІСТЬ

Плоди смути ніколи не дістаються тому, хто її викликав;
він тільки сколихнув і скаламутив воду,
а ловити рибу будуть уже інші.
М. де Монтень

Влада, заснована на свавіллі,
найлегше встановлюється на руїнах свободи,
доведеної до розбещеності.
Б. Франклін

При дослідженні дискурсу протестного суб'єкта слід виходити з того, що його сутність полягає в *негативності*[1], проявом якої є протест; негативність цілком виправдана, якщо взяти до уваги точку зору Ж.-П. Сартра, згідно з якою, «конфлікт – це початковий сенс буття-для-іншого»[2]. Можливі різні ступені негативності, наприклад, «шляхом привласнення собі свободи іншого»[3]. Проте слід мати на увазі, що прояв негативності може припускати не тільки деструкцію, а й, навпаки: «Намагаючись поглинути іншого, я, проте, не перестаю стверджувати іншого, тобто не перестаю заперечувати свою тотожність з іншим: адже, якщо інший – підстава мого буття – розчиниться в мені, то моє буття-для-іншого випарується»[4]. Іншими словами, негативність тією чи іншою мірою припускає позитивність, тому заперечення іншого приводить до його ствердження. Слід зазначити, що сартрівська позиція ґрунтується на повній взаємній зумовленості себе та іншого, тому Ж.-П. Сартр розглядає любов як основні відносини людини; саме тому негативність може повністю переходити в позитивність. У жодному разі не заперечуючи можливості такої тотожності, ми повинні припускати не тільки її неповноту, але також часткову або повну відсутність, що залежить від своєрідності суб'єктивності. Відповідно, слід передбачати ситуацію, коли поглинання іншого передбачає не його ствердження, а, навпаки, призводить або до знищення[5], або до підпорядкування, тобто тотального обмеження свободи; такого роду негативність можна спостерігати в нігілізмі[6], характеристику якого знаходимо в М. Гайдеґґера при описі Ніщо: «Ніщо не вилущується при пильнішому розгляді понад те як *заперечення* суще. Заперечення, відмова, заборона, негація є протилежністю твердженню. Те й інше – основні форми думки, вислови, λογοζ αποφαντικοζ. Ніщо як результат заперечення має «логічне» походження»[7]. Ця «логіка» зумовлена самою негативністю й визначає розкриття сутності суб'єкта; така негативність розповсюджується на самого себе, а її прояв можна бачити в нігілізмі, що виявляється в знеціненні цінностей[8]. М. Гайдеґґер характеризує цей стан таким чином: «Нігілізм є процес знищення колишніх верховних цінностей. Коли ці верховні, такі, що вперше додають цінності всьому сущому цінності знецінюються, позбавляється цінності і що будується на них суще»[9]. Нам належить надалі з'ясувати, яким чином це

відбувається в протестного суб'єкта; очевидно, що негативність провокує знецінення не тільки сущого, а й самого себе[10]; саме воно викликає невизнання тотожності себе та іншого, який у результаті стає непримиренним супротивником. Відзначимо, що ця відмова не означає, що тотожність дійсно відсутня; але тоді негативність щодо іншого одночасно є негативністю щодо самого себе[11]; тому *негативність буде основною ознакою дискурсу протестного суб'єкта;* отже на питання: яким чином можна з'ясувати основні властивості протестного дискурсу? – слідує така відповідь: Потрібно освітити горизонт можливих проявів негативності як щодо іншого, так і щодо себе в дискурсі; ці прояви негативності будуть властивими для протестного суб'єкта.

Негативність просить виразити себе в сенсах, її своєрідність буде різними сторонами прояву суб'єкта, у першу чергу щодо іншого. На жаль, для протестного суб'єкта, рефлективність є розповсюдження негативності на самого себе, хоча він не надає цьому значення. Протестний суб'єкт не може встати в просвіт буття, оскільки його погляд затьмарений злістю, тому він здатний виявити тільки випадкові зв'язки, відносини, властивості, що він і приймає за істину, яку прагне відстояти, знову ж таки, у сфері негативності, принижуючи не тільки іншого, а й самого себе. Негативність охоплює суб'єкта з боку істини, точніше, того, що він приймає за істину; він не має розуміння, що те, що він приймає за істину, є окремий факт, який, дійсно, сам по собі не може викликати сумнів; проте цей факт не співвідноситься ним із сущим, тим більше, з існуванням. Нерозуміння цього призводить до того, що суб'єкт примушує іншого прийняти *свою* істину, а це примушення набуває деструктивної форми; це засліплення *своєю* істиною є відмітною ознакою протестного суб'єкта, який не помічає, що те, що він приймає за істину, насправді тільки погляд; проте сутність вимагає[12], щоб цей погляд став абсолютним, не міг бути підданий сумніву, а будь-які спроби в цьому напрямі розглядаються як ревізіонізм, опортунізм, мракобісся тощо. Таке саме ставлення до погляду можна було спостерігати в імперського та підданского суб'єктів, з тією істотною відмінністю, що вони *тримали його при собі*, тобто не вважали своїм обов'язком примусити іншого прийняти цей

погляд. Протестний суб'єкт усі свої сили спрямовує на те, щоб нав'язати свій погляд. Це примушення до прийняття погляду можливо лише за допомогою насильства; звернемо увагу, що негативність у цьому випадку є не тільки ставленням до чого-небудь, як, наприклад, у того ж імперського суб'єкта; негативність – це прояв сутності, тому існування протестного суб'єкта можна зрозуміти тільки через експлікацію негативності. Тому навіть за ситуації, коли ніщо не загрожує, загроза передбачається як необхідність, якщо не з боку іншого, то з боку самого себе; саме тому протестний суб'єкт проголошує себе «вічним революціонером»; ця революційність зумовлена його сутністю, тому не може бути випадковістю й не залежить від стану світу, подій, відносин. Проте це не означає, що стан сутності не залежить від ситуації у світі; не забуватимемо, що поява протестного суб'єкта зумовлена нестерпними умовами існування, що викликає відчай, страждання, і врешті-решт, озлоблення на весь світ, який «проявляє себе в насильстві». На прикладі появи протестного суб'єкта краще всього можна показати, у чому полягає значення буття-у-світі для здійснення суб'єкта; його значення полягає не лише у встановленні відносин, стану справ, обставин, умов тощо, але ще у впливі з боку сущого як цілого, якому належить суб'єкт. Наполягаючи на цьому, ми перебуваємо між екзистенціальною онтологією М. Гайдеґґера та Ж.-П. Сартра, тим самим припускаємо єдність стійкості та нестійкості, стабільності та нестабільності, самостійності та залежності, унікальності та стандартності тощо, тим самим схиляючись до основних постулатів постмодернізму, які цілком допускають поєднання несумісного. У цьому аспекті буття як присутність є залученням себе в звершення, у якому не можна від себе відмовитися, бути тільки спостерігачем; цього не дозволить суще, оскільки буття – це не тільки пізнання, але й існування; проте суще не збігається із суб'єктом, тому він не лише тримається за свою сутність, але завжди може від неї відмовитися. Звернення до екзистенціалізму М. Гайдеґґера дає змогу виявити достовірність існування. Якщо прийняти залученність протестного суб'єкта поглядом, то його буття не можна визнати справжнім; він ніколи не буде готовий вступити в просвіт буття, оскільки вважає, що вже володіє істиною. У цьому полягає

трагедія протестного суб'єкта, його неможливо підсунути до істини та переконати, що він помиляється; у полі фактів він вибирає для себе те, що підтверджує його правоту, унаслідок чого в нього виникає впевненість у здатності пізнати істину. Саме негативність не дає змоги поставити під сумнів свої власні погляди, відмовитися від догматів, революційних принципів; протестний суб'єкт вимотує негативністю не тільки іншого, а й самого себе, розтрачуючи свої сили, і рано чи пізно, розпилює себе в світі.

Четвертий розділ, а саме «**Протестність»** присвячений дослідженню дискурсу протестного суб'єкта, де виділені такі підрозділи:

4.1. Апологія насильства, де висвітлимо характерні особливості дискурсу протестного суб'єкта-в-собі.

4.2. Ідентифікація: абсолютна досконалість, егоїстичне занурення, де з'ясуємо, яким чином здійснює себе в дискурсі протестний суб'єкт-для-себе.

4.3. Критика існування та оптика дискурсу. Модус свідомості, де виявимо ставлення протестного суб'єкта до іншого в дискурсі суб'єкта-для-іншого.

4.1. АПОЛОГІЯ НАСИЛЬСТВА

Протестний суб'єкт відрізняється інверсією вертикалі влади, що й визначає особливості його політичного дискурсу; тому основний настрій – це *незадоволеність* інститутами влади; він спочатку орієнтується на зміну владних відносин[13], тому незадоволеність не може бути знята нічим, окрім інверсії владних відносин; усі інші вчинки розглядаються лише як спроба ввести в оману. Така незадоволеність не має меж, отже, будь-яка аргументація, спрямована на доведення необґрунтованості його претензій, спочатку розглядається як істинна; будь-яке заперечення, що висувається, повністю відкидається як неправдоподібне, навіть якщо воно істинне; при цьому спростуванням вважається повне заперечення правдоподібності, і не більше того; отже, підкреслимо, що протестний суб'єкт переживає незадоволеність особливого роду, яка має субстанціональний характер, що зумовлено прагненням протестного суб'єкта до вершини влади[14].

а) Виправдання невдоволення

Теперішні владні відносини його не влаштовують, оскільки він не володіє повнотою влади. Перебування в підкоренні або незадоволеність владними повноваженнями є головною причиною невдоволення, а володіння повнотою влади – основна вимога суб'єкта; незадоволеність виявляється в негативних оцінках будь-яких проявів влади, навіть в успіху й досягненнях він бачить тільки негативні моменти; при цьому невдоволення спрямоване не на іншого, що за межами суб'єкта, а на інститути, які належать до суб'єкта; отже, якщо імперський суб'єкт протиставляє себе іншому як чужому, існування якого становить небезпеку, то протестний суб'єкт бачить як чужого свої інститути влади; тому, якщо імперський суб'єкт бореться з іншим, то протестний – з інститутами, які належать йому самому. Поділ на своїх і чужих у протестного суб'єкта має внутрішній характер, а не зовнішній, як у імперського; всередині суб'єкта розрізняються домінуючий і протестний локальні суб'єкти. Наведемо приклад висловлювання протестного дискурсу, у якому виказується невдоволення владою:

«Наша влада цілком себе дискредитувала. Вона не може бути легітимною, оскільки втратила довіру народу. Узурпація влади наших „слуг народу” досягла загрозливих розмірів». Звернемо увагу на те, що в протестному дискурсі суб’єкт, що має владу, ототожнюється з владою, інакше кажучи, приватне ототожнюється із загальним тому протестний суб’єкт приватні недоліки, наприклад, окремої особи або інституту влади, переносить на владу в цілому; але в дискурсі такий перенос або транспонування опиняється цілком непомітним, тому навіть його виявлення не може обмежити невдоволення.

Отже, ми виділили *невдоволення* як основний настрій протестного суб’єкта. Розглянемо питання про те, *якою мірою незадоволеність виправдана?* Чи можна взагалі незадоволенння визнати раціональним? Як очевидно з етимології, поняття «незадоволення» вказує на негативну реалізацію волі, своєрідну неслухняність, у якій розум використовується як інструмент руйнування владних відносин. Протестна воля передбачає заперечення тієї волі, якій належить влада; тому протестний дискурс можна розглядати як дискурс, у якому стикаються дві волі, одна з яких панує, а інша – прагне до панування. Яким чином вони стикаються, ми з’ясуємо при розгляді дискурсу суб’єкта-для-себе, у якому суб’єкт ідентифікує сам себе. Але це протистояння вже імпліцитно присутнє в дискурсі суб’єкта-в-собі. Протестний суб’єкт, а він є локальним, виражає незадоволеність станом владних відносин; та вираження незадоволеності – це не лише переживання; у змісті його свідомості ми бачимо заперечення легітимності як підстави влади, довіри, на основі якої можливе управління; за відсутності довіри мати владу можливо лише при використанні насильства. Відзначимо, що відсутність довіри поєднується з непокорою, тобто тотальним запереченням влади; але заперечення однієї влади передбачає зутвердження влади іншого локального суб’єкта. Залишимо доки без уваги момент інверсії владних відносин і звернемо увагу на те, що саме переживання екзистенції незадоволеності породжує протестного суб’єкта, такого суб’єкта, який стає причиною нестійкості владної вертикалі. Чим же відрізняється протестний суб’єкт? Як уже було зазначено, наявність незадоволеності стає причиною наявності нестійкої легітимності. До чого призводить

така низька легітимність? Оскільки довіра до влади дуже низька, виникає *нестабільність*, реалізація влади обмежується волею протестного суб'єкта, а розум використовується як інструмент руйнування, стає очевидним, що легітимність влади – це не константа, не деякий незмінний її стан, тому найбільшою нестабільністю відрізняється легітимність влади саме в протестного суб'єкта.

b) Обґрунтування агресії

Коли ми говоримо про нестійкість легітимності, то маємо на увазі не лише її коливання, а і її незбігання в локальних суб'єктів; створюється ситуація, коли одні з них повністю довіряють і підтримують владу, вважають своєю, інші, навпаки, не довіряють владі й навіть ненавидять; у результаті протестний суб'єкт залежно від характеру легітимації влади *розколюється* на протилежні локальні суб'єкти, іншими словами, протестний суб'єкт розділяється на своїх і чужих, а протистояння між ними зростає в міру інтенсивності агресивності протестного локального суб'єкта; таким чином, дискурс є місцем активізації агресії.

Наголосимо, що ми розглядаємо настрої, типові для протестного суб'єкта-в-собі. Нагадаємо, що сукупність настроїв утворює ціле, тобто відповідає сутності суб'єкта; вона реалізується в безлічі сенсів, кожен з яких визначається окремою екзистенцією, водночас їх можна зрозуміти лише одна через одну, оскільки вони утворюють нероздільну та стійку єдність. Ми виділили такий настрій, як *незадоволеність*, яка є основною; вона має маніакальний характер, оскільки її неможливо задовольнити. У свою чергу, незадоволеність *знаходить вираження в агресії*, яка має спонтанний, непередбачуваний характер, спрямована не на іншого, а є внутрішньою негативною імпульсивністю. Протестний суб'єкт може «вибухнути» в будь-яку мить, навіть якщо відсутній привід для незадоволення; утім, причина завжди є – це бажання безроздільного та повного панування; тому, як це не парадоксально, але протестним може виступати суб'єкт, який уже володіє владою, і владою досить значною. Але при цьому він виражає незадоволеність її неповнотою, що є причиною агресивності; найголовніша вимога – це

тотальне підпорядкування з боку сукупності індивідуальностей, отже, добровільне приниження. Влада для підданського суб'єкта має цінність лише тоді, коли перед ним принижуються; усвідомлення того, що його не визнають, перед ним добровільно «не стають на коліна», може стати причиною агресивності; наведемо приклад обґрунтування такої «нез'ясовної агресії» в дискурсі протестного суб'єкта: «Треба бути жорстким і непримиренним у цьому безжалісному світі. Жалість і милосердя – це прояв слабкості й убогості». Отже, обґрунтування агресії стає можливим за допомогою вказівки на негативне ставлення до самого себе та жорстокості відносин між суб'єктами; тобто агресивність протестного суб'єкта зумовлена припущенням, що соціальне буття ґрунтується на насильстві; інакше кажучи, в основі агресії лежить метафізичне озлоблення. У чому полягає відмінність між метафізичним озлобленням і буденним? Буденне озлоблення виникає як результат осмислення образів і є реакцією на дію з боку іншого; метафізичне озлоблення можливе без жодного приводу, тому воно присутнє в свідомості як імператив агресії, який передбачає готовність до нападу, образи, приниження. Агресивність у дискурсі протестного суб'єкта-в-собі має тотальний характер, тому вона зумовлює постійні спалахи агресії; наведемо приклад агресивних висловів: «Зрадили народ! Ганьба злочинній владі!» У цьому висловлюванні ми не бачимо вказівки на конкретного винного, наприклад, окрему індивідуальність, обвинувачується влада як ціле. Цей вислів характеризує позицію протестного суб'єкта, визначає сенс його існування, тому точка зору К.-О. Апеля, згідно з якою дискурсивна поведінка визначається лише трансцендентальним, справедлива лише частково. Комунікативне співтовариство, до якого належить суб'єкт, не завжди прагне до згоди та консенсусу, як вважає К.-О. Апель; дійсно, може трапитися така ситуація, коли суб'єкт, зокрема протестний, буде вимушений відступити від своїх домагань, тому примус до консенсусу викликає значний опір з його боку, а в деяких випадках взагалі неможливий; це пояснюється тим, що, як було з'ясовано, його агресивність зумовлена його сутністю.

c) Жертовність

Слід розрізняти агресивність імперського та протестного суб'єкта: якщо агресивність першого спрямована на іншого, то другого – на самого себе; як уже було зазначено, вона зумовлена потребою в інверсії влади. Слід мати на увазі, що протестний суб'єкт, як ніхто інший, зосереджується на самому собі; отже, зауважимо, що *агресивність протестного суб'єкта спрямована всередину самого себе,* тому такий суб'єкт наче «вибухає» зсередини, і ця агресивність стає причиною некерованості, тобто заперечення раціонального. Якщо ми зіставимо імперського та підданського суб'єктів, то привертає увагу те, що останній меншою мірою здатний використовувати розум; через це векторність його агресивності спочатку хаотична: сьогодні агресія спрямована на одну індивідуальність, завтра – на іншу, далі на того, хто виступав ініціатором покарання. У результаті той, хто може карати на власний розсуд, сам виявляється жертвою; таким чином від такої тотальної агресії в принципі неможливо захиститися; отже, протестного суб'єкта можна назвати «втіленням зла», хоча своїх противників він звинувачує в тому, що саме вони приносять йому зло; він у жодному разі не може піти на компроміси, оскільки будь-яка вимога до себе розглядається як насильство.

Ми виділили наступний настрій, який визначає існування протестного суб'єкта, а саме потребу в жертві, але оскільки ми розглядаємо дискурс суб'єкта-в-собі, ми її визначимо як *жертовність*; вона виражається у відповідному імперативі, який передбачає принесення в жертву самого себе; наведемо відповідний вислів: «Ми нікого не повинні щадити, навіть себе і своє життя, в ім'я боротьби за наші ідеали, благо та світле майбутнє! В ім'я майбутнього, в ім'я нового суспільства на принципах рівності, свободи та справедливості, де немає зла та насильства, де кожен довіряє й допомагає іншому». Бажання принести себе в жертву співвідноситься з потребою перетворити сьогодення; нагадаємо, що в підданського суб'єкта образ прекрасного майбутнього, або утопія, є компенсацією власної недосконалості, саме цей образ стає причиною для виникнення впевненості в собі та надії. Образ майбутнього для протестного суб'єкта

має інше призначення; саме він стає виправданням насильства над самим собою; принесення себе в жертву необхідно саме в ім'я світлого майбутнього; таким чином, жертовність протестного суб'єкта має трансцендентальний характер. Нагадаємо, що досконалість імперського суб'єкта має також трансцендентальне походження, оскільки він відмовляється від недосконалості, саме тому виникають передумови для наближення до досконалості; але вдосконалення імперського суб'єкта не передбачає принесення себе в жертву, навпаки, імперський суб'єкт сам для себе є найвищою цінністю, що виключає жертовність. Протестний суб'єкт, навпаки, не наділяє себе цінністю, оскільки він сам для себе лише матеріал для майбутнього, який можна використовувати, зокрема у вигляді жертви; тому принесення себе в жертву розглядається як *прояв доблесті,* при цьому неважливо, якою мірою вона виправдана. Жертовність передбачає перенесення агресивності на самого себе; але агресія в цьому випадку не є усвідомленою метою, тобто не є доцільною, вона лише наслідок переживання екзистенції. Відзначимо, що протестний суб'єкт не може реалізувати себе поза агресією, тому агресія щодо самого себе не виняток, а норма, і часто перетворюється на своєрідний ритуал принесення самого себе в жертву, що зазвичай визначається як репресія, (пізньолат. repressio – придушення) є придушенням, але не іншого, а самого себе, а конкретними актами репресії виступає принесення себе в жертву. Існує нерозв'язна суперечність: з одного боку, існування протестного суб'єкта побудоване на незадоволеності, але незадоволеність не приводить до усунення того, чим вона викликана, а передбачає принесення себе в жертву, тобто репресію. Дивна логіка існування, якщо не абсурдна; звідси відоме: «Бий своїх, щоб чужі боялися!» Привертають до себе увагу прояви жорстокості. Як сприймається та оцінюється жертва? Вона розглядається як спокутування. *Жертва* стає тим, що виправдовує існування; вона передбачає як репресії, так і подвиг, які зумовлюють одне одного. Репресії – продукування жертв, а подвиг – це участь у репресіях. Якщо ми виходитимемо з позиції суб'єкта-в-собі, то репресії та подвиг слід ототожнити. У чому виражається ця тотожність? І репресії, і подвиг характеризують єдність того, хто здійснює жертву, і того, хто є жертвою, але з різних боків: репресія – з боку виконавця

покарання, а подвиг – з позиції жертви; це «нормальна» рефлексія[15], за допомогою якої протестний суб'єкт реалізує себе в повсякденності. Чи може принесення в жертву бути нормою? Для імперського суб'єкта принесення себе в жертву – це нонсенс, оскільки він володіє сам для себе абсолютною цінністю, а для протестного суб'єкта – це норма, оскільки він не має сам для себе ніякої цінності.

d) Система і революція

Якщо розглядати систему як тотальність, як це робить Ж. Бодрійяр, то, отже, повинна заперечуватися будь-яка можливість її нестійкості, оскільки, як він стверджує: «Всі революції наших днів прив'язані до попередньої фази системи. Зброя кожної з них — реальність, що ностальгічно воскрешається, у всіх її формах, тобто симулякри другого порядку: діалектика, споживна вартість, прозорість і цілеспрямованість виробництва, «звільнення» несвідомого, витисненого сенсу (тобто, означаючого і означуваного на ім'я «бажання») і так далі. Ідеальним змістом всяких таких звільнень виявляються примари, поглинені системою в ході її колишніх революцій і що майстерно воскрешаються нею у вигляді революційних фантазмів. Подібні звільнення служать лише перехідним етапом до стану загальної маніпульованості. Та і сама революція нічого більше не означає на стадії алеаторних процесів контролю»[16]. При згадці якихось «фаз системи», тобто її станів, не вказується, які це стани, в чому їх своєрідність, тому незрозуміло, від чого вони залежать, тому не розглядається така характеристика системи як ступінь стійкості, її життєздатність, проте при цьому наголошується, що трансформація суб'єкта припускає повернення до колишніх, забутих станів.

Революція як радикальні зміни в системі визначається як стадія «загальної маніпульованості». Чому вона виникає, на це питання Ж. Бодрійяр відповідає так: «Промисловим машинам відповідали механізми свідомості – раціональні, референціальні, функціональні, історичні. Алеаторним машинам коду відповідають алеаторні машини несвідомого – ірреференціальні, трансреференціальні, недетерміновано – хиткі. Та і саме несвідоме вступило в ту ж гру: воно вже давно

втратило свій власний принцип реальності і зробилося операціональним симулякром»[17]. В описі алеаторичних машин можна побачити критику революції як вияву свавілля, в якому несвідоме виявляється «операціональним симулякром». Раніше вже наголошувалося, що Ж. Бодрійяр розглядає систему як тотальність, і відмовляється від визначення своєрідності цінностей, на основі яких вона існує, проте ця відсутність компенсується детальним аналізом відношення свідомості і реальності, наприклад, звертається увага на те, що, якщо промислові машини (інакше, суб'єкт капіталізму) реалізують себе за допомогою механізму свідомості, і їм відповідають симулякри другого порядку, то алеаторичні машини (інакше, протестний суб'єкт) реалізує себе на рівні несвідомого, що допускає виникнення симулякрів третього порядку[18], – це і є період політичної регресії. Зазвичай при розгляді революції звертають увагу на стан хаосу, безвладдя, домінування насильства, безсилля розуму, що припускає непродуктивність цільових стратегій, – саме тому революція визначається як алеаторична машина. Симулякри третього порядку, показує Ж. Бодрійяр, ведуть складну гру, винаходять детермінованість вищого порядку, внаслідок чого настає смерть, оскільки така система близька до операціональної досконалості, коли система винаходить «А дорівнює А» – це і є практика тотального панування; таким системам, поза сумнівом, загрожує амбівалентність, тобто подвійність, оскільки вони визнають досконалість самого себе, але не визнають недосконалості реальності, і тому «будучи засновані на радикальній недетермінованості (втраті сенсу), виявляються легкою здобиччю сенсу. Немов чудовиська кам'яновугільного періоду, вони рушаться під своєю жахливою тяжкістю і негайно розпадаються»[19]. Звернемо увагу на використання поняття «сенс»; коли Ж. Бодрійяр говорить про «втрату сенсу», він має на увазі неможливість повною мірою осмислити бажання; коли ж мовиться про присутність сенсу, то мається на увазі, що свідомість суб'єкта повністю заповнюється симулякрами третього порядку. Коли стверджується таке: «Немов чудовиська кам'яновугільного періоду, вони рушаться під своєю жахливою тяжкістю і негайно розпадаються»[20] (там само), мабуть мається на увазі розпад системи соціалізму, проте якщо виходити з того, що в свідомості можуть артикулюватися декілька сенсів

одночасно, припустити наявність їх поліфонії; сенсів, які не збігаються один з одним, що вони здатні витісняти одне одного, повертатися знов і знов, до речі, на що вказує і Ж. Бодрійяр, то слід допустити можливість трансформації суб'єкта. Дійсно, якщо узяти чистий протестний суб'єкт, то основою його маніфестації буде симулякр третього порядку, який призводить до дублювання знаків коду і якнайглибшого зриву, інакше кажучи, смерті, саме тому протестний суб'єкт приречений, але не слід забувати про присутність інших сенсів, які «як зародок» містять в собі можливість перетворення в інші суб'єкти, зокрема, імперський, капіталістичний, соціалістичний тощо.

е) Есхатологія протесту

За допомогою самопожертви відбувається очищення від того, що для протестного суб’єкта є недосконалістю; але чи так це насправді? Принесення в жертву не викликає редукції недосконалості, оскільки воно виступає лише формою інверсії влади. Основна мета протестного суб’єкта – зміна структури владних відносин на протилежні, які передбачають отримання повноважень локальним протестним суб’єктом; це можливо лише через заперечення сьогодення, зокрема самого суб’єкта – цим і пояснюється необхідність принесення жертви, яка втілюється у відповідних *дискурсивних стратегіях.* Одна з них – це висування *жорстких вимог;* наведемо вислів, за допомогою якого реалізується ця стратегія: «Шлях, який ми обрали, вимагає самовідданості та значних зусиль. Якщо треба, то ми готові віддати своє життя. Наша справа – права! Наш час – час героїв!» Герой – це імідж, за допомогою якого маскується абсурдність і недоцільність жертви; герой – це той, хто добровільно пішов на смерть, щоб відстояти ідеали; при цьому приховується, що геройство передбачає манію самогубства, оскільки подвиг не є необхідністю, бо не приводить до досконалості. Герой – цей той, хто шукає свою смерть, і він знаходить її, оскільки смерть – це сенс його існування; отже, *есхатологія* протестного суб’єкта значно відрізняється від християнської. Християнська есхатологія є виправданням милосердя, любові не лише до Бога, а й людини, терпимості; смерть Христа є спокутуванням гріхів

людства – це символічна жертва, яка передбачає необхідність пробачення; тому есхатологія християнства заперечує реальне жертвопринесення, а виправдовує лише мучеництво. Поза сумнівом і те, що лише смерть може остаточно наблизити людину до Бога; земне життя гріховне, людина може бути в ньому недосконалою, грішити, але це не означає, що лише через принесення себе в жертву вона може наблизитися до Бога. Йому не потрібна смерть людини, оскільки Він може пробачити людині, якщо вона покається в своїх гріхах; покаяння і є жертва, у якій людина повністю віддає себе Богові. Есхатологія протестного суб'єкта абсолютно інша; у ній неможливе пробачення за непокору, яка розглядається як злочин. Покаяння тут також наявне, але воно призначене для поділу на своїх і чужих; якщо покаявся, то повинен визнати абсолютну правоту своїх, незалежно від того, що вони стверджують, відстоюють вони істину чи помилку; своїм усе вибачається, для чужих пробачення неможливе, тому на них чекає символічна смерть.

f) Непримиренність

Звернемо увагу на такий настрій, як *непримиренність*, яка є характерною ознакою протестного суб'єкта; непримиренність, яка передбачає поділ суб'єкта на своїх і чужих. Свій – це локальний суб'єкт і сукупність індивідуальностей, що утворюють його, об'єднаних на основі спільних поглядів, переконань, ідей, образу тощо; до своїх ставляться, як правило, доброзичливо, що передбачає пробачення, зокрема злочинів проти людства; свій може зробити жертвопринесення чужого, і буде не лише виправданий, а й розглядатиметься як герой, що вчинив подвиг. Нагадаємо, що свій і чужий належать до одного суб'єкта, тому чужий – це не інший, а локальний суб'єкт, або індивідуальність, яка до нього належить. Принесення в жертву чужого розглядається як борг і обов'язок; тому жорстокість щодо чужого не лише не засуджується, а й схвалюється, а принесення його в жертву розглядається як прояв доблесті, як необхідність; отже, непримиренність виражається в жорстокості як кульмінації, вищій точці, у якій полягає суть протестного суб'єкта. Як ми вже відзначили,

виправдовується жорстокість не лише щодо чужого, а й щодо самого себе; у цьому й втілюється вимога «бути непримиренним». Отже, ми розглядаємо зміст настрою непримиренних, який виправдовує насильство як необхідність; вона ґрунтується на усвідомленні необхідності інверсії влади, і наведемо фрагмент дискурсу, у якому формується усвідомлення цієї необхідності: «Ми повинні захопити владу! Захопити будь-що, тому можна використовувати підкуп, брехню, насильство. Це виправдано, оскільки ми виступаємо проти влади як втілення світового зла. Ця влада злочинна, а злочини вимагають покарання!» Настрій непримиренності виключає компроміси (ненасильницьке протистояння), угоди та консенсус; у рамках цього настрою існують дві групи норм, відповідно, вимог та імперативів; одні з них призначені для своїх, а інші – для чужих. Вимоги для своїх передбачають, що добром і благом може виступати лише те, що є таким для своїх, але не більше; вони виправдовують насильство, ненависть і будь-які злочини, якщо вони спрямовані проти чужих; не лише виправдовують, але зводять на п'єдестал найбільш агресивних, насамперед, вождів; зрозуміло, що їх зміст повністю суперечить нормам абсолютної й універсальної етики.

g) Нестійкість

Вимоги для своїх як цінності визначають лише те, що корисно для своїх; вони передбачають користь як вищий принцип доцільності, але користь має не універсальний, а локальний характер, оскільки як корисне виділяється лише те, що є благом для своїх, на відміну від основних положень утилітаризму, зокрема І. Бентама як його родоначальника, який стверджував, що основним принципом поведінки виступає корисність, яка поширюється на суспільство в цілому як сукупність індивідів[21]. Суспільство для представників утилітаризму розглядається як ціле, яке реалізується через реалізацію індивідів. Настрій непримиренних усуває цілісність суспільства, розділяючи його на своїх і чужих, при цьому, як стає зрозумілим, принципи утилітаристської етики поширюються лише на своїх; інша важлива відмінність полягає в тому, що такий настрій виключає все, що

суперечить принципу користі, зокрема те, що потенційно містить у собі руйнування, наприклад, протест; тому можна стверджувати, що утилітаризм непримиримих має обмежений характер. *Принцип корисності* виступає швидше аргументом, який необхідний для виправдання агресії щодо чужих; такий утилітаризм відрізняється непослідовністю та суперечливістю, як було відзначено, оскільки передбачає розділення суспільства й фактично допускає відмову від принципу корисності. В утилітаризмі непримиренних допускається агресія як інструмент руйнування, яка використовується для придбання благ для своїх за рахунок чужих, хоча агресія – це спосіб руйнування, заперечення насолоди тощо; тому настрій непримиренних містить у собі суперечливі імперативи, а одним з основних імперативів є «допомагай і підтримуй своїх». Нагадаємо, що принцип допомоги та взаємної підтримки є одним з основних в універсальній етиці, оскільки завдяки його дотриманню стає можливим консенсус; проте допомога та підтримка непримиренних поширюються лише на своїх, а не на суб'єкт у цілому. Проблема полягає в тому, що свої як локальний суб'єкт є *нестійким утворенням*, тому що постійно змінюються принципи, на підставі яких відбувається зарахування до своїх, оскільки вони мають суб'єктивний характер. Причина нестійкості полягає також у тому, що *свої* визначаються на основі виправдання жорстокості. Бути своїм означає вміти виявити жорстокість щодо чужих, і якщо вона відсутня, то виникає сумнів у тому, чи дійсно індивідуальність належить до своїх; індивідуальність, яка реалізує своє існування на основі принципів розуму, не може погодитися з культом жорстокості, і рано чи пізно її переслідуватимуть. Інша причина нестійкості своїх полягає в агресивності як основному сенсі існування непримиренних, агресивності, яка виключає творення, хоча протестний дискурс містить у собі маніфестацію великих позитивних змін; зрозуміло, що здатність до творення реалізовуватиметься в агресивності, тобто в руйнуванні. Відповідно, протестний суб'єкт свою продуктивність реалізує для саморуйнування; антипатію викликає, безумовно, виправдання принесення себе в жертву; творення не вимагає жертви, навпаки, заперечує її, оскільки передбачає верховенство блага, справедливості, користі та свободи, тоді як жертва – їх зняття.

h) Манія величі

Виникненню настрою непримиренних може сприяти створення *атмосфери загрози з боку чужих,* оскільки лише зовнішня загроза в змозі стабілізувати своїх як стійке утворення; наявність загрози передбачає наявність негативних переживань, стану небезпеки для життя з боку чужих, тобто провокацію готовності принести себе в жертву; й наведемо вислів: «Наш ворог не спить. Ми мусимо постійно пам'ятати про небезпеку, яка нам загрожує, і необхідно бути готовими протистояти агресії». Створення атмосфери страху – це одна з можливостей сформувати своїх, які будуть здатні на агресію; проте не завжди це можливо, тому, коли настає період творення, протестний суб'єкт поступово руйнує сам себе, свої «розсипаються». Безумовно, настрій непримиренних ґрунтується також на акцентуації *самозакоханості, гордині, самовдоволення,* оскільки свої наділяються надуманою перевагою; ось приклад такого вислову: «Приємно усвідомлювати, що наш народ посідає таке гідне місце в історії. Наше коріння в глибині століть. Ми шануємо своїх предків і їх великих представників. Яке щастя усвідомлювати себе причетним до великого народу». Звернемо увагу, що в цьому вислові реалізується потреба в самопіднесенні, що є типовим для протестного суб'єкта, оскільки саме самопіднесення виступає основою для тотальної негації; на цьому прикладі ми виділили такий настрій протестного суб'єкта, як *самопіднесення*. Досягаючи свого максимуму, він перетворюється на *манію величі*; але якщо манія величі імперського суб'єкта має під собою підставу, оскільки він дійсно володіє перевагою над іншими суб'єктами за здатністю до вдосконалення, то протестний суб'єкт такою здатністю не володіє; тому манія величі перебуває на межі хворобливої маніакальності. Це зрозуміло, оскільки вона викликана розумінням власної обмеженості та недосконалості, розумінням, яке ретельно приховується. Хворобливість виражається не у відчутті власної гідності, а в зневазі до чужого. Що таке зневага до чужого? Це заперечення його достоїнств, права на визнання, здатності відстоювати істину та самого себе тощо; для протестного суб'єкта чужий – це втілення недосконалості, отже, зла, не дивно, що чужим приписуються

лише негативні властивості, наприклад: «Є держави, які можна назвати втіленням світового зла. Їх імперські замашки й агресивність відомі всім. Світова спільнота повинна вжити до них найжорстокіші санкції». Отже, манія величі породжує зневагу – це настрої, які зумовлюють один одного; їх зв'язок характеризує своєрідність діалектики протестного дискурсу; отже, на одному полюсі – усвідомлення власної переваги, на іншому – зневага до чужого. Перевага імперського суб'єкта утворює єдність зі зневагою, оскільки перевага передбачає наявність високих вимог до самого себе й здатність пробачати; перевага ж протестного суб'єкта має інший характер: вона близька до самовдоволення, яке передбачає зневагу; така перевага стає підставою для свавілля як відсутності обмеження для реалізації своєї волі; свавілля ґрунтується не на розумі, а на необхідності реалізації потреб, що передбачає тотальне панування.

і) Розшарування суб'єкта

Дискурс суб'єкта-в-собі не передбачає наявності іншого, проте в протестному дискурсі ми спостерігаємо *розшарування суб'єкта на свого* й *чужого*, яким стає інший. Чому відбувається це розшарування? Чим воно зумовлене? Це пов'язано з інверсією владних відносин, унаслідок чого той, хто наказує, та виконавець міняються місцями; інверсія активізує протистояння всередині суб'єкта, розділяючи суб'єкт на своїх і чужих, тому *непримиренність* стає однією з норм існування; непримиренність – ставлення до чужого, у якому чужий перетворюється на об'єкт тотального звинувачення. Дж. Шарп у своїй знаменитій книзі «Від диктатури до демократії»[22], досліджуючи природу тоталітаризму, виділяє саме непримиренність як основоположний крок у боротьбі проти узурпації влади, проте він не враховує того моменту, що непримиренність не тільки руйнує вертикаль влади, але й формує агресивне ставлення до чужого, норми якого суперечать як абсолютній, так і універсальній етиці. Воно може породжувати моральне чудовисько в людській зовнішності; ця суперечність зумовлена тим, що непримиренність гранично релятизує етичні норми, що породжує вседозволеність, тобто свавілля.

Неможливість для угод, компромісів призводить до того, що протестний суб'єкт привласнює собі право на володіння істиною; таким чином, протистояння проти тоталітаризму спричинює виникнення ще агресивнішого політичного режиму, за допомогою якого реалізує себе протестний суб'єкт. У протистоянні всередині протестного суб'єкта може перемогти тільки той, хто виявляє велику жорстокість, нетерпимість, невизнання, хто здатний повністю відмовитися від принципів універсальної етики, верховенства принципів гуманізму; при оголошенні тоталітаризму втіленням зла відбувається санкціонування насильства, а тим самим – відмова від милосердя, дружелюбності, благородства тощо. Дж. Шарп навіть не ставить питання, яким чеснотам відповідають його принципи ненасильницької боротьби, а головне, відстоювання яких етичних норм вони передбачають, а вони породжують свавілля над чужим протестного суб'єкта, який реалізує себе в ненависті, невизнанні, приниженні чужого; отже, протистояння тоталітаризму призводить до виникнення ще агресивнішої форми тоталітаризму. Але хіба може бути моральність аморальною? Як це не парадоксально, ми повинні визнати наявність таких етичних норм, і прикладом негативної моральної системи може бути якраз настроєність щодо чужого, яка як сукупність норм полягає в тому, щоб виправдати насильство, у першу чергу, так, як воно реалізується в дискурсі. Тому книгу Дж. Шарпа можна вважати своєрідним виправданням насильства, яке здійснюється в комунікативному середовищі; за своєю суттю вона – апологія дискурсивного насильства, оскільки автор будує своє дослідження, спираючись на етику для чужого. Ця книга фактично є рекомендацією щодо формування протестного суб'єкта; а її зміст дає змогу наново поставити деякі питання соціальної філософії, наприклад, головне питання: що є політичний суб'єкт? Вона допомагає зрозуміти, що суб'єкт виникає в дискурсивній практиці, а його особливості визначаються маніфестацією сенсів, які утворюють зміст свідомості. Дж. Шарп виходить з того, що якщо навмисно провокувати артикуляцію певних сенсів існування, то можна сформувати певний спосіб поведінки, у цьому випадку – протестний. Таким чином, він вказує на перспективи конструювання протестного суб'єкта, проте не зрозуміє, що результати його соціальної інженерії будуть для нього

несподіваними. Основна мета, яка ставиться в дослідженні, – це зруйнувати тоталітарний режим, проте водночас, провокується виникнення протестного суб'єкта, за своїми проявами ще аморальнішого, ніж тоталітарний; однак у цій праці ми не знайдемо, що саме розуміється під тоталітаризмом, тим більше, що аналіз комуністичного режиму зводиться до створення негативного образу; не знайдемо аналізу дискурсивних практик, хоча є рекомендації щодо конструювання протестного дискурсу; відсутнє розуміння того, що існування політичного суб'єкта залежить не тільки від політичного режиму, але й від своєрідності культури, історичних традицій, рівня розвитку політичної системи та інших чинників; а головне – розуміння того, що провокування виникнення протестної свідомості нічого, крім руйнування, не приносить. Іншими словами, розуміння та трактування політичного суб'єкта Дж. Шарпом не можна визнати задовільним, а його рекомендації по суті є аморальними, а щоб переконатися у правильності цього висновку, треба звернутися до основних положень універсальної етики К.-О. Апеля[23] та теорії комунікації Ю. Габермаса[24]. Принципи ненасильницької боротьби, необхідність використання яких відстоює Дж. Шарп, суперечать також принципам і нормам абсолютної моралі, вироблених людством впродовж історичного розвитку.

j) Невизнання

Відзначимо також таку складову ставлення до чужого й принципу етики ненасильницької боротьби Дж. Шарпа, як *невизнання,* яке є своєрідною формою дискурсивного заперечення, коли навмисно не береться до уваги досконалість суб'єкта, який виявляє себе в ефективному продукуванні, й наведемо вислів, що ілюструє положення: «Вони говорять про свої успіхи та досягнення. На нашу думку, ці заяви не що інше, як введення суспільства в оману. Їх досягнення – тільки цифри на папері, і не більше того. Чи може хто сказати, що він почав жити краще?» Невизнання виявляється в запереченні певних досягнень, але заперечення очевидного і є приниження, що, отже, передбачає піднесення того, хто принижує, тому той, хто принижує, постає як абсолютно досконалий. Звернемо увагу, що якщо підданський суб'єкт

абсолютизує свою недосконалість, то протестний, навпаки, досконалість, хоча не має для цього жодних підстав; при цьому абсолютизація досконалості характерна також і для імперського суб'єкта, але вона не заважає усуненню недосконалості, абсолютизація досконалості протестним суб'єктом має своїм результатом не протистояння недосконалості, а знищення чужого, оскільки останній і виступає уособленням недосконалості.

Звертаючись до розгляду абсолютизації досконалості, ми тим самим переходимо до розгляду ставлення для свого; і перший крок – це абсолютизація досконалості самого себе. Це означає, що свій не може зробити зло, а всі його вчинки є свідченням таких чеснот, як проходження принципу блага, доброзичливість тощо; таким чином, оптика дискурсу для свого відрізняється тим, що свій бачиться як живе божество, якому необхідно поклонятися, а відсутність поклоніння вже розглядається як злочин проти моралі. Нагадаємо, що для підданського суб'єкта критика є своєрідною формою самоприниження; критика ж свого в протестному дискурсі в принципі неможлива, оскільки вона трактується як його приниження, тому будь-яка критика викликає жорстке протистояння. До чого призводить абсолютизація досконалості своїх? Вона дає змогу вивести їх з-під підпорядкування нормам універсальної етики, тому будь-які моральні звинувачення, які виходять з боку чужого, не беруться до уваги. Будь-який вчинок, навіть злочин, виправдовується, якщо він здійснений щодо чужих; водночас норми для своїх близьки до універсальної етики, але свої утворюють замкнуте ціле, серед них визнається можливість йти на компроміс та домагатися консенсусу; але за сферою своїх використовуються норми ставлення до чужого як втілення недосконалості. Отже, ми зверталися до особливостей настроювання імперського, підданського та протестного суб'єктів і з'ясували, що кожен має свої нормативи, які використовуються при оцінюванні вчинків у відповідних суб'єктах; ми окремо зупинилися на стані протестного суб'єкта, і звернули увагу на те, що абсолютизація досконалості своїх призводить до відхилення інших моральних норм, зокрема норм універсальної етики, хоча вона й діє в межах своїх. Імперський суб'єкт також абсолютизує досконалість самого себе, але такі його якості, як самокритичність і неприйняття

недосконалості, є підставою для використання норм універсальної етики, хоча щодо іншого він нічим не відрізняється від протестного; але в деяких ситуаціях він здатний підкорятися нормам цієї етики, особливо в тих випадках, коли він зацікавлений в іншому. Протестний суб'єкт *відрізняється нестабільністю*, оскільки в ньому відбувається інверсія влади; його агресивність здобуває виправдання в абсолютизації своєї досконалості, тому він не здатний на жодні компроміси. Отже, основний імператив – це боротьба проти чужого, боротьба до перемоги, тобто до захоплення влади, тому вислів: «Кожному – своє!» – можна вважати найбільш точним виразом сутності суб'єкта; при цьому кожен – це свій або чужий; відповідно, для своїх – одні моральні норми, для чужих – абсолютно інші, тому за злочин проти своїх має невідворотно йти покарання, а злочин проти чужих не тільки не карається, а й заохочується. Вищими чеснотами стають мужність, відвага, рішучість; вислів: «Кожному – своє!» – вказує на біполярність моралі протестного суб'єкта, на її внутрішню суперечність, і ми підкреслюємо в ній наявність діалектичних суперечностей, суперечностей компліментарного характеру.

k) Комліментарна діалектика

Діалектика переживань протестного суб'єкта передбачає істинність протилежних оцінок одного й того самого вчинку; наприклад, вбивство чужого виправдовується, але водночас не виправдовується вбивство свого, а джерелом суперечностей виявляється розмежування суб'єкта на своїх і чужих. Що ж є компліментарна діалектика? У німецькій класичній філософії діалектика – це вчення про боротьбу протилежностей; діалектика Г. Гегеля, який пояснює становлення в «Науці логіці», розкривається таким чином: «*Чисте буття* утворює початок, тому воно водночас, є і чистою думкою, і невизначеною простою невизначеністю, а перший початок не може бути чим-небудь опосередкованим і визначеним[25]», – і далі: «Це чисте буття є *чистою абстракцією*, а отже, *абсолютно негативне*, яке взяте також безпосередньо, є чисте ніщо»[26], – а також: «Точно так само і *ніщо* як безпосереднє, рівне самому собі, є, навпаки, *те ж саме,* що й *буття*.

Істину, як буття, так і ніщо, не становить єдність їх обох, ця єдність є становлення»[27]. Отже, чисте буття та ніщо утворюють єдність, яка і є становлення. У компліментарній діалектиці єдність зберігається, але характер протилежності істотно змінюється: це не суперечності між буттям і ніщо, а суперечності між чимось даним, тим що дійсно існує, наприклад, сенсами існування, спільність яких зумовлює становлення; суперечність полягає в тому, що сенси існування утворюють несумірне ціле, у якому найхимернішим чином поєднуються протилежності, незважаючи на їх суперечність, вони утворюють єдине ціле з руйнуванням якого змінюється буття суб'єкта[28]. Що ж тоді є становленням? Становленням буде здійснення сенсів існування, відповідно, воно буде іншим залежно від їх своєрідності; наприклад імператив удосконалення імперського суб'єкта передбачає відмову від старого, верховенство критики, зусилля при подоланні перешкод тощо; вимога протестного суб'єкта: «Кожному – своє!» – руйнування самого себе зсередини; нагадаємо, що мова йде про суб'єкта-в-собі, тобто суб'єкта, який замикається сам на собі, а його дискурс – це розмова з самим собою; саме в такому дискурсі відбувається встановлення основних сенсів існування. Таким чином, компліментарна діалектика політичного суб'єкта описує його становлення як реалізацію сенсів існування; отже, у компліментарній діалектиці наявна спільність протилежних сенсів, що утворюють єдність і, відповідно, їх здійснення або руйнування цієї спільності спричинює перехід в іншу протилежність, що передбачає інший стан суб'єкта.

l) Руйнування самого себе

Поставимо таке запитання: «Чому протестний суб'єкт руйнує сам себе?» Нагадаємо, що основним настроєм протестного суб'єкта ми виділили невдоволення; узагалі його переживання відрізняються деструктивною спрямованістю. Оскільки переживання мають характер рефлексії, здійснення деструктивних сенсів існування позначається на самому суб'єкті, зокрема, у розмежуванні на своїх і чужих; тому протистояння в протестному суб'єкті «природним» чином передбачає руйнування суб'єкта як цілого. Отже, становлення протестного суб'єкта

зумовлене наявністю суперечностей між своїми й чужими, які прагнуть зруйнувати один одного, що свідчить про наявність особливої діалектики – комліментарної, яку не слід ототожнювати з негативною діалектикою. Неможливість ототожнення пов'язана з тим, що не будь-яке становлення обов'язково передбачає негацію, зокрема протестний суб'єкт виключає заперечення своїх. Нагадаємо, що прояв негативності, згідно з Т. Адорно, знаходить вираз у прагненні свободи, «яка має досягатися за будь-яку ціну»: «Свобода, якою зазвичай пишається індивід, була, як це вперше відзначив Г. Гегель, негативністю, насмішкою над дійсною свободою; вона була виразом випадковості долі кожної окремої людини, підготовленої для неї суспільством. Реальна необхідність у тій свободі, яка має досягатися за будь-яку ціну (що особливо привертає ультраліберальних ідеологів), є всього лише камуфляжем, вона маскувала тотальну соціальну необхідність, що примушувала індивіда до ruggedness заради порятунку власного життя, заради того, щоб просто вижити. Самі уявлення та поняття [про свободу] настільки абстрактні, що вони повністю тотожні»[29], – і далі: – «Карикатурою образу свободи буржуазного індивіда виявляється картина, сюжетом якої є необхідність діяти вільно»[30]. Така негативність зовсім не прозора (швидше, навпаки, її прозорість і є вимогою висування закону); щодо кожного окремого індивіда виступає як випадок, продовження містичної долі; цю негативність і несе в собі життя, ту з його сторін, яка послужила назвою для фортепіанної п'єси Ф. Шуберта «Бурі життя»[31]. Негативність, за Т. Адорно, має в буржуазному суспільстві універсальний характер; на наш ж погляд саме вона є характерною для протестного суб'єкта.

m) Свобода як обґрунтування насильства

Відзначимо, що прагнення до свободи[32] протестного суб'єкта також виявляється «непрозорим», але що таке непрозорість в цьому випадку? Непрозорість полягає в тому, що він не в змозі зрозуміти наявність своєї недосконалості, більше того, упевнений у своїй абсолютної досконалості[33]; саме тому виникає настроювання для своїх, у ній здобуває виправдання певний стиль існування; наприклад, стиль

існування імперського суб'єкта визначається прагненням до панування, а протестного – потребою в інверсії влади. Щоб усунути непрозорість, ми показали розшарування протестного суб'єкта на своїх і чужих; далі, на відміну від Т. Адорно, вважаємо, що негативність слід доповнити позитивністю, при цьому, як стає очевидним, співвідношення й зміст негативності та позитивності залежать від модусу свідомості, відповідно, вони розрізнятимуться в імперського, підданського та протестного суб'єктів. В основу як позитивності, так і негативності покладені сенси існування та настроєність; вони мають не лише трансцендентний, а й іманентний характер, і визначаються модусом свідомості суб'єкта. Продукування, тобто становлення суб'єкта, залежить від співвідношення й особливостей негативності та позитивності, від форм їх прояву; наприклад, відсутність ефективного продукування в протестного суб'єкта пояснюється тим, що негативність має деструктивний характер і спрямована на самого себе, оскільки чужий – це локальний суб'єкт, а позитивність обмежена тільки своїми. Дисгармонія, яка відрізняє протестного суб'єкта, зумовлена незадоволеністю станом влади, виражається в постійній напруженості відносин, агресивності, а відповідно, відсутності умов для творення, прояву творчих здібностей індивідуальностей; негативність може призвести до тотального заперечення влади, а отже, до анархії та свавілля. Відзначимо, що анархія виникає як реакція на державне насильство; із цього приводу М.О. Бакунін пише: «Отже, задоволення народних вимог для класів заможних і таких, що управляють, категорично неможливе, тому залишається тільки один засіб – *державне насильство*, одним словом, *Держава*, оскільки Держава саме й означає *насильство*, панування за допомогою насильства, замаскованого, якщо можна і в крайньому разі безцеремонного та відвертого»,[34] – і в кінці праці: «… для того, щоб наш селянин і наш робітник фабрики не почувалися самотніми, а знали б, навпаки, що за ними, під тим самим гнітом, зате і з тим самим прагненням і волею звільнитися, перебуває величезний, незліченний світ до загального вибуху підготовлюваних мас чорноробів»[35]. Як відомо, мета анархістів – «загальний вибух», тому зміст теорії анархізму, як ніякий інший, збігається з сенсами існування та настроювання протестного суб'єкта.

Наприклад, у теорії анархізму ми не знайдемо конкретних рекомендацій з облаштування суспільства, але є обґрунтування революційної боротьби. Зокрема, М. О. Бакунін розглядає питання, яким чином звільнити «пристрасть до свободи». Що таке пристрасть до свободи? Безумовно, сама вимога свободи не може викликати засудження, але викликає сумнів виділення саме пристрасті як загального джерела існування, при цьому, абсолютно очевидно, що вона має руйнівний характер, що може породити "загальний вибух"; вона може виявитися настільки руйнівною, що знищує суб'єкта як ціле, оскільки передбачає насильство, про можливість якого замовчує М. О. Бакунін, і це насильство не обмежується нормами, на відміну від насильства з боку держави. Це насильство засноване на свавіллі, яке призводить до хаосу, і якщо інститути держави певною мірою здатні захистити від свавілля, під час свободи настає стан загальної вседозволеності, тобто беззаконня[36]. Що таке беззаконня? Це зовнішнє виявлення пристрасті до свободи; наскільки руйнівне це свавілля, можна зрозуміти, звернувшись до дискурсивної практики часів революційних подій, тому наведемо вислів, найбільш типовий для революційного дискурсу: «На вулицю вийти неможливо. Стріляють у ні в чому не винних людей. Ніхто не може бути убезпечений від грабежу й насильства, які набули масового характеру. Хіба це свобода, про яку ми мріяли?» Відзначимо, що подібні вислови можна знайти в записках М. Горького, свідка революційних подій 1917 р. у Росії[37]. Теоретичні припущення основоположників анархізму повністю були спростовані революційною дійсністю, оскільки здійснення пристрасті призвело не до звільнення народних мас, а до тотального свавілля.

n) Культ особистості

Чи можливе етичне обґрунтування свавілля в ім'я свободи? За М. О. Бакуніним, таким обґрунтуванням виступає пристрасть до звільнення. Ми розділили всі дискурси на такі, що засновані на розумі та на здійсненні бажання; цей розподіл є умовним, оскільки будь-який дискурс припускає як використання розуму, так і реалізацію певного бажання, тобто пристрасті, проте слід зазначити їх різне

співвідношення. Наприклад, найбільшою раціоналізацією відрізняється імперський дискурс, який використовує розум з метою свого вдосконалення; меншою мірою підданський, ще меншою – протестний, оскільки він використовується як засіб саморуйнування. Теорія анархізму є раціональне обґрунтування вивільнення пристрасті звільнення, що реалізовує себе в чистій негативності, кажучи словами Т. Адорно. Розум призначається для провокації пристрасті звільнення, проте, як тільки ця пристрасть вивільняється, вона утілюється в тотальній негативності; розум, що регулює пристрасть до звільнення, стає розумом, що організує насильство, яке має довільний характер. Пристрасть має своє джерело в своєрідності індивідуальності; відповідно, повноти влади набуває така індивідуальність, яка здатна управляти пристрастю за допомогою розуму; таким чином, ми доходимо висновку, що звільнення пристрасті призводить до виникнення культу особистості, про що й свідчить досвід більшості революцій. Культ особистості є форма влади, за допомогою якої розум індивідуальності в змозі приборкати пристрасть політичного суб'єкта як цілого; яким чином це відбувається, ми розглянемо пізніше, коли звернемося до протестного дискурсу суб'єкта-для-себя, оскільки тільки в такому дискурсі можлива ідентифікація. Проте в дискурсі суб'єкта-в-собі вже іманентно задана готовність до культу особи; і це зрозуміло, оскільки в етиці протестного дискурсу ми спостерігаємо усунення загальнозначущих норм за допомогою розділення на своїх і чужих. Єдиною можливістю виникнення єдності суб'єкта як цілого виявляється підпорядкування одній особі, що можливо за наявності віри в її унікальність, неповторність, абсолютну досконалість, непогрішність і святість. Такою особою може виступати вождь, який наділяється необмеженими повноваженнями; при цьому визначальне значення має не стільки його місце у вертикалі владі, скільки його роль у дискурсі; як медіатор дискурсу він набуває необмежених повноважень унаслідок необмеженої довіри, а його легітимність не знає меж.

Культ особистості – закономірний результат виявлення волі протестного суб'єкта, оскільки тільки окрема особа може замінити моральну легітимність, яка має трансцендентальну підставу, легітимність, яка реалізується на принципах універсальної або

абсолютної етики. Проблема полягає в розмежуванні своїх і чужих, це розмежування можливе тільки за допомогою інтуїції, і саме інтуїції окремої індивідуальності. Хтось повинен вказати на причетність до своїх або чужих, і ця вказівка приводить до приборкання пристрасті. Так виникає вождь, у якого вірять, якому підкоряються, якому довіряють; зрозуміло, що виникнення культу цілком обґрунтовано, оскільки хтось повинен узяти на себе роль «роздільника», тим більше, в умовах ситуації, що постійної змінюється.

о) Медіатор дискурсу

Протестний суб'єкт так чи інакше припускає виникнення культу особи, оскільки тотальне заперечення чужого обов'язково має кимось координуватися, це заперечення не може бути інтистуціональним, оскільки звинувачення часто не має під собою нормативного обґрунтування; тільки за допомогою медіатора дискурсу стає можливою цілеспрямована деструктивна дія. Дійсно, за відсутності чинних нормативів, що забезпечують легітимність інститутів влади, влада повинна зосередитися в руках окремої індивідуальності; ця індивідуальність стає центром суб'єкта, щодо якої він реалізує себе як ціле. Цим центром виступає медіатор дискурсу, він і вождь, він і перша особа, яка володіє необмеженою довірою, саме він генералізує волю суб'єкта в єдине ціле, інтенціюючи її певним чином. Що таке інтенціювання в політичному дискурсі? Це визначення мети, завдань, об'єкта, засобів і форм дії та передбачуваного результату соціальних дій у дискурсивній практиці. Саме медіатор дискурсу інтенціює волю суб'єкта як цілого, але для цього він має володіти певними якостями, які відповідають стилю існування протестного суб'єкта, тобто вміти виражати незадоволеність, нетерпимість, бути агресивним тощо. Інакше кажучи, це інтенціювання повинне відповідати сутності протестного суб'єкта, інакше медіатор дискурсу буде відторгнутий. Отже, медіатор дискурсу – це не лише унікальна індивідуальність за своїми вольовими характеристиками, що володіє здатністю підпорядкування пристрасті, а й особа, яка в змозі уловити суть суб'єкта та не тільки адекватно її виразити, а й раціонально інтенціювати; тому пригадаємо, які вимоги

виділив М. Вебер до вождя: відданість справі, здатність ухвалювати рішення тощо[38]. Але М. Вебер не уточнює, про якого політичного суб'єкта йде мова, а звертає увагу лише на наявність обмеженої раціональності; якщо ми звернемося до протестного суб'єкта, то побачимо, що вимоги до вождя будуть абсолютно іншими, ніж, наприклад, до вождя підданського або імперського суб'єкта. Наприклад, вождь підданського суб'єкта повинен уміти підкорятися, отже інтенціювати підпорядкування суб'єкта.

Чому ж питання про культ особи ми розглядаємо при вивченні дискурсу суб'єкта-в-собі? Це пов'язано з тим, що сенси існування формуються в дискурсі суб'єкта-в-собі; обурення, наприклад, у такому вигляді: «Влада повністю дискредитувала себе», – протест міститься в цьому дискурсі, це пов'язано з тим, що його вираз не вимагає раціонального обґрунтування, оскільки він є тотальним запереченням чужого, яке реалізується через відданість вождеві. Вождь, він же медіатор дискурсу, спрямовує (інтенціює) загальну волю певним чином, у багатьох випадках абсолютно довільно, але ця довільність спочатку закономірна, оскільки вона спрямована проти прояву гуманності. Отже, підкреслимо, що породження культу особи – результат експлікації сутності суб'єкта. Протестний суб'єкт передбачає жорстокого вождя, до обов'язків якого входить придушення опору іншої волі, тому, навіть якщо вона відсутня, то вона передбачається; цей опір можливий тільки в межах дискурсу, медіатором якого і є вождь. При цьому в просторі дискурсу відсутні можливості уникнути обурення; насправді, чи можна бути осторонь від маніфестації насильства? Проте індивідуальність завжди стоїть перед вибором: або застосувати або підтримати насильство, або стати жертвою, тому розуміння насильства має істотні відмінності в різних індивідуальностей, проте це не є перешкодою для його санкціонування, підставою цього санкціонування виступає необмежена віра у вождя.

Не можна не звернути увагу на особливості переживання протестного суб'єкта, насамперед, на *обурення,* що досягає ненависті щодо чужого. Що ж таке ненависть як дискурсивне явище? Ненависть – це ненависть до чужого й одночасно його наділення негативними атрибутами. Вираз «ненависть засліплює» багато в чому справедливий,

оскільки ненависть відрізняється граничною агресивністю, напругою волі, що призводить до нездатності використовувати розум, отже, ігнорування причинно-наслідкових зв'язків присутніх насправді. Ненависть набуває вираження в образі, яка належить протестному дискурсу; серед найбільш використовуваних політичних образ для позначення чужого, тому слід вказати на агресивні висловлювання, які широко застосував В. І. Ленін[39].

4.2. ІДЕНТИФІКАЦІЯ: АБСОЛЮТНА ДОСКОНАЛІСТЬ, ЕГОЇСТИЧНЕ ЗАНУРЕННЯ

Нагадаємо, що відмінність дискурсу суб'єкта-для-себе полягає в тому, що він використовується для ідентифікації, що передбачає створення свого образу для самого себе, наявність якого дає змогу переважно позитивно оцінювати себе, тим самим захищати самого себе від можливих звинувачень, таким своєрідним чином за допомогою цього дискурсу стає можливим встановлення ідентичності. Підкреслимо, що які б сенси існування не здійснювалися суб'єктом, навіть якщо він виявляє себе в тотальному запереченні й має значні недоліки, а його моральні підстави сумнівні, проте його ідентифікація в дискурсі буде лише позитивною. Чому це відбувається? Тому що лише за *допомогою позитивної маніфестації суб'єкт може затвердити самого себе*, тим самим визнати свою повноцінність, що необхідно для самореалізації; проте при цьому ідентифікація різних суб'єктів матиме свою своєрідність, тому дискурси, наприклад, підданського та протестного суб'єктів суттєво різнитимуться. З метою визначення їх відмінностей слід з'ясувати: у чому полягає своєрідність ідентифікації протестного суб'єкта?

а) Порушення рефлексії суб'єкта у дискурсі

Слід виходити з того, що своєрідність протестного суб'єкта *пов'язана з інверсією владних відносин*, тому він відрізняється агресивністю щодо іншого, отже, щодо самого себе. За яких умов буде можливим такий стиль існування? Отже, протестний суб'єкт *продукує негативність, тому зміст дискурсу є потоком обурень, образ, скандалів, протестів тощо.* Ця дискурсивна поведінка повинна мати таке обґрунтування, при якому вона б виступала повністю виправданою, більше того, необхідною; для того, щоб виявити причини виникнення цієї необхідності, звернемося до морального імперативу І. Канта[40], особливістю якого є те, що він передбачає ототожнення себе та іншого стосовно моралі, тому встановлюється, що можна зробити лише такий вчинок щодо іншого, що допустимий щодо самого себе.

Інакше кажучи, підставою морального імперативу є встановлення змісту відносин між суб'єктом та іншим, тобто, кантівська етика передбачає виявлення рефлексійних відношень, на основі чого виявляються моральні норми, саме така рефлексія руйнується в дискурсі протестного суб'єкта, оскільки в ній відсутня тотожність себе та іншого, унаслідок чого інший стає чужим.

У чому ж тоді полягають моральні підстави протестного дискурсу? Ними виступає *образ абсолютно досконалої влади*, що випливає з такого вислову: «Ми повинні зробити так, щоб влада відповідала вищим моральним принципам, щоб не дозволялося приниження особистості, щоб люди не страждали від насильства з боку того, кому вони дали владні повноваження!» Звернемо увагу, що владою якраз і буде проявлення ставлення до іншого, а етика передбачає встановлення норм для цих відносин; тому здавалося б, що норми абсолютної етики, які проголошуються в дискурсі протестного суб'єкта, є підґрунтям для встановлення досконалих владних відносин. Безумовно, у цьому дискурсі наявний моральний імператив, згідно з яким «влада має бути досконалою», який виключає несправедливість і насильство, вимагає бути чесним, демократичним тощо, проте маніфестація моральності без наявності відносин рефлексії між суб'єктом та іншим призводить до того, що моральні норми призначаються лише для іншого, але не для самого себе, таким чином, ця етика породжує аморальну поведінку. Насправді, що може означати вимога: влада повинна відповідати вищим моральним нормам? Виникає таке запитання: на кого поширюються ці моральні норми? Звернемо увагу на те, що в цьому випадку влада розглядається не як відношення суб'єкта та іншого, а як стан, який можна змінювати на свій розсуд, під цим станом розуміється лише прояв іншого, але ніяк не самого себе, в результаті *суб'єкт виводить себе зі сфери моральних принципів та норм,* водночас оголошуючи себе їх «охоронцем». На прикладі вищенаведеного вислову стає зрозуміло, яким чином суб'єкт виводить себе з підпорядкування будь-яким моральним нормам та принципам, у тому числі кантівського морального імперативу, який орієнтований на встановлення відносин суб'єкта та іншого; також стає зрозумілим, що ідентифікація суб'єкта протесту в дискурсі пов'язана з виведенням самого себе зі сфери

моралі. Поведінка суб'єкта також не відповідає ніцшеанським принципам, які передбачають відмову від моралі, проте в останній ми спостерігаємо навіть посилення моральних вимог, оскільки заперечення моралі, водночас, передбачає визнання абсолютної цінності людини. Позиція протестного суб'єкта буде прямо протилежною нормативності ніцшеанської етики, оскільки він взагалі усувається від того, що повинен дотримуватися певних моральних норм, при цьому вимога виконання цих норм переноситься на іншого, якому належить влада. Що ж таке влада для цього суб'єкта? Влада *набуває субстанціонального характеру*, проте влада як субстанція – це реалізація чистої волі, але чиста влада сама по собі є негативністю, тотальним запереченням, а оскільки основний прояв влади – це примус, який організовує волю певним чином; тоді чиста влада – це зняття конкретності влади, інакше кажучи, повне безвладдя, або свавілля, саме таким чином реалізує себе протестний суб'єкт.

b) Ідентичність і дискурс

Рефлексія так чи інакше передбачає ідентичність, тому ми повинні відповісти на запитання: що таке Ми протестного суб'єкта? Якщо висувається вимога, згідно з якою влада має бути дієвою, то водночас уже передбачається наявність цієї досконалості в самого суб'єкта. Ця ідентичність має дивний характер, оскільки *вона звернена на себе як майбутнього*, на того, ким може стати суб'єкт, коли стане володарем влади, якщо усуне від влади іншого. Він наголошує, що за допомогою усунення недосконалої влади саме він може втілити ідеал влади без насилля, примусу тощо; це за ситуації, коли протестний суб'єкт стоїть на порозі захоплення влади, але оскільки в цей час влада іншого є втіленням недосконалості, то суб'єкт використовує щодо неї адекватні засоби, тобто відповідні її змісту, такі, які передбачають її тотальне заперечення. В ідентичності протестного суб'єкта ми бачимо невідповідності, оскільки заперечення влади пов'язане з *припущенням про свою майбутню абсолютну досконалість*, але це майбутнє транспонується на сьогодення, унаслідок чого протестний суб'єкт бачить себе як її втілення. Таким чином, цей суб'єкт ідентифікує себе з

«надлюдиною» Ф. Ніцше[41], з тією істотною різницею, що він не ставить до себе жодних моральних вимог, при цьому приписуючи собі абсолютну досконалість, це своєрідний *чистий суб'єкт*, який асоціює себе з абсолютно позитивними моральними якостями, поза відносинами рефлексії з іншим. Відсутність відносин рефлексій, як було відзначено, призводить до того, що він узагалі не підкоряється жодним моральним нормам, тобто парадоксальність протестного суб'єкта полягає в тому, що він проголошує необхідність дотримання норм абсолютної моралі, не поширюючи їх на самого себе. Яким чином це можливо? Вже було зазначено, що протестному суб'єктові вдається уникнути морального імперативу, оскільки *він переноситься на іншого*, тому в протестному дискурсі ми не знайдемо заперечення моралі, як це можна спостерігати у Ф. Ніцше, навпаки, наявність моралі визнається, але вона стає сукупністю етичних оцінок іншого, але ні в якому разі не самого себе. Водночас те, що мораль вважається обов'язковою лише для іншого, поєднується з тим, що протестний суб'єкт приписує собі моральність. Отже, протестний суб'єкт є сукупністю індивідуальностей, які, безумовно, визнають необхідність моральних вимог, але лише якщо вони стосуються іншого, звідси саме щодо іншого висуваються звинувачення морального характеру; хоча ці ж звинувачення можна висунути й щодо протестного суб'єкта, але він відкидає їх, оскільки довільно приписує собі володіння моральними якостями, при цьому це приписування належить *не до поверхні, а до підкладки дискурсу*, оскільки вони приймаються без обговорення, як саме собою зрозуміле, крім того, як те, що не можна піддати сумніву, і навпаки, оскільки сумнів відсутній, то відсутнє обговорення, тобто відсутні вислови, у яких розглядаються моральні якості протестного суб'єкта. Моральність протестного суб'єкта – це те, що саме собою зрозуміле без дискурсивного обговорення, тому звинувачення в аморальності не приймаються; це очевидне знання, що приймається беззаперечно, не вимагає додаткової аргументації, тим більше – відстоювання. Призначення підкладки протестного дискурсу полягає в тому, що саме вона стає підставою існування, саме за допомогою неї цей суб'єкт набуває впевненості в самому собі, внутрішнього спокою, оскільки саме суб'єкт є тим, хто захищає моральні норми. Наявність підкладки

дискурсу дає змогу висувати вимоги до змісту владних відносин, наприклад: «Ми хочемо, щоб влада відповідала принципам блага та справедливості; ми віддаємо себе служінню цим високим принципам». Таким чином, підставою для ідентифікації є служіння вищим моральним цінностям, проте навіть не ставиться питання, чи повинен сам суб'єкт їм відповідати, оскільки спочатку передбачається, що їх відстоювання вже передбачає «ніби» володіння ними; відповідно, не ставиться питання, чи можна порушувати моральні норми в процесі їх відстоювання; тим самим від себе приховується те, яким чином відбувається це відстоювання, хоча насправді, за мірою жорстокості воно, як правило, перевищує жорстокість «деспотичної» влади іншого, проти якого виступає суб'єкт; отже, *ідентифікація протестного суб'єкта ґрунтується на відстоюванні абсолютних моральних цінностей, цей суб'єкт оголошує себе месією,* який здатний звільнити світ від панування зла, тому він наголошує, що того, хто є втіленням зла, необхідно знищити.

c) Егоїстичне занурення

Цю позицію можна визначити як егоїстичне занурення, саме для відмови від нього М. Бердяєв вважає необхідним усвідомлення людиною необхідності творчості: «Творчий акт завжди є звільненням і переборюванням»[42]. Що ж буде егоїстичним зануренням протестного суб'єкта-для-себе? Егоїстичне занурення передбачає *повну нездатність бачити іншого*, оцінювати своє ставлення до нього відповідно до моральних норм; водночас занурення в самого себе означає приписування собі вищої цінності, отже, розглядання себе як втілення моральної досконалості. Узагалі, особливість егоїстичного занурення полягає в тому, що суб'єкт цінує лише самого себе – це стан нарцисизму, у якому суб'єкт вважає, що він володіє моральними якостями, хоча насправді він їх не має; а відсутність моральних якостей компенсується їх приписуванням, на підставі чого стає можливим милування самим собою. Це означає, що моральна рефлексія не завжди ґрунтується на тому, що дійсно характерне для суб'єкта, навпаки, у її підґрунті може бути приписування моральних властивостей; таким

чином, *ідентифікація протестного суб'єкта має аномальний характер*, оскільки вона неадекватна, більше того, стає причиною його деструктивності не лише щодо іншого, а й щодо самого себе. Отже, незважаючи на те, що протестний суб'єкт не має досконалості, він приписує її собі. Чому це відбувається? Як уже було відзначено, це пов'язано з тим, що суб'єкт бачить себе месією, а своєю головною метою вважає звільнення від злочинної влади, яка розглядається втіленням світового зла тощо; він бачить себе рятівником, який бореться проти недосконалості влади іншого, який перешкоджає. Хто такий месія? Це той, хто покладає на себе обов'язок звільнення світу від пороків, а фігура месії типова для релігійної практики, до таких слід зарахувати Христа, Магомета, Будду тощо, месія здійснює духовний подвиг, який полягає в тому, що він заперечує недосконалість моральності й, головне, пропонує певний напрям моральної досконалості. Політичний месія, а таким вважає себе протестний суб'єкт, *ставить за мету перетворення владних відносин*, тобто реалізацію влади на основі моральних принципів, проте недоліком протестного суб'єкта як месії є те, що він *не ставить за мету змінити самого себе*, вважаючи за краще не розглядати своє моральне обличчя, відповідно, не виступає як зразок, як релігійний месія; але незважаючи на це, він бачить себе месією, оскільки заперечує злочинну владу, тому розглядає себе як рятівника, який може очистити світ від пороків. Інакше кажучи, політичний месія – це роль, яка довільно приписується, а разом з нею присвоюються моральні якості, які мають бути властиві месії, отже, протестний суб'єкт як месія приписує собі вищі моральні якості, але при цьому не здатний підпорядковуватися моральним вимогам, що ставить під сумнів моральність протестного суб'єкта. Дійсно, чи можлива мораль, у якій не враховуються відносини з іншим? І. Кант показав, що це, в принципі, неможливо.

Протестний суб'єкт повністю *занурюється в самого себе*, це повна ізоляція самого себе, при якій суб'єкт "бачить" лише самого себе, а все інше відкидається; він не бачить самого себе стосовно іншого, не здатний критично оцінити самого себе й розглянути оцінку з боку іншого. Моральна ізоляція, як було зазначено, стає причиною своєрідного морального нарцисизму, тобто здатності насолоджуватися

власною моральною досконалістю, а повна зосередженість на самому собі й заперечення моральних вимог з боку іншого призводить до нездатності усвідомлювати те, що знаходиться за межею своєї суб'єктивності. Проте *нарцисизм парадоксальним чином втілюється в тому, що мораль набуває трансцендентального характеру,* оскільки вона конструюється лише як сфера належного, але не для себе самого. Що таке трансцендентальна мораль? Це мораль, яка створюється в процесі конструювання можливого світу; такий шлях до морального конструювання показав Платон, для якого ідеї, образи або ейдоси утворюють абсолютні сутності, дотримання яких є підставою моральності. У кантівській етиці передбачається, що вони переживаються в свідомості, тим самим вони не лише трансцендентальні, на що І. Кант звертав особливу увагу, а й іманентні, а *імператив – це і є вказівка на іманентний характер етичних норм*, коли моральні норми є обов'язковими для виконання щодо самого себе. Особливість іманентності протестного суб'єкта полягає в тому, що мораль як образ, як трансцедентальне стає обґрунтуванням насильства над іншим, що зрозуміло, наприклад, з таких висловів: «Ми повинні викорінити пороки нашої влади, і оновлена, вона може стати сферою милосердя, добра й справедливості. Ми беремо на себе відповідальність і боротимемося за те, щоб викорінити нелюдяність, жорстокість і аморальність, ми відновимо втрачені моральні цінності, у першу чергу, демократії». Як стає очевидним, ідентичність протестного суб'єкта будується на тому, що він покладає на себе обов'язки захисника моральних норм та принципів, але це не означає, що він бере на себе обов'язок їх дотримуватися, оскільки захист моральних цінностей розглядається як мета існування, але це не тотожно тому, що він вимагає від себе дотримання них, визнаючи норми абсолютної етики, він відмовляється від підпорядкування ним.

d) Моральна містифікація

Отже, протестний суб'єкт – рятівник, який повинен відстояти моральність суспільства, тому вважає, що має високі моральні якості, навіть не ставить питання про відповідність самого себе моральним

нормам, таким чином, у етиці протестного суб'єкта ми спостерігаємо *містифікацію, яка полягає в тому, що, не визнаючи за необхідне підкорятися моральним нормам, він довільно приписує їх наявність самому собі*; тому його «моральність» є результатом довільного наділення моральними якостями, які залишаються за сферою дискурсу, як було відзначено, наявні в підкладці, хоча, на відміну від інших дискурсів, тут майже повністю відсутністі вислови, відповідно, таке приписування можна назвати «наказом за умовчанням». Тому логіка протестного дискурсу може включати таку імплікацію, яка ховає в собі експлікацію: *якщо ми відстоюємо моральні цінності, то ми ними володіємо,* проте відстоювання моральних цінностей не рівнозначно дотриманню цих моральних норм, таким чином, за допомогою цієї імплікації/експлікації відбувається приховане виведення самого себе зі сфери моральних норм; виведення, яке не усвідомлюється протестним суб'єктом, воно засноване на припущенні, що якщо суб'єкт відстоює моральні норми, то це рівнозначно наявності відповідних моральних якостей у самого суб'єкта. Можна зробити висновок, що ставлення до моралі протестного суб'єкта вказує на *етику нігілізму*, зміст якої повною мірою розкривається при розгляді його відносин з іншим, і при цьому не збігається за змістом з маніфестацією моральних цінностей у дискурсі.

е) Фактичність і влада

Для того, щоб зрозуміти своєрідність позиції суб'єкта-для-себе, слід звернутися до поняття Ж.-П. Сартра «фактичність-для-себе» і застосувати його до політичного суб'єкта[43]. Що таке присутність суб'єкта для себе? Це його стан, у якому він звертає свій погляд на самого себе, намагаючись зрозуміти, що являє собою він сам, тобто ідентифікує себе; не випадково С. Гантінгтон, досліджуючи ідентичність американців, називає свою книгу «Хто ми?»[44] Дискурс суб'єкта-для-себе є сферою створення образу самого себе для себе як фактичності. Що ж таке фактичність суб'єкта? Фактичністю буде те, як *виявляє себе суб'єкт у реальності, те, яким чином він діє, відповідно, якими сенсами існування володіє, які цінності визнає та як їх реалізує*

тощо; це не лише виявлення змісту переживань, наприклад, незгоди в протестного суб'єкта, а й, водночас, визначення свого місця в просторі влади, наприклад, суб'єкт може вважати себе приниженим та ображеним, або, навпаки, пишатися самим собою й зневажливо ставитися до іншого, у першому випадку він прагне змінити своє місце в просторі влади, а в другому, навпаки, зберегти своє панування. Таким чином, за допомогою звернення до фактичності відбувається визначення свого становища в просторі влади. Дискурс суб'єкта-для-себе є сферою самопізнання, тобто встановлення себе як фактичності, водночас, можливого та належного в їх єдності, оскільки належним розглядається лише те, що можливе для суб'єкта; наприклад, для протестного суб'єкта фактичним буде те, що він ідентифікує себе з борцем за свободу, призначення якого полягає в очищенні влади, відповідно, він оцінює себе залежно від того, яким чином йому вдалося її вдосконалити, тобто виправити, викорінити насильство, проте лише стосовно самого себе.

Що ж таке фактичність для протестного суб'єкта? Фактичністю є *стан або позиція, зміст якої буде відповіддю на запитання: яким я маю бути*? Інакше кажучи, підставою фактичності суб'єкта виступає модальність свідомості, яка визначає особливість повинності. І. Кант проявом повинюювання вважає моральний імператив, а його зміст розкриває на основі аналізу відносин суб'єкта та іншого, які мають бути побудовані згідно з принципами рівності, тобто суб'єкт прирівнює себе до іншого. Але чи завжди моральні норми встановлюються так? Звичайно, не завжди, а через їх відсутність виникають асиметричні відносини між суб'єктом та іншим, і тоді суб'єкт ставить себе вище або нижче за іншого: якщо вище, то це означає, що він прагне до панування, це й буде протестний суб'єкт, який ставить завдання захопити владу. Що ж буде фактичністю для протестного суб'єкта? Фактичністю, з одного боку, буде його приниженість, залежність, яку він досить хворобливо переживає, з іншого – потреба захоплення влади; фактичністю також виступає те, що суб'єкт вважає необхідністю, належним, усе ж інше усувається, не враховується, тому свідомість суб'єкта не можна розглядати як «чисту дошку» або «чорний ящик» і намагатися зрозуміти їх зміст лише на основі вивчення явища

«суб'єкту», тобто вчинків, поведінки, подій тощо, *необхідно звернутися до фактичності суб'єкта, яка визначає своєрідність оптики дискурсу*.

