

Олександр ВОРОНЮК Убогість філософії

*Олександр Воронюк – кандидат філософських наук, викладач-методист,
голова циклової методичної комісії соціально-економічних дисциплін
КЗВО «Житомирський базовий фармацевтичний коледж».*

Стаття розкриває сутність філософії як ситуації автентичного запитування (вбогости), яке виходить за межі прагматичного знання. Убогість філософії розкривається в трьох значеннях: граничність, покинутість, свобода.

Граничність означає, що філософські основопоняття не є онтично даними, вони вказують на розкритість буття, тому архетипічною формою філософії виступає вчене незнання як знання цілого (свобода, істина, Бог, душа, смерть тощо). Знання про них не здобуваються досвідно, не накопичуються та не передаються, вони існують в особливому модусі *вже*-знання. Воно виводить на дихотомію захопленості філософськими основопоняттями, яка передує рефлексії, та «хватки» інструментального розуму, який перетворює світ як ціле на об'єкт владних домагань (В. Бібіхін).

Покинутість: філософія розгортається як мислення після катастрофи великих начал. Історична подія виникнення філософії настає з катастрофою мітологічного мислення. Філософія визначається як посткатастрофічне мислення, мислення в стані покинутості.

Свобода: філософія як самозібрана готовність поставити себе на межу. Вказано на маргінальність філософії, яка не репрезентує жодного метасуб'єкта (нації, держави, класу).

Розкрито деструктивну суть філософії щодо міту на прикладі протиставлення спільноти та суспільства. Вказано, що мітом виступає метанаратив, який інтегрує спільноту через велику розповідь про ідентичність, маргіналізуючи та позбавляючи голосу Іншого. Спільнота ж не є альтернативним проектом, який має бути втілений в життя як «утопія»; вона покликана опиратись остаточній іманетизації суспільства, породжуючи розколи та розриви. Виділено основні характеристики спільноти: переривання міту через надання голосу вигнанцям та деструкції міметичної позиції «священних начал»; розсіювання суб'єктивної зібраності в існу-

ванні-на-межі симулякру; впровадження принципу онтологічної неповноцінності (М. Бланшо); заперечення альтернативи між одиничним та всезагальним через артикуляцію «одиничного множинного» (Ж.-Л. Нансі), «будь-якого» буття (Д. Агамбен); су-місність як розділення (спільного простору співіснування та опір гомогенізації); смерть як гранична відкритість іншому; комунікація як онтологічний феномен поза функцією репрезентації та передавання «інформації»; пам'ять як збереження травматичного Забутого (Ж.-Ф. Ліотар).

Проаналізовано симуляцію убогости сучасною культурою: замість граничності приходить екзотизм накопичення вражень, місце покинутости посідає апокаліптична риторика постмодерну, свобода симулюється біополітичною тематикою безпеки.

Ключові слова: деструкція, метафізика, міт, спільнота, суспільство, філософія

Коли хтось запитує, чому слугує філософія, то відповідь має бути агресивною, бо питання поставлено іронічно та дошкульно. Філософія не слугує ні державі, ні Церкві, які мають інші клопоти. Вона не обслуговує жодного з державців. Філософія служить тому, щоби засмучувати. Філософія, яка нікого не засмучує та не роз'ятрює, – не філософія... Вона не має іншого застосування крім одного: розвінчувати ницість думки в усіх її формах.
Жіль Дельоз, «Ніцше і філософія»¹

Філософія – не арсенал засобів, якими потрібно озброїтись. Ніби ми вже не озброєні до зубів. Філософія – це припинення схоплення, яке все одно марне, і повернення до ранньої захопленості.
Владімір Бібіхін, «Убогість філософії»²

Статус філософії в будь-яку епоху є специфічним та дещо дивним, оскільки вислизає з усіх відомих дискурсів репрезентації (теологічних, наукових, мітологічних). Протягом своєї історії філософію постійно викликають на допит – теологія, наука, політика, здоровий глузд зрештою – у справі власної легітимности. Для чого філософія? – одне з проклятих питань, яке її переслідує.

Підозрілість до філософії з боку інструментально-прагматичного дискурсу не є випадковою. Вона виражає природу ставлення до автентичної думки загалом як до марного витрачання часу, що не має жодної практичної користи. Таке розуміння знання та мислення як діловитої забезпечености

¹ Жіль Дельоз, *Ніцше і філософія* (Львів: Астролябія, 2010), 162-63.

² Владімір Бібіхін, «Убогість філософії», переглянуто 20 вересня 2018, http://www.bibikhin.ru/nisheta_filosofii. Переклад автора статті.

проникає в саму філософію, що породжує зверхньо-поблажливі поплескування по плечу тих «мислителів», які нарешті зуміли вирвати філософію з її некорінености та бездомности та прилаштували її в царині маскульту, мультикультуралізму, політкоректности, методології наукового пізнання, квазіреволюційного дискурсу, грантоїдства, експертної глосолалії на телебаченні чи готовности служити державній політиці³.

Питання «навіщо філософія?» варто розуміти в суто філософському ключі. Так, що воно не вимагає лихоманливого пошуку відповіді заради високої мети виправдати нарешті філософію та філософів, а як дещо, що відкриває саму сутність філософії.

Філософія для вбогости, філософія сама є вбогою – ось наша відповідь. Розуміти цю вбогість потрібно в декількох значеннях.