Свою реалізацію суб'єкт оцінює стосовно того, що розглядається як належне, тому до фактичності слід *віднести вимоги, які суб'єкт висуває до себе*. Для протестного суб'єкта такі вимоги можна розглянути на прикладі праці Д. Донцова «Націоналізм»[45], зміст якої дає уявлення про фактичність суб'єкта націоналізму. Іншим джерелом дослідження ідентифікації протестного суб'єкта можна вважати працю А. Гітлера «Моя боротьба»[46], у якій також є вираження протестних настроїв. Далі, до них належать праці представників класиків марксизму, зокрема, Л. Д. Троцького[47]. Звернемося до відомого твору Л. Д. Троцького «Уроки Жовтня», у завершальних рядках якого можна знайти такі слова: «При всій трагікомічній зовнішності доля капітулянтів має дуже серйозне значення: слабкість людей лише підкреслює силу ідей», – і далі: «Революція – сувора школа. Вона не жаліє хребтів, ні фізичних, ні моральних. Ціле покоління вийшло в накладання, нервово розтрипалося, витратилося духовно. Збереглося небагато»[48]. Отже, фактичністю можуть виступати не лише події, а й вислови, точніше, їх зміст, наприклад, вимог, за допомогою яких, як стає зрозуміло, революціонер ідентифікує самого себе; безумовно, звертає на себе увагу наявність дуже високих вимог, зміст яких зумовлений імперативом служіння ідеї, втіленням якої і є революція.

f) Відданість ідеї

Отже, у трактуванні фактичності можна відзначити суперечність із викладеним раніше, де йшлося про те, що протестний суб'єкт потай приписує собі наявність вищих моральних якостей і, водночас, виводить самого себе зі сфери їх впливу, тут ми стверджуємо, що той самий протестний суб'єкт висуває до себе дуже жорсткі вимоги. Проте відзначимо, що ці *вимоги не є моральними, оскільки вони виходять з імперативу служіння ідеї, який є основним для протестного суб'єкта*, саме відданість ідеї є підставою для ідентифікації, при цьому вона виступає єдиним критерієм оцінювання індивідуальності й зумовлює заперечення моральних норм, або, як висловився Л. Д. Троцький,

«моральних хребтів». Інакше кажучи, *мораль підмінюється поклонінням ідеї,* при цьому, парадокс у тому, що зміст ідеї тотожний основним моральним принципам, наприклад, вимогам соціальної рівності, справедливості, свободи, гуманізму тощо, проте вони є трансцендентальними стосовно кожної окремої індивідуальності та суб'єкта в цілому, які служать ідеї, більше того, приносять себе добровільно в жертву, про що й говорить Л. Д. Троцький. Дійсно, слід погодитися, що не кожна людина витримає тотальне заперечення моралі й тих етичних випробувань, які несе революція. Що таке революція для протестного суб'єкта? Це подія, у межах якої відбувається перевірка на вірність ідеї, таким чином, якщо в кантівській етиці критерієм моральності є відносини суб'єкта та іншого, то тут істинність вчинку визначається відданістю ідеї, а революція і є тією подією, у якій відбувається відстоювання ідей, що набувають абсолютної значущості. Революція розглядається як подія, у якій захищаються вищі моральні принципи, які вимагають служіння, повної віддачі самого себе, навіть самоприниження, тому в акті революції суб'єкт не має жодної цінності, не даремно Л. Д. Троцький фіксує факт, що «ціле покоління вийшло в накладання».

Привертає увагу те, що протестний дискурс передбачає виявлення відповідності моральним нормам, оскільки той, хто віддає життя за відстоювання вищих моральних цінностей, тим самим відмовляється від моральності, у цьому полягає відсутність моральності при відстоюванні моральних норм, цінностей, ідеалів, що усвідомлюються як абсолютні; тому в дискурсі протестного суб'єкта ми спостерігаємо повну невідповідність морального знання й етичного досвіду: якщо знання – це результат осмислення та конструювання позитивного етичного ставлення, наприклад, свободи, рівності, справедливості, то етичний досвід, навпаки – негативного, наприклад, презирство, приниження. Якби цей суб'єкт оцінював свій етичний досвід на основі наявного морального знання, то відразу б виявив їх суперечність, але цього не відбувається, оскільки моральне знання співвідноситься лише з етичним досвідом іншого, який «узурпує владу», крім того, знання виступає лише об'єктом, який необхідно відстояти, але не більше того.

g) «Служіння» ідеалам людства

При зверненні до праці Л. Д. Троцького ми розглядаємо те, яким чином відстоюється мораль як сукупність теоретичних положень, тобто знання, здійснення якого в майбутньому стане засадою для створення морального суспільства; у цьому випадку ми спостерігаємо *розмежування моралі як знання й етичного досвіду*, при цьому останній передбачає відмову від моральних норм, які проголошуються й відстоюються. Відмова від моралі певною мірою пояснюється тим, що той, хто бере на себе відповідальність відстоювати моральне знання, не володіє відповідним етичним досвідом, крім того, мораль виступає лише об'єктом поклоніння, а не сукупністю норм, які необхідно виконувати. Тим більше, мораль, яка відстоюється, – це мораль майбутнього, а не сьогодення, при цьому майбутнє постійно відступає, оскільки не вдається створити умови для його втілення. Подібну позицію займає суб'єкт націоналізму, наприклад, А. Гітлер, який вважав себе революціонером, і з цього приводу писав: «Та держава, яка в епоху вдосконалення рас присвятила себе справі вдосконалення кращих расових елементів на землі, рано чи пізно неминуче завоює весь світ. Хай не забувають цього прибічники нашого руху ніколи. Перед цією великою метою жодні жертви не вважатимуться дуже великими»[49]. Навіть у разі, якщо насильство прямо декларується, при цьому водночас висувається необхідність досягнення високих ідеалів, наприклад, А. Гітлер проголошує: «Нашою зіркою, що вказує дорогу, має бути вічний ідеал людства. Проте при цьому ми не повинні забувати й про людські слабкості, бо, не врахувавши їх, ми, на жаль, приречені на невдачу»[50]. Що ж таке вічний ідеал людства? Звичайно, під людством А. Гітлер має на увазі націю, таким чином, у дискурсі протесту *можна спостерігати таємну підміну суб'єкта*, як в цьому випадку, коли нація замінюється на людство. Це цілком зрозуміло, оскільки для того, щоб досягти певної мети, а саме: захопити владу, необхідно вказати на високі ідеали, які необхідно відстояти, інакше мета не буде досягнута; до того ж, ідеали мають бути не лише зрозумілі, необхідно, щоб вони стали предметом поклоніння, тобто знання повинне органічно доповнюватися вірою, для чого

призначається пропаганда. А. Гітлер формулює цю вимогу в такому вигляді: «Нехай навіть сам по собі світогляд буде абсолютно правдивим та ідеальним. Проте його треба ще перекласти на мову практичної політики. І лише тоді, коли ми додали руху чітких контурів, єдиної волі до боротьби, – лише тоді можна розраховувати на перемогу загальної ідеї, закладеної в нашому світобаченні»[51]. Отже, *основне завдання полягає в тому, щоб ідея перемогла*. Що ж таке перемога ідеї, і за яких умов вона можлива? Це можливо лише тоді, коли буде сформована віра, що відстоювання ідеї веде до звільнення людства, тому можна сказати, що протестний суб'єкт виникає тоді, коли ідентифікує себе з великою ідеєю, що супроводжується виникненням віри, саме її наявність забезпечує здатність долати всі перешкоди, зокрема мораль. Отже, ідентифікація протестного суб'єкта має особливий характер, оскільки її підставою виступає ідея, відстоювання якої він бере на себе, унаслідок чого *суб'єкт трансформується в об'єкт*, який використовується як «матеріал» для досягнення цієї ідеї, навіть якщо це загрожує життю, в цій ідентифікації ми спостерігаємо зрушення, унаслідок чого суб'єкт визначає себе не стосовно змісту ідеї, а стосовно неї як з фактичності, яку він повинен відстояти, тобто така ідентифікація вже має деструктивний характер. Служіння та поклоніння ідеї є однією з головних тем протестного дискурсу суб'єкта-для-себе, що знаходить вираження в таких висловах: «Лише відданість ідеї може бути підставою для оцінювання морального обличчя людини. Лише людину, яка здатна віддати своє життя за високі ідеали, ми можемо вважати людиною, гідною пошани». Отже, протестний суб'єкт не володіє сам для себе цінністю, його цінність пов'язана із служінням ідеї, він ідентифікує себе як борець, який повинен володіти такими якостями, як непохитність, стійкість, завзятість, здатність долати перешкоди тощо. Це і є фактична ідентифікація, на основі якої встановлюються етичні норми й критерії, тоді етичною виявляється здатність терпіти будь-які приниження та негаразди, бути активним та цілеспрямованим, здатним не відступати перед труднощами, не жаліти себе тощо. У цьому аспекті слід згадати книгу М. Островського «Як загартовувалася сталь»[52], герой якої навіть у мирний час жертвує собою в ім'я втілення ідеї, згорає за спільну справу, фактично гине; основа ідентифікації в цьому випадку –

служіння ідеї, при цьому виконання цієї вимоги й розглядається як вище благо; відзначимо, що таку ідентифікацію майже неможливо зруйнувати.

Що ж виступає підставою ідентичності? Звичайно, не моральний імператив, не вимоги ідеального комунікативного співтовариства, тим більше, не звернення до життєвого світу, не інстинкти збереження життя*, а інстинкт агресії.* Не випадково Д. Донцов виділяє такі підстави чинного націоналізму: «Засади чинного націоналізму скрізь підкреслюють моменти волі й агресії – є заперечення засідок «розуму», «стихійності» й «порозуміння»; є цілковитою суперечністю драгоманівщини»[53]. Таким чином, протестний суб'єкт повністю ігнорує роль розуму в організації політичного життя, його місце займають інстинкти; саме інстинкт передбачає наявність агресії, відповідно, маніфестацію сили, проголошення необхідності боротьби, не випадково в самому кінці донцовського «Націоналізму» ми читаємо такі слова: «Всупереч провансальцям «воля, слава, сила, вимірюються силою боротьби», а не «страждань» і «сліз». Боротьба за існування є законом життя»[54]. Таким чином, *участь у боротьбі є основним критерієм для моральності, який використовується для етичних оцінок;* критика провансальства Д. Донцова якраз пов'язана з тим, що М. Драгоманов і його послідовники проголошують, що суспільне життя повинне підпорядковуватися моральним нормам.

h) Усвідомлення буття

Співвідношення буття та свідомості як методологічна проблема пов'язана з проблемою ніщо, або, як зазначає із цього приводу М. Ю. Савельєва: «Якщо є щось, то з ним можна співвіднести лише ніщо. Таким ніщо є один для одного буття й свідомість. А оскільки ця операція виробляється засобами логіки, то в ній позначається «стрибок» від думки до буття»[55]. Основна проблема полягає в такому: «Не можна стверджувати, що свідомість і буття тотожні одне одному, оскільки вони постійно оновлюються, і немає критерію, за яким вони були б рівні своїм попереднім підставам»[56]. Це і є класична ситуація парадокса підстави, розв'язанням якої є припущення про наявність їх єдності,

тобто наявність свідомості-буття. Що ж таке свідомість протестного суб'єкта? Це усвідомлення свого буття (свідомість-буття) як ображеного й пригнобленого, тобто свідомість передбачає реалізацією суб'єкта, його буття як існування. Коли ми розглядаємо свідомість не в контексті метатеорії, а як свідомість суб'єктивну, то маємо на увазі також прагматику дискурсу, відповідно, дискурсивну практику. Що ж тоді буття для суб'єкта, який володіє свідомістю? *Буття одночасно середовище існування, яке або сприяє, або перешкоджає реалізації самого себе, реалізація сенсів існування*, які є змістом свідомості. У марксизмі висувається гіпотеза, що буття визначає свідомість – це означає, що сфера існування повністю визначає сенси, які наявні в свідомості суб'єкта, безумовно, це крайня позиція, яка передбачає, що суб'єкт – це своєрідна «іграшка в руках» буття. Таке трактування створення й буття приводить до заперечення своєрідності свідомості суб'єкта; проте при цьому в марксизмі ми знаходимо *заклики до зміни умов існування*, відповідно, *активізації продуктивності свідомості*; інакше кажучи, наполягання на пріоритеті буття над свідомістю передбачає водночас визнання за свідомістю продуктивності, тим самим можливості змінити стан буття як сукупності умов існування. Проте зміна буття можлива за допомогою реалізації певних сенсів, у першу чергу таких, які передбачають заперечення наявного (існуючого) буття; але буттям, за марксизмом, є середовище існування, до якого належить і здійснення самого суб'єкта, тим самим запереченню піддається сам суб'єкт, у цьому випадку пролетаріат. Таким чином, *самозаперечення є основним способом прояву свідомості* протестного суб'єкта, тому зрозуміло, що революційна агресія спрямована не лише на іншого як того, хто пригноблює, а й на самого себе, агресія, яка, безумовно, наявна в ідентифікації, тому можливі такі вислови: «Ми маємо бути нещадні до самих себе, оскільки взяли на себе відповідальність відстоювати вищі цінності людства». Імператив «бути нещадним до себе» має велике значення для протестного суб'єкта, і тому досить широко представлений у його дискурсі, а його роль важко переоцінити; тому не можна уявити собі протестного суб'єкта, який не ставився би до себе жорстоко; для протестного суб'єкта способом самореалізації є терор, і не можна уявити собі такий його різновид, який

міг би виявити милосердя, жалість, здатність до співчуття тощо. Дискурс протестного суб'єкта можна *виявити за допомогою наявності імперативу нещадного ставлення до самого себе*; у найзагальнішому вигляді цей імператив за характером вимог до самого себе нагадує кантівський імператив, якщо ми розглядаємо імператив як прояв потреби в самовдосконаленні, з тією істотною відмінністю, що він набуває маніакального характеру, в результаті чого з метою вдосконалення допускається знищення самого себе, це зумовлено також тим, що ми спостерігаємо розрив рефлексії, про що йшлося вище, тобто суб'єкт не ототожнює своє існування з існуванням іншого як підставу для критерію істинності, цей розрив призводить до того, що суб'єкт може бути нещадним не лише щодо іншого, а й щодо самого себе без будь-якої міри.

і) Імператив нещадності

При критиці тоталітаризму й авторитаризму, як правило, уся *провина покладається на інститути влади як джерела насильства*, але при цьому не зважається на те, що своєрідність влади залежить, у свою чергу, від *особливостей імперативів.* Тому важко зрозуміти, що причиною виникнення деспотичної влади є своєрідність ідентифікації, а тиран з'являється за наявності протестної свідомості, а не навпаки, свідомості, у якій присутній імператив нещадності до самого себе, який, у свою чергу, зумовлений потребою у самовдосконаленні. В етиці зазвичай не розглядається питання про те, яким чином реалізується імператив, а з'ясовується лише його зміст, тому етичний імператив трактується як підпорядкування благу, добру, справедливості тощо, але при цьому арза увагою залишається питання, яким чином імператив здійснюється; певною мірою зрозуміти здійснення імперативу можна на приклади критики Ж.-Ж. Руссо релігійного фанатизму як різновиду нещадного ставлення до самого себе[57]. У протестному дискурсі *нещадність до самого себе – це ставлення не лише до індивідуальності, а й до суб'єкта в цілому*, цей імператив реалізується, як і в рамках релігійного фанатизму, за допомогою інститутів влади, більше того, домінування імперативу нещадності приводить до виникнення таких

інститутів влади, які призначені для здійснення саме цього імперативу; тому позбавлення від деспотизму передбачає не знищення тиранів або інститутів влади, а заперечення самого імперативу нещадності, наявність якого в свідомості є причиною їх виникнення. Інакше кажучи, відсутність імперативу нещадності приведе до незатребуваності таких інститутів, отже, їх зникнення. Таким чином, зникнення деспотичних інститутів влади може відбутися в результаті зміни сенсів існування, відповідно, усунення імперативу нещадності; і навпаки, за наявності протестних настроїв виникає імператив нещадності, який породжує деспотичні інститути влади, диктатуру й диктатора як медіатора дискурсу. Вимоги до диктатора також визначаються імперативом нещадності, а не особливостями його характеру, поведінкою тощо: він повинен відповідати певним вимогам, які імпліцитно задані в дискурсі, які передбачають вимогливість, витримку, жорстокість, агресивність, здатність пригнічувати іншу думку, завойовувати прибічників і підпорядковувати самому собі тощо. *Зміст протестного дискурс значною мірою визначений завданнями медіатора дискурсу*, оскільки саме йому належить головна роль, досить пригадати виступи В. І. Леніна, Л. Д. Троцького та ін.; тому передбачена монодична фактура дискурсу, у якій домінує один голос, а саме: медіатора дискурсу; в цілому відзначимо, що протестний дискурс передбачає звернення вождя до мас, що має підняти їх на боротьбу, тому для нього характерні закличні, героїчні інтонації, вислови відрізняються лаконічністю, експресією, патетикою, викриттями тощо. Як правило, монологічний характер пов’язаний із тим, що медіатор дискурсу говорить від імені мас, а не лише від себе особисто, при цьому пригнічується будь-яка інша думка – саме так може реалізувати себе імператив нещадності. Цей дискурс також вирізняється суворістю й стриманістю, а також проявом гніву; при цьому такі інтонації характерні не лише для висловів медіатора дискурсу, а належать дискурсу в цілому, наприклад: «Ми будемо нещадними до ворогів революції, навіть якщо ними виявляться ті, з ким ми поруч билися, навіть якщо це особа, яка все своє життя відстоювала високі ідеалі, – ніхто не буде винятком, навіть ті, хто продовжує присягатися у вірності нашій загальній справі, оскільки лише ціною відданості ми можемо

перемогти», – як стає зрозуміло, протестний дискурс у цілому вирізняється патетикою, а в кризових ситуаціях може містити в собі справжню трагедійність і піднесеність. За характером й змістом висловів можна сказати, що протестний дискурс суб'єкта-для-себе відрізняється тим, що в ньому виражається прагнення до влади, готовність до принесення в жертву себе, здійснення безрозсудних вчинків, пов'язаних з ризиком для життя тощо. Наприклад, викриття самого себе може *приймати найагресивніші форми*, за допомогою яких суб'єкт прагне позбавитися від своїх «слабкостей», для цього досить ще раз звернутися, наприклад, до праць Л. Д. Троцького.

j) Істина й майбутнє

Що ж таке істина в протестному дискурсі? У цьому нам допоможе аналіз С. Жіжека трактування істини у Бадью, отже: «Для Бадью Істина сама є теолого-політичним поняттям: теологічним – тією мірою, якою релігійна віра є неприкритою парадигмою його поняття Істини-Події: політичним – тому, що Істина є певним станом, який треба відчувати за допомогою нейтральної інтуїції, предметом (політичної, врешті-решт) заангажованості»[58]. Що таке заангажованість істиною? Це означає, що *істина, приймається як належне, що необхідно втілити в реальність,* при цьому для протестного суб'єкта істиною виступає не лише зміст ідеї, а й те, що він повинен боротися за її втілення, тому необхідно бути нещадним до самого себе; тому істиною стає стан існування, не більше того. Така істина стає підставою імперативу нещадності; парадоксально, але його підґрунтям виступає абсолютизація моральності, яка виступає тим, стосовно чого можлива нещадність, крім того, зміст ідеї так до кінця й не визначено, тому вона відсилає до можливого майбутнього, яке необхідно втілити в реальність, і це відсилання до можливої реальності, яка постійно віддаляється, контури якої так і не прояснюються, призводить до потреби хоч "щось" змінити, і це "щось" виникає спонтанно, що вносить хаос, невизначеність і невлаштованість у норму існування, при цьому благо як вища моральна цінність набуває речового, буденного й примітивного характеру. Те, що бачилося як абсолютна досконалість, у реальності виявляється

абсолютно іншим, унаслідок чого *дискурс прагне роздвоєння*, при цьому один його пласт пов'язаний з експлікацією можливого досконалого майбутнього як втілення принципу абсолютного блага, а інший пласт передбачає зведення блага до буденних потреб, що приголомшує своєю несумісністю, таким чином, у змісті ідентичності ми вже спостерігаємо несумісні суперечності, інакше кажучи, абсурдності. Основна причина полягає в тому, що ідея, у тому числі блага й абсолютної досконалої реальності, не збігається з модусом існування протестного суб'єкта, для якого, як було з'ясовано, типовим є імператив нещадності; як тільки втілення ідеї набуває конкретних форм, виявляється невідповідність реальності, яка була результатом її втілення.

4.3. КРИТИКА ІСНУВАННЯ ТА ОПТИКА ДИСКУРСУ. МОДУС СВІДОМОСТІ

З метою визначення оптики дискурсу звернемося до розуміння справжньої екзистенції, зокрема Н. Аббаньяно, який багато в чому близький до М. Гайдеґера в її трактуванні, що можна зрозуміти з такого вислову: «Справжня екзистенція – це справжнє ставлення індивіда до буття, який через нього з'являється в своєму порядку і виступає в справжньому сенсі як об'єкт, з буттям співтовариства, яке через неї відкриває себе в своїй єдності, у своїй історичній долі»[59]. Вдумаємося у фразу «справжнє ставлення до буття», у якій наголошується на можливості різноманіття відносин з буттям, і те, що лише певний їх вид можна вважати справжніми.

а) Справжня та несправжня екзистенція

Для розмежування справжнього й несправжнього ставлення слід звернутися до визначення того, що є ставленням до буття; коли Н. Аббаньяно говорить про ставлення до буття, він звертається до буття індивіда, тобто його існування: «Те, що людина екзистує, що екзистенція є властивістю її способу існування, означає, що вона формується не як буття, а як ставлення до буття й можливість цього ставлення»[60]. Отже, зазначимо, що буття – це те, до чого можна виявити ставлення, це і буде способом існування, інакше кажучи, екзистенцією і, як відзначено вище, Н. Аббаньяно розрізняє екзистенцію та справжню екзистенцію, при цьому лише в останній повною мірою виявляє себе судячий розум, відмінність якого полягає в свободі, до якої залучається людина[61]. Звернемо увагу, що буття в цьому випадку певною мірою ототожнюється з подією, яка може захопити, тим самим суб'єкт втрачає свою свободу, яка можлива в справжній екзистенції, тому Н. Аббаньяно доходить висновку: «Таким чином, екзистенціальна структура – це, по суті, структура свободи», – при такому розумінні свободи як виявлення розуму екзистенціалізм можна розглядати як продовження раціоналістичних традицій[62]. Але нас цікавить абсолютно інший аспект, а саме: екзистенція як різноманіття відносин з буттям, проте не лише

справжня екзистенція, яка володіє стійкістю й визначає відносини з буттям на основі наявних сенсів існування, тому ми розглядатимемо екзистенцію як переживання сукупності стійких сенсів, у яких реалізується ставлення до буття. Звернемо увагу, що в екзистенціалізмі М. Гайдеґґера та Н. Аббаньяно ми не знайдемо детального аналізу несправжньої екзистенції, навпаки, уся увага спрямована на виявлення того, що таке справжня екзистенція – це традиція, яка притаманна філософії в цілому, досить пригадати Сократа й Платона. Проте, поза сумнівом, для того, щоб визначити зміст справжньої екзистенції, необхідно виявити своєрідність несправжньої, при чому в ній також слід передбачити наявність стійкості, й мати на увазі не один, а декілька станів, декілька несправжніх екзистенцій, піддаючи їх ґрунтовній критиці.

Що таке критика екзистенції? Це означає розгляд окремих несправжніх сенсів існування, з'ясування того, яким чином реалізує себе суб'єкт, якщо його існування є їх реалізацією. Чим відрізняється екзистенція від сенсу існування? Коли ми говоримо про екзистенцію, то передбачаємо, що певний сенс набуває онтологічного значення. Чому необхідна критика екзистенцій? Річ у тім, що суб'єкт найчастіше вважає, що він уже володіє справжньою екзистенцією, зокрема протестний, тому проголошує, що вільний. Звернемо увагу, що саме протестний суб'єкт наполягає на тому, що відстоює свободу, що його дії є втіленням свободи. Але чи так це насправді? Чи не є маніфестація свободи, яку ми спостерігаємо в дискурсі протестного суб'єкта, формою самообману? І це дійсно так, оскільки, як ми раніше показали, протестний суб'єкт відмовляється прислухатися до аргументів розуму й цілком покладається на волю, на інстинкт збереження життя, тому таке розуміння свободи призводить до насильства, у тому числі над самим собою, що буде запереченням свободи. Отже, ми звернулися до критики екзистенції протестного суб'єкта, відзначили її основну суперечність; при цьому предметом критики є невідповідність між екзистенцією та маніфестацією суб'єкта в дискурсі; повною мірою саме таку невідповідність ми спостерігаємо при розгляді здійснення протестного суб'єкта, таким чином, виходить, що екзистенція суб'єкта має один зміст, а дискурс – абсолютно інший.

Критика екзистенції пов'язана з розглядом оптики дискурсу. Що таке оптика дискурсу? Оптика (від греч. optike – наука про зорове сприйняття) характеризує своєрідність сприйняття, інше бачення буття, яке залежить від ставлення до нього, тобто від екзистенції. Як ми з'ясували, слід не лише розглянути справжню екзистенцію, а й показати своєрідність несправжніх екзистенцій, кожна з яких має свої особливості. Своєрідність сприйняття, тобто бачення буття, визначається ставленням до буття, відповідно, екзистенція виявляється у своєрідності бачення, тобто оптики дискурсу; з огляду на це оптика дискурсу безпосередньо пов'язана з аналізом екзистенцій та сенсів існування.

b) Ідеологія та оптика дискурсу

З метою з'ясувати, від чого залежить оптика дискурсу, звернемося до трактування ідеї Платоном, для якого ідея є образом досконалого стану, відношення або речі, звернемо увагу, що в концепції Платона[63] відсутній суб'єкт, стан свідомості якого визначає його існування, хоча він створив не лише концепцію ідеальної держави, а й виділив форми держави залежно від рівня досконалості, такі як аристократія, тімократія, олігархія, демократія та тиранія. При дослідженні оптики дискурсу ми зобов'язані передбачити наявність суб'єкта, а саме: такого суб'єкта, який володіє здатністю бачити реальність різними способами, при цьому бачення реальності залежатиме від змісту свідомості суб'єкта. Що ж є змістом свідомості? Без сумніву, це образи або ідеї, які вже сформувалися як результат взаємодії з буттям, які є «власністю» суб'єкта, що визначають його існування. У філософії політики цю сукупність ідей прийнято визначати як ідеологію, яка, можна сказати, сумірна з логосом, а саме: з певним порядком, який приймається як норма, при цьому, відповідно, бачення буття визначається відповідністю цьому порядку; тому можна стверджувати, що в основі оптики дискурсу лежить ідеологія як сукупність ідей. Ми не заперечуємо, що ідеологія є доктриною, проте стверджуємо, що на здійснення ідеології впливають своєрідність стану, або модусу свідомості, тому ідеологію ми розглядаємо не стільки як доктрину,

скільки як характеристику стану свідомості суб'єкта; проте не викликає сумніву, що ідеологія впливає на виникнення сенсів існування; отже, ми спостерігаємо взаємний вплив ідеології та свідомості. Проте слід також передбачити можливу невідповідність їх змісту, наприклад, у лібералізмі проголошується абсолютна цінність людини, але при цьому одночасно відстоюється необхідність революційного насильства; наприклад, коли протестний суб'єкт використовує маніфестацію ліберальних ідей для захоплення влади, при цьому не викликає сумніву, що сенси існування суперечать змісту ідеології.

c) Структура оптики дискурсу: фокусування, предикація й номінація

Як уже зазначалося, ідеологією ми вважаємо сукупність ідей, що визначають сенси існування, які в сукупності формують оптику дискурсу; відзначимо, що сенси протестного суб'єкта були вже описані в попередніх розділах, тому немає необхідності їх аналізувати. Саме ідеологія визначає сукупність сенсів існування й наказує, як слід ставитися до реальності, що оцінювати позитивно, а що – негативно, що створювати, а що руйнувати, яким бути, що робити тощо. Тому ідеологію та сенси існування можна порівняти з лінзою, крізь яку бачиться реальність, задається фокус бачення, тобто своєрідність виділення предмета в реальності, визначається зміст фокалізації, тобто простору бачення як сукупності сприйманих предметів; наказується, яким чином може відбуватися предикація, тобто приписування властивостей, якостей, оцінок тому, що бачиться в реальності, а також своєрідність номінації. Звернемо увагу на відмінність фокусування та фокалізації, відповідно, фокусуванням буде концентрація уваги або спрямованість свідомості (інтенція) на окремий об'єкт (предмет), у тому числі індивідуальність, а фокалізацією – сукупність об'єктів (предметів), які перебувають у центрі уваги дискурсу, тобто те, що зумовлено оптикою конкретного дискурсу.

Отже, ми розглядаємо ідеологію як «лінзу», розташовану між свідомістю суб'єкта й буттям, яка визначає те, яким чином буття можна зрозуміти; а оптикою дискурсу якраз і буде те, яким чином суб'єкт бачить і чому він бачить саме таким чином, а не інакше. Оптика

дискурсу, як було вже відзначено, передбачає виділення того, що може бути побачене, тобто визначає зміст акту фокалізації, виділення того, що заслуговує на увагу; також фокусування передбачає приписування певних властивостей, якостей, оцінок тощо, тобто предикацію, яка здійснюється за допомогою номінації, тобто привласнення певної назви. При цьому не забуватимемо, що ці акти є нерозривною цілісністю, оскільки виділення певного предмета, водночас, передбачає наділення його певними властивостями й привласнення імені, тому можна стверджувати, що вони як акти збігаються один з одним. Ми також виходимо з того, що слід розрізняти буття як дійсність і даність буття в свідомості, які можуть не збігатися один з одним, тому повинні вказати на можливість відсутності координації між буттям і свідомістю, на наявності якої наполягав Е. Гуссерль[64]. Оскільки на свідомість соціального суб'єкта впливають існуючі сенси й ідеологія як сукупності ідей і образів, саме їх своєрідність визначає характер презентації буття в свідомості.

Яким чином ідеологія справляє вплив на оптику дискурсу? По-перше, вона визначає те, які предмети можна виділити в акті фокусування, отже, зміст фокалізації, наприклад, протестний суб'єкт виділяє факти обмеження свободи, насильства, приниження щодо самого себе, але, водночас, не визнає їх наявності щодо іншого, навіть якщо вони є. Відповідно, інший розглядається як чужий, більше того, ворог, дії якого є причиною порушення соціальної справедливості, принципів співіснування тощо, тим самим протестний дискурс суб'єкта-для-іншого включає бачення іншого як втілення зла. Слід зазначити, що інший так само, як і суб'єкт, є сукупністю індивідуальностей, тому об'єктом фокалізації може виступати окрема індивідуальність, на яку покладається провина за політичні злочини, у тому числі обмеження свободи тощо, саме вона стає об'єктом цькування, знущання та принижень. При цьому фокусування уваги на окремій індивідуальності як причині негативних соціальних явищ спочатку властиво протестному дискурсу, про що свідчить наявність політичних репресій у період соціального протистояння (революції); саме на індивідуальність покладається відповідальність за негативні соціальні явища, такі як агресивність, злість, безпринципність тощо.

Оскільки ми розглядаємо дискурс протестного суб'єкта-для-іншого, об'єктами фокалізації можуть бути лише негативні атрибути іншого, що зумовлює створення негативного образу й відповідне ставлення до нього.

По-друге, ідеологія впливає на предикацію, тому залежно від своєрідності ідей і образів визначаються властивості іншого; тому в предикації, у свою чергу, обмежується коло властивостей, які приписуються індивідуальності як представникові чужого, при цьому слід виділити приписування лише негативних властивостей; не дивно, що іншому надаються лише негативні предикати, оскільки інший – це той, хто володіє владою, яку необхідно в нього відібрати; тому, навіть якщо його владні рішення результативні й успішні, йому все одно приписуються лише негативні властивості, а всі позитивні результати його діяльності замовчуються.

По-третє, предикація знаходить вираження у відповідній номінації, найчастіше протестний суб'єкт використовуються такі характеристики для іншого, як «злочинець», «узурпатор», «корупціонер», відповідно, у цьому випадку номінація виконує деструктивну функцію, оскільки в ній уже міститься звинувачення, при цьому від таких звинувачень неможливо захиститися. З огляду на це номінація призначена для того, щоб приписати певні властивості, тобто вона є інструментом предикації, оскільки за допомогою номінації відбувається приписування властивостей, і без номінації предикація є лише з'ясуванням ставлення, яке ще не стало явним.

Отже, ідеологія визначає своєрідність оптики дискурсу в таких складових елементах дискурсивної практики, як фокалізація, предикація та номінація; проте слід враховувати, що коли ми розглядаємо оптику дискурсу, то повинні звернути увагу на своєрідність їх змісту, що особливість фокалізації, предикації та номінації залежатиме від ідеології та сенсів існування (сутності) суб'єкта, відповідно, оптика дискурсів буде різною; тому при розгляді оптики дискурсу ми звертаємо увагу, на те, у чому полягає відмінність у виборі предметів (об'єктів), якими властивостями вони наділяються, які імена їм даються.

d) Відношення ідеології, сенсів існування й модусу свідомості

Ми запропонували розуміння ідеології, відповідно до якого вона є сукупністю ідей та образів, підставою для формування сенсів існування та модусу свідомості, що не суперечить тому, що сенси існування та модус свідомості справляють вплив на використання ідей та образів; таке розуміння ідеології дає змогу розглядати її не лише як сукупність знань, що характеризуються цілісністю й автономністю, завдяки чому вони можуть транслюватися від одного суб'єкта до іншого, а й як таку сукупність знань, яка може суттєво змінювати існування; тому беремо за вихідне положення, що ідеологія, з одного боку, є сенси існування та модус свідомості, з іншого, їх взаємна залежність. Тим самим при зверненні до ідеології ми маємо можливість розмежувати знання, які відносно самостійні, та сенси існування, які реалізуються в дискурсивній практиці; при цьому, здійснення ідеології залежить від модусу свідомості та сенсів існування. Відповідно, може набути поширення така ідеологія, яка відповідає модусу свідомості та сенсам існування, при цьому залежно від їх своєрідності реалізація ідеології суттєво різнитиметься, наприклад, маніфестація свободи в протестному дискурсі – це артикуляція знання, яке використовується для виправдання насильства. Звернемо увагу, що маніфестація свободи може бути пов'язана із соціалістичною або ліберальною ідеологією, у кожній з них формуватимуться різні аспекти її розуміння, відповідно, інші сенси, наприклад, якщо в соціалістичній ідеології розуміння свободи зумовлене протестним модусом свідомості, відповідно, її вимога буде обґрунтуванням необхідності насильства, зокрема гегемонії пролетаріату, таким чином, залежно від сенсів існування істотно змінюється вплив ідеології як знання. Отже, ми дійшли висновку, що вплив ідеології різниться залежно від своєрідності сенсів існування, які переживає суб'єкт, тому одні й ті самі ідеї можуть стати причиною різних вчинків, а отже, подій, відповідно, дискурсивних практик; тому реальний вплив ліберальної, консервативної та соціалістичної ідеології слід співвіднести із сенсами існування та модусом свідомості, саме вони є причиною прийняття тієї чи іншої ідеології як основи для конструювання соціальної реальності;

наприклад, ліберальна ідеологія використовується імперським суб'єктом, на відміну від протестного, для обґрунтування своєї агресії, необхідної для розширення сфери впливу.

Отже, ми говоритимемо про ідеологію як доктрину, тобто сукупність знань, яке необхідно засвоїти, прийняти й використовувати як основу для формування сенсів існування, тому коли ми говоримо про лібералізм, консерватизм та соціалізм, слід вказати на наявність умовної подвійної залежності між модусами свідомості, сенсами існування та ідеологією: з одного боку, наявність певного модусу свідомості та сенсів може бути перешкодою для впливу ідеології, з іншого – саме ідеологія як сукупність знань може стати причиною їх виникнення. Зазначимо, що зміст знань може не вказувати на сенси, які він провокує, наприклад, у ліберальній ідеології ми не знайдемо вказівки на агресію, яку породжує вимога свободи, хоча досягнення свободи для протестного суб'єкта передбачає використання насильства. Звернемо увагу на те, що основні ідеології, а саме: лібералізм, консерватизм та соціалізм, розмежовують три основні можливі стани політичного суб'єкта: лібералізм ґрунтується на домінуванні індивідуальностей, тому свобода[65] розуміється як спосіб відношення індивідуальностей і суб'єкта; навпаки, соціалізм передбачає безумовний пріоритет суб'єкта над індивідуальностями; консерватизм – збереження спадкоємності та стійкості в політичній організації суб'єкта. Безумовно, що ідеології справляють значний вплив на оптику дискурсу, наприклад, ліберальна ідеологія передбачає, що в позитивні тони забарвлюється здатність протистояти домінуванню інституцій, насамперед такого, як держава; проте їх зміст не вказує на те, яким чином вони використовуватимуться в реальній практиці, тим самим стає фактично неможливо виявити прагматику дискурсу, якщо розглядати лише зміст ідеології, для цього слід звернутися до модусу свідомості, до сенсів, які переживаються, і тоді буде зрозуміло, як використовується та чи інша ідеологія. Ми повинні пам'ятати, що виникнення ідеології можливе лише за наявності розвиненої політичної системи, у якій знання стає самостійною силою, саме воно є сферою формування громадської думки, розвинених інститутів тощо, якщо ж цього немає, то ідеологія відсутня як самостійне когнітивне утворення,

тоді сферою політичного виявляються лише своєрідність модусу свідомості та сенси існування.

е) Інтенція й оптика дискурсу

Повернемося до розгляду оптики дискурсу; при її аналізі розглядається бачення суб'єктом реальності, тобто те, яким чином вона з'являється у свідомості, при цьому, на нашу думку, загальні положення феноменології будуть методологічним обґрунтуванням оптики дискурсу; до її структури, як ми вже з'ясували, входять фокалізація, предикація та номінація, при цьому кожна із цих операцій передбачає іншу. Для того, щоб що-небудь побачити, суб'єкт повинен спрямувати свідомість на певний об'єкт (предмет), – цю властивість свідомості Е. Гуссерль визначив як інтенцію, тому можна стверджувати, що в основі теорії оптики дискурсу лежить гуссерлівська феноменологія, згідно з якою свідомість спрямована на що-небудь, проте вона передбачає доповнення положенням про те, що наочність є змістом свідомості, яка визначає своєрідність бачення; проте ця наочність особлива, оскільки вона виступає підставою ідентифікації, відповідно, виникнення сенсів існування. Ми розглядаємо свідомість як те, що є власністю суб'єкта, оскільки лише за цієї умови стає можливою диференціація суб'єкта залежно від своєрідності здійснення свідомості, лише в цьому випадку виникають передумови для визначення політичного суб'єкта. У феноменології Е. Гуссерля залишається нез'ясованим, від чого залежить орієнтація інтенції, хоча вона, безумовно, має вибірковий характер, і далеко не будь-який предмет опиняється у свідомості, а лише такий, який відповідає, або, інакше кажучи, резонує зі змістом свідомості. Іншими словами, фокалізація як певна спрямованість свідомості (інтенція) на предмет залежить від того знання, що вже є змістом свідомості або ідеологією як сукупністю образів або сенсами існування. Слід мати на увазі, що ідеологія та сенси існування мають відносно стійкий характер, тому визначають характер оптики дискурсу, наприклад, ліберальна ідеологія передбачає фокусування на фактах обмеження свободи, а сенси існування протестного суб'єкта, які він проголошує, зумовлюють маніфестацію

свободи для виправдання свавілля, останнє сповна виправдане, оскільки лише за допомогою проголошення позитивних цінностей певною мірою можна виправдати політичну деструкцію, яка виявляється у вигляді соціального приниження, насильства, узурпації влади тощо. Коли розглядаємо зміст ідеології та сенсів існування, то ми повинні виявити те, яким чином вони впливають на оптику дискурсу, які предмети (індивідуальності, суб'єкти, події, вчинки тощо) обираються для розгляду, які якості приписуються, які назви даються, таким чином ми відповідаємо на запитання: що і як бачить суб'єкт, у чому своєрідність оптики його дискурсу? Що таке бачити? Це означає побачити в реальності щось таке, що *передбачається побачити*, що може бути наслідком впливу ідеології та сенсів існування. Так ідеологія та сенси існування справляють вплив на те, що і яким чином бачиться, відповідно, інші предмети, які опиняються в полі зору, просто не помічають, вважають випадковими та незначущими. Більше того, ідеологія та сенси існування виступають підставою для визначення правдоподібного, яке приймається як достеменне, незалежно від того, чи відповідає воно реальності, наприклад, у протестному дискурсі передбачається створення негативного образу іншого, відповідно, оптика дискурсу передбачає, що інший бачиться лише як втілення зла, недосконалість тощо, і такий образ розглядається як правдивий, що найчастіше є помилкою.

f) Залежність бачення (розуміння, інтерпретації) від оптики дискурсу

Коли ми говоримо про дискурс-для-іншого, ми маємо на увазі, що свідомість суб'єкта спрямована на іншого, тобто предметом фокалізації виступає інший, проте, як було з'ясовано вище, не у всьому різноманітті властивостей і проявів, а лише таким чином, щоб виправдати захоплення влади, на необхідності якого він наголошує, отже, фокалізація матиме вибірковий характер, і відповідно, основною буде фокалізація *негативного та недосконалого*. Звернемо увагу на відмінності між інтенцією та фокалізацією: інтенція лише характеризує, що свідомість спрямована на певний предмет, фокалізація ж визначає,

на який саме, і головне, передбачає з'ясування того, які є передумови для концентрації уваги саме на цьому предметі, а не на іншому. При цьому, саме ідеологія та сенси існування вказують, на які предмети слід звернути увагу, які властивості їм приписати, які назви дати, оскільки в них визначаються цілі суб'єкта. Можливі випадки, коли оптика передбачає відмову від бачення очевидного, того, що не може викликати сумніву, тим самим уміння "закривати очі" на події, які відбуваються, усуватися від їх інтерпретації, інакше кажучи, замовчувати, оскільки наявність таких подій виявляється звинуваченням у неістинності основних положень ідеології та використовуваних сенсів існування, звинуваченням у порушенні тих норм і принципів, які в них проголошуються. Суб'єкт відмовляється бачити деякі предмети, оскільки властивості його оптики не дають змоги їх розпізнати, оскільки вона спочатку налагоджена лише певним чином, і цю налаштованість ні в якому разі не можна порушити, оскільки існує сукупність заборон, що мають як явний, так і прихований характер. До явних форм заборон можна зарахувати цензуру, яка наказує, що і яким чином бачити, до неявних належать окремі прийоми організації акту бачення, які визначені своєрідністю оптики дискурсу, наприклад, такий спосіб, як виведення з простору бачення того, що може дискредитувати ідеологію або сенси існування, а до наслідків таких форм організації бачення можна зарахувати переважне використання негативної предикації для іншого, що спочатку наявне в оптиці дискурсу як норма. Не випадково, Х.-Г. Ґадамер формулює основну мету інтерпретації таким чином: «Ці наслідки зовсім не зводяться до того, що певна теорія застосовується на практиці, яка, відповідно, здійснюється інакше, тобто за всіма правилами мистецтва. Вони можуть полягати в тому, що самосвідомість людини, яка розуміє, буде виправлена й звільнена від недоречних пристосувань до чужої мірки, – процедура, яка могла б бути корисною для мистецтва розуміння в кращому разі опосередковано» [66]. Отже, основним завданням герменевтики вважають «звільнення від недоречних пристосувань до чужої мірки». Для цього пропонується використовувати правило герменевтичного кола, яке передбачає розуміння окремого предмета інтерпретації у зв'язку із цілим, якому він

належить, у нашому випадку під цілим слід розуміти реальність у різноманітті її проявів, відповідно, нічого не опускаючи, це правило, як було проілюстровано вище, порушується, а характер порушень залежить від своєрідності оптики дискурсу. Слід звернути увагу на те, що Х.-Г. Ґадамер вводить забобони в структуру розуміння, розглядаючи їх як основну умову, що цілком зрозуміло, оскільки він використовує основні положення історичної герменевтики, зокрема В. Дільтея. Х.-Г. Ґадамер зазначає таке: «Історичне буття не вичерпується знанням про себе. Будь-яке знання про себе зростає з історичної передданості, яку ми можемо назвати разом з Гегелем субстанцією, оскільки вона слугує основою для всіх суб'єктивних думок і відносин, а отже, передбачає й організовує також і всі можливості розуміння якого-небудь переказу в його інаковості. З цього погляду завдання філософської герменевтики може бути визначено так: вона має пройти шлях гегелівської феноменології духу у зворотному напрямі, оскільки в будь-якій суб'єктивності має бути показано, що визначає її субстанціональність»[67]. Звернемо увагу, що історія розглядається як ціле, у якому суб'єкт повинен побачити себе і ні в якому разі не обмежуватися знанням лише самого себе. Для суб'єкта як учасника дискурсу як історична попередданість виступає не реальність у цілому як субстанція, а ідеологія та сенси існування, що руйнує історичну спадкоємність і передбачає негативність як спосіб самореалізації, – ми маємо на увазі протестного суб'єкта, а парадокс полягає в тому, що як тільки він відмовляється від ідеології та відповідних сенсів існування, його оптика дискурсу змінюється. Х.-Г. Ґадамер також звертає увагу на те, що в «будь-якій суб'єктивності має бути показано, що визначає її субстанціональність», – без сумніву, в рамках обговорення оптики дискурсу суб'єкта під субстанціональністю слід розуміти використовувану ідеологію та сенси існування, наприклад, субстанціональністю протестного суб'єкта може виступати ліберальна ідеологія та імператив захоплення влади як основний сенс існування. Як субстанціональність, тобто основа суб'єктивності, ідеологія та сенси існування визначають характер і зміст розуміння того, що відбувається в реальності, відповідно, як було позначено, оптику дискурсу. Проте вони суттєво обмежують горизонт розуміння, що суперечить

загальному завданню герменевтики, яке формулюється Х.-Г. Ґадамером таким чином: «Завдання історичного розуміння включає вимоги знайти такий історичний горизонт, щоб те, що ми хочемо зрозуміти, з'явилося у своїх дійсних пропорціях»[68]. Але певний історичний горизонт обмежується основними постулатами ідеології та сенсами існування, що передбачає відмову від пошуку основ суб'єктивності; горизонт розуміння в політичному дискурсі є сукупністю об'єктів фокалізації, які розуміються певним, чітко заданим порядком.

g) Аплікація в дискурсі як система кривих дзеркал

Наявна парадоксальна ситуація: образи та ідеї виникають у результаті осмислення побаченого й подальшого виявлення закономірностей, проте оптика дискурсу залежить від образів і ідей, які є змістом ідеології та сенсів, тому навіть не може бути мови про довільне виникнення образів і ідей, їх сукупність задається спочатку – це і є феноменом аплікації, тобто впливу того, що є у свідомості, на результативність інтерпретації. На цю особливість розуміння звернув увагу Х.-Г. Ґадамер, який пояснює її таким чином: «Той, хто може зрозуміти текст, постійно здійснює накидання сенсу. Як тільки в тексті починає прояснюватися певний сенс, виникає попередній нарис сенсу всього тексту в цілому. Але цей перший сенс прояснюється, у свою чергу, лише тому, що ми із самого початку читаємо текст, чекаючи знайти в ньому той чи інший сенс»[69]. У дискурсі суттєво спрощується розуміння, оскільки «попередній нарис сенсу» вже наявний у свідомості, не говорячи вже про вплив ідеології, він постійно «накидається» на реальність, яка розглядається; у цьому полягає головна відмінність дискурсивної аплікації (від лат. applicatio – покладення) від «накидання» сенсу в інтерпретації, а саме: якщо в інтерпретації відсутнє обмеження, то в рамках дискурсу існують суворі правила, що бачити, як розуміти, які виступають як нормативність оптики дискурсу, тоді як в інтерпретації така жорстка зумовленість відсутня. Загальне ж полягає в тому, що в інтерпретації «накидається» той сенс, нарис якого спонтанно виник у свідомості, проте, як у дискурсі, він справляє великий вплив на процес і зміст інтерпретації в

цілому, тому загальним завданням є розробка «правильних, таких, що відповідають фактам нарисів, які є передбаченням сенсу»[70]. Відзначимо, що такого питання при розгляді оптики дискурсу взагалі не може бути, оскільки оптика містить у собі нормативність бачення, від якої неможливо відмовитися, але інша річ, що ми не повинні відмовлятися від її критики; але при обговоренні аплікації в акті інтерпретації також виникає питання: чому виділяється саме цей факт, а не інший, і що є причиною його виділення? Проте в інтерпретації відсутність цієї конкретизації є передумовою більш-менш мимовільного характеру розуміння, чого не можна сказати про дискурс. Коли Х.-Г. Ґадамер виділяє вимогу дотримуватися фактів, він не передбачає, що вибір факту здійснюється в акті фокалізації, який підпорядковується певній нормативності; наприклад, у протестному дискурсі вибір фактів про існування іншого залежить від потреби відібрати в нього владу, що можливо в результаті звинувачення у зловживанні, відповідно, вибиратимуться такі факти, за допомогою яких можна дискредитувати іншого, тим самим обґрунтувати свої вимоги. Призначення ідеології та сенсів існування певною мірою схоже з роллю забобонів у структурі інтерпретації, за Х.-Г. Ґадамером, який у зв'язку із цим зазначає: «Суб'єктивність фокусується системою кривих дзеркал. Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя. Тому забобони (Vorurteile) окремої людини набагато більшою мірою, ніж його думки (Urteile), становлять історичну дійсність його буття»[71]. Ідеологія та сенси існування і є «системою кривих дзеркал», які багато в чому спотворюють те, що не відбувається в реальності, те, що не є історичною дійсністю, при цьому суб'єктивність може залежати від різних "систем кривих дзеркал", оскільки ідеологія та сенси існування здатні відтворюватися за допомогою продукування суб'єктивності, відповідно, дискурси з різними оптиками здатні поневолити свідомість окремих індивідів; отже, система «кривих дзеркал» окремої суб'єктивності – це оптика дискурсу, яка реалізується як сукупність явних і прихованих розпоряджень і регламентації участі в дискурсі. Чому саме система? А тому, що оптика дискурсу залежить від ідеології та сенсів існування, які

є стійкими когнітивними утвореннями, суперечність яких не можуть усвідомити учасники дискурсу.

Звернемо увагу, що при дослідженні сенсу Ж. Дельоз звертається до вигадувань Л. Керролла «Аліса в Країні Чудес» і «Аліса в Задзеркаллі»[72]. Розглядаючи окремі положення філософії сенсу Ж. Дельоза, ми хочемо виділити ще одну властивість дискурсу, а саме: здатність не лише справляти вплив на розуміння, а й конструювати суб'єктивну реальність, яка приймається за історичну реальність, і водночас займає її місце, заміщаючи її у свідомості суб'єкта. Це особливий рід конструювання, у якому створюється інша, відмінна від історичної реальність, яка береться зі справжньою, а особливість такого конструювання можна зрозуміти, звернувшись до «Логіки сенсу» Ж. Дельоза. Наведемо таку цитату: «Коли я говорю: «Аліса збільшується», я вважаю, що вона стає менше, ніж зараз. Звичайно, вона не може бути більше або менше в один і той самий момент. Зараз вона більша, до того була менше. Але вона стає більше, ніж була, і менше, що сталося в один і той самий момент»[73]. Те, що деякий суб'єкт, у нашому випадку – суб'єкт, а в Л. Керролла – Аліса, може змінюватися залежно від того, яким чином їх побачити, – це є властивістю оптики дискурсу, але при цьому необхідно пам'ятати, що змінюється не сам суб'єкт, а те, як він бачиться, тому один і той самий суб'єкт у дискурсах з різною оптикою виглядатиме абсолютно різним, більше того, ці бачення можуть повністю не збігатися. Якщо враховувати, що суб'єкт бачить реальність крізь дискурс, у якому він знаходиться, то стає зрозумілим, що одному й тому самому суб'єкту можуть приписуватися, підкреслимо – одночасно, протилежні властивості; зі цього приводу Ж. Дельоз пише наступне: «Але вона стає більше, ніж була, і менше, ніж стала, в один і той самий момент»[74]. Відповідно, в дискурсах з різною оптикою один і той самий суб'єкт може бачити по-іншому, саме тому індивідуальність може оцінюватися суперечливим чином, наприклад, розглядатися як зразок досконалості і як втілення зла, відповідно, їй можна приписувати протилежні властивості, у першому випадку наявність гуманності, визнання прав громадян тощо, у другому ж випадку – узурпацію влади, наявність ознак авторитаризму тощо, або, як відзначає Ж. Дельоз: «…суть парадоксу полягає в затвердженні двох

сенсів одночасно»[75]. Проте відзначимо, що він описує чисту подію, інакше кажучи, розглядає події, які не залежать від буття (історичної дійсності). Що таке чиста подія? Це подія, яка відбувається в дискурсі, на що вказує використання Ж. Дельозом оператора «говорю». *Чисті події* обмежуються простором дискурсу, тому вони можуть бути одночасно протилежними, суперечливими, абсурдними, повністю вигаданими, але збігатися з тими, які відбувалися, оскільки їх виникнення залежить лише від суб'єкта, якому належить дискурс, а їх своєрідність залежить від оптики дискурсу. Їх можна називати чистими, оскільки вони втратили свій зв'язок з історичною реальністю, тому можуть бути абсолютно довільними. Відзначимо, що цей парадокс полягає в "затвердженні двох сенсів одночасно"; у художньому дискурсі, який досліджує Ж. Дельоз, виникнення цього парадоксу пояснюється особливістю естетичної позиції та стилем автора, наприклад, парадоксальність як невід'ємна частина стилю романтизму знаходить вираження у своєрідній логіці художньої драматургії, як приклад можна навести «Казки» Е. Гофмана. У політичному дискурсі також можна спостерігати схильність до парадоксів, проте лише до таких, які передбачаються оптикою дискурсу; наприклад, у протестному дискурсі, оскільки його метою є відібрати владу, інший наділяється лише негативними властивостями, якщо ж він змінив своє ставлення, ці властивості перетворюються на позитивні; таким чином, вищеописаний парадокс можна спостерігати, коли інший змінює свою позицію на протилежну, якщо раніше він був чужим, то тепер став своїм, тоді ми спостерігаємо поєднання позитивних і негативних предикатів. Тому в протестному дискурсі інший часто з'являється як чужий і свій одночасно, таке бачення суб'єкта можливе в результаті предикації, коли іншому приписують протилежні властивості, залежно від того, яким він є – своїм або чужим; із цього приводу Ж. Дельоз робить таке зауваження: «У цьому суть одночасного становлення, основна риса якого – вислизання від сьогодення»[76]. Цей парадокс можна також спостерігати, коли замовчуються позитивні предикати іншого, які очевидні для суб'єкта, замість них виділяються на перший план окремі негативні, які створюють образ «страшного» іншого. Навіщо потрібно «вислизнути» від сьогодення? А для того, щоб

реалізувати зміст ідеології та сенсів існування. Ця мотивація притаманна суб'єктові, оскільки він *перебуває в дискурсі* й не може з цієї причини позбавитися парадоксу; він знаходиться в дискурсивному сьогоденні, а предикати дискурсивного сьогодення спочатку визначені в оптиці дискурсу. Властивості цього дискурсивного сьогодення поширюються не лише на самого себе, а й на іншого, який перетворюється на зразок недосконалості, джерело політичного зла. Парадокс чистого становлення, який ми розглядаємо, можливий завдяки особливостям оптики дискурсу, у цьому випадку протестного, проте це становлення приписується не лише дискурсивному сьогоденню, а й реальності; коли Ж. Дельоз зазначає, що «Аліса збільшується», – тоді ми спостерігаємо чисту подію, яка відбувається з художнім образом, який не має відношення до сьогодення; коли ж у протестному дискурсі іншому приписуються такі події, як узурпація влади, порушення прав громадян, корупція тощо – це чиста подія іншого роду, оскільки вона стосується реально існуючого суб'єкта, але зміст цієї події визначається ставленням до нього. Звернемо увагу, що негативна чиста подія з іншим призводить до того, що він дійсно «зменшується», оскільки обмежується сфера його впливу, відповідно, його реальні можливості, тобто владні повноваження; це можливо, оскільки суб'єкт позиціює себе у сфері дискурсу, який передбачає наявність чистих подій, які, водночас, можуть провокувати реальні вчинки, тим самим виступають причиною конструювання реальності. Отже, у дискурсі ми спостерігаємо трансформацію чистих подій у реальні, оскільки тут суб'єкт встановлює належне, те, що він повинен робити, тому далі слід обговорити питання про модальність дискурсу, тобто яким чином дискурс визначає реалізацію суб'єкта, відповідно, сьогодення.

h) Оптика дискурсу й можливості суб'єкта та іншого

Своєрідність оптики дискурсу полягає не лише в тому, яким чином вона впливає на бачення, але також у тому, що оптика дискурсу справляє вплив на можливості суб'єкта; наприклад, оптика протестного дискурсу встановлює межі можливого для іншого, тобто те, що йому

дозволяється. Що означає встановлює? Це означає, що оптика визначає те, що оцінюється позитивно, а що – засуджується, але не лише засуджується, оскільки в цьому разі іншому приписуються саме негативні властивості, унаслідок чого він опиняється в ізоляції, більше того, санкціонується агресія щодо нього, – це означає, що визначається те, що він може собі дозволити, інакше до нього можуть застосовуватися жорсткі способи політичного тиску. Тому, незважаючи на те, що в оптиці дискурсу відсутні інституційні форми політичного впливу, вплив на іншого може справлятися. У зв'язку із цим звернемо увагу на зауваження Ж. Дельоза проте, що «… атрибут не означає якої-небудь реальної якості, й атрибути такої якості він називає безтілесними ефектами»[77]. Це розмежування актуальне для оптики політичного дискурсу, наприклад, звернемося до такого атрибуту іншого, який надається йому в протестному дискурсі, як «злочинний», який не обов'язково передбачає повного вивчення сутності іншого, його різних проявів, оскільки досить виділити один його недолік, більше того, можливо, що не суб'єкта як цілого, а окремого індивіда, який до нього належить, і поширити на суб'єкта; у результаті ми отримуємо «злочинного іншого», якого необхідно покарати; отже, для того, щоб підпорядкувати іншого, слід почати з надання йому предиката «злочинний», цей предикат вказує на яку-небудь якість або своєрідність реалізації, а, можливо, лише на окрему подію, яка дійсно характеризує іншого не з кращого боку, як уже було зазначено, ця подія має відношення лише до окремих індивідуальностей, які належать іншому. У цьому разі ми спостерігаємо розщеплювання причинного зв'язку на ефект, який описує Ж. Дельоз. Приписування цього предиката відбувається абсолютно довільно, але саме оптика дискурсу стає підставою для вказівки на наявність причинно-наслідкового зв'язку; тому суб'єкт бачить іншого лише таким чином, як це необхідно для підтвердження вигідних для себе причинно-наслідкових зв'язків, які в межах дискурсу виступають виправданням порушення етичних норм і використання насильства. Так само використовується предикат «демократичний», оскільки його приписування самому собі ні в якому разі не вказує на подію, а *виступає ефектом*, за допомогою якого протестний суб'єкт ставить себе в просторі влади вище за іншого, який

оголошується противником демократії. Але що таке бути насправді демократом? Насамперед, це означає визнання рівності іншого із самим собою, що неможливе для протестного суб'єкта, оскільки в ситуації протистояння принципово не можна визнавати рівності. Поведінка протестного суб'єкта багато в чому визначається суперечливою оптикою його дискурсу, завдяки властивостям якої він бачить лише те, що необхідне для досягнення мети – усунення іншого від влади.

і) Топологія суб'єкта

Ми вже говорили про розмежування іншого на свого та чужого, проте слід звернути увагу на те, що коли ми вказуємо на іншого, то передбачається, що цей інший належить суб'єктові, тим більше, що він є його складовою, тому що інший виникає в результаті поділу суб'єкта на своїх і чужих, при цьому суб'єктом визнаються лише свої, а чужим – інший, який має протилежну політичну позицію – це розмежування відбувається також в оптиці дискурсу; підкреслимо, що це розмежування на своїх і чужих відбувається в межах суб'єкта, тому інший як чужій належить суб'єктові. Слід зазначити, що здійснення в політичній практиці такого розподілу суб'єкта на самого себе та іншого може призвести до його розпаду як цілого, унаслідок чого свої утворюють один суб'єкт, а чужі – інший. Отже, ми порушили питання про *топологію*[78] *суб'єкта*, який, як раніше було зазначено, водночас являє собою одиничність і множинність, оскільки становить сукупність елементів, кожен з яких є порівняно самостійним суб'єктом. Така топологія суб'єкта виникає внаслідок того, що суб'єкт у будь-якому разі є відношенням, він виконує різні функції, різні аспекти сенсу, ідеології тощо; тому при розгляді політичного дискурсу ми повинні враховувати наявність суб'єктів різного масштабу, тим більше, що в кожного з них існує свій дискурс, який може бути порівнянним чи непорівнянними зі дискурсами інших суб'єктів, тому дискурси суб'єктів можуть бути сумісними, тобто тотожними, підлеглими, перетинатися один з одним; і несумісними, тобто перебувати у відносинах супідрядності, протилежності та зіставлення; відповідно, у сумісних дискурсах ми повинні шукати те, що їх об'єднує, й чим вони

різняться, а в несумісних – насамперед те, чим різняться. Якщо ми розглядаємо протестний дискурс, то маємо звернути увагу на відносини протилежності, оскільки вони ґрунтуються на принципах полярного розподілу суб'єкта на своїх і чужих, або, з погляду протестного суб'єкта, на себе як суб'єкта й іншого як такого, що володіє владою. Відзначимо також, що інший – це суб'єкт більшого масштабу, до складу якого входить протестний суб'єкт, що прагне захопити владу; оскільки протестний суб'єкт входить до іншого як домінуючого суб'єкта, він також впливає на стан владних відносин, тому предикат "злочинний", який він приписує іншому як панівному суб'єкту, стає засобом прояву політичного тиску. При аналізі відносин протестного суб'єкта та іншого часто без уваги залишається те, що справжньою причиною для реалізації владних відносин виступає не стільки ідеологія, стільки сенси, які вона породжує, що часто суперечать її змісту, а не предикати, які використовуються для визначення відносин; ми вже зауважували, що предикація "злочинний" може стати підставою для застосування насильства, яке і буде, власне кажучи, політичним злочином, тому використання предикації таким чином буде свідченням розщеплювання причинного зв'язку, оскільки негативна предикація виступає причиною вчинення злочину тим, хто її використовує.

Що необхідно, щоб обґрунтувати таку оптику дискурсу, яка б не була «системою кривих дзеркал»? Необхідно досліджувати дискурс не з погляду розгляду приписуваних предикатів або ефектів, що виникають, таким є ефект провини, котрий може виникати, наприклад, на основі використання предиката «злочинний». Відповідь уже відома, вона передбачає, що необхідно звернутися до сутності суб'єкта як сукупності сенсів існування, тоді ми зрозуміємо дійсне значення звинувачень, які містяться в дискурсі суб'єкта, оскільки лише на підставі дослідження сенсів існування можна зрозуміти *телеологію суб'єкта*, а відповідно, цілі, які він ставить в дискурсі; лише в цьому разі стає очевидною неспроможність оптики дискурсу протестного суб'єкт, яка є «системою кривих дзеркал».

j) Феномен засліплення

Отже, ми з'ясували лише деякі недоліки оптики протестного дискурсу, відповідно, необхідно показати, яким чином вони позначаються на самій оптиці суб'єкта. Виділимо, що його основна мета полягає в тому, щоб відібрати владу в іншого; така телеологія призводить до того, що предикація має, в основному, негативний характер, у результаті створюється образ іншого як ворога, відповідно, він розглядається як втілення зла, що вже є помилкою; у свою чергу, приписування негативних атрибутів є причиною виникнення суттєвої деформації оптики самого суб'єкта. Через готовність бачити лише негативне формується нездатність критичного ставлення не тільки до інших, а й до самого себе, як наслідок, виникає манія переваги, засліплення власною величчю; більше того, оскільки він нездатний бачити різноманіття проявів іншого, поляризація бачення є передумовою втрати здібності бачення явного. Крім того, перебільшування негативних ознак чужого іншого призводить до нездатності розпізнавати приховані сенси існування, оскільки увага захоплена лише ефектами дискурсу, тому неможливо реально оцінювати ситуацію, порівнювати свої сили і здібності, реально оцінювати наміри інших.

Засліплення як феномен оптики дискурсу протестного суб'єкта спричинює те, що він стає об'єктом маніпуляції з боку іншого, який *ніби* всіляко надає підтримку, але ця підтримка спрямована на те, щоб протестний суб'єкт відібрав владу; засліплення не дає йому змоги розпізнати, що основною метою зовнішнього іншого є підпорядкування собі самого протестного суб'єкта та використання в своїх цілях; не дає розпізнати реальні якості зовнішнього іншого, наприклад, такі, як лицемірство, виверткість, агресивність тощо. Найголовніше, що він не вміє розпізнати сенси, якими керується зовнішній інший, не вміє «прочитувати» те, що приховано за висловами; не звертає увагу на імперську сутність зовнішнього іншого, на те, що він здатний підпорядкувати собі, тримати в покорі; не бачить, що «доброта» зовнішнього іншого необхідна для того, щоб приховати свої агресивні цілі, це засліплення – причина того, що він використовує підтримку

зовнішнього іншого для того, щоб подолати противника й домінувати в суб'єкті. У чому полягає особливість оптики зовнішнього іншого? Він бачить протестного суб'єкта як такого, кого можна підпорядкувати собі, і для цього він підтримує його; у свою чергу, протестний суб'єкт, оскільки він засліплений своєю уявною досконалістю, не в змозі зрозуміти дійсних причин, чому зовнішній інший підтримує його, тому приймає допомогу, яка розрахована на те, щоб підкорити його. Отже, оптики дискурсів протестного суб'єкта та зовнішнього іншого суттєво різняться між собою: оптика протестного суб'єкта характеризується наявністю феномену засліплення, а оптика зовнішнього іншого – прихованими думками, і при цьому передбачає навмисне створення образу «гарного» протестного суб'єкта, яке необхідне для того, щоб викликати довіру. Незважаючи на те, що оптики кожного із суб'єктів протилежні за характером, проте, *їх вислови утворюють загальний*, дискурс, що належить обом суб'єктам, і цей дискурс включає вираження взаємного визнання, схвалення та готовності до співпраці; проте з боку протестного суб'єкта значне місце займають вислови з проханням про допомогу, а з боку зовнішнього іншого – готовність надати цю допомогу. Але незважаючи на те, що цей дискурс вирізняється високою консонансністю, значення його висловів для кожного з них суттєво різнитиметься, що пов'язано з властивостями оптики їх дискурсів: для зовнішнього іншого надання допомоги та підтримка означає можливість підпорядкування протестного суб'єкта й використання у своїх інтересах, для протестного суб'єкта прийняття допомоги означає можливість захоплення влади. Звернемо увагу на те, що сутність цих суб'єктів протилежна: як правило, зовнішній інший, який таким чином поводиться в дискурсі, є імперським суб'єктом, а його сутність передбачає потребу в пануванні, його основна мета полягає в підпорядкуванні протестного суб'єкта; сутність протестного суб'єкта характеризується потребою в здобутті влади, але він не в змозі захопити її самостійно, тому він готовий підкоритися.

k) Основні положення дискурсивного обману

Ще раз звернемо увагу на те, що в цьому дискурсі використовуються дві різні оптики, багато в чому протилежні, тому одні й ті самі вислови можуть мати різний зміст, наприклад, для протестного суб'єкта завірення зовнішнього іншого в підтримці розумітиметься як готовність сприяння, відповідно, бачаться гуманні мотиви; для самого ж зовнішнього іншого ці завірення є способом формування довіри до себе, а потім підпорядкування, тобто *навмисного обману*. Проблема протестного суб'єкта полягає в його засліпленні, відповідно, у тому, що він не в змозі правильно зрозуміти справжні цілі зовнішнього іншого, що полягають у підпорядкуванні своєму впливу, інакше він ні в якому разі не прийняв би допомогу, яка йому пропонується. Основний недолік оптики протестного суб'єкта полягає в тому, що вона не дає йому змоги розпізнати обман з боку зовнішнього іншого, що призводить до тотальної залежності від нього. Аналіз оптики дискурсу протестного суб'єкта показує, що відносини зовнішнього іншого й протестного суб'єкта ґрунтуються на дискурсивному обмані, який передбачає такі вимоги:

1. Роби так, щоб якомога більше розширити сферу свого впливу, використовуючи незадоволеність у тому суб'єкті, якого слід підпорядкувати собі.
2. Для підпорядкування можна давати будь-які обіцянки, зокрема й такі, які взагалі неможливо виконати, а потім можна від них відмовитися в тому разі, коли існує сильна залежність від того, кого треба підкорити, і очевидно, що суб'єкт уже в сфері впливу.
3. Потрібно, щоб допомога надавалася лише в такому розмірі, як це необхідно для виникнення довіри, і збільшувала залежність.
4. Роби так, щоб твої дії стали причиною підпорядкування іншого, який є ворогом, і тим більше, володіє лише негативними моральними якостями, але необхідно, аби він вірив, що йому хочуть лише допомогти й підтримати, тобто щоб він довіряв.
5. Для захоплення влади можна використовувати будь-які засоби, у тому числі наклеп, неправду, звинувачення, навмисний обман тощо, при цьому необхідно, щоб вони не були розкриті, а якщо й

виявлені, то в тій ситуації, коли інформація про них не може перешкодити підпорядкуванню іншого.

6. Інший не повинен здогадуватися, що його обманюють, тому його потрібно всіляко підтримувати та надавати допомогу для того, щоб він вірив у добрі наміри й підкорився.

Зміст дискурсивного обману, основні принципи якого були викладені вище, використовується зовнішнім іншим, він суперечить основним положенням етики, розробленим у німецькій школі дискурсу, загалом, суть дискурсивного обману зводиться до макіавеллівських рецептів досягнення влади.

Примітки

[1] На причину виникнення негативності вказує Х. Ортега-і-Гассет при дослідженні людини маси: «Життя – це завжди перебування в якомусь переконанні, вірі в світ і в себе. Але вірування можуть бути і негативними. Так, один, безумовно, найпереконаніших людей – Сократ – знав лише те, що він нічого не знає. Криза життя і є перебування людини в негативних переконаннях. І це жахливо. Людина ставить під сумнів значущі цінності, позбавляючи себе енергії і рішучості братися за що-небудь. Вона не здатна розпорядитися життям, зробивши його незворотно ясною долею. Все, щоб вона не робила, не думала, не відчувала, здійснюється за відсутності позитивного переконання і недостовірно» (див.: Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М., 1997. – С.206). Причиною є перебування у негативному переконанні, яке сприймається як дійсно достовірне, відповідно вважається, що не можна його позбутися.

[2] Сартр. Ж.-П. Первичное отошение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С.207.

[3] Там само. – С.208.

[4] Там само.

[5] Наведемо висловлювання В. О. Кудіна: «Де є насилля, там не може бути справедливості» // Кудин В. А. Раздумья. – 2-е изд. – Х., 2006.

[6] При розгляді критики нігілізму М. Гайдеґґера звернемо увагу, як вона перекликається з його ж трактуванням людського існування, яке Е. Левінас характеризує таким чином: «Головною ідеєю гайдеґґерівської інтерпретації людського існування є концепція існування як екстазу, можливого лише як екстаз, *спрямований до кінця,* отже, трагізм існування поміщений в його кінцівці й тому небутті, в яке занурюється людина в ході існування. Тривога, усвідомлення небуття є усвідомленням буття тією мірою, якою саме буття визначається небуттям. Буття без тривоги було б нескінченним буттям, якби таке поняття не було суперечливим. Діалектика буття і ніщо не залишається домінуючим в Гайдеґґерівській онтології, де зло завжди є недоліком, тобто збитковістю, браком буття, або ніщо» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. – С.9). Діалектика буття і ніщо в нігілізмі не характеризується тим, що в ньому домінує прагнення до ніщо, і тим самим затвердженням буття за допомогою його заперечення. Але виникає питання: яким чином можна етично виправдати це заперечення?

[7] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.73.

[8] Там само. – С.79.

[9] Там само.

[10] Звернемо увагу на зауваження Е. Меньшикової щодо наслідків негативності: «Проте цей пошук себе в бунті неодмінно обертається *втратою самого себе* (О. В) в карнавальному танці стихійних перетворень, в яких «перетворення» (у православному сенсі) не відбувається, а трапляється лише костюмоване заміщення на час театрального стихійного переодягання, момент тих, що після реформених блазенських дійств одягаються. Адже міняються лише вивіски – цю істину сповістила казка Андерсена про цензуру, що переважила, і тому її слід сприймати на рівні міфу». – Див.: Меньшикова Е.

Апология гротеска: не так страшен черт, как его трактует дискурс // Вопросы философии. – 2009. – №2. – С.53.

[11] Для розуміння своєрідності негативності протестного суб'єкта слід мати на увазі два її аспекти, які описані С. Жіжеком. Перший з них пов'язаний з одержимістю добром. Виражаючи своє ставлення до книги У. Еко «Ім'я троянди», він зазначає: «Бентежить в цій книжці головна теза, що лежить в її основі: джерелом тоталітаризму є догматичне ставлення до офіціозного слова: недолік сміху, іронічна усунутість; безоглядна довіра добру саме по собі може стати найбільшим злом, дійсне зло пов'язане з фанатичним догматизмом, особливо фанатизмом, що проявляється в ім'я добра» (див.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.17). Отже, негативність протестного суб'єкта пояснюється його бажанням принести добро, яке виправдовує насильство стосовно іншого. Інша полягає в нав'язливій відданості злу, оскільки той, хто здійснює насильство, затверджує себе самого через зло, і, можливо, отримує від цього насолоду. Саме тому з протестним дискурсом пов'язане, як правило, піднесення демонічних осіб, які свідомо проголошували необхідність руйнування, виправдовували його. Покажемо, яким чином С. Жіжек виражає побоювання з приводу одержимості злом: «Перш за все, зазначимо таке: уявлення про те, що одержимість добром, фанатична відданість йому обертається злом, відволікає увагу від іншого феномена, набагато тривожнішого: від того, як нав'язлива, фанатична відданість злу сама по собі може стати якоюсь етичною позицією, що не є просто наслідком наших егоїстичних інтересів. Пригадаємо моцартівського Дон Жуана, який під кінець опери має такий вибір: зізнавшись в своїх гріхах, він може врятуватися; упираючись в них, він буде навіки проклятий» (там само). Відзначимо, що обидва погляди не суперечать одне одному, насправді, протестний суб'єкт переконаний в тому, що він відстоює добро, але його відстоювання допускає зло, тому він, одночасно, розглядає себе як того, хто стоїть на боці добра, при цьому визнає необхідність зла, тобто відбувається його легітимація в протестному дискурсі, але зла не самого по собі, а в ім'я добра.

[12] Для розуміння того, яким чином сутність подана в думці, слід звернутися до трактування Е. Гуссерлем ноесісу, який допускає редукцію: «При цьому не можна, проте, забувати про феноменологічну редукцію, яка вимагає від нас укласти в «дужки» винесення думки, якщо тільки ми хочемо знайти в чистому вигляді ноему нашого переживання, переживання думки. Якщо ми проведемо редукцію, тоді виявиться, що одне одному у всій феноменологічній чистоті протистоять повна конкретна сутність переживання думки, або, як висловимося ми тепер, ноесіс *думки, конкретно схоплений як сутність, і* що належить йому і необхідна єдина з ним ноема *думки, тобто «*винесена *думка» як* ейдос*, у свою чергу* у всій феноменологічній чистоті» (див.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.210). Отже, ноесіс – це сутність, узята сама по собі, при цьому, в трансцендентальній феноменології передбачається, що вона мусить утворювати з ноемою єдність, за умови наявності редукції. Основна проблема для суб'єкта полягає в тому, що єдність ноесісу, або те, як розуміється реальність і ноемі, того, що є реальністю, не виникає, оскільки відсутня

редукція психологічного. Тоді сутність визначає ноесіс, і сприймається як первинне, а реальність як ноема, «підганяється» в дискурсі під неї.

[13] Присутність протестного суб'єкта слід співвіднести з таким станом існування, яке Е. Левінас позначив як «епоху убогості та позбавлень»: «У епохи убогості та позбавлень за об'єктами бажання бачиться тінь подальшої кінцевої мети, що затемняє світ. Коли потрібно бути, пити й зігріватися, щоб не померти, коли їжа стає паливом, як на деяких важких роботах – здається, що перевернутий, абсурдний, такий, що наближається до свого кінця світу повинен бути оновлений. Час виходить з себе» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.26). Звернемо увагу, що основна вимога, яка висувається, є необхідність оновлення світу.

[14] Така незадоволеність характеризує рубіжні періоди в історії. Ось яким чином В. О. Жадько характеризує стан свідомості: «Що стосується поколінь, сучасних епохальних історичних перемін, то стан їх свідомості характеризується драматизмом невизначеності, розгубленості й песимізму більшою мірою, ніж протилежними душевними станами». – Див.: Жадько В. А. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості. – Запоріжжя, 1997. – С.3.

[15] Для уточнення значення поняття «рефлексія» звернемося до її аналізу Е. Гуссерлем: «Кожне «я» переживає свої переживання, а в таких поміщено багато що, і реально, й інтенціонально. Кожне «я» їх переживає – це не означає, що воно володіє ними, як і всім, що в них поміщене, в «погляді» на них, осягаючи їх за способом іманентного досвіду або ж якого-небудь іншого іманентного споглядання і уявлення. Будь-яке переживання, якого немає в «погляді», може в ідеалі ставати переживанням, що вбачається в «погляді» рефлексії «я», що прямує на нього, тоді воно стає об'єктом для «я». Так само все йде з можливими поглядами «я» на компоненти і на інтенціональності переживання (на все те, свідомістю чого вони виступають). Рефлексії ж у свою чергу є переживання і, як такі, можуть ставати субстратами нових рефлексій, і так до безмежності, в принциповій загальності» (див.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С.162). Як розуміємо, рефлексія припускає переживання Я (суб'єктом) своїх переживань, але, крім того, як показує Е. Гуссерль, рефлексії «можуть ставати субстратом нових переживань», і тому є основою для подальших переживань.

[16] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.46.

[17] Там само. – С.46-47.

[18] Там само – С.47.

[19] Там само – С.48.

[20] Там само.

[21] Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. – М., 1998.

[22] Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения: www.psyfactor.org.sharp3.html.

[23] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001.

[24] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2-е изд.. – СПб., 2006.

[25] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3-х т. – М., 1974. – Т. 1. Наука логики. – С.217.
[26] Там само. – С.220.
[27] Там само. – С.222.
[28] Комліментарна діалектика має відношення до феномена «двійництва», а також до присутності «маятника всередині нас», на який звернула увагу А. С. Архангельська: «Як відомо, проблема «двійництва» – одна з тих «таємниць людини», які завжди захоплювали не тільки Достоєвського, але і його послідовників на Заході, так і у вітчизняній культурі. Але є ще один, тонший зріз цієї проблеми. Ми маємо на увазі психологічний феномен «маятника усередині нас». Мова йде про дивовижне і не до кінця розкрите співвідношення, взаємний зв'язок, а точніше, тяжіння один до одного несумісних і незбігаючих властивостей людської натури. Так, **жорстокість** майже завжди супроводжується **сентименальністю** і любов'ю до мелодраматичних ефектів». – Див.: Архангельская А. С. Возвращение к недосказанному. – Симферополь, 2009. – С.56.
[29] Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М., 2003. – С.237.
[30] Там само. – С.237-238.
[31] Там само.
[32] Прагнення до свободи має суперечливий характер, а виникнення цієї суперечності допомагає зрозуміти такі роздуми О. П. Цвєткова: « Ототожнення свободи з самим добром і досконалістю логічно означає також заперечення добра, тобто, зрештою, веде до визнання можливості насильства. У такому разі, згідно з М. Бердяєвим, ми отримуємо вимушене добро, яке вже не є добро; воно перетворюється на зло, оскільки вільне добро як єдине добро допускає свободу зла». – Див.: Цветков А. П. Отечественная философия как философская проблема // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Т.19 (58) – №1. Философия. – Симферополь, 2006.
[33] Для з'ясування сутності свободи звернемося до Е. Левінаса, який зазначає: «Якщо те, що існує, виникає за допомогою свідомості, суб'єктивність – як примат суб'єкта над буттям – ще не свобода. В іпостасі миті — де вплив, сила, мужність суб'єкта виявляються як буття в світі, де його інтенція – це самозабуття у світі та бажанні речей, в милосерді і самопожертвуванні, – можна розрізнити повернення *Ну а. У іl у а* іпостась знов виявляє себе як самоту, остаточну прив'язку Я до себе. Світ і знання не є подіями, в яких вістря існування притупляється в Я як повновладному володарі буття, що завжди стоїть за буттям» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.52). Основне звинувачення, яке висувається, – це наявність «прихильності до себе». Поза сумнівом, що «прихильність до себе» можна спостерігати не тільки у протестного суб'єкта, а й також у інших, наприклад, у імперського або підданського суб'єктів тощо; але у протестного суб'єкта вона досягає, мабуть, найбільшої актуальності, оскільки такий суб'єкт бачить тільки свободу для себе, і не розуміє, що тим самим знищує свободу іншого.
[34] Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С.314.
[35] Там само. – С.523.

[36] Як зазначає А. С. Архангельська, причиною виникнення насильства є лестощі народних мас, від чого застерігав Є. Трубецький: «Гамлетом російської революції» називали князя Євгенія Трубецького. Саме йому належить теза про небезпеку взаємного переливу свободи в беззаконня (за нашою теперішньою термінологією), що лестощі народних мас скасовують «всяку грань між свободою і анархією, між соціалізмом (і капіталізмом, додамо ми) і грабунком, між демократією і деспотизмом»». – Див.: Архангельская А. С. Возвращение к недосказанному. – Симферополь, 2009. – С.174.
[37] Горький М. Несвоевременные мысли. – М., 1990.
[38] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.690.
[39] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – М., 1984.
[40] Кант И. Из лекций 1762 – 1764 годов (на основании рукописей И. Г. Гердера) // Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М., 1987. – С.158-164.
[41] Ницше Ф. Воля к власти. – М., 2005.
[42] Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С.283.
[43] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009.
[44] Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004
[45] Донцов Д. Ідеологія чинного націоналізму // Націоналізм: Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: антологія. – 2-е вид.. – К., 2006.
[46] Гитлер А. Моя борьба. – Харьков, 2003.
[47] Троцкий Л. Д. Уроки Октября (с приложением материалов 1924 года). – СПб., 1991.
[48] Там само. – С.226.
[49] Гитлер А. Моя борьба. – Харьков, 2003. – С.701.
[50] Там само. – С.379.
[51] Там само.
[52] Островский Н. Как закалялась сталь. – М., 2005.
[53] Донцов Д. Ідеологія чинного націоналізму // Націоналізм: Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: антологія. – 2-е вид.. – К., 2006. – С.71.
[54] Там само. – М.75.
[55] Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. – К., 2002. – С.129.
[56] Там само.
[57] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998.
[58] Жижек С. Драчливий суб’єкт: відсутній центр політичної онтології: посібник. – К., 2008. – С.229.
[59] Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. – СПб., 1998. – С.42.
[60] Там само. – С.40.
[61] Там само. – С.42.
[62] Там само. – С.31.
[63] Платон. Собрание сочинений : в 4 т.. – М., 1990. – Т. 1.
[64] Гуссерль Э. Собрание сочинений. – Т. 3 (1): Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. – М., 2001.