Філософія як убогість думки: філософські основопоняття та їхня специфіка

Граничність. Філософія є та сфера здійснення людини, в якій вона підходить до власних меж. Звідси критичність філософії в кантівському розумінні: філософія встановлює межі. Філософські поняття тому не є описовими, вони, як зазначав Гайдеггер, показують нам особливий стан буття – розкритість. Ось чому наївно шукати доказів буття Бога, душі, свободи тощо – ці основопоняття і є межею, спосіб буття яких відрізняється від світу, що сприймається органами чуттів та піддається калькуляції експериментальною наукою. Світ як ціле, душа, Бог, свобода, смерть, час, совість, благо – усі ці поняття не є онтично наявними, їхній статус інший⁴: «... філософське пізнання сутностей світу ніколи не буває простим взяттям до уваги чогось наявного, воно постає як розуміюче розкриття чогось, що здійснюється в певному ракурсі того запитування, яке ніколи не перетворює те, що опитується, на дещо наявне»⁵. Філософія слугує саме цій розкритості запровадженням основопонять, через які світ із сукупности частин, якими треба оволодіти, стає світом як цілим, яке захоплює в своїй першій та останній таємниці. В цій розкритості людина ставить себе під найрадикальніший сумнів: «Філософія... зовсім не звичайна справа, в якій ми за настроєм вбиваємо час, не просто зібрання знань, які в будь-який момент можна добути з книг; а – ми лише невиразно це відчуваємо – дещо націлене на ціле та найграничніше, в чому людина вимовляється до останньої ясности та веде останню суперечку»⁶.

Філософські основопоняття мають специфічний статус, який робить їх неперозорими щодо інших форм освоєння світу. Коротко їх охарактеризуємо.

³ Чи не тому таке захоплення спричинює ренесанс ідеї філософа на троні в особі Еманюеля Макрона?

⁴ Тут і далі переклад російськомовних джерел здійснив автор статті.

⁵ Мартин Хайдеггер, *Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество* (Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013), 440.

⁶ Там само, 27.

Апріорність. Знання про ці поняття передують нашому досвідові, ніколи не збігаються з ним, в той же час роблять можливий останній. Ось чому філософія не знає романтичного конфлікту між ідеалом і дійсністю і не дивується тому, що, бачте, платонівські ідеї або вроджені ідеї Декарта не присутні реально. Філософські речі (світ, совість, смерть, любов, благо тощо) мають статус граничності в тому розумінні, що розмежовують власну природу та її проявлення. В цьому фундаментальність фігури Канта, який здійснив це розмежування, увівши концепти ноумену та феномену. А Мераб Мамардашвілі постійно закликав своїх слухачів не мислити картинками: філософські речі не дані наочно-ілюстративно.

Ці речі розташовуються між знанням та незнанням. Таку дивність вперше артикулює Платон: існують речі особливого ґатунку, про які ми знаємо дещо задовго до рефлексії про них. У цьому суть сократичних діалогів: Сократ здійснює своєрідну деконструкцію нашого мислення, виявляючи його основи в уже-знанні (що таке благо, справедливість, добро і зло, краса і любов). Але дивина на цьому не закінчується: виявляється, що ретельний аналіз нічого не додає до знання про ці речі, знання про них не мають акумулятивного характеру – навіть зовсім «вимкнувши» досвід, ми все одно знатимемо про Бога, благо, добро і справедливість. У новочасній філософії ця тема постане в декартівській філософії вроджених ідей та в апіорних формах пізнання Канта. В силу такої природи філософських речей єдино автентичним знанням про них є незнання. Знаменитий сократівський вислів у цьому плані означає межі нашого знання (є речі, які не проаналізуєш уважним рефлексивним самозаглибленням) та унікальні можливості незнання (мати знання про те, про що їх мати неможливо). Підміняючи це незнання позірною зарозумілою освіченістю чи блазнівським фіґлярством, ми неминуче зриваємось у зло – саме про це тема Фауста в західній культурі. Слепе невідання, що репрезентує себе як абсолютне бачення – ось субстанція зла.

Філософське незнання – це те, з чого починає філософія, і те, до чого вона приходить. У цьому контексті завдання філософії – втриматись у відкритості радикального сумніву, який проходить через низку історико-філософських сюжетів та портретів. Чжуан-цзи, який прокинувшись, не розуміє: хто він – метелик, якому наснилось, що він людина, чи людина, якій наснилось, що вона метелик? Сократ, який доводить до сказу статечних жителів Афін, розвінчуючи зарозумілість їхнього позірного всезнання (яке насправді виявляється банальним невіглаством), Арістотель, який починає філософію з подиву перед існуванням світу та стверджує: поки цей подив зберігається, філософія жива. Микола Кузанський, який автентичним знанням про Бога вважає скромність вченого незнання, незнання, яке не здатне зіпертись на межі та авторитети, але яке слугує такою межею. Приклади можна множити.

Чому філософські основопоняття не піддаються аналізу? Відповідь у наступній рисі цих речей – *цілісності*. Світ як ціле – головна та єдина проблема філософії, як це неодноразово повторював А. Шопенгауер. Привести світ до цілісності, вміти бачити світ як ціле – фундаментальне завдання філосо-

фії від буддизму до Гайдеггера. Ціле є таким, що передує будь-якому досвіду, воно не складається з частин та не може бути схопленим інструментальним розумом. Зрештою, це і дивує перших філософів: чому існує дещо, а не ніщо? Додамо: чому існує дещо як ціле? Ціле, яке зводить з розуму, заганяє у безвихідь парадоксів та апорій. Зенон Елейський з притаманною філософії строгістю та парадоксальністю показує в своїх апоріях: світ як ціле, що не є сумою частин, є основою, тлом, де можливе існування суцього в принципі. Якщо допустити подільність світу до нескінченности (апорія «Дихотомія») чи на конечні відрізки (апорія «Стріла») будь-яке знання, будь-яка очевидність стане проблематичною. Парадокс очевидности світу як цілого в тому, що оскільки вона лежить в основі речей, його і найскладніше побачити. Увага до найближчого – ось у чому техніка філософського бачення (Гайдеггер).

Ціле захоплює нас повністю, без залишку (Мамардашвілі: неможливо любити наполовину, неможливо бути трішки мертвим чи бути совісним на четверть), і саме ця захопленість передує рефлексивному аналізу: «Метафізика є запитуванням, в якому ми намагаємось охопити своїми питаннями сукупне ціле суцього і питаємо про нього так, що самі, ті, хто запитує, виявляємось поставленими під питання»⁷. Задовго до мислительних процедур формальної логіки ми вже завжди захоплені світом як цілим (В. Бібіхін). Мислитель протиставляє найранішу захопленість та схопленість («хватку») як способи поводження зі світом – перший філософський, люблячий, другий – агресивний, інструментальний, який перетворює світ на суму об'єктів, які треба підкорити⁸. Відкинувши модус захоплености, філософія неминуче збивається на манівці філософії свідомости, будучи безсилою навіть визначити сутність останньої та розриваючись у відповідях на т. зв. основне питання філософії (співвідношення мислення та буття). Глибше за свідомість, звертає нашу увагу Гайдеггер, є налаштованість-на (Stimmung). І якщо свідомість можна втратити, то налаштованість завжди з нами, ми завжди вбудовані в неї.

Особливість філософських речей в тому, що вони захоплюють нас тим, що їх немає. Тотальність основопонять філософії в тому, що навіть (особливо?) їх емпірична відсутність зачіпає нас за живе. Атеїст так само захоплений присутністю Бога, як і той, хто вірить, цинік, що відкидає можливість справедливого та совісного вчинку, так само збентежений відсутністю справедливості та совісті, як і святий. Ось чому ці речі сильніші за нас та наші психологічні проєкції. Вони взагалі поза психологією, адже ми їх не контролюємо; не ми захоплюємо їх, а вони нас: «Я би сказав так: не беріть голими руками такі речі, як світ, ціле, повнота, центр, глибина, слово, логос, вони дуже гарячі. І совість, і софія. Я, повірте і перевірте, їх ніколи не беру не подумавши спочатку. Але як глупота чи гірше, демагогія, на них спиратись, так

⁷ Там само, 33.

⁸ Владимир Вениаминович Бибихин, *Собственность. Философия своего* (Санкт-Петербург: Наука, 2012), 536.

мені здаються поросятками в солом'яному будинку ті, хто зрадив, що ніяких цих метафізичних речей немає. Нічому радіти. Вони можуть і так, і без того, щоб їм бути»⁹.

Тому філософія не має предмета, адже філософські основопоняття не є предметами; їх не можна зробити об'єктом своїх досліджень як протиставлені свідомості суб'єкта мисленнєві конструкції, між ними і нами немає прозору, ми втягнуті в них – без залишку так, що не можемо без них бути, навіть якщо заперечуємо їхнє існування. Філософія має справу з тим, що не має онтичного статусу, з тим, додавши до чого «буття», нічого не змінюється.

Покинутість. Історично філософія починається там і тоді, де починається підозра до мітів. Міт – це метанаратив, який легітимізує суспільний порядок та інтегрує спільність через сукупність піднесених сюжетів, що мають безсумнівний характер. Міт запускає роботу машини утопічної свідомості, постулюючи невинність начал та туги за їхньою втратою. Так народжується історизм. Історія живиться утопією, утопія виправдовує історію; в цьому союзі історичного та утопічного розгортається драма «нешасної» історичної свідомості західної думки. Саме так, за Беньяміном, історія перетворюється на «кімнату очікування», де минуле й теперішнє виправдовуються/приносяться в жертву утопічному майбуттю – часу спокути, часу скасування жертвовності, часу, де ніхто не буде вмирати, щоб розпалювати своїми трупами печі локомотиву історії.

Утопічний міт інтегрує суспільство, яке, за Нансі, саме стає мітом і поза ним, без нього існувати не здатне. Така спільнота й такий міт взаємно накладаються одне на одного, стають замкнуті на собі, й ця іманентизація стає субстанцією самої спільноти – породжувати себе лише у всезагальному злитті з мітом: «Мітична воля тотальна за своїм змістом, адже її змістом завжди є спільність у всіх її видах: спільність природи та людини, людини та Бога, тотожність людини з собою, спільність людей один з одним»¹⁰. Іманентизація протистоїть жестові переривання міту з боку історії чи філософії, і саме тому мітологічна спільнота живиться не так утвердженням, розгортанням історичного модусу власного існування, як його згортанням. Ось чому тоталітаризм як проєкт такої іманентизації є долею Заходу, двійником, що постійно його переслідує.

З другого боку, культурний, метафізичний проєкт Заходу постає саме в події розриву з Первоначалом – втрати облаштованості в ньому та рефлексії над цією втратою. Саме про це платонівський міт печери – необхідно вийти з темної, комфортно облаштованої утроби міту на світло чистого розуму: «Мислення Платона, вирішальне для онтологічного задуму філософії як метафізики, є, за вдалою характеристикою О. Фінка, мисленням світла без тіні... Це означає, що філософія може присвячувати себе розв'язанню

⁹ Там само, 191.

¹⁰ Жан-Люк Нансі, *Непроизводимое сообщество* (Москва: Водолей, 2011), 110.