[65] Але свобода, як показує С. Жіжек, – це ідеологічна універсалія, яка містить процедуру винятку: «Ця процедура, таким чином, припускає якусь логіку винятку: кожна ідеологічна універсалія – свобода, рівність тощо – є «помилковою» в тій мірі, в якій з необхідністю передбачається особливий прецедент, який руйнує її єдність, оголяє її помилковість, наприклад, свобода: це універсальне поняття охоплює безліч окремих свобод (свобода слова і друку, свобода совісті, свобода підприємництва, політична свобода і так далі) і в той же час із структурною необхідністю допускає особливу свободу (свободу робітника продавати свою працю на ринку), що руйнує це універсальне поняття. Можна сказати, що ця свобода абсолютно протилежна дійсній свободі: «вільно» продаючи свою працю, робітник втрачає *свою* свободу – дійсним змістом такого вільного продажу є поневолення робітника капіталом». – Див.:Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С.29).

[66] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С.317.

[67] Там само. – С.357-358.

[68] Там само. – С.358.

[69] Там само. – С.318.

[70] Там само. – С.319.

[71] Там само. – С.329.

[72] Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.

[73] Там само. – С.13.

[74] Там само. – С.4.

[75] Там само.

[76] Там само.

[77] Там само. – С.18-19.

[78] Аналіз топології суб'єкта можна знайти у Р. Вальденфельса, який розглядає суб'єкт щодо деякого місця, в якому він присутній: «Серед трьох названих аспектів тон задає аспект місця. Хоча тілесне Тут, у якому я посідаю своє місце, не можна осмислити без окупації як оволодіння та реалізації чогось своєрідного, але воно має певну перевагу» (див.: Вальденфельс Р. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К, 2004. – С.15). Отже, суб'єкт аналізується як Свій або Чужий, що володіє своєю тілесністю, яка має феноменальну природу, оскільки бачити свою протяжність означає бачити в свідомості наявність самого себе, при цьому передбачається, що суб'єкт поміщає себе в деяке місце, більш того, ідентифікує себе з ним. Але це не означає, наявність повністю збігається з суб'єктом, оскільки вона містить не тільки той предмет, яким володіє суб'єкт, але й інші як множину. Та все ж суб'єкт є, якщо у нього є місце як приналежність до деякого предмету, а володіння місцем можливе в результаті оволодіння ним; а тілесність суб'єкта усвідомлюється як результат ідентифікації з предметом в його просторовій протяжності, тобто місця, яке, як зазначає Р. Вальденфельс «не можна осмислити без окупації як оволодіння».

РОЗДІЛ 5
СОЛІДАРНІСТЬ

Світ – чудова симфонія;
кожна людина представляє ніби окрему нотку.
М. Сафір

Спільність означає життя з другом.
Колективність ґрунтується на організованій
атрофії особистого існування,
спільність – на його розвитку в існуванні,
спрямованому одне до іншого.
М. Бубер

При розгляді дискурсу суб'єкта солідарності слід мати на увазі, що його сутністю буде *єдність*[1], що цілком природно, оскільки саме єдність є умовою виникнення солідарності, тому його можна вважати антиподом протестного суб'єкта; коли ми говоримо про єдність як сутність, то вважаємо, що суб'єкт здатний на усунення будь-яких суперечностей, незважаючи на істотні відмінності з іншим. Отже, ми ставимо завдання зрозуміти суб'єкта, який *передбачає єдність у самому собі*[2]. Передумовою існування такого суб'єкта може виступати потреба у відмові від негативності, прояв якої рано чи пізно приводить до мук, страждань; тому формування сутності протестного суб'єкта якоюсь мірою примусово зумовлене невлаштованістю, як було висвітлено в попередньому розділі.

Якщо як антипод суб'єкта солідарності виділяється протестний суб'єкт, то тоді його сутністю начебто слід визнати протилежне негативності, а саме *позитивність* [3]. Нагадаємо, що виділення негативності як ознаки сутності протестного суб'єкта зумовлене тим, що він переважно виявляє себе в запереченні; тому негативність актуальна як негативність, узята сама по собі; якщо ж ми звертаємося до суб'єкта солідарності, то повинні мати на увазі причину зумовленості появи солідарності, яка може полягати тільки *в прагненні до єдності*, а позитивність як ставлення до світу можна розглядати як наслідок прояву єдності. Що означає позитивність для суб'єкта? Безумовно, слід вказати на пріоритетність творення, унаслідок чого він у змозі реалізувати самого себе; але ж маніфестацію творення ми знаходимо в протестному дискурсі, проте протестний суб'єкт не здатний на творення, оскільки воно вимагає об'єднання зусиль, тобто єдності. Пригадаємо, що сутність протестного суб'єкта полягає в негативності, тому, незважаючи на маніфестацію творення, протестний суб'єкт насправді легалізував насильство і результативність творення не може бути для нього такою продуктивною. У суб'єктові солідарності ми спостерігаємо єдність, яка знімає негативність, усуває його як те, що заважає творчості; він повною мірою має *передумови до творення*, оскільки він має *готовність до єднання* як передумову об'єднання зусиль різних проявів суб'єктивності, те, що неможливо для протестного суб'єкта. Поява суб'єкта солідарності пов'язана зі

встановленням *злагоди й миру у відносинах суб'єкта та іншого*[4], кожен з яких готовий погодиться на автономність[5] за умови, що це стане передумовою для спільної реалізації, а тоді стає затребуваним розум. Звернемося до розгляду екзистенції М. Гайдеґґером, оскільки вона пов'язується з проявом розуму: «Стояння в просвіті буття я називаю екзистенцією людини. Тільки людині властивий цей рід буття. Так збагнута ек-зистенція – не просто підстави можливості розуму, ratio; екзистенція є те, що істоту людини зберігає джерело свого визначення»[6]. Отже, екзистенція передбачає використання розуму; поза сумнівом, що таке розуміння екзистенції свідчить про те, що М. Гайдеґґер є продовжувачем раціоналістичної традиції в західній філософії; проте раціоналізм переважно обмежує себе тільки з'ясуванням умов і можливостей застосування розуму, тоді як М. Гайдеґґер показує перспективи його використання для здійснення людини на шляху досягнення своєї достовірності. Можливість використання розуму забезпечує єдність, яка використовується для досягнення загальної мети, внаслідок чого стає можливим усунення негативності з боку суб'єктивності; мова йде про суб'єктивність як суб'єктивність, що розуміється як присутність своєрідності та індивідуалізації; таким чином, єдність не передбачає усунення своєрідності, зовсім навпаки, саме унікальність є затребуваною при творенні; тому актуальним стає незбігання позицій, точок зору, наявність різних потенцій, що є передумовою для використання розуму з метою прояснення сущого й пошуку істини, яка є результатом не примусової згоди, як це ми бачимо в протестного суб'єкта, а входження в просвіт буття.

Вкажемо також на трактування розуму в єдності його голосів Ю. Ґабермаса, який стверджує наступне: «…як принципової можливості хоча й випадкового проте здійсюванного на ґрунті порозуміння переходу від однієї мови до іншої. Ця можливість взаєморозуміння, що забезпечується лише процедурно й встановлюється лише тимчасово, створює підґрунтя для актуальної множинності всіх тих, хто прагне порозуміння, можливо, і не усвідомлюючи цього»[7]. *Єдність розуму в безлічі голосів у змозі забезпечити тільки суб'єкт солідарності*, який приймає відмінність іншого, допускає різноманіття розуміння, що забезпечується наявністю

деякої процедури, що передбачає прийняття норм і правил дискурсивної взаємодії. Суб'єкт прагне до взаєморозуміння[8], зокрема з протестним суб'єктом, незважаючи на його негативність, що провокує руйнування єдності; з імперським суб'єктом, який прагне підпорядкувати собі, стати паном і володарювати; але при цьому вони повинні відступити від своїх претензій, прийняти загальні норми дискурсивної взаємодії. Мабуть, при розгляді дискурсу солідарності, як ніякого іншого, стає очевидною зумовленість трансцендентальної та екзистенціальної прагматик; нагадаємо, що трансцендентальна прагматика розглядає додосвідні передумови комунікації, такі, які стануть умовою її продуктивності. Допущення безлічі голосів, інакше кажучи, своєрідності суб'єктивності, стає можливим за наявності дискурсивних процедур, за допомогою виконання яких можна виявити істину. У працях Ю. Ґабермаса і К.-О. Апеля ми знаходимо різні підходи для визначення принципів встановлення таких процедур; Ю. Ґабермас[9], наприклад, припускає наявність безлічі голосів розуму, хоча ці голоси можна розглядати як різні прояви суб'єктивності; але зі всієї різноманітності суб'єктів тільки в суб'єкта солідарності ми знаходимо передумови для прояву множинності голосів розуму. Забезпечити процедурні умови їх застосування також може тільки суб'єкт солідарності; вони дають змогу захиститися від негативності протестного суб'єкта, далі, від того, щоб не потрапити в залежність від імперського суб'єкта, дистанціювавшись; дійсно, така єдність може мати тимчасовий характер, оскільки суб'єкт солідарності не приймає негативність, у яких би формах вона не виявлялася й не може підкоритися, оскільки має відчуття власної гідності. Проте, окрім деяких процедур, слід позначити передумови для взаєморозуміння з боку суб'єктивності, унаслідок чого ми потрапляємо у сферу *екзистенціальної прагматики*. Коли Ю. Ґабермас говорить про необхідність переходу з однієї мови на іншу, то необхідно з'ясувати, кому належить ця мова; з позиції трансцендентальної прагматики цілком можливо використання декількох мов за відсутності вказівки на того, кому належить ця мова. З позиції екзистенціальної прагматики необхідно з'ясувати, кому належить та чи інша мова, оскільки «мова – це будинок буття», а буттям володіє той, хто існує, хто за допомогою

мови реалізує сам себе; не виключений також перехід з однієї мови на іншу, але при цьому ми спостерігаємо «перехід» на *мову іншого суб'єкта*, і хто знає, чим це може обернутися, цілком можливо, що запозичення мови може буде причиною трансформації цього суб'єкта. Запозичення мови також може свідчити про наявність ознак декількох суб'єктів, наприклад, імперського і суб'єкта солідарності, які сумісні; проте слід мати на увазі, що є несумісні мови суб'єктів, що володіють протилежною сутністю, наприклад, протестного та солідарного суб'єктів. Характеризуючи первинне ставлення до іншого, Ж.-П. Сартр описує ситуацію, яка вельми нагадує ставлення суб'єкта солідарності до іншого: «Інший, якого я намагаюся асимілювати, ніяким чином не є інший об'єкт. Або, якщо хочете, мій проект інкорпорації іншого ніяким чином не тотожний моєму прояву свого буття-для-себе, моєму справжньому самозвеличенню і подоланню іншого шляхом здійснення моїх власних можливостей»[10]. Така єдність не передбачає насильства та інших форм прояву негативності, як це ми спостерігали в імперського та протестного суб'єктів; тобто єдність не передбачає усунення своєрідності й унікальності; вищевказане дає підстави Ж.-П. Сартру заявити: «Єдність з іншим фактично нездійсненно»[11]. Неможлива єдність, в якій інший виступає об'єктом, інакше кажучи, суб'єкт солідарності передбачає тільки таку єдність, яка ґрунтується за умови збереження самостійності іншого.

П’ятий розділ присвячений дослідженню дискурсу суб’єкта солідарності й включає такі підрозділи:

5.1. Обґрунтування єдності, де висвітлимо своєрідність дискурсу суб’єкта-в-собі суб’єкта солідарності

5.2. Телеологія дискурсу. Потенція та ідентичність, де з’ясуємо, яким чином здійснює себе суб’єкт солідарності в дискурсі суб’єкта-для-себе.

5.3. Зацікавленість в іншому. Шлях до солідарності, де виявимо ставлення суб’єкта солідарності до іншого в дискурсі суб’єкта-для-іншого.

5.1. ОБҐРУНТУВАННЯ ЄДНОСТІ

При вивченні дискурсу не враховується своєрідність суб'єкта і його здатність відстоювати самого себе, у тому числі й засобами дискурсивного впливу, тому основна мета нашої роботи полягає в розгляді своєрідності дискурсу солідарності, а завданням є дослідження його прояву в дискурсивній практиці. Відзначимо також, що вперше розглядається суб'єкт не тільки як учасник дискурсу, а й дискурс як втілення сутності суб'єкта.

а) Стабільність суб'єкта солідарності

Дискурс солідарності багато в чому відрізняється від протестного дискурсу, крім того, його можна вважати прямо протилежним за своїми ознаками; це пов'язано, по-перше, з тим, що якщо в протестного суб'єкта є розмежування на своїх та чужих, то такого розшарування ми не спостерігаємо в суб'єкта солідарності; по-друге, ми не спостерігаємо зіставлення себе й іншого, яке характерне для імперського суб'єкта. Суб'єкт солідарності уникає зіставлень і відторгнення кого-небудь, навпаки, він прагне до єдності, основою якої виступає творення, узяте саме по собі, а не відносно майбутнього; у цьому він відрізняється від підданського, для якого існування виправдовується лише причетністю до досконалого майбутнього; проте він схожий з підданським у тому аспекті, що також, безумовно, довіряє іншому й готовий з ним співпрацювати за будь-яких обставин.

У чому ж полягає головна особливість суб'єкта солідарності? Для того, щоб це з'ясувати, звернемося до етимології поняття «солідарність» (від лат. solidus – буквально, міцний, масивний), що означає міцність, тобто *стабільність* суб'єкта. У чому ж полягає причина стабільності? Вона має джерело в єдності, яка передбачається зацікавленістю в іншому як близькому; єдність означає спільність не тільки подібного, а й різного; тому відмінність не стає причиною для звинувачення, тим більше, ненависті, як у протестному суб'єктові, а приймається як належне й цінне; відмінність викликає інтерес, оскільки інакшість може використовуватися в тих випадках, коли в себе відсутні

необхідні для творення ресурси, зокрема знання, здібності тощо. Отже, солідарний суб'єкт «знімає» *всередині себе всі протилежності,* саме про таке "зняття" говорив Г. Сковорода, коли пояснював, що таке нерівна рівність, унаслідок якої в суспільстві настає спільна згода та гармонія[12]. Тому солідарний суб'єкт не допускає, наприклад, усунення невідповідного, оригінального, унікального, неповторного; протиставлене приймається як інше, але не як чуже, не відторгається, а приймається як належне. Міцність солідарного суб'єкта зумовлена єдністю різноманітного; тому, якщо унікальність у підданському суб'єктові переслідується, то в солідарному суб'єктові вона підтримується, більше того, саме вона є об'єктом поклоніння, як, наприклад у такому висловлюванні: «Перед нами постають завдання величезної важливості! Хоча ми ще дуже слабкі, і порівняння з великими державами не на нашу користь, але наша сила – в єдності! Ми як єдине ціле готові до великих звершень!». Отже, міцність суб'єкта солідарності полягає в єдності, що передбачає наявність згоди, яка має не довільний, а прагматичний характер; згоди, яка заснована на визнанні того, що будь-яка індивідуальність володіє цінністю, а результати її діяльності викликають загальний інтерес, є необхідними, відповідно, підтримується талановите й унікальне, – тим самим у суб'єктові солідарності забезпечується максимальна продуктивність. Розглянуті особливості суб'єкта солідарності допомагають зрозуміти, що підставою для ефективної модернізації суб'єкта можуть бути не тільки масштаби і потужність політичного суб'єкта, ресурси, зовнішні впливи, а насамперед, *здатність до продукування, яка зумовлена внутрішньою єдністю*. Протилежності знімаються домінуванням імперативу *творення,* який передбачає використання здатності до творення незалежно від позиції, поглядів, образів, які визначають зміст свідомості, тим самим існування суб'єкта; а також імперативу вдосконалення, наявність якого стає причиною відторгнення недосконалості, тим самим позитивного перетворення.

b) Ставлення до іншого

Імператив удосконалення є визначальним також для імперського суб'єкта, але в нього він перетворюється на манію, оскільки зумовлюється потребою панування; на відміну від імперського, суб'єкт солідарності не прагне до панування, оскільки інший є для нього не об'єктом підкорення й використання, а співпраці; тому солідарний суб'єкт виходить з *рівності*, а не верховенства над іншим та потреби в його підкоренні. Яким чином своєрідність цієї позиції виявляється в дискурсі? Наведемо один з можливих висловів: «Ми живемо у величезному світі, в якому кожен народ, кожна держава – унікальні! Кожен обирає свій шлях, і ми не маємо права його засуджувати. Тому ми завжди готові до співпраці на принципах рівності сторін, коли кожна сторона гідна пошани та визнання. Тому для нас усі однакові, як сильні, так і слабкі». Отже, *прагнення до співпраці* є загальним принципом існування суб'єкта солідарності. У чому полягають особливості солідарності? Виділимо її відповідність вимогам універсальної етики дискурсу К.-О. Апеля, наприклад, у виконанні вимог бути почутим, наявності можливості для висловлення й обстоювання думки тощо[13]. Такі самі риси характерні й для дискурсу солідарності, з тією відмінністю, що в універсальній етиці не конкретизується актуальність іншого. Універсальна етика виділяє норми існування різних суб'єктів у єдиному універсумі, не пояснюючи їх походження, – дискурс солідарності передбачає наявність різноманіття суб'єктів, які, незважаючи на відмінності, прагнуть до єдності, що заперечує використання іншого у своїх цілях, як це ми спостерігаємо в імперського суб'єкта, такої невідповідності ми не бачимо в дискурсивній практиці суб'єкта солідарності: тут інший розглядається як близький, свій, якому, безумовно, можна довіряти; чужий як можливий агресивний інший уже не існує, тому відсутнє протистояння з ним; при цьому, навіть, якщо з боку чужого робляться агресивні дії, то вони розглядаються як прояв слабкості, нездатності до продуктивного розвитку, але знову ж таки, агресивність і недосконалість не оцінюються негативно, інакше кажучи, солідарний суб'єкт терпимо ставиться до зовнішнього деструктивного впливу. У цьому також є

близькість *рис дискурсу солідарності й етики толерантності*, яка передбачає не тільки терпимість до агресії, а й гуманне ставлення до іншого, тому допускає його залучення до творення тією мірою, якою він готовий до співпраці[14]. Коли ми розмірковуємо про чужого в контексті дискурсу солідарності, то вважаємо, що інший не може розглядатися як чужий, а приймається як свій, але такий, який ще не готовий до співпраці; чужий у цьому випадку – це не оцінка позиції іншого з боку суб'єкта, а характеристика позиції, яку займає інший, коли відкидає співпрацю, налаштований вороже й агресивно; інший може зайняти позицію чужого, якщо виявляє ворожість і не готовий до рівноправної взаємодії, крім того, він намагається зруйнувати єдність суб'єкта солідарності.

Як стає очевидно, дискурс солідарності має також дуже багато спільного з *етикою непротивленства*[15], яка заперечує ворожнечу, нетерпимість і насильство; тому пропозиції про співпрацю і спроби об'єднати найрізноманітніших інших не припиняються з боку суб'єкта солідарності, навіть якщо він стикається з активним протистоянням, а можливо, навіть з презирством і ненавистю. На відміну від імперського суб'єкта, суб'єкт солідарності є менш захищеним від зовнішнього деструктивного впливу – цей суб'єкт не чинитиме опору, навіть може зазнати поразки, проте, незважаючи на цю поразку, наприклад, перед протестним суб'єктом, суб'єкт солідарності здатний поглинути його. Що є таким поглинанням? Це означає залучення його на свій бік після того, як протестний суб'єкт зруйнує "все вщент"; воно можливе в стані втоми суб'єкта, через постійне напруження й конфлікти, які ним продукуються.

Загальна характеристика суб'єкта солідарності свідчить про доцільність основних положень теорії комунікативного розуму Ю. Ґабермаса й етики універсального дискурсу К.-О. Апеля, оскільки існування політичного суб'єкта можливе за умови домінування позитивності, інакше кажучи, визнання цінності не тільки самого себе, а й іншого. Можна сказати, що суб'єкт солідарності існує на основі принципів універсальної етики, яка передбачає, що кожен суб'єкт реалізує свою стратегію розвитку, погодившись з іншими. Чи наявна стратегія розвитку в суб'єкта солідарності? Безумовно, оскільки його

основна мета – *творення;* саме тому в суб'єктові солідарності є надзвичайні можливості щодо модернізації. Ми звернули увагу на основний імператив суб'єкта солідарності – це імператив творення, яке вимагає залучення різних за своїми характеристиками як індивідуальностей, так і інших суб'єктів; тому в межах суб'єкта індивідуальності відкидають те, що їх роз'єднує, а саме: погляди, міфи, іміджі, традиції тощо, – й утворюють єдине ціле, яке реалізує себе саме у творенні; творення є основною метою, яка визначає своєрідність існування як окремих індивідуальностей, котрі утворюють суб'єкт, так і суб'єкта як цілого, тому тільки суб'єкт солідарності достовірно вільний, оскільки він реалізує себе через усвідомлення необхідності творення; це і є свободою самовираження та продуктивності.

с) Творення як сенс існування

Міцність суб'єкта солідарності має свої витоки у творенні мети, що об'єднує найрізноманітніші індивідуальності в єдине ціле – це і буде загальною ознакою телеології суб'єкта солідарності, яка виявляється в дискурсі. За Арістотелем, мета – це «те, для чого»[16]. Але творення – це не лише мета, а ще й джерело розвитку, або початок, що «творить»; інакше кажучи, не можна суб'єкта розглядати як щось спочатку встановлене, а слід одночасно бачити його як те, що постає зсередини самого себе; саме так суб'єкта трактує американський політолог Д. Істон, аналізуючи політичну систему[17]. Основою й джерелом внутрішнього продукування виступає сенс, тобто сукупність думок, прийнятих як обов'язкові для виконання; а використання сенсу можливе тільки в процесі його артикуляції в дискурсі, що і є, власне кажучи, маніфестацією суб'єкта; отже, маніфестація суб'єкта в дискурсі – це вираження сенсу, його артикуляція у свідомості, у процесі чого сенс впливає на практику суб'єкта, а для суб'єкта основним сенсом виступає творення, яке визначає зміст існування; водночас, на думку Арістотеля, творення виступає формою реалізації суб'єкта як сукупності практичних дій; за допомогою творення суб'єкт оформлює себе, реалізується як творчий, діяльний, активний, сповнений енергії; і нарешті, якщо ми будемо дотримуватися положень метафізики

Арістотеля, творення слід вважати й “матерією”, що розуміється як чиста діяльність, яка продукує розвиток суб’єкта. Насправді, творення як *чиста діяльність* є тим, завдяки чому суб’єкт може реалізувати самого себе; у разі відсутності цієї діяльності суб’єкт може позбутися здатності до саморозвитку; отже, ми формулюємо положення, що на рівні суб’єкта *сенс творення є метою, формою та матерією,* у результаті ми наблизилися до розуміння *екзистенціології* (логіки існування) *суб’єкта дискурсу*, яку можна побудувати, спираючись на метафізику Арістотеля; тоді сущим виступає політичний суб’єкт, який здатний продукувати себе самостійно залежно від сенсів, які є основою існування. Чому ми звернулися саме до арістотелівської метафізики при розгляді солідарного суб’єкта? Насамперед, тому, що суб’єкт солідарності використовує як основний сенс творення, який краще за все характеризує телеологію суб’єкта, а коли ми визначали суб’єкта, то дотримувалися думки, що суб’єкт одночасно являє собою й одиничність, і множинність. Що означає це положення при розгляді суб’єкта солідарності? Це означає, що суб’єкт – це множина, проте реалізує себе як одиничність саме завдяки сенсу творення як основного, в цьому полягає його «міцність і сила»; але, крім того, солідарність передбачає те, заради чого вона доцільна, тобто творення як мету; таким чином, за допомогою визначення її як мети солідарність здобуває своє обґрунтування. Далі творення передбачає *доброзичливість* як готовність бути терпимим до інакшості; доброзичливість як сенс існування можлива за наявності солідарності й творення, які утворюють цілісність; таким чином, сукупність сенсів існування суб’єкта солідарності стає причиною того, що множинність різних індивідуальностей утворює єдине як цілісність; кожен із сенсів є формою, змістом, джерелом і метою одночасно; як стає очевидно, ми розглядаємо онтологію суб’єкта, а саме: питання про те, яким чином сенс визначає існування суб’єкта.

Чому ми позначили вищезгаданого суб’єкта як суб’єкта солідарності, а не суб’єкта творення або, наприклад, доброзичливості? Вибір цього предиката визначається специфікою політичного суб’єкта; головною передумовою існування політичного суб’єкта є здатність до творення за умови наявності солідарності, в якій відносини

реалізуються за допомогою доброзичливості; інакше кажучи, тим, що саме солідарність характеризує виявлення політичного суб'єкта на внутрішньому й зовнішньому рівні; за допомогою вказівки на солідарність можна показати як необхідність творення, так і доброзичливість ставлення. Здатністю до творення та доброзичливістю володіє також імперський суб'єкт, але вона обмежується через їх егоїстичну сутність; таким чином, дослідження суті суб'єкта-в-собі повинно передбачати ставлення до іншого, незважаючи на те, що цей дискурс не виходить за межі суб'єкта; тільки завдяки розгляду ставлення до іншого нам вдалося відрізнити імперського суб'єкта від суб'єкта солідарності.

d) Телеологія суб'єкта й суперечності дискурсу

Яким чином сенс виступає в декількох іпостасях одночасно? Мова йде не про сенс узагалі, а про сенс існування суб'єкта; тому, якщо ми розглядатимемо, яким чином сенс виражається у вислові, нам необхідно знати, у чому полягає своєрідність сутності суб'єкта, якому він належить. Чому втілення сенсу є для суб'єкта метою? Для того, щоб бути метою, сенс має бути сенсом існування: тоді він приймається як такий, що приписує, вказує, вимагає тощо; зважаючи на це, необхідно розрізняти *сенс вислову*, який виражає певне ставлення суб'єкта, тоді ми говоримо, що у вислові викривається, затверджується; і *сенс існування*, в якому виражається переживання мислимого, за допомогою якого суб'єкт оцінює та реалізує себе самого; тому сенс має експліціюватися так, щоб його вираження було досить ясним і точним, – саме *суб'єкта як такого, що володіє певним сенсом, можна вважати джерелом дискурсу*. Раніше ми говорили про телеологію вислову, оскільки саме у вислові визначається мета існування; але не забуватимемо, що мета належить суб'єктові, а не дискурсу, тому ми затверджуємо *первинність суб'єкта і вторинність дискурсу*, а точніше, їх рефлексивні відносини, при цьому суб'єкт, породжуючи дискурс, реалізує себе за його допомогою. Їх відносини не слід спрощувати, оскільки дискурс – це ще й середовище, яке може певним чином впливати на цілі суб'єкта; та все ж слід пам'ятати, що взаємовплив дискурсу та суб'єкта має свої межі в

своєрідності модусу свідомості політичного суб'єкта; наприклад, суб'єкт із солідарним модусом свідомості реалізує себе в дискурсі солідарності, і не буде, наприклад, підкорятися впливу протестного дискурсу. Інша справа, якщо протестний локальний суб'єкт домінує, то він може подавити вплив суб'єкта солідарності, відповідно, його дискурс, і створюється враження, що суб'єкт у цілому є протестним; може скластися ситуація, коли вплив протестного суб'єкта виявиться настільки сильним, що хаос, як його результат, буде причиною того, що творення стане взагалі неможливим, відповідно, вплив дискурсу солідарності зменшиться до мінімуму. Отже, ми дійшли висновку, що наявність і *вплив дискурсу*, у тому числі солідарного, *залежить від стану справ, який, у свою чергу, є передумовою для поширення дискурсу*; проте ми маємо пам'ятати, що артикуляція сенсу в дискурсі – джерело й мета, форма та зміст здійснення суб'єкта.

Коли ми висловлюємо основні положення метафізики дискурсу, то це не означає, що дискурс не містить у собі суперечностей; оскільки вже при розгляді протестного дискурсу стало очевидно, що *сенси, які артикулюються, містять у собі внутрішні суперечності*; відзначимо також наявність суперечностей і в дискурсі солідарності, деякі з них ми позначимо пізніше, але вони будуть іншими, ніж, наприклад, у протестного суб'єкта. При цьому суперечності можна знайти не лише між сенсами одного дискурсу, а й у характері окремого сенсу, наприклад, сенс творення імпліцитно містить у собі суперечність, оскільки він передбачає руйнування. Метою творення може виступати суб'єкт, як, наприклад, в імперському дискурсі; проте такої телеології ми не спостерігаємо в суб'єкта солідарності, для якого творення є мета сама по собі, оскільки творення пов'язане з потребою в самореалізації. Тому для суб'єкта солідарності абсолютно неважливі результати творення; але творення, яке не пов'язане із зацікавленістю в його кінцевих результатах, передбачає відмову від результатів процесу творення, і тим самим утиск самого творця, і врешті-решт, незахищеність самого суб'єкта, який творить для того, щоб творити, а сам втрачає добробут. Отже, творець не має права на продукти творення, є обділеним і приниженим; виходить, що те, що створюється, виявляється не потрібним нікому, тому воно може привласнюватися

ким завгодно, знищуватися, розпилюватися, отже, воно не буде благом для суб'єкта. Ми стикаємося з парадоксом, згідно з яким результати творення призначені для розтринькування; тому суб'єкт солідарності переживає приниження, причиною якого є він сам. *Суперечність полягає в самому обґрунтуванні творення, зумовленого сутністю суб'єкта солідарності*; заперечувати наявність цієї суперечності безглуздо, оскільки її наявність очевидна. Але ми обговорюємо питання метафізики дискурсу. Чому ж ці питання належать до метафізичних? Як відомо, метафізика вивчає те, що знаходиться «за природою», що приховано за зовнішніми проявами, у цьому випадку, дискурсу; ці причини визначають те, що відбувається в самому дискурсі; таким чином, метафізика дискурсу передбачає виявлення суперечностей.

е) Передумови дискурсу солідарності

Зрозуміти деякі питання метафізики дискурсу можна, якщо звернутися не тільки до кантівської метафізики, а й до етики дискурсу К.-О. Апеля [18] і Ю. Ґабермаса [19]. Нагадаємо, що кантівська ревізія метафізики полягає в тому, що він, на відміну від Арістотеля, вважав, що підґрунтя слід шукати не в трансцендентному, наприклад, в Абсолюті, а в суб'єктові пізнання, що свідчить про гносеологічні джерела філософії І. Канта [20]. Звернемо увагу, що шеллінгіанська критика кантівської філософії якраз ґрунтується на запереченні гносеологізму І. Канта, проте, у чому ж полягає перевага гносеологізму? У тому, що вся увага в ньому приділяється дослідженню процесу пізнання; саме тому при розгляді проблем комунікації та дискурсу знову стали в нагоді основні положення гносеології І. Канта, насамперед, для трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля, де багато кантівських положень використовується як методологічні засади [21]. Основне положення полягає в тому, що суб'єкт політики повинен реалізовувати себе на основі *апріорних правил, на основі яких здійснюється дискурс*; ці правила походять від кантівського морального імперативу, який проголошує: «Роби так, ніби максима твого вчинку за твоєю ж волею була б загальним законом природи»[22]. Гносеологізм І. Канта став основою для трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля,

який ставить завдання виявлення трансцендентальних передумов соціальних наук[23]. Звернемо увагу на те, що йдеться саме про *трансцендентальні передумови соціальних наук*, але ніяк не про дискурс суб'єкта; тому об'єктом дослідження виступає «науковий» суб'єкт, що пізнає, а не політичний; відмінність суб'єкта науки полягає в тому, що він реалізує себе тільки в пізнавальних процесах, а саме, пізнанні, у цьому випадку – соціальних процесів. Тому використання трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля при дослідженні політичного дискурсу буде не зовсім виправданим, оскільки вона не розрахована на розкриття питання, яким чином пізнавальний процес впливає на самого суб'єкта; оскільки кантівський моральний імператив, який становить її основу – це тільки гносеологічна вимога до суб'єкта, але не більше того, хоча повинність (рос. «долженствование») є основою його існування. Проте, де гарантія, що суб'єкт дійсно буде керуватися моральним імперативом у своїх вчинках? Що трапитися з ним, якщо його поведінка ґрунтуватиметься не на моральних, а аморальних нормах? Нагадуємо, що використання аморальних імперативів у політичній практиці було показане ще Н. Макіавеллі[24]. Тому слід мати на увазі, що мораль, яка має трансцендентальне походження, характеризується гіпотетичним характером, крім того, як свідчить політична практика, суб'єкт може стверджувати, що він дотримується принципів моралі, а насправді діяти прямо протилежно, – у цьому разі дискурс є ніби «покривалом", що приховує його аморальність; суб'єкт може тільки вдавати, що діє відповідно до моральних норм, а насправді порушувати їх, більше того, коли він буде звинувачений у їх порушенні, це і стане причиною його подальших агресивних дій. Питання відповідності моральності та дійсної політичної позиції не ставляться у трансцендентальній прагматики К.-О. Апеля: мовне співтовариство, як він вважає, обов'язково має визнати етичні норми, а реальне комунікативне співтовариство повинно бути втіленням ідеального; на жаль, при цьому не показуються реальні передумови для формування повинності в самій свідомості суб'єкта.

Етика дискурсу Ю. Ґабермаса також ґрунтується, як він вважає, на «*допущеннях»*, а саме: «…по-перше, що домаганням на нормативну значущість володіють когнітивні сенси і можуть розглядатися *подібно*

до домагань на істинність (а) і, по-друге, що обґрунтування норм і розпоряджень вимагає здійснення реального дискурсу і можливе, врешті-решт, не як монологічне, не у формі гіпотетично розігруваного в думці обміну аргументами»[25]. Далі уточнюються, які це допущення: «Учасники дискусії не можуть відмовитися від тієї передумови, що структура їх комунікації на основі формальних описуваних ознак виключає будь-який примус, що впливає на процес взаєморозуміння, за винятком того, який обґрунтований якнайкращими аргументами й нейтралізує тим самим усі мотиви, крім мотиву спільних пошуків істини»[26]. Чому вони не можуть відмовитися, а якщо можуть, то в чому полягає причина цієї відмови? Усупереч Е. Тугентхату, який такою причиною називає принцип рівності влади, Ю. Ґабермас виділяє «можливість для правильності моральних розсудів»[27]. Але знову ж постає питання: чому суб'єкт повинен прагнути до «правильності моральних мікрувань»? Відповіддю є проголошення необхідності дотримуватися принципу універсалізації.

Наведемо обґрунтування етики дискурсу Ю. Ґабермасом: «Етика дискурсу спирається на інтуїтивне розуміння того, що застосування принципу універсалізації, який вимагає спільного практичного та ідеального рольового обміну (ideale Rollenubernahme). Проте вона інтерпретує цю розвинену Дж. Г. Мідом ідею засобами прагматичної теорії комунікації. У комунікативних умовах відкритого для всіх і вільного від будь-якого примусу дискурсу вільних та рівних учасників кожен зобов'язаний приймати думки й погляди всіх інших, а потім і розділяти їх само- та світобачення; із цих перспектив, що перехрещуються одна з одною, вибудовується ідеально розширена «Ми»-перспектива, звертаючись до якої, всі зацікавлені особи можуть разом з'ясувати, чи хочуть вони зробити основою своєї практики ту чи іншу спірну норму: цей процес повинен включати взаємну критику відповідності пропонованих для конкретної ситуації тлумачень та інтерпретації потреб. Тоді шляхом *поступово* здійснюваного абстрагування потрібно дістатися до ядра тих інтересів, що піддаються узагальненню»[28]. Звернемо увагу, що мова йде не про дискурс суб'єкта, а про етику дискурсу, тобто сукупність норм, яким повинен підпорядковуватися цей дискурс; ця етика спирається на *принцип*

універсалізації, яка передбачає наявність відкритого та вільного від примусу дискурсу. По-перше, чи може влада, а політичний дискурс є формою реалізації владних відносин, виключити примус, іноді з метою захисту самого себе від зовнішнього деструктивного впливу, який може стати причиною руйнувань і загибелі? По-друге, чи може дискурс включати тільки рівних і вільних учасників в умовах асиметричності владних відносин, тобто наявності відносин панування й підпорядкування? По-третє, чи може дискурс суб'єкта бути відкритим, якщо суб'єкт як ціле можливий тільки за умови, якщо не зруйнований його дискурс, тому його потрібно захищати?

f) Учасники комунікації та суб'єкт дискурсу

Відповіді на поставлені вище запитання, можливо, ми отримаємо, якщо з'ясуємо, як трактує суб'єкт комунікації Ю. Ґабермас. Із вищенаведеної цитати зрозуміло, що під суб'єктом комунікації розуміються учасники комунікації, але ніяк не автономний суб'єкт як ціле. Хто такий учасник комунікації? Чи можна його повною мірою вважати суб'єктом? Неможливість ототожнення *учасника комунікації* та *суб'єкта комунікації* очевидна, оскільки при вказівці на учасника комунікації враховується тільки те, що певний суб'єкт бере участь у комунікативній взаємодії, але при цьому залишаються поза увагою його цілі та завдання, потреби, наміри, які він прагне реалізувати; а головне – якими засобами і на основі яких принципів; тим більше, що, можливо, він не є рівноправним і тим більше вільним учасником комунікації. Не зважається на те, що політичного суб'єкта не можна розглядати як певну абстрактну єдність, оскільки він «володіє» життєвим світом, своєрідністю, яку неможливо описати за допомогою конкретних моральних норм, що використання моральних норм може бути також досить своєрідним тощо; не береться до уваги, що суб'єкт та інші перебувають у відносинах конкуренції, результат якої визначає життєздатність і, відповідно, майбутнє; не враховується, що кожен суб'єкт виступає одночасно як єдність і множина, усередині якої можна спостерігати протистояння, незгоду, небажання підкорятися й бажання панувати; що існування суб'єкта можливо як реалізація певних сенсів,

які можуть різнитися кардинально. І звідси такі запитання: Чи можна було змінити в середині XX ст. сенси існування фашистської Німеччини на позитивні, і якщо так, то яким чином? Чи може підкорятися цей політичний суб'єкт загальним положенням етики дискурсу Ю. Ґабермаса? Можливо, етика дискурсу Ю. Ґабермаса є усвідомленням моральних засад політики цього ж суспільства, що запізнилося з розкаянням, тому що воно відбулося після трагедії глобальних масштабів, якою є Друга світова війна?

Звернемо увагу на те, що етика дискурсу Ю. Ґабермаса *знімає відмінності між суб'єктами дискурсу й перетворює їх на учасників комунікації*, що призводить до повного нівелювання їх своєрідності. Ким же є політичний суб'єкт? Політичним суб'єктом можна вважати учасника комунікації, що володіє своєрідністю, яка визначається сенсами, що є даністю свідомості; ці сенси і визначатимуть особливість змісту етики дискурсу, яка суттєво різнитиметься в різних суб'єктів, таким чином, етику дискурсу визначають сенси, які використовує суб'єкт. Який же суб'єкт найповнішою мірою використовує етику дискурсу Ю. Ґабермаса? Очевидно, що таким є суб'єкт солідарності, який погоджується з «допущенням», що він бере участь у дискурсі «вільних і рівних учасників», здатний «приймати думки й погляди усіх інших», а також на продуктивну критику, підпорядкування спільним інтересам тощо. У назві книги Ю. Ґабермаса «Залучення іншого» підкреслено, що етика дискурсу виключає примус, оскільки необхідно «прийняти погляди інших»[29]. Тим самим виключається можливість владного насильницького примушення, а дискурсивні невдачі й можливі непорозуміння пояснюються «неусвідомленням», тобто нерозумінням суті того, що відбувається; а для усунення «нерозуміння» передбачається наявність інтерсуб'єктивної процедури тлумачення, в якій усувається кантівський егоцентризм, при тому, що він ґрунтується на моральному імперативі. Але уявімо ситуацію, коли суб'єкт не дотримується не тільки принципів етики дискурсу, а й кантівського морального імперативу. У нашому дослідженні ми виходимо саме із цього припущення, а не ґабермасівського постулювання, що політичний суб'єкт обов'язково дотримуватиметься етичних норм. Проте заперечення їх призводить до непередбачуваних наслідків, усвідомити

які суб'єкт не в змозі; тому, на наш погляд, прийняття норм етики дискурсу зумовлене їх усвідомленням, з одного боку, своєрідністю сенсів існування, з іншого – наслідками їх порушення. Тільки на основі аналізу сенсів існування суб'єкта можна виділити своєрідність дискурсу, тому ми змушені відмовитися від уявлення про наявність однієї етики дискурсу й передбачити наявність декількох дискурсів, зміст яких відповідає здатності сенсів існування, що утворюють цілісність; тому ми виділяємо імперського, підданського, протестного суб'єктів і суб'єкта солідарності, які «використовують» відповідні сенси існування. Відзначимо, що, піддаючи критиці основні положення етики дискурсу Ю. Ґабермаса, ми в жодному разі не заперечуємо її справедливості, крім того, підкреслюємо, що саме вона використовується суб'єктом солідарності, який добровільно дотримується норм ідеальної комунікації, зокрема, він здатний «прийняти на себе погляди й думки всіх інших»; тому наше ставлення до етики дискурсу не може оцінюватися як скептицизм, проти якого виступає Ю. Ґабермас[30].

g) Ідентичність та універсалізація

Ю. Ґабермас виділяє положення про *«рольовий обмін»* як про готовність прийняти погляд інших, який є механізмом зняття суперечностей, оскільки бачення себе з боку іншого дає змогу визначити «Ми»-перспективу; у зв'язку з розглядом рольового обміну пригадаємо основне положення філософської концепції М. Бубера: «Спочатку є ставлення»[31]. Згідно з М. Бубером, ми можемо ставитися до іншого як до Ти, при цьому під Ти розуміється наявність близьких відносин, відносин взаємної вдячності й милосердя: «Той, хто говорить: «Ти», не володіє ніяким Щось як об'єктом. Оскільки там, де є Щось, є інше Щось, кожне Воно межує з іншими Воно: Воно існує лише внаслідок того, що межує з іншими. Але коли говориш Ти, немає ніякого Щось. Ти безмежне»[32]. Коли Ю. Ґабермас розглядає принцип універсалізації, він також указує на «вільних та рівних учасників, де кожен здатний застосувати щодо себе погляд інших». Інакше кажучи, він розглядає учасників комунікації відповідно до буберівського Я-Ти

та виключає відносини Я-Воно, у яких інший розглядається як об'єкт, тим самим не приймає основне положення М. Бубера про те, що «світ подвійний для людини через подвійність її відносин з ним»[33]. Ця подвійність знімається за допомогою введення принципу універсалізації.

Е. Канетті, навпаки, розглядає владу *поза раціональним усвідомленням певних моральних норм*, але вони є іманентними та інтуїтивними і, у свою чергу, зумовлюють комунікаційні відносини: «Маса, що раптом виникає там, де нічого не було, явище таке саме загадкове, наскільки й універсальне. Стоять, насамперед, разом декілька осіб, п'ять, десять, дванадцять від сили, не більше. Не було ніяких оголошень, ніхто нічого не чекав. І раптом усе вже стало чорно від людей. Вони сходяться сюди звідусіль, неначе рух по вулицях став однобічним. Багато з них не розуміють, що трапилося, запитай їх про це, вони не можуть відповісти, і все-таки вони поспішають приєднатися до натовпу. Їх руху властива рішучість, що свідчить зовсім не про просту цікавість. Можна сказати, що рух одного виявляється заразливим для іншого, але справа не тільки в цьому: у них є мета. Вона з'явилася перш, ніж вони це усвідомили; мета – найчорніше місце, де зібралося найбільше людей»[34]. Маса, за Е. Канетті, вирізняється пристрастю до руйнування, а значення маси для окремої людини полягає в тому, що останній звільняється від своєї слабкості, переступає власні межі й стає всесильним, руйнує все, що може його обмежити; тому призначення релігії він вбачає в приборканні маси.

Для С. Хантінгтона «ми» – це *прояв ідентичності*; зокрема, він виділяє таке: «Визнання відмінностей між собою та іншим далеко не завжди призводить до конкуренції і, тим більше, до ненависті; але навіть ті, хто майже не відчуває психологічної потреби ненависті, часто залучається до процесів, що призводять до створення ворогів. Ідентичність вимагає диференціації; остання, у свою чергу, вимагає порівняння, виявлення ознак, за якими «наша» група відрізняється від «їх» групи; порівняння породжує оцінку: «наші» ознаки кращі або гірші, ніж «їх»? Груповий егоїзм приводить до логічного висновку: все «наше» набагато краще[35]. Як у роздумах Е. Канетті, так і С. Хантінгтона ми не бачимо звернення до етичних засад існування людини 1

суспільства; підґрунтям вони вважають ірраціональні мотиви поведінки, які, згідно з Е. Канетті, приводять до виникнення маси, а за С. Хантінгтоном – національної ідентичності; проте, поза сумнівом, виключення етичних засад соціальної поведінки призводить до граничного спрощення розуміння змісту соціальних процесів.

Але також не виправдовує себе й етика дискурсу, яка виводиться з *повинності* як певного способу взаємодії; проте слід враховувати, що власне метою Ю. Ґабермаса виступає тільки обґрунтування етики дискурсу, а вже потім, на її базі – розробка політичної теорії, саме тому він розглядає можливості публічного використання розуму. Ю. Ґабермас і К.-О. Апель пропонують моделі комунікації, розглядають аргументи, за допомогою яких можна обґрунтувати їх використання в реальній комунікативній практиці. Е. Канетті і С. Хантінгтон дотримуються протилежного погляду, згідно з яким для того, щоб зрозуміти соціальні процеси, у тому числі комунікацію, слід звернутися до дослідження поведінки реального політичного суб'єкта. У першому випадку ми як результат маємо етику дискурсу, яка визначає сферу повинності, але в ній не враховуються умови реальної дискурсивної практики; в іншому випадку, навпаки, можна бачити перебільшену увагу до безпосереднього життєвого світу, що не дає змоги виявити внутрішні причини існування суб'єкта, розкрити етичне обґрунтування поведінки; тому, на наш погляд, необхідно поєднати обидва підходи: тобто слід побудувати моделі суб'єктів, що реалізують себе на основі певних етичних норм, при цьому присутніх у свідомості сенсів існування, крім того, при дослідженні дискурсу необхідно звертатися до реальної дискурсивної практики.

h) Опис реальної комунікативної взаємодії

Коли при аналізі дискурсивної практики ми використовуємо основні принципи ґабермасівської етики дискурсу, ми таким чином одночасно застосовуємо його модель дискурсу для пояснення реальної комунікативної взаємодії, яка буде комунікативною практикою суб'єкта солідарності. При її порівнянні з дослідженням С. Хантінгтоном американської ідентичності звертає на себе увагу відмінність *образу*

політичного суб'єкта, якого він створив, і вимог універсальної етики, але це не означає, що помилився той або інший. При зіставленні вищенаведених поглядів можна зробити такі висновки: по-перше, використовуються різні методологічні передумови, зміст яких ми розкрили раніше; по-друге, концептуальні моделі передбачали наявність різних суб'єктів: в етиці дискурсу Ю. Ґабермаса є суб'єкт солідарності; а в дослідженні ідентичності С. Хантінгтона, де в основному досліджуються емпіричні переживання індивідуальностей, необтяжених етичними переживаннями, – імперський суб'єкт.

Звертаючись до праць К. Поппера, ми побачимо, що він виділяє принципи існування суспільства, які передбачають необхідність відстоювання справедливості: «Проте я вважаю, що більшість з нас, особливо ті, хто прихильний до гуманізму, кажучи про «справедливість», мають на увазі таке: (a) рівний розподіл тягаря громадянських обов'язків; (b) рівність громадян перед законом, за умови, зрозуміло, що (c) закони не упереджені на користь або проти окремих громадян, груп або класів; (d) справедливий суд і (e) рівний розподіл переваг (а не тільки тягаря), який може означати верховенство в конкретній державі»[36]. Привертає увагу фраза «прихильність до гуманізму», яка фактично визначає зміст вислову в цілому; *справедливість*, яка передбачає ще й *рівність,* тому, на наш погляд, він розуміє справедливість крізь призму рівності; таке трактування справедливості свідчить про те, що він ближче до принципів етики дискурсу, ніж до позиції С. Хантінгтона, – це стає очевидним, якщо зіставити висловлювання його, К-О. Апеля, Ю. Ґабермаса і С. Хантінгтона.

Як уже наголошувалося, відмінність суб'єкта солідарності від імперського суб'єкта полягає в різному ставленні до іншого: якщо суб'єкт солідарності зацікавлений в іншому, відповідно, на першому плані принцип рівності, то імперський ставить за мету «використання» іншого у своїх цілях. Може видатися, що вказівка на іншого в імперському дискурсі свідчить про те, що розглядається дискурс суб'єкта-для-іншого, а на рівність – на дискурс суб'єкта-в-собі; проте звернемо увагу на те, що С. Хантінгтон наполягає на відмінності як загальному принципі, отже, можна стверджувати, що він описує суб'єкта-в-собі.

5.2. ТЕЛЕОЛОГІЯ ДИСКУРСУ. ПОТЕНЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ

При розгляді гуссерлівскої концепції свідомості виникають такі запитання: у чому полягає прагматичне призначення інтенції і що є предметом? Спроба відповісти на це запитання приводить до розуміння того, що ця концепція виключає продуктивність свідомості, оскільки вона побудована на принципі абсолютної координації свідомості та реальності. Створюючи передумови для визнання активності свідомості слід відмовитися від цієї тотальної тотожності, вважати її відносною, тим самим визнати положення Г. Шпета[37] про продуктивний характер, в першу чергу, соціальної свідомості, крім того, визнати багатовимірність, різноманітність, відповідно, можливість різних модусів, а також діалогічності та полілогічності, відповідно, відмінність свідомості суб'єкта та іншого, інакше ми не зможемо пояснити різноманіття політичного суб'єкта, його вчинки тощо.

а) Інтенція свідомості та телеологія дискурсу

Спрямованість свідомості на предмет слід трактувати як спрямованість самого суб'єкта на предмет. Введення суб'єкта до структури свідомості передбачає, що суб'єкт – це не лише позначення здатності до усвідомлення, а й встановлення того факту, що саме суб'єкт виступає власником свідомості, чого не міг допустити, зокрема Г. Шпет. Суб'єкт – це не лише позначення власника свідомості, не лише здатність породжувати сенси, а й відмінності в самій свідомості, завдяки чому ставиться під сумнів пізнання істини; це дійсно так, оскільки якщо ми визнаємо суб'єкта як власника свідомості, то повинні визнати, що істину він може присвоїти самому собі, більше того, визнати себе основою критерію істини, відповідно, виникає передумова для прояву свавілля. Тоді виникає запитання: як обмежити суб'єктивність? Відповімо на нього пізніше, зараз звернемося до визначення того, що являє собою інтенція суб'єктивної свідомості; оскільки вона набуває прагматичного змісту, то трансформується в мету, тобто стає такою інтенцію, яка містить у собі певну дію; отже,

інтенція як прояв суб'єктивної свідомості набуває властивостей мети, оскільки вона не лише вказує на предмет, на який спрямовано свідомості, а й те, яким чином він має бути змінений, залежно від того, що передбачає суб'єкт. Тим самим проблема інтенціональності трансформується в проблему телеології суб'єкта, відповідно, з феноменологічної вона перетворюється на екзистенціальну, оскільки залежно від того, які цілі ставляться, змінюється існування суб'єкта.

Отже, ми розглядатимемо питання про телеологію дискурсу, тобто про те, яким чином цілі наявні у дискурсі. Проблема виявлення суб'єктивності є однією з головних, незважаючи на різноманітність її вирішення, головним є завдання обмеження суб'єктивності; наприклад, традиції Сократа і Платона вимагають від суб'єкта визнання абсолютної істини, тобто відмови від суб'єктивності, і в цьому аспекті дуже показовою є смерть Сократа, яка являє собою жертвування самого себе при відстоюванні істини, при цьому істиною виступає абсолютна досконалість людини й необхідність підпорядкування законам. Далі, уявлення про істину в ідеалізмі Платона втілюється в ідеї як образі досконалого, отже, абсолютного, а як абсолютно досконала, відповідно, виділяється ідея блага. У пізній античності, а саме, в стоїцизмі та гедонізмі, використовується інший принцип для обмеження суб'єктивності: виділяються такі сенси існування, реалізація яких забезпечила б редукцію негативних станів, наприклад, у стоїцизмі виділяються такі сенси, як незворушність і рівність духу, узгодження з природою, необхідність жити розумно, справедливо, при цьому благо ототожнюється з володінням переліченими доброчесностями [38]. Заперечення суб'єктивності в середньовіччі розглядається як порятунок душі за допомогою відновлення перерваного зв'язку з Богом, звідси виходять такі сенси існування, як упокорювання, аскетизм, наприклад, у Тертулліана, а моральність за змістом збігається зі здатністю слідувати волі Бога. Починаючи з епохи Відродження, а потім у Новому часі спостерігається інший характер заперечення суб'єктивності, наприклад, Н. Макіавеллі та Т. Гоббс виходили із зіпсованості людини, хоча спостерігається протилежна тенденція, що відображена в працях Т. Мора і Ж.-Ж. Руссо, які визнавали наявність доброї природи в людини. У німецькій класичній філософії заперечення суб'єктивності в

основному пов'язано з виділенням ролі розуму, при цьому передбачалося, що розум, як спочатку зазначив І. Кант, містить у собі апріорні принципи, у тому числі саме він визначає зміст доброї волі. В абсолютному ідеалізмі Г. Гегеля розум перетвориться на Дух, а об'єктом критики виявиться моральний світогляд, зокрема романтична суб'єктивність[39]. У німецькій школі дискурсу ця тенденція зберігається, при цьому основою називають комунікативний розум, хоча, слід зазначити, що Ю. Ґабермас, на відміну від К.-О. Апеля, заперечував існування метадискурсу. Відзначимо також, що Дж. Ролс[40] відстоює теорію справедливості як чесності, яка має бути першою доброчесністю суспільних інститутів, відроджуючи при цьому традиції античної філософії. Безумовно, визнаючи продуктивність історичної традиції критики суб'єктивності, в цьому дослідженні ми поставили за мету, не заперечуючи наявності суб'єктивності, піддати критиці основні її вираження у політичному дискурсі, по можливості визначити, у чому можуть виявитися її прагматичні характеристики. У цьому розділі критикується телеологія, оскільки лише завдяки дослідженню цілей, які відстоює суб'єкт, можна зрозуміти своєрідність його здійснення, тобто проявів суб'єктивності. При допущенні наявності суб'єктивності ми виходимо з того, що інакше ми не в змозі виявити своєрідність існування суб'єкта, прагматику політичного дискурсу, в цьому випадку – дискурсу солідарності.

b) Потенція суб'єкта як підґрунтя мети

Спочатку слід розглянути, що є метою, яка, як було раніше зазначено, є прагматичною інтенцію. У чому полягає своєрідність прагматичної інтенції? Під прагматичною розуміється така інтенція, яка містить у собі певний акт, тобто дії з предметом, на який спрямована свідомість, і зміна його таким чином, як це відповідає намірам суб'єкта. Для того, щоб визначити зміст дій, необхідна наявність певних передумов, говорячи словами Арістотеля, мати потенцію, відповідно, суб'єкт повинен мати певні здібності, засоби та ресурси, щоб зробити цю дію; отже, мета у своїй основі має потенцію, а її практичним результатом є акт, тобто певні дії, які визначаються змістом мети, що

призначені для того, щоб її здійснити; проте не будь-яка потенція може втілитися в акті, а лише така, яка підтримується середовищем, у якому реалізує себе суб'єкт. Що таке потенція й від чого вона залежить? Потенція (від лат. potentia – сила) – це приховані можливості, сила, яка може виявитися за певних обставин і умов. Потенція як сила повинна передбачати вказівку на те, що становить її зміст і на що вона спрямована; вона належить суб'єктові, лише в цьому випадку вона може реалізуватися, інакше – вона лише універсальна властивість. На наш погляд, приховані можливості, тобто сила, визначаються й містяться в сенсах існування, своєрідність яких визначається модусом свідомості суб'єкта, при цьому вони виявляються в тих етичних принципах, на основі яких здійснюється суб'єкт; етика Сократа, наприклад, спирається на безумовне підпорядкування абсолютному благу, що виявляється в самопожертвуванні при відстоюванні істини, і в цьому аспекті показова його смерть, яка є свідченням духовної сили, в цьому випадку сила означає заперечення негативного впливу середовища, наприклад, суб'єкта судового процесу – громадян міста, більше того, саме в цих обставинах локальний суб'єкт, у конкретному випадку Сократ, реалізує свою потенцію відповідним чином. У чому полягає сила етичної потенції Сократа? У тому, що встановлюється спочатку, що доброчесності як істина є абсолютними цінностями, саме вони можуть бути підґрунтям сенсу існування, тому що являють собою благо; тому розуміння знання Сократом пов'язане з тим, що воно фактично ототожнюється з моральними переконаннями, які визначають зміст цілей існування. Акт, який виникає як результат цієї моральної потенції в умовах несприятливого етичного середовища, може бути лише смертю; а предметом виступають доброчесності, які відстоюються в акті смерті, – в цьому полягає суть телеології сократівського дискурсу. В етиці стоїків ми спостерігаємо іншу телеологію, яка ґрунтується на думці про невідворотність усього, що відбувається, що передбачає покірливість долі, – це етика суворого боргу, – в її основі лежить усвідомлення необхідності підпорядкування невідворотності, звідси, як і в сократівській етиці, виникає необхідність самопожертвування, що й буде свідченням стійкості духу. Проте ця вимога не означає, що стоїк за будь-яких обставин відстоюватиме

доброчесність, оскільки існує також вимога пристосуватися до сьогодення, по можливості уникати протистояння, тому Сенека дає таку пораду Луциллію: «…і ти запитуєш, чого тобі слід уникати? Натовпу! Адже не підступитися без небезпеки! (…) Немає ворога гірше, ніж натовп, у якому ти трешся. Кожен неодмінно або спокусить тебе пороком, або заразить, або непомітно забруднить», – відповідно, мета стоїка полягає в умінні уникати протистояння з натовпом, звідси випливає неможливість суперечки або відстоювання доброчесностей, як це передбачається в сократівському дискурсі [41]. Як наслідок, доброчесність має індивідуальний характер, тому Сенека наводить слова Стільмона: «Все моє благо зі мною! – зі мною справедливість, доброчесність, розумність, сама здатність вважати благом те, чого не можна відняти»[42]. Отже, в основу телеології дискурсу стоїків покладено певне ставлення до світу, яке визначає певний стан суб'єкта, інакше кажучи, сенси існування він може реалізовувати незалежно від середовища, але лише за тієї умови, що їх реалізація, тобто акт, не суперечитимуть моральним вимогам, які, втім, збігаються із сократівськими.

c) Незацікавлена раціональність

Звернемося до деонтологічної теорії моралі, зокрема Дж. Ролса, особливість якої полягає в тому, що моральна поведінка визначається боргом, і відразу ж поставимо такі запитання: чи можна борг визначити поза визначенням мети, чи може борг реалізуватися поза нею? І відповідно: чи можна право визначити поза метою, для реалізації якої воно призначається? Відзначимо, що в деонтології ми спостерігаємо приховання мети, при цьому її місце займає борг, але борг – це ставлення не до самого себе, а до іншого, як, наприклад, зустрічаємо в основному законі чистого розуму І. Канта: «Роби так, щоб максима твоєї волі могла водночас мати силу принципу загального законодавства» [43]. Але звернення до іншого не означає, що деонтологічна етика позбавляється від телеології, зокрема, І. Кант як мету передбачає щастя: «Це розрізнення принципу щастя і принципу моральності не є, проте, зіставленням їх, і чистий практичний розум не

хоче відмовлятися від домагань на щастя; він лише хоче, щоб ці критерії не враховувалися, коли йдеться про борг»[44]. Звичайно, борг прагне витіснити мету, але розмірковування І. Канта свідчать, що повністю це зробити фактично неможливо. Дещо інше ставлення до мети ми спостерігаємо в теорії справедливості як чесності, що зрозуміло з такого вислову Дж. Ролса: «Одна з особливостей справедливості як чесності – в тому, що сторони мисляться у вихідній ситуації як раціональні й незацікавлені одна в одній. Це не означає, що сторони егоїстичні, тобто мають деякі окремі інтереси, скажімо, престиж, багатство й панування. Але вони розглядаються незацікавленими на користь інших. Передбачається навіть, що їх духовні цілі можуть бути протилежними, як можуть бути протилежними, наприклад, цілі різних релігій! Більше того, концепція раціональності має бути інтерпретована, наскільки це можливо, у вужчому сенсі, прийнятою в економічній теорії як виявлення найбільш ефективного засобу для досягнення певної мети»[45]. Звернемо увагу, що Дж. Ролс ґрунтується на уявленні про автономного суб'єкта, який прагне не залежати від іншого, самостійно вирішувати свої проблеми, не звертаючись до іншого, при цьому зміст цілей утилізується й примітивізується, зрозуміло, що така концепція суб'єкта не може використовуватися при дослідженні політичного дискурсу, тому її використання слід обмежити лише аналізом внутрішнього стану суб'єкта, тобто суб'єкта-в-собі, і то лише для розгляду окремого аспекту. При тому, що Дж. Ролс виділяє відсутність зацікавленості в іншому, він не заперечує наявності цілей в автономного суб'єкта: «Припущення про взаємну незацікавлену раціональність у цьому випадку приводить до такого: люди у вихідному положенні прагнуть прийняти принципи, які відповідають їх системі цілей найбільше. Вони роблять це, намагаючись виграти для себе найвищий індекс основних соціальних благ, оскільки це дає їм змогу здійснювати свою концепцію блага найефективніше, якою б вона не була. Сторони не намагаються надати одна одній переваги або завдати шкоди, вони не керуються прихильностями або образами. Не прагнуть вони й отримати вигоди за рахунок іншого, вони незалежні і непихаті»[46]. Чи можливий такий політичний суб'єкт? Відповідь очевидна. Таким чином, етика

справедливості як чесності приводить до висловлення припущення про наявність суб'єкта, який існує незалежно від іншого, що свідчить про наявність взаємної незацікавленої раціональності. Можна сказати, що Дж. Ролс, ґрунтуючись на феноменологічних традиціях, при використанні редукції створює образ чистого суб'єкта, який позбавлений недоліків, досягає блага для себе незалежно від іншого, при цьому має можливість «виграти для себе найвищий індекс соціальних благ», – мета відверто утилітарного характеру; тому, незважаючи на те, що він розглядає концепцію справедливості як чесності наче деонтологічну, у ній досить чітко визначені утилітарні цілі. Концепція автономного суб'єкта, а саме таким чином трактується суб'єкт, якщо враховувати припущення про взаємну незацікавлену раціональність, передбачає, що система цілей не виходить за межі лише окремо взятого суб'єкта, при цьому автономний є ніби *чистим суб'єктом*. Відзначимо також, що зміст цілей також розглядається Дж. Ролсом при обговоренні проблеми свободи, наприклад: «У цьому випадку свобода та цінність свободи розрізняються таким чином: свобода представлена всією системою всегромадських свобод, водночас як цінність свободи для індивідів і для груп залежить від їх здатності досягати своїх цілей у межах заданих системою правил. Свобода розуміється як рівна свобода (freedom as equal liberty) одна і та сама для всіх; питання про те, що компенсація за свободу менша, ніж рівна, не постає. Але цінність свободи неоднакова для всіх. Деякі мають велику владу та багатство, і отже, великі засоби для досягнення цілей»[47]. Звернемо увагу, що коли Дж. Ролс розглядає відносини індивідів і груп, то він визнає наявність їх відмінності й, відповідно, різну міру їх свободи, що передбачає різні умови для досягнення цілей, при цьому вищенаведене питання не постає. Якщо це питання не виникає, тоді навіщо проголошувати незацікавленість раціональності? Більше того, його відсутність свідчить про наявність нерівності й домінування егоїзму. Тому автономний суб'єкт Дж. Ролса – це егоїстичний суб'єкт, який прагне обмежити себе, не здатний претендувати на свободу іншого, проте його егоїстичність приводить до одержання свободи, заснованої на нерівності, – це свідчить про те, що за своїми ознаками він близький до імперського або капіталістичного суб'єкта.

Вищевикладене демонструє, що концепція справедливості як чесності ґрунтується на припущенні про відсутність координації суб'єкта та іншого, що є абстрагуванням, яке не дає змоги застосовувати її, як уже наголошувалося, при дослідженні політичного дискурсу, водночас зміст цілей суб'єкта, які описуються, доводить, що її автор є своєрідним апологетом капіталізму.

d) Свобода чи солідарність?

Дж. Ролс звертає увагу на необхідність підтримання загального інтересу; але знову ж таки під ним розуміється інтерес окремо взятого суб'єкта, який реалізується за допомогою інститутів; отже, концепція справедливості як чесності передбачає наявність автономного суб'єкта, який реалізується незалежно від іншого, проте, незважаючи на вимоги дотримання принципу рівності при раціональному виборі, який формулюється у вигляді двох принципів справедливості. Виділимо таки принципи:

«Перший свідчить: кожна людина повинна мати рівні права щодо найбільш обширної схеми рівних основних свобод, сумісних з подібними схемами свобод для іншого.

Другий принцип: соціальні й економічні нерівності мають бути усунені так, щоб: (а) від них можна було б розумно чекати переваг для всіх і (б) доступ до положень (position) і посад був би відкритий для всіх» [48]. Поза сумнівом, що вищевикладені принципи стосуються організації діяльності автономного суб'єкта, оскільки інший у цьому випадку – це людина, яка належить суб'єктові. Проте якщо ми спробуємо перенести їх на відносини суб'єкта та іншого, то вони ж можуть бути принципами існування суб'єкта солідарності. Чи дійсно це так? Зокрема, щоб з'ясувати можливість цього перенесення, нагадаємо основне положення філософії солідаризму про те, що свобода лежить не в бутті, а в сущому. На відміну від С. О. Левицького, Дж. Ролс досліджує не суще, а буття; якщо ж ми звернемося до сущого, тобто до того, як реалізується суб'єкт безпосередньо, тобто покажемо, яким чином здійснюються цілі в реальності, і тоді до свого здивування виявимо, що «благими намірами вимощена дорога в пекло». У зв'язку із

цим наведемо такі зауваження Р. Редліха: «Для Левицького зміст свободи замінюється на категорії причинності, хоча вони теж мають значення, але головне – поняття мети, сенсу та цінності»[49]. Виділення цілей на перший план, на наш погляд, пов'язано з потребами у з'ясуванні того, яким чином реалізує себе суб'єкт, яке значення має проголошення ідей, головне, чи збігаються вони? Орієнтуючись на розуміння солідарності С. О. Левицьким, ми звертаємося не до автономного суб'єкта, як це робить Дж. Ролс, а до суб'єкта, який характеризується через ставлення до іншого, тоді стає актуальною взаємна зумовленість солідарності та боротьби, оскільки солідарність можлива за наявності боротьби й навпаки.

Яке відношення має вищевикладене до дослідження дискурсу суб'єкта-для-себе? Річ у тім, що телеологія – це сфера, яка визначає існування суб'єкта, а саме: за допомогою встановлення мети визначає те, яким чином він реалізовуватиме себе, ідентичність, що можливо лише в дискурсі[50]. Чому ми, визнаючи слідом за С. О. Левицьким актуальність свободи, проте, на перший план висуваємо потребу в солідарності? Причина полягає в тому, що свобода як стан є характеристикою своєрідності розгортання суб'єкта зсередини самого себе, тоді як ми виділяємо відносини суб'єкта та іншого. На наш погляд, саме солідарність більшою мірою, ніж свобода, в змозі виявити своєрідність їх відносин. У зв'язку із цим нагадаємо, що С. О. Левицький приділяє увагу критиці патології свободи, коли її маніфестація використовується для досягнення прямо протилежних за змістом свободи цілей, коли її вимоги є обґрунтуванням необхідності політичного насильства. Отже, виникає таке питання: чи можлива патологія солідарності? Безумовно, можлива, наприклад при здійсненні підданського суб'єкта, своєрідність якого ми розкрили раніше. Поставимо таке запитання: яким чином суб'єкт солідарності ідентифікує сам себе? Коли ми говоримо про ідентифікацію, то передбачаємо наявність відносин з іншим, оскільки ідентифікація можлива лише через співвідношення себе з іншим, який, як і сам суб'єкт, бачить себе як частину цілого, при цьому ми спостерігаємо співвідношення себе та іншого, вимоги, яка сформульована в моральному імперативі І. Канта, тому можна сказати, що етика

дискурсу солідарності повною мірою відповідає основній вимозі кантівської етики, сформульованої таким чином: «Якщо воля шукає закон, який повинен її визначити, то придатність її максим може бути її власним загальним законодавством, а в чомусь іншому, отже, якщо вона, виходячи за межі самої себе, шукає цей закон у характері якого-небудь зі своїх об'єктів, – то звідси завжди виникає гетерономія»[51]. Ідентичність солідарного суб'єкта можлива при співвідношенні з іншим, оскільки він розглядає себе з позиції іншого, а не з погляду утилітарних цілей, як ми це бачили у Дж. Ролса, тому солідарний суб'єкт може виявити співчуття, емпатію, співпереживання щодо самого себе як щодо іншого. Принцип гетерономії, основний для кантівської етики, дає змогу бачити самого себе з боку, відповідно, віддалитися від самого себе, дистанціюватися, уникнути егоїстичності та свавілля; цей принцип згодом Г. Гегель замінює на принцип загальності волі, а передумовою виникнення зла в цьому випадку стає свобода сущої для себе волі, наприклад: «Процес здійснення тому також поза цим загальним і як визначена для себе суща воля, що протиставляє себе загальному, будить тут глибоку суперечність»[52]. Як бачимо, Г. Гегель замінює принцип кантівської гетерономії на вимогу підкорятися загальній волі, яка передбачає, що вільна для себе воля може відмовитися від загального, саме тому суб'єкт може бути злим. Відзначимо, що принцип кантівської гетерономії та гегелівського панування загальної волі не суперечать один одному, оскільки останнє загальної волі передбачає реалізацію принципу гетерономії, вони ж у сукупності характеризують сутність солідарності. Що таке телеологія дискурсу, якщо в ній дотримується принцип гетерономії? Це означає безумовне узгодження цілей, унаслідок чого вони стають загальними. Можна сказати, що норми солідарного дискурсу здатні обмежити й усунути егоїстичність суб'єкта, якого ми спостерігаємо в теорії справедливості Дж. Ролса. Це означає, що можуть ставитися лише такі цілі, які може поставити іншій стосовно тебе, що і є основною вимогою телеології солідарності. Чи може свобода бути метою? Безумовно, але при цьому лише така, яка не передбачає насильства над іншим, що буде свідченням дотримання принципу гетерономії, а визнання іншого рівним самому собі є основою для етичного ставлення.

е) Егоїстична телеологія

На небезпеку прояву егоїзму в політиці вказав В. С. Соловйов, який стверджував таке: «Згідно із загальнопоширеною думкою, кожен народ повинен мати свою власну політику, мета якої – забезпечувати виняткові інтереси цього окремого народу й держави, – і далі: – Якщо вважати інтерес народу, як це звичайно розуміють, в його багатстві та зовнішній могутності, то при всій важливості цих інтересів, поза сумнівом, для нас, що вони не повинні становити вищу й остаточну мету політики, бо інакше ними можна буде виправдати будь-який злочин, як ми бачили» [53]. Безумовно, що В. С. Соловйов відкидає телеологію, в якій мета належить лише окремому суб'єктові, а політику, в якій вони реалізуються, він називає міжнародним людоїдством, де присутня лише національна солідарність, тому ставить таке питання: «...чому саме національна солідарність має бути сильніше за солідарність будь-якої іншої суспільної групи, яка не збігається за межами з народністю?»[54]. Проблему обмеження національного егоїзму філософ вирішує в рамках дотримання основних положень християнської моралі, зокрема: «Народність або національність є позитивною силою, і кожен народ відповідно до свого особливого характеру призначений для особливого служіння. Різні народності – це ніби різні органи в цілому тілі людства, – для християнина це є очевидною істиною»[55]. Із цього погляду, телеологія дискурсу залежить від того, що чекає інший, – лише в цьому випадку може виявитися «позитивна сила». У чому ж полягає її позитивність? Уже в тому, що суб'єкт солідарності не спроможний на ворожнечу та протистояння, а налаштований на єдність і благодіяння; таким чином, не потреба «виграти для себе найвищий індекс соціальних благ», як вважає Дж. Ролс, може бути основною метою політики, а служіння іншому, обов'язки перед ним, які приймаються як обов'язкові для самого себе.

На негативні наслідки егоїстичної телеології вказує М. О. Лосський, який відзначає таке: «Вузькі цілі, про які дбає кожна людина, або не узгоджені із цілями інших осіб, або прямо протидіють їм. Тому кожна особа щохвилини потрапляє у несподівані обставини, непередбачені ситуації і змушує здійснювати своє життя не у формі розвитку єдиної

системи і, головним чином, у вигляді уривчастих реакцій у відповідь на події, що зустрілися в оточенні, якими не можна нехтувати, оскільки вони або загрожують життю особи, або руйнують уже досягнуті результати, або є сприятливою випадковістю, якою треба вміти скористатися в передбаченні майбутніх потреб, тощо»[56]. Мова йде про окрему особу у світі, але характер обставин окремого егоїстичного суб'єкта дуже нагадуватиме її становище, спосіб дій, оскільки егоїстичний суб'єкт, який дбає лише про свої цілі, буде також приречений на протистояння у ворожому світі, яке зумовлене своєрідністю його позиції; суб'єкт же солідарності відмовляється від цього протистояння, що сприяє гармонізації відносин. Варто пригадати також основні положення філософії синехологічного спіритуалізму О.М. Гілярова, який вважав, що світ є органічним цілим, відповідно, виокремлював таке завдання: «Звідси завдання – упорядкувати життя із зовнішнього й внутрішнього боку, в міру сил кожного – особисте, народне, загальнолюдське, всієї планети, сприяти зростанню, розквіту, пишноті життя в усьому для благоденствування всіх і кожного в цілому» [57] . Фактично в цьому вислові виділено необхідність солідарності не лише на соціальному рівні, а й на рівні Всесвіту як органічного цілого; проте він же вказував на наявність туги за досконалістю, через нездатність людства здійснити свої ідеали; можна погодитися з О. М. Гіляровим, що суспільство не в змозі досягти абсолютної гармонії, але це не означає, що слід відмовитися від принципів солідарності, визнати доцільність суб'єктивного егоїзму.

f) Телеологія суб'єкта солідарності та ідентичність

Ми вже виявили деякі особливості трактування поняття «телеологія», але є необхідність звернення до його уточнення відповідно до своєрідності цілей суб'єкта солідарності. Зрозуміло, що під метою розуміється те, що необхідно щось зробити, відповідно, мета передбачає певний акт, що є дією, а передбачений результат цієї дії є тим, що позначається як мета, яку ставить перед собою суб'єкт; при цьому не зовсім правильно буде зводити телеологію лише до мети, оскільки телеологія визначає також обґрунтування досягнення цієї

мети. Що таке обґрунтування досягнення мети? Це означає, що суб'єкт визначає, яким чином має бути досягнута мета, інакше кажучи, визначає методи, операції, способи досягнення, а головне – встановлює основні норми й правила, які виправдовують те, що він здійснює, критерії істинності та способи доказу. Це не означає, що для окремого акту створюється призначена для нього телеологія; зовсім не обов'язково створювати телеологію для окремого акту, оскільки її своєрідність визначається модусом свідомості суб'єкта, сенсами існування, тому правильно буде говорити не про створення телеології, а про її породження або продукування суб'єктом; отже, слід розглянути цілі, які може ставити суб'єкт, відповідно, критерії істинності, а також способи доказу.

Ми вже з'ясували, що суб'єкт солідарності вирізняється наявністю у свідомості кантівського імперативу, тому може ставити лише такі цілі, які не суперечать інтересам іншого, не обмежують його свободу, тому однією з *основних цілей виступає співпраця*. Ця мета передбачає, що суб'єкт солідарності відкритий для співпраці, готовий прийняти пропозицію з боку іншого, це означає, що в його дискурсі ми знайдемо вираження дружелюбності та готовності до взаємодії, що буде в сукупності критеріями істинності, відповідно, відмова від співпраці сприйматиметься як помилка. Оскільки зараз розглядається дискурс суб'єкта-для-себе, то ми звертаємо увагу на те, яким чином оцінюється ставлення до самого себе. Обґрунтуванням необхідності співпраці може виступати *користь,* яку вона може принести, потреба у *консолідації*, а також такі моральні вимоги, як: *довіра, взаємодопомога, підтримка, дотримання принципу блага* тощо; відзначимо, що при цьому другорядними виявляються аргументи отримання вигоди, підвищення добробуту, досягнення високих життєвих стандартів, зовсім навпаки, на перший план виходять етичні аргументи, які були визначені вище.

Поза сумнівом, метою виступає єдність, яка передбачає негативне ставлення до протистояння та ворожнечі, що в результаті призводить до того, що відсутнє розмежування на своїх і чужих, домінує уявлення про єдине Ми, яке розглядається як цілісність на основі визнання наявності можливих відмінностей, відповідно, позицій, поглядів, цілей і завдань[58]. Дійсно, хіба можна усунути відмінності суб'єктів? Це фактично

неможливо, оскільки політичний суб'єкт – це сукупність індивідуальностей, які, у свою чергу, володіють своєрідністю; їх зняття можливе, якщо лише бачити не їх своєрідність, а те, що об'єднує, а не розрізняє. Проте при цьому слід пам'ятати, що єдність індивідуальностей, наприклад, протестного суб'єкта, ґрунтуватиметься абсолютно на інших принципах, відповідно, його дискурс міститиме в собі інші критерії істинності; зокрема, ця єдність може знаходити вираження в такому відомому гаслі, як: «Пролетарі всіх країн, об'єднуйтеся!». У цьому гаслі єдність виникає лише за наявності такої ознаки, як *причетність до пролетаріату*, а їх об'єднання необхідне для відстоювання цілей також *лише* пролетаріату, але не суб'єкта як цілого, наприклад, такого як людство. На відміну від протестного суб'єкта, суб'єкт солідарності не передбачає виділення ознаки, на основі якої можна санкціонувати співпрацю, наприклад, для американців, як ми спостерігаємо в дослідженні С. Хантінгтона, який зазначає в передмові: «Ця книга присвячена особливостям американської національної ідентичності. Головна особливість, якщо не суть, останньої полягає в тому, що американці приписують національній ідентичності провідну роль порівняно зі всіма іншими ідентичностями»[59]. Звернемо увагу, що йдеться про американську ідентичність, яка визнає своє верховенство над іншими, котра виключає єдність, і передбачає розмежування на своїх та чужих. Американська солідарність обмежена лише сферою національності, отже, має незавершений характер, тому містить у собі суттєвий недолік, а саме: єдність тут необхідна для відстоювання свого верховенства над іншими національностями, тим більше, що, як зазначає автор: «Америка – штучне утворення, в якому ідентифікація спочатку відбувалася через виявлення етнічної та культурної належності, перш за все – через релігію, потім вона мала расовий характер, і потім – через ідеологію, швидше за все, ліберальну»[60]. Поза сумнівом, відмінною рисою американської ідентичності виступає прагнення до верховенства, тобто панування, це дає підстави зарахувати Америку на основі опису С. Хантінгтона до імперських суб'єктів, але ніяк не до суб'єкта солідарності. Коли автор говорить про ідентичність, це дає змогу з'ясувати підставу для єдності й вказує на релігію, національність та ідеологію; при цьому, коли йдеться про

ідеологію, то, безумовно, вона характеризує політичну ідентичність, хоча слід враховувати, що остання може виявляти себе при досягненні не лише імперських цілей, а й солідарності. Але в цій солідарності відсутнє визнання рівності себе та іншого, така єдність дійсно сприяє об'єднанню суб'єкта в ціле, проте цілі, які реалізуються суб'єктом щодо самого себе, не збігатимуться із цілями, які ставляться щодо іншого; відзначимо, що на єдність такого суб'єкта значний вплив справляє наявність небезпеки з боку іншого, про що пише С. Хантінгтон: «До тих пір, поки американці вважають, що їх країні загрожує небезпека, національна ідентичність залишається дуже високою»[61]. Таким чином, підставою для ідентичності виступає страх перед іншим, який породжує об'єднання перед небезпекою, при цьому результативність цього страху виявляється дуже високою, як зауважує дослідник: «Трагічні обставини 11 вересня 2001 р. повернули Америці її ідентичність»[62]. Така єдність, як стає очевидним, має не раціональне, а екзистенціальне обґрунтування, пов'язана з потребою виживання, уникненням страждань та переживаннями про власне збереження.

Звичайно, ми не може визнати суб'єктом солідарності такого суб'єкта, своєрідність ідентифікації якого описав С. Хантінгтон на прикладі аналізу американської ідентичності, солідарність якого не виходить за межі себе й не поширюється на іншого, тому таку солідарність ми можемо визнати лише обмеженою. У чому наслідки обмеженої солідарності? Такий суб'єкт існує як ціле, він здатний консолідувати зусилля й, відповідно, використовувати колективний розум для творення, тому такий суб'єкт інтенсивно розвивається, унаслідок чого формується перевага над іншим, як зауважує С. Хантінгтон[63]. Підкреслимо, що міра єдності такого суб'єкта залежить *від небезпеки з боку іншого*, відповідно, якщо вища небезпека, то «більша» єдність; але етичний сенс цієї солідарності дуже сумнівний, оскільки її причиною є страх перед руйнуванням. Також автор розрізняє дві форми ідентичності: «Частина представників американських еліт досить прихильно ставиться до перетворення Америки на космополітичне суспільство; інша ж частина виступає за отримання Америкою статусу імперії. Більшість американської публіки віддає перевагу національно-патріотичній альтернативі й збереженню та

зміцненню американської ідентичності, що існує впродовж століть»[64]. Зрозуміло, що універсальна солідарність виявляється у космополітичному суспільстві, а обмежена – в імперському, при цьому автор виділяє панування націоналістичної, тобто обмеженої, тому серед двох альтернатив перевага віддається обмеженій солідарності, хоча вона характеризується, як було зазначено, дуже сумнівними моральними засадами.

g) Своєрідність телеології

Звернемо увагу на метафізичний аспект телеології дискурсу; у цьому аспекті мета – це не лише визначення предмета впливу та його засобів, а й підґрунтя, яке і є причиною існування; дуже показовий для її аналізу завершальний абзац книги С. Хантінгтона: «Америка стає світом. Світ стає Америкою. Космополітична? Імперська? Націоналістична? Американцям належить зробити вибір, який і визначить долю нації та долю всього світу»[65]. Альтернативи, які визначені автором, – це можливість бути імперським суб'єктом або суб'єктом солідарності. Наявність цих питань свідчить про те, що телеологія включає не лише визначення мети, відповідно, дії (акту), вона містить у собі передумови розвитку (потенцію) і, відповідно, визначає майбутнє; тому ці питання мають формальний характер, оскільки цілі наявні в телеології дискурсу, оскільки потенція вже безпосередньо передбачає акт. Проте слід враховувати, що конкретне суспільство, у тому числі й Америка, містить у собі ознаки декількох суб'єктів, у цьому випадку – імперського та солідарного, телеології яких не збігаються; тому відповідь на запитання, яке поставив С. Хантінгтон, вже відома: якщо Америка перетвориться на чистий імперський суб'єкт, то її крах неминучий, оскільки в цьому випадку її політична практика ґрунтуватиметься на тотальній агресії, що викличе відповідне заперечення; якщо ж Америка трансформується у солідарний, то її існуванню нічого не загрожує.