власної життєвої задачі, яка полягає в тому, щоб бути неекстатичним, неоргіастичним антиподом і давати власне вирішення проблем...»¹¹. Саме про це говорить християнство як граничний досвід богопокинутости.

Філософське запитування принципово не вдовольняється комфортними відповідями великих наративів. У цьому контексті філософія завжди є демітологізацією та спробою витворити інші способи висловлювання (Дельоз: філософія як творення концептів та просторів). Дискурс міту завжди є ексклюзивним: у ньому позбавлено голосу тих, чийм життям спільнота заплатила за солідарність та патосність мітологічних тем. Голос міту завжди впирається в стіну мовчання цапа-відбувайла. Дати право говорити, виробити особливу техніку, ритміку виключеного голосу – ось завдання філософії. Вона виробляє дискурси, які можна назвати посткатастрофічними: твори Парменіда та Геракліта це реакція на катастрофу мітологічного мислення, діалоги Платона – реакція на вбивство Сократа¹², афористика Ніцше – реакція на нігілістичну, позірну об'єктивність наукової філософії XIX століття.

Це робить філософію маргіальною та опозиційною до будь-якого метанаративу та слугує вириванню з облаштованости будь-якого характеру – від банального егоцентризму до національного міту. Для буденного, наукового чи іншого типу мислення таке виривання із «зони комфорту» стає катастрофою. Однак не для філософії – вона вчиться жити в світі після катастроф, сприймаючи останні як можливості. Сама поява філософії свідчить про катастрофу міту. Смерть бога – катастрофа, що перевідкриває віру, смерть Заходу – катастрофа, що народжує Захід, кінець філософії – катастрофа, що породжує саму філософію¹³.

Завдання філософії – виробляти кризи (У. Еко). Вона не шукає виходу з криз, вона їх створює, проблематизуючи очевидності тієї чи тієї іманентної системи. Повертати в бездомність, щоб там віднайти себе і зберегти буття в цій бездомності – у цьому позитивний сенс покинутости катастроф: «Скажемо обережніше, в ситуації самотньої, обділеної, вбогої, без власности, без богів, смертної, залишеної самій собі, лише своїй наполегливій строгості та своїй техніці, людина як залишалась, так і залишається, тут їй і місце, туди їй і дорога. Але людина у якийсь спосіб залишається після цього перетворення на землю, після розлучення, із собою – після цієї, в термінології пізнього платонізму “філософської смерти”»¹⁴. У цьому контексті філософ не репрезентує певну молярну суб'єктність (Ж. Дельоз): народ, націю, рід, клас, державу – тим більше не виступає монополістом істини, справедливости, блага.

¹¹ Ян Паточка, *Еретические эссе о философии истории* (Минск: Логвинов, 2008), 129.

¹² «Суспільство вбило Сократа, і це примусило Платона філософувати» (Мераб Константинович Мамардашвили, *Очерк современной европейской философии* (Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус), 2014. 26).

¹³ Дельоз про мислення М. Фуко: «Зрештою, мислити для нього означало реагувати на дещо нестерпне, яке нам довелося пережити» (Жиль Делез, *Мая 68-го не было* (Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016), 78).

¹⁴ В.Бибихин, *Собственность. Философия своего* (Санкт-Петербург: Наука, 2012), 231.

Філософування – це дискурс без репрезентації¹⁵. Філософія навіть не репрезентує комунікативну спільноту, яка нібито має встановити консенсус (ідея Габермаса): «Комунікація завжди настає надто рано або надто пізно, і бесіда завжди є зайвою щодо творчості»¹⁶. Ален Бадью висловлює цю думку так: філософія «не встановлює жодної істини, а надає істинам місце... Філософія висловлює не істину, а збіг, тобто мисленнєве поєднання істин»¹⁷. Звідси й дельозівське визначення філософії як мистецтва творення концептів у плані іманентії через двійники мислителя (Сократ у Платона, Дурень у Кузанського, Заратустра в Ніцше). Філософія – це вислизання від схоплення думки «нищими» (див. епіграф) видами дискурсу – ідеологією, наукою, теологією, мистецтвом, критикою тощо.

Свобода. Саме покинутість на межі задає параметри свободи як атрибуту філософії. Свобода в цьому контексті має розумітись як самозібрана готовність ризикнути поставити себе на межу. Ризик свободи в тому, що вона може зірватись в неавтентичне захоплення сущого, і тоді вона розумітиметься як здатність до вибору, сила, що перемагає інші сили. Тоді як свобода філософії в тому, щоб дати речам бути такими, як вони є, залишити їх у спокої.

В. Бібіхін наголошував, що для філософії не так важливі дихотомії, як розрізнення всередині понять та явищ, яке є до будь-якого розділення. Зокрема, російський мислитель фундаментальним уважав розрізнення між своїм (автентичним) та «своїм» (захопленим інструментальним розумом). Іншими словами, для філософії важливим є проведення межі між автентичним та неавтентичним. Перше забезпечується готовністю бути «пастухом буття», свободою від техногенних домагань, збереженням подиву перед таємницею світу. Друге ж є результатом провалу світу в безодню нігілістичної пустелі (Ніцше, Гайдеггер), у якій панує сцієнтистський проєкт планетарного панування.

Філософія як деструкція міту: спільнота versus суспільство

Міт покликаний нав'язати певну ідентичність, апелюючи до першосубстанції – Раси, Природи, Історії, Крові, Землі, Нації. За різноманітністю назв приховується універсальність механізму ідентифікації: через себе міт легітимує суспільство, ідентифікує індивідів та групи та обґрунтовує сам себе. Створюється тріада «міт-суспільство-індивід», яка завжди повертається до міту, замикається на ньому.