Чому ж суб'єктові солідарності нічого не загрожує? Перш ніж відповісти на це запитання, ми нагадаємо, що політичний суб'єкт ми розглядаємо в рамках веберівської методології як ідеальний тип, тобто

уявний суб'єкт, модус свідомості якого та сенси існування визначають загальну телеологію, унаслідок чого ми можемо виявити перспективу його розвитку. Це говорить про те, що ми спочатку повинні побудувати модель *чистого суб'єкта солідарності*, тобто виявити його потенцію, яка зумовлює акти, тобто дії, в яких він себе виявляє; проте наявність такої моделі не доводить, що чистий суб'єкт солідарності взагалі неможливий, оскільки в певних умовах і передумовах потреба в солідарності буде настільки високою, що сформуються відповідні ознаки суб'єкта. Ми вже розглянули деякі з них, і на основі їх аналізу можна показати своєрідність його телеології; відзначимо, що телеологія визначає майбутнє суб'єкта, тобто його існування, відповідно, вчинки індивідуальностей, які йому належать, ситуації, які можливі в результаті дій; тому, коли чутні заклики бути активним, відразу ж виникає запитання: якою телеологією вона зумовлена? Крім того, необхідно з'ясувати: для чого необхідна солідарність? Відповідь на це запитання виявить причини виникнення суб'єкта солідарності, зокрема, допоможе зрозуміти своєрідність дискурсу-для-себе. Отримати відповідь на це запитання допоможе розгляд фрагменту «Треносу», який являє собою плач православної Церкви, звернений до свого народу, скарга Церкви (а вона тут представлена натхненною істотою) на її тяжке становище, причиною якого є пригноблення з боку Речі Посполитої і, відповідно, католицької церкви[66]. Яку цінність має для нас цей історичний документ? Звернення до нього допомагає усвідомити актуальність солідарності. Через її відсутність, про що йдеться в «Треносі», православна Церква опинилася в принизливому становищі, зазнала національного гноблення. У чому виявляється відсутність солідарності? Вона пов'язана з егоїстичністю індивідуальностей, які утворюють такий суб'єкт; але егоїстичність означає відмову від співпраці, оскільки останні не заслуговують на пошану, є ворогами, здатними лише на низькі вчинки; інакше кажучи, егоїзм передбачає неможливість визнання останніх як рівних собі, тому вони позбавляються голосу. Егоїстичність може привести до виникнення протестного дискурсу, що володіє своєрідністю, яка полягає в тому, що основна мета, а саме володіння владою, досягається за допомогою зовнішнього іншого, сила якого використовується. Егоїзм

виявляється в наділенні самого себе вищими моральними якостями, такими як доблесть, справедливість, доброта тощо; тим самим він передбачає приниження іншого, тобто понизити в просторі влади; крім того, егоїстичність індивідуальностей породжує протистояння всередині суб'єкта, розбрат, взаємне заперечення, внаслідок чого виникає загроза його існуванню, оскільки наявність внутрішнього протистояння призводить до нездатності захистити самого себе від руйнування. Що є в цьому випадку руйнуванням? Це є розпад суб'єкта в результаті відсутності єдності, але яке відношення мають обговорювані питання до розгляду дискурсу солідарності суб'єкта-для-себе? Справа у тому, що усвідомлення цих суперечностей уже виявляє їх заперечення, а в «Треносі» М. Смотрицького ми знаходимо їх вираження, у результаті виникають передумови для виникнення суб'єкта солідарності; тому поява солідарності може бути наслідком заперечення егоїстичності.

h) Виникнення суб'єкта солідарності

Отже, «Тренос» М. Смотрицького належить до дискурсу солідарного суб'єкта-для-себе, оскільки в ньому ми знаходимо заперечення політичного егоїзму індивідуальності, який перешкоджає виникненню єдності. Яким же чином виявляє себе політичний егоїзм? Він втілюється у зраді, тобто добровільному підпорядкуванню зовнішньому іншому замість отримуваних благ та підтримки; і в «Треносі» ми знаходимо характеристики різних видів зрад та їх викриття, а загалом, зрада полягає в тому, що цілі індивідуальностей або локальних суб'єктів оцінюються вище, ніж цілі суб'єкта як цілого. Якраз у телеологію суб'єкта солідарності входить заперечення зради як акту. Що являє собою зрада? Вона полягає у віддачі себе зовнішньому іншому, унаслідок чого продуктивність влади власного суб'єкта суттєво обмежується; але той, хто здійснює зраду, не оцінює її негативно, більше того, він розглядає свій вчинок як виявлення свободи волі, доблесті, пояснюючи його насильством, яке застосовується щодо нього. У його виправданні ми знаходимо образу за ті приниження, які довелося зазнати; але, знову ж таки, ця образа зумовлена егоїзмом,

оскільки вона значною мірою пов'язана з нездатністю підпорядкувати себе загальним цілям, що, наприклад, знаходить вираження в такому вислові: «Нас звинувачують у зраді, що, м'яко кажучи, невиправдано. Ми ображені таким ставленням до себе, навпаки, вважаємо себе патріотами. Ми завжди прийматимемо підтримку тих, хто цінує ідеали свободи, демократії та справедливості». Той, хто зрадив, не може визнати, що залежить від зовнішнього іншого, отже, є інструментом у його руках, не розуміє, що його зневажають як маріонетку; тому загрозою для солідарності є стан справ, за якого сукупність індивідуумів знаходить свого патрона з боку іншого, якому підкоряються, унаслідок чого зрада легалізується та легітимується, тим більше, вона стає загальною і не викликає засудження. Звідси, дуже актуальними стають вислови, в яких міститься моральне засудження зради, що є передумовою виникнення суб'єкта солідарності; таким чином, виникнення суб'єкта солідарності можливе в результаті редукції таких сенсів існування, які протистоять акту єднання, за допомогою заперечення того, що може стати причиною його руйнування, саме заперечення є причиною формування консенсусу в суб'єктові, потреби у співпраці, визнання цінності внутрішнього іншого, виникнення єдності, взаєморозуміння і готовності йти на поступки, самовладання та витримка, що дає змогу відновити панування розуму. Відзначимо, що розум ми розглядаємо як спосіб взаємодії в суб'єктові, унаслідок чого виникає здатність до прийняття оптимального рішення, коли починають чути голоси розуму, про що говорить Ю. Ґабермас, приймається думка кожного тощо; зауважимо, що мова йде про суб'єктивний розум, тобто розум, яким володіє суб'єкт, за допомогою якого стає можливим вирізняти достовірну аргументацію та приймати правильні рішення. Звернемо увагу, що «Тренос» М. Смотрицького виник у ситуації приреченості, коли була очевидна можливість смерті суб'єкта, коли пригноблення та знедоленість досягли граничного рівня, коли «ридання вирвалися із серця», проте й у цій ситуації відсутня озлобленість, мстивість, потреба принизити тощо, тобто те, що характерне для протестного суб'єкта; навпаки, пафос «Треносу» полягає у викритті самого себе – це прояв рефлексії, звернення на самого себе, рефлексії прагматичної, яка полягає у формуванні сенсів існування, які сприяють

відродженню суб'єкта. Це деструкція, але така деструкція, яка передбачає очищення від таких сенсів існування, які є причиною можливого руйнування суб'єкта; тут відсутня агресія, а наявні страждання, про які так зневажливо говорив Д. Донцов[67], але негативне ставлення до них невиправдане, оскільки вони сприяють моральному вдосконаленню суб'єкта. У цьому стражданні з'являється потреба піднестися, відмовитися від залежності, роз'єднаності, ненависті, ворожнечі; це страждання, яке приводить до появи відчуття власної гідності, самоповаги, усвідомлення себе як рівного, а не панівного, як це ми бачимо в імперського суб'єкта, не залежного, як у підданського; це страждання дає змогу усвідомити себе як ціле та неповторне, унікальне й таке, котре заслуговує на визнання; це страждання, яке є способом самоствердження, визнання своєї цінності для самого себе. За «допомогою» страждання стає можливим прояв єдності, цілісності ображених та принижених, але ця цілісність, як уже наголошувалося, не зумовлена потребою в насильстві, а лише в захисті самого себе, при безумовному визнанні цінності іншого; при цьому провина покладається не на іншого, який підпорядкував силоміць, а на самого себе, оскільки це підпорядкування стало можливим через слабкість духу, невпевненість, добровільну згоду, зраду тощо.

і) Суб'єктивний розум

Відзначимо, що мова йде про суб'єктивний розум, тобто розум, яким володіє суб'єкт, при цьому реалізувати себе повною мірою він може за умови, коли будуть усунені чинники, що є перешкодою для його реалізації у випадку, якщо визнається істина, якщо приймаються аргументи, якщо визнається право кожного на рівність у дискурсі, тобто виконуються умови, які виділив К.-О. Апель для універсального дискурсу. Звернемо увагу на те, що до солідарного дискурсу слід зарахувати не лише дискурс, який відповідає вищевизначеним вимогам, а й дискурс, у якому усуваються перешкоди для його виникнення, інакше кажучи, причини, завдяки яким виникає цей дискурс, виявляються не трансцендентальними, а суб'єктивними, тобто правила дискурсу виникають у результаті усвідомлення необхідності їх

виконувати, у свою чергу, причина цього усвідомлення полягає в переживанні негативних наслідків через відсутність цього дискурсу, а саме: приниження, гноблення, ворожнечі, ненависті тощо, які в сукупності призводять до того, що суб'єкт виявляється на порозі загибелі, але він не гине, оскільки усвідомлює потребу в солідарності. При цьому ці переживання приводять не до озлоблення та прагнення підпорядкувати собі того, хто принижує, а відстояти самого себе й свою свободу. Чому? Річ у тім, що обурення, дійсно наявне, має не стільки інституційний, скільки екзистенціальний характер, у ньому відсутні вимоги щодо повалення влади, непокора, тобто основні ознаки протестного дискурсу; а є викриття самого себе, покаяння, осмислення власного самоприниження, тобто критика сенсів існування, очищення свідомості від них, породження солідарної свідомості. Відзначимо, що солідарність виявляється первинною умовою існування будь-якого суб'єкта, у тому числі імперського, підданського тощо, але основи солідарності в кожному з них будуть різними, наприклад, в імперського суб'єкта причиною солідарності є прагнення до панування, підданського – захоплення влади, солідарність же суб'єкта солідарності пов'язана з потребою не тільки зберегти собі життя, не тільки творити, а й бути милосердним. Тому, коли ми вказуємо на прояв солідарності, ми повинні уточнити, про солідарність якого суб'єкта йде розмова, враховуючи при цьому, що вищеперелічені ознаки солідарності можуть як відповідати сутності солідарності, так і суперечити їй, наприклад, солідарність імперського суб'єкта суперечить сутності солідарності як загального єднання, ідеї відсутності поділу на своїх і чужих тощо, тому така солідарність має обмежений характер.

j) Культ особистості

Чи можливе етичне обґрунтування свавілля в ім'я свободи? За М.О. Бакуніним, таким обґрунтуванням є пристрасть до звільнення. Ми розділили всі дискурси на такі, що засновані на розумі та здійсненні бажання. Цей поділ є умовним, оскільки будь-який дискурс передбачає як використання розуму, так і реалізацію певного бажання, тобто пристрасті; проте варто відзначити їх різне співвідношення, наприклад,

найбільшою раціоналізацією відрізняється імперський дискурс, який використовує розум задля свого вдосконалення; меншою мірою – підданський, а найменшою – протестний, оскільки він використовується для саморуйнування. Теорія анархізму є раціональним обґрунтуванням вивільнення пристрасті звільнення, що реалізовує себе в чистій негативності, кажучи словами Т. Адорно. Розум призначається для провокації пристрасті звільнення, проте, як тільки ця пристрасть вивільняється, вона втілюється в тотальній негативності, тому розум, що регулює пристрасть до звільнення, стає розумом, що організує насильство, яке має довільний характер. Пристрасть має своє джерело в своєрідності індивідуальності, відповідно, повноти влади набуває така індивідуальність, яка здатна управляти пристрастю за допомогою розуму; таким чином, ми доходимо висновку, що звільнення пристрасті приводить до виникнення культу особи, про що й свідчить досвід більшості революцій, – культ особистості і є форма влади, за допомогою якої розум індивідуальності в змозі приборкати пристрасть політичного суб'єкта як цілого. Яким чином це відбувається, ми розглянемо пізніше, коли аналізуватимемо протестний дискурс суб'єкта-для-себе, оскільки тільки в такому дискурсі можлива ідентифікація. Проте в дискурсі суб'єкта-в-собі вже іманентно задана готовність до культу особистості; це зрозуміло, оскільки в протестному дискурсі ми спостерігаємо усунення загальнозначущих норм, за допомогою поділу на своїх і чужих; у таких умовах єдиною можливістю виникнення єдності суб'єкта як цілого виявляється підпорядкування одній особі, що можливо за наявності віри в її унікальність, неповторність, абсолютну досконалість, непогрішність і святість; такою особою може виступати вождь, який наділяється необмеженими повноваженнями; при цьому значення має не стільки його місце у вертикалі влади, скільки його роль у дискурсі; як медіатор дискурсу він набуває необмежених повноважень унаслідок необмеженої довіри. Його легітимність не знає меж.

Культ особистості – закономірний результат виявлення волі протестного суб'єкта, оскільки тільки окрема особа може замінити нормативну легітимність, яка має трансцендентальну підставу,

легітимність, яка реалізується на принципах універсальної або абсолютної етики. Культ особистості дістає обґрунтування в нормативності непримиренних, яка включає нормативність для своїх і чужих; і, як було вже показано, вона має реляційний характер. Але проблема полягає в розмежуванні своїх і чужих. Воно можливе тільки за допомогою інтуїції, і саме інтуїції окремої індивідуальності. Хтось повинен вказати на причетність до своїх або чужих, і ця вказівка приводить до приборкання пристрасті, – так виникає вождь, у якого вірять, якому підкоряються, якому довіряють, тому виникнення культу цілком обґрунтовано, оскільки хтось має взяти на себе роль «роздільника», тим більше в умовах, що постійно змінюються.

k) Медіатор дискурсу

Таким чином, стан протестного суб'єкта, так чи інакше, передбачає виникнення культу особи, оскільки тотальне заперечення чужого обов'язково повинно кимсь координуватися, адже це заперечення не може бути інституціональним, бо звинувачення часто не має під собою нормативного обґрунтування. Тільки за допомогою медіатора дискурсу стає можливою цілеспрямована деструктивна дія. Справді, за відсутності чинних нормативів, відповідності легітимності інститутів влади остання повинна зосередитися в руках окремої індивідуальності; ця індивідуальність стає центром суб'єкта, щодо якої він реалізує себе як ціле. Цим центом виступає медіатор дискурсу, він же вождь, він же перша особа, яка володіє необмеженою довірою; саме він генералізує волю суб'єкта в єдине ціле, інтенціюючи її певним чином. Що таке інтенцюювання в політичному дискурсі? Це позначення мети, завдань, об'єкта, засобів і форм дії та передбачуваного результату соціальних дій у дискурсивній практиці. Медіатор дискурсу інтенціює волю суб'єкта як цілого; але для цього він повинен мати певні якості, які відповідають стилю існування протестного суб'єкта, тобто вміти висловлювати незадоволеність, нетерпимість, бути агресивним тощо; інакше кажучи, це інтенцюювання має відповідати сутності протестного суб'єкта, інакше медіатор дискурсу буде відторгнутий. Отже, медіатор дискурсу – це не лише унікальна індивідуальність за

своїми вольовими характеристиками, що має здатність приборкування пристрасті, а й особа, яка здатна вловити суть суб'єкта та адекватно не тільки її висловити, а й раціонально інтенцюювати. Пригадаємо, які вимоги до вождя виділив М. Вебер: відданість справі, здатність приймати рішення тощо; але він не уточнює, про якого політичного суб'єкта йде мова, а звертає увагу тільки на наявність обмеженої раціональності[68]. Якщо ж ми звернемося до протестного суб'єкта, то побачимо, що вимоги до вождя будуть абсолютно іншими, ніж, наприклад, до вождя підданського або імперського суб'єкта. Так, вождь підданського суб'єкта має вміти підкорятися й інтенцюювати підпорядкування суб'єкта.

Чому ж питання про культ особистості ми розглядаємо при вивченні дискурсу-в-собі? Це пов'язано з тим, що сенси існування формуються саме в дискурсі суб'єкта-в-собі; обурення, наприклад, у такому вигляді: «Влада повністю дискредитувала себе», – міститься в цьому дискурсі. Це пов'язано з тим, що вираз протесту не потребує раціонального обґрунтування, оскільки воно є тотальним запереченням чужого, яке реалізується через відданість вождеві. Вождь, він же медіатор дискурсу, спрямовує (інтенціює) загальну волю певним чином, у багатьох випадках абсолютно довільно, але ця довільність спочатку закономірна, оскільки вона спрямована проти проявленню гуманності; отже, підкреслимо, що породження культу особистості – результат експлікації сутності, оскільки стан протестного суб'єкта передбачає наявність жорстокого вождя, до обов'язків якого входить придушення опору іншої волі, тому, навіть якщо він відсутній, він передбачається. Цей опір можливий тільки в межах дискурсу, медіатором якого і є вождь; при цьому в просторі дискурсу відсутні можливості уникнути обурення; насправді, чи можна бути осторонь від маніфестації насильства? Проте індивідуальність завжди має вибір: або застосувати й підтримати насильство, або стати жертвою; при цьому розуміння насильства суттєво відрізняється в різних індивідуальностей, проте це не є перешкодою для його санкціонування; підставою цього санкціонування виступає необмежена віра у вождя.

Не можна не звернути уваги на особливості переживання протестного суб'єкта, насамперед, *обурення,* що досягає ненависті щодо

чужого. Що ж таке ненависть як дискурсивне явище? Ненависть – це небачення чужого й одночасно його наділення негативними атрибутами. Вираз «ненависть засліплює» багато в чому є справедливим, оскільки ненависть відрізняється граничною агресивністю, напругою волі, що приводить до нездатності використовувати розум, отже, ігнорування причинно-наслідкових зв'язків, що існують насправді. Ненависть виявляється в образі, яка належить протестному дискурсу; а серед найчастіше використовуваних політичних образ для позначення чужого треба вказати на такий вираз, як «політична повія», зокрема, його широко використовував В.І. Ленін.

5.3. ЗАЦІКАВЛЕНІСТЬ У ІНШОМУ. ШЛЯХ ДО СОЛІДАРНОСТІ

У межах дискурсу позиції суб'єкта та іншого можуть як збігатися, так і не збігатися; відзначимо, що за наявності невідповідності фактично неможливо використовувати теорію комунікативного акту, оскільки в ній передбачається, що всі учасники приймають спільні норми і правила й дотримуються їх; більше того, залишається так і не з'ясованим, унаслідок чого відбувається усвідомлення необхідності прийняття універсальних норм для дискурсу.

а) Комунікативна етика й атомарна концепція мови

Звернемо увагу на те, що в основу теорії комунікативного акту покладена атомарна концепція мови Л. Вітгенштейна, яка передбачає наявність усталених значень висловів, і наведемо декілька цитат з «Логіко-філософського трактату»: «2.1511. *Так* образ пов'язаний з дійсністю; він дістає до неї. 2.1512. Він подібний до масштабу, застосованого до дійсності»[69]. Комунікативна етика є *сукупністю норм і правил, іншими словами, масштабу*, який додається до дійсності, при цьому *як додається*, ми так і не дізнаємось, оскільки основна увага зосереджується на етиці як «*масштабі»*, необхідному при описі дійсності. Наведемо ще один фрагмент «Трактату», який дає змогу зрозуміти відношення етики до дійсності: «6.41. Сенс світу повинен лежати поза ним. У світі все є, як воно є, і все відбувається так, як відбувається. У ньому немає жодної цінності, а якби вона там і була, то вона не мала б жодної цінності. Якщо є цінність, що має цінність, то вона повинна лежати поза тим, що відбувається, і поза Таким (So – Sein). Бо все, що відбувається, і Таке – випадково. Те, що робить це не випадковим, не може знаходитися в світі, бо інакше воно також було б випадковим. Воно повинно знаходитися поза світом. 6.42. Тому не може бути жодних пропозицій етики. Пропозиції не можуть виражати нічого вищого. 6.421. Ясно, що етика не може бути висловлена. Етика трансцендентальна»[70]. Комунікативна етика дійсно трансцендентальна, зокрема, К.-О. Апель наполягає на цьому, оскільки вона конструює

норми та правила, які мають бути прийняті, та вона не показує, яким чином це можливо; більше того, оскільки вона ґрунтується на атомарній концепції мови, висловлювання, що належать до такої етики, не в змозі характеризувати дійсний стан справ. Спробою застосування теорії комунікативного акту можна вважати політичні праці Ю. Ґабермаса [71]; звернемо увагу на те, що в них об'єктом аналізу виступають не політичні суб'єкти, що володіють своєрідністю, більше того, унікальністю, а феномени, кожен з яких є певним «фактом»; наприклад, виділяються такі феномени, як фемінізм, мультикультуризм, націоналізм, євроцентризм тощо.

b) Обмеження теорії комунікації

Відомо, що пізніше Л. Вітгенштейн змінив свої позиції й критично висловлювався щодо атомарної концепції мови; цю критику ми знаходимо на самому початку «Логіко-філософських досліджень». Наведемо такий фрагмент: «Ну, а уяви собі таке вживання мови: я посилаю кого-небудь за покупками. Я даю йому записку, у якій таке: «П'ять червоних яблук». Він несе цю записку до продавця, той відкриває ящик з написом «яблука», після чого знаходить у таблиці кольорів слово «червоний», навпроти якого розташований зразок цього кольору, потім він виголошує ряд слів, що позначають прості числівники до слова «п'ять», я вважаю, що наш продавець знає їх напам'ять, і при кожному слові він виймає з ящика яблуко, колір якого відповідає зразку. Так або приблизно так люди оперують словами. Але як він дізнається, де і яким чином шукати довідки про слово «червоний» і що йому робити зі словом «п'ять»? Ну, я передбачаю, що він діє так, як я описав. Поясненням десь настає кінець. Але яке ж значення слова «п'ять»? Мова тут зовсім не про це, а лише про те, як вживається слово «п'ять». Наведене вище філософське поняття значення міститься у примітивному уявленні про спосіб функціонування мови. Або ж, можна сказати, в уявленні про примітивнішу мову, ніж наша»[72]. Цей докір можна віднести й до теорії комунікативного акту; наприклад, хто-небудь звертається до представників певної національності з такими словами Ю. Ґабермаса:

«Інакше справа йде з боротьбою пригноблюваних етнічних і культурних меншин за визнання їх колективної тотожності. Оскільки й такі визвольні рухи мають на меті подолання нелегітимного розщеплювання суспільства, вони не можуть не стосуватися саморозуміння культури більшості. Але з погляду інтерпретації досягнень та інтересів, що змінилися, інші *повинні* змінити їх власну роль іншим способом, ніж переінтерпретація відносин – роль людини. Визвольні рухи в мультикультурних суспільствах не утворюють єдиного феномену. Вони кидають різні виклики залежно від того, чи усвідомлюють свою тотожність ендогенні меншини, чи завдяки еміграції виникають меншини нової якості, чи стикаються із цією проблемою держави на підставі своєї історії й своєї політичної культури, що сприймають себе як переселенські країни, або ж такі, чиє національне саморозуміння необхідно пристосувати до інтеграції чужих культур» [73]. Зрозуміло, що при знайомстві із цим фрагментом у представника національних меншин викличе обурення відсутність ототожнювання культурних та етнічних меншин; але ще більше обурення викличе вимога необхідності пристосування їх саморозуміння *до інтеграції в чужі культури,* оскільки це суперечить ідеології націоналізму; навряд чи Ю. Ґабермас передбачав можливість такого ставлення до теорії комунікативної дії, тим більше, що вона має трансцендентальний характер, відповідно, її вислови не стосуються взаємодії реальних політичних суб'єктів.

Щоб підкреслити, що мова включає певну дію, Л. Вітгенштейн запроваджує поняття «мовна гра», і визначає його таким чином: «Термін «мовна гра», покликаний підкреслити, що говорити мовою – компонент діяльності або форма життя. Уяви собі різноманіття мовних ігор на таких та іншихзразках: Віддавати накази або виконувати їх. Описувати зовнішній вигляд об'єкта або його розміри. Виготовляти об'єкт за його описом (кресленням). Інформувати про подію. Розмірковувати про подію. Висувати й перевіряти гіпотезу. (...) Просити, дякувати, робити наклепи, благати» [74]. Щоб розглянути політичний дискурс з погляду наявності мовної гри, необхідно позначити того, хто «грає», а саме політичного суб'єкта, а також

виявити правила та норми цієї мовної гри, які визначає суб'єкт залежно від сенсів існування.

Звернемо увагу, що Ю. Ґабермас використовує гуссерлівське розуміння значення, але воно пов'язане з вирішенням проблеми інтенціональності, тому може використовуватися для характеристики соціальної свідомості із численними уточненнями. Безумовно, при використанні атомарної концепції мови, якщо ми приймаємо розуміння мови як мовної гри, трактування поняття інтерсуб'єктивності також потребує уточнень; вони стосуються того, що домагання значущості матиме суб'єктивне значення, і тоді сфера інтерсуб'єктивного суттєво змінюватиметься залежно від політичної ситуації; підкреслимо, що саме своєрідність політичної ситуації визначатиме межі інтерсуб'єктивного. У жодному разі не заперечуючи необхідності норм і правил етики комунікації, виходитимемо з того, що їх виконання залежить від своєрідності свідомості суб'єктів як учасників дискурсу; тому навіть при тому, що ці правила мають інституційне значення, тобто вони беззастережно визнаються, їх виконання матиме неповний характер, більше того, вони можуть порушуватися, а в деяких випадках ігноруватися. На наш погляд, ні про яке примусове введення норм і правил, на якому наполягає Ю. Ґабермас, не можна говорити, оскільки відсутній той, хто може забезпечити їх хоча б інституційне виконання; але невиконання правил і норм, які описує Ю. Ґабермас, не виключає необхідності наявності цих правил, за допомогою яких з'являється можливість дослідження потреб суб'єктивного дискурсу.

с) Служіння соціальному цілому

Щоб детальніше дослідити своєрідність різних передумов для виникнення дискурсу солідарності, звернемося до визначення комунікативного акту, наведеного Ю. Ґабермасом: «*Комунікативними* я називаю такі інтеракції, у яких їх учасники узгоджують і координують свої дії; при цьому досягнута *в тому або іншому випадку згода* вимірюється інтерсуб'єктивними домаганнями значущості» [75]. Інтерсуб'єктивними, як стає зрозумілим, слід вважати домагання як суб'єкта, так і іншого. Звернемо увагу, що до комунікативного можна

віднести лише такий акт, у якому учасники узгоджують і координують свої дії; іншими словами, вимоги, що висуваються до комунікативного акту, можна здійснити лише в дискурсі солідарності, але не в імперському, протестному дискурсах тощо.

Обґрунтування дискурсу солідарності суб'єкта-для-іншого можливо за умови, що ми виходимо з аналізу реального існування, погоджуючись з положенням С. Левицького про те, що основа єдності закладена в «самій побудові органічного цілого»[76]. Яким чином це положення можна поширити на ставлення суб'єкта та іншого? По-перше, вони повинні здійснювати свої відносини в аспекті «*служіння цілому»*, тобто єдності, навіть незважаючи на істотні відмінності. Ця солідарність має внутрішнє походження, унаслідок чого суб'єкт та інший не протиставляють себе, оскільки той та інший розглядають себе як частини цілого, між якими можуть бути суперечності, але їх можна перебороти, оскільки в будь-якому разі можливі поступки з погляду спільних інтересів. С. Левицький називає таку солідарність первинною й відносить її до прафеноменів життя. По-друге, виділяється також *родова солідарність*, яка виникає між «особинами цього роду», у тому числі між людьми. Прикладами прояву солідарності такого типу можна вважати прояви взаємодопомоги у протистоянні силам природи. Взаємодопомога такого ж типу спостерігається, за С. Левицьким, в еволюції органічного світу, яка детально описується Ч. Дарвіном та П. Кропоткіним[77]. По-третє, розглядається також *солідарність у людському світі*, що зумовлена поділом праці та соціальних функцій.

Як основна перешкода для солідарності позначається заміна інстинкту на розум, основний недолік якого полягає в тому, що він є слугою егоїзму, проте на основі взаємної вигоди; така солідарність, що заснована на утилітарному принципі, оцінюється *як псевдосолідарність;* таким чином, утилітарний мотив вважається поверховим. До глибинного належить такий, що ґрунтується на *спільності буття*, яка зумовлена волею *до спільної долі,* а проявом такої солідарності буде *нація;* більш глибокою є солідарність на основі культури; безумовно, саме наявність спільної культури може стати підставою солідарності, оскільки культура не лише є спільністю соціальних переживань, а й передбачає їх збереження в свідомості

суб'єкта як сукупності індивідуальностей. По-четверте, вищим проявом солідарності вважається солідарність *християнської церкви,* проявом якої буде любов до ближнього. На основі розгляду всіх рівнів солідарності С. Левицький доходить висновку, що *суспільство за своєю природою існує на основі солідарності*, а головним його проявом вважається *служіння соціальному цілому*. Отже, не шанування іншого, унаслідок чого з'являється підданський суб'єкт; не поклоніння самому собі, що стає причиною виникнення імперського суб'єкта; не прагнення до володіння, здійснення якого приводить до породження капіталістичного суб'єкта, тощо, а саме *служіння цілому як єдності суб'єкта та іншого,* при якій вони переживають свою рівність, зацікавленість один в одному. Не випадково саме наявність солідарності є причиною інтенсивного розвитку, оскільки єдність зумовлює появу творчої потужності; проте С. Левицький підкреслює: «Творчість, позбавлена солідарної (тобто етичної) основи, загрожує звиродніти в зло – руйнування. Солідарність без творчості позбавляється свого позитивного сенсу»[78]. Безумовно, тоді солідарність протистоїть боротьбі, яка несе із собою руйнування; проте розуміється, що боротьба та солідарність не можуть бути рівнозначними силами. Чому? Ось відповідь: абсолютна боротьба є причиною розпаду, обмеження цілого, тому робиться висновок, що боротьба може бути продуктивною лише за наявності солідарності. Наголошується, що абсолютна солідарність неможлива, проте антагоністична боротьба може стати передумовою руйнування органічного цілого; тому виправдання отримує лише така боротьба, яка передбачає служіння спільним інтересам, – така боротьба визначається як сублімована та протиставляється боротьбі антагоністичній; відповідно, присутність останньої свідчить про те, що в суспільстві не відсутня єдність; а проявом антагоністичної боротьби є ненависть, яку слід розглядати як протилежність любові – вищому прояву солідарності.

d) Солідарність і ворожнеча

Концепція солідаризму С. Левицького передбачає служіння соціальному цілому. Солідарність такого типу свідчить про наявність

інтерсуб'єктивних домагань на значущість, а служіння соціальному цілому як вимога визначає зняття суперечностей; і якщо виникає усвідомлення служіння цілому як необхідність, то це стає передумовою їх підкорення. При цьому С. Левицький відкидає необхідність дотримання утилітарних цілей, що сповна допускає Ю. Ґабермас; таким чином, служіння цілому можливе розглядувати як спосіб консолідації, що зумовлює добровільну відмову від протистояння та ворожнечі. Чиста солідарність є усуненням будь-яких перешкод, зокрема таких, які виникають внаслідок усвідомлення національних відмінностей. Відзначимо, що саме в дискурсі солідарності суб'єкта-для-іншого ми вбачаємо такого суб'єкта, який відповідає вимогам як чистої солідарності С. Левицького, так і теорії комунікативного акту Ю. Ґабермаса; це зрозуміло, оскільки саме в цьому дискурсі цілком можливо зняття національних, расових, майнових, владних суперечностей; у зв'язку із цим звернемо увагу на *діалектику дискурсу солідарності*, яка заперечує те, що стає чільною причиною протистояння, а саме утилітарні цілі, унаслідок чого стає можливим підкорення суворим правил етики дискурсу. Характер цього заперечення відповідає принципам гегелівської діалектики, оскільки таке заперечення не призводить до деструкції, як це ми спостерігаємо в негативній діалектиці Т. Адорно[79]. Навпаки, заперечення протистояння (ворожнечі) стає найважливішою передумовою для розвитку, продукування; це заперечення має онтологічний характер, цебто суб'єкт солідарності щомиті відновлює самого себе за допомогою усунення протистояння всередині самого себе, більше того, стосовно іншого, тим самим долаючи його опір. Виділимо також ситуацію, коли інший не може відгукнутися на заклик до співробітництва, якщо протиставляє себе суб'єктові, не бачить себе з ним як єдине ціле, навпаки, займає егоїстичну позицію, якщо, наприклад, він є протестним або імперським суб'єктом; зрозуміло, що він не прийматиме правила комунікативної етики.

е) Поліфонія дискурсивних норм

Виникає запитання: як може виявити себе суб'єкт солідарності в умовах поліфонії дискурсивних норм? Це запитання актуальне, оскільки реальний політичний дискурс саме таким і є; зрозуміло, що в цьому випадку ми спостерігатимемо перетин декількох дискурсів, наприклад, солідарного, протестного та імперського. Які ж дискурсивні норми в цьому випадку використовуватимуться? Даючи відповідь на це запитання, дуже доречно нагадати відому християнську притчу: «А Я вам кажу не противитись злому. І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу»[80]. Дотримання цієї заповіді характеризує дискурсивну поведінку суб'єкта солідарності; він не відповідатиме на образи, приниження, не доводитиме свою невинність, несправедливість обвинувачень; і, незважаючи на агресію іншого, наполягатиме на необхідності пошуку компромісу, миру, злагоди, таких вчинків, які не суперечать принципам солідарності. Результатом такої дискурсивної поведінки буде поступове розширення простору дискурсу солідарності, відповідно, виникнення єдності з іншим, який у минулому не згоден був ні на які поступки. Звичайно, при обговоренні проблеми розширення простору дискурсу солідарності необхідно мати на увазі своєрідність позиції іншого; наприклад, якщо іншим є протестний суб'єкт, то солідарність з ним фактично неможлива, оскільки він не згоден іти ні на які поступки. Як було вже описано, протестний дискурс досить швидко виснажує, унаслідок чого виникає емоційна втома, яка приводить до пом'якшення агресії, а потім її зникнення; а його місце займає дискурс солідарності, при якому суб'єкт та інший утворюють єдине ціле; а за наявності протесту відповіддю на образи можуть бути докори, поради бути розсудливим, заспокоїтися тощо; саме таким є правовий дискурс, коли робиться спроба змінити позицію того, хто скоїв злочин.

При взаємодії з імперським іншим ситуація буде дещо іншою, оскільки той буде намагатися підкоряти його собі, відстоюючи свої інтереси; тому його дискурс міститиме висловлювання, у яких відстоюватиметься необхідність підкорення загальним нормам і правилам, що мають моральне походження, а їх використання матиме суто утилітарний характер. Якщо протестний інший впливає,

викриваючи та принижуючи, то імперський інший – повчаючи; тому основна проблема для суб'єкта солідарності буде в тому, щоб відстояти свої інтереси, хоча, враховуючи прагнення імперського суб'єкта до панування, це буде можливо за умови, якщо він визнає, що суб'єкт не може буде підкорений, і що тільки співробітництво з ним може бути єдиною можливістю для отримання благ. Зрозуміло, що за таких обставин єдність з імперським суб'єктом не спонукає виникнення чистої солідарності; оскільки це буде солідарність, обмежена амбіціями імперського суб'єкта.

f) Обґрунтування солідарності в ідеал-реалізмі

Необхідно мати на увазі, що концепція солідарності С. Левицького виникла під впливом інтуїтивізму М. Лосського, згідно з ученням якого, підставою єдності є гармонія ідеального цілого як результату творіння Божого[81]. На противагу цьому царству гармонії в ідеальній сфері, наш світ – це царство ворожнечі, тоді власне єдність розглядається як єдність ідеального світу, яка є в любові, – це є Царство Духу, царство свободи. Царство ворожнечі М. Лосський визначає як душевно-матеріальне царство, у якому член суспільного життя опиняється зовні царства Духу, де протилежності стикаються одна з одною, що призводить до їх взаємного заперечення, результатом якого є смерть. У чому ж основна причина недосконалості царства ворожнечі? Звичайно, у прагненні стати самому Абсолютом.

В ідеал-реалізмі М. Лосського обґрунтування солідарності здійснюється на основі розгляду ставлення людини до Бога, саме тому протиставляються громадяни Царства Божого й ворожнечі; можливо, що таке зіставлення має свої джерела у відомому поділі світу Блаженним Августином[82]. Ознакою царства ворожнечі є порушення гармонії, яке виникає як наслідок протистояння діячів; без сумніву протестний та імперський суб'єкти реалізують себе саме в царстві ворожнечі, чого не скажеш про суб'єкта солідарності. Свобода дій у царстві ворожнечі суттєво обмежена; крім того, обмеження свободи впливає й на характер бажання, тобто своєрідність бажань, проектів, планів тощо. Звернемо увагу, що Ю. Ґабермас узагалі не обговорює

характеру планів, хоча мається на увазі, що учасники комунікативного акту узгоджують і координують їх, але залишається не з'ясованим, що потрібно узгоджувати, що викликає дискусії та незгоду, відповідно, незрозуміло, яке заснування мають домагання на істинність і правдивість висловлювань.

g) Підкорення та ворожнеча

У теорії комунікативного акту ми знаходимо інше зіставлення, а саме комунікативної та стратегічної дії, при цьому в останній «один *впливає* на іншого емпірично, загрожуючи вживанням санкцій або малюючи перспективи винагороди, щоб *змусити* його до продовження настільки бажаного спілкування...»[83]. Відзначимо, що опис стратегічної дії нагадує світ ворожнечі за М. Лосським: якщо основна мета в світі ворожнечі – це досягнення утилітарних цілей, що призводить до протистояння, то в основі Царства Духу – добровільне підпорядкування Богові, єднання з Ним, тоді як, за Ю. Ґабермасом, причиною виникнення консенсусу є «…домагання на нормативну значущість»[84]. Що ж є змістом цього світу норм? Як такий розглядається принцип універсалізації[85]. Ось яким чином він формулюється: «...та чи інша норма лише в тому разі може претендувати на значущість, якщо всі, кого вона стосується, як *учасників практичного дискурсу* досягають (або могли б досягти) згоди в тому, що ця норма має силу»[86]. За яких умов це можливо? Лише за наявності солідарності щодо використовуваних у взаємодії норм; але тут, як при стратегічній дії, ми бачимо, що норми є примусовою силою, яка визначає певний порядок дій; зрозуміло, що ні про яку свободу й мови не може бути. Відзначимо, що М. Лосський при характеристиці царства ворожнечі як основну ознаку вказує перевагу зовнішніх відносин, відповідно, відсутність внутрішнього зв'язку[87]. Отже, стратегічну та комунікативну дії поєднує те, що вони регулюють лише зовнішні відносини, оскільки являють собою форми взаємодії на основі виконання вимог певних норм; тому наявність нормативної значущості пояснюється наявністю взаємозв'язку між мовою та соціальним світом[88].

h) Шлях до єдності

Без сумніву, принцип універсалізації має не внутрішній, а зовнішній характер; а основна проблема, яку від виділяє, полягає у відновленні консенсусу на основі спільної волі, а правила дискурсу призначені для нейтралізації владного дисбалансу; саме тому в теорії комунікативного акту передбачається використання інституційних заходів, що дає змогу створити ідеальні умови[89]. У чому ж полягає основа внутрішньої єдності за М. Лосським? Вона полягає не в примусовому підпорядкуванні нормам, а в рішучості стати на шлях самоствердження, на якому виділяються декілька етапів:

«1. *Відокремлення*, за допомогою якого стає неможливою ворожнеча. Зрозуміло, що в цьому стані творча активність перебуває на низькому рівні.

2. *Утворення «вищого цілого* й об'єднання сил для спільної діяльності, внаслідок чого відбувається активізація творчих сил».

3. *Перевтілення*, яке можливе за умови причетності до Царства Божого»[90].

Звернемо увагу, що для останнього етапу характерна наявність різноманітності, яка виникає в результаті звільнення творчих сил. Якщо теорія комунікативного акту передбачає підпорядкування закону як зовнішньому примусу, то згідно з ідеал-реалізмом М. Лосського – як внутрішньому стану; при цьому прередбачається, що шлях зі стану ізольованості до перевтілення є досить тривалим[91]. Акцентується на тому, що «дуже ранній вступ до кругозору свідомості вищого змісту буття, а також дуже ранній розвиток вищих здібностей піддав би надмірним обтяжливим спокусам волю діячів, для яких навіть подолання обжерливості, жалюгідного людського честолюбства тощо є таким, що нерідко стоїть майже на межі сил»[92]. Безумовно, наведене міркування стосується діяча як окремої людини, але не викликає сумніву, що його також можна віднести до політичного суб'єкта, оскільки кожен суб'єкт також є індивідуальністю, – із цього погляду виникнення суб'єкта солідарності можливе за умови дотримання таких етапів, як відокремлення, виникнення вищого цілого і, нарешті, перевтілення. Зауважимо, що М. Лосський не стверджує, що прогрес

має необоротний характер; і з ним можна погодитися, якщо врахувати мінливий характер свідомості політичного суб'єкта; тому можливо, що суб'єкт дискурсу солідарності може перетворитися на протестного суб'єкта, за умови, що набудуть поширення деструктивні сенси, наявність яких спровокує виникнення ворожнечі. Для з'ясування причин трансформації свідомості політичного суб'єкта становить інтерес опис Платоном змін форм правління, який створює картину трансформації форм правління залежно від стану свідомості, тобто наявності бажань, потреб, вимог тощо того, хто перебуває при владі за певної форми правління, – цей опис цілком можна використовувати для характеристики своєрідності впливу різних видів політичного дискурсу на зміни інституційних форм влади, для чого потрібно звернути увагу на своєрідність форм правління, що зумовлені своєрідністю дискурсивної взаємодії.

і) Злагодженість суспільства як духовного організму

Дещо інше обґрунтування солідарності можна знайти в О.М. Гілярова, для якого «одиничне духовне життя на землі – вираз духовного життя планети, більш-менш здійснена»[93]. Звернемо увагу на виділення *зумовленості духовної та тілесної природи*, при цьому розуміється, що розвиток іде в бік духовного життя; а чільна тенденція розвитку – це прагнення до стійкості, як наслідок виділяється головне завдання: упорядкувати життя; тому «істина вимірюється примусовою свідомістю злагодженості даного зі всіма даними, добро – злагодженістю засобів і цілей»[94]. Яким же чином цього можна досягти? Відповідь свідчить про вплив філософії серця П. Юркевича: «Особливо очевидна необхідність занурити його в серце, коли річ йдеться про цінності та оцінки. Цінність визначається оцінкою, а оцінка зводиться до узгодженості, злагодженості оцінюваного з нашими потребами, переконаннями, запитами, почуттями»[95]. Отже, пропонується шукати відповіді в серці, у якому є свідчення повноти життя.

Обґрунтування єдності О. М. Гіляровим засновано на розумінні суспільства як частки єдиного живого організму в масштабі Всесвіту; цей організм реалізує себе в пориві, в якому виявляється його сутність;

оскільки організм існує як єдине ціле, відносини в ньому повинні бути побудовані на взаємності, товариськості та доброзичливості[96]. Цікаво, що ці якості мають емпіричне обґрунтування, наприклад: «Досвід швидко переконує, що таких вчинків ми можемо чекати від інших лише в тих випадках, якщо до інших ставимося так, як ми бажаємо, щоб інші ставилися до нас. «Око за око, зуб за зуб, зло за зло, добро за добро», – основне правило первісного життя. Зла для себе ніхто не бажає; тому правило «зло за зло» відпадає, залишається інше – «добро за добро», а зло карається сукупністю примусових заходів, які виробляються суспільством для приборкання зла і його коріння, егоїзму, що називається правом»[97]. Безумовно, у розумінні єдності присутній момент волюнтаризму, оскільки порив життєвих сил – це прояв волі.

j) Обмежена солідарність

Звернемо увагу, як О. М. Гіляров характеризує свідомість: «Якщо уподібнити свідомість світлу, а те, що ми не усвідомлюємо, – пітьмі, наша свідомість – невеликий світоч, що освітлює невелике коло, за яким тягнеться неосяжна для нас темрява. У хвилях нашого духовного потоку, що змінювалися, яскраво освітлені лише гребені: чим ближче до долини хвилі, тим світло слабше, а в долинах ледве мерехтить або зовсім не світить; та і гребені хвилі не завжди горять однаково яскравим світлом, деколи світяться тьмяно, а то й зовсім згасають»[98]. Із цього трактування свідомості випливає таке положення: незважаючи на те, що розвиток загалом прагне до стійкості, внутрішньої «злагодженості», її не можна досягти остаточно; тим більше, що стан повної єдності виникає тільки на короткі миті.

Волюнтаристська позиція зумовлює такий погляд на роль розуму в соціально-політичних процесах: «Життя створюється не стільки людьми сильного розуму, скільки темними народними масами з достатнім, навіть почасти високим розумовим рівнем для життя практичного, низьким та слабим – для теоретичного. Значного поширення із створінь духу може набути лише те, що відповідає цьому рівню. З іншого боку, наш духовний організм, хоча й прагне до єдності, але досягає її лише на мить. Навіть великі розуми здібні можуть

пояснити лише дещо й у вузьких межах»[99]. Безумовно, філософія організму О. М. Гілярова є одним з варіантів філософії життя, у якому приймається, що раціональне – це невелика сфера, у якій розум може здатний себе реалізувати в усій своїй повноті; та значно більшою є сфера ірраціонального, яка зумовлена підпорядкуванням волі, при цьому воля – це вияв організму як єдиного цілого, так і окремих його складових, наприклад, індивідів як утворювальних елементів суспільства, тому при характеристиці діяльності використовується таке поняття, як «порив». Не випадково О. М. Гіляров відмовляє розуму в його домаганнях на встановлення правил і норм, які можуть визначати вияви життя; саме тому стану єдності можна досягти тільки на якийсь обмежений час, після чого настає стан роз'єднаності та протистояння; тому виділяється такий феномен життя, як туга за недосяжним ідеалом[100]. Нею виявом вважається туга за цілісністю, повнотою, силою наших радощів.

k) Примушення або заспокоєння?

При розгляді умов комунікативного акту Ю. Ґабермас навіть не порушує питання про спроможність його здійснення, оскільки бере за аксіому можливість розуму бути апріорною умовою існування; тому реалізацію комунікативної взаємодії він розглядає стосовно можливості встановлення певних норм і правил, тоді як О.М. Гіляров – стосовно діяльності індивідів, які володіють не лише розумом, а й волею, при цьому вважається, що саме наявність волі визначає застосування розуму, а не навпаки. Якщо Ю. Ґабермас приймає беззастережно домінування розуму, відповідно, визначає вимоги для успішної комунікації, то О.М. Гіляров, навпаки, виходить з обмежених можливостей розуму, а звідси – основне завдання формулюється як сприяння єдності або «злагодженості» духовного організму, саме в цьому полягає призначення філософії. Якщо Ю. Ґабермас, дотримуючись кантівських традицій, розраховує на примусову силу норм і правил для досягнення консенсусу, то О. М. Гіляров ставить завдання вдосконалення духовного життя людини та суспільства. Що ж може дати в цьому аспекті вивчення філософії? Поза сумнівом,

заспокоєння, яке і є підставою для моральної досконалості; тому: «На вершині досконалого заспокоєння досягається й досконала доброта»[101]. Цього результату можна досягти після тривоги розуму, але досягненням мети та заспокоєнням є смерть, тобто припинення розвитку: «Це заспокоєння – переддень до остаточного – смерті»[102]. Цей висновок цілком узгоджується з основними постулатами представників філософії життя, а саме Ф. Ніцше[103], А. Шопенгауера[104]. Отже, з одного боку, прагнення до єдності, з іншого – усвідомлення його скороминущості та трагічності. Яке значення має точка зору О. М. Гілярова для розуміння здійснення реального дискурсу? Вона дає змогу звернути увагу не лише на роль норм і правил дискурсивної взаємодії, а й на аналіз стану суб'єкта дискурсу; при цьому цей стан зумовлений не лише мірою раціоналізації комунікативного акту, а й своєрідністю проявів волі, що, на наш погляд, пояснюється наявністю сенсів існування у свідомості; тому використання норми і правил залежить не лише від їх присутності в структурі раціональності, а й від характеру проявів волі, або *пориву*, згідно з О. М. Гіляровим, зумовленого сенсами, що переживаються. Ми мусимо визнати, що дискурс солідарності виникає не в результаті примусового впливу норм і правил, апріорі присутніх у соціальній свідомості, а в певній ситуації, коли єдність необхідна; усвідомлення необхідності цієї єдності виникає в результаті «підпорядкування великим розумам», які захоплюють маси, за допомогою нав'язування відповідних сенсів існування.

l) Етична досконалість і дискурсивна практика

В історії філософської думки, навіть у давнину, ми можемо знайти різні обґрунтування солідарності, наприклад, зображення «благородного мужа» Конфуція передбачає єдність на основі підкорення правителеві, що вважається проявом моральності. Він акцентує увагу на тому, що наявність довершеності дискурсивних здібностей часто не відповідає внутрішній суті чоловіка, наприклад: «Філософ сказав: «У хитрих промовах і у вкрадливому виразі обличчя рідко зустрічається гуманність»[105]. Як розуміти це обвинувачення? Так, що маніфестація шанування, солідарності, єдність у дискурсі можуть

бути засобом введення в оману; тому звернення до іншого з «гарними словами»скоріше свідчить про відсутність людинолюбства. Погляди Конфуція збігаються зіз нашим положенням, що критерій «правильності» комунікативного впливу навряд чи можна знайти в його правилах, як відстоюють представники теорії комунікативного акту; оскільки вимога слідувати правилам і нормам ідеальної комунікації може бути використана для введення в оману як засіб досягнення мети руйнування іншого. Отже, слід визнати корисною вимогу Конфуція, відповідно до якої набагато важливіше не вміння «гарно говорити», а вміння «бути щирим».

При розгляді вчення Конфуція також привертає увагу його ставлення до дискурсивної практики, зокрема до виявів мовної майстерності. Звернемо увагу на таке висловлювання: «Цзи-гун спитав: «Хто є благородна людина?» Філософ сказав: «Той, який спочатку діє, а потім говорить. Той, у кого справа передує слову»[106]. А також: «Багато слухати й залишати збоку сумнівне, а про інше говорити обережно, – тоді буде мало обвинувачень»[107]. І також: «Хтось сказав: «Юн – людина гуманна, та не балакун». Філософ сказав: «Для чого потрібна балакучість? Говорити людям софізмами – спричиняти в них відразу відвертання від себе. Про його гуманізм я не знаю, та до чого красномовство?» [108]. Можна ще навести цитати із «Лунь-юя», які загалом відповідають змісту наведених. У них ми бачимо розмежування мовної практики й дії, тобто відсутнє їх ототожнення, яке ми спостерігаємо в теорії комунікації. До чого наводить таке ототожнення? До того, що не беруться до уваги події, які не стосуються прагматики дискурсу.

Якщо Конфуцій пропонує поділ суспільства на «простолюдинів» і «благородних людей», то Мо-цзи виходить з необхідності дотримання принципу «загальної любові та взаємної вигоди», звідси така вимога: «Піднебесся неодмінно бажає, щоб люди взаємно кохали одне одного й приносили одне одному користь, та Піднебессю неприємно, якщо люди бажають одне одному зла» [109]. Таким чином, основним критерієм *правильності* дискурсивної практики є, як і в Конфуція, не зміст висловлювань, а характер соціальних і політичних відносин.

m) Зумовленість дискурсивної практики сутністю суб'єкта

Таким чином, не викликає сумніву, що вимога дотримання норм морального дискурсу може бути використана для того, щоб приховати справжні цілі, наприклад, запевнення в досягненні компромісу можуть бути передумовою для виконання агресивних задумів; у цьому випадку дії суперечитимуть змісту висловлювань. Слід віддати належне, Ю. Ґабермас передбачає наявність таких ситуацій: «*По-третє,* практичні дискурси, як і всі інші види аргументації, можна уподібнити острівцям, яким загрожує затоплення в морі практики, де спосіб залагоджувати конфлікти, що виникають по ходу дії, орієнтуючись на зразок консенсусу, зовсім не є домінуючим. Засоби досягнення взаєморозуміння знову й знову витісняються інструментами насильства» [110]. Перспективнішими вважаються дії, орієнтовані на досягнення взаєморозуміння; при цьому, на жаль, не розглядаються такі ситуації, коли сталося узгодження планів дій, але при їх виконанні зобов'язання порушуються; саме тому кращою виявляється орієнтація не лише на правила та норми, а й на знання сутності суб'єкта, тобто його властивостей, якостей, своєрідність його позиції, вчинків, на які він здатний тощо. Тому слід мати на увазі *первинність сутності суб'єкта і вторинність дискурсивної практики*, якщо ми розраховуємо на виявлення продуктивності комунікативної взаємодії; це складне завдання, і тому для його вирішення може бути дуже корисними спостереження Конфуція, наприклад, таке: «Улесливі промови заплутують чесність, а маленьке нетерпіння руйнує великі задуми»[111]. Водночас не слід унеможливлювати відповідності практичних дій і дискурсивної практики; тому на запитання, кого можна назвати вченим, маємо таку відповідь: «Того, хто неодмінно залишається вірний своєму слову і неодмінно виконує те, що робить»[112]. У теорії комунікативного акту також не враховується ситуація, коли його учасники виконують різні комунікативні ролі в структурі влади; наприклад, можлива ситуація, коли один з учасників дискурсу займає місце на верхівці влади, а інший – біля її підніжжя; зрозуміло, що ні про яку рівність учасників комунікативного акту й мови не може бути, адже такі відносини швидше правило, ніж виняток; не випадково Конфуцій

наводить таку народну приказку: «Я не радію бути правителем, бо словам його лише піддакують, і ніхто не суперечить йому». Якщо слова його гарні і їм не суперечать, то хіба це добре? Якщо ж вони не гарні і їм ніхто не суперечить, чи не близько це до того, що одне слово губить державу?»[113]. Вище Конфуцієм були описані дискурсивні порушення, зумовлені відмінностями у владних повноваженнях; ці приклади свідчать про те, що найчастіше учасники комунікативного акту володіють різними повноваженнями, крім того, часто досягти рівності принципово неможливо, навіть якщо його учасники прагнуть цього.

n) Позиція учасника комунікації

Характеризуючи теорію комунікативного акту, Б. В. Марков відзначає: «Критична рефлексія, включена в комунікативну дію, звільняє герменевтику від блокування спотвореними, зруйнованими відносинами, орієнтує дослідника на захист соціуму від перешкод комунікації»[114]. Як стає очевидним, так звані «перешкоди комунікації» не що інше, як сутнісні якості владних відносин, наприклад, наявність зумовленості панування; відмовляючись їх брати до уваги, ми відмовляємося від розгляду реального комунікативного акту, а конструюємо ідеальний. Далі Б. В. Марков відзначає: «Дискурс сприяє досягненню консенсусу на основі відвертості, або, як ми говорили в епоху перебудови, «гласності»[115]. Зауважимо, що російське суспільство сповна розплатилося за помилки в період перебудови, оскільки «гласність» виявилася не чим іншим, як варіантом протестного дискурсу, результатом якого стали протистояння й наступна політична криза; інакше кажучи, очікування позитивних перетворень не виправдалися, оскільки наявність гласності не привела до консенсусу.

Вирішення проблеми, за Конфуцієм, перебуває у наявності етичних якостей учасників комунікації, які повинні бути милосердними, терпимими тощо; а позиція такого учасника відповідає кантівському моральному імперативу, що характеризує його як гуманіста, який описується таким чином: «Бути здатним дивитися на іншого як на самого себе – ось що можна назвати мистецтвом гуманіста»[116]. Конфуціанський підхід до оцінювання дискурсивної практики

ґрунтується не на визнанні первинності норм та правил, а на наявності етичних якостей в учасника комунікації; крім тому, велика увага приділяється характеристиці дискурсивної позиції учасника комунікації, а також впливу ситуації на умови дискурсивної взаємодії. Зокрема, розглянемо зіставлення таких ситуацій, як «наявність порядку» і «смути»; ось як описуються відмінності дискурсивної практики у вказаних ситуаціях: «Коли в державі панує порядок, то як промови, так і дії можуть бути піднесені та сміливі; але коли в державі панує беззаконня, то дії можуть бути піднесені, та слова – покірні»[117]. Інакше кажучи, за наявності дискурсу солідарності допускається протистояння, або ворожнеча, за М. Лосським; якщо ж домінує протестний дискурс, то необхідно всіляко ухилятися від провокації дискурсивних конфліктів.

о) Дискурсивна компетенція

Представники легістів, зокрема, Шан Ян, приділяють увагу відмінностям у розумінні висловів, які залежать від своєрідності суб'єкта, наприклад: «Що для дурного сміх, над тим боліє серцем розумний; що для божевільного радість, над тим засмучується мудрий» [118]. Зрозуміло, що за наявності такої відмінності в рівні дискурсивної компетенції, навіть якщо використовуватимуться норми ідеальної комунікації, вони не можуть забезпечити взаєморозуміння, відповідно, солідарності; саме тому легісти зважають, що в суспільстві потрібно використовувати такі норми, що мають силу закону й дають змогу усунути вказану суперечність; тому, з погляду Шан Яна, основна проблема полягає не лише в тому, щоб «викликати до життя сили народу, а й приборкати їх»[119]. Наведемо обґрунтування викладеного вище Шан Яном: «Коли в країні переміг закон, у країні запанував безлад». Звідси стає зрозумілим, чому так негативно оцінюється масове розповсюдження мистецтва вести бесіду, тим більше що саме його поширення є причиною зменшення кількості воїнів і землеробів та зростання кількості тих, хто шукає прожитку; отже, поширення дискурсивної майстерності рано чи пізно, згідно із Шан Янем, є причиною політичної нестабільності.

Якщо в теорії комунікативної дії основним критерієм стратегічного акту є досягнення успіху, то, зрозуміло, що це успіх окремого політичного суб'єкта в умовах протистояння з іншим, який сприймається як чужий або ворог, від якого не тільки треба захищатися, а й підкорити. Погляди Шан Яна на відносини з іншим дуже близькі до такого розуміння стратегічної дії, однак при цьому характеристика дискурсивної практики суб'єкта всередині самого себе відповідає нормам комунікативного акту; але вона залежить від комунікативної компетенції його учасників.

р) Обмежена комунікація

Для характеристики комунікативної компетенції Шан Ян використовує зіставлення «розумних» і «дурних», і вважає, що відмінності їх дискурсивних позицій слід враховувати для досягнення взаєморозуміння; тому наводить таке прислів'я: «Дурний не розуміє [суть] справи, навіть коли вона вже виконана, розумний осягає [суть справи] ще до того, як з'являтимуться перші ознаки»[120]. Далі йде такий висновок: «[Тому] негоже обговорювати з народом свої починання, але можна разом з ним насолоджуватися завершенням [подій]» [121]. Відповідно, з погляду здатності до раціонального пізнання для досягнення успіху кращою буде обмежена комунікація, а критерієм визначення кола її учасників є рівень їх компетентності. Тим самим солідарність стає можливою тільки для тих, хто розуміє суть обговорюваного питання; і лише після того, як стануть відомі результати вирішення обговорюваної проблеми, коло учасників комунікативного акту можна розширити. Цей самий феномен, правда, у негативному контексті, розглядає С. Паркінсон, критикуючи бюрократію: «На високій фінансовій політиці знається два типи людей: ті, у кого дуже багато грошей, і ті, у кого немає нічого. Мільйонер чудово знає, що таке мільйон. Для прикладного математика або професора-економіста (що живуть, звичайно впроголодь) мільйон фунтів так само реальний, як тисяча, бо в них ніколи не було ні того, ні іншого. Наш світ сповнений людьми проміжними, які не знають, що таке мільйон, але до тисяч звикли. Саме з них створюються в

основному фінансові комісії. А це породжує широко відоме, та ще не досліджене явище – так званий закон звичних сум: час, витрачений на обговорення пункту, обернено пропорційний до цієї суми»[122]. У змісті цього закону є іронія над некомпетентністю чиновників при обговоренні фінансових питань; відповідно, відзначимо, що некомпетентність представників інститутів влади можна вважати швидше нормою, ніж винятком, оскільки неможливо припустити, що абсолютна сукупність індивідуумів, які утворюють інституційні органи, мала компетентність; проте існує особлива сфера компетентності, а саме моральна, яка доступна абсолютній більшості, де обґрунтованість тієї або іншої думки залежить від того, чи відповідає вона моральному знанню, яке присутнє в соціальній свідомості, або, інакше кажучи, має когнітивний зміст. Що ж таке володіти когнітивним змістом? За поглядом Ю. Ґабермаса, наявність когнітивного змісту зумовлена своєрідністю дії моральних правил, яка полягає в такому: «Моральні правила діють самі по собі; ті чи інші дії, що їх координують, виявляються на двох пов'язаних один із одним рівнях інтеракції. На першому рівні вони безпосередньо управляються соціальною дією, поєднуючи волю акторів, певним чином її орієнтуючи. На другому рівні вони регулюють критичні висловлювання акторів у конфліктній ситуації»[123]. Звернемо увагу, що при поясненні дії моральних правил виключаються як своєрідність владних повноважень, так і відмінності в дискурсивній компетенції; іншими словами, передбачається наявність умов ідеальної, а не реальної комунікації, на що звертає увагу й указує А. М. Єрмоленко[124]. Отже, моральні правила дійсно мають когнітивний зміст, та їх розуміння, тим більше дотримання залежить, насамперед, від дискурсивної компетенції.

q) Виникнення моральних норм у дискурсі

Може виникнути така ситуація, коли відсутній когнітивний зміст або його розуміння недостатньо, тим більше, що його виникнення можливе тільки при самостійному дослідженні події; тому в реальній комунікативній практиці навряд чи виконуватиметься вимога, яка формулюється Ю. Ґабермасом таким чином: «Моральні правила діють

самі по собі...»[125]. Як було вище визначено, виконання моральних правил значною мірою зумовлене наявністю дискурсивної компетенції; але навіть і її недостатньо, оскільки розуміння норм моралі значною мірою зумовлене відмінностям і в становищі індивіда в просторі влади, відповідно, дискурсивними повноваженнями, крім того, своєрідністю політичної позиції; тому навіть якщо висловлювання мають когнітивний зміст, тим не менш, вони свідомо «не розуміються», наприклад, якщо належать політичним прибічникам у ситуації «смути», тобто має місце домінування протестного дискурсу. Саме тому виникнення дискурсу солідарності потребує обмеження можливостей для протистояння, а для цього слід обмежити обговорення проблеми тільки тими, хто володіє дискурсивною компетенцією.

Стає очевидним, що в легізмі не приймається положення, згідно з яким «моральні правила діють самі по собі», а як основна причина розглядається наявність відмінності в дискурсивній компетенції, саме тому стають актуальними покарання, застосування яких може забезпечити «порядок», відповідно, наявність солідарності; іншими словами, навіть обмежена солідарність, що передбачає дотримання моральних правил, можлива внаслідок інституційного суб'єкта примушення. Але тоді виникає сумнів у довільності дії моральних правил; із цієї точки зору сповна виправдане засудження дискурсивної активності, яка є ознакою протестного суб'єкта, оскільки вона є ознакою домінування некомпетентності учасників дискусії, тому її слід розглядати як посвідка руйнування дискурсу солідарності; звідси сповна справедливе зауваження Шан Яна, що «красномовство і глузд сприяють безладу». Якщо реалізація дискурсивної практики не забезпечує наявності компетенції в учасників, то це викликає протистояння, яке можна бачити на прикладі протестного дискурсу; таким чином, при розгляді дискурсу солідарності необхідно припускати його зворотну зумовленість протестним дискурсом, який з'являться відразу ж, якщо порушуються певні норми та правила дискурсивної взаємодії. Якщо ж усувається протистояння, це приводить до виникнення дискурсу солідарності; відповідно, треба мати на увазі, що дискурс солідарності та протестний можуть безпосередньо переходити один в одного при зміні політичної ситуації.

г) Солідарність як підкорення благодаті

Обґрунтування солідарності можна знайти у висловлюваннях, що мають не лише політичне, а й релігійне значення; тому звернемося до такої пам'ятки слов'янської культури, як «Слово про закон і благодать» Іларіона[126]. Він говорить, що особливістю благодаті, на відміну від закону, є не виправдання, а спасіння; тому закон суворо обмежує коло тих, на кого він поширюється; благодать, навпаки, не обмежує, тому поширюється на безліч народів. Відмінність благодаті в тому, що вона передбачає поклоніння Отцеві та Істині, тоді як закон – визначеній нормі; тому законом виправдовуються, та не рятуються; як результат іудеї розсіяні, оскільки «та не буде зло сукупно», а християнство розширилося по всьому світу, тому перший митрополит Київської Русі визначає, що основою солідарності може бути християнська віра. У «Слові» протиставляється іудаїзм, який ґрунтується на страху перед законом, і християнство, засноване на добровільному підкоренні, що зумовлює прояв благодаті, тобто Божої милості, прощення та любові. Звернемо увагу на наслідок умов для виникнення солідарності: якщо суб'єкт обмежує себе вірою, яка прирівнюється до закону, то така віра неспроможна об'єднати; якщо ж віра передбачає благодать, то така віра може перенестися на іншого; саме цим зумовлене поширення християнства і його перетворення на світову релігію: «Християнське ж спасіння, благо та щедрота тягнеться у всі краї земні»[127]. Звернемо увагу на своєрідність віровчень, які протиставляються: в іудаїзмі закон є інструментом покарання, оскільки Бог карає тих, хто Його не послухався; при цьому припускається також, що реалізація закону пов'язана з діяльністю інститутів, які належать окремо взятому політичному суб'єктові; саме тому іудаїзм не набув поширення «на всій землі». В основу ж християнства покладено вчення про благодать, тобто милосердя та мимовільне благо, яке дає Бог незалежно від скоєного вчинку, – це і стало причиною поширення християнства, відповідно, якщо в іудеїв – «виправдання», то в християн – «спасіння».

Отже, прийняття християнства, з погляду Ілларіона, сприяло виникненню обмеженої солідарності, а саме солідарності «руського народу», оскільки воно сприяло усуненню багатобожжя як однієї з

причин роз'єднаності; усвідомлення благодаті стає причиною для «просвітлення розуму», а основою вияву розуму є людинолюбство. Повертатимемося ще раз до наведеної цитати зі праці Ю. Ґабермаса, а саме: «Моральні речення і висловлювання, у тому випадку, якщо вони обґрунтовані, мають когнітивний зміст» [128]. Обґрунтування когнітивного змісту висловлювань, зумовлених християнським світоглядом, полягає в людинолюбстві, а усвідомлення його значущості зумовлює його поширення у світі.

s) Ініціатор акту комунікації

Ось яким чином описує Іларіон усвідомлення необхідності прийняття християнства: «Коли ми були сліпі й справжнього світла не бачили, та в брехні ідольській блукали, до того ж були глухі до вчення спасіння, та помилував нас Бог, і засяяло в нас світло розуму, аби пізнати Його, за пророцтвом: «Тоді відкриються очі сліпих, і вуха глухих почують». І коли ми притикались на шляхах погибелі, йдучи за бісами, і шляху, що веде до життя, не відали, до того ж мурмотати язиками нашим, молячись ідолам, а не Богові своєму й Творцеві, – відвідало нас людинолюбство Боже» [129]. Таке розуміння сприяє виникненню християнської солідарності, яка описується Ілларіоном таким чином: «Бог панує над народами»; зрозуміло, що причиною виникнення солідарності є поклоніння єдиному Богові, *ініціатором* якої є князь Володимир. Коли ми виділяємо ініціатора акту комунікації, виникає питання про структуру комунікативного простору, який не розглядали представники німецької школи дискурсу, але важко собі уявити наявність абсолютно однорідного простору без того, що будь-хто бере на себе обов'язки ініціатора комунікативного акту; також неможливо уявити собі наявність у всіх учасників дискусії однакових повноважень, так чи інакше, хто-небудь є ініціатором дискурсивної взаємодії. Тим більше, в умовах інституціалізації політичних відносин завжди присутній хтось, хто наділяється певними дискурсивними повноваженнями наголошувати на чомусь від імені суб'єкта як цілого, тобто той, хто виконує презентативну функцію, виконання якої передбачає наявність обов'язків, так би мовити «виразника громадської

думки». Відповідно, така роль визначає наділення значно більшими дискурсивними повноваженнями, які є в інших учасників комунікативного акту.

t) Вимушена солідарність

На солідарність як політичне явище звертає увагу І. Вишенський, який допускає, що вона виникає як результат усвідомлення загрози з боку іншого, а також його безпосереднього насильства; тому звернемо увагу, що єдність може мати примусовий характер, а прикладом цього примушення можна вважати прийняття Берестейської Унії, оскільки в ній проголошення єдності стає інструментом політичного панування одного народу над іншим; тому І. Вишенський відстоює необхідність єдності не в межах Речі Посполитої, а єдність під покровом православ'я, що стане причиною виникнення української держави; власне, історія показала, що його заклики до солідарності реалізувалися; таким чином, можна вважати, що в «Треносі» М. Смотрицького ми бачимо інші прояви дискурсу солідарності[130]. Не викликає сумніву, що за своїм змістом «Тренос» і Берестейська Унія протилежні: якщо в Берестейській унії дискурс солідарності використовується для реалізації імперських задумів, то в «Треносі» М. Смотрицького ми маємо протестні сенси, реалізація яких сприяла формуванню національної солідарності, – звернення до цих документів допомагає зрозуміти, що опис дискурсу вимагає розгляду не лише норм і правил дискурсу, які, за К.-О. Апелем, мають апріорне значення, а й виявлення сенсів, які переживаються суб'єктом та іншим саме в цей момент, тим самим визначають існування політичного суб'єкта в історії[131]. Із цього погляду, орієнтація Ю. Ґабермаса на необхідність дослідження життєвого світу є більш доцільною, ніж К.-О.Апеля, за умови, що дискурс розглядається в історичному аспекті. Життєвий світ українців того часу – це залежність і пригноблення з боку поляків у Речі Посполитій, про що свідчать, насамперед, гоніння на православну церкву; при аналізі цього життєвого світу необхідно звернутися до аналізу сенсів, у які втілилися ці переживання, описані в «Треносі»; але коли ми говоримо, що «Тренос» має протестне значення, то це стосується його призначення – це протест проти релігійного насильства

з боку католицької церкви; та при цьому слід зазначити, що ми не знайдемо в тексті закликів до протистояння, навпаки, там є заклик до упокорювання. Іншими словами, протест спрямований не стільки на іншого, скільки на самого себе, тому протест у цьому випадку є передумовою виникнення солідарності; за С. Левицьким, цей протест можна зрозуміти як прояв ворожнечі на основі солідарності. Звернемо увагу на те, що усвідомлення необхідності солідарності виникає в ситуації насильства з боку іншого, а саме імперського суб'єкта, яким була в той історичний період Річ Посполита; насильства, яке є причиною переживання не лише власної залежності, а й приниженості. Усвідомлення необхідності солідарності виникає через усвідомлення необхідності єднання в ситуації загрози для існування, можна сказати, за М. Гайдеґґером[132], почування страху. Дискурс, що виник у такій ситуації, як було зазначено вище, не можна визнавати повною мірою протестним, незважаючи на те, що він має безліч його ознак, наприклад, почуття образи, тим більше, що головною відмінністю протестного дискурсу є приниження іншого і, крім того, виникнення залежності через усвідомлення своєї слабкості; тоді як у «Треносі» ми не спостерігаємо ні того, ні іншого.

u) Національна ідентичність

Звернемося до іншого документа, а саме до «Напучення польському королеві Сиґізмунду Августу»[133], використання якого пов'язано з потребою розгляду причин солідарності. Можна вважати, що цей документ характеризує становлення парламентаризму як прояву солідарності, котра набуває втілення у вимогах, які висуваються до короля, стосуються таких якостей, наявність яких дає змогу консолідувати суспільство. Така солідарність має *персональну координацію*, оскільки наявність або відсутність єдності залежить від впливу особи монарха на здійснення влади, саме його воля персони, що володарює, справляє визначальний вплив. Опис персональної солідарності можна знайти також у працях Т. Гоббса[134]. Та це не означає, що вона актуальна тільки для монархічних режимів минулого; це не так, оскільки за відсутності єдності волі в межах політичного суб'єкта як цілого взагалі неможливе його існування. Зрозуміло, що

І. Вишенський і Т. Гоббс тлумачать необхідність домінування цієї волі релігійними мотивами, зокрема, тим, що діяльність монарха опосередкована Божою волею. Що ж є основним критерієм наявності доброї волі у персони, що володарює? Таким виділяється принцип блага, слідування якому є передумовою забезпечення добробуту суспільства, іншими словами; але відзначимо, що потреба в єдності виникає також за наявності загрози з боку іншого; як не пригадати у зв'язку із цим працю С. Хантінгтона «Хто ми? Загроза американській національній ідентичності»[135]. У ситуації відсутності погрози немає змушеної солідарності, яка виникає внаслідок боязливості за своє існування; при цьому суб'єкт, оскільки володіє певною політичною потужністю, сам погрожує іншому для того, щоб зберегти своє панування; водночас С. Хантінгтон підкреслює, що для відновлення національної ідентичності необхідна наявність погрози. Іншою причиною виникнення національної ідентичності є також визнання моральної досконалості того, хто володіє повнотою влади, наприклад, монарха або першої особи сучасної держави. У сучасному політичному житті для цього використовують досягнення іміджелогії як раціонально обґрунтованої теорії створення образів політичних діячів, засоби відповідних дискурсивних прийомів впливу, які призначені для того, щоб політичний лідер поставав у громадській думці, як правило, з «досконалим моральним обличчям», якщо ж *такий образ створити неможливо, то використовують значуще для* суспільства виправдання недосконалості, тому доречно, зокрема, розкаяння політичного лідера, який у минулому скоював аморальні вчинки, та зараз жалкує; крім того, аби приховати моральну недосконалість, використовується образ ворога, який є втіленням зла; та так чи інакше позначені дискурсивні стратегії ґрунтуються на створенні довіри політичному лідерові або, інакше кажучи, наявності в нього харизми.

v) Моральні вимоги до ініціатора дискурсу

Отже, виникає необхідність розгляду питання про залежність політичної самореалізації від своєрідності ініціатора дискурсу, відповідно, від морального обличчя того, хто перебуває на верхівці

влади. Вище вже було позначено, що володіння значними дискурсивними повноваженнями є передумовою для справляння впливу на політичну ситуацію, відповідно, на стан політичного суб'єкта. Це стає очевидним при розгляді поширення християнства на Русі князем Володимиром; при цьому поширення християнства, відповідно, передбачає впровадження дискурсу солідарності. Звернемо увагу, що коли ми говоримо про виникнення політичної стабілізації, то передбачаємо поширення дискурсу солідарності, відповідно, те, що він сприяє виявленню моральних вимог, які, в першу чергу, поширюються на ініціатора дискурсу; а як приклад для розгляду цього взаємозв'язку звернемося до «Напучення» С. Оріховського[136]. Ці два фактори, які спричинюють виникнення дискурсу солідарності, як правило, взаємопов'язані, оскільки моральні вимоги до ініціатора дискурсу зумовлені необхідністю захисту від ворожого іншого, тому ініціатор дискурсу використовує нагадування про руйнування, наприклад: «Жах і смута всюди на полях і оселях наших»[137]. Зрозуміло, що з ворогом, який несе руйнування, діалог узагалі неможливий, оскільки це фактично діалог з тим, хто несе смерть; не випадково «Напучення» починається з опису картини наслідків нападу на Скіфію. Оскільки цей діалог неможливий, то його відсутність і є підставою необхідності виконання вимог до самого себе; ці вимоги мають уже не лише комунікативний, а й екзистенціальний характер, а їх виникнення зумовлене переживанням страху перед майбутнім нападом іншого; тому, незважаючи на те, що такий дискурс, безумовно, належить до дискурсу суб'єкта-для-себе, його виникнення слід розглядати при дослідженні дискурсу суб'єкта-для-іншого, окрім того, безумовно, поза виникненням небезпеки з боку іншого такий дискурс може взагалі не з'явитися. У чому ж тоді призначення ініціатора дискурсу? Без його ініціативи взагалі неможлива консолідація індивідів у межах суб'єкта; безумовно, така солідарність має вимушений характер, а моральні якості ініціатора дискурсу – це лише такі якості, які йому необхідно виявити в ситуації наявності смертельної небезпеки з боку іншого; іншими словами, моральні вимоги зумовлені своєрідністю політичної ситуації, наприклад такої, яка описана в «Напученні»: «Нині ми нещасні, знищені, просимо всі гуртом: допоможи нам, візьми біду нашу близько до серця, і нехай

уславиться тоді не лише ім'я твоє, а й відвага королівська. У тобі найвища й найславніша гідність, у тобі незламний і переможний рід Ягелона – ще живі недавні подвиги батюшка! Вчини ж, прошу, так, щоб з'явився в тобі дух, гідний і батюшки, і роду, і цього місця»[138].

w) Причини неефективної політичної комунікації

Парадоксально, але ситуація небезпеки породжує потребу у правді та справедливості; більше того, саме в ситуації небезпеки виникає необхідність у використанні розуму, тому поставимо таке запитання: можливо, наявність небезпеки й зумовлює необхідність ефективної комунікації? Якщо ми досліджуємо дискурсивну практику реально існуючого політичного суб'єкта, то це справді так. У чому ж є тоді ознаки неефективної політичної комунікації? За І. Вишенським, це вплив «підлабузника», який не лише відволікає від вирішення кардинальних проблем, а й, найголовніше, не дає змоги ефективно використовувати розум; звідси така порада королеві: «Ось чому нічого в житті так не уникай, як підлабузника. Цей-бо один зводить із розуму королів, і, мов чарівним напоєм, як захоче, змінює їх характер. Цього він досягає, засуджуючи передусім чесноти»[139]. Він звертає увагу на те, що консолідація можлива за умови об'єднання тих, хто володіє моральними якостями; звідси така вимога І. Вишенського, як обрання до Сенату «добрих і знатних мужів»; відповідно, однією з чільних умов виникнення консолідації виділяється здатність до злагоди, тому король повинен: «…прихилити до себе дружніх і потрібних для тебе сенаторів, або правити будеш зле, або взагалі не правитимеш – через чвари з-поміж видатними в одну мить буде загублене все, що залишив тобі батько»[140]. Виникнення сварок, як вважається, через турботу тільки про власне благо: «Моє» і «твоє» – два джерела всієї незгоди в суспільстві. Через них спочатку виникають суперечки та судові тяжби, які породжують ненависть. З ненависті пізніше виростають забуття, а після забуття неминуче наступає крах держави. Отже, щоб королівство було здоровим, твої сенатори не повинні зупинятися над «моїм» і «твоїм»[141]. Таким чином, стверджується, що консолідація можлива, якщо відсутнє домінування власницького інтересу.

Примітки

[1] Єдність можна трактувати як здійснення потреби спілкування в свободі, згідно з М. О. Бердяєвим як звернення до трансцендентного, який характеризує таке спілкування наступним чином: «Підвищене духовне спілкування, спілкування в свободі і зі свободи, а не в необхідності і не з необхідності, повинно і у філософському пізнанні визнати самовиправдання творчої інтуїції. Така спільність, соборність свідомості зробить філософа в його інтуїтивній творчості менш самотнім і розділить відповідальність за його мужність». – Див.: Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С.274.

[2] При цьому слід мати на увазі концептуальні умови виникнення єдності, наприклад вона можлива, як у Л. Фейєрбаха, на підґрунті антроморфності. Розглядаючи розуміння суб'єкта Д.Фейєрбахом, Ю. Кристева підкреслює, що саме антроморфізація призводить до об'єднання суб'єктів гегелівської негативності. – Див.:Кристева Ю. Полілог. – К., 2004. – С. 49.

[3] Причини позитивності можуть бути пояснені, наприклад, наявністю «волі до життя», як це стверджує А. Швейцер: «Світо- і життєствердження та етика дані нам в нашій волі до життя. У ній вони знаходять ясність тією мірою, якою вона усвідомлює сама себе і своє ставлення до світу. Колишнє раціональне мислення прагне пізнати світ і в ході цього процесу спіткати вищі спонуки нашій волі до життя як спонуки, сповнені доцільності з погляду всього всесвіту і еволюції світу. Подібна спроба виявилася такою, що не реалізовується. Нам не призначено пізнати світ і самих себе в такій взаємній гармонії». – Див.: Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992. – С.86.