Через цю інтегративну функцію міт не можна назвати суто трансцендентним. Міт прагне щільно герметизувати суспільство, не допускаючи

¹⁵ Саме ця формула в ХХ столітті буде описуватись концептом свідочтва (П. Рікер, Дж. Агамбен, С. Алексієвич).

¹⁶ Жиль Делез и Феликс Гваттари, *Что такое философия?* (Москва: Академический Проект, 2009), 39-40.

¹⁷ Ален Бадью, *Манифест философии* (Санкт-Петербург: Machina, 2003), 17-8.

жодних вторгнень зовні. У цьому розумінні Жан-Люк Нансі говорить про іманентизм міту, причому іманентизм смертельний. Прагнення до остаточної іманентності обертається, на думку французького філософа, в прагнення системи знищити саму себе: «У смерті, якщо розцінювати її як реалізацію іманентності (декомпозиції, яка повертає до природи: “все йде під землю та приводиться в рух” чи райських версій того самого “руху”) та піддати забуттю її незмінну *одиночність*, більше немає спільноти чи комунікації – є лише безперервна ідентичність атомів»¹⁸. Усезагальна впорядкованість мітологічної розповіді, котра асимілювала чи знищила переривання та сумніви у власній легітимності та відповідно істинності, приводить до того, що система поїдає сама себе. Пропонуючи людині певну нішу ідентичності, мітологічний іманентизм відсікає можливість самого запитування про межу та виходу до неї, яке протистоїть розчиненню екзистенції в певній соціально-рольовій парадигмі. Так унеможливаються такі форми радикального запитування, як філософія та поезія.

Функціонування такої парадигми, формування на основі міту певної онтологічної та соціальної стабільності забезпечується перетворенням базового екзистенціалу людського буття – смерті – на ресурс, яким система користується задля народження нових мітів та підтримання старих. Іманентне суспільство – це суспільство, де головною метою стає тотальне відтворення смерті та безупинна реактуалізація мітів. У такому разі смерть сакралізується, щоби не допустити профанації сакральної «правди». Кількість жертв, принесених олтар міту, роблять процедуру верифікації останнього блюзнірським зазіханням.

Проект іманентизму рідко реалізовується повністю, оскільки в надрах суспільства він зустрічає радикальний опір. Але опір цей, уважає Нансі, походить не з боку контрпроєкту, альтернативного міту, а саме з боку спільноти, що здійснює процедуру переривання міту. Спільнота, пише філософ, є відкритою і не може бути втілена «у власному витворі як у само-втіленні власного субстанційного суб'єкта»¹⁹. Машина спільноти не покликана функціонувати за принципом «міт-ідентичність-суспільство», навпаки, кожний елемент цього ланцюга піддається фундаментальній деструкції. Причому йдеться не про радикальний нігілізм, що бездумно заперечує будь-яку можливість істини та дегуманізує світ і людину. Так спільноту та переривання міту розуміють ті, хто боїться втратити нав'язані форми ідентичності й почати процес «турботи про себе» в сократівському розумінні поза утопічними проєктами, рольовими наборами та несвідомим (а часто й свідомим) бажанням віддатись смерті заради «великих ідей» та прийдешніх поколінь. Спільнота починається там, де виникає сумнів в істинності мітологічних розповідей, який полягає не лише у відроджен-

¹⁸ Нансі, *Непроизводимое сообщество*, 40.

¹⁹ Там само, 17.

ні голосів тих, хто мітом вигнаний (героїв, ізгоїв, цапів-відбувайлів), а й в радикальному питанні: чи потрібен міт взагалі? Відповідно у спільноті збірка ідентичности розпадається, перерваний міт проблематизує Початок та його мімесис. Єдине, яку б назву воно не мало, більше не вимагає жертв та наслідування. Мова тепер не про світ оригіналів та копій, першовитоків та історичного гріхопадіння. Немає субстанцій та суб'єктів, які організують буття ідентичностей та атомів, редукованих до них. Спільнота дає буття симулякрам у строгому розумінні цього терміна – як позбавленому зразку «виду» буття.

Симулякр відмовляється від тематики артикуляції священного коріння, наративів та суб'єктностей, він розсіює всі ці молярні сукупності в своєму бутті-на-межі. Буття в спільноті виходить з принципу неповноцінності, який, однак, не повинен розумітись негативно, як заклик до подолання та досягнення певної суверенної завершеності, а навпаки, як онтологічний, у *спів*-бутті з іншим, де моя неповноцінність слугує сполучним мотивом, який не долається, а стверджується. Тому тут не діє гегельська боротьба за визнання, з якої народжується суб'єкт Нового часу, мова про десуб'єктивацію, яка деконструє уявлення про власну завершеність²⁰. Моріс Бланшо говорить про особливий надлишок неповноцінності як модус *спів*-буття: «Надлишок не тотожний переповненню, достатку. Надлишок недостатності, недостатністю і зумовлений – це вічно не втамоване прагнення до людської недостатності»²¹.