[4] Для пояснення причини виникнення суб'єкта солідарності можна звернутися до фундаментальних рушіїв життя Я. Паточкою, який виділяє таке: «Ми розрізняємо три фундаментальні рушії життя, які мають свою первісну форму, свій (тематичний або атематичний) зміст, свою власну часовість, яка показана переважаючими вимірами часу: рушій акцептації (прийняття), рушій оборони і рушій правди. Рушій акцептації полягає в тому, що людина має бути прийнятою і введеною у світ, що її вступ до відкритого, надіндивідуалізованого сутнього має характер влаштованості й взаємопов'язаності αρμονια» (див.: Паточка Я. Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичні есе про філософію історії. – К., 2001. – С.234). Звернемо увагу на *рушій акцептації* , але будемо відстоювати тезу, що не хтось може забезпечити гармонійність її існування, вона сама повинна прийняти необхідність такого існування у світі, а також те, що можливо й неприйняття такого відношення.

[5] Передумовою такого відношення є те, що чужість є в нас самих, характеризуючи своєрідність її прояву, Р. Вальденфельс зазначає: «Чужість, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає із самого початку надійну територію Свого, «свою сферу», ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як *чужість мене самого* або як *чужість нас самих*. Традиційно говорять, що тут йдеться про інтрасуб`єктивну чужість на противагу інтерсуб`єктивній чужості, а їй відповідає

інтракультурна чужість на противагу інтеркультурній чужості» (див.: Ванденфельс Р. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К, 2004. – С.95). Суб'єкт солідарності здатний прийняти інтерсуб`єктивну чужість, оскільки вже подолав інтрасуб`єктивну.

[6] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.323.

[7]Ґабермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999. – С.256-257.

[8] Звернемося до феноменологічного обґрунтування взаєморозуміння. Е. Гуссерль виокремлює конституювання єдності вищого порядку інтерсуб'єктивного світу: «*На ступінь вище* стоїть потім і*нтерсуб`єктивно тотожна річ* – конститутивна єдність вищого порядку. Конституювання таке пов'язано з відкритою множинністю суб'єктів, що знаходяться відносно «одностайності»). Інтерсуб'єктивний світ – ось корелят інтерсуб`єктивного, тобто, опосередкованого «відчуванням» *досвіду.* Тим самим ми відсилаємося до багатоманітної єдності хтивої речі, вже індивідуально сконструйованої багатьма суб'єктами, далі – до відповідних різноманітності сприйняття, приналежним до різних Я-суб' єктів і потоків свідомості, але, перш за все, – до того нового, що вносить відчування, і до питання про те, яким чином воно відіграє конституючу роль в «об'єктивному» досвіді, додаючи єдність окремим різноманітностям (див.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – 1999. – С.326). Як бачимо, передбачається наявність безлічі суб'єктів, які знаходяться у взаємнії згоді, проте слід мати на увазі, що така згода має феноменологічну природу і характеризує тільки своєрідність дескриптивного опису.

[9] Ґабермас Ю. Єдність розуму в різмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.

[10] Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.208-209.

[11] Там само. – С.209.

[12] Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: у 2 т. – К., 1973. – Т. 1.

[13] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001.

[14] Умарова З. Я. Философские проблемы толерантого сознания: дис. … канд. филос. наук: 09.00.11. – Махачкала, 2006.

[15] Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. – М., 2006.

[16] Аристотель. Сочинения : в 4 т.. – М., 1983. – Т. 4. –С.8.

[17] Истон Д. Категории системного анализа политики // Политология: Хрестоматия / Сост.: М. А. Василик, М. С. Вершинин. – М., 2000. – С. 319-331.

[18] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001

[19] Див.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2-е изд. – СПб., 2006.; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерк политической теории. – СПб., 2001.

[20] Гулыга А. В. Кант. – М., 1973.

[21] Мовсесян С. Г. Семиотическая трансформация трансцендентализма И. Канта и философии К.-О. Апеля // Проблемы управления. – 2007. – №1(22).
[22] Кант И. Сочинения: в 6 т.. – М., 1966. – Т. 5.
[23] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С.193.
[24] Макиавелли Н. Государь. – М., 2006.
[25] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С.108.
[26] Там само. – С. 140.
[27] Там само. – С. 90.
[28] Там само. – С.133.
[29] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерк политической теории. – СПб., 2001.
[30] Там само.
[31] Бубер М. Два образа веры. – М., 1999.
[32] Там само. – С.25.
[33] Там само. – С.24.
[34] Канетти Э. Масса и власть. – М., 1997. – С.7.
[35]Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской рациональной идентичности. – М., 2004. – С.57.
[36] Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. 1: Чары Платона. – С.264.
[37]Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М., 1914.
[38] Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – М., 1995.
[39] Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 3: Философия духа.
[40] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995.
[41] Сенека Марк Аврелий. Наедине с собой. – Симферополь, 2002. – С.27.
[42] Там само.
[43] Кант И. Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С.346.
[44] Там само. – С. 420.
[45] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.27-28.
[46] Там само. – С.133.
[47] Там само. – С.184.
[48] Там само. – С.66.
[49] Редлих Р. Вспоминая С.А. Левицкого / Р. Редлих // Посев. – 1998. – № 3. – С. 37.
[50] Це пов'язано з тим, що встановлення ідентичності можливе за умови, як відзначає Е. Левінас, «відсилання до самого себе»; при цьому передбачається не ідеальний суб'єкт, а такий, який не вільний від минулого та майбутнього: «Така подія не висить в повітрі: ми показали, що це похідне позиції та функція сьогодення, що є в часі, – виходячи з якого його зазвичай розглядають – запереченням або ігноруванням часу, чистим відсиланням до себе, іпостассю. Будучи відсиланням до себе у сьогоденні, ідентичний суб'єкт, зрозуміло, вільний відносно минулого і майбутнього, але залишається залежним від себе самого. Свобода сьогодення не легка, як порятунок: це вантаж і відповідальність. Вона виражається в позитивному з'єднанні з собою: Я – незворотнє своє» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.55). При цьому

розглядається тільки таке Я, яке має відповідальність перед самим собою, саме такою відповідальністю володіє суб'єкт солідарності.

[51] Кант И. Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С.284.

[52] Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 3: Философия духа. – С.336-337.

[53] Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – Т. 1. Философская публицистика. – М., 1989. – С.256.

[54] Там само. – С.268.

[55] Там само. – С.269.

[56] Лосский Н.О. Избранное. – М., 1991. – С.456.

[57]Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. – Мелитополь, 2007. – С.237.

[58] Пояснити, як розуміти *єдність* допомагає трактування Ф. В. Лазарєвим інтервальної діалектики: «На відміну від традиційної діалектики, яка наполягає на постулаті «єдності і боротьби» протилежних сторін, сил, позицій, інтервальна діалектика бачить розв'язання суперечностей не в тому, що одна сторона перемагає іншу, і не в злитті їх в єдине ціле, і не у вищому «синтезі» через «зняття» в чомусь третьому, а у встановленні понятійних конфігурацій, відповідних реальній ієрархії сторін, іпостасей цілого. Це той самий геомеостазис, та сама гармонія в соціальному житті людей, яка дося-гається через діалог, взаєморозуміння, взаємне, збалансоване уразування інтересів сторін, через те, що М. Реріх назвав «красою компромісів»». – Див.: Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2001. – С.31.

[59] Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – С.15.

[60] Там само. – С.72-73.

[61] Там же. – С.15-16.

[62] Там само. – С.15.

[63] Там само.

[64] Там само. – С.572.

[65] Там само.

[66] Смотрицкий М. Тренос або плач православной церкви // Українські гуманісти епохи Відродження. – У 2-х ч. – Ч.2. – К., 1995.

[67] Донцов Д. Націоналізм. – Львів, 1926.

[68] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.690.

[69] Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч.1. – М., 1994. – С.4.

[70] Там само.

[71] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – 2.изд. – СПб, 2008.

[72] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 2009. – С.???

[73] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – 2.изд. – СПб, 2008. – С.344-345.

[74] Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч.1. – М., 1994. ???

[75] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.91.
[76] Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М., 2008. – С.146.
[77] Кропоткин П. А. Этика: Избранные работы. – М., 1991.
[78] Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М., 2008. – С.146.
[79] Адорно Т. В. Негативная диалектика. – М., 2003.
[80] Библия.
[81] Лосский Н. О. Избранное. – М., 1991. – С.389.
[82] Августин. О граде божьем. – Мн.; М., 2000.
[83] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.92.
[84] Там само. – С.96
[85] Там само. – С. 104.
[86] Там само.
[87] Лосский Н. О. Избранное. – М., 1991. – С.586.
[88] Там само. – С.96.
[89] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.44.
[90] Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М., 2008. – С.591-592.
[91] Там само. – С.596.
[92] Там само. – С.597.
[93] Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. – Мелитополь, 2007. – С.235.
[94] Там само. – С.237.
[95] Там само. – С. 348.
[96] Там само. – С.70.
[97] Там само. – С.70-71.
[98] Там само. – С.58.
[99] Там само. – С.133.
[100] Там же. – С.252.
[101] Там же. – С.268.
[102] Там само.
[103] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М., 1990.
[104] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М., 2007.
[105] Конфуций. Суждения и беседы. – СПб.; М., 2004. – С.6.
[106] Там само. – С.15.
[107] Там само –С.16.
[108] Там само. – С.36.
[109] Там само. – С.18.
[110] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.167.
[111] Конфуций. Суждения и беседы. – СПб.; М., 2004. – С.140.

[112] Там само. – С.113.
[113] Там само. – С.112.
[114] Марков Б. В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.324.
[115] Там само. – С.326.
[116] Конфуций. Суждения и беседы. – СПб.; М., 2004. – С.52.
[117] Кропоткин П. А. Этика: Избранные работы. – М., 1991. – С.117.
[118] Книга правителя области Шан. – М., 1993. – С.53.
[119] Там само. – 57.
[120] Там само. – С.59.
[121] Там само. – С.60.
[122] Паркинсон С. Н. Законы Паркинсона. – М., 1989. – С.35.
[123] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – 2.изд. – СПб, 2008. – С.52.
[124] Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 206-214.
[125] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – 2-е изд. – СПб, 2008. – С.52.
[126] Илларион. Слово о законе и благодати // Богословские труды. – Т.28. – 1987. – С.315-338.
[127] Там само.
[128] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.51.
[129] Илларион. Слово о законе и благодати // Богословские труді. – Т.28. – 1987. – С.315-338.
[130] Смотрицький М. Тренос, тобто плач // Українськи гуманісти епохи Відродження. – В 2-х ч. – Ч.2. – К., 1995.
[131] Апель К.-О. А 30 Трансформация философии. – М., 2001.???
[132] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986. – S.140-142.
[133] Вишенський И. Напучення польському королю Сигізмунду Августу // Українські гуманісти епохи Відродження. – Ч.1-2. – К., 1995.
[134] Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. – Т.1. – М., 1989.
[135] Хантингтон С. Кто мы? Угроза американской национальной идентичности». – М., 2004.
[136] Оріховський С. Напучення польському королю Сигізмунду Августу // Українські гуманісти епохи Відродження. – Ч.1-2. – К., 1995.
[137] Там само. – С.124.
[138] Там само. -126.
[139] Там само. – С.127.
[140] Там само. – С.128.
[141] Там само. – С.129.

РОЗДІЛ 6

КАПІТАЛІЗМ

Плід багатства – велика кількість,
примара великої кількості – достаток.
М. де Монтень

Американська мрія: почати робити гроші,
потім робити гроші за допомогою грошей,
і, нарешті, робити великі гроші
за допомогою великих грошей.
П. Ердман

Критику володіння як сутності людини ми знаходимо в «Європейському нігілізмі» М. Гайдеґґера при аналізі раціоналізму Нового часу[1]. Відзначимо, що нас вельми приваблює гайдеґґерівське тлумачення поняття суб'єкта: «Subiektum по суті поняття є те, що в якомусь винятковому сенсі заздалегідь завжди вже пред-лежить, лежить в основі чогось і таким чином служить йому підставою»[2]. Саме таке розуміння суб'єкта є основоположним у нашому дослідженні; відповідно, суб'єкт – це той, хто має в собі самому підставу самого себе; він сам виступає для себе підставою і, тим самим, ще для чогось, наприклад існування речей; але для нас важливіше виділити те, що він «пред-лежить», тобто задає себе; ставлення до самого себе, в якому домінує володіння, істотно змінює ставлення до віри й пошуку опори в самому собі. На думку М. Гайдеґґера, таке ставлення можна бачити в метафізиці Р. Декарта, оскільки: «Її завданням стало *підведення* метафізичної основи під звільнення людини до нової свободи як упевненого в самому собі законодавства»[3]. Таке розуміння людиною самої себе сприяє виникненню потреби панування над природою як «протяжною річчю»; та таке панування рано чи пізно виражається у володінні «протяжною річчю» як власністю; подібне ж ставлення можна бачити й щодо істини, коли: «Оскільки істиною звуть тільки забезпеченність на-давання, тобто *посвідчуванність,* і оскільки буття означає уявлення у сенсі такий достовірності, то людина помірно своєї ролі у такому осново-положним представленням є виключно суб`єктом»[4]. Це призначення істини визначає позицію суб'єкта в пізнанні й може використовуватися для виявлення своєрідності дискурсу; істина не є те, за допомогою чого суб'єкт знаходить свою достовірність, а є те, що використовується для затвердження себе для самого себе; на запитання, до чого це приводить, відповідає М. Гайдеґґер: «Істина - такої властивості і так зрозуміла - забезпечує суб'єктові абсолютно розпоряджатися істинним і помилковим. Суб'єктивність не просто вийшла з меж, вона сама тепер розпоряджається будь-яким видом покладання і зняття обмеження»[5]. Відповідно, кожен із суб'єктів встановлює те, що потрібно прийняти як істинне, а що розглядати як помилкове; проте це не означає, що встановлення буде повністю довільним, не забуватимемо, що воно

залежить від своєрідності сутності як сукупності утримуваних у свідомості сенсів, які покладені в основу самого себе; *істина є те, що узгоджується із сутністю,* тому в жодному разі не може ставитися під сумнів. Для суб'єкта капіталізму істиною є володіння, а розмір того, чим володієш, показує її продуктивність; тенденцію пріоритету володіння М. Гайдеґґер знаходить у перших поняттях метафізики Ф. Ніцше. Дійсно, забезпечення собі «дієвого підходу» найбільшою мірою можливо, якщо свобода втілення самого себе і є істина, яка сприймається як необхідність; звідси цілком з'ясовна зарозумілість суб'єкта капіталізму щодо іншого, саме тому щодо сущого суб'єкт капіталізму займає найрадикальнішу позицію[6]; радикалізм цієї позиції полягає в тому, що інші суб'єкти співвідносять себе за перевагою з іншим як об'єктом, суб'єкт капіталізму – із сущим як об'єктом; хоча ця загроза для сущого є водночас загрозою для самого себе, оскільки він належить також до сущого. Але ще більша небезпека з його боку для іншого, оскільки той позбавляється засобів до існування, бо потрапляє у сферу впливу. Що ж провокує виникнення потрибиі володіння? Це залишеність з боку сущого, оскільки воно прагне вирватися з підпорядкування суб'єктові; звичайно, це підпорядкування має випадковий характер, оскільки суще необхідно тією мірою, якою воно здатне забезпечити існування, або так званий добробут, або багатство; тому інтерес до іншого обмежується тільки тим, як він здатний виконати своє призначення.

Звернемо увагу, що якщо «забезпечення» ставиться над усе, воно передбачає потребу у володінні, яке буде сутністю суб'єкта капіталізму; не випадково, відзначає М. Гайдеґґер, саме розуміння «методу» в Новому часі пов'язане з розглядом сущого як такого, що протистоїть і повинно «засвідчити як об'єкт для суб'єкта», а об'єктом є той, використання якого може сприяти забезпеченості суб'єкта, тобто зробити таким, що володіє ним. Тому основна мета суб'єкта – підкорення сущого, яке привласнюється як об'єкт, що виступає як те, чим володіють; якщо суб'єкт виступає тим, хто володіє, то рано чи пізно в нього з'явиться потреба у володінні. Підкорення сущого завершується перетворенням його на те, чим володіють, тобто власність, наявність якої є оглядом висоти становища в просторі влади;

тоді призначення мислення, як показує М. Гайдеґґер при розгляді метафізики Ф. Ніцше, полягає в тому, що воно «служить підтримкою волі до влади»[7]. Відзначимо, що воля влади в цьому випадку виражається не в пануванні суб'єкта над іншим, а у володінні; такий суб'єкт не помічає небезпеки, яка його підстерігає, оскільки влада над сущим, яке тепер підкоряється суб'єктові, що постає перед ним як об'єкт, який повинен використовуватися найкращим чином для самого себе, включаючи його самого; небезпека полягає не стільки у відчуженні від власності, як це стверджує К. Маркс[8], оскільки виникнення відчуження можна розглядати як наслідок відношення до речі, а не як причину, оскільки воно виникає після того, як суб'єкт підпорядкував собі тому, чим володіє. Володіння тепер є те, що неможливо заперечити, відмовитися від нього, визнати як неістотне; відчуження виникає внаслідок свавілля з боку суб'єкта, внаслідок чого значна частина власності належить вибраним, тим, хто може її утримати; причина полягає в тому, що здатність до володіння відрізняється залежно від своєрідності суб'єктивності. Володіння кожного разу інакше показується в суб'єктивності: в одному випадку воно може бути вельми слабким, в іншому, навпаки, сильним і підпорядкувати собі повністю, визначаючи характер мислення, відповідно, дискурсивну поведінку; відчуження виникає в разі, коли володіння майже ніяк не виявляє себе в суб'єктивності, унаслідок чого приходить позбавлення. Феномен абсолютизації володіння позначається Е. Фроммом[9] як один з модусів існування; при такому модусі суб'єкт виявляється повністю підлеглим володінню, як наслідок, відмовляється від цінності самого себе. Звернемо увагу, що в самій суб'єктивності присутня різноманітність можливостей, які визначають розміри того, чим володієш, і якщо вони надзвичайно дрібні, то виникає відчуження від продуктів праці. Оскільки володіння – це ставлення до сущого, то воно знаходить свій вираз у продукуванні того, що необхідне як тим, що володієш, або як те, що проводиться; беззавітна відданість тому, що приводить до бачення себе через проведене[10], і лише через нього, саме такий підхід ми знаходимо у К. Маркса; ця відданість є в наявності вже до того, як виникла власність, тобто те, чим володієш.

Своєрідність ставлення до власності капіталістичного суб'єкта визначилася ще в новоєвропейській метафізиці суб'єкта, на особливість якої звернув увагу М. Гайдеґґер, зокрема він відзначає: «Новоєвропейська метафізика суб'єкта, здавалося б, прямо указує на джерело, звідки повинно виходити рішення про істину буття: на людського суб'єкта. Проте «людський суб'єкт» не звалився з ясного неба, і не існує як спочатку в природі; він виникає у ставленні до об'єкта, в процесі «встановлення» істини як об'єкта, так із самого суб'єкта»[11]. Суб'єкт капіталізму найбільшою мірою виявляє себе при визначенні ставлення до істини як об'єкта, унаслідок чого знаходить собі «свободу»; крім того, звернемо увагу, що М. Гайдеґґер говорить не про об'єкт, як підставу для збагнення істини, а істину як об'єкт; тому він не тільки не прагне почути буття, але сам претендує на безумовне володіння істиною, тому повчає іншого, засуджуючи його за нездатність стати на таку радикальну позицію; у цьому самоствердженні за допомогою приписування собі володіння істиною суб'єкт капіталізму ставить себе не недосяжну висоту.

Шостий розділ, призначений дослідженню дискурсу капіталістичного суб'єкта, де виділимо такі підрозділи:

6.1. Свобода як настороєність. Індивідуализм, де висвітлимо своєрідність дискурсу капіталістичного суб'єкта-в-собі.

6.2. Встановлення ідентичності, де з'ясуємо, яким чином здійснює себе в дискурсі капіталістичний суб'єкт-для-себе.

6.3. Інтеракція: нехтування іншим. Свій та чужий, де виявимо ставлення капіталістичного суб'єкта до іншого в дискурсі суб'єкта-для-іншого.

6.1. СВОБОДА ЯК НАСТОРОЄНІСТЬ. ІНДИВІДУАЛИЗМ

Щоб осмислити своєрідність рефлексії суб'єкта капіталізму, слід звернутися до дослідження основних сенсів існування. Водночас як методологічну основу доцільно використовувати праці з етики дискурсу, зокрема К.-О. Апеля і Ю. Ґабермаса. Основною метою підрозділу є аналіз своєрідності дискурсу капіталізму; як завдання поставлено виявлення основних сенсів існування, імперативів, екзистенцій, які реалізуються в дискурсі капіталізму, крім того, розглядається логіка існування суб'єкта капіталізму.

а) Капітал як субстанція та підґрунтя свободи

Реалізація суб'єкта у творенні породжує капітал[12] як цінність створеної власності, при цьому капітал може належати як суб'єктові, так і індивідуальності; оскільки він є результатом виробничої діяльності, його цінність полягає в тому, що він, як субстанція, здатний породжувати самого себе. Особливість капіталістичного суб'єкта полягає в підкоренні капіталу як субстанції та покладанні на себе зобов'язання виявляти про нього турботу й примножувати; це стає можливим завдяки накопиченню, яке і є виявленням турботи про капітал, а також розумному застосуванню; володіння капіталом дає можливість бути матеріально незалежним, тому не випадково, що вимога свободи виявляється в дискурсі капіталістичного суб'єкта-в-собі; ця вимога належить до екзистенції свободи. Чому свобода як настроєність є основною саме для суб'єкта капіталізму, а не, наприклад, протестного суб'єкта, свідомість якого також містить імператив свободи? Це зумовлено тим, що протестний суб'єкт не знає, що таке свобода, хоча прагне до неї; крім того, його сутність суперечить змісту свободи, оскільки протест передбачає узурпацію влади; а суб'єкт капіталізму переживає стан свободи за наявності капіталу, який є умовою забезпеченості та незалежності, а також володіння самим собою як власністю; тому незалежність суб'єкта виникає від володіння власністю; це є свобода суб'єкта як здатність забезпечити своє

існування, незалежно від стану справ, а забезпеченість виникає як наслідок того, що при накопиченні зберігаються результати творення, оскільки до процесу творення залучається капітал, завдяки використанню якого забезпечуються умови для творчості; як наслідок, суб'єкт капіталізму, так само, як і суб'єкт солідарності, відрізняється яскраво вираженою здатністю продукування самого себе.

Неправильним буде зведення капіталу тільки до грошей, які є предметом володіння; якщо гроші розглядаються як основна мета, то це призводить до припинення їх використання як засобу творення, що свідчить про виникнення манії накопичення, своєрідної соціальної шизофренії, яка є роздвоєнням особистості: з одного боку, звеличення самого себе, з іншого – схиляння перед абстрактним втіленням вартості. Телеологія дискурсу капіталізму включає орієнтацію на капітал, здатний породжувати, відповідно до положення К. Маркса, додаткову вартість, оскільки володіння капіталом є передумовою організації виробництва; капітал як мета вказує на відмінність телеології капіталістичного суб'єкта, наприклад, від телеології суб'єкта солідарності, оскільки для останнього основною метою виступає творення. Відносно суб'єкта й індивідуальності капітал є власністю, тобто тим, чим володіє він такою самою мірою, як і самим собою[13]; власність як володіння передбачає вже право на збереження та володіння капіталом; на наш погляд, інститут права виникає в результаті усвідомлення потреби збереження власності, у тому числі й самого себе; тому в капіталізмі індивідуальність також є власністю, при цьому такою власністю, яка здатна породжувати нову.

b) Структурна гра цінностей

Вказівка на *референціальну вартість* Ж. Бодрійяром пов'язана з тим, що, згідно з К. Марксом, у цінності виявляється кількість праці, яка була витрачена, а також різні витрати на виготовлення продукту. Але, окрім референціальної, виділяється *структурна гра цінностей*, яка є перемогою повної відносності, загальної підстановки, комбінаторики й симуляції[14]. Звернемо увагу, що мова йде про цінність не саму по собі, наприклад, сенсу життя, а про цінність речі як товару, і коли Ж.

Бодрійяр говорить, що «Маркс навіть не передчував; вони ще жили в золотому столітті діалектики знаку і реальності, який одночасно був «класичним» періодом капіталу і вартості. Нині їх діалектика розпалася, а реальність загинула під дією фантастичної автономізації цінності», – про (там само), то мова йде про те, що цінність товару стала об'єктом симуляції; але при цьому вислизає те, що цінність речі як товару є не що інше, як капітал, що означає, що капітал не перестає бути цінністю, зовсім навпаки, з автономізацією цінності речі як товару зростає цінність саме капіталу.

Кінець ери виробництва, за Ж. Бодрійяром, настає з моменту тотального домінування капіталу, внаслідок чого зникають гуманітарні критерії цінності, після чого настає ера симуляції, виявляється неможливою детермінація. Чому це відбувається? Це можна пояснити станом пересиченості, яку переживає суб'єкт капіталізму, в якому капітал володіє повнотою влади; саме в стані пересиченості виникає фантазм, що капітал здатний довільно породжувати новий капітал – така пересиченість можлива в *суспільстві загального благоденствування*; зазначимо, що пересичення благами не допускає володіння чеснотами, зовсім навпаки, володіння капіталом призводить до повного підпорядкування йому ж, і тому основні голоси в дискурсі капіталізму належать саме капіталу, не випадково Ж. Бодрійяр висловлюється таким чином: «Коли капітал говорить «мене цікавлять твої гроші», він розуміє, що розмірковує про вигоду, щоб забезпечити собі кредит»[15]. Що таке влада капіталу, як не тотальна спекуляція, що призводить до знецінення праці, врешті-решт, до смерті людської.

с) Власність і теорія суспільного договору

Теорію суспільного договору[16] можна трактувати як початок дискурсу капіталізму: якщо до виникнення суспільного договору власність співвідносилася тільки з індивідуальністю як її джерелом, то, починаючи з нього, вона співвідноситься з державою як первинним суб’єктом; а приклад індивідуалізації власності можна знайти в «Руській правді”, де передбачається, що князь має перше право на власність, тому всі штрафи надходять у казну саме князеві: «Уб’є

чоловік чоловіка, то помсту чинить брат за брата, або син сестри, якщо не буде помсти чинитися, то 40 гривень за вбитого”[17]. Знайомство з текстом документа дає змогу зробити висновок, що власником виступає індивідуальність, якій присвячена більшість статей; ми бачимо також прояв ставлення до багатства, наприклад: «Якщо хто поїде на чужому коні не спитавшись, то сплатить 3 гривні”; таким чином, власність розглядається щодо індивідуальності, а саме чоловіка, тобто вільного громадянина[18].

Із суспільного договору починається деіндивідуалізація влади, саме тому Т. Гоббс називає державу Левіафаном: «Бо мистецтвом створений той великий Левіафан, який називається Республікою, або Державою (Commonwealth, or State), з латинської – Civitas, і який є лише штучною людиною, хоча сильнішою, ніж природна людина, для її охорони й захисту якої він був створений”[19]. Держава є суб’єкт як «штучна» людина, на яку покладається відповідальність, по-перше, за найприроднішу людину; по-друге, за збереження власності, яка їй належить. Г. Гегель також розглядає власність щодо суб’єктивності особистості: «Розумність власності полягає не у задоволенні потреб, а в тому, що знімається гола суб’єктивність особистості. Лише у власності особистість виступає як розум[20]. Відповідно до традицій раціоналізму Г. Гегель розуміє власність як сферу, у якій розум здатний виявити себе, тому він відмовляється від бачення власності як виявлення потреб, а отже, виявлення волі, як потім вона розуміється у марксизмі. Беремо за похідні ці положення одночасно. Таким чином, з одного боку, власність є результатом застосування розуму, з іншого – володіння власністю можливе за наявності волі до влади й підпорядкування процесу створення власності суб’єктові; тому власність розглядатимемо не тільки як продукт інструментального використання розуму, але і як сферу реалізації потреб, тим більше, що володіння власністю істотно впливає на стан індивідуальності та суб’єкта за допомогою оцінювання себе як гідного, здатного, активного й так далі; відзначимо, що в дискурсі капіталізму артикулюють не лише позитивні переживання та стани суб’єкта капіталізму, але й негативні, такі як зарозумілість і презирство, ненависть і себелюбство тощо.

d) Екзистенціологія суб'єкта капіталізму

Ми обговорюємо питання екзистенціології, тобто логіки існування суб'єкта капіталізму: коли ми говоримо про те, що наявність і розмір власності впливають на суб'єкта капіталізму, то це означає, що суб'єкт переживає сам себе щодо власності; це переживання може бути різним: від повної зневаги до жадібності, але в будь-якому разі наявність або відсутність власності впливає на стан суб'єкта; наявність власності виявляється у впевненості, оптимізмі, відчутті самодостатності, усвідомленні власної цінності і, головне, можливості застосувати свій розум і тим самим бути корисним; володіння власністю породжує активність, відповідно, інтенсивну продуктивність, готовність до творчості. Нагадаємо, що ми розглядаємо логіку існування і, відповідно, дискурс, суб'єкта-в-собі, тому наведемо можливі вислови, що виражають стан суб'єкта: «Ми являємо собою одну з найрозвинутіших держав світу, тому на нас лежить особлива відповідальність. Насамперед, ми повинні забезпечити безпеку та рівні партнерські відносини». Звернемо увагу, що переживання володіння значною власністю виявляється в усвідомленні власної сили; у цьому вислові індивідуальність ідентифікує себе із суб'єктом; але можливі й інші відносини суб'єкта та індивідуальності, на які звертає увагу М. Штірнер, який у своїй праці «Єдиний і його власник» виділяє первинність індивідуальності: «Тому ми обидва, держава і я – вороги. Мене, егоїста, благо цього людського суспільства нітрохи не цікавить: я нічого йому не жертвую, я тільки користуюся ним, обертаючи його в мою власність і моє творіння, тобто я знищую його і створюю замість нього союз егоїстів»[21]. Заперечення держави, про яке пише М. Штірнер, може бути наявним, якщо підставою для цього виступає потреба володіння власністю саме для окремої індивідуальності; але при цьому заперечення, безумовно, має бути обмеженим, оскільки саме держава здатна забезпечити збереження та примноження власності; тому обґрунтування індивідуалізму М. Штірнером має значення лише за тієї умови, що воно не впливає негативно на цілісність власності. «Абсолютний» егоїзм, особливу значущість якого відстоює М. Штірнер, має межі в самій індивідуальності як володарці власності;

проте він, безумовно, має рацію, коли виділяє наявність індивідуалізму, який набуває поширення в суб'єкті капіталізму; індивідуалізм, безумовно, слід вважати проявом сутності суб'єкта капіталізму. Що може бути для нього природніше, ніж прагнення до наживи, придбання та накопичення, які і є проявами індивідуалізму, описуваного М. Штірнером; він є складовою його сутності й виникає як результат усвідомлення індивідуальності як власника, як показано у праці «Єдиний і його власник». Саме володіння собою як власністю є причиною того, що індивідуальність може проголосити, що вона нічим не зобов'язана ні державі, ні суспільству, і що все, чого вона досягла, – це результат виснажливої праці, здатності застосовувати свій розум, уміння знаходити проблеми та їх вирішення, бути активним і заповзятливим, здатним мобілізувати себе в разі потреби і так далі. При всій позитивності індивідуалізму слід зазначити, що його крайні форми містять досить агресивні сенси, опис яких ми бачимо і в праці М. Штірнера: «Навіщо мені ділитися із цими нікчемними людцями, які не здатні використовувати свій розум, хоча наявність цього розуму можна поставити під сумнів»[22]. Це нігілізм, причиною якого виступає досвід творення й заперечення недосконалості; отже, індивідуалізм капіталізму часом має цинічний характер, а його результатом виявляється атомарний суб'єкт, який складається з автономних індивідуальностей, егоїстичних за своєю суттю. Відповідно, такий суб'єкт є сукупністю індивідуальностей, кожна з яких діє на свій розсуд; його основна мета – продукування власності, тому якщо звернемося до сенсів існування, то в першу чергу виділимо схиляння перед тими, хто володіє значною власністю, і презирство до тих, хто її не має; як наслідок, суб'єкт капіталізму розколюється на тих, хто володіє значною власністю, тобто багатих, і тих, у кого вона відсутня, тобто бідних: якщо перші відчувають до других презирство, то другі до перших – заздрість або ненависть; як наслідок, суб'єкт розколюється на дві протилежні частини. Ця ситуація досить детально розглянута в марксизмі, зокрема в «Маніфесті комуністичної партії»[23], як протистояння двох класів: капіталістів і робочих. Таким чином, у суб'єкті капіталізму виникає проблема неадекватної цінності індивідуальності, оскільки вона оцінюється щодо тієї власності, якою

володіє, а не, наприклад, здатності мислити; це призводить до деіндивідуалізації, оскільки власність не належить до сутності людини; індивідуальність оцінюється тільки залежно від здатності продукування власності, тільки успіх є показником того, яким чином індивідуальність досягла добробуту. Що ж таке успіх? Він виявляється формою успішності, тобто здатності змінити себе відповідно до зміни потреб, вимоги, проти якої заперечував Г. Гегель, коли розглядав відносини особистості та власності.

е) Основні суперечності та дух капіталізму

Схиляння перед успіхом як зовнішнім виявленням індивідуальності підмінює визнання її самоцінності, своєрідності й унікальності; індивідуальність викликає зацікавленість тільки тоді, коли надзвичайний попит мають результати її продукування, що виражається в розмірі її власності. Трагедія капіталізму полягає не в пригнобленні, як вважають марксисти, а в поклонінні знеособленому, що призводить до деградації суб'єкта; не можна також погодитися з положенням марксизму, згідно з яким розвиток капіталізму призводить до ще більшого «зубожіння народних мас»; зовсім навпаки, поклоніння власності зумовлює її продукування, а отже, зростання рівня забезпеченості, але основний парадокс полягає в тому, що забезпечена індивідуальність виявляється «нікому не потрібною», ізольованою, «покинутою», як сказав би М. Гайдеґґер[24], що приводить до соціального відчуження індивідуальності і, як результат, атомарності суб'єкта. Отже, ми виділили два протилежні стани капіталізму: один з них передбачає наявність протистояння між багатими і бідними, виявлення незадоволеності системою розподілу власності, і цей стан породив марксизм, який пророкував соціальну революцію, а потім виникнення комунізму, у якому це протистояння усувається; інший стан суб'єкта капіталізму передбачає наявність суперечності між добробутом, який зростає, і падінням рівня самоцінності індивідуальності, що призводить до деградації суб'єкта капіталізму. Ці суперечності є типовими для суб'єкта капіталізму, і кожна з них вказує на певний стан; і той, й інший наявні та артикулюються в політичному дискурсі, наприклад,

суперечність між багатими і бідними набула виразу в соціалістичних революціях та подальшому виникненні соціалізму; далі суперечність між забезпеченістю й індивідуалізмом виражається в національних кризах, які трансформуються в глобальні, насамперед, економічні, водночас прогнози марксизму не в усьому здійсюються, оскільки характер відносин у суб'єкта залежить також від стану його духу, один з аспектів якого розглянув М. Вебер у праці «Дух капіталізму»[25], де він відстоює положення, що на розвиток капіталізму значною мірою впливає рівень моральності, який забезпечують протестантські секти, у яких створюються сприятливі умови для розвитку бізнесу. Він описує ситуацію, у якій деіндивідуалізація та деградація усуваються моральними засадами протестантизму, у яких власність не є об'єктом поклоніння, а нігілістичний індивідуалізм знімається сенсами існування, що створюють ґрунт християнської віри.

f) Транспонування суб'єкта

Заслуга М. Вебера полягає в тому, що він вводить як основний показник розвитку політичного суб'єкта стан духу, точніше рівень моральності, який зумовлює продуктивність використання розуму для продукування власності й досягнення високого рівня добробуту, тоді як К. Маркс і Ф. Енгельс при дослідженні політичної економії не надавали значення моральним чинникам, а релігію вважали помилкою, що є причиною дещо спрощеної моделі історичного розвитку суспільства. Проте марксистська теорія цілком достовірно описує ситуації політичних криз, коли протистояння багатих і бідних значно загострюється, що приводить до жорсткого протистояння, інакше кажучи, до соціальних революцій, коли єдиною умовою продукування власності виявляється економічне примушення, протистояння багатих і бідних досягає апогею й знаходить вияв у революціях, які можуть бути причиною руйнування суб'єкта капіталізму. Якщо ми виділяємо це протистояння, то повинні мати на увазі, що при цьому модус свідомості капіталістичного суб'єкта змінюється на протестний, відповідно, це протистояння слід розглядати при дослідженні протестного суб'єкта; але ми повинні також розуміти, що капіталістичний суб'єкт володіє

значними політичними ресурсами для усунення цього протистояння, тому його можна вважати небезпекою, якщо воно провокуватиметься з боку іншого з метою руйнування. Отже, джерело політичних змін варто шукати у своєрідності сенсів існування політичного суб'єкта, які артикулюються у свідомості й виявляються в дискурсі; як тільки вони істотно трансформуються, то виникає абсолютно інший суб'єкт, навіть за умови, що не змінюється склад індивідуальностей, які його утворюють; тому правильніше говорити про мутацію, тобто перетворення одного суб'єкта в інший, або про транспонування, тобто перехід в інший стан, що пов'язано зі зміною дискурсу. Таким чином, один і той самий реальний політичний суб'єкт може змінити модус свідомості, наприклад, у разі активізації протистояння, з капіталістичного на протестний, а відповідно, змінюються дискурс, тому поведінка, дії, прийняття рішень цього нового суб'єкта будуть уже абсолютно іншими. Слід мати також на увазі, що політичний суб'єкт є сукупністю локальних суб'єктів, один з яких посідає позицію домінування; тому транспонуванням буде зміна домінування локального суб'єкта з іншим модусом свідомості і, відповідно, саме його дискурс виявляється панівним – це положення справедливе й щодо суб'єкта капіталізму, оскільки він може складатися з локальних суб'єктів з протестним, підданським, солідарною свідомістю, а його транспонування можливе, якщо який-небудь з них, залежно від стану справ, що склався, починає домінувати, тоді суб'єкт капіталізму може трансформуватися, наприклад, у протестний.

g) Образ комунізму як досконалого капіталізму

К. Маркс і Ф. Енгельс[26] розглядали комунізм як проект, у якому усуваються суперечності капіталізму; деякою мірою це справді так, але сконструйований ними образ можливого майбутнього є не що інше, як образ абсолютно досконалого капіталізму. Комунізм як модель абсолютно досконалого суб'єкта може бути побудована за умови заперечення індивідуальності, включаючи своєрідність сенсів існування, але саме вони й визначають реалізацію суб'єкта; а образ майбутнього – це результат раціонального конструювання реальності,

абстрактно-позитивна форма існування суб'єкта. На чому ґрунтується це твердження? На тому, що комунізм трактується як суспільство, побудоване на принципах повного задоволення потреб у власності; передбачається, що потреби повністю задовольняються за допомогою реалізації індивідуальності, а також вільної системи розподілу; у проекті комунізму усувається проблема розподілу власності лише настільки, наскільки передбачається усунення її індивідуальної форми. Згідно з К. Марксом, саме це має привести до вільного розподілу. Проте власність так і залишається вищою метою, яка розглядається як досягнута, а володіння власністю стає абсолютним, оскільки воно повністю задовольняється; але відомо, що абсолютизація споживання як використання власності є основною ознакою капіталізму. Наявна суперечність: абсолютизація споживання поєднується в образі капіталізму із запереченням індивідуалізму, що свідчить про утопічність комунізму; отже, комунізм – це образ, з одного боку, абсолютного задоволення індивідуальності, з іншого – тотального заперечення індивідуальної власності, інакше кажучи, володіння власністю при її відсутності; при цьому не забуватимемо, що К. Маркс досліджує відносини між тими, хто володіє власністю, і тими, хто її створює; це розмежування також можна вважати результатом абстрагування, оскільки володіння власністю немислиме поза турботою про неї, а відсутність турботи призводить до розбещеності. Наведемо фрагмент дискурсу, у якому розглядається описуване ставлення до власності: «Загальновизнано, що наш народ досягнув високого рівня добробуту, але потрібно мати на увазі, що наше благоденствування – це результат наполегливої праці багатьох поколінь. Накопичення багатства нації – результат діяльності її кращих представників. Ми пам'ятаємо кризи, у яких виявилася здатність нашого народу збиратися в єдине ціле та жертвувати всім в ім'я загальних інтересів. Народну власність безсоромно розкрадають ті, хто дуже до неї близький. Спільна власність стає надбанням кланів». Звернемо увагу, що благоденствування як володіння власністю тут співвідноситься зі станом суб'єкта, тому протестний суб'єкт відрізняється граничною дисонантністю відносин, що «відлякує» власність, тоді як імперський суб'єкт, підпорядковувавши іншого, тим самим «втягує» її в себе.

Сутність суб'єкта капіталізму полягає в породженні власності, що зумовлено домінуючими сенсами існування, тим більше, що основний і є її примноження; тому сутність можна сформулювати у вигляді імперативу: «Збагачуйтеся!» На який сенс указує цей імператив? Це означає, що володіння власністю стає основною метою існування, але виникає запитання, яке свого часу поставив Е. Фромм: «Мати чи бути?»[27]. Існування людини він розглядає як балансування між двома станами: підпорядкування речам або своїй індивідуальності, але при цьому Е. Фромм визнає, що бути індивідуальністю означає володіння речами, тому основна проблема капіталізму полягає в тому, що в ньому відбувається перетворення всього, що існує, в об'єкт володіння. Протилежністю стану «мати», за Е. Фроммом, виступає стан «бути». Що означає бути? Це означає, що підставою існування є власна індивідуальність, її своєрідність та унікальність.

h) Маятник капіталізму

Позначимо цю протилежність як «маятник капіталізму»: на одному боці цього маятника – володіння світом як об'єктом, на іншому – дотримання свого призначення. У чому полягає причина виникнення маятника? Вона полягає в тому, що власність, оскільки вона виявляється сенсом існування, може по-різному оцінюватися: на одному полюсі сенсом існування є тільки вона, на іншому – метою виступає індивідуальність, яка її породжує. Джерелом виникнення власності є індивідуальність, а результатом – власність, тому при капіталізмі найприродніше саме власність розглядати як мету існування, проте при цьому під загрозою опиняється індивідуальність, яка виступає інструментом для створення власності; однак власність, як наполягає Е. Фромм, необхідно розглядати як щось вторинне щодо індивідуальності. Отже, маятник гойднувся у бік індивідуальності; цей рух маятника необхідний, оскільки інакше індивідуальність підкорюється власності; але якщо поклоніння власності цілком природне й відповідає сутності суб'єкта капіталізму, то лише щодо власності може виявитися індивідуальність.

При аналізі капіталізму К. Маркс виявив феномен відчуження від власності; індивідуальність, що володіє значною власністю у вигляді засобів виробництва, – це є експлуататор, який використовує іншу індивідуальність, яка не володіє собою, але використовується для збільшення власності, тим самим пригноблюється; тобто К. Маркс абсолютизує одну з позицій маятника капіталізму, тим самим заперечуючи можливість його іншого положення, що, зокрема, було описано М. Вебером, який дійшов висновку, що американський капіталізм сформувався на основі поширення світогляду протестантських сект, для представників яких власність – це божий дар, що передбачає неможливість поклоніння власності[28]. Інакше кажучи, К. Маркс ґрунтувався тільки на негативному ставленні до власності, коли вона дійсно виявляється причиною експлуатації; тому позиція К. Маркса – це позиція тотальної негативності, яка передбачає, що індивідуальність у процесі творення не здатна до інших цілей, як тільки володіння власністю. На наш погляд, негативізм К. Маркса не в усьому виправдовує себе, так само, як і чистий позитивізм при створенні образу комунізму як образу абсолютно досконалого суспільства, оскільки конструювання реальності, на наш погляд, є складнішим процесом, його не можна зводити ні до чистої негативності, ні до чистої позитивності, а при її розгляді слід мати на увазі наявність маятника капіталізму, отже, різних сенсів, настроювання, які визначають існування суб’єкта.

Недоліком марксизму можна вважати абсолютизацію негативізму, при цьому його звинувачення капіталізму справедливі, оскільки власницькі відносини дійсно можуть зруйнувати суб’єкта в результаті протистояння власників і тих, хто не має власності; проте всупереч положенням марксизму, виробничі відносини можуть набувати характеру позитивного положення маятника, коли індивідуальність ставиться до власності як до природного продукту виробничої діяльності, відповідно, власність не розглядається як об’єкт поклоніння; але навіть у цьому випадку виробництво виступає єдиною сферою реалізації суб’єкта, оскільки він себе бачить тільки у виробничих відносинах, а засобом відтворення самого суб’єкта є ідеологія, яка виникає як соціальний феномен саме в період становлення капіталізму.

Таким чином, ідеологію можна розглядати як форму відтворення суб'єкта капіталізму за допомогою здійснення ідей у свідомості суб'єкта. Це твердження спирається на той факт, що соціальний суб'єкт реалізує себе на основі ідеалів, цінностей, цілей і завдань, при цьому своєрідність рефлексії залежить від своєрідності модусу соціальної свідомості.

і) Ідеології капіталізму

Суб'єкт капіталізму має у своїй основі сукупність ідеологій, які відображають різне ставлення до його відтворення: консерватизм передбачає максимальне збереження традицій; лібералізм акцентує увагу на індивідуальності й потребі у свободі; комунізм, як це не парадоксально, також, будучи різновидом ідеологій капіталізму, передбачає наявність ідеального розподілу власності за наявності свободи індивідуальності. У змісті ідеології наявні нормативи конструювання реальності, за допомогою яких суб'єкт відтворює сам себе; відзначимо, що за наявності суперечностей у змісті консерватизм та лібералізм не суперечать один одному, на відміну від ідеології комунізму, у якій одночасно із ствердженням індивідуалізму наявне його заперечення. Відповідно, кожна з ідеологій здійснюється у відповідному дискурсі, а почнемо з дискурсу консерватизму, у якому основною темою виступає збереження традицій: «Нам не потрібно перетворень, які руйнують те, що було створене впродовж багатьох поколінь. Нам потрібна стабільність, яка забезпечує можливість для творення і, тим самим, примноження нашого національного надбання. Усі новації пов'язані з потрясіннями і спрямовані, врешті-решт, проти того, що створювалося століттями. Ми можемо піти тільки на такі, що не призведуть до незручностей, до потрясінь, а сприятимуть множенню того, чим ми вже володіємо». У дискурсі консерватизму основний акцент зроблено на необхідності примноження власності та запереченні таких новацій, які пов'язані зі значними ризиками; на противагу дискурсу лібералізму, який передбачає артикуляцію абсолютно інших сенсів, наприклад, необхідність свободи: «Основною цінністю для нас виступає свобода як можливість кожного реалізувати самого себе.

Свобода – це найцінніше, що є в нас, чим ми можемо пишатися. Наша мета – відстояти свободу від проявів деспотії, тиранії та різних видів насильства». Свобода – це основна тема дискурсу лібералізму; це свобода для самореалізації індивідуальності, що є основною умовою для породження власності, при цьому поняття свободи найчастіше співвідноситься з демократією як політичним режимом, що ґрунтується на владі народу. Чому в дискурсі лібералізму така велика увага приділяється демократії? Справа в тому, що влада народу ототожнюється зі свободою індивідуальності, тому їм протиставляється деспотія та тиранія як форми домінування представників інститутів влади; тому демократію як форму реалізації суб'єкта капіталізму слід розглядати відносно повноти реалізації індивідуальності у виробництві, решта інститутів демократії є похідними, а базовою цінністю демократії виступає власність, тим паче, що власність є основною проблемою як у дискурсі консерватизму, так і лібералізму, оскільки це ідеології, за допомогою яких відтворює себе капіталізм; демократія ж, як політичний режим, передбачає використання цих ідеологій.

j) Тема демократії

Чому ж тема демократії така поширена в дискурсі капіталізму? Справа в тому, що вона дає змогу артикулювати претензії індивідуальності до інститутів влади та необхідність у відтворенні та володінні власністю; за допомогою теми демократії[29] індивідуальність захищає не лише свободу, а й можливість володіння власністю, тому як тільки виникають тенденції до обмеження свободи з відтворення власності, відповідно, виникає звинувачення в порушенні демократії. Слід розуміти, що ми розглядаємо демократію не як політичний режим, а тільки як одну з основних тем дискурсу капіталізму, за допомогою яких індивідуальність відстоює саму себе; у зв'язку із цим підкреслимо, що звинувачення в порушенні демократії є дескриптивною операцією, яка передбачає певні інституційні акти, наприклад, санкції, блокаду, інтервенцію тощо. Наведемо фрагмент дискурсу капіталізму з використанням негативної номінації: «Демократія під загрозою! Ми захистимо її від проявів насильства. Зокрема, ми маємо факти

фальсифікації результатів виборів як прояву волі народу, основи демократії. Ми можемо назвати імена тих політичних діячів, які намагались обмежити волю народу. Ми зупинимо їх, вони повинні постати перед судом народу». Звернемо увагу на використання терміну «насильство», яке негативно презентує певні індивідуальності як учасників виборчого процесу; таким чином, у дискурсі капіталізму відбувається самозбереження суб'єкта як цілого; тим самим дискурс використовується для відтворення суб'єкта капіталізму, а не тільки, як це може здаватися на перший погляд, для критики окремої індивідуальності. Отже, ідеології відтворюють капіталізм; вони містять у собі сукупність дискурсивних стратегій, які визначають поведінку індивідуальності за допомогою виконання певних ролей. Коли у французькій школі дискурсу, зокрема в працях М. Фуко[30], йдеться про смерть суб'єкта, то, на наш погляд, це твердження стосується суб'єкта капіталізму, який відтворює себе за допомогою дискурсу, що повністю ним оволодів, якщо мати на увазі, що реалізація дискурсу – це сукупність раціональних стратегій. Це не означає, що не беруться до уваги бажання суб'єкта, тим паче, що саме бажання володіти власністю та наявність потреби у свободі домінують у свідомості суб'єкта капіталізму, тому дискурсивні стратегії будуються на їх основі; а реалізація стратегій зумовлена конкретною ситуацією та співвідношенням локальних суб'єктів. Ми вже раніше розглядали питання про смерть суб'єкта, а необхідність повернення до нього пов'язана з необхідністю конкретизації відносин суб'єкта капіталізму та його дискурсу; але можна погодитися з М. Фуко лише в тому, що дискурс повністю підпорядковує суб'єкт завдяки використанню певних стратегій, метою яких виступає оволодіння та придбання власності.

k) Свобода як тема дискурсу

Як уже було відзначено, одним з основних сенсів, що артикулюється в дискурсі капіталізму, є свобода, котра як тема стає особливо актуальною в період інверсії влади, тобто виборів представників в інститути влади; тому саме виборчі технології, які засновані на використанні дискурсивного впливу, використовуються

для маніпуляції. Проте це питання варто детальніше розглянути при вивченні дискурсу суб'єкта-для-іншого; у цьому випадку можна обмежитися тільки вказівкою на характер дискурсу суб'єкта капіталізму. Маніпуляція свідомістю дійсно має місце у дискурсі капіталізму; воно провокує протистояння залежних суб'єктів, з допомогою обіцянок, наприклад, свободи, благ тощо. Обіцянка виступає основним засобом дискурсивного впливу, за допомогою неї залучають прихильників для формування локального суб'єкта, який прагне захопити або зберегти владу; обіцянка в дискурсі капіталізму має особливе значення, оскільки стосується власності, на відміну, наприклад, від підданського дискурсу, де обіцянка стосується отримання самостійності; а її виконання передбачає того, хто бере на себе зобов'язання з її втілення, залежно від цього створюється його імідж. Отже, ми звернемося до проблеми іміджу, тобто образу індивідуальності, яка в рамках інституційної ролі бере на себе виконання певних обіцянок у межах наявних повноважень. Імідж суб'єкта капіталізму – це образ індивідуальності, яка в змозі забезпечити за допомогою прийняття певних рішень і їх виконання певний рівень відтворення власності; при його створенні відбувається розшарування індивідуальності на те, що є власне індивідуальність у її безпосередності, та образ, за допомогою якого вона себе презентує в дискурсі. Оскільки імідж передбачає роздвоєння індивідуальності, то його використання буде одним із проявів шизофренії капіталізму, основний симптом якої полягає в тому, що індивідуальність вимушена приховувати свою патологічну залежність від власності. Суб'єкт капіталізму «хворіє» цим з тієї причини, що приймається лише той образ, який потрібний, а будь-які відхилення від нього відкидаються, але при цьому за наявності цього образу під ним може бути прихована будь-яка індивідуальність, зокрема така, яка володіє ознаками соціальної патології та неповноцінності. Шизофренія полягає й у тому, що суб'єкт не може розпізнати безпосередність індивідуальності, а розпізнає тільки її образ, який не збігається з тим, чим вона є. Саме на цій особливості суб'єкта капіталізму побудовані комунікативні технології, призначення яких полягає в нав'язуванні певного іміджу як найкращого і, відповідно, схвалення, унаслідок чого індивідуальність,

якій він належить, набуває влади; таким чином, комунікативні технології, як правило, у рамках виборчого процесу, призначені для введення в оману. Вони розраховані на створення іміджу політика, який схвалюється, у результаті набуває влади; але в рамках дискурсу презентується не сам політик або суб'єкт, а його образ, тому він показує себе таким чином, як це необхідно для підтримки, а все те, що не відповідає цій меті, ретельно приховується; у результаті виникає значна сфера комунікативних лакун, тобто замовчуваних подій, вчинків тощо.

l) Презентація іміджу

Таким чином, презентація іміджу провокує роздвоєння свідомості суб'єкта капіталізму. У чому це виявляється? У тому, що втрачається здатність розуміти реальний стан справ, що переважно не презентується в дискурсі; водночас повна відсутність презентації в принципі неможлива, оскільки суб'єкт капіталізму утворює сукупність локальних суб'єктів, які протистоять один одному, і, відповідно, кожен з них прагне розкрити те, що приховується іншим. Наявність комунікативних лакун можлива тією мірою, якою їх наявність відповідає основному інтересу суб'єкта капіталізму, а саме володінню власністю, але в критичних ситуаціях, тобто коли існує реальна небезпека для існування суб'єкта, можлива майже повнота презентації стану справ у дискурсі, тому стає можливим руйнування помилкового іміджу індивідуальності, яка постає у своєму реальному вигляді, що призводить до розчарування й усунення політика зі сфери влади, а його місце займає інший, але знову ж таки презентується його імідж тощо. У зв'язку із цим виникає запитання: що є індивідуальністю суб'єкта капіталізму? Це питання не випадкове, оскільки суб'єкт – це сукупність індивідуальностей. Індивідуальність капіталізму обов'язково має володіти власністю, розмір якої й робить її тією чи іншою мірою презентабельною та привабливою; тим більше, що основною якістю індивідуальності капіталізму є вміння продукувати власність залежно від того, яким чином розподіляється вартість, відповідно, здатність використовувати розум, при цьому раціональність набуває речової значущості, інакше вона відкидається. Проте привласнення власності можливе за

допомогою обману, маніпуляції, спекуляції, чинення тиску тощо; тобто аморальні засоби виявляються ефективнішими, водночас їх використання ретельно приховується при створенні іміджу, тому індивідуальність суб'єкта капіталізму не відповідає своєму образу, який використовується в дискурсі. Отже, ми доходимо до розуміння того, яким чином здійснюється маніпуляція свідомістю в дискурсі капіталістичного суб'єкта: для цього використовується створення іміджу індивідуальності, яка більшою мірою відповідає бажанням суб'єкта капіталізму, особливе значення також має використання уявлення про свободу, проте це уявлення не можна назвати субстанціональним, найімовірніше, воно засноване на потребі кожної окремої індивідуальності володіти власністю; при цьому презентація розуміння свободи володіння власністю в дискурсі ототожнюється із субстанціональним, а в результаті суб'єкт капіталізму бачить самого себе втіленням свободи, приписуючи собі одночасно абсолютну досконалість, – саме таке бачення самого себе стає підставою для звинувачення в порушенні свободи іншим, таким чином, виникає своєрідна манія свободи, яка є рисою суб'єкта капіталізму.

6.2. ВСТАНОВЛЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

При розгляді капіталістичного дискурсу суб'єкта-для-себе ми звертатимемося до проблеми ідентичності. Що ж таке колективна ідентичність? Наведемо одне з визначень: «Колективна ідентичність є концептом, в основі якого лежать класичні соціологічні конструкти, зокрема такі, як «колективна свідомість» Е. Дюркгейма, «класова свідомість» К. Маркса, Verstehen М. Вебера, і Gemeinschaft Ф. Тьоніса. Очевидно, що цим концептом охоплюється якесь «Ми» (we-ness) групи, схожі або спільні ознаки, властиві її членам»[31]. Звернемо увагу на те, що кожне з трактувань колективної свідомості вказує на момент універсальності і єдності, що формується в процесі взаємодії.

а) Ідентичність і встановлення сенсу

Виявлення ідентичності передбачає наявність рефлексії, здійснення якої можливо в дискурсі суб'єкта-для-себе; відповідно, наявність рефлексії відрізняє дискурс суб'єкта-для-себе від інших: наприклад, якщо суб'єкт-у-собі реалізує себе лише на підставі того, що є змістом його свідомості, то суб'єкт-для-себе – за допомогою самопізнання, хоча, цілком можливо, не завжди повного, оскільки прагне приховати свої негативні властивості; таким чином, у дискурсі суб'єкта-для-себе можливе встановлення ідентичності. Тому можна вважати, що відмінність між суб'єктом-у-собі та суб'єктом-для-себе полягає в такому: перший не намагається прояснити для себе свою сутність, реалізує себе в своїй безпосередності, при цьому сенси існування безпосередньо виникають у процесі переживання; частина цих сенсів залишається прихованою від самого суб'єкта, оскільки вони ще не розпізнаються; і лише суб'єкт-для-себе здатний на ідентифікацію, тобто прояснення змісту своєї свідомості. Образ самого себе може бути наявним як сукупність сенсів, виражених у дискурсі; як форму встановлення сенсів, відповідно, ідентичності, можна розглядати філософію; наприклад, Епікур встановлює основним сенс щастя, а Сенека – мужньо переносити удари долі тощо[32].

Виникає запитання: від чого залежить встановлення сенсу? Його виникнення може бути цілком випадковим; наприклад, майже неможливо відповісти на запитання: чому Сенека розглядав здатність мужньо переносити удари долі як один з основних сенсів? Можна лише передбачити, що на їх формування впливала своєрідність історичної ситуації. Можливо, основний сенс виникає як продукт акцентуації вже відомих сенсів, що належать іншим суб'єктам; так, відомо, що значна частина сенсів епікурейства та стоїцизму збігаються, зокрема, ті, що стосуються етичних засад, але епікуреїзм як основний виділяє необхідність досягнення безтурботного достатку, а стоїцизм – мужність; обидві системи світогляду мають сукупність ідентичних сенсів, але акцентуація окремих істотно змінює їх ставлення один до одного. Те саме можна спостерігати і в сенсах, які артикулюються в дискурсах суб'єкта-в-собі та суб'єкта-для-себе; незважаючи на те, що сенси належать одному й тому самому суб'єктові, рефлексія в дискурсі суб'єкта-для-себе передбачає наявність декількох інших сенсів. Крім того, відзначимо, що їх акцентуація може істотно змінюватися залежно від характеру переживань, що залежить від своєрідності політичної ситуації; залежно від неї відбувається акцентуація різних сенсів, внаслідок чого один із сенсів починає домінувати; якщо ж його домінантність дуже яскраво виражена, то його своєрідність визначає дискурс у цілому, наприклад, для ***капіталістичного дискурсу***, поза сумнівом, таким ***сенсом виступає володіння власністю.***

Виникнення сенсу, і в цілому дискурсу, може бути також пов'язане із *запереченням деякого протилежного сенсу*; наприклад, поява соціалістичного дискурсу, в якому турбота про особистість є домінуючим сенсом, зумовлена запереченням такого домінуючого сенсу капіталізму, як незахищеність, про це свідчать основні праці представників утопізму, таких як Т. Мор[33], Т. Кампанелла[34] та ін. Для розуміння значення утопії звернемося до її трактування К. Мангеймом: «*Утопії* також трансцендентні буттю, бо і вони орієнтують поведінку на елементи, що не містяться в цьому реальному бутті; проте вони не є *ідеологіями*, тобто не є ними такою мірою й остільки, оскільки своєю протидією їм вдається перетворити існуючу історичну дійсність, наблизивши її до своїх уявлень»[35]. Звернемо увагу, що К. Мангейм

протиставляє утопію та ідеологію, розглядаючи їх як протилежні, проте взаємозумовлені когнітивні утворення; на наш погляд, їх протилежність полягає в тому, що вони розрізняються основними (домінантними) сенсами, які заперечують один одного. Зрозуміло, що з'ясування причин появи політичного дискурсу пов'язане з розглядом недоліків сенсів реально існуючого дискурсу, а їх заперечення буде спочатку утопією, а потім, коли вони затвердяться, протилежні сенси стануть підставою для нового дискурсу, який пов'язаний з ідеологією; при з'ясуванні причин виникнення дискурсу переважним буде дослідження дискурсу суб'єкта-для-себе, оскільки саме він є сферою встановлення ідентичності.

b) Матеріальне життя

Отже, щоб показати своєрідність експлікації ідентичності суб'єкта капіталізму в дискурсі суб'єкта-для-себе, необхідно з'ясувати, які сенси акцентуються, відповідно, є домінуючими; для цього звернемося до «Ігор обміну» Ф. Броделя, який під зоною обміну розуміє таке: «Не будемо, нарешті, забувати, що під самою зоною обмінів, те, що я за відсутності кращого виразу назвав *матеріальним життям*, утворювало впродовж століть найтовстіший шар з усіх. Але чи не вважає читач спірним – ще більш спірним, ніж це зіставлення різних поверхів економіки, – вживання мною для позначення найвищого поверху слова *капіталізм*»[36]. Погодимося з Ф. Броделем і використовуватимемо поняття «капіталізм» не лише для позначення формації в розумінні К. Маркса, а і як верхній шар економіки в будь-якому історичному періоді; тоді межі дискурсу капіталізму істотно розширюються на тисячоліття до нашої ери. Під *дискурсом капіталізму* ми матимемо на увазі такий дискурс, в якому *сенс володіння власністю домінує,* або, за термінологією Ф. Броделя, *матеріальне життя*; відповідно, цей дискурс вступатиме в свої права в ситуації ігор обміну, оскільки за допомогою участі в них можливе володіння власністю.

При зверненні до розгляду теорії справедливості Дж. Ролса також бачимо, що в ній об'єктом дослідження виступає матеріальне життя: «Давайте припустимо, щоб зрозуміти ідею, що суспільство – це більш-

менш самодостатня сукупність людей, які в своїх відносинах усвідомлюють певні правила і які здебільшого вчиняють згідно із цими правилами. Але, хоча це суспільство являє собою суспільне підприємство заради взаємної вигоди, для нього характерні конфлікти інтересів, як, утім, і їх збіг. Збіг інтересів полягає в тому, що соціальна кооперація робить можливим для всіх краще життя порівняно з тим, яким воно було б, якби кожен жив за рахунок власних зусиль. Конфлікт інтересів виражається в тому, що людям небайдуже, як великі вигоди, отримані від співпраці, розподіляються між ними, оскільки в переслідуванні власних цілей вони вважають за краще отримати більше самі і зменшити частку, яку потрібно поділити з іншим»[37]. Не викликає сумнівів, що Дж. Ролс розглядає відносини саме в капіталістичному суспільстві, наприклад, система кооперації повинна забезпечити блага, конкретно, частку цих благ; зрозуміло, що такими благами можуть виступати лише блага матеріальні, а не етичні; далі вказується на наявність конфлікту інтересів і егоїзму; тому можна стверджувати, що розгляд справедливості – це дослідження етичних відносин у капіталістичному суспільстві, у межах «матеріального життя». Ми використовуватимемо працю Дж. Ролса як виявлення ідентичності суб'єкта капіталізму в дискурсі суб'єкта-для-себе. Із чим це пов'язано? Насамперед, з тим, що ця робота відповідає основній вимозі дискурсу суб'єкта-для-себе, яка полягає у виправданні, підкреслимо, не стільки в об'єктивній критиці, скільки в захисті тих сенсів, які приймаються як домінуючі; безумовно, критика присутня, але її призначення полягає в апології суб'єкта дискурсу; і для цього необхідна побудова етичної системи, яку ми бачимо під назвою «справедливість як чесність». Можна відзначити, що приклад побудови етичної системи імперського суб'єкта ми знаходимо в «Mein Kampf» А. Гітлера[38], в якій є обґрунтування необхідності політичної агресії; етична система тоді – сукупність принципів, які приймаються суб'єктом, у нашому випадку капіталістичним.

c) Справедливість при капіталізмі

Щоб переконатися в цьому, достатньо звернутися до розуміння принципів існування в уявному суспільстві, образ якого створюється Дж. Ролсом: «Іншими словами, це суспільство, в якому (1) кожен розуміє і знає, що інші приймають ті самі принципи справедливості, і (2) базисні соціальні інститути, загалом, задовольняють, і, наскільки відомо, насправді задовольняють ці принципи»[39]. Звернемо увагу на те, що це суспільство існує за принципами справедливості, які приймаються і виконуються, крім того, цим самим принципам відповідають соціальні інститути; таке розуміння принципів відповідає етичній системі, яка утворюється з їх сукупності, що приймаються для виконання. Що ж таке справедливість у розумінні Дж. Ролса? Розуміння справедливості як чесності ґрунтується на прийнятті рівності в теорії суспільного договору, що зумовлює «симетрію відносин серед індивідів», які є «раціональними істотами». У чому ж виявляється їх раціональність? На це запитання в нього така відповідь: «Я стверджую, що особи у вихідному положенні виберуть два різні принципи: перший вимагає рівності в наявності основних прав і обов'язків, а інший стверджує, що соціальна та економічна нерівність, наприклад, у багатстві й владі, виправдана, якщо лише вона приводить до компенсувальних переваг для кожної людини, зокрема, менш успішних членів суспільства»[40]. У наведеній вище цитаті ми бачимо обґрунтування справедливості економічної, відповідно, нерівності у сфері владних відносин; нагадаємо, що відмітною особливістю дискурсу суб'єкта-для-себе є встановлення деяких правильних норм існування; а необхідність цього дискурсу полягає в спростуванні звинувачень, які можуть бути пред'явлені суб'єктові на підставі критики його етичної системи.

Відомо, що одне з головних звинувачень капіталізму – у соціальній несправедливості, яке ми знаходимо в працях класиків марксизму; наприклад, у «Німецькій ідеології» є таке обвинувачення: «Разом з поділом праці, що містить усі вказані суперечності й ґрунтується, у свою чергу, на природному поділі праці в сім'ї, разом із цим поділом праці присутній водночас і *поділ*, що є при цьому, – як кількісно, так і

якісно, – *нерівним* поділом праці і його продуктів; отже, ця власність, зародок і первинна форма якої є вже в сім'ї, де дружина і діти – раби чоловіка»[41]. Таким чином, основне звинувачення капіталізму з боку представників марксизму полягає в несправедливості, яка виявляється у нерівному розподілі продуктів праці. Дослідження Дж. Ролса присвячено зняттю цих звинувачень, тому чесність розуміється як необхідність визнання справедливим, як наявність економічної нерівності, так і нерівність у володінні владними повноваженнями; ще раз звернемо увагу на те, що цю працю ми розглядаємо як прояв дискурсу капіталізму суб'єкта-для-себе, як одну зі спроб прояснення ідентичності суб'єкта капіталізму. Передбачається, що принципи, які захищає Дж. Ролс, можуть виражатися у формі буденних висловів у процесі соціально-економічної практики, можливо, наприклад, такого: «Так, у нас багато мільйонерів, але я не вважаю, що це несправедливо, оскільки наявність багатства свідчить про удачливість людини, тому я вірю, що мені також колись пощастить і я стану мільйонером; тим паче, що наші закони створюють усі умови, щоб мені стати багатим».

d) Виправдання нерівності

Необхідність дискурсу капіталізму суб'єкта-для-себе полягає в тому, що суб'єкт капіталізму повинен створити сам для себе своєрідне *етичне алібі,* тобто доказ своєї невинності щодо тих, хто з тих чи інших причин не в змозі повною мірою забезпечити свого існування. До речі, з певними застереженнями деякі положення філософії життя Ф. Ніцше[42] можна застосувати також до виправдання нерівності майже такого самого характеру. Насправді, вимогу «Слабкі повинні загинути» можна розглядати як виправдання тих, хто в змозі самостійно вистояти в умовах «війни всіх проти всіх», яка, всупереч теорії суспільного договору, не припинилася з виникненням держави. З виправданням нерівності також пов'язана критика Ф. Ніцше християнства: «Євангеліє: звістка, що всім нижчим і біднішим відкритий доступ на щастя, – що нічого і робити не треба, окрім як позбавитися від установ, традицій, опіки вищих станів: у цьому сенсі прихід християнства не що інше, як прихід *типово соціалістичного вчення*. Власність, чесний промисел,

Батьківщина, стан і ранг, суди, поліція, держава, церква, освіта, мистецтво, військова справа – все це суть численні перепони щастю, диявольські підступи, яким Євангеліє обіцяє суворий суд – і все це *типово* і для соціалістичного вчення»[43]. Звернемо увагу, яким чином Ф. Ніцше вказує на спільність християнства та соціалізму, для яких інститути – це «перепони на щастя». А що таке «приватні промисли»? Не викликає сумнівів, що в теорії справедливості як чесності основна увага приділяється якраз виправданню «приватних промислів»; проте в Дж. Ролса інше, ніж у Ф. Ніцше, ставлення до слабких, тому він заявляє: «Але немає жодної справедливості у великих перевагах, зароблених не багатьма, за умови, що менш удачливі тим самим покращують своє становище»[44].

Відповідно, передбачаються декілька умов і принципів цієї вимоги; завдяки їх виконання стає можливим обґрунтування наявності справедливості за наявності нерівності: «Інтуїтивна ідея тут полягає в такому: оскільки добробут кожного залежить від схеми співпраці, без якої ніхто б не міг мати задовільного життя, розділення переваг має бути таким, щоб викликати бажання до співпраці, включаючи тих, чиє становище нижче. Два згаданих принципи видаються чесною угодою, на підставі якої краще забезпечені, або щасливіші з погляду соціального становища, ні про кого з яких ми не можемо сказати, що вони на те заслуговують, могли б чекати співпраці з боку інших, якщо деяка працююча схема є необхідною умовою добробуту всіх»[45]. Отже, під чесністю розуміється наявність деякої угоди, згідно з якою, як це не парадоксально, забезпеченіші можуть чекати співпраці з тими, кого не можна назвати забезпеченими; Дж. Ролс називає таку теорію договірною, наполягаючи, що вона дає змогу продуктивно використовувати розум; отже, під чесністю розуміється готовність іти на угоди із забезпеченішими, оскільки лише в такому разі з’являється можливість для досягнення загального добробуту.

Можна стверджувати, що в Дж. Ролса ми знаходимо апологію капіталізму. Як відомо, апологія – це захист; особливу роль апологетика відігравала в середньовічній філософії, а її призначення полягало в тому, щоб захистити християн від переслідувань з боку Риму; основні звинувачення християн зводилися до такого: вони безбожники,

оскільки не визнають римських богів; християни відмовляються прийняти культ імператорів, що свідчить про їх політичну неблагонадійність; вони здійснюють людські жертвопринесення під час богослужіння; християнська любов передбачає участь в оргіях; християни протиставляють себе античній культурі.

е) Критика капіталізму

Політичний дискурс суб'єкта-для-себе також передбачає захист етичної системи суб'єкта від можливих звинувачень. Від яких звинувачень слід захищати суб'єкта капіталізму? Спочатку відзначимо, що ці звинувачення належать представникам соціалізму, відповідно, у працях Сен-Симона[46], Р. Фур'є[47], Р. Оуена[48]. Крім того, такі звинувачення поширені в марксизмі, а також неолібералізмі; досить жорстку критику економічних підстав капіталізму можна знайти в неоінституціоналіста Й. Шумпетера, який вказує на можливість відмирання підприємницької функції, руйнування інституційної структури, зростання ворожості. Ось яким чином він характеризує соціальну атмосферу капіталізму: «З аналізу, виконаного в двох попередніх частинах, має бути достатньо ясно, яким чином капіталістичний процес породив ту атмосферу майже загальної ворожості щодо власного соціального устрою, про яку я говорив на початку цієї частини»[49]. Як основну ознаку капіталізму він виділяє наявність раціоналістичної установки; проте саме в ній містяться суттєві недоліки, а саме: «Раціоналістична установка може бути втіленою в життя шляхом використання настільки неадекватних методів та інформації, що викликані нею дії – і особливо пов'язана з нею схильність до пошуку раціональних рішень – пізнішому спостерігачеві видадуться навіть з чисто інтелектуальної точки зору нижчими порівняно зі складністю уникати радикального втручання, пов'язаною з установкою, історія колись асоціювалася з низьким коефіцієнтом розумового розвитку»[50]. Іншими словами, раціоналізм капіталізму передбачає апологію аморалізму. Відмітна ознака такого раціоналізму полягає в тому, що він призводить до фетишизації грошових відносин: грошова одиниця перетворюється на інструмент

«раціональної калькуляції прибутку й витрат»[51]. Формується своєрідний стиль мислення, який містить у собі загрозу, відповідно: «І коли ця логіка, метод або установка досягають певного рівня розвитку, або кваліфікованості, стосовно економічної сфери, вона починає поширюватися далі, підпорядковуючи собі, тобто раціоналізуючи знаряддя праці та людину, і її уявлення, прийоми лікування, картину Всесвіту, погляди на життя – раціоналізуючи все, включаючи його ідеали, красу, справедливість і духовні запити»[52]. Як наслідок, виникає монетарна свідомість, яка виявляє себе, у тому числі, і в художньо-естетичному пізнанні. Щоб показати своєрідність цього мислення, достатньо навести питання, які розглядає В. Ільїн при аналізі генезису монетарної свідомості: «1. Ціна Єлени Троянської; 2. Реабілітація грошей: плебеї і аристократи; 3. Вартість багатства; 4. Монетарні стимули творчості: трагедія генія; 5. Трансформація свідомості: від духовного до монетарного; 6. Виправдання хабара; 7. Ідеал фінансового добробуту; 8. Зміна героя: ідея та гроші; 9. Гроші та мораль: кількісний вибір»[53]. Навіть із наведеного плану розділу стає очевидним, що одна з основних ознак капіталізму є культ грошей, які загрожують цінності людини як особистості; прагнення до володіння грошима породжує «війну всіх проти всіх» вже за наявності держави, а комерційним інструментом цієї війни є подвійна бухгалтерія.

f) Мотузка індивідуалізму

За словами Й. Шумпетера, меркантилізація призводить до того, що капіталізм передбачає заперечення геройства, оскільки «тут не схрещують мечі, не можна виявити фізичну завзятість, немає можливості врізатися в лави ворогів»[54]. Проте антигеройство не передбачає відмови від ворожнечі, що виявляється в криміналізації суспільства, метою якого виступають монетарні блага; антигерої капіталізму грабують банки, ведуть мафіозні війни, відповідно, руйнують норми закону, які відстоює держава. Тому одне з головних звинувачень капіталізму – це наявність монетарних ідеалів, які передбачають розгляд моральних норм крізь призму «матеріального життя». Ось як Й. Шумпетер описує вплив капіталізму: «Проте капіталізм ніс із собою руйнування, що далеко

виходить за рамки неминучого. Він атакував ремісника в резерваціях, в яких він міг би спокійно існувати невизначено тривалий час. Селянинові він нав'язав блага раннього лібералізму – вільне і нічим не захищене володіння своєю ділянкою землі та «мотузкою індивідуалізму», щоб на ній повіситись»[55]. Звернемо увагу на вислів «мотузка індивідуалізму», яке вказує на основний недолік капіталізму – гіпертрофію егоїзму; лібералізм з його максимою індивідуальної свободи є раціональним обґрунтуванням «війни всіх проти всіх» при формальному дотриманні інституційних правил. Чому ж усе-таки індивідуалізм – це мотузка? Річ у тому, що тотальна легітимація свободи для індивідуальності ототожнюється з легітимацією «матеріального життя» як єдино справжнього. Імператив свободи є причиною безумовного пріоритету матеріального життя, внаслідок чого моральність відповідає виконанню певних процедур, що стає очевидним при знайомстві з трактуванням справедливості як чесності; він визначає необхідність примноження власності; при цьому, на що звертає увагу Й. Шумпетер, капіталізм не передрікає наявності свободи вибору, оскільки можливість самореалізації зумовлена попитом, а вироблятися може лише те, що продається. У результаті не кожна індивідуальність володіє свободою самореалізації, навпаки, для переважної більшості індивідуалізм виявляється «мотузкою»; не випадково Й. Шумпетер доходить такого висновку: «Таким чином, капіталістичний процес відсовує на задній план усі ті інститути, особливо інститут приватної власності та інститут вільного контракту, які виражають потреби й методи істинно «приватної» економічної діяльності»[56]. Іншими словами, проголошення свободи виявляється фікцією, насамперед, у сфері економічної діяльності, і не лише, як уже було зазначено. Привертає увагу також такий висновок Й. Шумпетера: «Буржуазна фортеця виявляється, таким чином, політично беззахисною. А беззахисні фортеці завжди є приманкою для агресорів – особливо ті, що обіцяють багату поживу»[57]. Це побоювання також можна віднести до апології капіталізму, оскільки в ньому виражається побоювання втрати власності і, відповідно, його захисту; якщо ж узяти до уваги, що найчастіше суб'єкт капіталізму виявляється ще й імперським суб'єктом, то вказівка на можливих агресорів і буде обґрунтуванням його агресивності.

g) Апологія капіталізму

Отже, ми позначили в найзагальнішому плані основні недоліки капіталізму; підкреслили об'єктивні, тобто такі, які зумовлені його сутністю; визначили те, що повинно стати сферою захисту, відповідно, те, що є змістом дискурсу суб'єкта-для-себе. Подальший розгляд апологетики капіталізму пов'язаний з теорією справедливості як чесності Дж. Ролса й передбачатиме обґрунтування справедливості нерівності при розподілі матеріальних благ, оскільки найголовніше звинувачення капіталізму – це звинувачення в експлуатації, тобто привласненні індивідом результатів суспільної праці; первинності матеріальних благ; дотримання принципу рівності; раціональності організації діяльності; принципу корисності; інституту свободи; ролі закону; пайового розподілу; ставлення до принципу досконалості; обов'язків; трактування блага як раціональності; відносин індивідуальності й асоціацій.

Ми вже пояснили, що головне звинувачення капіталізму полягає в несправедливості при розподілі матеріальних благ; тому не випадково основну увагу Дж. Ролс приділяє обґрунтуванню справедливості нерівності при розподілі матеріальних благ; для цього він розглядає її як особливий прояв справедливості, а саме справедливість як чесність. Відзначимо, що справедливість розуміється з утилітаристської точки зору, що ясно з визначень суспільства: «Назвемо суспільство цілком упорядкованим (well-orderer), коли воно призначене не лише для забезпечення блага своїм членам, а й для ефективного регулювання суспільної справедливості»[58]. Отже, з одного боку, при визначенні суспільства вказується на його обов'язок забезпечити блага своїм членам, з іншого – на інституціональні умови справедливості. Характерно, що Дж. Ролс спочатку не приймає як належну недосконалість капіталізму при розподілі матеріальних благ, наприклад: «Неприпустимо, щоб позбавлення, яких вимушено зазнає меншість, переважувалися більшою сумою переваг, якими насолоджується більшість»[59]. Під меншістю розуміється сукупність індивідів, що зазнають позбавлень, тобто бідні верстви суспільства, а під більшістю – ті, хто володіє значними благами для існування; при

цьому підкреслюється, що актуалізація несправедливості призводить до недовіри в суспільстві, відсутності згоди. Щоб обґрунтувати необхідність нерівності при розподілі, вводиться залежність наявності добробуту від «схеми співпраці»; під «схемою співпраці» розуміється наявність солідарності при виробництві матеріальних благ, точніше така організація виробничої діяльності, яка в собі містить механізми стимулювання співпраці. Дж. Ролс визнає й те, що індивіди можуть володіти перевагами, що призводить до нерівності в розподілі матеріальних благ; проте ці переваги мають бути такими, щоб викликати бажання до співпраці, яка і буде причиною для збільшення благ у суспільстві. Ми бачимо, що обґрунтування нерівності в розподілі переваг будується таким чином, щоб стимулювати прагнення до співпраці; при цьому акцентується увага на наявності рівних свобод; тобто передбачається наявність такої нерівності, яка забезпечить наявність переваг для всіх.

h) Первинні блага і принципи справедливості

Щоб зняти звинувачення в нелюдяності капіталістичної експлуатації, Дж. Ролс вводить поняття первинних благ, розуміючи їх таким чином: «...це такі речі, які потрібні раціональній людині з усього того, що вона взагалі може хотіти...»[60]. Привертає увагу вказівка на роль розуму, за допомогою якого виявляються первинні блага, до яких належать права та свободи, можливості, доходи й багатство; відповідно, під благом розуміється задоволення раціональних бажань. Чи можна визначити розуміння соціальних благ, якщо так, то яким чином? Знову ж таки відповідь на це запитання в теорії справедливості як чесності передбачає вказівку на раціональні здібності: «Замість цього вона вважає членів суспільства раціональними особами, які можуть пристосувати власні концепції блага до своєї ситуації»[61]. До чого приводить раціоналізація при капіталізмі, ми показали при зверненні до праці Й. Шумпетера; вважати членів суспільства раціональними особами означає відстоювати пріоритет індивідуалізму, проте, як показав Й. Шумпетер, саме раціональність опиняється під загрозою в капіталістичному суспільстві; це пов’язано з тим, що багатство, як

основа життєвого плану більшості індивідуальностей, в умовах домінування раціональності виявляється недосяжним. Про домінування саме таких життєвих планів свідчить масова культура XX ст., в якій культ володіння багатством домінує; зрозуміло, що виправдання бідності стає необхідним при апології капіталізму; для цього вводиться принцип відмінності, за яким з'являється можливість розрізняти менш і більш успішних людей; крім того, використовується поняття «презентативна» людина, своєрідність якої визначається залежно від характеру життєвих планів. Яким чином можна виявити найменш успішну людину? Для цього необхідно використовувати принцип відмінності: «Принцип відмінності намагається встановити об'єктивні підстави двояким чином. Перш за все, поки ми можемо ідентифікувати найменш успішну людину, нам потрібні лише окремі думки щодо добробуту. Ми знаємо, з погляду якого становища повинна оцінюватися соціальна система. Неважливо, наскільки в гіршому становищі перебуває один репрезентативний індивід порівняно з іншим»[62]. Без сумніву, Дж. Ролс використовує номіналістську концепцію мови раннього Л. Вітгенштейна, де картина світу представлена в мові; тому відпадає необхідність дослідження безпосереднього існування, а достатньо застосувати лише відповідні висловлювання; проте, щоб усунути можливі звинувачення, вводиться додатковий принцип відшкодування: «Згідно із цим принципом, незаслужені нерівності мають бути відшкодовані, і оскільки нерівності, походження і природні дарування незаслужені, то ці нерівності мають бути якимсь чином компенсовані»[63]. Залишається відзначити, що ця компенсація передбачається сукупністю раціональних процедур.