Тепер це не маргінальне буття з найменшою, а то й нульовою онтологічною цінністю, це єдино можливе буття по той бік міту, в якому одичне та множинне змикаються. Одичне не є індивідуальним, частковим, а множинне не варто асоціювати з колективним, всезагальним. Змикання одичного та множинного проявляється в тому, що Агамбен називає «будь-яким» буттям, тобто в такому бутті, яке одичне до будь-якої множинності та в той же час може слугувати йому зразком. Це буття «манери», буття одичне зразкове, яке не потребує першопричин, першопопштовхів та першодвигунів, воно породжує саме себе, точніше кажучи, виказує себе зовні, ніколи не збігаючись із собою. «Мова не про апатію, – попереджає італійський філософ, – ані про якесь безлике змішування, ані про смирення. Це одичності в чистому вигляді, і беруть вони свій початок лише в пустому просторі прикладу, не будучи пов'язані жодними спільними якостями, позбавлені ідентичности. Вони звільняються від усього, що характеризує їхню індивідуальність, від усіякої ідентичности для того, щоб оволодіти самою належністю...»²². Механізм ідентифікації тут безнадійно зламаний, адже знищений його засадничий

²⁰ Моріс Бланшо, В. Зомбарт, Э. Канетти. «Неописуемое сообщество», в *Тень парфюмера* (Москва: Алгоритм, 2007), 180-81.

²¹ Там само, 185.

²² Джорджо Агамбен, *Грядущее сообщество* (Москва: Три квадрата, 2008), 17.

принцип – жертвопринесення цапа-відбувайла. Спільнота визнає лише таку жертву, яка є добровільною, де той, хто її приносить, перетворюється на того, для кого її приносять, відділення групи від жертви відпущення та солідаризація на основі цього відділення замінюється принципом «кожен помирає за кожного»²³.

В експозиції манери будь-якого буття важливу роль Агамбен відводить категорії можливості. Традиційна збірка суб'єктивності передбачає відсікання можливості та приведення її до відповідності з певною наявною реальністю, а в ідеалі до повного збігу з нею (утопія). Іманентне суспільство тоталітарне, а тоталітаризм іманентний. Парадигмальний топос тоталітаризму – табір – якраз є місцем, де (не?)можливе стає дійсністю без будь-якого залишку, пробілу, проклятої долі. Таке остаточне злиття можливості та дійсності дозволяє сказати, що не лише можливе досягає свого втілення в дійсності, а й неможливе (сакральне Інше, неувялюване, невиказуване). Будь-яке буття ж означає, що власна неможливість (а людське і є можливістю власної неможливості) стає відправною точкою саморозкриття; можливості не бути, можливості можливості. На думку Агамбена, це є вища можливість, де сила та безсилля зливаються у вищій могутності.

Замкненості, зібраності суб'єкта, яку ми знаходимо в будь-якому проекті іманентного суспільства, протиставляється су-місність буття спільноти, що розділяється його учасниками. Розділення тут варто розуміти в двох значеннях. По-перше, як опір гомогенізації; симулякри сингулярні та створюють спільноту як простір різних, суцільних, які не збігаються одне з одним. По-друге, як розділення певного спільного місця, що не описується дихотомією центру та периферії, низу та верху, сакрального та профанного. Це децентрована територія.

Спільнота протистоїть переведенню смерті в режим мітологізованої події, що підлягає постійному самовідтворенню. Тут спільнота ухиляється від смертельної альтернативи, що її описав Бадью: піднесеного жертвопринесення традиційного суспільства та технологічно-бюрократичного умертвіння часів модерну²⁴. Інакше кажучи, смерть у спільноті ухиляється від альтернативи буття мітичним героєм чи анонімної жертви. Смерті повертається її екзистенційний вимір, в якому присутність виказує себе в граничній відкритості іншому. Саме тут можлива справжність: на межі виказування себе. «Спільнота відкривається через смерть іншого: окрім того, вона відкривається іншому... Це – не простори множин "ego" – суб'єктів та субстанцій, безсмертних у своїй основі – а простір множини **я**, котрі завжди *інші* (або ж – ніщо)... Спільнота – це презентація її членам їхньої смертної істини... Вона є презентацією конечности та ексцесу,

²³ Морис Бланшо, «Неописуемое сообщество», 196-98.

²⁴ Ален Бадью, *Загадочное отношение философии и политики* (Москва: Институт Общегуманитарных исследований, 2013), 60-1.

які створюють конечне буття і від яких немає захисту: смерть, але ще й народження, одна лише спільнота репрезентує мені моє народження і разом із тим неможливість для мене як пережити його вдруге, так і подолати власну смерть»²⁵.

Окрім реабілітації смерти, екстатичність спільноти досягається перериванням комунікації та її традиційного репрезентативного статусу. Скинувши з себе репресію метанаративів, комунікація починається там, де немає спільного сенсу, «інформації», яку треба передати з мінімальним спотворенням технічними каналами. Нансі акцентує увагу на тому, що така комунікація не сприяє злиттю, на відміну від міту, а розділяє у вищевказаному розумінні. Важливу роль у цьому сумісному розділенні відіграє відродження можливості Іншого, гетерогенного суб'єктові. «Комунікація та інакшість, як її умова, можуть в принципі відіграти роль інструментального, а не онтологічного порядку в думці, що повідомляє суб'єктові негативну, але видиму ідентичність об'єкта, тобто покладання без інакшости. Суб'єкт не може бути поза собою: зрештою, саме це його і визначає, усе його зовнішнє та вся «інакшість» зрештою знищені та зняті в ньому. Буття комунікації, комунікативне буття (а не суб'єкт-репрезентант), або, якщо хочете, можна ризикнути сказати таке: комунікація як предикат буття, як «трансцендентальне» є передусім *буття-поза-собою*»²⁶. Унаслідок такого комунікативного розділення виникають не суб'єкти та індивіди, а одиничні суцї, що розділяють загальну су-місність перериванням міту та детериторіалізації простору. Тут відсутній Автор, Герой як гранично сконцентрований образ ідентичности людського та божественного. Тут відкривається голос та народжується письмо й література.