і) Усунення проблеми рівності

Отже, рівність стає можливою завдяки принципу відшкодування, який, у свою чергу, пов'язаний з принципом поліпшення середнього стандарту життя, або збільшення спільного блага: «Ніхто не заслуговує ні більших порівняно з іншим природних здібностей, ні привілеїв у здобутті кращого стартового місця в суспільстві»[64]. Можна передбачити, що ця вимога усуває проблему рівності в капіталізмі;

проте далі зазначено: «Але, звичайно, це не причина того, щоб ігнорувати, тим більше усунути всі ці відмінності. Замість цього базисна структура може бути влаштована так, що ці випадковості працюватимуть на благо найменш успішних. Таким чином, якщо ми хочемо встановити соціальну систему, таку, щоб ніхто не отримував би й ніхто не втрачав через вихідне становище в суспільстві, не повертаючи переваг або отримуючи їх взамін у плані компенсації придбань, ми повинні прийняти принцип відмінності. З урахуванням цих зауважень ми повинні відкинути переконання про те, що впорядкування інститутів завжди дефектне, бо розподіл природних талантів і випадковостей соціальних обставин несправедливий, і несправедливість ця неминуче переноситься на людські настрії»[65]. Чи можлива така компенсація? Безумовно, при капіталізмі можливий соціальний захист; але звернемо увагу, що твердження «завжди дефектне», яке типове для марксизму, підміняється твердженням «не завжди дефектне». Відповідно, по-перше, слід враховувати, що можливі такі суб'єктивні передумови, коли дефектність капіталізму справді буде усунена; але це можливо, знову ж таки, якщо суб'єкт капіталізму виявить себе певним чином, що не виключає його «дефектності», наприклад, у майбутньому, при зміні умов. По-друге, не менш істотним буде те, наскільки стан суспільних благ дозволить його, оскільки не забуватимемо положення Ж. Броделя, що капіталізм – це вищий шар економіки, відповідно, інші шари не відповідатимуть його вимогам, навіть якщо вони приймуть постулати лібералізму, іншими словами, стан їх системи не дасть змоги реалізувати принцип компенсації. Іншими словами, реалізація принципу компенсації можлива лише у впорядкованих суспільствах, але це не означає, що у всіх, наприклад, як зауважує сам Дж. Ролс, до них не можуть належати ні аристократичне, ні кастове суспільство. Марксистському звинуваченню у відсутності рівності в капіталістичному суспільстві протистоїть принцип відшкодування переваг, при цьому реалізація цього принципу покладається на інститути; протиставлення класів у цьому разі замінюється на уподібнення «інститути – суспільство», при цьому саме на інститути покладається відповідальність за здійснення цього принципу.

j) Раціональна людина

Основна відмінність марксистської й ролсівської концепції справедливості полягає в різному розумінні людини. Марксизм приймає основні постулати філософії життя, відповідно, людина розглядається як ірраціональна істота, яка прагне до економічного панування за допомогою експлуатації, але вона існує в світі, що підкорюється об'єктивним історичним закономірностям, які вона прагне використовувати для поліпшення свого становища; основною вимогою виступає знищення приватної власності, наявність якої розглядається як причина економічної нерівності. Дж. Ролс виходить з іншого припущення, а саме можливості наявності раціональної людини[66], тому стверджується таке: «Я передбачаю скрізь, що люди у вихідному становищі раціональні»[67]. У чому ж полягає своєрідність раціональності? Можна стверджувати, що вона має обмежений характер, а за своїм характером дуже нагадує концепцію обмеженої раціональності М. Вебера[68]. Про це свідчить міркування Дж. Ролса: «Але я також передбачив, що вони не знають своєї концепції блага. Це означає, що хоча вони знають про наявність у них раціонального життєвого плану, вони не знають деталей цього плану, конкретно цілей і завдань, які потребують реалізації»[69]. І далі: «Керуючись теорією блага і спільними чинниками моральної психології, вони розмірковують уже не просто припущеннями. Вони можуть приймати раціональні рішення в звичайному сенсі»[70]. Отже, апологія капіталізму ґрунтується на припущенні раціональності; тому далі йде таке твердження: «Спеціальне припущення, яке я роблю, полягає в тому, що раціональний індивід не страждає заздрістю. Він готовий примиритися з гіпотезою, лише якщо інші мають настільки ж мало. Він не пригнічений знанням або відчуттям того, що інші мають більший індекс соціальних благ»[71]. На думку Дж. Ролса, людина здатна змиритися з нерівністю при розподілі благ; і, якщо марксизм бачить вирішення проблеми нерівності за допомогою досконалішого устрою суспільства, то Дж. Ролс – в раціоналізації індивіда. Чим це досягається? Тим, що раціональна людина не розглядає нерівність як прояв несправедливості, що означає визнання справедливості капіталістичного суспільства.

k) Середня корисність

Велике значення в ролсівській апологетиці капіталізму має трактування корисності; при цьому слід мати на увазі, що він відмовляється від трактування корисності як задоволення бажання, а розглядає середню корисність як вибір між перспективами, що включає ризики[72]. Характерно, що до висновку про необхідність взяти за основу саме середню корисність Дж. Ролс приходить у результаті нескладного математичного аналізу: «Нехай n – кількість людей у суспільстві. Нехай їх рівні добробуту – u_1, u_2, ..., u_n. Тоді нехай загальна корисність є $\sum_u$; середня корисність – $\sum_{u/n}$. Чисельне значення перспективи тотожне середній корисності»[73]. Зроблений висновок ґрунтується на своєрідному трактуванні ймовірнісних відносин: «Як бачимо, вибираючи його, сторони максимізують свій очікуваний добробут»[74]. Відзначимо, що принцип корисності передбачає перспективу володіння добробутом: отже, з одного боку, передбачається відмовитися від розуміння користі як задоволення бажання, водночас як мета розглядається отримання добробуту в умовах повної невизначеності за допомогою раціональної оцінки прийнятного ризику; іншими словами, принцип користі – це характеристика здійснення життєвих планів індивідів: «Індивіди, що мають ті самі параметри, за угодою, мають одне й те саме задоволення; і при прийнятті цих правил порівняння може бути визначене середнє задоволення, сторони повинні максимізувати очікуване задоволення»[75]. Не потрібно нагадувати, що це задоволення залежить від розміру добробуту; проте важко зрозуміти, що таке «однакові параметри індивідів». Припустимо, вони існують у вигляді домагань на добробут; та навіть за наявності однакових параметрів для індивідів не обов’язково, що вони дотримуватимуть угоду щодо «середнього» задоволення. Що це за індивіди? Відповідь приголомшує рівнем абстрагування: «У них немає певного характеру й волі. Вони є, можна сказати, позбавленими змісту особами»[76]. Трохи далі: «Вони є, так би мовити, детермінованими особами: вони мають певні інтереси вищого порядку й фундаментальні цілі, за допомогою яких вони могли б вирішувати, яке життя і які цілі прийнятні для них. Саме ці інтереси та цілі, які б вони не були, сторони повинні

спробувати захищати. Оскільки вони знають, що основні свободи, що покривається першим принципом, гарантуватимуть ці інтереси, вони повинні визнати, швидше, два принципи справедливості, ніж принцип корисності»[77]. Отже, Дж. Ролс при зверненні до характеристики особистості фактично відмовляється від принципу корисності й схиляється до рівності при приписуванні основних прав та обов'язків і визнання соціальної та економічної нерівності, за умови, що вона передбачає компенсацію для менш успішних.

l) Система свобод

Серед інститутів визначальним (у капіталізмі) є інститут свободи, що має певну структуру: «Принципи справедливості повинні розташовуватися в лексичному порядку, і, отже, основні свободи можуть бути обмежені лише в ім'я самої свободи. Існує два випадки: (а) менш широкі свободи повинні зміцнювати всю систему свободи, що розділяється всіма, і (б) свобода, менша, ніж рівна, має бути прийнятною для громадян, що володіють цією меншою свободою»[78]. У наведеному вислові привертає увагу невизначеність терміна «лексичний порядок», оскільки він вказує на граматичні, але ніяк не етичні зумовленості; швидше за все, Дж. Ролс виділяє вимогу узгодженості свободи як цілого і часткових свобод, що точніше описується при використанні термінології теорії множин. У першому випадку виділяється пріоритет спільної свободи щодо приватних свобод. Яка свобода мається на увазі? Безумовно, така, володіння якою дає змогу опанувати певним добробутом, тобто йдеться про економічну свободу; незважаючи на те, що раніше принцип корисності був знехтуваний як неспроможний, проте саме користь розглядається як основний критерій. Далі, друге правило пріоритету передбачає виділення пріоритету справедливості над ефективністю й добробутом; відзначимо, що воно містить у собі істотну суперечність, як, наприклад, у першому випадку: «(а) нерівність можливостей повинна збільшувати можливості людей з меншими можливостями»[79]. Без усякого сумніву, тут використовується трактування можливості як потенції; зрозуміло, що вона має онтичний сенс, і не може змінюватися, оскільки

можливості є те, що є в потенції, і не більше. Тому вельми сумнівною виявляється вимога «збільшити можливості людей з меншими можливостями».

m) Введення норм

Розглядаючи обґрунтування ролі закону розумом, звернемося до принципу універсалізації в теорії комунікативного акту Ю. Ґабермаса[80], для якого взаємозв'язок між мовою й світом формує нормативну значущість. Окрім цього, передбачається, що на усталення норми значний вплив справляють традиції[81]. У Дж. Ролса ми спостерігаємо інший підхід до визначення ролі закону, що знаходить вираження у виділенні більш і менш упорядкованих суспільств; звідси випливає, що «...несприятливі обставини і несправедливі задуми деяких людей роблять необхідною значно меншу свободу, ніж та, якою користуються в цілком упорядкованому суспільстві»[82]. Безумовно, у менш упорядкованому суспільстві існує велика загроза для загального блага; проте наявності впорядкованого суспільства також недостатньо, на думку Ю. Ґабермаса, оскільки «...позитивістськи ввести *норми в дію* недостатньо, для того, щоб надовго забезпечити їх соціальну значущість»[83]. На його думку, значущість норми залежить не лише від її визнання, а й від своєрідності традицій; навпаки, для Дж. Ролса для втілення норми достатньо примусової сили закону, який здатний забезпечити свободу, проте його дія залежить від міри впорядкованості суспільства, іншими словами, від міри підпорядкування закону. Отже, на одному боці значущість, на іншому – примусовість; у свою чергу, примусова сила закону залежить від міри раціональності індивіда; у суспільстві, де ще не домінує раціональний індивід, неможлива досить повна свобода, порівняно з упорядкованим суспільством; не випадково Дж. Ролс заявляє таке: «Інколи нам, можливо, доведеться погодитися на деяке порушення її розпоряджень, якщо хочемо зменшити втрату свободи унаслідок неусувних соціальних вад, і прагнути до найменшої несправедливості, можливої в цих умовах»[84]. Отже, із цього зауваження стає ясно, що концепція справедливості легалізує обмеження свободи, якщо це необхідно для досягнення загального блага.

n) Зняття звинувачення в експлуатації

Розглянемо також ставлення Дж. Ролса до експлуатації, що висувається в марксизмі; він вважає, що цей докір цілком справедливий за наявності умов досконалої конкурентної економіки; проте, як зазначається: «Конкуренція в кращому разі недосконала, і люди отримують значно менше, ніж коштує їх внесок, і в цьому випадку їх експлуатують»[85]. Він також припускає, що при звинуваченні в експлуатації вказують на «несправедливість супутньої системи, що майже не має відношення до неефективності ринку»[86]. Яким чином тоді вирішується проблема свободи? Для цього необхідні інститути й вільні асоціації на тлі чесної рівності можливостей; зрозуміло, що соціальна справедливість зводиться до процедурної; оскільки повною мірою не реалізується принцип ефективності, робиться висновок, що експлуатується все суспільство в цілому; більше того, Дж. Ролс узагалі виступає проти використання поняття «експлуатації» на підставі вище наведеного. На жаль, при цьому не конкретизується, що є «супутня система»; можливо, це – відносини між індивідами залежно від міри добробуту. Зрозуміло, що індивід з низьким рівнем забезпечення відчуватиме ненависть до індивідів з дуже високим рівнем забезпечення, а ці зневажатимуть перших. Ця система справді буде «супутньою», оскільки вона не має нічого спільного з раціональними відносинами, на яких, на думку Дж. Ролса, будуються відносини між індивідами. Звернемо увагу, що він описує капіталізм як раціональну систему, в якій стає можливою справедливість як чесність; відзначимо, що таке трактування раціональності відрізняється своєрідністю, оскільки вона передбачає наявність раціонального індивіда, але не передбачає раціональності економічної діяльності в цілому.

o) Заперечення принципу досконалості

Прагнення до досконалості, навіть у вигляді перфекціонізму, безумовно, характерне для суб’єкта капіталізму, і воно набуває характеру імперативу досягнення абсолютної досконалості в певному виді діяльності, щоб переконатися в цьому, досить звернутися до

праксеології, а також до відвертих розповідей видатних бізнесменів, таких як М. Форд[87], К. Тетєісі[88] та ін. Інакше не може бути, оскільки перфекціонізм дає змогу досягти видатних результатів, які є базою для виникнення капіталу; безумовно, це не досконалість заради досконалості, а така, що передбачає успіх; іншими словами, необхідна лише така досконалість, реалізація якої принесе водночас капітал. Проте в перфекціонізмі ми знаходимо й негативні сторони, оскільки він передбачає досить сильну залежність існування індивіда від результатів виробничої діяльності, що стає причиною легалізації насильства не лише щодо самого себе, а й щодо іншого, відповідно, суспільства в цілому; саме необхідність досягнення досконалості стає виправданням для соціального приниження та експлуатації; вимога досконалості легалізує насильство, яке використовується до тих, хто не володіє високим рівнем забезпеченості. Розуміючи важливість цього звинувачення, Дж. Ролс критикує принцип досконалості, але його аргументація абсолютно інша, оскільки він не може піддати підстави капіталізму критиці; зокрема, при критиці суворої перфекціоністської концепції вказується на неможливість виявлення критеріїв рівнів досягнення[89]. Аргумент вельми сумнівний, оскільки недосконалість, наприклад речі, призводить до відсутності купівельного попиту; інший аргумент ґрунтується на тому, що різні концепції блага для індивідуумів передбачають інші оцінки; проте не слід забувати, що в капіталізмі основним критерієм виступає успішність в економічній діяльності, а благо не що інше, як добробут, хоча й передбачається, що благо – це вміння знайти оптимальне вирішення проблеми; про це свідчить така відома приказка: «Якщо ти такий розумний, то чому не багатий?»

р) Необхідність підтримки інститутів

Одне зі звинувачень, яке висувається в марксизмі проти капіталізму, полягає в тому, що держава як інститут реалізує й відстоює інтереси буржуа; у «Німецькій ідеології» це звинувачення сформульовано таким чином: «Цій сучасній приватній власності відповідає сучасна держава, яка за допомогою податків поступово

бралася на відкуп приватними власниками і, завдяки державним боргам, опинилася в їх владі; саме існування цієї держави, регульоване підвищенням і зниженням курсу державних цінних паперів на біржі, цілком залежить від комерційного кредиту, що надається їй приватними власниками, буржуа. Оскільки буржуазія є вже не *станом*, а *класом*, то вона вимушена організовуватися не в місцевому, а в національному масштабі й повинна надати своїм інтересам загальної форми»[90]. Фраза «надавати інтересам загальної форми» означає використання держави для здійснення своїх приватних інтересів як власника; саме це звинувачення стає підставою для заперечення капіталістичної держави. Зрозуміло, що ідентифікація індивіда в такій державі залежить від розміру власності; так чи інакше, сукупність найбільших власників ідентифікує себе з державою, оскільки володіє повнотою влади. Нагадаємо, що марксизм є своєрідним «економічним» варіантом філософії життя, про це свідчить зміст переживань, вираження яких можна знайти в «Маніфесті комуністичної партії» й на основі яких будується економічна теорія; а Дж. Ролс виходить з прямо протилежної точки зору, а саме, допускає існування справедливих інститутів. Звичайно, розуміння інституту не тотожне державі, проте не слід забувати, що держава є формою здійснення інститутів, про що свідчить таке міркування: «З позиції теорії та справедливості найважливіший природний обов’язок полягає в підтримці та просуванні справедливих інститутів. Цей обов’язок має дві частини: по-перше, ми повинні підкорятися справедливим інститутам і з’ясувати свою роль у них, коли вони існують і стосуються нас; по-друге, ми повинні допомагати встановленню справедливого устрою, якщо його не існує, принаймні, коли це може бути зроблено без великих витрат для нас самих»[91]. Відзначимо, що навіть за наявності несправедливості передбачається підпорядкування. Отже, апологія капіталізму полягає у вимозі виконання обов’язків підпорядкування інститутам, навіть якщо вони несправедливі.

q) Обґрунтування суб'єктивного розуму

Одне з виправдань капіталізму Дж. Ролсом – це трактування раціональної людини, при цьому він має на увазі обмежену раціональність; не варто заперечувати, що виникнення капіталу як результат успішної діяльності можливе лише при прояві розуму. Якщо в Новому часі ми знаходимо тлумачення розуму як інструмента наукового пізнання, то у Дж. Ролса – обґрунтування суб'єктивного розуму, використання якого дає змогу володіти благом; через те велика увага приділяється розгляду процедур, за допомогою яких реалізує себе раціональна людина; а своєрідність суб'єктивної раціональності полягає в прояві обачності, тому вводиться поняття «обачна раціональність». У чому полягає основне завдання суб'єктивного використання розуму? Воно формулюється таким чином: «Ми повинні також досліджувати ті обставини, в яких виникли наші бажання, і зробити висновок, що деякі з наших цілей у різних відносинах незадовільні. Так, деяке бажання може виникнути завдяки наочному узагальненню або більш-менш випадковим асоціаціям»[92]. Тим більше що впродовж життя відбувається зміна ідеалів та змісту задоволення. У Дж. Ролса ми знайдемо, що таке ідеали та задоволення; щонайперша вимога полягає в необхідності підпорядкування раціональному плану, а його основні властивості такі: «...виконуючи його, людина не змінить свого рішення, і в неї не виникає бажання зробити що-небудь інше»[93]. Оскільки раціональна людина приймає рішення відповідно до плану, вона не повинна зазнавати жалю, тим більше висловлювати собі докори; звідси виникає проблема відповідальності й здатності витримати випробування «труднощами та стражданнями»; це зауваження вельми істотне, оскільки критерії блага визначаються через раціональний план, лише тоді стає можливим успіх, який виявляється на основі раціональної оцінки; врешті-решт, стверджується, що блага також мають раціональну природу, а їх зміст конкретизується в раціональному плані. Що ж є метою раціонального плану? Безумовно, отримання добробуту, насамперед, у вигляді власності.

г) Приватне суспільство

Ми ще раз звернемося до розгляду своєрідності суспільства, яке описує Дж. Ролс; безумовно, воно трактується в аспекті наявності раціональної людини: «Таким чином, хоча вони сприймають суспільство як певне спільне підприємство для взаємної вигоди, воно зазвичай характеризується як зіткненням, так і збігом інтересів»[94]. Це так зване *приватне суспільство*; його основна ознака полягає в тому, що «...кожна особа оцінює соціальні устрої виключно для досягнення своїх приватних цілей», більше того: «Ніхто не враховує блага інших або того, чим вони наділені; навпаки, кожен віддає перевагу найбільш ефективній схемі, що дає йому найбільшу частку переваги»[95]. Зрозуміло, що це суспільство крайнього індивідуалізму, а основними перевагами є можливість володіння капіталом. Не викликає сумніву, що розуміння справедливості як чесності зумовлено потребами в ідентифікації саме капіталістичного суб'єкта; тому привертає увагу зауваження Дж. Ролса про те, що таке розуміння суспільства передбачає наявність солідарності на основі принципів користі, тим більше, що кожен індивід визнає «благо кожного як елемент діяльності в цілому»[96]. Це суспільство, таким чином, передбачає кооперацію, при цьому впорядковане суспільство вже містить соціальні об'єднання; це означатиме, що капіталістичний суб'єкт обов'язково ще є й суб'єктом солідарності; але в приватному суспільстві, егоїстичному по своїй суті, існують передумови для виникнення заздрощів. Відповідно, апологія капіталізму, як було вже зазначено вище, передбачатиме зняття звинувачень у меркантилізмі, тому ми знаходимо засудження заздрощів, наприклад: «Так звані заздрощі колективно збиткові: індивід, який заздрить іншому, готовий робити речі, які завдають шкоди обом, якщо при цьому відмінність між ними зменшується»[97]. На уникнення заздрощів здатний лише раціональний індивід, який реалізує себе за допомогою планів.

6.3. ІНТЕРАКЦІЯ: НЕХТУВАННЯ ІНШОГО

При дослідженні дискурсу капіталістичного суб'єкта-для-себе звернемося до розгляду інтеракції[98], як її розуміє Ю. Ґабермас, якою вважається така дія, яка орієнтована на іншого[99]. При характеристиці інтеракції використовується буберівське трактування дискурсивних відносин Я-Ти[100]. Однак відносини Я-Ти в М. Бубера належали до взаємодії однієї людини з іншою, у Ю. Ґабермаса це вже соціальні відносини, у тому числі політичних суб'єктів, що випливає з таких міркувань: «Цією стабілізацією вони зобов'язані перетворенню й диференціації вихідних перспектив: перспектива спостерігача вбудовується в систему світових перспектив, а перспективи Я-Ти заповнюються в систему перспектив мовця»[101].

а) Ставлення до іншого

Щоб зрозуміти своєрідність трактування відносин Я-Ти, звернемося до твору М. Бубера «Два образи віри», де стверджується таке: «Світ як досвід належить основному слову Я-Воно. Основне слово Я-Ти створює світ відносин»[102]. Звернемо увагу, що, характеризуючи інтеракцію, Ю. Ґабермас майже повністю виключає світ як досвід і обмежується вказівкою тільки на світ відносин; при цьому він слідує основному положенню М. Бубера: «На початку є відносини»[103]. Проте не приймається інше положення, а саме: «Світ є подвійним для людини через подвійність його співвіднесення з ним»[104]. У чому ж виявляється ця подвійність? На це запитання М. Бубер дає таку відповідь: «Світ Воно володіє пов'язаністю у просторі та часі. Світ Ти не має ніякої пов'язаності в просторі та часі. Окреме Ти має стати Воно, коли відносини вичерпано. Окреме Воно може через входження в дійсність відносин стати Ти»[105]. Яке ж місце займають відносини Я-Ти і Я-Воно у становленні роду людського, за М. Бубером? Відзначимо, що перевага надається відносинам Я-Воно: «Незважаючи на всі відмінності між історією індивіда й історією роду, існує принаймні одна схожість: вона свідчать про неухильне зростання Воно»[106]. Тоді в чому полягає перевага відносин Я-Ти? Звичайно, у здатності набуття досвіду

відносин близькості, взаємної вдячності, довіри тощо; це зрозуміло, оскільки, якщо сфера дії Воно – це інститути, то Ти – це почуття; однак не будемо забувати, що вони єдині, оскільки: «Відокремлення Воно інститутів – це Голем, а відокремлене Я почуттів – невгамовний птах душі. Вони не знають людини; одне – тільки зразок, інше – лише «об'єкт», їм не відомі ні особистість, ні спільність»[107]. Яким же чином оцінюється значення і роль Я-Воно для людини? Його роль зумовлена моральною позицією самої людини, тому саме по собі воно не несе зла, відповідно: «Основне слово Я-Воно не причетне злу, як матерія не причетна злу. Основне слово Я-Воно причетне злу як матерії, коли вона претендує на те, що вона є саме буття. І коли людина потакає цьому, постійно розростається світ Воно пригничуючий його, власне Я втрачає для нього дійсність, поки, нарешті, задушливий жах, що нависає над ним, і привид у ньому не повідають таємно один одному про відсутність визволення»[108]. Якщо М. Бубер припускає наявність «задушливого жаху», Ю. Ґабермас не бере його до уваги, а свою мету вбачає тільки у визначенні передумов та умов абсолютно досконалої комунікації. Завдяки чому вона стає можливою? Завдяки введенню «перспективи спостерігача у сферу інтеракції, що дає також імпульс до того, щоб конструювати соціальний світ», іншими словами, безумовного домінування відносин Я-Ти в досвіді[109].

От яким чином М. Бубер критикує відносини в матеріальному світі економіки: «Їх оратори повчають тебе, що економіка вступає в права спадщини, яку їй дає держава; ти ж знаєш, що наслідувати нічого, крім тиранії, буйно розростається Воно, під ярмом якого Я, все менш здатне опанувати ситуацію, все ще вважає себе переможцем»[110]. На наш погляд, цю характеристику можна віднести до дискурсу суб'єкта капіталізму, а його відмінність полягає в тому, що економічний фактор розглядається як визначальний[111]; в зв'язку із цим звернемо увагу на працю Дж. Сороса «Криза світового капіталізму», де ми знаходимо такий вислів: «Ця книга являє собою спробу викласти основи світового відкритого суспільства. Ми живемо в системі світової економіки, але політична організація нашого світового співтовариства є сумно неадекватною. Ми позбавлені можливості зберегти світ і протидіяти ексцесам фінансових ринків»[112].

b) Тон дискурсу

Звернення до цієї праці пов'язано не стільки з тим, щоб показати своєрідність суб'єкта капіталізму, скільки з тим, щоб виявити відмінність дискурсу суб'єкта-для-іншого. Що означає показати цю своєрідність? Розкрити зміст взаємодії з іншим – відношення, яке характеризується за допомогою використання поняття «інтеракція»; тому, якщо при розгляді дискурсу суб'єкта-для-себе ми зверталися до проблеми ідентичності, тобто розуміння самого себе, зокрема щодо іншого, то при розгляді дискурсу суб'єкта-для-іншого ми звертаємо увагу на відносини з іншим і тим самим розкриваємо, що являє собою інтеракція, в нашому випадку, суб'єкта капіталізму. При розгляді інтеракції виникають такі запитання: Який характер мають відносини з іншим? Як позиціонує себе суб'єкт щодо іншого, тобто яку позицію займає? На яке ставлення до себе розраховує суб'єкт з боку іншого? Відповіді на ці та інші похідні запитання будуть характеристикою інтеракції суб'єкта. Нагадаємо, що позиція (лат. position – становище) – це розташування суб'єкта в просторі влади, відповідно, дискурсу; при цьому в просторі влади ми знаходимо дві крайні позиції, зокрема, панування та підпорядкування, які можуть допускати проміжні стани; капіталістичний суб'єкт належить до тих, хто панує, а підставою для панування виступає володіння капіталом. При характеристиці дискурсу суб'єкта-для-іншого ми вже говорили про цю своєрідність. Як поводиться суб'єкт, який володіє капіталом? Яким чином він взаємодіє з іншим? Безсумнівно, володіння капіталом зумовлює наявність великих можливостей порівняно з іншим; а усвідомлення тих можливостей визначає тон дискурсу суб'єкта-для-іншого. Тон (грец. tonos – напруга, підвищення голосу, наголос) дискурсу виникає під впливом настрою суб'єкта, який виражає себе в ньому; він вказує на те, як оцінює себе суб'єкт, отже, на своєрідність ідентичності; та не будемо забувати, що цей самий тон буде зберігатися й у відносинах з іншим, отже, у дискурсі-для-іншого; безумовно, це буде повчальний тон, що пояснюється його панівним становищем у просторі влади. У зв'язку із цим звернемо увагу на те, що Дж. Сорос розглядає суб'єкта капіталізму як центр, а іншого – як периферію, така оцінка пов'язана з

протиставленням багатих та бідних; так, наприклад, характеризуючи економічну ситуацію, він відзначає: «Потім настав момент, коли тяжке становище на периферії не могло бути вигідним для центру. Я вважаю, що ми досягли цього моменту під час краху Росії»[113]. Тон цього висловлювання зумовлений своєрідністю ідентичності суб'єкта капіталізму; але звернемо увагу на турботу про свою безпеку суб'єкта капіталізму; не можна сказати, що висловлюється зневага до інших, але «холодок» відчувається. У всякому разі згадка про периферію викликана необхідністю прояву турботи про самого себе; тобто щодо іншого спостерігаємо прояв егоцентризму, що зумовлено усвідомленням своєї переваги[114]. Отже, ми виділили одну з особливостей інтеракції суб'єкта капіталізму, а саме *розгляд себе як центру*, і тому дистанціювання себе, багатого, від іншого, якого можна вважати бідним; основна причина дистанціювання – це дотримання принципу вигоди для самого себе, не випадково ключовим словом у наведених цитатах є «вигода»; а підставою для визначення своєї позиції щодо іншого, що вказує на своєрідність інтеракції, є наявність вигоди для самого себе.

c) Застосування екзистенціального методу

Звернемо увагу на своєрідність екзистенціального методу, який використовується протягом дослідження; він передбачає, що необхідно показати зумовленість існування сенсами на основі розгляду того, як вони переживаються, яке значення мають для його здійснення; наприклад, існування суб'єкта капіталізму залежить від наявності в нього капіталу, що передбачає піклування про його збереження та примноження. У свою чергу, воно безпосередньо впливає на ставлення до іншого; крім того, виникнення та збільшення капіталу залежить від іншого, який використовується як його джерело; тому ставлення до капіталу впливає на ставлення до іншого. Наявність капіталу великою мірою залежить від наявності такого іншого, який буде сприяти його примноженню, що можливо за умови, якщо він буде залежним. Таким чином, основна мета дискурсу капіталістичного суб'єкта-для-іншого – це формування залежності іншого від самого себе; саме таке місце в

цьому дискурсі посідає спокуса; однак спокуса не передбачає допомоги іншому таким чином, щоб інший став здатним отримувати капітал. Тому спокуса передбачає дистанціювання, яке виражається в стримуванні того, хто просить, а в деяких випадках вимагає виконання обіцянок; хоча зрозуміло, що обіцянки в основному мають декларативний характер, тому цей дискурс включає в себе міркування про моральні цінності, яким повинен слідувати інший, нав'язування обов'язків тощо. Декларація (лат. declaratio – оголошення, проголошення) передбачає оголошення про наявність намірів, але не передбачає конкретних дій; зміст намірів має розпливчастий характер, оскільки вони стосуються скоріше оцінки позиції, стану тощо, тобто інтенція свідомості спрямована не на реальний, а на абстрактний предмет. Отже, нагадаємо в черговий раз: існування суб'єкта визначається його сутністю, що продукує своєрідність його позиції, у свою чергу, зміст дискурсу суб'єкта-для-іншого.

Своєрідність позиції суб'єкта капіталізму в опозиції «багатий – бідний» полягає в тому, що суб'єкт повчає, а інший виправдовується й погоджується з вимогами. Що таке критика з боку суб'єкта капіталізму? Її поява пов'язана з вивченням стану справ у іншого; вона, як правило, призводить до виявлення його значних недоліків, до яких можна віднести корупцію, порушення прав та свобод людини; цей моніторинг передбачає наявність комісій, які й зобов'язані дати докладний аналіз недосконалості іншого. Що включає в себе критика в цьому разі? Вказівки на такі факти, які свідчать про несприятливий стан справ в іншого; безсумнівно, ця критика не може бути віднесена до юридичного дискурсу, оскільки в ній відсутній момент змагальності, а обвинувачуваний позбавляється можливості відстояти свою невинність. Він не може цього зробити через слабкість своєї позиції в дискурсі, тому йому доводиться узгоджуватися з усіма звинуваченнями і приймати рекомендації щодо їх усунення. Але ця згода не означає пошуку істини, як, наприклад, у дискурсі солідарності, оскільки критика в цьому випадку призначається не стільки для виявлення недосконалості, скільки для підтвердження її подальшого приниження; наприклад, наявність корупції цілком можна довести фактом «зникнення» значної частини державного бюджету, виділених

кредитних коштів за відсутності розслідування. Проте ця критика переважно має закритий характер, що і є причиною недосконалості та його залежності. Саме наявність недосконалості зумовлює необхідність підпорядкування; тому критика не має конструктивного характеру, а обмежується повчаннями морального характеру; її призначення полягає в тому, щоб інший висловив готовність підкорятися суб'єкту капіталізму, який виражає готовність підтримати на шляху «прогресивних» перетворень; така підтримка надається за умови, що інший буде, у свою чергу, підтримувати суб'єкта капіталізму, більше того, погодитися на його будь-які вимоги. Оскільки популяризація таких відносин може спровокувати протест в іншого, факт невигідних домовленостей всіляко приховується, зміст вимог з боку суб'єкта капіталізму завуальовується, зміст домовленостей може зрозуміти дуже вузьке коло фахівців у галузі економіки.

d) Усвідомлення значущості

Яким же має бути інший з погляду суб'єкта капіталізму? Покірним, слухняним, погоджуватися на будь-які вимоги та умови, саме такі, виконання яких буде причиною породження капіталу; звідси випливає, що інший нічого не повинен ставити під сумнів, зіставляти, досліджувати, розглядати, знаходити спільне й відмінне; тобто інший у цьому дискурсі позбавляється можливості розмірковувати, реалізовувати свої пізнавальні здібності; за Арістотелем[115], його можна вважати знаряддям, що «говорить», тобто рабом. Інший говорить тільки те, що йому дозволено, але не більше. Що ж йому дозволено? Виражати вдячність, довіру, відданість, переконаність у правоті, висловлювати похвалу, симулювати захоплення; через те мова іншого відрізняється святковістю, але святковістю особливого роду, награною, нещирою; та якщо в релігійному ритуалі об'єктом поклоніння виступає божество, то в цьому – реально існуючий політичний суб'єкт; ця дискурсивна поведінка нагадує участь у релігійному ритуалі, оскільки інший виступає тим, хто просить надання милостей. Від капіталістичного суб'єкта залежить, надасть він допомогу чи ні. Аргументація, яку використовує інший, теж нагадує участь у релігійному ритуалі, – це

вказівка на власне тяжке становище, яке загрожує існуванню; тезою можна вважати необхідність порятунку. За наявності такого звернення з боку іншого капіталістичний суб'єкт бачить себе як месію, оскільки саме він здатний урятувати від краху; однак, на відміну від божественної месії, він не в змозі врятувати від вад, властивих іншому; звідси зрозуміло, чому тема порятунку має таке велике значення в цьому дискурсі. Її наявність приводить до формування великої значущості суб'єкта капіталізму для самого себе. У нього виникає ілюзія можливості порівняння себе з божеством; прикладом такого усвідомлення може бути книга Дж. Сороса «Криза капіталізму»[116]. Отже, суб'єкт капіталізму – це той, хто дає кошти для існування, – це благодійник, а його діяльність у цьому плані можна вважати певною мірою благодійністю; безумовно, усвідомлення своєї значущості призводить до наділення самого себе вищими моральними якостями; не варто також забувати, що надання допомоги сприяє виникненню почуття морального задоволення; з висоти свого становища суб'єкт капіталізму дивиться на іншого, який «припадає до його ніг», просить про допомогу; від нього залежить його існування, точніше, можливість здійснення.

е) Турбота та байдужість

У цій ситуації відбувається усвідомлення, з одного боку, своєї величі, з іншого – обмеженості, неможливості допомогти всім, хто страждає, оскільки можливості надання допомоги обмежені. Де проходитиме ця межа? Вона зумовлена вимогою зберегти свій капітал, іншими словами, турботою про самого себе; тому звернемо увагу, як М. Гайдеґґер характеризує турботу: «Титул вибраний не тому, що, скажімо, присутність, перше за все і великою мірою економічно і «практично», а тому, що саме буття присутності належить побачити як турботу. Цей титул знову ж таки треба брати як онтологічне структурне поняття. Воно не має відношення до «тягот», «затьмареності» й «життєвих турбот», онтично було в кожній присутності. Подібно, так само, як «безтурботність» і «веселість», онтично можливі лише остільки, оскільки онтологічно зрозумила присутність є турбота. Адже

до присутності сутнісно належить буття-в-світі, його буття до світу є по суті заклопотаність»[117]. Звернемо увагу, що М. Гайдеґґер при характеристиці турботи замовчує про її протилежність, а саме про байдужість, хоча розрізняє справжнє і недійсне буття; тим більше, що присутність у світі означає ставлення до себе та іншого не тільки як наявність турботи, а й проявів байдужості; отож, крім турботи, яка виявляється щодо самого себе і світу, слід виділити байдужість; це протиставлення не говорить про те, що байдужість не може виявлятися до самого себе. Зовсім навпаки, стан занедбаності може його провокувати, тоді суб'єкт забуває самого себе, відмовляється не тільки від себе, а й від світу. Цей стан може супроводжуватися усвідомленням своєї нікчемності; проте останнє не характерно для суб'єкта капіталізму. Звернемо увагу, що якщо західна філософська, втім, і культурна, традиція полягає у виділенні турботи як буття присутності, то східна, навпаки, байдужості, яка в буддизмі виявляється у вимозі позбавлення від бажання. М. Гайдеґґер стверджує, що онтичне розуміння турботи виключає, що вона не має відношення до «тягот», «затьмареності»; та при цьому визнає, що вони, також онтично, належать присутності; ще більшою мірою це твердження слід віднести до байдужості.

Для нас актуальним є те, що переживання «тягот» слід віднести до переживань іншого, який не володіє такими можливостями, як суб'єкт капіталізму. Якщо М. Гайдеґґер розглядає поняття піклування для позначення можливості буття-в-світі, то ми звертаємося до буття реального; отже слід враховувати, що наявність можливостей залежить як від самого суб'єкта капіталізму, так і від іншого. Присутність суб'єкта в світі є реальність, яка включає переживання не тільки самого себе, але й іншого; ця можливість відкривається в інтеракції, оскільки в її межах встановлюється єдність самого себе та іншого, а можливості самого себе є можливості для іншого й навпаки. Для суб'єкта капіталізму інший, як бідний, – це можливість для існування за допомогою реалізації результатів його діяльності, які є джерелом капіталу; та суб'єкт капіталізму не хоче бути біднім, оскільки усвідомив повноту можливостей, яку дає наявність капіталу. Страх, що турбота про іншого може бути причиною позбавлення капіталу, провокує

виникнення байдужості, як зворотний бік турботи про самого себе; у дискурсі вона виявляється в дистанціюванні, що передбачає підкреслено ввічливе поводження з іншим; не випадково М. Бубер протиставив такі основні слова, як Я-Ти і Я-Воно. До іншого суб'єкт звертається за допомогою слова Я-Воно; але внаслідок зацікавленості в бідному іншому таке звернення не повинно бути розпізнано, і тому трансформується в Я-Ви, що дає змогу дистанціюватися від нього. Ставлення до Ви – це ставлення до іншого при дотриманні дистанції. Вона необхідна для того, щоб не брати турботу про іншого на самого себе; але при цьому суб'єкт не відмовляється від турботи про іншого; звідси походить офіційний тон, який спостерігається в такій дискурсивній практиці, як переговори, які, як правило, завершуються прийняттям декларацій, де набувають вираження наміри учасників. Основне призначення переговорів, що фіксується в змісті декларації, полягає у встановленні позитивних відносин.

f) Потурання і недостатність

Зрозуміло, що декларативність зобов'язує тільки опосередковано, тому переговори найчастіше є містифікацією. У чому вона виявляється? У тому, що сторони висловлюють глибоку вдячність, зацікавленість, з боку може видатися, що їх відносини мають душевний характер; але ця душевність лише уявна, оскільки інший перебуває в позиції прохача, а суб'єкт, що дає, – стурбований тільки самим собою; тому найбільше, в чому може виражатися критичність з боку іншого, – це вказівка на недостатність можливої допомоги, а з боку суб'єкта – на незадовільний стан інститутів, наприклад, свободи слова, прав людини, демократії, рівня соціальної забезпеченості тощо. Що таке недостатність і незадовільний стан? Це неповнота чого-небудь, проте не відсутність, що передбачає можливість незадовільної оцінки; вона тільки можливість, але не більше, оскільки ні суб'єкт, ні інший не здатні на критику; більше того, вони спочатку готові пробачити один одному недосконалість, які б форми вона не мала. Ми маємо справу з потуранням, тобто з тотальним допущенням недосконалості, отже, з проявом повної байдужості; саме це потурання виявляється причиною

того, що інший звітує перед суб'єктом про свої «досягнення», а той їх схвалює, більше того, запевняє у своїй підтримці. Інший при цьому висловлює свою відданість і покірність волі суб'єкта; водночас інший може висловлювати своє незадоволення розміром допомоги, що надається; у будь-якому разі зберігається невизначеність, яка необхідна обом сторонам. Ця невизначеність необхідна суб'єкту капіталізму, щоб приховати свою байдужість і зневагу до іншого, а іншому – щоб не принизити свою гідність, коли вимолює допомогу; вказівка на недостатність – це єдина можливість не піддавати критиці, а тільки натякнути на присутність недосконалості.

Що таке безпристрасність суб'єкта капіталізму? Це прояв байдужості до іншого. Але це не передбачає, що в іншого відсутня особистість, тобто своєрідність, унікальність, неповторність, свій власний вигляд; та до іншого немає ніякої справи, він перебуває поза полем уваги, оскільки розташовується на такій дистанції, з якої розрізнити обличчя фактично неможливо; але коли це можливо? Тоді, коли інший опиняється серед інших, які чекають на допомогу; тоді своєрідність його обличчя нікому не потрібна, оскільки вона нікому не цікава, тим більше суб'єкту капіталізму; більше того, її наявність занадто викликає підозру, недовіру, що зменшує шанси на отримання допомоги. Що таке мати власне політичне обличчя? Це означає бути самостійним, тобто вміти постояти за себе, виявити власну волю, бути здатним до позитивних перетворень; все-таки це неможливо для іншого в межах дискурсу капіталізму суб'єкта-для-іншого, оскільки той, хто має своє обличчя, не може прийняти правила цього дискурсу; наявність свого обличчя тоді є передумовою відмови від безпосередньої участі в цьому дискурсі; втім неучасть не означає, що іншого, який має власне обличчя, не існує. Він не існує для суб'єкта капіталізму, оскільки не хоче підкоритися.

g) Віра і впевненість

Однією з основних відмінностей суб'єкта капіталізму є наявність у нього впевненості в самому собі, яка ґрунтується на усвідомленні факту володіння капіталом. Коли ми звертаємося до розгляду впевненості,

слід спочатку прояснити, що являє собою віра; з феноменологічної точки зору, це особлива спрямованість на предмет, який при цьому набуває абсолютної значущості; утім обмеженість феноменології полягає в тому, що вона не ставить питання про те, що є предмет, не прояснює його відношення до стану свідомості. Цей недолік частково усувається в екзистенціалізмі, згідно з яким предмет не тільки протистоїть свідомості, є його змістом, а й визначає існування; при цьому, безумовно, не заперечується, що предмет – це сфера трансцендентного; однак предмет – це також і сенс; тому сфера трансцендентного реалізується в іманентності, в актуалізації сенсів існування. Далі, в екзистенціалізмі виділяється особлива сфера предмета – річ, тобто той предмет, який має матеріальне втілення, тому існує самостійно; а втім, більш істотно те, що трансцендентність предмета має ідеальну природу; тому предмет – це ще й сфера когнітивного як сукупність ідей, які мають відносну самостійність щодо стану свідомості. Саме тому ідея як предмет може визначати стан свідомості й тим самим існування; з цієї точки зору, Бог – це абсолютний предмет, який протистоїть суб'єкту; якщо при феноменологічному підході Бог – це тільки трансцендентальний предмет, то при екзистенціальному – ще й трансцендентний, оскільки наділяється існуванням, сутністю, зокрема в Г. Марселя[118]. Коли ми розглядаємо віру, то маємо на увазі, що суб'єкт повністю підпорядковує себе предмету, який виник завдяки його здатності до абстрагування, у результаті Бог наділяється абсолютним існуванням, – наведене трактування Бога типове для християнського екзистенціалізму, відповідно до якого Бог – це трансцендентна сутність, яка визначає існування суб'єкта; коли говорять про віру, то найчастіше мають на увазі, що це віра в Бога.

Якщо ж розглядають упевненість, то мають на увазі існування суб'єкта, який володіє певною сутністю, відповідно до якої здійснює існування; звернемо увагу, що в екзистенціалізмі трансцендентальне та трансцендентне розглядаються в єдності, яка була загублена в кантівській метафізиці. З вищевикладеного стає ясною принципова відмінність християнського та атеїстичного екзистенціалізму. Вона полягає в різному трактуванні предмета й свідомості: якщо в

атеїстичному екзистенціалізмі основоположною виступає свідомість, що спрямована на предмет, то в християнському такий трансцендентний предмет, як Бог; однак їх суперечливість не означає, що вони не мають точок дотику. Якщо ми звернемося до безпосереднього існування суб'єкта політики, то виявиться, що ставлення до предмета може бути одночасно трансцендентальним та трансцендентним; іншими словами, віра може бути не такою стійкою, як передбачається, але, тим не менше, вона достатня для виникнення впевненості. Отже, можна вірити в Бога і бути впевненим у собі, або вірити в Бога і не бути впевненим у собі, а можна бути впевненим у собі, тільки визнаючи існування Бога, – в останньому випадку впевненість має своє джерело в усвідомленні володіння капіталом; однак володіння капіталом не суперечить вірі в Бога, як показав М. Вебер[119].

h) Нехтування іншим

Володіння капіталом може стати причиною появи влади суб'єкта над іншим, що має залежність, яка зумовлена природою капіталу, котра полягає в тому, що його наявність виявляється умовою продуктивного існування у сфері речей; тим більше, що капітал, як показав К. Маркс[120], може породжувати капітал. Отже, капітал як трансцендентальний продукт володіє відносною автономністю, здатністю до збереження та накопичення, тому може сприяти здійсненню; при цьому слід погодитися з К. Марксом і визнати джерелом існування працю як особливий спосіб здійснення; однак не будемо забувати, що характер праці залежить від стану свідомості та наявності капіталу; суб'єкт, який володіє капіталом, як ми відзначали, упевнений у собі, оскільки його наявність є важливою передумовою для організації трудової діяльності.

Коли ми розглядаємо впевненість, то маємо на увазі передусім суб'єкта-для-себе, і вже потім суб'єкта-для-іншого. У чому полягає особливість впевненості в самому собі суб'єкта капіталізму? Образ такого суб'єкта розкритий К. Марксом і Ф. Енгельсом у працях, у яких капіталізм зазнає критики[121]. Цей суб'єкт має абсолютну впевненість у

собі, оскільки володіє капіталом. Що таке капітал? Капітал (лат. kapitel – головний) – це власність, володіння якою є причиною верховенства над іншим. За допомогою володіння капіталом значущість самого себе набуває стійкості, оскільки капітал розширює сферу можливого. За якої умови ми зможемо зрозуміти, що таке власність у феноменологічному аспекті? За умови, якщо ми визнаємо автономність і стійкість предмета. Власність – це особливий предмет, який володіє вартістю, як абсолютною, так і відносною; це такий предмет, який визначає стан суб'єкта таким чином, що за його наявності суб'єкт набуває впевненості, а за відсутності відчуває себе невпевненим; безумовно, така залежність продукується своєрідністю сутності суб'єкта, наприклад, впевненість протестного суб'єкта залежить уже не від володіння капіталом, а від переконаності в тому, що він відстоює справжні цінності. Для нас важливо, що упевненість суб'єкта виявляється щодо іншого; це можливо, оскільки суб'єкт капіталізму наділяє вищою цінністю тільки самого себе, що дає змогу говорити про його егоїстичність; тому впевненість у собі стає причиною зневаги до іншого. Що таке зневага до іншого, і яким чином вона виявляється в дискурсі? Безумовно, майже повною відсутністю уваги до інтересів іншого; причина полягає у відсутності в іншого капіталу, необхідного для його здійснення; нехтування виявляється в нездатності почути іншого, відгукнутися на його прохання про допомогу; хоча це не означає, що суб'єкт не робить знаків уваги, не виражає готовності допомогти. Зовсім навпаки, дискурс суб'єкта-для-іншого перенасичений вихвалянням та обіцянками, але вони призначені для того, щоб приховати зневажливе ставлення до іншого, оскільки той не володіє капіталом; іншому нічого не залишається, як брати участь в обміні люб'язностями, за якими не слідує ніяких практичних дій або такі, що свідчать про зневагу; але вони якраз і не набувають вираження в дискурсі. Нехтування свідчить про те, що інший залежить від суб'єкта і чекає проявів милості від нього; якщо він перебуває в такій залежності, то можна його повчати. Чому ж треба повчати іншого? Головне, як бути вільним. Звернемо увагу, що свобода суб'єкта капіталізму – це володіння можливостями завдяки наявності капіталу; такої свободи за відсутності капіталу інший не може мати; тому таке

повчання про свободу – своєрідна містифікація самої свободи; більше того, вимога з боку суб'єкта капіталізму бути вільним провокує виникнення залежності. Таким чином, вимога свободи свідчить про стан шизофренії суб'єкта капіталізму в межах такої дискурсивної практики; справді, суб'єкт капіталізму наполягає на тому, що інший повинен дотримуватися принципів свободи у своїй політичній діяльності, водночас докладає всіляких зусиль, щоб її обмежити. Цієї свободи для іншого в принципі не може бути через його залежність від суб'єкта, тим не менше, повчання про свободу постійно присутні в цьому дискурсі. Наявне роздвоєння свідомості, що дає підстави говорити про ознаки шизофренії; розуміння в цьому випадку не має нічого спільного з пошуком істини; воно є тільки усвідомлення встановленого, належного, що розглядається як необхідне; але сфера необхідності обмежується тільки сферою розуміння, а не практичної діяльності. Розуміння ніби набуває інституційного характеру; інститут у цьому випадку розглядається як встановлення чого-небудь як належного; звичайно, інститутом може виступати будь-яка сфера існування, наприклад, крім свободи, – право, відповідальність, справедливість, чесність тощо. Своєрідність інституту, який обмежується тільки сферою розуміння, полягає в тому, що він впливає на існування досить своєрідно; наприклад, інститут свободи слова реалізується в сукупності висловлювань, які тільки вказують на можливість, але не більше того; сфера прояву інституту в цьому випадку обмежується тільки змістом дискурсивної практики; однак роль дискурсивної практики неоднозначна і в зв'язку із цим варто нагадати арістотелівський вислів: «Держава – це спілкування»[122]. Звичайно, свобода слова – це не тільки встановлення належного як можливого; для суб'єкта капіталізму не викликає сумнівів, що інший може мати тільки таку свободу; більше того, він усвідомлює, що дійсна свобода іншого означає незалежність від суб'єкта капіталізму; останнє небажано для нього, оскільки його благополуччя якраз і залежить від підпорядкування іншому; зрозуміло, що інститут свободи як фантазм існує тією мірою, що дає змогу зберегти оману про свободу іншого.

і) Інший як свій і чужий. Холодна війна

Ми завершили розгляд іншого як того, хто висловлює вдячність, покірність, отже, свого; тепер слід перейти до розгляду іншого як чужого, який протиставляє себе суб'єкту капіталізму, не визнає його й тому не бере безпосередньої участі в дискурсі, хоча це не означає, що він не присутній тут потенційно. Чим же відрізняється чужий інший від свого іншого? Головна відмінність полягає в тому, що свій визнає панування суб'єкта капіталізму, а чужий – ні; невизнання можливо за умови відсутності поклоніння капіталу; через те, поза всяким сумнівом, чужим іншим для суб'єкта капіталізму може виступати тільки суб'єкт соціалізму. Суб'єкт соціалізму як чужий інший не визнає пріоритету капіталу, отже, суб'єкта капіталізму; зрозуміло, що останній не може із цим змиритися, для нього факт цього невизнання вже є образою, тому дискурс капіталізму для чужого іншого має дуже агресивний характер. Якщо щодо свого іншого презирство ретельно приховується, то тут воно має явний характер; прикладом такого дискурсу може бути дискурсивна практика часів «холодної війни» 50–80 рр. XX ст.[123]. Тут чужий інший оголошується ворогом, при цьому основні звинувачення, зрозуміло, пов'язані з порушенням свободи слова, прав людини, використання держави як інструмента терору, культом особистості; такий інший розглядається як втілення загрози для існування світу, відповідно, звідси основна мета полягає в його знищенні; такий дискурс також можна визнати сферою деструкції. Що таке деструктивний дискурс, різновидом якого можна вважати капіталістичний дискурс суб'єкта для чужого іншого? Це дискурс, у якому чужий постає як втілення світового зла; при цьому вважається, що зло повинно бути викорінене, але не конкретизується, яким чином.

З боку суб'єкта може бути висловлене звинувачення в аморальності іншого; таким чином призначення цього дискурсу полягає в тому, щоб налякати, викликати страх за себе, а призначення цього страху полягає в провокації агресії щодо чужого іншого. Безумовно, ця агресія має дискурсивний характер, а руйнується тільки віртуальний ворог, – цей феномен виявляється особливо виразно в масовій культурі, зокрема його можна виявити при зверненні до образу Рембо – американського

супергероя, що героїчно б'ється проти комуністів, які до акту відплати всіляко над ним знущаються. Безсумнівно, таке розуміння чужого іншого не відповідає дійсності; однак, оскільки чужий інший презентується тільки в дискурсі капіталізму суб'єкта-для-іншого, він сприймається тільки таким чином, а саме, як втілення світового зла.

Виникає запитання: чи можна вважати такий дискурс дійсно дискурсом суб'єкта-для-іншого, якщо інший не бере участі в ньому? Інший справді відсутній у цьому дискурсі, але слід пам'ятати, що цей дискурс – це дискурс, в якому суб'єкт висловлює своє ставлення до іншого, відповідно, його участь у цьому дискурсі не обов'язкова; хоча не викликає сумнівів, що така участь можлива, але це буде його інший варіант, який суттєво відрізняється від основного. Як правило, такий дискурс – це дискурс переговорів, в якому беруть участь непримиренні супротивники; якщо за відсутності іншого цей дискурс має агресивний характер, то в його присутності, навпаки, як ніби миролюбний. Прояв миролюбності пов'язаний з прагненням показати свою перевагу й досконалість, що можливо через декларацію принципів гуманізму. Підкреслимо, демонстрацію, а не реальний прояв; кожен з противників прагне засвідчити свою перевагу в чемності, а будь-який прояв грубості розглядається як поразка; саме прояв грубості буде підтвердженням того, що чужий інший дійсно є втіленням світового зла; згадаймо відомий «хрущовський черевик», який якраз і розглядався як свідчення недосконалості суб'єкта соціалізму[124]. Але в кінцевому підсумку неважливо, як поводиться чужий інший у дискурсі, у будь-якому разі він сприймається як «страховисько» в образі людини.

Це дискурс непримиренних суперників, які не визнають один одного, проте свою неприязнь вони не висловлюють відкрито; щоб показати свою перевагу, змагаються в прояві миролюбства; його можна навести як приклад дискурсу, в якому поверхня та підкладка дискурсу не збігаються: якщо на поверхні можна бачити демонстрацію миролюбності, то в підкладці, навпаки, ненависть, бажання знищити суперника, що набуває вираження в коментарі переговорів. Яким же чином вони утворюють єдине ціле? Це можливо в результаті усвідомлення небезпеки протистояння; умовно такий дискурс можна позначити як дискурс «відмови від війни», виникнення якого було

описано Т. Гоббсом у теорії суспільного договору[125]. Часткова відмова від загальної війни перетворює її в «холодну», про яку ми вже згадували. Що ж таке «холодна війна»? Це війна, в якій противники прагнуть знищити один одного тільки номінально, з допомогою дискурсивних засобів; у неї використовується негативна номінація, у результаті чого інша наділяється тільки негативними ознаками; через те інший – це монстр, який викликає страх, як ми вже відзначали. Не тільки страх, а й жах, здивування, жалість, ненависть, здригання; отже, коли ведуться переговори, в яких інший проголошує, що буде відстоювати мир, йому не тільки не вірять, але саме в цій маніфестації бачать загрозу насильства; іншими словами, ми спостерігаємо дискурсивну інверсію (лат. inversion – перестановка). *Інверсія передбачає, що висловлювання розуміється як прямо протилежне*; таким чином, як правило, первинні висловлювання обростають численними коментарями, призначення яких полягає якраз у перекиданні сенсу висловлювань, пошуку прихованих загроз тощо.

j) Деструктивна рефлексія й руйнування сенсів

Звернемо увагу, що суб'єкт капіталізму імпліцитно наділяє самого себе виключно позитивними ознаками. Які ж це ознаки? Про ці ознаки ми вже говорили в попередніх розділах, а головними з них є наявність свободи, демократії як вищих цінностей; відповідно, суб'єкт капіталізму не може дозволити собі бути явним агресором, хоча прагнення відстояти капітал настільки сильне, що агресія необхідна; отже, насильство набуває прихованих форм, зокрема з використанням дискурсивних засобів, які були описані Дж. Шарпом[126]. Що ж таке приховане насильство? Насильством слід вважати застосування сили до іншого, в результаті чого відбувається його руйнування, але причетність до цього суб'єкта не з'ясована. Своєрідність прихованого насильства полягає в тому, що воно спрямоване на руйнування смислів, які утворюють сутність суб'єкта; це можливо за умови нав'язування власних смислів існування, а головний з них – свобода володіння власністю та поклоніння капіталу як джерелу насолоди; а основна мета дискурсивної інтеракції є створення образу капіталізму як соціального

раю. У чому ж тоді полягає дискурсивне насильство? Нав'язування власного сенсу існування тотожне саморуйнуванню смислів існування іншого, що, у свою чергу, призводить до його саморуйнування; через це дискурс капіталізму суб'єкта-для-іншого – це дискурс насильства, призначення якого полягає в руйнуванні іншого. Його переконують, що він є втіленням соціальної та політичної недосконалості, а його стан характеризується як деградація або «застій»; навпаки, у дискурсі соціалізму він сам себе оцінює як «суспільство розвинутого соціалізму».

Саморуйнування суб'єкта соціалізму настає тоді, коли він приймає нав'язування оцінки з боку суб'єкта капіталізму. Що таке застій? Це нездатність до розвитку, перетворення та вдосконалення; у результаті прийняття такої оцінки виникає усвідомлення своєї приреченості в соціальному й політичному плані. Що таке усвідомлення приреченості? У загальному плані причиною для приреченості може бути тільки визнання цієї приреченості; отже, приреченість має рефлексивний характер, тобто інший сам продукує свою приреченість. Звернемо увагу, що інтеракція суб'єкта капіталізму призначена для формування приреченості в іншого, в результаті якої відбувається його саморуйнування; для суб'єкта соціалізму, а саме СРСР, рефлексія приреченості втілилася в усвідомленні необхідності «перебудови», тобто кардинального оновлення. Але оновлення при деструктивному характері рефлексії в принципі неможливе, навпаки, така рефлексія може призвести тільки до його саморуйнування; можна стверджувати, що інтеракція суб'єкта капіталізму призначається для трансформації соціалістичного суб'єкта в протестний, деструктивна рефлексія якого спрямована проти самого себе; у зв'язку із цим досить характерною є назва книги М. Горбачова, у якій доводиться необхідність перебудови, а саме: «Перебудова і нове мислення для нашої країни і для всього світу»[127]. У ній вказується необхідність інверсії політичного мислення. При зверненні до читача автор відзначає: «Ми повинні спілкуватися, ми повинні вирішувати проблеми, проблеми в дусі співробітництва, а не ворожості»[128]. М. Горбачов констатує факт, що між суб'єктами капіталізму та соціалізму присутня ворожість, причини якої ми показали вище; підкреслимо, що усунення цієї ворожості в принципі

неможливе, зважаючи на полярність смислів існування; більше того, виникнення цієї ворожості зумовлено взаємним запереченням сенсів, які типові для потенційного противника, на що вказує виникнення суб'єкта соціалізму. Якщо М. Горбачов припускає усунення ворожості, то це означає руйнування суб'єкта капіталізму або соціалізму; за наявності визнання застою не викликає сумніву, що дискурс перебудови передбачає деструкцію соціалізму.

k) «Перебудова» і ступені інтеракції

Особливий інтерес для нашого дослідження становлять рівні інтеракції,розроблені Ю. Ґабермасом, а саме: *преконвенціональний*, який передбачає взаємоспрямований зв'язок перспектив дії, наявність приватного поведінкового зразка, прийняття авторитету еталонних особистостей, лояльність щодо окремих осіб, присутність егоцентричної перспективи, а також доповнення повеління й слухняності; далі, *конвенціональний,* що передбачає координацію перспектив спостерігача та учасника, наявність соціально-поведінкового зразка, присутність лояльності легітимності колективної волі, покладання на себе обов'язків, а також компромісу; і нарешті, *постконвенціональний*, при якому є процедури обґрунтування, переважає ідеальна значущість над соціальною, автономія поступається місцем гетерономії і принципу справедливості[129]. Можна вважати, що ця книга в загальному плані співзвучна основним ідеям теорії комунікативного акту Ю. Ґабермаса; оскільки її практичне втілення показує деструктивний наслідок впливу ідеалістичної моделі комунікації; з її допомогою стає очевидним, що основним недоліком теорії комунікативної дії є неврахування рефлексивного характеру прагматики політичного дискурсу, а також того, що норми і правила дискурсу формуються залежно від смислів існування, а не навпаки; що в межах дискурсу вирішуються проблеми екзистенціального плану; що суб'єкт немислимий поза турботою про самого себе; екзистенціальний аналіз капіталістичного дискурсу суб'єкта-для-іншого показує, що сенси суб'єкта та іншого взаємодіють між собою, а результатом є продуктивність існування.

Примітки

[1] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
[2] Там само. – С.118.
[3] Там само. – С.120.
[4] Там само . – С.130-131.
[5] Там само. – С.147.
[6] Радикальна позиція суб'єкта капіталізму викликана боротьбою за існування, своєрідність якої на глибинному рівні Е. Левінас характеризує так: «Але боротьба за існування не дозволяє осягнути зв'язок , що існує зі своїм існуванням на тому, що цікавить нас на глибинному рівні. Зазвичай на цьому рівні епохи економіки вона постає боротьбою за майбутнє, як заклопотаність людини своїм довголіттям і самозбереженням. Це боротьба вже існуючого буття за продовження цього існування, а не постійне народження як особлива операція, завдяки якій існування оволодіває своєю екзистенцією незалежно від будь-яких способів самозбереження» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.11). Така боротьба за існування припускає відмову від оволодіння своїм існуванням і стану ліні як огиди до зусилля. Проте, це має відношення тільки до етичного зусилля як здатності критично ставитися до самого себе; тоді як боротьба за існування – це зусилля матеріального характеру, яке набуває виду дії, яка може бути агресією.
[7] Там само. – С.299.
[8] Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – М., 1987. – Т. 1.
[9] Фромм Э. Иметь или быть. – М, 1990.
[10] Для розуміння сутності капіталістичного суб'єкта велике значення має тлумачення бажання Е. Левінасом, який розглядає бажане як річ: «Турбота існувати – це онтологічне продовження, відсутнє в намірі. Бажаючи, я не стурбований буттям, а поглинений бажаним, річчю, яка повністю погасить моє бажання. Я неймовірно щирий. За бажаним у якості бажаного не вимальовувалося ніяке подальше відсилання, вказуюче на зв'язок бажаного з авантюрою існування, в його екзистенціальній наготі. Звичайно, ми не живемо, щоб бути, але неправильно говорити, що ми їмо, щоб жити. Ми їмо, тому що голодні. У бажання немає таємної підоснови, схожої на думці. Це добра воля. Все решта – біологія. Бажане – мета, бажане – межа» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 21). Безумовно, у володінні виявляється добра воля, але відмінність капіталістичного суб'єкта полягає в тому, що він «поглинений річчю».
[11] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.305.
[12] Наведемо з цього приводу висловлювання В. А. Кудіна: «Головним ідолом є гроші, капітал, які в більш прикрашеній і замаскованій формі, в порівнянні з часом передуючими, продовжують визначати все у цьому житті: і демократію, і свободу, і права». – Див.: Кудин В. А. Раздумья. – 2-е изд. – Х., 2006. – С.61.
[13] Слід також мати до увазі, що наявність капіталу є, водночас, володіння речами, наявність володіння якими обумовлено тим, що, як, зазначав Ж. Бодрійяр, що «Речі

припинили бути приватним надбанням людей – чим більше вони застосовуються, тим більше заволодівають інтимним світом споживача і його свідомістю, при його ж власному спільництві, весь соціальний лад виробництва». – Див.: Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – С.135.

[14] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.53.

[15] Там само. – С.89.

[16] Козловски П. Общество и государство. Неизбежный дуализм. – М., 1998. – С.157.

[17] Зимин А. А. Правда русская. – М., 1999. – С.34.

[18] Там само. – С.6.

[19] Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С.14.

[20] Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М., 1990. – С.101.

[21] Штирнер М. Единственный и его собственник. – СПб., 2001. – С.47.

[22] Там само. – С.56.

[23] Маркс К. Манифест коммунистической партии // Сочинения. – [2-е изд.]. – Т. 4.

[24] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986. – S.175-179.

[25] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

[26] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988.

[27] Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990.

[28] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

[29] Козловски П. Прощание и марксизм-ленинизм. Очерки персоналистической философии. – СПб., 1997.

[30] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М., 1996.

[31] Заковоротная М. В. Идентичность человека. – М., 2004.

[32] Сенека А. Л. Нравственные письма к Луциллию. – М., 1977.

[33] Мор Т. Утопия – М., 2002.

[34] Кампанелла Т. Город солнца. – М., 1954.

[35] Мангейм К. Идеология и утопия. Утопическое сознание // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. – М., 1991. – С.116.

[36] Бродель Ф. Игры обмена. – М., 1988. – С.7-8.

[37] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.20.

[38] Гитлер А. Моя борьба. – Х., 2003.

[39] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.20.

[40] Там само. – С.28.

[41] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988. – С.29.

[42] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М., 2005.

[43] Там само. – С.138.

[44] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.28 с.

[45] Там само . – С.28-29.

[46] Сен-Симон. Мемуары. 1691-1701, – М., 2007.

[47] Фурье Р. Избранные сочинения. – М., Л., 1951.

[48] Оуэн Р. Избранные сочинения в двух томах. – М., Л., 1950.

[49] Шумпетер Й. А. Капитализм. Социализм и Демократия. – М., 1995.
[50] Там само. – С.123.
[51] Там само. – С.124.
[52] Там само.
[53] Ільїн В. В. Фінансова цивілізація. – К., 2007. – С.3
[54] Шумпетер Й. А. Капитализм. Социализм и Демократия. – М., 1995. – С.28.
[55] Там само. – С.127.
[56] Там само. – С.140.
[57] Там само.
[58] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.20.
[59] Там само. – С.9.
[60] Там само. – С.90.
[61] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.92.
[62] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.90.
[63] Там само. – С.97.
[64] Там само. – С.98.
[65] Там само.
[66] Слід мати на увазі негативну оцінку раціональності при її впливі на сферу виробництва, наприклад, Е. Гелнер стверджує: «Сфера виробництва є однією з тих царин, де поширення, майже епідемія, раціональності привертала до себе найбільшу увагу як з боку її прихильників, так і з боку критиків. Для декого сутність формули видається простою: чітке формулювання цілей (а саме довічне нагромадження, яке, за словами Маркса є Біблією капіталізму) та безкомпромісний і ефективний добір засобів. Людські істоти, або ж людська робоча сила, також належать до числа цих засобів. До їхньої праці ставляться як до товару, відокремленого від праці капіталіста-підприємця та його особистого життя. Саме ця байдужість уможливлює інструментальну ефективність праці, і, без сумніву, вона стала одним з головним обвинувачень, висунутих проти «раціональної» капіталістичної виробничої системи» (див.: Гелнер Е. Розум і культура. – К., 2004. – С. 209-210). Дж. Ролс не звертає увагу на такий вплив раціональності на виробничу сферу, оскільки виходить із наявності моральних якостей суб'єкта підприємницької діяльності.
[67] Там само. – С.131.
[68] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
[69] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.130.
[70] Там само. – С.132.
[71] Там само.
[72] Там само. – С.149.
[73] Там само.
[74] Там само.
[75] Там само. – С.145.
[76] Там само. – С.155.
[77] Там само. – С.156.

[78] Там само. – С.267.
[79] Там само.
[80] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.96-97.
[81] Там само. – С.97-98.
[82] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.216.
[83] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.97.
[84] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.207
[85] Там само. – С.272.
[86] Там само. – С 273.
[87] Форд Г. Моя жизнь, мои достижения. – К., 1999.
[88] Тетеиси К. Вечный дух предпринимательства. Практическая философия предпринимательства. – К., 1992.
[89] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.287.
[90] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988. – С.73.
[91] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.295.
[92] Там само. – С.368.
[93] Там само. – С.370.
[94] Там само. – 453.
[95] Там само. – С.454.
[96] Там само. – С.455.
[97] Там само. – 462.
[98] В теорії комунікативного розуму інтеракції розрізняються в залежності від відповідності планів дій. З цього приводу В. М. Фурс наголошує: «Тоді типи опосредкованих мовою інтеракцій розрізняються залежно від того, як здійснюється узгодження планів дій і самих дій і, перш за все, від того, яку роль відіграє при цьому природна мова, чи використовується вона лише як засіб передачі інформації або ж здійснюється як основа інтеграції» (див.: Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – Мн., 2000. – С.90). Залежно від своєрідності узгодження планів дій і самих дій розрізняються інструментальні та комунікативні дії. Слід зазначити, *що протиставлення термінів не можна вважати відповідними логічним вимогам визначення понять*, оскільки інструментальна дія також передбачає комунікативну взаємодію, позаяк вона також передбачає використання мови. Це протиставлення має відношення скоріше до орієнтації на етичні норми, й, якщо інструментальна дія не передбачає етичного підгрунтя, то комунікативна дія його має; процесуальним виявленням такого підкорення є вимога узгодження дій та досягнення взаєморозуміння.
[99] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.211-236.
[100] Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.208.

[101] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.211-236.
[102] Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.26.
[103] Там само. – С.35.
[104] Там же. – С.46.
[105] Там само. – С.48.
[106] Там само. – С.49.
[107] Там само. – С.54.
[108] Там само. – С.56.
[109] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. – С.209–210.
[110] Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.57.
[111] Економічний фактор проступає у своєрідному відношенні до речей, яке помітив Ж. Бодрійяр: «Суспільство споживання реалізує прагнення до речей, але ще більш воно потребує їх руйнування. «Використання» речей веде тільки до їх *повільного* відмирання. Створена цінність набагато значніша, якщо в неї закладено її швидке *відмирання*. От чому руйнування стає основною альтернативою виробництву: споживання є тільки проміжною ланкою між обома. У споживанні існує глибока інтенція, що перевершує себе, перетворюється на руйнування. (…) Ось чому речі найчастіше з'являються через *брак,* і тому сам їх достаток означає убогість». – Див.: Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М., 2006. – С.72.
[112] Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. – М., 1999. – С.14.
[113] Там само. – С.9.
[114] Цю інтеракцію у термінології Ю. Ґабермаса можна позначити як інструментальну, нагадаємо, що у теорії комунікативної дії вона оцінюється як недосконала в етичному аспекті; така оцінка обумовлена необхідністю обґрунтування умов ідеальної комунікації. Але у В. Гьосле є у наявності потріба звернутися до реальної комунікації в умовах асиметричних відносин, а їх наявності вже є причиною для їх виправдання: «Як видно, в асиметричних стосунках стратегічний тип дій в певних випадках цілком виправданий, а саме – тоді (тільки тоді), коли цього потребує благо стратегічно діючих осіб» (див.: Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003. – С.94). Але виникає питання: які є моральні критерії блага? Крім того, важливим є таке: де є обмеження аморальності стратегічної дії? Відповіді на такі питання не можна знайти у В. Гьосле, та можна передбачити, що вони обмежені матеріальними інтересами, тобто, інтересами, які характерні для капіталистічного суб`єкта. Хоча варто навести й таку цитату: «Однак можна припустити й морально виправдати стратегічну діяльність, спрямовану на знищення супротивника. Йдется про ситуації накшталт природного стану…». – Там само. – С.96.
[115] Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.4. – М., 1983.
[116] Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. – М., 1999.

[117] Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.47.
[118] Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988.
[119] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
[120] Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.1. – М., 1987.
[121] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988.
[122] Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.4. – М., 1983.
[123] Федоров А. В. Трансформации образа России на западном экране: от эпохи идеологической конфронтации (1946-1991) до современного этапа (1992-2010). – М., 2010.
[124] Дело о хрущевском ботинке // («NewStatesman»Великобритания) //http://www.inosmi.ru/panorama/20080406/240654html.
[125] Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989.
[126] Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения: www.psyfactor.org.sharp3.html.
[127] Горбачёв М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М., 1988. – С.5.
[128] Там само – С.3.
[129] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2 изд. – СПб., 2006. –С.288-250.

РОЗДІЛ 7

СОЦІАЛІЗМ

Ентузіазм – це любов без ясності певного об'єкта.
Е Сьоран

Турбота й відповідальність – складові елементи любові,
але без пошани та знання улюбленої людини
любов вироджується у панування й власництво.
Е. Фромм

У попередньому розділі ми виходили з того, що сутністю суб'єкта капіталізму є володіння, і показали незадовільність цієї позиції; потреба у володінні провокує ставлення до іншого як об'єкта, що стає причиною позбавлення його засобів для існування; усвідомлення цієї позбавленості й приводить до виникнення суб'єкта соціалізму, який проголошує *рівність у володінні,* відповідно, виступає антиподом суб'єкта капіталізму. Але, оскільки ця рівність стосується також володіння, їх суперечності мають несуттєвий характер; їх можна віднести до суб'єктивних, і лише тому розглядати як антагоністичні; через те докори, які можна адресувати капіталістичному суб'єктові, рівною мірою відносяться до соціалістичного, зокрема про ставлення до сущого як до об'єкта. Він також не чує вимоги буття, але вже тому, що акцентує проблему позбавлення як зворотну сторону проблеми володіння; суб'єкт соціалізму, підкреслимо, тільки в суб'єктивному аспекті, усвідомлює деструктивність володіння, яке перетворює іншого на об'єкт; цей інший, який не витримує свого принизливого становища, і є суб'єкт соціалізму[1]. Поява суб'єкта соціалізму пов'язана з потребою повернути людську гідність[2]; та на цьому шляху на нього очікують небезпеки, опис яких можна знайти у М. Гайдеґера, беручи до уваги, що вона стосується не тільки суб'єкта соціалізму, наприклад: «Можна, мабуть, зробити і так, можна таким шляхом поміщати людину всередині сущого як явище серед інших явищ. Ми завжди зуміємо при цьому розповісти про людину що-небудь правдиве. Але треба з'ясувати для себе ще й те, що людина тим самим остаточно витісняється у сферу animalis, навіть якщо її не прирівнюють до тварини, а наділяють якою-небудь специфічною відмінністю. Люди в принципі уявляють людину завжди як живу істоту, homo animalis, навіть якщо її anima або розум, mens, а останній пізніше – як суб'єкт, як особу або дух»[3]. Суб'єкт соціалізму з'являється тоді, коли виникає жалість до людини як живої істоти, коли та перетворюється на об'єкт володіння при капіталізмі; соціалізм зростає із цієї жалості до людини як до живої істоти, а способом виправлення такого приниженого становища людини бачиться рівність у володінні. Підкреслимо, таке розуміння рівності неможливе без співвідношення з тим, чим володієш; рівність у володінні нібито можлива за наявності загальної власності, яка знімає

егоїстичний інтерес, і дає змогу забезпечити наявність *первинних благ*; присутність яких знімає проблему відчуження, вони дозволяють підтримати тих, хто не здатний повністю підпорядкувати себе володінню.

Але не можна думати, що рівність, яка так розуміється, повністю знімає проблему володіння, зовсім навпаки, воно її тільки загострює, оскільки неможливо відповісти на запитання: як можлива рівність у володінні? Мова йдеться про те, яким чином розподілити власність, щоб зберегти рівність; звідси з'являється образ комунізму як місця загального достатку, який рано чи пізно настане; достаток, який знімає повністю проблему рівності в розподілі внаслідок надлишку матеріальних благ. Проте цей образ припускає також усунення жалості до людини, оскільки вимога рівності у володінні вимагає застосування насильства, відповідно, легітимацію механізму примусового зрівнювання, який не повинен брати до уваги людину як людину. Але виникнення цього механізму ґрунтується на жалості до обділених; оскільки вони обділені, тим самим принижені, цілком легітимно буде принизити тих, хто їх принижує; звернемо увагу, що в такому разі суб'єкт відчуває самого себе, а не буття. Легітимація цієї жалості може бути тільки легітимацією необмеженого насильства, тобто інституційним свавіллям; ця екзистенціальна гра, знову ж таки, в своїй основі має розігрування того, чим володієш, що приводить до появи імперативу творчості; поява якого пов'язана з тим, що оцінка самого себе вже неможлива щодо розміру власності, а можлива тільки щодо інтенсивності творення. Зрозуміло, що така позиція також передбачає підпорядкування сущого, і з цього боку суб'єкт соціалізму нічим не відрізняється від суб'єкта капіталізму; ця схожість відкривається в повсякденності, де кожна індивідуальність усвідомлює свою непотрібність, покинутість, занедбаність; отож, якщо в публічності суб'єкт соціалізму сподівається на великі звершення, то в повсякденності індивідуальність мріє про необмежене володіння, тобто кожна індивідуальність мріє про комунізм тільки для себе. Проте цей розгул суб'єктивності не відміняє того, що піднесло самого себе на п'єдестал, з якого суб'єкт соціалізму бачить себе рятівником історії; гордість за те, що існує лад, в якому дійсно є рівність, справедливість,

довіра тощо, стає причиною поблажливого ставлення до тих, хто ще ставить володіння над усе. Якщо гідність суб'єкта капіталізму залежить від розміру того, чим володієш, то в суб'єкта соціалізму гідність пов'язана із запереченням володіння, тим самим піднесенням людини як людини; при соціалізмі неможлива позбавленість, оскільки рівність у власності передбачає наділення первинною власністю; проте відсутність позбавленості в повсякденності провокує розбещеність, оскільки відпадає потреба в усуненні власної недосконалості; буття самого себе стає досить поширеним, породжує панування посередності, що рано чи пізно провокує появу культу особистості, призначення якого полягає в запереченні унікальності суб'єктивності.

Сьомий розділ, а саме «**Соціалізм»,** присвячений дослідженню доскурсу суб'єкта соціализму, де виділимо такі підрозділи:

7.1. Сенс як підстава існування. Самовідданість і рівність, де висвітлимо своєрідність дискурсу суб'єкта-в-собі суб'єкта соціалізму.

7.2. Конструювання реальності, де з'ясуємо, яким чином здійснює себе в дискурсі суб'єкт-для-себе суб'єкт капіталізму.

7.3. Трансцендування та життєвий світ, де виявимо ставлення суб'єкта капіталізму до іншого в дискурсі суб'єкта-для-іншого.

7.1. СЕНС ЯК ПІДСТАВА ІСНУВАННЯ. САМОВІДДАНІСТЬ І РІВНІСТЬ

Основна мета підрозділу полягає в тому, щоб виявити основні сенси суб'єкта соціалізму й показати їх здійснення в політичному дискурсі; відповідно виділяються такі завдання, як розгляд відносин сенсів існування капіталізму та соціалізму, своєрідності етики дискурсу соціалізму, ідентифікації суб'єкта соціалізму, вирішення проблеми моральної відповідальності, ставлення до людини. Безумовною новизною дослідження є екзистенційний підхід до розгляду дискурсу, тобто його трактування як результату втілення сенсів існування.

а) Соціалізм як втілення в реальність образу досконалого капіталізму

Суб'єкт соціалізму позиціонує себе як антипод суб'єктові капіталізму, незважаючи на те спільне, що їх пов'язує, а саме, акцентуація ставлення до власності, яка виступає об'єктом, щодо якого формуються сенси існування; наявність їх спільності, а саме акцентування проблем власності й володіння виявляється у загальних рисах дискурсів, незважаючи на те, що сенси, як складові їх підстави, багато в чому не тільки різняться, а і є протилежними. При обговоренні дискурсу капіталізму ми з'ясували, що проекти утопістів і марксистів є фактично втіленням образу абстрактного, абсолютно досконалого капіталізму, але однаковою мірою їх можна вважати вираженням основних сенсів існування суб'єкта соціалізму. На чому ґрунтується це твердження? При тому, що утопічні проекти, наприклад комунізм, є результатом усвідомлення необхідності гуманізації капіталізму, тобто потреби усунення його егоїстичності; але, незважаючи на те, що капіталізм і соціалізм є взаємозумовленими[4], мають спільні проекти майбутнього, це припущення можна довести з допомогою, як би сказав М. Фуко, археологічних розкопок, тобто детального виявлення сенсів, які є підставою існування, що передбачає використання абстрагування[5]. Тільки після того, як ми створимо суб'єкт соціалізму як ідеальний тип, можна переходити до дослідження конкретного суб'єкта соціалізму,

тобто того, який позиціонує себе як такий. Цілком можливо, що він суміщатиме ознаки інших суб'єктів, наприклад, протестного та імперського. Отже, при дослідженні дискурсу соціалізму ми звернемося до виявлення сенсів існування, які можна вважати основними, лише за такого підходу можна буде розрізнити суб'єктів капіталізму та соціалізму. Нагадаємо, що якнайповнішого виразу сенси існування капіталізму набули в ідеології лібералізму, де основним сенсом виділено свободу, яка в негативному виявленні є свавіллям, причиною якого є потреба у володінні власністю.

Сенси існування капіталізму формуються внаслідок усвідомлення суперечностей капіталізму й водночас переінтерпретації його основних сенсів, зокрема, свободи; головне звинувачення, яке висувається капіталізму, – це звинувачення в насильстві, запереченні цінності людини, культі жорстокості, причиною якого є потреба привласнити результати чужої праці й прагнення до володіння власністю. При визначенні змісту дискурсу суб'єкта соціалізму його також слід зіставити із суб'єктом солідарності, оскільки звертає на себе увагу прагнення до єдності, консолідації, хоча підстави цього прагнення різні: для суб'єкта солідарності підставою єдності виступає потреба в творенні, яке є причиною усунення суперечностей між індивідуальностями та локальними суб'єктами; для суб'єкта соціалізму підставою виступає турбота та підтримка здійснення індивідуальності; турбота є домінуючою екзистенцією, що визначає існування суб'єкта. І знову, як при аналізі інших суб'єктів, ми повинні визначити місце індивідуальності в суб'єктові соціалізму: в капіталістичному суб'єктові індивідуальність є вищою цінністю залежно від здатності продукування, що є причиною його егоїстичності, а в соціалістичному суб'єктові цінністю виступає позитивне ставлення до індивідуальності, поза залежністю від того, що і в якому розмірі вона може виробити, тому егоїзм засуджується, більше того, відкидається, оскільки індивідуальність реалізує себе не стільки щодо самої себе, скільки щодо суб'єкта як цілого; як наслідок, індивідуальність не може бути знедоленою, нікому не потрібною; таким чином, соціалізм заперечує занедбаність, типову для капіталізму[6].

b) Сенси дискурсу соціалізму

Можна стверджувати, що дискурс соціалізму передбачає реабілітацію таких сенсів існування, як милосердя, співчуття, співучасть, взаємність, підтримка тощо; саме тому домінуючою темою дискурсу соціалізму є турбота про людину, а стратегії перетворення та вдосконалення соціалізму пов'язані з наміром зробити його гуманнішим. Зокрема, М. С. Горбачов виділяє такий концепт, як «соціалізм з людським обличчям»[7]. Отже, якщо основною цінністю суб'єкта капіталізму виступає «людина, яка творить", або homo faber, то соціалізму – «людина сама по собі», або homo sapiens; в одному випадку індивідуальність оцінюється згідно з тим, що вона виробила, в іншому – відповідно до цінності людини самої по собі; тому в капіталізмі індивідуальність може протиставляти себе суб'єктові, як це показав М. Штірнер[8]; у соціалізмі індивідуальність виступає проти нелюдяності. Отже, з одного боку, цінність індивідуальності можна ототожнити з тим, що вона створила, з іншого – її цінністю як людини, як істоти родової, незалежно від того, що є результатами її самореалізації; в останньому випадку цінність індивідуальності визначається безвідносно до результатів її діяльності; інакше кажучи, основний імператив дискурсу соціалізму полягає у вислові: «Людина – це звучить гордо!» Але людину, якщо ми не бачимо її своєрідності, можна ототожнити з народом як єдиною сукупністю індивідуальностей, що розглядаються як неконкретизована єдність. Можливо, народ є суб'єкт? Проте це не так, оскільки народ виступає тим, для чого призначено творення; народ – це тотальність єдності, яка передбачає необхідність творення з боку індивідуальності, тим самим індивідуальність виявляється підпорядкованою народу як єдиній індивідуальності; при цьому турбота поширюється на окрему індивідуальність, а її основною характеристикою виступає рівень добробуту, знову ж таки, народу; підкреслимо, що не власність, а саме добробут. Що ж таке добробут? Це стан справ, при якому власність є спільним надбанням, тобто добробутом народу, який її використовує для забезпечення існування; власність є спільною, тому не індивідуальність визначає існування суб'єкта, як при капіталізмі, а

суб'єкт – індивідуальності, оскільки суб'єкт є форма інституціалізації народу як загальної індивідуальності; але принесення в жертву індивідуальності, яка наявна в суб'єктові соціалізму, не має нічого спільного, наприклад, із жертвою в протестному суб'єктові, коли індивідуальність використовується для протистояння, що передбачає знищення; тому індивідуальність приноситься в жертву народу, який її використовує з метою свого забезпечення. Отже, народ – це трансцендентальна індивідуальність, така індивідуальність, яка усуває свою своєрідність та унікальність, а їх усунення й характеризує принесення індивідуальності в жертву при соціалізмі; проте жертви може не бути, якщо індивідуальність віддасть усе народу, зокрема, результати творення, відповідно, власність, залишивши собі тільки найнеобхідніше; у цьому випадку відбувається її перетворення на героя, тому дискурс соціалізму передбачає тему героїзму, а соціалізм презентує себе як час героїв.

Наведемо вислів із цього приводу: «Слава трудовому народу! Завдяки йому ми не тільки відстояли себе, але й примножили свої багатства. Слава робітникам, завдяки яким ми можемо пишатися нашою могутньою й сильною державою! Ми шануємо людину праці!» Отже, в дискурсі соціалізму ми спостерігаємо маніфестацію сили та єдності, яку ми спостерігали в дискурсі суб'єкта солідарності; але суб'єкт солідарності, як у капіталізмі, не виключає індивідуалізації, а отже, актуалізації нерівності, – у суб'єкта соціалізму маніфестація сили та єдності поєднується з усуненням егоїзму, а усунення егоїзму призводить до того, що індивідуальність може виявити себе тільки щодо народу як трансцендентальної індивідуальності. Таким чином, ми дійшли до обґрунтування рівності, основної екзистенції соціалізму: це рівність у творенні, в можливості застосувати самого себе для примноження спільної власності.

c) Ідентичність суб'єкта соціалізму

Рівність, при якій володіння власністю не може характеризувати своєрідність індивідуальності, передбачає забезпеченість; при цьому власність – це тільки добробут народу; вона розпорошується на

сукупність мінімумів, а її розміри можуть бути цілком достатніми, щоб забезпечити існування, але не більше того. Індивідуальність може володіти значною власністю за умови, якщо при цьому суспільна власність має пріоритет; наявність власності як народного надбання приводить до своєрідної ідентичності, про яку слід згадати, хоча вона має розглядатися при дослідженні дискурсу суб'єкта-для-себе, але загальні її ознаки вже наявні в дискурсі суб'єкта-в-собі. Що ж таке Ми соціалізму? Ми переживається як солідарність тих, хто творить, не дарма при соціалізмі так активно використовувалось гасло: «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!»[9]. Що таке пролетар? Пролетар (лат. proletarii, – від proles – потомство) – це робочий клас, тобто сукупність індивідуальностей, які створюють власність, що призначена для потомства; таким чином, уже в етимології цього поняття ми знаходимо телеологію виробничої діяльності, яка створюється для нащадків, у чому полягає виявлення турботи. Отже, моральні норми дискурсу соціалізму передбачають турботу про потомство як про майбутню людину; тому практичну значущість має те, що інстанцією морально-етичного вибору є людська істота, яка сама по собі володіє вищою цінністю; індивідуальність бачить свою відповідальність перед нащадками як цілим, і, відповідно, будуються комунікативні стратегії. Ми нагадуємо, що моделюємо зміст дискурсу суб'єкта соціалізму, виходячи із сенсів існування, які йому властиві; вже на основі виявлених сенсів, які набувають статусу імперативів, виникає суб'єкт як цілісність, який реалізує себе в межах певного дискурсу. Зрозуміло, що саме сенси продукують дискурс, межі якого задані саме ними; тим самим суб'єкт і як ціле й індивідуальність реалізують себе в дискурсі; це сенси, які має суб'єкт, а їх застосування, коли вони стають імперативами й конструюють реальність, визначає стан справ, тому дискурс соціалізму, як будь-який інший, визначає комунікативну взаємодію.

d) Проблема відповідальності

Основна проблема, яка формулюється К.-О. Апелем, – проблема моральної відповідальності, яку А. М. Єрмоленко при дослідженні

трансцендентальної прагматики визначає таким чином: «Звичайно, зрозуміймо, по-перше, що мораль, яка спирається на архаїчні інституції та традиції, не здатна стримати homo faber, по-друге, що вільне від цінностей сцієнтистсько-технократичне поєднання теорії та практики не може бути відповіддю на поставлене запитання. Хто ж мусить узяти на себе моральну відповідальність і чи є можливість виробити колективну відповідальність за наслідком розгортання когнітивно-інструментальної раціональності, щоб моральні рішення окремих індивідів були узгоджені на основі визначених нормативних правил»[10]. Homo faber тут постає у вигляді знеособленої сили або суб'єкта, який не має цінностей. Чи може мораль суб'єкта повністю позбутися опори на «архаїчні інститути і традиції»? Чи можливий такий політичний суб'єкт, і якщо так, то яким чином він узагалі може брати на себе моральну відповідальність? Яке значення для homo faber матимуть нормативи та колективна відповідальність? І, нарешті, чи можна взагалі так категорично й різко розділяти homo faber та homo sapiens, оскільки людина, та, що творить, водночас має здатність до рефлексії. Різке розмежування homo faber та homo sapiens виникло для позначення сцієнтизації розуму й відбулося, починаючи з Нового часу; але це не означає, що існування суб'єкта можливе поза певними цінностями; більше того, чим більшою є їх недосконалість, тим менше шансів вижити, а прикладом може служити Німеччина часів фашизму. Свобода від цінностей, як правило, призводить до найповнішої деградації, тотального саморуйнування суб'єкта не тільки внаслідок заперечення з боку іншого, а й з зсередини самого себе; наприклад, імперії руйнуються найчастіше в результаті пересичення, загального достатку й розбещеності, зокрема Римська імперія. К.-О. Апель розглядає виникнення homo faber як результат «технологічних наслідків науки» і стверджує: «Якщо правильним є припущення етнологів про те, що вже канібалізм серед первісних людей треба розуміти як наслідок винаходу «рубала», тобто як наслідки (конструктивні для homo faber) порушення між різними органами агресії й аналогічними моральними інстинктами гальмування, адже тоді ця диспропорція завдяки сучасній розробці зброї стала безмірною. Проте в наш час сюди додається ще й те, що групова мораль, як правило, укорінюється в архаїчних інститутах і

традиціях і вже не в змозі компенсувати конструктивне для homo faber порушення рівноваги. Бо, мабуть, не існує типового прикладу нерівномірності розвитку секторів людської культури, ніж диспропорція між експансією науково-технічних можливостей і тенденцій до гальмування, характерною для моралі специфічної, для груп»[11]. Звернемо увагу, що канібалізм як різновид агресії, згідно з К.-О. Апелем, породжений винаходом рубала; а далі вказується на порушення між «різними органами агресії». Що таке органи агресії і чому між ними виникають порушення – не пояснюється, при цьому звертає на себе увагу, що людина презентується як гранично агресивна істота, для якої розум, у першу чергу, є інструментом насильства; це і є homo faber – людина без цінностей. У homo faber виникає «порушення між різними органами агресії й аналогічними моральними інстинктами гальмування», не зрозуміло, чому мораль розглядається як моральні інстинкти гальмування, у цьому випадку, агресії. Чому виникає порушення між органами агресії та моральними інстинктами? Після цього виникає необхідність пояснення, що є «органами агресії»? Або цими органами слід вважати знаряддя праці, наприклад рубало, чи інструмент насильства, наприклад, зброю тощо? Як стає зрозуміло з подальшого викладу, справедливими є найрізноманітніші припущення: до органів агресії можна зарахувати експансію науково-технічних можливостей, сучасну зброю, використання якої є сферою застосування розуму. Отже, основним проявом людини, а, відповідно, індивідуальності й політичного суб’єкта є агресія.

е) Сенси як підстава існування суб’єкта

У кого є схоже трактування людини? Звичайно, у К. Лоренса, який наголошує: «Знання, що виникло з абстрактного мислення, вигнало людину з раю, в якому вона, бездумно йдучи за своїми інстинктами, могла робити все, що їй хотілося. Дослідницьке експериментування, що приходить з цього мислення, зв’язок з навколишнім світом подарували людині її перші знаряддя: вогонь і камінь, затиснутий у руці. І вона одразу ж використовувала їх для того, щоб вбивати і смажити своїх побратимів»[12]. «Камінь, затиснутий у руці», – це і є рубало, про яке

також розмірковує К.-О. Апель. Як же К. Лоренц пропонує позбутися агресії? Він пропонує досліджувати розрядки агресії, а отже, сублімації, а також позбутися від інстинкту агресії за допомогою керованої євгеніки. Чи можна виокремити представників філософської думки, які відрізняються протилежними поглядами на суть людини? Безумовно, до таких представників слід зарахувати Л. Фейєрбаха, який стверджував: «Любов тимчасово визначена; вона – початок людства, свідомості у людині, яка, хоча і до неї були ступені, що є посередником, як ступені розвитку, все ж таки є абсолютним, нескінченним, якого не можна сприйняти, тимчасово визначити, довести письмово, документувати, як це буває зі скінченним, послідовним началом якої-небудь речі; так само і з любов'ю, яка невіддільна від людства»[13]. Безумовно, К.-О. Апель відстоює позицію К. Лоренса, а не Л. Фейєрбаха, у зв'язку із цим виникає таке запитання: чи можна зрозуміти підстави дискурсу, зокрема політичного, якщо Ми передбачає наявність агресивності в суб'єкта, але не допускає інших проявів, зокрема, любові, а також сенсів існування, на яких вони ґрунтуються? Звернемо увагу на те, що мораль у її проявах, згідно з К.-О. Апелем, визначається як групова, яка «укорінюється в архаїчних інститутах і традиціях»; мова йде саме про сучасність. Постає запитання: невже ідеологію слід зарахувати до архаїчних інститутів? З таким твердженням важко погодитися, оскільки ідеологія в її розвинутій формі виникла тільки в XX ст. Що ж таке групова мораль? За допомогою використання цього поняття К.-О. Апель заперечує наявність політичного суб'єкта як цілого, а розглядає його як сукупність груп; безперечно, політичний суб'єкт є сукупністю груп, тобто множинністю, але суб'єкт водночас є системою, яка ґрунтується на єдності.

Існування суб'єкта можливе за умови, що групи утворюють цілісність; і тому слід звернутися до пояснення її виникнення Н. Луманом, який стверджує: «Індивіди не можуть виникати й жити без соціальних систем, справедливого і супротивного. Коеволюція привела до загального руху, використовуваного як психічними, так і соціальними системами. Від нього залежать системи обох типів, він обов'язково виступає необхідною формою їх комплексності та

самореферентності. Ми називаємо це надбання «сенсом»«[14]. І далі: «Феномен сенсу виявляється у формі надлишку вказівок на подальші можливості переживання і дії. Щось перебуває в центрі уваги, наміру, а інше наголошується лише маргінальним «і-так-далі»[15]. К.-О. Апель як основний сенс виділяє агресію як єдність переживання й дії, а Л. Фейєрбах – любов; при цьому не викликає сумніву, що сенс – це те, що об'єднує не тільки групу, а й політичного суб'єкта як соціальну систему. Саме завдяки виділенню певних сенсів виникає, наприклад, суб'єкт соціалізму, а не тільки група, як вважає К.-О. Апель. Який основний сенс виділяє марксизм? Ось яким чином характеризує Й. Шумпетер період написання основних праць марксизму і значення К. Маркса: «Він був пророком, і для того, щоб зрозуміти природу його системи, ми повинні розглянути її в контексті часу її створення. Це була точка самореалізації буржуазної цивілізації, час механічного матеріалізму, час культурного середовища, що вдавалося до найвульгарнішого розгулу, тоді як у її надрах таїлися зародки нового мистецтва та нового способу життя. Віра в будь-якому реальному значенні цього слова швидко випаровувалася зі свідомості всіх класів, суспільства, і разом із цим вмирав і єдиний промінь світла, що освітив життя робочих (якщо не враховувати Родчельстський кооперативний рух і виникнення ощадних банків), тоді як інтелектуали заявляли, що їх цілком влаштовує «Логіка Мілля» і Закон для бідних. Отже, для мільйонів людських сердець учення К. Маркса про земний соціалістичний рай означало новий промінь світла і новий сенс життя»[16]. Звернемо увагу, що Й. Шумпетер, питаючи про причину виникнення марксизму, так само як і Н. Луман, говорить про сенс; при цьому сенс як поняття позначає наявність у центрі уваги певних намірів, переживань і дій, що розглядаються в єдності, а знайти сенс життя означає відмовитися від безвихідності, яка виникала природним чином як потреба позбутися від експлуатації, жорстокості, отже, від капіталізму. Раніше, при розгляді сенсів існування суб'єкта капіталізму, ми говорили про те, що капіталізм і соціалізм утворюють єдність, оскільки багато в чому їх сенси існування збігаються, а зараз же стверджується прямо протилежне, – справа в тому, що окремі сенси існування в різних суб'єктів можуть дійсно збігатися; наприклад,

можна виділити домінування сенсу творення в імперського суб'єкта та суб'єкта солідарності. Далі, образ комунізму можна також вважати характерним для свідомості не тільки суб'єкта соціалізму, а й капіталізму, оскільки він виражає потребу у володінні власності; тому звернемо увагу на те, що і Й. Шумпетер вважає марксизм втіленням буржуазного мислення, хоча справедливо те, що саме марксизм відкриває новий сенс існування, який передбачає об'єднання на основі принципів рівності, єдності тих, хто творить, і соціальної турботи. Чи можна визнати марксизм груповою мораллю, укоріненою в архаїчних інститутах і традиціях? Звичайно, оскільки вона може бути мораллю певної групи, але вона також може бути мораллю політичного суб'єкта, яка співвідноситься з певним сенсом існування.

f) Комунікативне співтовариство та комуністичне суспільство

Згідно з марксизмом, при соціалістичному суспільстві ми спостерігаємо редукцію класового антагонізму, що є підґрунтям моральності соціальних відносин, тоді як у трансцендентальній прагматиці для цього моделюється ідеальне комунікативне співтовариство, яке передбачає встановлення певних умов комунікативної взаємодії; а оскільки мета в загальному плані збігається, марксизм і трансцендентальна прагматика мають спільні риси, тому К.-О. Апель відзначає: «Бо зрозуміло, що в завданні реалізації ідеального комунікативного співтовариства з погляду теорії комунікації сформульовано ще й скасування класового суспільства, імпліційоване усунення всіляко соціально зумовленої асиметрії міжособистого діалогу. Тому «партійність для пролетаріату», виходячи з нашого філософського апріорі, в деяких обставинах можна етично виправдати, бо саме тоді фактично є «єдиний» [«das»] пролетаріат, як його характеризував К. Маркс у 1843 р., тобто відповідно до розуміння висунутого тоді «категоричного імперативу»[17]. Соціально зумовлена асиметрія є типовою, насамперед, для капіталізму, що й передбачає створення ідеального комунікативного співтовариства, яке відповідає ідеальному суспільству – комунізму, а усунення асиметрії владних відносин і є основною передумовою виникнення ідеального

комунікативного співтовариства. Таким чином, звернення К.-О. Апеля до марксизму, а також часткова відповідність позицій пояснюється спільністю підходів, а саме створенням ідеальних моделей суспільства, у яких постулюється наявність гармонійних суспільних відносин. Ю. Габермас займає іншу позицію щодо марксизму, зокрема, він підкреслює: «У випадку з Гегелем і Марксом мова йшла про те, щоб не займатися черговий раз зверненням до інтуїтивної етичної тотальності в горизонті відношення пізнання і суб'єктів, що діють, і осмислити модель вільного волевиявлення в умовах комунікативного співтовариства, що примушує всіх своїх членів до співпраці», – тому зрозуміло, що інтуїтивну етичну тотальність можна подати як солідарність трудящих або вільну самовідданість[18]. Нагадуємо, що М. Штірнер також виходив з наявності інтуїтивної етичної тотальності, але зумовленої егоїзмом, – у нього ми бачимо негативне ставлення до встановлення етичних принципів. Але водночас Ю. Габермас фактично не заперечує наявності суспільної практики, яка володіє, відповідно, етичною інтуїтивною тотальністю, більше того, вона ототожнюється із сукупністю актів спілкування: «У теорії комунікативної дії процес, постійно поєднуючи життєвий світ з комунікативною повсякденною практикою, займає місце тієї самої сукупності актів спілкування, яке Маркс і його західноєвропейські послідовники відвели суспільній практиці»[19]. Якщо життєвий світ з комунікативною повсякденною практикою фактично ототожнюється із сукупністю актів спілкування, то чому останні розглядаються незалежно від суб'єкта, у тому числі й історичної своєрідності? Відповідь полягає в тому, що Ю. Габермас узяв на себе обов'язок довести можливість використовувати розум у комунікативній дії, що випливає з такого: «Розум, виражений у комунікативній дії, сприяє наявності взаєморозуміння, але тільки разом з традиціями, що злилися в особливу тотальність, суспільною практикою і всім комплексом тілесного досвіду»[20]. Як зрозуміло із наведеної цитати, Ю. Габермас уже не заперечує значення тотальних традицій і суспільної практики, водночас визнання тотальних традицій означає невизнання своєрідності політичного суб'єкта залежно від модуса свідомості.

g) Сенси як підґрунтя для конструювання реальності

Повернемося до обговорення сенсів існування суб'єкта соціалізму. Слід зазначити, що характеристика суб'єкта соціалізму, ми маємо на увазі не реального суб'єкта, що має свою історію, а ідеальний тип, як його розумів М. Вебер[21], виникнення якого є результатом проектування самого себе; здійснення, яке розрізняється залежно від своєрідності використовуваних сенсів існування [2]. Саме своєрідність сенсів і визначає результати конструювання. Як основні сенси існування суб'єкта соціалізму ми виділили турботу й самовідданість і, всупереч основним положенням марксизму, повинні визнати наявність самовідданості як основного сенсу існування. Чому ми на цьому наполягаємо? По-перше, усунення егоїзму передбачає усунення залежності від розмірів власності – це і є самовідданість, яка має природний характер, оскільки при соціалізмі усувається інтерес до приватної власності, хоча б частково. Слід звернути увагу, що ми розглядаємо соціалізм не як втілення комуністичної ідеї, а як дискурсивну практику, яка, проте, також містить у собі певну нормативність, задану з боку сенсів, що переживаються; отже, ця нормативність визначається не спочатку створеним образом майбутнього, наприклад, комунізму, оскільки соціалізм у цьому випадку – це дискурсивна позиція, при якій усувається егоїстичність суб'єкта капіталізму. Таким чином, пояснити виникнення суб'єкта можна не тільки встановленням певних моральних норм, а й за допомогою виявлення певних сенсів існування, що узгоджуються між собою, тим більше, що кожен з них пов'язаний з іншим, наприклад, з турботи виходить самовідданість.

Незважаючи на те, що суб'єкт являє собою цілком завершену цілісність і є самодостатнім, виникнення сенсів його існування зумовлене наявністю іншого суб'єкта; наприклад, суб'єкт соціалізму виникає як заперечення суб'єкта капіталізму, протестний – суб'єкта солідарності, імперський – підданського; але незважаючи на те, що вони спочатку заперечують один одного, між ними досить багато спільного, тим паче, що більшість сенсів виникає внаслідок інверсії. Ми вже розглядали маятник капіталізму на прикладі зіставлень

Е. Фроммом[22] таких модусів існування, як «мати» і «бути». Якщо «бути» стає імперативом, який зумовлює тотальне заперечення егоїзму, то це й буде суб'єкт соціалізму, при цьому імператив «бути» переживається вже не окремою індивідуальністю, а суб'єктом як цілим; тоді виникнення суб'єкта соціалізму не передбачає захоплення влади в експлуататорів, а є домінуванням таких сенсів існування, як турбота і самовідданість; і зовсім інше питання, якими інституційними засобами забезпечується існування суб'єкта соціалізму. Таке вирішення проблеми зумовлене тим, що наше завдання полягає у створенні дискурсивної моделі соціалізму, а не проектуванні ідеального суб'єкта та визначенні політичних засобів його відтворення; відзначимо, що суб'єкт соціалізму на рівні сенсів існування (тут слід погодитися з Й. Шумпетером) є досконалішім, ніж суб`єкт капіталізму.

Руйнування суб'єкта соціалізму можна пояснити якраз деструкцією таких загальних сенсів існування, як турбота і самовідданість, що ми й спостерігали в період перебудови, тому наведемо вислів, який зумовлює заперечення соціалізму: «Соціалізм – це одне з досягнень людства. Безумовно, основне наше досягнення полягає в тому, що ми позбулися такої тяжкої хвороби капіталізму, як експлуатація. Проте й у соціалізмі можна багато що вдосконалювати, позбуваючись його недоліків; відзначимо, у першу чергу, такий недолік, як зрівнялівка, яка не дає змоги відчути кожному членові, що суспільство повною мірою віддає йому за його заслугами. Нам треба побудувати соціалізм з людським обличчам, коли кожен отримуватиме тільки за наслідками своєї праці». Зрівнялівка, яка критикується в цьому вислові, і є стороною самовідданості як здатності відмовитися від повноцінного віддання за заслугами, зокрема у вигляді власності або матеріальної винагороди; тоді, коли ми заперечуємо «зрівнялівку», ми тим самим заперечуємо самовідданість, відповідно, провокується виникнення егоїзму; інакше кажучи, ми руйнуємо соціалістичні відносини, тобто суб'єкт соціалізму; одночасно ми відновлюємо суб'єкт капіталізму і вже після того, як егоїстичний інтерес починає домінувати, стає можливим інституціювання капіталізму; отже, ми показали можливість для трансформації дискурсу соціалізму і, відповідно, виникнення суб'єкта капіталізму із суб'єкта соціалізму.

h) Переживання рівності та ставлення до власності

У зв'язку зі звинуваченням у зрівнялівці не можна не звернути уваги на своєрідність переживання рівності в суб'єктові соціалізму і, відповідно, на його вираз у дискурсі. Чому рівність так актуальна для соціалізму? Це пояснюється тим, що при соціалізмі індивідуальність позбавляється презентації через власність, відповідно, переваги; розміри власності при соціалізмі ретельно приховуються, оскільки власність належить не індивідуальності, а суб'єктові, який нею розпоряджається відповідно до принципу справедливості. Рівність і є підставою для справедливості, тобто щодо рівного розподілу власності між індивідуальностями; таким чином, у соціалізмі наявність власності не заперечується, але вона належить суб'єктові, а не індивідуальності, яка її відтворює. Ставлення до власності – це те, що докорінно відрізняє соціалізм від капіталізму; саме завдяки тому, що власність належить суб'єктові як цілому, стає можливим прояв турботи щодо індивідуальності; таким чином, рівність також зумовлена можливістю прояву турботи з боку суб'єкта. Особливо актуальним розуміння рівності стає тоді, коли після соціалізму ми спостерігаємо повернення до капіталізму, тому наведемо вислів, який може належати до періоду, що настав після перебудови: «Раніше ми були всі рівні, були як одна сім'я, і панувала дружелюбність. Зараз часи змінилися. З'явилися багаті, які зневажають бідних. Незрозуміло, яким чином виникло це багатство, оскільки чесною працею його не заробиш. Але саме ці вискочки поводяться так нахабно, хоча і наголошують, що вийшли вони з народу і його люблять». Зрозуміло, що рівність передбачає певний порядок щодо власності, яка розглядається як належність не індивідуальності, а тільки суб'єкта, тому істотна відмінність суб'єкта соціалізму від суб'єкта капіталізму полягає навіть не в розмірі власності, але в різному ставленні до власності і, відповідно, різних імперативах і сенсах існування. Основний імператив соціалізму є таким: власність належить народу, тому соціалізм не обмежує можливості продукування, але він обмежує розміри власності таким чином, що індивідуальність не переживає непотрібність і занехаяність. Нагадаємо, що ми зараз розглядаємо соціалізм, а відповідно, сенси, які є

змістом свідомості, незалежно від своєрідності традицій, нормативів, ментальності, які мають глибокі історичні коріння і справляють значний вплив на реалізацію суб'єкта; кажучи про сенс, ми також маємо на увазі, що маніфестація суб'єкта може не збігатися, наприклад, суб'єкт може позиціонувати себе як капіталістичний, а основні сенси існування – соціалістичні, і навпаки. Останній випадок ми вже розглянули при аналізі дискурсу горбачовської перебудови, при якій по суті артикулювали основні сенси капіталізму, тобто коли ми говоримо про соціалізм, то ми повинні відвернутися від маніфестації суб'єкта, того, яким чином суб'єкт себе позиціонує, і звернутися до сенсів, які артикулюють у свідомості, та, відповідно, орієнтуватися на стан справ, який вони породжують, тобто результативність конструювання реальності.

Наприклад, рівність можлива і за наявності невідповідності розмірів власності, коли вона заснована на визнанні самоцінності індивідуальності, адже саме таку рівність відстоював Сократ на суді. Здатний ефективно продукувати власність може нею володіти за умови, що добробут суб'єкта як цілого є для нього пріоритетом, у результаті усувається егоїстичність і індивідуалізм. Зрозуміло, що за відсутності індивідуалізму розміри індивідуальної власності вже не мають значення, оскільки вони не впливають на статус особиистості: якщо розміри власності не справляють впливу на соціальний статус, то це і є стан рівності. Таким чином, при соціалізмі рівність виявляється основним сенсом існування, коли наявність власності не виступає мірою для оцінювання соціального статусу; але при цьому рівність передбачає, що індивідуальність забезпечується власністю такою мірою, при якій відсутня загроза для існування; це рівність у взаємній турботі, яка забезпечується суб'єктом соціалізму на рівень артикулювання сенсів у свідомості, а потім уже інтистуціалізації, – таке трактування співвідношення індивідуальності й інститутів влади стало причиною того, що представники інституціализму, зокрема Й. Шумпетер, розглядають марксизм як його різновид[23]. Чим же насправді можна виправдати існування інститутів влади, як не створенням умов для існування; саме тому в інституціалізмі заперечується свавілля індивідуальності, інакше інститути будуть інструментом авторитаризму або тоталітаризму. Таку *рівність можна*

вважати чистою, оскільки вона не описується наявністю речей, а також властивостей і переваг; у цьому випадку рівність – це не рівність у чому-небудь, а рівність як незалежність від кого-небудь, зокрема незалежність від розміру власності. Чому соціалізм слід розглядати не тільки як рівність у власності, а і як незалежність від власності? Наявність власності як імператив передбачає насильство над індивідуальністю, що суперечить сенсам соціалізму, оскільки його основний сенс – це турбота про наявність добробуту; але наявність добробуту також може бути основою для насильства, яке є при соціалізмі; тому виникає суперечність, яка типова для соціалізму: з одного боку, проявлення турботи і забезпечення мінімальною власністю, з іншого – переслідування за надлишки власності. Факт переслідувань також слід віднести на рахунок недосконалості ідентифікації й маніфестації, детальніший розгляд якої можливий при вивченні суб'єкта-для-себе. За якого стану справ стає очевидною рівность як підґрунтя здійснення суб'єкта соціалізму? Звичайно, у ситуації кризи, коли виникає усвідомлення необхідності обмеження власних потреб в ім'я загального добробуту; з приводу цього наведемо такий вислів: «Настали важкі часи. Кожен з нас саме тепер має зробити все для того, щоб наші нащадки могли нами пишатися. Доведеться багато в чому обмежити себе, зокрема в отриманні доходів, і підтримати тих, хто не в змозі самостійно вижити. Це буде справедливо і гуманно», – на прикладі вищенаведеного вислову, очевидно, що соціалізм передбачає усвідомлення добровільного підпорядкування принципам загального добробуту і загальної відповідальності.

і) Невідповідність сенсів

Отже, рівність породжує солідарність рівних, що має специфічні ознаки; це рівність тих, що творять, орієнтуючись не на інтереси окремої індивідуальності, а на пріоритетність загального блага, і цю максиму досить точно виразив Цицерон: «Благо народу понад усе». Наявність цього вислову свідчить про те, що дискурс соціалізму може виникати в будь-який історичний період, а також те, що кожен дискурс характеризується наявністю типових сенсів існування. Про що свідчить

наявність дискурсу соціалізму? Про те, що він указує на існування суб'єкта соціалізму, можливо, тільки локального, а як приклад можна навести комуни Ш. Фур'є[24], якими були окремі підприємства, у межах яких реалізувалися принципи соціалізму; до локальних суб'єктів соціалізму можна також зарахувати релігійні общини, наприклад, єврейські кібуці. Звертаємо увагу на те, що при дослідженні суб'єкта повинно вказати на сенси існування, які покладені в основу його конструювання; водночас, безумовно, саме марксистське вчення є теоретичним обґрунтуванням цих сенсів, більше того, слід зазначити, що суб'єкт соціалізму є не локальним, а цілим, причому його цілісність виникає внаслідок заперечення негативних сторін капіталізму. Проте розгляд виникнення суб'єкта соціалізму, безумовно, буде перебувати за межами обговорення, оскільки воно передбачає розгляд протестних сенсів існування, відповідно, конструювання протестного суб'єкта; однак відзначимо, що, незважаючи на те, що в маніфестації протестного суб'єкта можуть використовуватися основні імперативи суб'єкта соціалізму, вони є тільки засобом для інверсії вертикалі влади, але не більше того. При цьому домінують протестні сенси, які й визначають існування суб'єкта, насамперед, поширення насильства[25], а для того, щоб переконатися в правильності цього висновку, досить ознайомитися з описом переживань М. Горького в його «Невчасних записках»[26]. Неважко зрозуміти те розчарування, яке настає, коли сенси соціалізму використовуються для обґрунтування й виправдання насильства, тому слід звернути увагу, що ідентифікація суб'єкта та його реальна зовнішність можуть і не збігатися: протестний суб'єкт, який реалізує себе на основі насильства, може проголошувати себе суб'єктом соціалізму, хоча таким і не буде; можливо й протилежне, коли наявність суб'єкта соціалізму, наприклад локального, не ідентифікується, як, наприклад, в імперіях, про що свідчать вислови Цицерона[27]. Тим більше, що поняття соціалізму з'явилося тільки в XIX ст.. Ми ж використовуємо поняття соціалізму в широкому розумінні для позначення наявності певних сенсів у свідомості суб'єкта, незалежно від того, як він себе ідентифікує; тобто якщо в його свідомості домінує сукупність сенсів існування, наприклад, рівності, справедливості й турботи, які артикулюють саме в дискурсі соціалізму.

7.2. КОНСТРУЮВАННЯ РЕАЛЬНОСТІ

Нагадаємо, що дискурс суб'єкта-для-себе призначається для роздуму, самоспостереження, самопізнання, інакше кажучи, рефлексії (пізньолат. reflexio – відображення). Це звернення назад, тобто до самого себе; отже, воно передбачає звернення до іншого, а іншим для суб'єкта соціалізму виступає суб'єкт капіталізму. При розгляді дискурсу соціалізму суб'єкта-в-собі ми також використовували таке зіставлення; але в суб'єкта-для-себе ставлення до іншого дещо інше; основна відмінність полягає в тому, що сенси, які артикулюються в дискурсі суб'єкта-в-собі, не мають потреби у відстоюванні, оскільки вони безпосередньо трансформуються в імперативи у вигляді вимог, які висуваються самому собі; у дискурсі суб'єкта-для-себе фактично ці самі сенси передбачають доведення, відстоювання, при цьому доведення необхідне для самого себе, а не для іншого.

а) Суперечливість дискурсу соціалізму

Доведення визначає зміст переживань, стану, тобто те, що характеризує своєрідність рефлексії. Який сенс тоді стає основним? Безумовно, *розуміння себе як борця за справедливість*, визволителя від експлуатації[28]. Із цього приводу Й. Сталін зазначає: «У цьому ж корінь тієї глибокої симпатії, яку виявляють до Жовтневої революції пригноблювані маси всіх країн, побачивши в ній запоруку свого звільнення»[29]. Відзначимо, що суб'єкт соціалізму відчуває «глибоку симпатію», перш за все, до самого себе, що є відмітною ознакою суб'єкта-для-себе; ця симпатія особливого роду, оскільки включає вказівку на факт звільнення. Пригадаємо, що вказівку на свободу ми зустрічали в протестного суб'єкта, тому можна сказати, що суб'єкт соціалізму – це вічний суб'єкт протесту; та, якщо суб'єкт протесту припиняє своє існування з моменту отримання влади, то суб'єкт соціалізму має тривалу історію; при цьому сенс відновлення справедливості й отримання свободи постійно присутній у його свідомості, щоб переконатися в цьому, достатньо звернутися до матеріалів з'їздів КПРС[30]. Своєрідність рефлексії суб'єкта соціалізму

полягає в тому, що самого себе він вважає уособленням справедливості й свободи, розглядає себе як месію, а своє призначення вбачає в тому, щоб врятувати всі народи від капіталістичної експлуатації; проте, критикуючи соціалізм в «Етиці розподілу», Б. де Жувенель порушує таке питання: «Якщо «більше товарів» – це мета, до якої прагне суспільство, то чому для індивіда ця мета має бути ганебною. Соціалізм страждає від подвійності в своєму визначенні цінностей: якщо збагачення є благо для суспільства, то чому воно не є благом для індивіда?»[31]. Б. де Жувенель частково правий, коли вказує на цю суперечність соціалізму, але він не враховує відмінності сенсів, які артикулюються в свідомості як соціалістичного, так і капіталістичного суб'єктів. Тому важко погодитися з таким твердженням: «Потьмянів соціалістичний ідеал – благородне епічне прагнення до суспільства, позбавленого суперечностей і перетвореного на місто братської любові»[32]. Як свідчить історія, цей ідеал згас у період перебудови, після того, як були зруйновані сенси, які забезпечували існування соціалізму. Братська любов виникає в результаті усвідомлення звільнення від експлуатації; але суперечність полягає в тому, що саме наявність цієї «братської любові» є передумовою для легалізації насильства у формі диктатури пролетаріату. Цю саму суперечність ми спостерігаємо й у протестного суб'єкта, але, на відміну від нього, легалізація насильства необхідна суб'єктові соціалізму для інституціалізації творення; ця максима дістала своє вираження в образі «Міста-саду» В. Маяковського. Якщо для суб'єкта капіталізму основна мета полягає в отриманні благ у вигляді багатства для кожного окремого індивіда, то для суб'єкта соціалізму – створення «раю» на землі, вільній від відчуження людини від результатів своєї праці; щоб досягти цієї мети, необхідна єдність пролетаріату, а організаціями, які можуть сприяти його виникненню, за І. Сталіним, є профспілки, Ради, кооперації, союз молоді і партія[33]. Чи можна вважати адекватною таку рефлексію? Зрозуміло, що з трактування соціалізму Б. де Жювенеля випливає негативна відповідь на це запитання; основна проблема полягає в неможливості усунути суперечність між соціалістичними цілями й засобами, за допомогою яких вони досягаються, і головний засіб – це політичне насильство.

b) Рефлексія та прихильність

З’ясуванню того, що є рефлексія суб'єкта, сприятиме звернення до дельозівського аналізу поняття «враження рефлексії» Юма, отже: «Далі, як примирити весь цей підхід з принципом Юма, згідно з яким будь-яка ідея виводиться з відповідного враження, і, отже, кожне подане враження відтворюється в ідеї, що точно представляє його? Якщо, наприклад, необхідність – це враження рефлексії, то необхідність є й ідея необхідності. Критика, додає Юм, зовсім не позбавляє сенсу ідею необхідного зв'язку, вона тільки руйнує її неправильні застосування. Звичайно ж, ідея необхідності існує. Але всякий раз, коли необхідне відношення є душею, афектованою і детермінованою (за певних обставин) ідеєю об'єкту заради формування ідеї іншого об'єкта, ми, перш за все, говоримо про враження рефлексії. Враження необхідності, оскільки воно якісно визначає душу, не було б здатне провести ідею як якусь якість речі. Власна роль враження рефлексії, оскільки таке враження є результат дії принципів, полягає в тому, щоб по-різному якісно визначати душу як суб'єкт. Тоді прихильності зривають покрив з ідеї суб'єктивності. Слово ідея вже не може мати той самий сенс. Психологія прихильностей стане філософією конституйованого суб'єкта»[34]. «Враження рефлексії» дозволяє сприйняти ідеї як сенс і покласти їх на підставі існування, тому можна стверджувати, що рефлексія дозволяє прийняти ідеї як свої, як те, що визначатиме існування як принципи. Таким чином, рефлексія – це не просто співвідношення з чим-небудь, а і привласнення ідей як власних, через те, що можна виразити самого себе, показати відношення, висловити враження в акті трансцендування. Тому рефлексія охоплює не тільки конституювання, але і конструювання суб'єкта, яке є становленням прихильності до ідей, які сприймають як істинні, як те, що не може бути поставлене під сумнів. Залежно від своєрідності прихильності відбувається встановлення принципів, або сутність суб'єкта; а «бути прив'язаним» означає прийняти ідеї як основу для сенсів існування, саме тому «психологія прихильностей стане філософією конструйованого суб'єкта», звернемо увагу, що «прихильність» – це належне за термінологією І. Канта. Що ж таке «враження рефлексії» як

не привласнення ідей, які зачаровують з тих або інших причин, сприймаються як обов'язкові, на підставі яких відбувається конструювання суб'єкта, і, назад, конституювання як устрій суб'єкта допускає встановлення прихильностей, які виникають в результаті вражень.

c) Розуміння як присутність

Щоб зрозуміти своєрідність дискурсивної рефлексії, звернемося до трактування присутності М. Гайдеґґером, який відзначає: «Розуміння завжди налагоджене. Якщо ми його інтерпретуємо як фундаментальний екзистенціал, то тим самим вказується, що цей феномен розуміється як основний модус *буття* присутності. «Розуміння», навпаки, в сенсі *одного* з можливих родів, пізнання серед інших, скажімо, на відміну від «пояснення», повинно разом із цим останнім інтерпретуватися як екзистенціальний дериват первинного розуміння, буття *ось* узагалі, що співконструює»[35]. Звернемо увагу на те, що акт розуміння трактується як буття, що співконструює; у цьому аспекті розуміння тотожне прийняттю сенсів, які визначають існування; так, наприклад, усвідомлення несправедливості непропорційного розподілу при капіталізмі приводить до виникнення потреби у встановленні нового порядку, заснованого на «братській любові», як відзначає Б. де Жувенель; але ця «братська любов» поширюється лише на пролетарів, точніше на того, кого можна вважати пролетарями; таким чином, розуміння вказує на певний спосіб існування, або стиль самореалізації. Характеризуючи стиль у партійній роботі, Й. Сталін вказує на такі його особливості: «а) російський революційний розмах і б) американська діловитість»[36]. Ось яким чином визначається перше: «Російський революційний розмах є протидією проти відсталості, рутини, консерватизму, застою думки, рабського ставлення до дідівських традицій. Російський революційний розмах – це цілюща сила, яка будить думку, рухає вперед, дає перспективу»[37]. Звернемо увагу на вислів «цілюща сила», яка характеризує своєрідність суб’єкта соціалізму; коли говорять про наявність «цілющої сили», то мають на

увазі наявність сенсу творення, що виникає в результаті загального захоплення.

d) Переживання пригноблення й звільнення від нього

Не менш важливий сенс, що виникає в процесі рефлексії, – це переживання пригнобленості; із цього приводу Е. Муньє пише: «Поранене тіло пролетаріату подібне до розіпнутого тіла Христа, оточене лицемірством, тут же радісні торговці, і апостоли, що покинули битви, і наша байдужість, як ніч на Голгофі, і ми самі, намагаючись знов підвестися, оскільки тягнемо на своїх плечах ношу убогості»[38]. У чому ж полягає переживання самого пригноблення, і яким чином воно осмислюється? Сенс пригноблення полягає у вказівці на залежність і тотальне підпорядкування. Пригноблюваний усвідомлює несправедливість ставлення до самого себе, прирівнювання себе до речі, якою необхідно оволодіти; він створює, але те, що створене, відчужується, оскільки не належало йому спочатку; більше того, його думка взагалі не враховується, оскільки він не володіє власністю, наявність якої є підставою для визнання з боку суспільства. З настанням соціалізму пригноблення припиняється, оскільки влада належить пролетаріату, який володіє повнотою влади. У чому ж своєрідність рефлексії суб'єкта соціалізму? Безумовно, її відрізняє переживання радості з приводу того, що пригноблюваний пролетаріат, нарешті, став панівним класом; Й. Сталін виражає це переживання так: «Клас найманих, клас гнаних, клас пригноблюваних і експлуатованих **вперше** в історії людства піднявся до становища класу **панівного**, заражаючи своїм прикладом пролетарів усіх країн»[39]. Ці переживання набувають вираження в ситуації соціалістичного свята, у такій формі, як парад, тобто хода з прапорами і транспарантами. Дискурс радянського свята передбачає використання декларативних висловів у вигляді гасел, бравих маршових ритмів, за допомогою яких демонструється радісна упевненість у самому собі як суб'єкті; ця рефлексія унікальна тим, що вона значною мірою не має під собою причин «матеріального» порядку; для порівняння відзначимо, що радість і впевненість, переживання самодостатності і, відповідно, відчуття переваги капіталістичного

суб'єкта пояснюється володінням значною власністю в результаті ідентифікації з її розмірами. Для суб'єкта соціалізму розміри власності не є підставою для позитивної рефлексії, оскільки власність має не індивідуальний, а суспільний характер; власністю володіє не Я, а Ми; при цьому важливіше те, що Ми володіємо повнотою влади, а власність створюється не для окремого індивіда, а для народу, тобто для Нас; тому для суб'єкта соціалізму характерна особлива солідарність, яка властива лише для нього.

е) Рівність «товаришів»

Повнота рефлексії суб'єкта соціалізму виражається в імені «товариш», оскільки ім'я «товариш» звернено до рівного, який визнається як близький, на відміну від «пана», який стоїть вище й вимагає собі поклоніння; і якщо пан вимагає підпорядкування, то товариш – солідарності; звідси цілком зрозуміло основне гасло соціалізму: «Пролетарі всіх країн, об'єднуйтеся!» Отже, той «Хто був нічим», стає паном. Що ж це за панування? Це панування більшості за допомогою передачі своїх владних повноважень вибраним, які в змозі реалізувати волю тих, хто їх висунув; таким чином, рівність «товаришів» у реалізації владних відносин передбачає наявність нерівності, але вже не у сфері володіння власністю, як при капіталізмі, а у сфері реалізації влади; саме тому соціалізм у реалізації владних відносин передбачає тоталітаризм і авторитаризм; отже, слід вказати на таку важливу тему в соціалістичному дискурсі, як боротьба з буржуазією.

Використовуючи поняття «закритість», ми не передбачаємо наявності в них негативного значення, як це в К. Поппера, який негативно оцінює закрите суспільство. Не викликає сумнівів, що при соціалізмі наявна суперечність, характерна для закритого суспільства; суперечність, яку описує К. Поппер при аналізі політичного вчення Платона: «Точка зору, відповідно до якої суспільство має бути також прекрасним, як витвір мистецтва, з легкістю приводить до насильницьких заходів. Проте все це радикалізм і насильство,

однаковою мірою недіалектичне та безплідне»[40]. К. Поппер поспішив у своїй негативній оцінці ролі насильства, оскільки будь-який прояв влади також слід оцінювати негативно, адже влада обов'язково включає насильство, яке характерне і для відкритого суспільства, яким може виступати як імперський суб'єкт або суб'єкт капіталізму; це цілком зрозуміло, оскільки насильство стає вже спрямованим не всередину, а зовні й виявляється переважно в агресивній зовнішній політиці. К. Поппер у своєму дослідженні не порушує одного істотного питання: за яких умов можливе відкрите суспільство, а обмежується лише розглядом його можливостей.

Якщо ми матимемо на увазі реалізацію владних відносин, то тоді можливе існування реального, а не ідеального суспільства. Наявність владних відносин передбачає як панування, так і підкорення взаємозумовлених, що показав М. Фуко[41]. К. Поппер узагалі усунувся від розгляду відносин панування у відкритому суспільстві, а тим часом можливість наявності відкритого суспільства зумовлена його економічним і політичним пануванням щодо закритих суспільств. Відкрите суспільство стає можливим лише за наявності панування над залежними суспільствами; через те відкрите суспільство буде продуктивним за умови його панування над іншим, а такими можливостями володіють імперський і капіталістичний суб'єкти, які найчастіше збігаються. Якщо розглядати капіталізм, як його трактує Ф. Бродель, то верхні поверхи економіки домінують над рештою внаслідок наявності конкуренції, а верхні поверхи економіки збігаються з капіталістичним суб'єктом. Відкрите суспільство також можливо в суб'єктові солідарності, оскільки воно стійке за наявності єдності. Наявність же відкритого суспільства підданського та протестного суб'єктів, як правило, призводить до деструктивних наслідків; це викликано тим, що суб'єкт потрапляє в тотальну залежність від іншого, оскільки в нього відсутня здатність застосувати свій розум, тому в них відсутня стійкість і стабільність.

f) Деструктивне відкрите суспільство й диктатура пролетаріату

Отже, недолік дослідження К. Поппера полягає в абстрагуванні від владних відносин між суспільствами (суб'єктами), внаслідок чого створюється образ досконалого (відкритого) суспільства; а критика ідеального суспільств Платона, як це не парадоксально, приводить до створення образу ще більш «стерильного» суспільства, в якому не береться до уваги природа владних відносин. В образі ідеальної держави Платона можна бачити менший рівень абстрагування, ніж ми це спостерігаємо при створенні образу відкритого суспільства в К. Поппера; останній не приховує, що під відкритим суспільством він розглядає капіталістичне суспільство: «Це відкрите суспільство, що настільки високо цінує мир і свободу, виникло в результаті ряду глибоких і радикальних революцій. З часу дитинства воно сильно змінилося, і хоча деякі марксисти, і не лише вони, все ще називають його «капіталістичним», воно має дуже мало спільного з тим суспільством, сучасником якого був К. Маркс, і ще менше – з тим, яке було описано К. Марксом і яке він назвав «капіталізмом»[42]. К. Поппер стверджує про наявність істотних змін капіталізму, але при цьому, на жаль, він не описує сенсів існування реального суспільства (суб'єкта) капіталізму, а обмежується лише розглядом переживань; не говориться про те, що свобода в суспільстві (суб'єктові) можлива за умови, якщо не обмежується іншим, наприклад, імперським суб'єктом, вплив якого має деструктивний характер і спрямований, зокрема, на обмеження свобод; не потрібно забувати, що капіталістичний суб'єкт – найчастіше ще й імперський, відповідно, відкрите суспільство – це суспільство, яке санкціонує насильство щодо інших суспільств.

Критика К. Поппера спрямована проти закритого суспільства, яке належить соціалістичному суб'єктові; феномен закритості зумовлений, у тому числі, потребою відстоювання сенсів існування; тим більше, що перебудова показала, що гласність як виявлення відкритості стає причиною руйнування суб'єкта соціалізму. Що ж тоді може бути підставою для з'ясування позитивності політичного устрою? На наш погляд, як фундаментальну основу для визначення характеру здійснення влади слід *використовувати арістотелівське розмежування*

правильного та неправильного правління; якщо правильна форма правління зумовлена наявністю чеснот, то неправильна – їх відсутністю в суб'єкта влади. Коли К. Поппер говорить про зміни капіталізму, він має на увазі трансформації в характері реалізації влади щодо наявності чеснот, унаслідок чого капіталізм К. Маркса і К. Поппера суттєво відрізняються; якщо перший відрізняється відсутністю чеснот, то другий, навпаки, їх присутністю. Те саме можна сказати і про соціалізм; можливий ленінський та сталінський соціалізм з диктатурою пролетаріату та репресіями, але можливий соціалізм 60–80-х рр. у СРСР і кінця XX та початку XXI ст. в Китаї, які істотно відрізняються, хоча їх сенси існування багато в чому збігаються. Наприклад, при ленінському і сталінському соціалізмі періоду захоплення влади і її усталення набувають поширення агресивні сенси; не випадково Й. Сталін відзначає: «Питання про пролетарську диктатуру є, перш за все, питання про основний зміст пролетарської революції»[43]. Відповідно ставляться такі завдання: «а) зломити опір повалених і експропрійованих революцією поміщиків і капіталістів, ліквідувати все і всякі спроби до відновлення влади капіталу; б) організувати будівництво в дусі об'єднання всіх трудящих довкола пролетаріату і повести цю роботу в напрямі, що готує ліквідацію, знищення класів; в) озброїти революцію, організувати армію революції для боротьби з ворогами, для боротьби з імперіалізмом»[44]. Якщо в ранньому соціалізмі домінувало прагнення «зломити опір», то в пізньому – «організувати будівництво». Що мається на увазі? Не викликає сумнівів, що як пріоритетний виділяється сенс творення. Концепт «будівництво» слід віднести до базових дискурсів соціалізму. Це стає очевидним при зверненні до матеріалів з'їздів КПРС[45]. Зміна лідерів свідчить про тенденцію посилення їх ролі в дискурсі.

g) Етичне як належне

При розгляді соціалістичного дискурсу також слід враховувати його зв'язок і зумовленість з утопічним. Поява «Утопії» Т. Мора спричинена поширенням ідей Просвітництва, відповідно, припущення можливості етичного вдосконалення суспільства; у зв'язку із цим звернемо увагу,

як характеризується назва острова: «Утоп – ім'я цього переможця має острів, що називався раніше Абракса, – він привів скупчення грубого та дикого народу до такого способу життя й такої обізнаності, що нині вони перевершують у цьому майже всіх смертних»[46]. Не випадково в Й. Сталіна ми зустрічаємо такі слова: «Жовтнева революція чудова, перш за все, тим, що вона прорвала фронт світового капіталізму»[47]. Звернемо увагу на предикацію «чудова», в якій знаходить вираження вища позитивна етична оцінка події; така оцінка можлива, якщо капіталізм оцінюється як «грубий» і «дикий»; а феномен соціалізму виникає завдяки орієнтації на можливість етичного суспільства, образом якого якраз і є «Утопія» Т. Мора. Ми наводили вже критику капіталізму І. Шумпетера, який виділяє наявність ворожнечі при капіталізмі як його основний недолік. Рефлексія дискурсу соціалізму ґрунтується на запереченні капіталізму, а повернення назад передбачає приписування етичної досконалості самому собі; отже, звернення до іншого, а саме до суб'єкта капіталізму, передбачає виділення в нього негативних властивостей. І якщо для суб'єкта капіталізму характерне приниження пролетаріату, то суб'єкт соціалізму – «чудовий»; через те дискурс соціалізму спочатку передбачає наявність етичної переваги; його можна сформулювати таким чином: а) Ми – кращі, оскільки в нас відсутня експлуатація, відповідно, несправедливий розподіл матеріальних благ; б) Ми – кращі, оскільки будуємо комунізм, абсолютно досконале суспільство. Наявність переваги приймається як належне. Відзначимо, що це *належне* має істотні відзнаки від кантівського належного; останнє передбачає встановлення певних етичних обов'язків, а належне – вказівка на їх наявність. Чи справді суб'єкт соціалізму володіє етичною досконалістю, яку приписує самому собі? Тим більше, якщо мати на увазі вимогу диктатури пролетаріату, тобто насильства, не обмеженого законом. Відповідь, безумовно, негативна. Проте при цьому слід розрізняти наявність етичної досконалості й етичну позицію; якщо вказується на певний рівень етичної досконалості, то для його виявлення необхідне детальне дослідження вчинків, відносин між суб'єктами, крім того, етичне становище індивідів, що утворюють суб'єкт. Парадокс полягає в тому, що критика капіталізму будується на запереченні його етичної

недосконалості, а опис переваг соціалізму – за допомогою вказівки на етичну позицію; втім, та сама тенденція простежується при критиці соціалізму з боку капіталістичного суб'єкта, при цьому суб'єкт соціалізму позначається як тоталітарний, а суб'єкт капіталізму розглядається як втілення етичної досконалості. Зауважимо, що ми розглядаємо лише становище політичного дискурсу, а не реальний стан справ. Стає очевидним, що при розгляді змісту дискурсу суб'єкта-для-себе навряд чи можна знайти адекватну рефлексію, оскільки її призначення полягає в тому, щоб підтвердити свою самодостатність, наявність етичної досконалості; тут доречно звернутися до розгляду ідеології як сфери дискурсивної практики. Зазвичай ідеологію визначають як теоретичний конструкт, де в науковій формі виражається цілісний світогляд на політичний розвиток, ідеали, цілі тощо; дійсно, ідеологія виникає на основі освоєння змісту теоретичних досліджень у сфері соціальних наук; наприклад, ідеологія анархізму сформувалася під впливом праць П. Прудона[48], М. Бакуніна[49], П. Кропоткіна[50]. Ідеологія комунізму – під впливом праць К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна[51]. Проте коли ми розглядаємо політичний дискурс, то звертаємо увагу на те, що під впливом ідеології формуються моральні імперативи, тобто належне як властиве; ми вже відзначали, що належне для суб'єкта соціалізму – це, безумовно, наявність етичної переваги над суб'єктом капіталізму; із цього погляду цілком виправдано проголошення пролетаріату передовим класом. За допомогою такої маніфестації відбувається наділення самого себе необмеженими можливостями, що є основною ознакою віри; саме так характеризував соціалізм І. Шумпетер[52]. Але з таким самим успіхом і капіталізм можна вважати вірою; вірою в те, що володіння власністю є первинне благо для індивіда, а свобода є не що інше, як наявність можливостей для володіння власністю.

h) Тяготи буття

Приписування вищих моральних якостей самому собі призводить до незвичайної святковості дискурсу соціалізму. «Ми будуємо комунізм, абсолютно досконале суспільство вперше в історії людства!»

– саме ця максима приводить до упевненості в самому собі, незважаючи на позбавлення, власну недосконалість, наявність безлічі вад. Ми – це радянський народ, суспільство, в якому всі рівні, і тому утворюємо єдність. Якщо для капіталізму як форма вираження переживань є карнавал як акція, в якій може виявитися унікальність і неповторність індивідуальності, то для соціалізму типові такі акції, як демонстрація, збори трудового та партійного колективу. При критиці тоталітаризму, як правило, виділяються негативні наслідки прояву колективного Ми для індивідуальності, але залишається без уваги стан свідомості, зокрема для суб'єкта соціалізму – це оптимістична налаштованість.

Звернемося до М. Гайдеґґера, який характеризує піднесену налаштованість: «І знову ж таки, піднесений настрій може зняти тяготу буття, що виявилася; ця можливість настрою теж розмикає, хоча і знімає, обтяжливу межу присутності. Настрій відкриває «як воно є» і «як буває» людині. У цьому «як воно є» налаштованість вводить **у** його **ось**»[53]. Піднесений настрій характерний для буденного дискурсу соціалізму, про що свідчить масове мистецтво, особливий зміст масових пісень і кінофільмів. Якщо в масовому мистецтві капіталізму переважає культ жорстокості й насильства, а вестерн стає улюбленим жанром, то в масовому мистецтві основна проблема – це етична досконалість особистості та досягнення єдності з колективом. Дійсно, соціалізм з економічної точки зору менш ефективний, ніж капіталізм, особливо в плані досягнення високого рівня добробуту; але, попри те, що при соціалізмі присутні *тяготи буття*, піднесений настрій знімає їх; тому наведемо фрагмент можливого дискурсу, зміст якого становлять вираження переживань: «Так, ми жили важко й бідно. Речі мали лише найнеобхідніші. Харчування було найскромніше. Але ми були господарями своєї країни. Ми хотіли побудувати краще суспільство. Тому жили дружньо. У нас було дуже багато свят, які закінчувалися спільним столом. Завжди інтереси колективу ставилися вище, ніж власні. І були щасливі й вільні». Якщо в масовому мистецтві капіталізму перемога героя полягала в оволодінні багатством, то в масовому мистецтві соціалізму – у досягненні етичної досконалості; якщо піднесений настрій був відмітною рисою соціалістичного дискурсу, то його можна вважати основною характеристикою

переживання, яка виявлялася при самореалізації суб'єкта; дійсно, герой соціалізму – це герой праці, здатний на позбавлення заради досягнення колективного блага; важливо те, що його оптимізм і є основною причиною його перемоги в найбільш трагічних ситуаціях.

і) Піднесена налаштованість

Опис «іншої революції» Ж. Еллюлем фактично характеризує своєрідність відносин при соціалізмі: «Така революція зараз повинна включати неодмінно п'ять елементів. Перше. Повна перебудова виробничих потужностей західного світу з метою надання дармової – без фінансової зацікавленості, без відсотків, без протекціонізму, без наставництва, без інтервенції, чи то військової, чи то культурної – допомоги «третьому світу», з метою надати йому можливість не просто виживати, а й отримувати всю користь від західного технічного прогресу для самостійного будування своєї історії»[54]. Заперечення недоліків капіталізму приводить до необхідності будівництва соціалізму з «людським обличчям»; але реальний соціалізм, який має «людське обличчя», в якому присутня свобода для індивідуальності, є не що інше, як капіталізм; така вимога до соціалізму була проголошена М. Горбачовим[55], але її виконання призвело до кризи. Це пояснюється тим, що рефлексія капіталізму й соціалізму протилежні. У чому ж своєрідність дискурсивної рефлексії соціалізму? Вона полягає в особливій налаштованості, нетиповій для капіталістичного дискурсу. Отже, з одного боку, *піднесена налаштованість*, з іншого – *невизнання свободи для індивідуальності,* відповідно, повне підпорядкування її колективу, народові, партії; не випадково в працях Й. Сталіна неможливо знайти згадування про людину, особистість, а основна увага приділяється створенню позитивного образу партії. Й. Сталін запитує: «У чому полягають особливості цієї нової партії?» – і відповідає: «Партія має бути, перш за все, **передовим** загоном робочого класу. Партія повинна увібрати в себе всі кращі елементи робочого класу, їх досвід, їх революційність, їх безмежну відданість справі пролетаріату»[56]. Отже, на поверхні дискурсу соціалізму ми знаходимо вираження піднесеного настрою, в якому виявляється визнання вищих

моральних властивостей пролетаріату; а в глибинних шарах цього ж дискурсу відстоюється соціалізм з «людським обличчям»; але цих голосів ми не чуємо, наприклад, у сталінському дискурсі, тому рефлексія обмежена лише маніфестацією інтересів робочого класу. Таким чином, і в капіталістичному, і в соціалістичному дискурсах ми не *знаходимо повноти рефлексії*. Та чи можлива вона в принципі? Її неможливість зумовлена своєрідністю сенсів, які артикулюються в дискурсі, і найголовніше тим, що саме вони визначають існування кожного із суб'єктів; наприклад, у дискурсі соціалізму суб'єкта-для-себе ми знаходимо усвідомлення рівності в колективі й через колектив, що зумовлює виникнення піднесеного настрою. Але цей самий дискурс передбачає заперечення своєрідності індивідуальності та відстоювання необхідності диктатури пролетаріату, тобто не обмеженого законом насильства; спочатку диктатура необхідна як знаряддя пролетарської революції для знищення буржуазії, а потім – для остаточної перемоги соціалізму[57]. Проте звернемо увагу, що репресії, які відрізняються жорстокістю, не усувають піднесеного настрою, не провокують політичного обурення; більше того, вони виправдовуються, оскільки пригнічуються «вороги народу», ті, хто заважає будувати абсолютно досконале суспільство; таким чином санкціонується необхідність помсти, яка провокує агресивну активність, своєрідний культ політичної сили, якому підкоряється все суспільство.

j) Нещадність

Настрій мстивості[58] типовий як для ленінського, так і для сталінського дискурсів; як ілюстрацію наведемо міркування Й. Сталіна про політику ліквідації куркульства як класу. У своєму виступі він звертається до матеріалів «Червоної зірки»: «У статті сказано: «У відновний період ми проводили політику обмеження капіталістичних елементів міста і села. З початком реконструктивного періоду ми перейшли від політики обмеження до політики їх витіснення». Це положення хибне. Політика обмеження капіталістичних елементів і політика витіснення – це не дві різні політики. Це одна й та сама політика»[59]. Автору нібито хтось докоряє, що раніше політика щодо

куркулів була м'якшою, і тому він не згоден з поділом політики на політику обмеження й витіснення; таким чином, Й. Сталін прагне зняти будь-які можливі звинувачення в недостатній мстивості, оскільки справжній революціонер має бути нещадним до ворогів революції. Це і є рефлексія нещадності, яка зумовлює безперервний терор. У цій рефлексії перемагає той, хто абсолютно нещадний, саме таким має бути герой революції, якими бачили себе перші особи радянської держави того часу. *Рефлексія нещадності* не передбачає можливості захисту самого себе від звинувачення, оскільки вона дістала інституційну легітимацію і є диктатурою пролетаріату, який не може бути несправедливим; диктатура необхідна, оскільки буржуазія прагне до реставрації, саме тому диктатура пролетаріату – це ціла історична епоха. І лише в пізніших варіантах соціалістичного дискурсу мстивість переноситься на іншого, яким виступає суб'єкт капіталізму. Отже, *з одного боку, піднесений настрій, з іншого – рефлексія нещадності*. Якщо піднесений настрій в основному знаходимо в дискурсі повсякденності, масовому мистецтві, то рефлексію нещадності – в інституційному дискурсі, а її зміст визначається змістом висловів лідерів, таких як В. Ленін, Й. Сталін, Л. Троцький, крім того, в дискурсивній практиці з'їздів і пленумів, змісті законодавчих актів; ці дві ознаки рефлексії цілком узгоджуються один з одним завдяки наявності такої аргументації: «Ми будуємо комунізм, тому сміливо дивимося в майбутнє, охоплені цією великою метою. Але є вороги, які нам всіляко заважають, тому вони мають бути знищені, оскільки стоять на заваді соціальному прогресу, невблаганного ходу історії. Щодо них ми маємо бути також невблаганними, навіть якщо вони хочуть виправдатися і видають себе за революціонерів». Рефлексія нещадності, як правило, включає висунення звинувачень і вказівку на небезпеку буржуазної ідеології[60]. До найбільш типових належить звинувачення в правій небезпеці у ВКП(б), правому зрушенні, запамороченні від успіхів, повороті до буржуазії; а ознакою відсутності цих звинувачень є дотримання генеральної лінії партії, тобто точки зору її лідера.

k) Рефлексія піднесення

Для дискурсу соціалізму суб'єкта-для-себе характерна також рефлексія «піднесення», оскільки саме наявність успіху повинна виправдати рефлексію нещадності; як правило, опис цього піднесення передбачає перебільшення досягнень; наприклад, «Звітна доповідь XVII з'їзду КПРС» Й. Сталіна включає такий вислів: «Зрозуміло, що це гігантське піднесення могло розгорнутися на базі успішного будівництва соціалізму, на базі успішної праці десятків мільйонів людей, на базі переваг соціалістичної системи господарства перед системою капіталістичною й одноосібно-селянською»[61]. Піднесення включає констатацію недосконалості капіталізму, що пояснюється наявністю експлуатації; воно призначається для затвердження своєї переваги. Особливе значення мала ця рефлексія в інституційній дискурсивній практиці, наприклад, у хрущовському й брежнєвському дискурсах. *Вказівка на піднесення сприяла появі піднесеного настрою;* це випливає з розуміння присутності М. Гайдеґґером: «У налаштованості присутності завжди вже за настроєм розімкнено як *те,* суще, якому присутність у його бутті ввірена як буттю, яким воно, екзистенціюючи, має бути. Розімкнено не означає пізнане як таке»[62]. Дійсно, після XX з'їзду КПРС з'являється критика сталінізму і поступово усувається рефлексія нещадності. Присутність у дискурсі вже є ввіреність буттю, отже, рефлексії, але участь у рефлексії не означає самопізнання, як прийнято вважати; вона лише є ввіреність буттю; тому учасник сталінського дискурсу не в змозі зрозуміти свою роль, тим більше, відмовитися від її виконання. Він не може поглянути на себе повною мірою з боку, оскільки його свідомість – це сукупність соціально привласнених сенсів; з ось-буття неможливо вийти, спостерігаючи себе з боку. Проте спостереження з боку можливе для того, хто володіє інституційними повноваженнями; не забуватимемо, що інститут (лат. institutum – організація, лад; запроваджений порядок) означає встановлення чого-небудь як належного, наприклад, свободи, рівності; й те, що встановлене як належне, неможливо ігнорувати, а вихід зумовлюється сферами суб'єкта, якому належить цей інститут. Для соціалістичного суб'єкта особливе значення має інституційне

встановлення сенсів в акті рефлексії, при цьому може видатися, що індивід, який володіє повнотою влади, також володіє необмеженими повноваженнями, що зазвичай не так; йдеться про культ особистості, оскільки індивід належить ось-буттю, належить йому повністю. Ось яким чином пояснює виникнення культу особиистості Л. Сіднєв: «Жорстка централізація влади значною мірою також зумовлена конкретною історичною обстановкою. Механізм державної влади, економічного управління країною складався й функціонував в екстремальних умовах. Ці умови певною мірою виправдовували надзвичайні заходи, обмеження демократичних свобод. В усякому разі в такій обстановці надзвичайні заходи не видавалися неприпустимими»[63]. Обстановка – це і є ось-буття, і тому через обстановку можна зрозуміти «як воно є» і «як буває»; культ особи передбачає наявність деякого ось-буття, за допомогою розгляду якого можна зрозуміти «як воно є» і «як буває». «Як воно є», якщо існує загроза завоювання? «Як воно є», якщо усюди розруха? «Як воно є», якщо ніхто не вірить у можливість творення? Поза сумнівом, культ особи виявляється тим, «як воно є» і «як буває», він характеризує відносини між політичними суб'єктами, а не є проявом волі окремої особи; не випадково в онтології М. Гайдеґґера таке велике значення має поняття історичності: «Історичність передбачає буттєвий устрій «події», присутність як таку, на основі якої вперше можливо щось подібне у «світовій історії», історичній належності до світової історії. Присутність у своєму фактичному бутті є завжди «як» і що воно вже було. Явно чи ні, воно є своє минуле. І це не лише так, що його минуле тягнеться ніби «за» ним, і воно володіє минулим як ще наявною властивістю, що деколи продовжує в ньому діяти. Присутність «є» своє минуле за способом свого *буття*, яке всякий раз здійснюється з його майбутнього»[64]. Що таке здійснюватися зі свого майбутнього? Це і є реалізація можливостей, які зумовлені станом суб'єкта, який реалізує себе, таким чином, ніби з майбутнього, оскільки його майбутнє присутнє в його можливостях як належному.

l) Присутність і відсутність

І. Кант встановлює формальні умови для належного з можливостей ставлення суб'єкта до іншого; ці формальні умови не мають ніякого стосунку до присутності, оскільки мають трансцендентальний характер. Заслуга М. Гайдеґґера полягає в тому, що він звертається до проблеми присутності, завдяки чому з'являється можливість показати наявність історичності; він досліджує вже історію онтології, тобто розглядає історичність як проявлення устрою буття. Якщо ми обираємо присутність як ознаку свого буття, отже, повинні допустити й відсутність, хоча онтологія М. Гайдеґґера не передбачає наявності відсутності, а її місце займає ніщо як негативність присутності або прояв тимчасовості, відсовування сущого в минуле. Якщо ми приймемо наявність відсутності себе, слід вказати на можливість присутності іншого. Відсутність не можна звести до ніщо, оскільки ніщо не вказує на присутність; вона – це можливість для іншого ось-буття, яке також присутнє, але воно інше за своїм станом і здійсненням; таким чином, через вказівку на відсутність з'являється можливість позначити можливість не лише для присутнього ось-буття, а й для іншого ось-буття. У гайдеґґерівській онтології ще немає місця для іншого як іншого, який має свою історію; це зумовлено тим, що він досліджує присутність людини, а не суб'єкта історії. У Ж.-П. Сартра ця відмінність з'являється, оскільки виділяється буття-в-собі і буття-для-себе; та для Ж.-П. Сартра інший – це інше Я[65]. При цьому Я – це Я людське, таке, що володіє тілесністю, яка також виявляє себе, тому відносини Я та іншого розглядаються в аспекті прояснення можливості їх координації; не випадково розуміння самого себе зводиться до такого: «Бути в самому собі іншим – ідеал, що конкретно виступає завжди у вигляді *цього ось іншого,* – це первинний зміст ставлення до іншого…»[66]. Якщо М. Гайдеґґер передбачає присутність лише себе, то Ж.-П. Сартр – себе та іншого. Для дослідження існування суб'єкта політичного дискурсу, у тому числі суб'єкта соціалізму, необхідно мати на увазі єдність цих підходів; що зумовлено тим, що, з одного боку, не викликає сумнівів, що кожен суб'єкт володіє своїм ось-буттям, у своїй присутності володіє історичністю як реалізацією своїх можливостей; з

іншого боку, повноцінна політична рефлексія неможлива без іншого, і у вимозі «бути в самому собі іншим» інший присутній як належне. З погляду деструкції історії онтології з'являється можливість виявити основні характеристики й ознаки присутності, але оскільки кожен із суб'єктів володіє унікальним ось-буттям, реалізація його присутності можлива щодо іншого. Інший цілком прояснює себе через відсутність, яку він заповнює своєю присутністю, що й описується через сартрівське трактування себе та іншого; він як сам – це і є відсутність себе, але така відсутність, яка передбачає присутність як можливість; він залишається на якийсь час ідеалом, оскільки завжди існує можливість для себе стати іншим, залишаючись самим собою.

m) Присутність і ось-буття

Для суб'єкта соціалізму іншим виявляється суб'єкт капіталізму. Критика капіталізму, яку можна спостерігати, наприклад, у дискурсі сталінізму, має характер тотального заперечення, але це не означає, що суб'єкт капіталізму не є іншим як ідеалом, про це свідчить хоч би розуміння комуністичного суспільства, яке, як це було показано в попередньому розділі, є образом ідеального капіталізму, про що говорить вимога володіння необмеженою кількістю благ, повнота реалізації можливостей. Тому з погляду сартрівської моделі екзистенціалізму цілком зрозуміло, яким чином відбувається трансформація себе в іншого, який при цьому заперечується, що і є суб'єктивна історичність; проте не забуватимемо, що екзистенціалізм Ж.-П. Сартра присвячений проблемі людини, тоді як мета нашого дослідження – розгляд дискурсу суб'єкта. Не забуватимемо, що політичний суб'єкт – це множина, що передбачає певну організацію, своєрідність якої визначається характером присутності; тому при дослідженні політичного суб'єкта слід також мати на увазі трактування дискурсу М. Фуко, який передбачає наявність владних відносин. Із цього погляду політичний суб'єкт одночасно панує й підкоряється. Відносини реалізуються залежно від своєрідності присутності, що виявляється в реалізації владних відносин; тому культ особистості в сталінізмі – це не стільки прояв свавілля з боку Й. Сталіна, скільки

можливість такої політичної ролі, своєрідність якої передбачає володіння необмеженою владою; водночас реалізація присутності обмежена такою індивідуальністю, як Й. Сталін. Це викликано тим, що виконання цієї ролі визначає присутність; відповідно, за відсутності Й. Сталіна ми бачимо абсолютно інше ось-буття; це пов'язано з тим, що своєрідність виконання провідної інституційної ролі в цьому випадку зумовлює визначеність ось-буття. Тому у відсутності Й. Сталіна ми бачимо досконале інше ось-буття, інший дискурс соціалізму; при цьому виникнення іншого ось-буття пов'язане з орієнтацією на іншого, який розглядається як ідеал; у зв'язку із цим показовою є публікація мемуарів М. Хрущова на Заході[67].

n) Втраченість

Зрозуміло, що сенс відплати присутній у свідомості суб'єкта соціалізму, зважаючи на наявність потреби відстояти себе в ситуації, коли необхідно вижити, і як тільки вона змінилася, необхідність у ньому відпадає; тому, як було вже зазначено, у хрущовському і брежнєвському дискурсах ми вже не знаходимо його щодо самого себе, інакше кажучи, він майже випадає зі сфери мислимого, а зберігається ще щодо іншого. У своєму ідеалі суть соціалізму мислиться вже в розумінні соціалізму з «людським обличчям»; отже, соціалізм як певна сфера мислимого передбачає здійснення декількох можливостей; одна з таких можливостей – це сталінізм, в якому присутність ніби суперечить сутності соціалізму. Цей стан М. Гайдеґґер визначає як втрачений; але з погляду гайдеґґерівської онтології говорити про втрачене не доводиться, оскільки передбачається лише присутність.

М. Гайдеґґер описує подібну ситуацію таким чином: «Люди навіть приховують здійснене ними мовчазне позбавлення від виразного *вибору* цих можливостей. Залишається невизначеним, хто «власне» вибирає. Цю нічию, що не вибирає, захопленість, через яку присутність загрузає в невласності, можна перекинути лише так, що присутність навмисно поверне себе з втраченості у людині назад до самої себе»[68]. Фактично трансформація соціалістичного дискурсу свідчить про повернення соціалізму до самого себе; згідно з М. Гайдеґґером, цьому поверненню

сприяє голос совісті, який кличе повернутися назад, до своєї суті. Але як говорить совість? На це запитання така відповідь: «*Совість говорить єдино і незмінно в модусі мовчання*»[69]. Дійсно, якщо ми звернемося до інституційного дискурсу соціалізму, ми не знайдемо там прояву милосердя, співчуття, терпимості; та це не означає, що переживання цих сенсів відсутнє в свідомості соціалістичного суб'єкта. Ми вже відзначали, що модус мовчання властивий більшою мірою дискурсу суб'єкта-в-собі, коли сенси присутні в свідомості, але не промовляються відкрито, а характеризують стан, усеж не означає, що вони ніколи не набудуть свого зовнішнього вираження. Рано чи пізно вони виявляться в дискурсі суб'єкта-для-себе або суб'єкта-для-іншого. Розмежування вказаних дискурсів якраз і пов'язане з потребою позначити для суб'єкта умови збереження сенсів у їх недоторканності, утаємниченості, можливо, і для самого себе; тоді цілком зрозумілою стає критика сталінізму в хрущовському дискурсі, яка стала можливою завдяки наявності модусу мовчання, який найбільш властивий для дискурсу суб'єкта-в-собі. Відзначимо, що в хрущовському дискурсі ми вже не знайдемо ознаки рефлексії нещадності, а на перший план виходить рефлексія піднесення; ось фрагмент зі «Звітної доповіді» М. Хрущова, який головну увагу приділяє обговоренню господарських проблем: «Керуючись відомим положенням В. Леніна про те, що продуктивність праці – це, зрештою, найважливіше для перемоги нового суспільного устрою, партія добивалася, і надалі добиватиметься неухильного підвищення продуктивності праці на базі технічного прогресу. Найважливішою умовою зростання продуктивності праці, як вказує В. Ленін, є «підвищення дисципліни трудящих, уміння працювати, швидкості, інтенсивності праці, кращої її організації. Радянські люди знають, що підвищення продуктивності праці – це основа їх добробуту»[70]. Привертає увагу використання звернення «радянський народ», на відміну від сталінського дискурсу, який, як правило, звертається до партії; не викликає сумнівів, що рефлексія піднесення посідає тут провідне місце, до речі, як і в подальших варіантах соціалістичного дискурсу.

о) Двозначність буття

Звернемо увагу на те, що для розгляду рефлексії дискурсу значення має Гайдеґґерівське тлумачення *двозначності* буття, згідно з яким: «Буття певним чином є чиста присутність, і воно є одночасно забезпечення можливостей сущого»[71]. Якщо буття – це мислимість, то й сенс володіє такою самою двозначністю; отже, сенс є, оскільки суб'єкт присутній у сфері реалізації сенсу, тому належить йому; але суб'єкт також передбачає в собі отримання сенсу. Свідомість – це і є присутність сенсу в його наявності, а наявність сенсу є те, яким чином суб'єкт себе здійснює. Далі, таку саму двозначність можна знайти і в дискурсі. Дискурс є те, в атмосфері чого суб'єкт реалізує самого себе, – саме так розуміє дискурс М. Фуко[72]. Але одночасно суб'єкт здатний трансформувати дискурс у результаті акцентуації інших сенсів, що й було показано при аналізі сталінського, хрущовського та брежнєвського варіантів соціалістичного дискурсу. Крім двозначності слід мати на увазі також *інакшість,* мається на увазі розрізнення в самому бутті, сенсі та дискурсі; це означає, що буття, сенс і дискурс спочатку суперечливі, оскільки вони є як такі, одночасно інші, оскільки *передбачають у собі певну сукупність можливостей*, яка не реалізується одночасно. Єдність двозначності та інакшості дає змогу пояснити існування в рамках соціалістичного дискурсу таких його варіантів. Кожен з них, незважаючи на істотні відмінності, проте, один і той самий соціалістичний дискурс, оскільки в кожному з них артикулюють одні й ті самі сенси існування. Інакшість передбачає пояснення наявності різних індивідуальностей як виконавців різних дискурсивних ролей; тому для кожного суб'єкта характерна різна присутність. Двозначність дискурсу показує суперечливість рефлексії суб'єкта, яка полягає в тому, що суб'єкт здатний одночасно бути активним учасником дискурсу, виконуючи певну роль, яка приймається залежно від його індивідуальності; при цьому він може привласнювати інші сенси, які не обов'язково належать дискурсу; саме тому присутність завжди неповторна й індивідуальна, а в історії нічого не повторюється, мається на увазі, що зовні схожі події можуть бути наслідком осмислення різних сенсів.

7.3. ТРАНСЦЕНДУВАННЯ

При розгляді дискурсивного трансцендування[73] (лат. transcendens – що переступає, виходить за межі) слід мати на увазі, що вихід за межі самого себе для суб'єкта зумовлений потребою зберегти самого себе. Безумовно, у цьому переступанні через самого себе відсутня відмова від своєї сутності, хоча це не виключено за наявності певних обставин, відповідно, інтенсивного зовнішнього деструктивного впливу. Які ж межі переступає суб'єкт? Щоб відповісти на це запитання, необхідно звернутися до трактування пізнім Е. Гуссерлем «життєвого світу», який протиставляє його світу повсякденному; звернемо увагу, що в природній установці світ переживається як спільний для окремої людини та інших людей [74]. Відзначимо, що трактування буття-у-світі М. Гайдеґґера своїми витоками має розуміння життєвого світу Е. Гуссерлем[75].

а) Життєвий світ і межі самого себе

Суб'єкт присутній у бутті як такий, хто здатний до переживання. Буття для суб'єкта є сукупність не тільки умов, а й станів самого себе, того, що відбувається з ним самим, від чого неможливо відхилитися; водночас присутність у звершенні буття передбачає, що суб'єкт, як вважає Ж.П. Сартр, намагається вийти за свої межі, залишити самого себе, тобто трансцендіювати[76]. Поза сумнівом, кожен суб'єкт володіє своїм власним життєвим світом, який для нього безпосередньо близький; тому інший має життєвий світ, який відрізняється від життєвого світу суб'єкта. За допомогою трансцендування суб'єкт має можливість вийти за межі власного життєвого світу, до світу можливого, того, який ще відсутній у реальності, але існує як потенційне; проте перехід у можливі життєві світи не може бути довільним, реальністю може стати не будь-який можливий життєвий світ, але тільки такий, який відповідає сутності.