Мітологічна ідентичність вимагає довгої та стійкої пам'яті та не менш довгого та стійкого забування, що вписується в офіційний наратив. У міті відбувається грандіозна селекція (або ж, за словами Мамардашвілі, гігієна) індивідуальної та суспільної пам'яті, в якій зберігається лише схематизований та зрештою спрощений і брехливий варіант історичного минулого. Безпосередність і травматичність установчого першонасильства баналізується в ритуальних практиках, у яких немає місця справжнім жертвам. Спільнота ж реанімує пам'ять та пам'ятання як події вторгнення та збереження витісненого, Забутого – травматичного та піднесеного в тих значеннях, які їм надають Кант і Фрейд та які аналізує Ліотар. Забуте як піднесене, несумісне з повсякденним досвідом та нормованими ритуалами, позбавляє пам'ять неперервного характеру, вводить в неї необхідні лакуни та обриви. Тут ще одна класична дихотомія пам'яті та амнезії змінюється чергуванням пам'ятання уявлюваного та пам'ятання Забутого. Воно розташовується на рівні слідів, алузій на травматичні події, що лежать в «осно-

²⁵ Жан-Люк Нансі, *Непроизводимое сообщество*, 44-5.

²⁶ Там само, 58.

ві» граничності нашого одиничного множинного буття. Вони не центрують наші ідентичності, а показують неможливість цього. Неможливість, по той бік якої розгортається можливість присутності.

Носієм такого Забутого є фігури, які Агамбен називає помічниками – альтернативні репресивним образом Автора чи Героя, дивні персонажі, котрим заселені світи творів Роберта Вальзера та Франца Кафки, персонажі абсолютно безпомічні та неефективні. Вони не розповідають великих історій, а навпаки, дають голос забутому, вигнаному, на перший погляд неістотному та беззмістовному. Саме вони оберігають Забуте від баналізації та вписування в схему предметних уявлень: «Помічник – це фігура того, що втрачене. Або, точніше, фігура нашого зв'язку із втраченим. Вона відсилає до всього того, що, як у колективному, так і в індивідуальному житті, кожна мить занурюється в забуття, до нескінченної множини того, що незворотно втрачено... Втрачене не вимагає того, щоб ми його пам'ятали чи задовольняли, але воно прагне залишатись у нас забутим та втраченим і з цієї причини незабутнім. У всьому цьому помічник, як у себе вдома»²⁷. Голос помічника – це той же голос, який вивільняється внаслідок переривання міту. Голос, що не повідомляє жодної важливої інформації, адже його завдання інше: дати місце розділяючій су-місності.

Наостанок важливо повторити, що спільнота не є проектом в історичному чи політичному розумінні. Це не утопія, що приречена ніколи не здійснитись або ж здійснитись у вигляді антиутопії, недосяжний горизонт марних сподівань людства. Спільнота не є реальним ідеологічним конкурентом мітологічного способу суб'єктивації. Вона являє собою відтворення головного зусилля, з якого народився Захід як цивілізаційний, філософський полюс в осьовий час (К. Ясперс), Європа як форум світу (А. Ахутін)²⁸ – зусилля рефлексії та граничного сумніву в мітах. Перманентна деструкція мітологічного та одночасний опір примітивному тавруванню останнього як брехні чи забобону. Саме в силу цієї перманентності спільнота не є проектом і тому не може бути початою чи завершеною, це ризоматичне розгалуження всередині самого суспільства, ідентифікувати яке стає неможливим.

Симуляція убогости: ситуація сучасності

Мусимо констатувати, що названі ознаки вбогости успішно симулює сучасний дискурс. Зокрема, на місце граничності приходить туристична

²⁷ Джорджо Агамбен, *Профанації* (Москва: Гилея, 2014), 36-7.

²⁸ «Варто поставити таке питання, подивитись на історію з цим припущенням в умі, як ми раптом виявимо: так же правда, буття Європи в різноманітному світі, що іменується «Європою», розташоване десь між, на кордонах, у переходах, переміщеннях, колонізаціях, розходженнях і зустрічах різного... Це завжди буття в «кризі», тобто у вирішальній критиці: у розмежуваннях і самовизначеннях, у розходженнях та збираннях – у суді з іншими, зі своїми, із самим собою...» (Анатолій Валеріанович Ахутін, *Європа – форум мира* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2015), 50.)

екзотичність множення вражень, а необхідність метафізичного запитування викликає насмішки у «серйозних вчених». Справа власного творення відбувається у спільному просторі розгортання істини (агора, форум, університет, Майдан). У цьому просторі відмінності приходять до *спів*-причетності цілого, в ньому збувається світ як справа спільності (В. Бібіхін). Сучасна культура симулює простір такої спільноти; більше не йдеться про збування істини, ми живемо в епоху постправдивості чи ІМНО, яким можна ділитись до нескінченності, більше не розділяючи шлях опінії та шлях істини. Тому відмінності насправді вже не мають жодного значення, товарна логіка скасовує всю багатоманітність Єдиного на користь калейдоскопічної мультикультуралістської екзотики. «Об'єктивним (чи історичним) фундаментом сучасної етики є культуралізм, воістину туристичне захоплення багатоманітністю норівів, звичаїв, вірувань. Особливо ж – неминучою строкатістю уявних формацій (релігії, сексуальні уявлення, форми втілення влади...). Так-так, сутність етичної «об'єктивності» ґрунтується на вульгарній соціології, прямому продовженні колоніального подиву перед дикунами, – ясна річ, з урахуванням того, що дикуни трапляються і серед нас (наркомани передмість, общини вірян, секти: весь журналістський декорум загрозової внутрішньої інакшости), – якій етика, не змінюючи дослідницького апарату, протиставляє своє «покликання» та своїх соціальних трудівників»²⁹.

Покинутість успішно використали теоретики постмодернізму, які побачили в ній як щасливе позбавлення проклятих дилем модерну («кінець історії» Фукуями), так і загрозу «традиційним основам». Це, своєю чергою, ставить під загрозу свободу – як із боку гедоністичного свавілля доби консьюмеризму, так і з боку репресивних практик сучасної біовлади, де під обгорткою вибору між свободою та безпекою стирається сенс першої та гіпостазується статус останньої. Ніцше, розрізняючи активний та пасивний нігілізм як відповідь епохи на тему смерти Бога, не бачив загрози третього нігілізму, який можна назвати гламурним: нігілізм позитивної нейтральності, де всі великі теми та прокляті питання еліміновані «актуальністю проблем сьогодення».

Тому особливих завдань, які ставить сучасність перед філософією, немає. Завдання те ж саме, що стояло перед філософією завжди – вихід до автентичності вбогости та втримання істини в цьому модусі.

²⁹ Ален Бадью, *Етика. Очерк о сознании Зла* (Санкт-Петербург: Machina, 2006), 46-7.

Oleksandr VORONIUK
The Poverty of Philosophy

*Oleksandr Voronyuk – candidate of sciences in philosophy, lecturer,
head of the methodological commission in socio-economic disciplines
at the Zhytomyr Pharmaceutical College.*

This article explores the essence of philosophy as a situation of authentic asking (poverty) which transcends the bounds of pragmatic knowledge. The poverty of philosophy is investigated in three meanings: liminality, abandonment, freedom.

Liminality means that basic philosophical concepts are not ontologically given, they point to the openness of being, so *docta ignorantia*, learned ignorance is posited as the archetypal form of philosophy. Learned ignorance here means the knowledge of the whole (freedom, truth, God, soul, death, etc.). Knowledge of these is not gained experientially, not amassed, nor passed on, but rather exists in the special mode of *already*-knowledge. This knowledge leads to the dichotomy of captivation for fundamental philosophical concepts that precedes reflection and “grasp” of the instrumental mind, which turns the world as a whole into the object of power-seeking (V. Bibikhin).

Abandonment: philosophy unfolds as thinking after the catastrophe of great beginnings. Historically, philosophy emerges with the collapse of mythological thinking. Philosophy is defined as post-catastrophic thinking, thinking in the state of abandonment.

Freedom: philosophy as a self-collected readiness to place oneself at the edge. The author points out the marginality of philosophy, which doesn't represent any metasubject (nation, state, class).

This article shows philosophy's destructive influence on myth, using the juxtaposition of community and society. Myth is shown to be a meta-narrative that integrates the community through a grand story of identity, marginalizing the Other and taking away her voice. At the same time, community is not an alternative project to be implemented as “utopia”; it is called to resist the final immanentization of society by generating splits and disruptions. The author outlines the main characteristics of community: the interruption of myth through giving voice to outcasts, and the destruction of the mimetic stance of “sacred beginnings”; the dispersion of subjective collectedness in existence-at-the-edge of a simulacrum; the introduction of the principle of ontological inadequacy (M. Blanchot); the gainsaying of the alternative between the singular and the general through articulating a “singular plural” (J.-L. Nancy), “any” being (G. Agamben); *com*-patibility as division (of joint space of coexistence and resisting homogenization); death as extreme openness to the other; communication as an ontological phenomenon beyond the function of

representation and passing “information”; and memory as preservation of the traumatic Forgotten (J.-F. Lyotard).

This article analyzes contemporary culture’s simulation of poverty, where exoticism of amassed impressions replaces liminality, the place of abandonment is taken by the apocalyptic rhetoric of postmodernity, and freedom is simulated through the biopolitical themes of security.

Keywords: destruction, metaphysics, myth, community, society, philosophy

Bibliography

Agamben, Dzhordzho. *Griadushchee soobshchestvo*. Moskva: Tri kvadrata, 2008.

– *Profanatsii*. Moskva: Gileia, 2014.

Akhutin, Anatolii Valerianovich. *Evropa – forum mira*. Kyiv: DUKH I LITERA, 2015.

Bad’iu, Alen. *Etika. Ocherk o soznanii Zla*. Sankt-Peterburg: Machina, 2006.

– *Manifest filosofii*. Sankt-Peterburg: Machina, 2003.

– *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki*. Moskva: Institut Obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2013.

Bibikhin, Vladimir Veniaminovich. *Sobstvennost’. Filosofii svoego*. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.

Blansho, Moris, V. Zombart, E. Kanetti. «Neopisuemoe soobshchestvo». V *Ten’ parfumerera*. Moskva: Algoritm, 2007, 180–244.

Delez, Zhil’, Feliks Gvattari. *Chto takoe filosofii?* Moskva: Akademicheskii Proekt, 2009.

– *Maia 68-go ne bylo*. Moskva: Ad Marginem Press, 2016.

Khaidegger, Martin. *Osnovnye poniatii metafiziki. Mir – konechnost’ – odinochestvo*. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal’, 2013.

Mamardashvili, Merab Konstantinovich. *Ocherk sovremennoi evropeiskoi filosofii*. Sankt-Peterburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014

Nansi, Zhan-Liuk. *Neproizvodimoe soobshchestvo*. Moskva: Vodolei, 2011.

Patochka, Ian. *Ereticheskie esse o filosofii istorii*. Minsk: Logvinov, 2008.