Тому ми повинні виділити основне обмеження для суб'єкта при конструюванні нового життєвого світу; головне полягає в тому, що суб'єктові досить складно «переступити» через сутність самого себе,

тобто відмовитися від сукупності сенсів, які становлять основу існування; тим більше, що існування – це здійснення сутності, яка є цілісністю сенсів, за які тримається суб'єкт як за свою основу, саме вони використовуються для конструювання реальності. Таким чином, можливий життєвий світ виникає як наслідок здійснення сутності; тільки так можна пояснити можливості зміни життєвого світу, який справді існує, інакше він перетворюється на щось назавжди визначене, яке не схильне до трансформації. Основна проблема для суб'єкта полягає в тому, що визначення можливого як належного в трансцендуванні може не повністю збігатися із сутністю, оскільки суб'єкт постійно шукає самого себе, відкриваючи для себе нові життєві світи. Цю невідповідність ми покажемо при розгляді дискурсу соціалізму суб'єкта-для-іншого; її можна спостерігати при аналізі утопії. Що таке утопія? Це образ абсолютно досконалого можливого життєвого світу, наприклад, комунізму, який суб'єкт прагне втілити в реальність. Звернемо увагу, що визначення властивостей цього світу відбувається внаслідок заперечення властивостей життєвого світу капіталізму; парадокс, але це заперечення ми не можемо вважати причиною для формування сутності суб'єкта соціалізму, оскільки воно має протестний характер; до сутності належатимуть тільки такі сенси, які з'являються «після» заперечення. Але їх встановлення неможливе поза таким запереченням; саме тому цілком зрозуміла причина докору в нерозумінні сутності суб'єкта соціалізму з боку, наприклад, М. Горького; докір, який полягає у вказівці на недостатнє усвідомлення масами ідеї соціалізму. Що таке ідея в цьому разі? Це можливий життєвий світ, який необхідно втілити в реальність.

b) Актуально можливе

Що ж таке комунізм як можливий життєвий світ, і чому він не може стати справжнім життєвим світом? Ідея комунізму, а саме абсолютно досконалого суспільства, виникла як потреба в досягненні абсолютної етичної досконалості. Відомо, що усунення етичної недосконалості є основною проблемою релігії; та побудова комунізму передбачала, що етична недосконалість може бути усунута за допомогою економічних

засобів, зокрема, за допомогою введення суспільної власності; до речі, на такій самій залежності етичного від матеріального ґрунтується й капіталізм, як вважає М. Вебер[77], який припускає, що володіння капіталом можливе за наявності етичної досконалості; та при цьому його твердження стосується окремого індивіда, а не суспільства в цілому.

Виявилось, що втілення ідеї комунізму неможливе, зокрема, через неможливість подолання етичної недосконалості суспільства; інакше кажучи, риси життєвого світу суб'єкта соціалізму не збігаються з комунізмом як ідеальним можливим світом. Отже, з одного боку, у дискурсі соціалізму ми знаходимо маніфестацію необхідності побудови комунізму як абсолютно досконалого суспільства, з іншого боку, прояв етичної недосконалості, яка значною мірою пояснюється наявністю протестних настроїв, що виникають у результаті усвідомлення його наявності.

При розгляді трансцендування суб'єкта соціалізму необхідно мати на увазі своєрідність життєвого світу, тобто сферу безпосереднього, а також образ комунізму як актуально можливого, куди поміщає себе суб'єкт; актуально можливе в цьому разі є сфера, в якій *бачить* себе суб'єкт у майбутньому; головна мета, яка висувається при цьому, – це наближення до цього майбутнього. До чого приводить таке трансцендування? Воно приводить до того, що життєвий світ оцінюється з боку актуально можливого, якого ще не існує, проте реальне існування продукується залежно від його своєрідності. При трансцендуванні ми спостерігаємо аплікацію актуально можливого на реально існуючий життєвий світ; якщо риси життєвого світу відповідають актуально можливому, то оцінюються позитивно, якщо ж не відповідають, то негативно, унаслідок чого виникає необхідність деструкції, наприклад, у формі репресій. Оцінювання в трансцендіюванні має дуже важливе значення, оскільки з його допомогою стає можливим виникнення причетності до актуально можливого; наприклад, суб'єкт соціалізму негативно оцінює деякі прояви життєвого світу, зокрема, події, прояви індивідів тощо, що стає причиною для застосування санкцій; таким чином, оцінка входить у трансцендування як операція співвідношення актуально можливого та

життєвого світів, при цьому предметом оцінювання виступає життєвий світ, а критерієм оцінювання – актуально можливий.

При такому характері трансцендування ми спостерігаємо значну невідповідність між актуально можливим і станом життєвого світу. Що таке комунізм як актуально можливе? Це суспільство з абсолютною моральністю, в якому найвищу цінність мають, насамперед, моральні якості; звернемо увагу, що в «Моральному кодексі будівельника комунізму» першою є така теза: «Відданість справі комунізму, любов до соціалістичної Батьківщини, до країн соціалізму»[78]. Що таке «справа комунізму»? Ця «справа» передбачає, що суб'єкт, як сукупність індивідуальностей, діє відповідно до образу актуально можливого; «відданість» у цьому разі означає повне підпорядкування самого себе актуально можливому; проте наявність невідповідностей між життєвим світом і актуально можливим приводить до виникнення дисонантності в дискурсі соціалізму; у результаті ми спостерігаємо розшарування суб'єкта соціалізму на «відданих» справі комунізму і тих, хто його «зрадив». Чи існують які-небудь критерії для такого оцінювання? Таких критеріїв не може бути, оскільки актуально можливе – це тільки горизонт можливого, а не наявність; насправді, уявлення, що таке комунізм, вельми невизначені. «Моральний кодекс будівельника комунізму» описує стан, характеристики якого не що інше, як заперечення суб'єкта капіталізму; саме в цьому полягає причина своєрідності суб'єктивності соціалізму. Розузгодження між життєвим світом і актуально можливим позначається на характері суб'єктивності, яка приводить до фрагментації суб'єкта на своїх та чужих, при цьому чужий є внутрішнім, а не зовнішнім, водночас ворожим, з яким необхідно боротися, оскільки він перешкоджає втіленню в реальність актуально можливого. Якщо для суб'єкта капіталізму інший – це той, хто знаходиться ззовні, то для суб'єкта соціалізму – і той, хто знаходиться всередині самого себе; при цьому передбачається, що поява актуально можливого як реальності можлива за умови його усунення як основної перешкоди для творення; тому в дискурсі соціалізму таке велике місце займає «боротьба з ворогами комунізму», а основна увага приділяється внутрішнім ворогам, а саме тим, хто недостатньо відданий справі комунізму. Хто володіє правом

звинувачення у зрадництві? Звичайно той, хто має повноту влади; тому основна відмінність дискурсу суб'єкта соціалізму полягає в його суб'єктивності, наявності свавілля.

c) Внутрішній чужий

Звідси випливає основна відмінність між внутрішнім та зовнішнім іншим; останній – це інший суб'єкт, який протистоїть суб'єктові соціалізму, який не приймає цінність комунізму як актуально можливого; цей суб'єкт володіє незалежністю та цілісністю. Внутрішній інший не має такою автономністю, а його локалізація можлива тільки через проявлення суб'єктивності; тому виявлення внутрішнього іншого можливе тільки через вказівку на ставлення до того, хто володіє монополією на оцінювання; у зв'язку із цим наведемо фрагмент виступу одного з учасників XXII з'їзду КПРС: «У боротьбі за ленінську лінію партії, в боротьбі проти наслідків культу особистості, в боротьбі проти антипартійної групи фракціонерів – Молотова, Маленкова, Кагановича та інших – комуністи Радянської армії і флоту були завжди непорушною опорою нашого ленінського Центрального Комітету. Такою монолітною опорою вони є і зараз, таким будуть і надалі»[79]. У виступі ми знаходимо вираження відданості й обіцянку бути опорою, прояви єдності проти внутрішнього іншого, який є чужим для своїх, котрі слідують «ленінським шляхом»; тема боротьби з внутрішнім чужим постійно присутня в дискурсі соціалізму. Інтенція суб'єктивної свідомості спрямована на актуально можливе, але оскільки вона спрямована на предмет, зміст якого повністю неможливо розкрити, вона має суб'єктивний характер; не забуватимемо, що в недалекому минулому саме Молотов, Маленков і Каганович визначали «ленінську лінію партії», і саме вони виявляли антипартійних функціонерів; але суб'єктивність, що змінилася, яка передбачає трансформацію позиціювання, зумовила їх політичну поразку; таким чином, на цьому прикладі можна зрозуміти, що є трансформація суб'єктивності, і зміни, які відбуваються в політичному дискурсі.

Отже, стан життєвого світу суттєво впливає на характер трансцендування, і, навпаки, характер трансцендування впливає на стан

життєвого світу; поза сумнівом, трансцендування приводить до занурення в актуально можливе, внаслідок чого зазнає деструкції сьогодення, тобто життєвий світ. Негативне ставлення до внутрішнього іншого породжує невлаштованість життєвого світу, інакше кажучи, умови життя пов'язані з позбавленнями, стражданнями, приниженнями. Негативне трансцендування пов'язане також з переживаннями несправедливості тими, кого «несправедливо» звинувачують у зраді, оскільки вони відступили від «ленінської лінії партії»; при цьому протистояння такому звинуваченню фактично неможливе, оскільки воно має універсальний характер. Ми нагадаємо, що базовим поняттям у Ю. Габермаса є саме універсалізація[80]. Проте для суб'єкта соціалізму *універсалізація* обмежена нормами та правилами, які встановлюють свої, що протиставляються чужим, тому вона виявляється причиною дискурсивної деструкції щодо іншого, у тому числі внутрішнього; крім того, стає очевидним, що універсалізація такого роду має не абсолютний, а відносний, отже, історичний характер. У період розрухи, коли невідповідність між життєвим світом і актуально можливим була особливо значною, репресії мали дуже жорстокий характер; але оскільки творче має визначальне значення для суб'єкта соціалізму, поступово відбувається витіснення деструкції. Це можна спостерігати за зміною змісту з'їздів КПРС: якщо на перших з'їздах деструктивність мала дуже високий рівень, то в останніх вона була дуже слабкою; а прикладом прояву деструктивності може бути тільки один єдиний вислів з «Морального кодексу будівельника комунізму»: «Непримиренність до ворогів комунізму, справи миру і свободи народів»[81]. Безумовно, вимога «непримиренності до ворогів» є достатньо агресивною, але все-таки вона значно слабша, ніж, наприклад, вимога «знищити ворогів»; хоча не викликає сумнівів, що непримиренність передбачає знищення. Отже, трансцендування суб'єкта соціалізму відрізняється деструктивним характером. Що означає непримиренність до внутрішнього іншого? Це передбачає відмову від солідарності; через те, з одного боку, гасло: «Пролетарі всіх країн, об'єднуйтеся!» – свідчить про наявність у дискурсі маніфестації єдності, але як тільки ми звертаємося до своєрідності трансцендування, то знаходимо прояв протестності. У чому ж причина такої

невідповідності? У тому, що підставою для трансцендування виступає не предмет, наприклад, володіння власністю, як при капіталізмі, а актуально можливе, деякий стан у майбутньому, зміст якого неможливо точно зафіксувати, що є причиною *суб'єктивності* дискурсу. До речі, те саме типово для дискурсу протестного суб'єкта; наприклад, переживання свободи, яке є основою для трансцендування, є не що інше, як переживання актуально можливого; саме тому вимога свободи виявляється у провокації насильства, тому свобода для творення трансформується в свободу для насильства; та якщо в протестному дискурсі підставою трансцендування більшою мірою виступає своєрідність характеру самореалізації, то в соціалістичному дискурсі – актуально можливе; проте ставлення до внутрішнього іншого в позначених суб'єктів фактично збігається; воно украй деструктивне.

d) Трансцендування

Отже, трансцендування передбачає перенесення суб'єктом самого себе в актуально можливе. Суб'єкт вважає, що виступає з його боку й щодо його абсолютної досконалості, життєвий світ виглядає непереконливим, тому заперечується; таким чином, таке трансцендування зумовлює відсутність турботи не тільки про іншого, а й щодо самого себе. Нагадаємо, що М. Гайдеґґер розглядав турботу як онтичний прояв присутності в світі[82]. Природно, якщо суб'єкт капіталізму ставиться до іншого байдуже, то суб'єкт соціалізму більше, ніж байдуже, тобто принизливо. Перенесення самого себе в актуально можливе, що є *a priori*, тобто переддосвідною реальністю, яка приймається як така, що існує. Ми спостерігаємо трансцендування в трансцендентальне, що і є актуально можливе. Чим відрізняється трансцендування в трансцендентальне від трансцендування в трансцендентне? Трансцендування в трансцендентне передбачає визнання деякої сутності, зокрема Бога, як абсолютної. Трансцендування в трансцендентальне означає визнання актуально можливого як *a priori – уявної реальності*, риси якої визначені тільки приблизно; вона вже не сутність, а деякий стан самого суб'єкта. При розгляді прагматики політичного дискурсу ми маємо справу з

трансцендуванням у трансцендентальне, а основою цією прагматики виступають не норми й правила, як передбачається в теорії комунікативного акту, а абсолютно досконалий можливий світ, основні ознаки якого виявляються в характері позиціювання суб'єкта, у тому числі щодо внутрішнього іншого. У трансцендентній прагматиці, інакше кажучи, практичній теології, передбачається відмова від самого себе й поклоніння Богові, прагнення відповідати образу ідеальної сутності; у трансцендентальній прагматиці суб'єкта соціалізму місцем об'єкта наслідування виступає деякий стан можливого світу. Бог – це абсолютна досконалість, яка, у свою чергу, зобов'язує бути досконалим; комунізм – це актуально можливе, усвідомлення якого не передбачає ніяких зобов'язань, а є тільки проект актуально можливого, що не виступає як належне. На перший погляд, «повинність» набагато слабша в трансцендентальній прагматиці, ніж у трансцендентній; але це не відповідає дійсності, оскільки в трансцендентальній прагматиці повинність визначається суб'єктивністю, де інституційний характер більш жорсткий. Яка ж основна вимога, що висувається з боку комунізму як актуально можливого? Кожному по потребах, від кожного по можливостях. Звернемо увагу, що якщо в трансцендентній прагматиці вимоги виходять з боку анонімного Абсолюту, що не належить реальності, то в трансцендентальний – з боку реального існуючого політичного суб'єкта як сукупності індивідуумів, які мають волю, що і є причиною виникнення свавілля щодо внутрішнього іншого. Якщо суб'єкт капіталізму не здатний обмежувати й знеособлювати самого себе, зовсім навпаки, вимагає здійснення повноти своїх бажань, то суб'єкт соціалізму вимагає максимальних обмежень для того, щоб здійснити актуально можливе.

е) Сутність і трансцендування

Розглядаючи емпіризм Д. Юма, Ж. Дельоз звертає увагу на характеристики суб'єкта, зокрема: «Ми побачимо, що завдяки вірі та причинності суб'єкт виходить за межі даного. Суб'єкт, буквально, виходить за межі того, оскільки «душа повідомляє йому»: я вірю в те, чого ніколи не бачив і не торкався. Але суб'єкт може вийти за межі

даного тому, що, перш за все, – в душі – він є якийсь результат дії принципів, що виходять за межі душі й впливають на останню. До того, як у нас з'являється можливість вірити, всі три принципи асоціації повинні організувати дане в систему, що накладає на уяву постійність, якої уява сама по собі не створює, але без якої вона ніколи б не була людською природою; принципи асоціації повідомляють ідеї зв'язку і принципи єдності, яка, замість того, щоб бути характеристиками ідей, є сутність початкової якості людської природи»[83]. Отже, суб'єкт є те, що душа повідомляє йому, але, окрім цього, він «результат дії принципів», які організовують те, що дане в свідомості як система, – це система ідей, як і «початкова якість людської природи». Ідеї в розумінні Юма – це не якийсь результат абстракції, а образи, які безпосередньо переживаються, фактично сенси, які утворюють єдність, що можливо, оскільки вони виникають на основі асоціації, і на основі їх як цілісності суб'єкт виходить за межі самого себе. Ця цілісність і є сутність як іманентна сукупність ідей-образів, які привласнені суб'єктом і виступають сенсами існування. Між сенсами виникає стійкий зв'язок, єдність, яка є підставою існування, тобто, на основі чого суб'єкт виходить за межі самого себе, і бачить ідеї, але на підставі тих, які вже стали стійкими; вони і визначають своєрідність уяви. Уява, що так розуміється, має безпосереднє відношення до конституювання, точніше, до конструювання, тобто встановлення саме себе в можливості, і, водночас, формуванні образу самої себе в свідомості. У цьому полягає здатність душі виходити за межі того, що вона повідомляє, іншими словами того, що сприймається в свідомості, тобто усвідомлюване не пасивне, а є підставою для уяви, оскільки те, що дане в душі, утворює систему образів та ідей, які визначають своєрідність уяви; саме ця «система» і є сутність, саме вона визначає підстави для віри і встановлення причинності, звідси «завдяки вірі та причинності суб'єкт виходить за межі того, що дане».

Звернемо увагу на підставу емпіризму, яку виділяє Ж. Дельоз, а саме: «Тепер ми бачили єдино можливе обґрунтування емпіризму: ніщо не виходить за межі людської природи тому, що саме людська природа – в своїх принципах – виходить за межі інших; ніщо і ніколи не є трансцендентальним. Асоціація, не будучи чимось проведеним, є

правилом уяви, маніфестацією свого вільного існування»[84]. Отже, те, що є підставою суб'єкта, а саме його людська природа, саме вона і визначає вихід «за межі душі», тобто виявляється, що і є передумовою свободи здійснення. Асоціація, яка сприяє єдності ідей і образів в свідомості, і є підстава для маніфестації суб'єкта. Можна сказати, що сутність іманентна, належить суб'єктові, будучи основою для вільного здійснення, і саме вона обмежує вплив трансцендентального. Виникає питання: Що може бути підставою причинності для суб'єкта? Якоюсь мірою відповідь на це питання дає відповідь Ж. Дельоз при аналізі емпіризму Юма: «Тепер ми бачимо єдино можливу підставу емпіризму: ніщо в душі не виходить за межі людської природи тому, що саме людська природа – в своїх принципах – виходить за межі душі; ніщо і ніколи не є трансцендентальним»[85]. Отже, причиною суб'єкта в емпіризмі вважається людська природа, яка здатна не тільки визначати існування, а й трансцендуювання, але причину слід шукати не в трансцендентальному, а в самому суб'єктові, який вважає самого себе причиною. Бути причиною для самого себе означає «помислити щось в собі» як підставу, помислити себе як підставу, і тоді «причина наділяється змістом». Щось в собі – це і є сукупність ідей і образів (сенсів) як цілісна система, яка і буде причиною для існування.

f) Свідомість як тенденція

Отже, «душа, ставши природою, володіє тенденцією»[86]. Душа стане природою за умови, коли має в собі здібність до породження, тобто бути підставою існування, тільки в цьому випадку вона визначає існування, тобто визначає тенденцію, при цьому, таким чином, як це закладено в ній. Оскільки душа – це одна зі сфер прояву свідомості, цей же принцип слід розповсюдити і на неї, тоді можна сказати, що *свідомість, ставши природою, визначає тенденцію*. Мається на увазі, що свідомість набуває здатності до породження, або конституювання, тим самим конструювання себе залежить від того, що є змістом свідомості, яке визначає *тенденцію розвитку*. Мова, безумовно, йде про конструювання існування, яке буде похідним від того, що є в

свідомості, що дозволяє зберегти певний напрям, або інтенціональність існування.

Проте, як зазначає Ж. Дельоз при характеристиці емпіризму Юма, необхідність, яка присутня в свідомості, має і негативний аспект: «От чому Юм деколи наполягає на парадоксальності своєї тези, на її негативносіт; а іноді на її ортодоксальності. Оскільки необхідність «присутня» в суб'єктові, постільки необхідне відношення — що стосується речей – це лише постійне з'єднання [conjonction], і необхідність полягає тільки в цьому. Але необхідність перебуває в суб'єктові лише тому, що той споглядає, а не тому, що діє: постійне з'єднання – це все необхідне відношення в цілому. За Юмом визначеність не визначає; вона сама визначається. Коли Юм говорить про діяння душі, про тенденцію, він має на увазі не те, що сама душа активна, а на те, що вона активізується, стає суб'єктом. Логічно узгоджений [coherent] парадокс філософії Юма полягає в тому, щоб представляти суб'єктивність, яка виходить за межі самої себе і, проте, залишається пасивною. Суб'єктивність задається як ефект, як враження рефлексії. Душа, коли на неї впливають принципи, стає суб'єктом»[87]. Отже, душа (свідомість) стає суб'єктом, а вона і є його визначеність, але ця визначеність, проте, пасивна, оскільки вона визначається тим, що сприймається, і сприймається як належне. Тобто, припущення про свободу суб'єкта визначати самого себе виявляється передчасним, оскільки тільки тоді стає можливою тотожність свідомості і реальності, і, відповідно, конституювання. Слід визнати, що індивідуальний суб'єкт не може бути тотожним буттю, оскільки зміст його свідомості не охоплює всієї його повноти. Проте, якщо свідомість пасивна, оскільки її підставою є те, що в ній присутнє, але вона також і активна, оскільки виходить за межі самої себе, – така суперечність є не тільки парадоксом філософії Юма, її слід вважати також парадоксом індивідуальної суб'єктивної свідомості, що реалізується у сфері соціальної практики, що обумовлює своєрідність політичного дискурсу.

g) Проблема виходу за межі

При розгляді Ж. Дельозом емпіризму Юма, зокрема його трактування душі, розглядається проблема трансценденції: «Проблема Юма стосується винятково фактичної сторони справи, вона є емпіричною. Quid facti? В чому полягає фактична сторона пізнання? У трансценденції і виході за межі; я стверджую більше, ніж знаю, моя думка виходить за межі ідеї. Іншими словами: я – суб'єкт. Я говорю: Цезар помер, завтра встане сонце, Рим існує; я говорю узагальненнями, вірю і встановлюю відносини; все це – факт і практика. Що ж є фактичною стороною справи у разі пізнання? Фактична сторона справи полягає в тому, що такі практики можуть виражатися у формі ідеї, але лише в тому разі, що ця ідея відразу стає суперечливою»[88], – і, далі: «Фактично, дані, досвід має тепер два протилежні сенси. Дане – це ідея, оскільки воно дане в душі, не виходячи за межі ідеї – не виходячи навіть за межі душі, яка, отже, тотожна цій ідеї. Але і сам вихід за межі теж даний, хоча в абсолютно іншому сенсі й іншим способом, – він даний як практика, як прихильність душі і як враження рефлексії: афект, говорить Юм, зовсім не повинен бути визначений; точно також віра – це «щось невизначене», що адекватно відчувається кожним. Емпірична суб'єктивність встановлюється в душі під впливом впливаючих на неї її принципів, душа зовсім не володіє характеристиками передіснуючого суб'єкта»[89]. Отже, в трансценденції суб'єкт виходить за свої межі, коли що-небудь стверджує, – це і буде проявом себе в дискурсивній практиці. Будь-яке твердження має прагматичний зміст, оскільки упорядковує практику, наприклад, політичну. Звернемо увагу, що твердження «виходить за межі ідеї», тобто ідеї, яка вже присутня в свідомості. Проте Ж. Дельоз вказує не на суперечність самої ідеї, а на те, що застосування ідей може не збігатися з їх змістом, оскільки в душі є прихильність до них, що викликає афекти, які і впливатимуть на усвідомлення ідей, тому «душа зовсім не володіє характеристиками попереднього суб'єкта». Отже, трансцендування не припускає «копіювання» ідей, а є встановлення деяких принципів на основі ідей, які переживаються, провокуючи виникнення афектів. Суперечність полягає в тому, що принципи, які

виникають на основі ідей, не тотожні самим ідеям, тим більше, що на формування принципів впливають афекти; зрозуміло, що таке переживання вже не збігатиметься з тим переживанням, яке має на увазі Е. Гуссерль. Звідси випливає така характеристика трансцендування: «[Це потрібно] якраз тому, що обговорюваний вихід за межі не даний відразу в ідеї, а посилає до душі; такий вихід якісно визначає душу. Душа одночасно і об'єкт критики, і те, до чого необхідно посилатись»[90]. Отже, «вихід за межі не даний в ідеї», а дається в душі (свідомості суб'єкта або його сутності), і цей вихід посилає до неї, яка, безумовно, повинна піддаватися критиці; проте, те, що душа є об'єктом критики, не буде перешкодою для того, щоб до неї можна було посилати, якщо виникає необхідність з'ясувати, в чому полягають причини трансцендування.

h) Зовнішній інший

Розглянемо ставлення суб’єкта соціалізму до зовнішнього іншого. Нагадаємо, що внутрішній інший виникає в результаті розшарування суб’єкта на свого й чужого, що є результатом прояву суб’єктивності суб’єкта соціалізму. Значення суб’єктивності для суб’єкта соціалізму зумовлене тим, що визначення актуально можливого належить безпосередньо суб’єктові. Як уже наголошувалося, трансцендентне трансцендування зумовлене уявленням про Абсолют, який вимагає підпорядкування собі, служіння, тим самим заперечення самого себе, насамперед, відмову від суб’єктивності. Не випадково мотив служіння набув поширення в християнському екзистенціалізмі, наприклад, у Р. Марселя[91]. Тема служіння надзвичайно актуальна в християнській філософії[92]. У трансцендентальному трансцендіюванні ми не спостерігаємо обмеження суб’єктивності, тим більше що актуально можливе – це сфера бажання як прояву суб’єктивності, звідси випливає: «Кожному по потребах!» Нічим не обмежена суб’єктивність прагне до розшарування, тому виникає внутрішній інший як чужий. Поява зовнішнього іншого виникає при розшаруванні суб’єкта капіталізму, коли він стає іншим для існуючого суб’єкта соціалізму; таким чином, ставлення до зовнішнього іншого також передбачає його розшарування,

оскільки в нього присутній свій інший, який визнає необхідність підпорядкування актуально можливому. Хто ж такий чужий інший? Це ворог, який загрожує суб'єктові соціалізму фактом невизнання; ворог непримиренний, оскільки він не визнає цінності суб'єкта соціалізму. Це невизнання є причиною руйнівної критики з його боку. Втім, таке ставлення має обопільний характер. Суб'єкт соціалізму також піддає деструктивній критиці життєвий світ суб'єкта капіталізму як чужого іншого. Таке трансцендування має деструктивний характер, оскільки вихід за межі самого себе передбачає відмову від принципів гуманізму, які лежать в основі позиціювання суб'єкта соціалізму; це означає, що не виявлятиметься турбота, маніфестацію якої ми спостерігаємо в дискурсі суб'єкта-для-себе. Це трансцендування фактично приводить до транспонування *суб'єкта* соціалізму в протестний суб'єкт. Що ж таке транспонування суб'єкта як результат трансцендування?

і) Транспонування

Транспонування (середньовіч. лат. transposition – перестановка) суб'єкта в дискурсі передбачає перехід його на позицію іншого суб'єкта, що супроводжується зміною його сутності, відповідно, існування. Завдяки транспонуванню суб'єкт може набувати властивостей іншого, який володіє іншою сутністю, навіть протилежною; наприклад, суб'єкт соціалізму може набувати властивостей суб'єкта солідарності, якщо буде потреба в консолідації, звідси гасло: «Пролетарі всіх країн, об'єднуйтеся!» Крім того, протестного суб'єкта, якщо виникає необхідність у захисті самого себе.

Використання поняття «транспозиція» дає змогу детальніше прослідкувати процес трансцендування; нагадаємо, що трансцендування – це вихід за межі самого себе; та при розгляді трансцендування так і залишається не з'ясованим, на кого перетворюється суб'єкт, ким він стає. За допомогою розгляду транспонування ми маємо можливість прояснити те, на яку позицію переніс себе суб'єкт, як змінилася його сутність, відповідно, існування; очевидно, що трансцендування передбачає транспонування, перенесення самого себе в іншого, що визначає основні сенси

існування; тому транспонування – це не що інше, як спосіб утвердження самого себе за допомогою встановлення актуально можливого. Проте вихід за межі самого себе, як це не парадоксально, означає отримання своєї достовірності; але вихід за межі самого себе, як уже наголошувалося, для суб'єкта соціалізму означає відмову від життєвого світу, що знаходить вираження в такому гаслі: «Ми наш, ми новий світ побудуємо!» Новий світ є не що інше, як актуально можливе, куди здатний трансцендіювати себе суб'єкт соціалізму; тому трансцендування є спосіб утримання сенсів, які набувають актуальності. Перенесення себе в їх сферу відповідає сутності суб'єкта; але, окрім такого трансцендування, яке передбачає транспонування у сферу переживання сутнісних сенсів, можливо таке трансцендування, що завершується транспонуванням в інші сенси існування; таке транспонування також можливе із суб'єктом соціалістичним. У книзі М. Горького «Невчасні думки» можна знайти достатньо прикладів відмови від своєї сутності, зокрема, засудження прояву жорстокості з боку революціонерів, наприклад, таке: «Володимир Ленін вводить у Росії соціалістичний устрій за методом Нечаєва – «на всіх парах через болото». І Ленін, і Троцький, та всі інші, хто супроводжує їх до загибелі в трясовині дійсності, очевидно, переконані разом з Нечаєвим, що «правом на ганьбу всього, що належить російській людині…», і ось вони холоднокровно ганьблять революцію, ганьблять робочий клас, примушуючи його влаштовувати криваві бійні, примушуючи до погромів, арештів ні в чому не винних людей, наприклад, О. В. Карташова, М. В. Бернацького, О. І. Коновалова та інших»[93]. Як було вже з'ясовано, активні деструктивні акції є характерними для протестного суб'єкта, зокрема «криваві бійні, погроми, арешти ні в чому не винних людей»; проте їх реалізація належить суб'єктові соціалізму. Це означає транспонування суб'єкта соціалізму в протестний суб'єкт; це транспонування, як видно з відповіді В. Леніна, виправдовується потребою відстояти себе від деструкції з боку чужого іншого; таке саме здійснення характерне для імперського суб'єкта, оскільки захист від ворога за формами здійснення дуже близький до заходів з його підпорядкування.

j) Позиціювання суб'єкта

Щоб зрозуміти характер дискурсивного втілення транспонування суб'єкта соціалізму, можна звернутися до матеріалів XXII з'їзду КПРС; наведемо такий вислів: «Антикомунізм – це ідеологія людиноненависництва і війни, ескалації, приниження й поневолення людини, знищення демократичних свобод»[94]. У цьому вислові ми знаходимо вираження ставлення до іншого як чужого, точніше, ворога, який є загрозою людству; але визнати суб'єкта соціалізму повною мірою імперським суб'єктом все ж не можна, оскільки у вислові ми не знаходимо вимоги повного підпорядкування; хоча при цьому використовуються вислови, типові для імперського суб'єкта. Безумовно, транспонування має тимчасовий характер; при цьому зрозуміло, що основні сенси залишаються поза зміною; утім транспонування, у тому числі суб'єкта соціалізму, має велике значення; так, здійснення суб'єкта соціалізму передбачає проявлення турботи про утвердження самого себе, отже, необхідності інтервенції, яка має характер «світової революції»; тому Л. Троцький[95] відмову від активних революційних дій розглядав як оборонювання. Поразка Л. Троцького пов'язана з тим, що протестні та імперські сенси, які він відстоював, використовуються тільки при транспонуванні, тому не можуть домінувати в дискурсі соціалізму.

Отже, позиціювання суб'єкта соціалізму не виключає транспонування в протестний та імперський суб'єкти, але має епізодичний характер, як наслідок не передбачає істотної трансформації сутності; хоча в деяких випадках трансформація можлива, наприклад, у протестний або імперський суб'єкт. Поняття трансформації характеризує перетворення одного суб'єкта на іншого, який володіє абсолютно іншою сутністю, а поняття мутації – зміни, які відбуваються із суб'єктом; суб'єкт соціалізму, як і всякий інший, безперервно зазнає мутацій, унаслідок чого можлива його трансформація. Якщо ми розглядаємо мутацію, то з'ясовуємо те, у бік якого суб'єкта відбувається транспонування; отже, якщо сутність суб'єкта є деяка незмінна основа, яка зберігається при транспонуванні, то транспонування приводить до її мутації. У чому своєрідність мутації

дискурсу соціалізму? Його поява пов'язана із запереченням поклоніння капіталу, а умови виникнення передбачають агресію, яка викликана необхідністю відстояти самого себе; через те породження суб'єкта соціалізму відбувається при транспонуванні в протестний суб'єкт. Критику цього транспонування ми показали на прикладі «Невчасних думок» М. Горького; а далі ми спостерігаємо пом'якшення соціалістичного дискурсу, про що свідчать матеріали XXII з'їзду КПРС. Таким чином, можна зробити висновок, що мутація суб'єкта проходила шляхом поступового наближення до справжньої сутності; потім спостерігається мутація в бік капіталістичного суб'єкта, яка привела до горбачовської перебудови. Виникає запитання: чи усвідомлює суб'єкт мутації, які відбуваються з ним? Або інакше: наскільки продуктивна рефлексія суб'єкта? На жаль, позитивно відповісти на це запитання не можна; голосу застереження ніхто не чує; зокрема, збірка «Віхи»[96] не збудила інтелігенцію, на яку вона була розрахована. Деструктивне ставлення до іншого легітимується в дискурсі, і ця легітимація виникає за допомогою трансцендування, у ході якого суб'єкт переносить себе в уявний актуальний світ і стає недосяжним для критики; тим більше, що в умовах інтервенції з боку іншого таке трансцендування стає цілком природним. Зрозуміло, що чужий інший – це тільки ворог, від якого необхідно захищатися, тому слід бути нещадним до ворогів революції; та навіть за умови відсутності загрози з боку іншого зберігається таке ставлення, оскільки передбачається, що від нього слід чекати агресії в будь-який момент. Ця позиція знаходить своє вираження в переживанні мас, зокрема в словах відомої пісні: «Ми мирні люди, але наш бронепоїзд стоїть на запасній колії»; це позиціювання змінюється тільки при мутації суб'єкта соціалізму в капіталістичний суб'єкт.

k) Дискурс транспонування

Дискурс, який використовується при транспонуванні, сильно відрізняється від того, який вважається основними сенсами існування; наприклад, протестний дискурс у його чистому вигляді набуває втілення в ідеології анархізму. Якщо ж ознаки цього дискурсу належать уже дискурсу соціалізму, то характер обґрунтування деструктивності

суттєво змінюється. У протестному дискурсі деструктивність передбачає повне заперечення норм та правил, тоді як у соціалістичному дискурсі тільки таких норм, які зумовлюють продуктивне існування суб'єкта; це заперечення набуває вираження в так званій «революційній законності», яка передбачає, що норми та правила повинні захищати завоювання революції. Отже, ми зобов'язані розрізняти дискурс, який виникає як прояв сутності, і дискурс транспонування, що з'являється залежно від ситуації й характеру ставлення до іншого; дискурс транспонування – це чужий дискурс, який з'являється під впливом події, в якій присутній суб'єкт. За допомогою такого розмежування можна пояснити своєрідність позиціювання суб'єкта.

У чому полягає відношення транспонування та трансцендування? За допомогою трансцендування суб'єкт має можливість виявити сенси, зокрема такі, які стосуються його сутності; він не тільки виступає за межі свого життєвого світу, а й має можливість зберегти свою сутність. У транспонуванні, навпаки, він може вийти за межі своєї сутності, тим самим набути ознак іншого суб'єкта; та це не означає, що спочатку суб'єкт володіє чистою сутністю, а потім вона доповнюється іншими сенсами, які належать іншій сутності. Як було показано при розгляді мутації суб'єкта соціалізму, умови протистояння передбачають транспонування, зокрема, використання протестних сенсів. Стає очевидним, що чистий дискурс може існувати тільки як теоретичне припущення; життя дискурсу характеризується тим, що при мутації він набуває властивостей інших дискурсів; таким чином слід виділити основний дискурс, який відповідає сутності і який транспонує; при цьому останніх може бути декілька; поява дискурсу, що транспонує, зумовлена станом справ, тобто взаємодією з іншим, а також залежить від стану суб'єкта. Коли ми говоримо про стан, необхідно звернути увагу на інтенсивність переживання; якщо його рівень достатньо високий, то суб'єкт ніби «вигоряє», внаслідок чого втрачає свою потенцію до інтенсивного розвитку; це стосується, насамперед, негативного переживання, яке знесилює суб'єкта; позитивне ж переживання, навпаки, приводить до інтенсивного розвитку; та рано чи пізно настає втома «від розвитку».

l) Центр і периферія

За допомогою розмежування основного дискурсу й такого, що транспонує, з'являється можливість детальнішого аналізу прагматики політичного дискурсу. Породження дискурсу зумовлене як станом справ, так і дискурсивною інтервенцією; у певній ситуації формуються відповідні сенси існування, яке утворює його сутність, унаслідок чого виникає відносно стійкий дискурс; утім, у ньому присутні дискурси, що транспонують, які можуть його розхитати. Звернення до проблеми мутації дискурсу дає змогу зрозуміти причини його трансформації. Передумови для мутації містяться вже у своєрідності самого сенсу; так, наприклад, Ж. Дерріда відзначає: «Сенс завжди є *сенсом буття.* «Є» буття, як вказівка на присутність, завдає подібний спокій, це усвідомлення ідеального панування, влади свідомості у вказівці, сприйнятті як прогнозу, в операції четвертій поверхні. Мовлення якої говорить нам: колона *є* це, *є тут.* Але колона не володіє буттям, ні буттям тут, ні буттям там або в якомусь місці. Вона нікому не належить. Ви ніяк не владні над нею, ви ніяк не можете конкретизувати її розширення»[97]. Поставимо на місце колони суб'єкта, і ми зрозуміємо причини його нестійкості. Трактування буття колони Ж. Дерріда дає змогу наблизитися до розуміння суб'єкта; він є тут і тепер, він присутній у бутті в наявності, проте в трансцендуванні він залишає свій життєвий світ, ніби відмовляється від самого себе і здатний закреслювати себе та іншого; у трансцендіюванні він утримує самого себе за допомогою бачення себе через сенс, який приймається як свій власний. У результаті ми не знаходимо вже такого стійкого та непорушного суб'єкта, більше того, виявляється, що чим більш стійким він є, тим легше його зруйнувати. Причиною стійкості є не стільки власна могутність, скільки ставлення до іншого; її причиною є заперечення іншого, якщо ми звернемося до суб'єкта соціалізму. Власне буття як присутність тоді – це результат ставлення до іншого; тому розгляд стійкості суб'єкта можливий за умови, якщо ми побачимо відносини суб'єкта з іншим, а не тільки його самого в самотності. Виявляється, що присутність не може бути тотально стійкою, все зазнає мутації, на своєрідність якої впливає характер трансцендування.

Безумовно, найбільшою стійкістю володіє суб'єкт, який розташовується в центрі внаслідок значності своїх розмірів, сили й могутності; перебування в центрі та підкорення периферії певною мірою може сприяти збереженню стійкості; тоді інший, зокрема такий, як могутній суб'єкт капіталізму, стає унаслідок трансцендування периферією, якою б потужністю він не володів. На цьому прикладі стає зрозумілим, що поміщення себе в центр не залежить від могутності суб'єкта. Що таке «розмістити себе в центр»? Наприклад, це означає розглядати себе як месію, який прийшов урятувати світ, який є втіленням зла; звернемо увагу, що «розміщення себе в центр» не що інше, як трансцендування, що має топологічну природу, на відміну від того трансцендування, яке ми розглянули вище; та таке трансцендування не можна вважати абсолютно самостійним, оскільки «розміщення себе в центр» передбачає прийняття таких сенсів, які дають змогу себе бачити в центрі. Коли говоримо «бачити себе в центрі», переконуємося, що розпізнати таке трансцендування можна при розгляді оптики дискурсу. Суб'єкт соціалізму бачить себе в центрі, оскільки він повинен врятувати весь світ від експлуатації, і саме для цього необхідна світова революція для іншого, який є втіленням світового зла; переміщення себе із центру в периферію також передбачає трансцендування, але вже у зворотному напрямі; наприклад, вислів: «Так, у них усе краще, ніж у нас. Виходить, що соціалізм поступається капіталізму. Тоді навіщо нам будувати комунізм, якщо при капіталізмі все краще. Там кожна людина має все, що створила власною працею!» – цей вислів свідчить про переміщення себе на периферію щодо іншого; такий суб'єкт не бачить уже себе визволителем від світової експлуатації, тим більше не провокуватиме світову революцію; він стоїть на порозі трансформації в суб'єкт капіталізму.

m) Сутність як *a priori*

Трансцендування передбачає встановлення сенсів, які оцінюються як непорушні, а здійснення їх приймається як належне; фактично кожен суб'єкт існує завдяки наявності сенсів, які приймаються *a priori*. Хоча їх прийняття, безумовно, існує у вигляді визнання наукових теорій,

наприклад, для суб'єкта соціалізму – це теорія додаткової вартості К. Маркса, яка породжує матеріалістичне розуміння історії[98]. Але не забуватимемо положення К. Поппера[99] про спростування будь-якої наукової теорії, тим більше, що його відсутність свідчитиме, що таке знання не є науковим. Трансцендування є прийняттям *a priori* сенсів, які виникають у результаті розуміння теорії; але зміст сенсів не тотожний тому, що описує теорія; сенс є розумінням самого себе крізь призму теорії, усвідомленням свого призначення, того, що потрібно робити, інакше кажучи, як *бути;* при цьому прийняття сенсів здійснюється щодо іншого й може бути або відторгненням, або прийняттям його сенсів існування; таким чином, існування суб'єкта, у тому числі суб'єкта соціалізму, завжди щодо іншого, як показав Ж.П. Сартр[100]. І від того, яким чином суб'єкт позиціює себе щодо іншого, визначається зміст трансцендування; та прийняття сенсів іншого означає руйнування самого себе, перетворення на периферію як щось неістотне, другорядне, що не заслуговує на пошану. Тому міф про відкритість, витоки якого можна віднести до праць К. Поппера, можна розглядати як провокацію іншого, яка полягає в спробі нав'язати свої сенси існування, у цьому випадку сенси суб'єкта капіталізму, який реалізує себе за допомогою ідеології лібералізму[101]. Своєї стійкості суб'єкт може набувати не тільки щодо іншого, а й щодо себе як іншого; інакше кажучи, стійкість залежить від того, що суб'єкт протиставляє себе як іншому; в цьому протистоянні є передумова для його стійкості; наприклад, стійкість суб'єкта соціалізму виникає в результаті транспонування в протестний суб'єкт, унаслідок чого стає можливим захист «соціалістичної революції». Так, безумовно, у період виникнення суб'єкт соціалізму навряд чи міг протистояти потужності суб'єкта капіталізму, якщо були відсутні протестні сенси, якби він не бачив себе месією; пригадаємо гасло В. Леніна: «Робочі повинні взяти владу в свої руки»[102]. Цей вислів належить до протестного дискурсу; та агресивність, яка ним провокується, водночас є причиною зміцнення суб'єкта соціалізму; у результаті народжуються імперативи такого змісту: «Ми повинні захистити завоювання Жовтня навіть ціною свого життя!» У цій екзистенції смерті, яку ми спостерігаємо, існування зумовлене смертю, що буде проявом турботи про самого себе.

«Померти, щоб жити!» – такий імператив є підставою стійкості суб'єкта соціалізму; у момент його саморуйнування він поступається місцем прямо протилежному: «Краще померти, ніж так жити!» Другий імператив висувається тоді, коли трансцендування в актуально можливе «стає неможливим», оскільки воно відкидається як фікція, коли приходить усвідомлення того, що комунізм – це утопія. Коли соціалізм «побудований», у дискурсі ми знаходимо демонстрацію своєї потужності, як наслідок відпадає необхідність у протесті, тобто дискурс транспонування зникає; у цей момент поширюється самовдоволення й вихваляння самого себе, тим самим руйнується здатність до протистояння іншому. Таким чином, дискурс, що транспонує, – це доповнення до основного дискурсу, яке нічого не означає; зовсім навпаки, завдяки транспонуванню в протестний суб'єкт, суб'єкт соціалізму здатний до виживання; для суб'єкта капіталізму таким доповненням буде транспонування в імперський дискурс. Теза марксизму про імперіалізм як про вищу стадію капіталізму є прямим підтвердженням цього; насправді збереження капіталу можливе тільки за наявності панування, відповідно транспонування в імперський суб'єкт; тому існування основного дискурсу можливе за умови наявності дискурсу транспонування. Термін «транспозиція» указує на перестановку самого себе на місце іншого, що сприяє збереженню самого себе; перестановка на місце іншого включає прийняття норм і правил, відповідно до яких він реалізує сам себе, відповідно, виконання сукупності інституційних ролей; тому можна з певними припущеннями стверджувати, що суб'єкт існує, оскільки існує певна сукупність норм і правил, яким він підкоряється. І тоді слід визнати правоту комунікативної теорії; та не слід забувати, що гра за нормами та правилами дискурсу, що транспонує, не відповідає сутності суб'єкта; гра за відсутності самого себе вражає своєю жорстокістю й безглуздям при усвідомленні свого безсилля; це безсилля можна почути в словах М. Горького[103].

n) Характер трансцендування

Ставлення до чужого іншого, до того, хто ззовні загрожує, породжує ідею перманентної революції, яку відстоював Л. Троцький, який стверджував: «Завдання, яке поставила історія, ми повинні вирішити; саме тому Центральний Виконавчий Комітет оголосив, що наша Радянська Республіка перетворюється на військовий табір; немає іншого завдання, яке було б для нас таким наказовим, таким нагальним, як завдання озброєної боротьби на Південному Фронті»[104]. Ми спостерігаємо розігрування самого себе за правилами та нормами імперського дискурсу; присутньою тут виявляється історія. Спробуємо її розглянути як «колону» Ж. Дерріда, тому повторюємо фрагмент вищенаведеної цитати: «Вона нікому не належить. Ви ніяк не владні над нею, ви ніяк не можете контролювати її розширення»[105]. Поза сумнівом, заклики Л. Троцького містять у собі примушення до знищення іншого; та ми не знайдемо безпосередньо примушення, швидше ми бачимо імператив; вказівка на присутність історії є те, що примушує до агресії. Ми бачимо ідеальне панування історії, яка, проте, не володіє самостійним буттям; історія наділяється здатністю примушувати до здійснення політичних акцій; не випадково Л. Троцький говорить про наказове завдання. Трансцендування тепер здійснюється щодо цього завдання, яке повинен вирішити суб'єкт; саме за допомогою такого трансцендування стає можливою відмова від життєвого світу, рішучість використовувати себе як матеріал для історії. Місце Абсолюту в трансцендентальному трансцендіюванні займає історія, яка наділяється здатністю примушувати.

Формування такого характеру трансцендування ми знаходимо в «Німецькій ідеології» в роз'ясненні того, що є матеріалістичним розумінням історії, наприклад: «Перша передумова всякої людської історії – це, звичайно, існування живих людських індивідів. Тому перший конкретний факт, який підлягає констатації, – тілесна організація цих індивідів і зумовлене нею ставлення їх до решти природи»[106]. Звернемо увагу, що існування живих істот спочатку зводиться до їх тілесної організації, яка належить природі. Звідси випливає, що закони історії зумовлені законами природи; таким чином,

історія набуває властивостей ідеального панування над людством. Пригадаємо поділ Р. Ріккертом наук на науки про природу та дух. Г. Ріккерт міркує таким чином: «Можна зробити спробу зрозуміти світове ціле, виходячи з об'єкта, тобто досягти єдності за допомогою залучення суб'єкта в світ об'єктів, або, навпаки, можна, ґрунтуючись на суб'єктові, шукати об'єкти у всеосяжному світовому суб'єктові»[107]. К. Маркс і Ф. Енгельс роблять перше, тобто залучають суб'єкта до світу об'єктів: історія суб'єкта стає історією природи як об'єкта, яка розвивається відповідно до невблаганних законів; відповідно, суб'єкт повинен узяти на себе обов'язок утілити їх як прояв загальної необхідності; тоді суб'єкт для самого себе не становить абсолютно ніякої цінності, бо людина – це тільки тіло, яке належить природі; більше того, історія свідомості також ставиться в залежність від тілесної організації, а саме: «Людей можна відрізняти від тварин за свідомістю, за релігією – взагалі за чим завгодно. Самі вони починають відрізняти себе від тварин, як тільки починають виробляти *необхідні* життєві засоби – крок, який зумовлений їх тілесною організацією»[108]. Звернемо увагу на це зіставлення, згідно з якою своєрідність людей залежить від особливостей свідомості, відповідно, від її прояву в релігії, філософії тощо; є інша точка зору, згідно з якою існування людини зумовлене її тілесною організацією, яка вимагає виробництва необхідних матеріальних благ. Згідно з другою, людина – це істота, яка виробляє життєві блага, а зміст виробничих відносин є єдиним критерієм для визначення характеру існування; іншими словами, матеріальне життя, результатом якого є продукування капіталу, визначає існування. Що таке визначати існування? Це означає бути обґрунтуванням норм та правил існування, які реалізуються в дискурсивній прагматиці. Не викликає сумнівів, що опис такого матеріального життя не що інше, як характеристика існування суб'єкта капіталізму; проте К. Маркс і Ф. Енгельс на цьому не зупиняються; виявляється, що правом встановлення норм та правил володіють тільки ті, хто безпосередньо виробляє, саме вони повинні діяти відповідно до завдання, яке їм ставить історія, відповідно до необхідності здійснення природних закономірностей; ця аргументація матеріалістичного розуміння історії допомагає зрозуміти позицію суб'єкта соціалізму щодо іншого.

о) Чужий інший

Хто ж такий чужий інший? Це той, хто не визнає соціалізму як панування робочого класу, отже, суб'єкта капіталізму. Проте суб'єктові капіталізму належить робочий клас, тому ми спостерігаємо розщеплювання іншого як суб'єкта капіталізму, на свого та чужого, яке можна спостерігати в дискурсі суб'єкта-для-іншого; відповідно, для кожного з них існують різні дискурси. Чужий інший – це ворог, який загрожує існуванню, а ставлення до нього можна отримати при зверненні до праць Л. Троцького; відповідно до Л. Троцького, невблаганний хід історії передбачає перманентну, інакше кажучи, безперервну революцію, призначення якої полягає у встановленні панування робочих у всьому світі. Яке ставлення можливе до чужого іншого? Безумовно, прояв ненависті, оскільки чужий загрожує існуванню. У чому сила ненависті? У тому, що деструктивне ставлення передбачає розгляд іншого тільки в окремому ракурсі, в одному вимірюванні; у зв'язку із цим нагадаємо дослідження Р. Маркузе, присвячене одновимірній людині[109]. Таку саму позицію ми спостерігаємо в марксизмі, який виробництво матеріальних благ розглядає як основний критерій продуктивності існування; саме тому «блукає примара комунізму», примара, яка знищить капіталістів, тобто чужого іншого, того, хто перешкоджає невблаганному ходу історії. Ненависть, на відміну від байдужості, володіє значно більшою силою примусу, ніж байдужість, яка властива суб'єктові капіталізму щодо іншого; у ненависті існує передумова для неврахування тягарів життя, страждань, принижень «заради» того, щоб виконати завдання, поставлене історією. Проте в межах дискурсивної практики не передбачається, що чужий інший справді знищується; тим більше, що він, як суб'єкт капіталізму, дужчий за своєю потужністю, тому не визнає суб'єкта соціалізму як рівного; отже, залишається викривати недосконалість іншого, для чого призначена критика імперіалізму. Що таке критика? Це спроба прославити самого себе за допомогою приписування негативних предикатів чужому іншому.

Це спроба зазирнути за сферу того, як презентує себе суб'єкт капіталізму. Що ж приховано за святковим фасадом капіталізму?

Безумовно, безжальна експлуатація робочого класу, убогість, національна нерівність тощо; у наявності прояв *співчуття.* Отже, ми бачимо, що *ненависть* передбачає прояв співчуття до тих, хто ще не здатний зрозуміти, що слід підпорядкувати невблаганному ходу історії й повалити експлуататорів; співчуття ґрунтується на приписуванні убогості суб'єктові капіталізму, оскільки в ньому не реалізується право робочого класу управляти історією. Убогість прирівнюється до неповноцінності того, хто не може існувати. Проте капіталізм існує, тому становить загрозу для суб'єкта соціалізму. Звернемо увагу на те, що ненависть та співчуття визначають присутність суб'єкта соціалізму; недосконалість капіталізму викликає співчуття своєю недосконалістю й водночас ненависть, оскільки загрожує соціалізму як ворог; ненависть є проявлення екзистенціального заперечення до того, хто ще не усвідомив місії робочого класу; а співчуття є в цьому разі визнанням неповноцінності. На цьому прикладі ми переконуємося, що всяка дискурсивна позиція суперечлива, оскільки передбачає наявність переживань, що не збігаються; ненависть зумовлена потребою захистити самого себе, оскільки суб'єкт капіталізму – це ворог, який загрожує існуванню, у будь-який момент може напасти й знищити соціалізм як завоювання робочого класу; співчуття пов'язане з баченням себе як втілення світового ходу історії, як досконалішого суспільного розвитку, що перебуває на вищому рівні; ці протилежні переживання поєднуються й утворюють єдине ціле, а їх єдність викликана транспонуванням у комунізм як актуально можливе. Виникає запитання: чи є це трансцендування виходом за межі самого себе? Дійсно є, оскільки суб'єкт соціалізму залишає свій життєвий світ і розміщує себе в актуально можливому; це справді так, оскільки будь-яка позиція передбачає трансцендування, виведення себе назовні щодо самого себе. Позиції, з висоти якої встановлюються ставлення до життєвого світу, формуються цінності, даються оцінки тощо. Проте не будемо забувати, що за допомогою трансцендування відбувається набуття своєї сутності, тобто сукупності сенсів, на основі яких відбувається ідентифікація самого себе; актуально можливе виявляється справжнім, істинним, таким, що не може бути знехтуваним; вийти з нього суб'єктові досить важко, оскільки сутність є те, чого він

дотримується як основи самого себе; таким чином, *переступаючи через самого себе, він, проте, знаходить самого себе.* Як бачимо, трансцендування свідчить про єдність відкритості та закритості суб'єкта; суб'єкт відкритий, оскільки він здатний до трансцендування, тобто виходу за межі самого себе й визначення точки зору, з якої він розглядає життєвий світ. Оскільки сутність суб'єкта – це цілісність сенсів, що розуміються один через одного, ми маємо справу не з однією точкою зору, а з їх множиною; ці точки зору можуть як поєднуватися одна з одною, так суперечити одна одній; проте вони утворюють цілісність, тому можна стверджувати, що закритий суб'єкт стає передумовою для зіставлення себе з іншим; однак оскільки він виходить за межі самого себе, він є відкритим.

р) Свій інший

Нарешті, розглянемо своєрідність дискурсу суб'єкта-для-іншого, коли інший – це свій, тобто такий, який належить іншому, але співчуває соціалізму, приймає комунізм як актуально можливе; свій інший також викликає співчуття, оскільки той ще не зважився на протистояння капіталу. Це таке співчуття, яке передбачає підтримку слабкого, хто ще не в змозі виявити силу волі й звільнитися від експлуатації; а вищою формою підтримки буде звільнення світового пролетаріату за допомогою світової революції; та оскільки вона з багатьох причин неможлива, необхідна підтримка будь-яких форм боротьби проти капіталізму. Це співчуття абсолютно іншого роду, порівняно із співчуттям до чужого іншого, оскільки воно пов'язане не з ненавистю та зневагою, а із співчуттям, викликаним усвідомленням приниження світового пролетаріату; цей робочий клас ще не володіє повнотою влади, тому вимушений терпіти всі тягарі експлуатації, насильство з боку капіталістів. Це співчуття пов'язане з потребою підтримати. Отже, у цьому разі співчуття пов'язане не з ненавистю, а співчуттям і викликає потребу не знищити, а допомогти; таке співчуття передбачає схвалення. Схвалення в цьому разі є вираженням надії, що колись робочий клас скине свої кайдани й знайде свободу; воно пов'язане з проявом солідарності, звідси випливає: «Пролетарі всіх країн,

об'єднуйтеся!» Актуальність вище наведеного гасла не викликає сумнівів; таким чином, ми спостерігаємо транспонування суб'єкта соціалізму в суб'єкт солідарності. У чому своєрідність цієї солідарності? Вона зумовлена співчуттям, яке пронизує ставлення до свого іншого; нагадаємо, що існування суб'єкта також зумовлене необхідністю єдності робочого класу, який прагне здійснити актуально можливе; така солідарність передбачає об'єднання для спільної справи, а її прагматика відрізняється творчим характером, як сказав В. Маяковський: «Я знаю, город будет, я знаю, саду цвесть, когда в стране советской такие люди есть»[110]. У відносинах зі своїм іншим єдина спільна справа – це боротьба, а не творчість. У своєму прагненні зробити світову революцію можна побачити прояв імперських амбіцій; та суб'єкт соціалізму тільки обмежено може виявити себе як імперський суб'єкт, оскільки підпорядкування ґрунтується на співчутті, яке залишається єдиним проявом солідарності. Між суб'єктом соціалізму та своїм іншим існують відносини взаємного визнання; проте відсутня загальна справа творчого характеру. Певною мірою можлива солідарність у боротьбі, але тільки в той момент, коли свій іншій звернеться з проханням про підтримку при звільненні від експлуататорів; крім того, для розширення свого впливу саме мотив підтримки свого іншого використовуватиметься для легітимації агресії.

Примітки

[1] При зверненні до Іншого необхідно з'ясувати ставлення до самого себе (суб'єкта) і об'єкта (речі). Наприклад, Е. Левінас, розглядаючи ставлення Я до Іншого, демонструє, що в цьому випадку об'єкт не береться до уваги: «Інший – *саме таке* вимірювання без об'єкта. Похітливість – гонитва за все щедрішою обіцянкою; його породжує голод, що посилюється, звільняється від всякого буття. Немає мети, не видно кінця. Похітливість кидається в безмежне, порожнє, запаморочливе майбутнє. Воно поглинає чистий час, не заповнений, не позначений ніяким об'єктом. «Задоволення» – не перебування в потойбічному, а повернення до себе, в однолінійний світ сьогодення. Це падіння досконале незрівняне з насиченням, що б не говорили, поміщаючи все, що належить любові серед економічних категорій разом з апетитом і потребами. Навпаки, їжа – спокійна і проста; у ній повністю здійснюється відвертість наміру: «Людина, яка їсть, – найправедніша серед людей». Цілісність нашого буття-у-світі характеризується структурою, в якій об'єкт точно узгоджується з бажанням» (див.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С.25). Така характеристика їх відносин цілком може бути віднесена до своєрідності суб'єкта соціалізму, але звернемо увагу на те, що позбавити суб'єкта об'єкта не є можливим, оскільки бажання допускає об'єкт.

[2] Ось яким чином Ю. Кристева описує розуміння положення людини при матеріалізмі К. Маркса: «В цій машині соціальних суперечностей та конфліктів, виробництва і класів людина залишається недоторканною єдністю, що перебуває в конфлікті з іншими, проте ніколи не опиняється в стані конфлікту з «собою», тож у цьому розумінні залишається нейтральною: суб'єктом, що гнобить чи пригноблює , паном чи експлуатованим, або паном експлуатованого, проте ніколи не є суб'єктом у процесі, що відповідає об'єктивному процесові, породженому в природі і в суспільстві діалектичним матеріалізмом». – Див.: Кристева Ю. Полілог. – К., 2004. – С.49-50.

[3] Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С.198.

[4] Обумовленість капіталізму та соціалізму пов'язана з тотожністю характеру виробництва, який також впливає на відносини у суспільстві. Характер таких відносин Ж. Бодрійяр характеризує таким чином: «Це і є серійність, тобто саме можливість двох або *n* ідентичних предметів. Відношення між ними – це вже не відношення оригінала і підробки, не аналогії або віддзеркалення, а еквівалентність, невідмінність. При серійному виробництві речі без кінця стають симулякрами одне одного, а разом з ними і люди, які їх виробляють. Згасання оригінальної референтності уможливлює загальний закон еквівалентностей, тобто *уможливлює виробництво.* Все розуміння виробництва різко змінюється, якщо бачити в ньому не оригінальний процес, в усякому разі, процес, що дає початок решті, – а, навпроти, процес зникнення всякого оригіналу, що дає початок ідентичним одиницям». – Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С.122.

[5] Фуко М. Археология знания. – К., 1969.

[6] Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988.

[7] Горбачёв М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М., 1988.
[8] Штирнер М. Единственный и его собственник. – СПб., 2001.
[9] Маркс К. Манифест коммунистической партии // Сочинения. – [2-е изд.]. – Т. 4.
[10] Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.29.
[11] Там само. – С.264.
[12] Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). – М., 1994. – С.234.
[13] Фейербах Л. Сочинения произведений: в 3-х т. История философии. – Т.1. – М., 1967. – С.54-55.
[14] Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. – СПб., 2007. – С.97.
[15] Там само. – С.98.
[16] Шумпетер Й. А. Капитализм. Социализм и Демократия. – М., 1995. – С.14.
[17] Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С.322.
[18] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – Изд. 2. – СПб, 2006. – С.312.
[19] Там само. – С.286.
[20] Там само. – С.367.
[21] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
[22] Фромм Э. Психоанализ и религия. Искусство любить. Иметь или быть?: – К., 1998.
[23] Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. – М., 1995.
[24] Фурье Ш. Избранные сочинения. – М.; Л., 1951.
[25] Поширення насильства також можна пояснити, як вважає Юнгер, як «перетворення діалектики тотального характеру праці в тотальний технічний простір смерті», як це помічає П. Козловські. – Див.:Культура постмодерна. – М., 2002. – С.80.
[26] Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. – М., 1990.
[27] Цицерон М. Т. Диалоги: О государстве. О законах. – М., 1994.
[28] Таке розуміння самого себе обумовлено засвоєнням основних положень матеріалізму К. Маркса. З цього приводу Ю. Кристева: «Ми ж знаємо, що діалектичний матеріалізм Маркса рішуче відступив від природної метафізики Фейєрбаха, знов утвердивши діалектику уявлення про *боротьбу, суперечності, практику».* – Див.: Кристева Ю. Полілог. – К., 2004. – С. 49.
[29] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.176.
[30] Первый съезд РСДРП. Март 1898. Документы и материалы. – М., 1968.; XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. 14-25 февраля 1956 г. Стенографический отчет I. – М., 1956.; XXV съезд Коммунистической Партии Советского Союза. 25 февраля – 5 марта 1976. Стенографический отчет 3. – М., 1976.
[31] Жунавель Б. де. Этика перераспределения. – М., 1995. – С.34.
[32] Там само.
[33] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.119–120
[34] Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С.18-19.

[35] Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.142-148.
[36] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.75.
[37] Там само. – С.75-76.
[38] Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999. – С.17.
[39] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.176.
[40] Поппер К. Открытое общество и его враги: пер. с англ. – М.: 1992. – Т. 1. Чары Платона. – С.210.
[41] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996
[42] Поппер К. Открытое общество и его враги: пер. с англ. – М.: 1992. – Т. 1. Чары Платона. – С.8.
[43] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.26.
[44] Там само. – С.27.
[45] Первый съезд РСДРП. Март 1898. Документы и материалы. – М., 1968.; XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. 14-25 февраля 1956 г. Стенографический отчет I. – М., 1956.; XXV съезд Коммунистической Партии Советского Союза. 25 февраля – 5 марта 1976. Стенографический отчет 3. – М., 1976.
[46] Мор Т. Утопия // Антология мировой философии: Возрождение. – Минск; М., 2001. – С.480.
[47] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.176.
[48] Прудон П. Что такое собственность? – М.,1998.
[49] Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989.
[50] Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – М., 1990.
[51] Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.1. – М.:, 1987.; Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988.; Ленин В. И. Государство и революция. – Петроград, 1918.
[52] Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. – М., 1995.
[53] Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.134.
[54] Ibidem.
[55] Горбачев М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М., 1988.
[56] Сталин И. Вопросы ленинизма. – 11 изд. – М., 1947. – С.66-67.
[57] Ось яким чином П. Козловські описує роль Робітника у міфі про модерн: «Так міф про модерн показує себе у всій красі, таємниця Робітника розкрита. Герой модерну, Робітник, отримує законне право на тотальне панування, тому що він один володіє зброєю – інструментом модерну; техніка – ось відповідна Робітникові зброя, знаряддя і оснащення». – Див.: Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрста Юнгера. – М., 2002. – С.82.
[58] Але настрій мстивості сприймається як прояв геройства, при чому не розуміється, що удаване знищення нігілізму передбачає вбивство людини. На таке перетворення геройства звертає увагу П. Козловські: « В епоху Робітника героїчний характер, героїчний реалізм має в своєму розпорядженні дві можливості скидати нігілізм.

Героїчний характер може знищити нігілізм, якщо уб'є людину або поставить нові знаки польових боїв». – Див.: Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрста Юнгера. – М., 2002. – С.84.

[59] Там само. – С.295.

[60] Там само. – С.205.

[61] Там само. – С.440.

[62] Хайдеггер М. Бытие и время. – Х., 2003. – С.159. (див.: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.134).

[63] Сиднев Л. Н. Сочинения. В 2-х т. – Т.1. Диалог через века. – Запорожье, 2009. – С.64.

[64] Хайдеггер М. Бытие и время. – Х., 2003. – С.32. (див.: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.20).

[65] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С.293-404.

[66] Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.209.

[67] Хрущев Н. С. Воспоминания. – М., 1999.

[68] Хайдеггер М. Бытие и время. – Х., 2003. – С.304

[69] Там само. – С.310. (Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – S.273.

[70]XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза / Стенографический отчет III. – М., 1962. – С.53.

[71] Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – 162 с.

[72] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996.

[73] Зазначимо, що В. М. Петрушов розглядає транцендування як вихід за межі ситуації. – Див.: Петрушов В. М. Адогматичне відображення формули «віра – ентелехія розуму» в концепції інтегрального раціоналізму // Філософські обрії. – 2009. – №21. – С.18. Безумовно, при трансцендуванні є вихід за межі ситуації, але призначення його є у перенесенні до сфери трансцендентного, яке приймається як істинне, те, що необхідно втілити у дійсність.

[74] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004. – С .46.

[75] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004.

[76] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С.55.

[77] Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

[78] XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза / Стенографический отчет III. – М., 1962. – С.317–318.

[79] Там само. – С.66.

[80] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – 2-е изд. – СПб., 2006.

[81] XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза / Стенографический отчет III. – М., 1962. – С.317.

[82] Хайдеггер М. Бытие и время. – Х., 2003.
[83] Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С.11.
[84] Там само.
[85] Там само. – С.12.
[86] Там само.
[87] Там само. – С.14.
[88] Там само. – С.16.
[89] Там само. – С.17.
[90] Там само. – С.18.
[91] Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988.
[92] Див.: Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М., 2001.
[93] Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. – М., 1990. – С.150.
[94] XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза / Стенографический отчет III. – М., 1962. – С.227.
[95] Троцкий Л. Д. Советская республика и капиталистический мир. – Ч.II. // Соч. – Т.17. – Ч.2. М.-Л., 1926. – С.80-83.
[96] Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991.
[97] Деррида Ж. Дессиминации. – Екатеринбург, 2007. – С.442.
[98] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988.
[99] Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
[100] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009.
[101] Поппер К. Открытое общество и его враги: пер. с англ. – М.: 1992. – Т. 1. Чары Платона.
[102] Ленин В.И. Государство и революция // Полное собрание сочинений. – Т.33
[103] Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. – М., 1990.
[104] Троцкий Л. Д. Советская республика и капиталистический мир. – Ч.II. Гражданская война // Соч. – Т.17. – Ч.2. М.-Л., 1926. – С.20.
[105] Деррида Ж. Дессиминации. – Екатеринбург, 2007. – С.442.
[106] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988. – С.14.
[107] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. – С.15.
[108] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988. – С.15.
[109] Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М., 2003.
[110] Маяковский В. В. Стихотворения. Поэмы. Пьесы. – Мн., 1997.

ПІСЛЯМОВА

Після завершення дослідження з екзистенціальної прагматики необхідно оцінити її значення, показати переваги, визначити подальші перспективи; насамперед, спробуємо ще раз пояснити, як вона взагалі можлива. Відомо, що трансцендентальна прагматика великою мірою зумовлена основними положеннями кантівської філософії; також можна відзначити її різновид, що зумовлений розвитком традицій фіхтеанства. Теоретично можна зробити припущення, що можлива прагматика, яка як методологічну основу використовує основні положення деякої філософської системи, відповідно, залежно від її своєрідності визначаються її можливості, наприклад, використання кантівського імперативу дає можливість сформулювати основні етичні вимоги до комунікації та умови її успішності; вплив волюнтаристської філософії, зокрема, А. Шопенгауера, А. Бергсона, Ф. Ніцше, ми бачимо в розумінні дискурсу у французькій школі. Однаковою мірою можлива прагматика, яка ґрунтується на основних положеннях екзистенціальної онтології; а виявлення можливості ще вимагає визначення передумов, пов'язаних зі своєрідністю екзистенціалізму, завдяки яким ця прагматика набуває своїх обрисів; як відомо, екзистенціалізм має своїми витоками феноменологію, а однією з причин його появи була потреба розгляду буття в його безпосередності, або присутності, як говорить М. Гайдеґґер. Отже, екзистенціалізм повертає буттю його безпосередність, інтерес до якого набуває своєрідного вираження у філософії постмодернізму. Значною мірою виправдання екзистенціальної прагматики зумовлено здатністю екзистенціалізму показати існування як безпосередність буття; отож, перевага екзистенціальної прагматики полягає в тому, що вона дає змогу розглянути дискурс у його безпосередності, відповідно, у ній не обмежується, як це ми спостерігаємо в трансцендентальній, а передбачається прояв суб'єктивності. Тому екзистенційна прагматика не тільки можлива, а певною мірою «необхідна», оскільки тільки вона в змозі дослідити різні можливі варіанти дискурсу так, як вони існують у безпосередності; якщо трансцендентальна прагматика виявляє умови для ідеальної комунікації, то екзистенційна показує залежність комунікації від суб'єктивності, що реалізовує себе в дискурсі, який

створюється для самого себе в присутності. Це тяжіння до індивідуалізації ми знаходимо не тільки в екзистенціалізмі, наприклад, у Ж.-П. Сартра, а й у філософській традиції сучасності, що зумовило появу персоналізму та постмодернізму, основні положення яких також використовуються в екзистенціальній прагматиці; саме тому впродовж дослідження ми зверталися до спадщини Е. Муньє, М. Мерло-Понті, Ж. Дерріда тощо. Відзначимо, що можливість екзистенціальної прагматики зумовлена увагою екзистенціалізму до проблем мови, наприклад, М. Гайдеґґера; зокрема, його розуміння мови як «дому буття» свідчить про те, що мова фактично ототожнюється з дискурсом. Чим можна пояснити таку увагу до мови? Тим, що саме вона виявляється свідченням присутності. Не ідея, не феномен, не сприйняття, а саме мова, взята не сама по собі, а так, як вона показує присутність, тобто не що інше, як дискурс; близьке до гайдеґґерівського ставлення до мови ми бачимо в Ж.-П. Сартра, проте опосередковане значним впливом психоаналізу З. Фройда; це дослідження також можна вважати підтвердженням ефективності використання екзистенціоналізму при дослідженні прагматики дискурсу.

У чому ж полягає значення пропонованого підходу при аналізі прагматики політичного дискурсу? Але спочатку відповімо на запитання: чому все-таки політичного? Можливо, тому, що прояв владних відносин тут особливо наочний, а відповідно, і своєрідність суб'єктивності. Слід зазначити, що результати досліджень подібного роду з успіхом використовуються при досягненні певних політичних цілей; та це не стосується нашої роботи, оскільки в ній основна увага зосереджена на критиці суб'єктивності, тобто виявленні «темних» сторін різних дискурсів; тому можлива користь цього дослідження полягає в удосконаленні політичної рефлексії. Можливо, виникне таке запитання: навіщо автору знадобилося показувати неприємні сторони дискурсу? До чого показувати безпросвітність існування, наприклад, протестного суб'єкта? Докір, який стосується екзистенціалізму в цілому. Його можна сформулювати таким чином: навіщо звертати увагу на брудне, похмуре, що викликає огиду? Так, слід погодитися, що деякі риси, наприклад, імперського дискурсу, можуть викликати осуд; у результаті може виникнути звинувачення в перебільшенні негативних сторін політичного дискурсу; та тоді виникає зустрічне запитання: чому

суб'єкт повинен бачити себе тільки як втілення досконалості? Орієнтація на позитивне, як було показано в дослідженні, сприяє самоствердженню; ця тенденція простежується на прикладі різних політичних дискурсів; однак повноцінна рефлексія неможлива тільки на усвідомленні позитивного; при цьому автор далекий від думки, що знайомство із цим дослідженням стане стимулом для вдосконалення політичного дискурсу.

Проблема полягає ще в тому, що негативне ставлення до політичного насильства сформувалося, проте ще не прийшло усвідомлення деструктивності дискурсивного насильства; дискурс для суб'єкта може бути тим повільним вогнем, у якому він також повільно розкладається, згадаймо хоча б протестного суб'єкта. Ми тільки ще раз підтвердили застереження М. Фуко про небезпеку дискурсивного насильства. Але як врятуватися від дискурсу, якщо «мова є дім буття»? Навряд чи це застереження буде почутим; можливо, що це песимістична позиція. Чи зможе екзистенційна прагматика вплинути на налаштованість свідомості, принаймні деякого суб'єкта? Екзистенціальна прагматика не приймає повного домінування розуму, як це ми спостерігаємо в трансцендентальній; хоча це не означає, що суб'єкт може добровільно підкоритися розуму; у дослідженні розглянуто причини, з яких це можливо. Іншими словами, відстоюється думка, що застосування розуму залежить від своєрідності суб'єктивності; основне положення полягає в тому, що, згідно з екзистенціальною прагматикою, неможливо на свій розсуд змінювати дискурс, конструювати його відповідно до деяких, заздалегідь встановлених вимог, як це ми спостерігаємо в трансцендентальній прагматиці. Ж.-П. Сартр проголошує свободу як передумову існування, проте будемо мати на увазі, що її здобуття можливо тільки за наявності рішучості. За яких умов виникає рішучість? Відповідь на це запитання відсутня.

Які ж результати ми можемо отримати при використанні екзистенціальної прагматики? Не викликає сумнівів, що вона вступає у свої права тоді, коли вичерпані можливості трансцендентальної, яка тільки описує ідеальний дискурс при безумовному домінуванні розуму. А що якщо використання розуму визначається своєрідністю суб'єктивності? Екзистенціальна прагматика починає з того, що

з'ясовує, як це відбувається; таким чином, її можна вважати своєрідним продовженням трансцендентальної; тому вона має припущення існування комунікативного співтовариства, за наявності якого можливе досягнення цілей комунікації. Така можливість в екзистенціальній прагматиці не заперечується, але при цьому передбачається, що суб'єктивність перешкоджає його виникненню як деякого стаціонарного утворення, хоча зізнається, що в деяких ситуаціях воно справді виникає; тому пильна увага приділяється розгляду цих перешкод, які імпліцитно зумовлені своєрідністю пережитих смислів. Коли необхідно виявити своєрідність суб'єктивності, то комунікативна спільнота і є об'єктом для порівняння, найчастіше прихованого; доводиться шкодувати, що обмежені розміри дослідження не дають змоги використовувати порівняльний аналіз різних прагматик повною мірою; однак завжди слід мати на увазі, що критика суб'єктивності дискурсу можлива тільки при зверненні до основних постулатів трансцендентальної прагматики.

У чому ж полягає перевага екзистенціальної прагматики? Вона дає змогу зрозуміти причини своєрідності політичного дискурсу і, відповідно, характер існування; акцентує увагу на тому, що ця своєрідність залежить від сенсів, які є змістом свідомості суб'єкта дискурсу; іншими словами, вона «розкопує» сенси, як говорив М. Фуко, у результаті чого дискурс позбавляється свого блиску й уявної абсолютної досконалості; у результаті цих «розкопує» виявляється, що за зовні безвинним і цілком позитивним висловлюванням можуть приховуватися деструктивні смисли. Вона також виходить з того, що суб'єктивні смисли утворюють цілісність і єдність, а кожен з них передбачає інший; тим самим, виявивши один з них, можна вказати на інший, у результаті чого зрозуміти як позитивні, так і негативні сторони дискурсу; тому дискурс не можна розглядати як набір випадкових висловлювань, оскільки кожен з них має своє конкретне призначення.

В екзистенціальній прагматиці певною мірою доводиться відмовитися від такого основного положення екзистенціалізму, згідно з яким екзистенція передує сутності, в іншому разі дослідження суб'єктивності стає неможливим; однак, визнаючи первинність суті щодо існування, передбачається, що існування впливає на сутність, оскільки інакше сутність не буде здатна до трансформації. Тому

визнається, що суб'єктивність цілком може бути усвідомлена і прагнути до зміни, із цього погляду цілком можна пояснити трансформацію, наприклад, суб'єкта капіталізму в суб'єкт соціалізму й навпаки; однак слід визнати за вихідне, що сутність визначає існування; наше дослідження ґрунтується саме на цьому положенні, і лише після того, як виявлені зумовленості цієї залежності, з'являється можливість розгляду впливу існування на сутність.

Безумовно, особливу роль у дослідженні екзистенціальної прагматики відіграло трактування сутності, як було показано, передбачається виявлення потенції суб'єктивності, яка зумовлює своєрідність дискурсу; іншими словами, було розглянуто, якими можливостями володіє дискурс у продукуванні суб'єктивності. Незважаючи на те, що дослідження екзистенціальної прагматики пов'язано з розглядом властивостей реального дискурсу, не варто тішити себе надією; це пов'язано з тим, що філософія досліджує можливість, але те, яким чином вона реалізується, залежить від своєрідності ситуації. Ми наполягаємо, що сутність здатна визначати існування, завдяки чому взагалі можлива суб'єктивність; та суб'єктивність включає в себе різноманіття, у тому числі відносин, своєрідність проявів, тому виявити суворі закономірності неможливо. Так, дійсно, суб'єктивність за допомогою сенсу в змозі визначити свої межі, у тому числі стан свідомості; але передбачити різноманіття різних аспектів стану й властивостей свідомості фактично неможливо, що стає очевидним при розгляді різноманіття підходів до розгляду свідомості в слов'янській та східній філософії, не кажучи вже про західну.

У цьому дослідженні вдалося показати цілісність і своєрідність суб'єкта дискурсу. Запропоноване трактування суб'єкта дає змогу усунути невизначеність у розумінні дискурсу, наприклад як деякої сили, що домінує, за допомогою якої реалізується воля до влади; справді, суб'єкт дискурсу існує завдяки єдності сенсів, які він кладе в основу свого існування, саме їх наявність сприяє його стабілізації як деякої цілісності, що володіє своєрідністю існування; але це встановлення цілісності відбувається не автономно, а щодо того, хто так чи інакше протистоїть, тобто до іншого.

Поділ дискурсу на дискурс-у-собі, дискурс-для-себе, а також дискурс-для-іншого, в якому можна помітити слідування сартрівському

екзистенціалізму, допомагає зрозуміти різноманіття ставлення суб'єкта до самого себе. Не викликає сумнівів, що один і той самий суб'єкт у цих дискурсах зовсім інший, проте він залишається самим собою, – у цьому можна побачити єдність стійкості та нестійкості у встановленні й виявленні сенсів у дискурсі. Але хто покладає ці сенси: безпосередньо сам суб'єкт чи інший, – залишається неясним. Безсумнівно, розуміння зумовленості стійкості та нестійкості свідчить про вплив філософії постмодернізму; дійсно, постмодернізм досить критично ставиться до суб'єкта, розглядаючи його як анахронізм; однак заперечення суб'єкта не заважає прийняти точку зору деяких представників постмодернізму при дослідженні його станів. Можна прийняти положення, що суб'єкт розсіює самого себе, при цьому зберігаючи свою цілісність; і розсіювання, і цілісність – це тільки різні прояви суб'єкта дискурсу; однак при цьому передбачається, що можлива концепція дискурсу, яка повніше відповідає основним положенням постмодерністської філософії.

ЗМІСТ

Вступ 3
РОЗДІЛ 1. Екзистенціал-іманентна прагматика..... 21
1.1. Суб'єкт політичного дискурсу..... 47
1.2. Явище політичного суб'єкта у дискурсі 88
1.3. Презентація суб'єкта у політичному дискурсі 104
1.4. Модальність дискурсу 118
РОЗДІЛ 2. Імперськість 166
2.1.Сенси/імперативи та антиномії існування. 171
2.2. Дискурсивна рефлексія: легітимація агресії 181
2.3. Ставлення до іншого. Свій і чужий 191
РОЗДІЛ 3. Підданство 225
3.1. Недосконалість себе. Відданість іншому 230
3.2. Діалектика переживань. Непродуктивність істини..... 248
3.3. Страх і агресія. Поверхня і підкладка 261
РОЗДІЛ 4. Протестність 286
4.1. Апологія насильства 291
4.2. Ідентифікація: абсолютна досконалість,
егоїстичне занурення 317
4.3. Критика існування та оптика дискурсу. Модус свідомості..... 336
РОЗДІЛ 5. Солідарність..... 366
5.1. Обґрунтування єдності 372
5.2. Телеологія дискурсу. Потенція та ідентичність 389
5.3. Зацікавленість у іншому. Шлях до солідарності..... 414
РОЗДІЛ 6. Капіталізм 449
6.1. Свобода як настроєність. Індивідуалізм 455
6.2. Встановлення ідентичності 473
6.3. Інтеракція: нехтування іншого..... 496
РОЗДІЛ 7. Соціалізм 521
7.1. Сенс як підстава існування. Самовідданість і рівність..... 525
7.2. Конструювання реальності..... 542
7.3. Трансцендування..... 564
Післямова..... 597

Наукове видання

Волков Олександр Григорович

Вступ до екзистенціальної прагматики політичного дискурсу

Підписано до друку 22.12.2010. Формат 60х84/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Друк ризографічний.
Ум. друк. арк. 35,12
Наклад 500 прим. Зам. № 1776.

Видавець
ТОВ “Видавничий будинок Мелітопольської міської друкарні”
72312, м. Мелітополь, вул. К.Маркса, 21
т. (0619) 44-01-43, тел./факс (06192) 6-74-43

Свідоцтво про внесення суб’єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виробників
і розповсюджувачів видавничої продукції
від 26.09.2003 р., серія ДК №1509

Надруковано ПП Скребейко П.В.
72312, м. Мелітополь, вул. К. Маркса, 21