

УДК 1:167:168.522(09)"19"

ПРОБЛЕМАТИКА ГЕНДЕРУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ

Надія Гапон

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто проблематику гендеру в українському історико-філософському дискурсі 90-х років ХХ сторіччя. Проаналізовано вплив західноєвропейської постмодерністської філософії на становлення нових епістемологічних засад української філософії. Визначено необхідність осмислити зв'язки сучасної філософії статі з філософією доби Модерну. Зроблено висновки щодо перспектив розвитку гендерної теми у філософії.

Ключові слова: просвітницька філософія, гендер, суб'єктивність, раціональність, постмодерністська філософія.

Гендерна проблематика у східноєвропейському філософському дискурсі актуалізувалася тоді, коли західноєвропейська філософія переживала світоглядне розчарування в «проекті Модерну». Гендерні дослідження, що їх здійснювали в межах західноєвропейських культурних студій (у тому числі жіночих), були тісно пов'язані з постмодерністським зрушенням у філософії, науці, літературі. Численні філософські праці 70-х років ХХ ст. виявляли прагнення трактувати проблематику статі як площину опору духовному нігілізмові модерн-світу, привілейованості логоцентризму, раціоцентризму. Їхнє осмислення сприяло зміщенню модерністського проекту до центру соціально-філософської критичної рефлексії сучасності. Філософський модерн, який зумовлював колись «загальну ейфорію» [1, с. 236], у другій половині ХХ століття сам перетворився на об'єкт «еретичного дискурсу» (П. Бергер), у контексті якого його «самоочевидності», «забобони», «режим істини» було поставлено під знак запитання. Цей «еретичний дискурс» оконтурює значну частину того, що вважають «постмодерністським станом соціальності» і що розгортається від 70-х років ХХ ст. у західноєвропейському філософському дискурсі.

Незважаючи на істотні розбіжності в тому, як західні дослідники оцінюють майбуття модерну, українські філософи радше не були радикальними у своїх висновках. Однак написані в 90-х роках ХХ ст. філософські розвідки засвідчували однастайність авторів у тому, що інтелектуали кінця ХХ сторіччя уже не можуть так легко «збиватися з шляху» метанаративами Просвітництва, його утопічними проектами революційного перетворення світу, ілюзорною логікою загального поступу, емансипації, інновації. Помітним було занепокоєння вітчизняних філософів недостатнім осмисленням зв'язків із добою Просвітництва, навколо якої постійно

обертаються питання про нашу сучасність: чи є ця сучасність певною модифікацією, тобто продовженням доби Модерну, чи має з нею мало спільного? Українському постмодерністському дискурсу кінця 90-х років XX ст. притаманні: інтелектуальне невдоволення модерністським конструюванням «світлого майбутнього» та сумніви щодо релевантності глобальних проектів перетворення світу (В. Корнієнко, В. Вандишев), розуміння неминучості відмови від «стратегій примусу» в процесі репродукції соціального життя (О. Гомілко), визнання плюральності дискурсів, практик, ініційованих новими історично мінливими формами локально-глобальних соціальних взаємодій (М. Козловець), переосмислення незмінних і єдино правильних критеріїв знання, науки (І. Білецький, П. Матвієнко) та дискурсивних форм сучасного філософування (В. Лук'янець, О. Соболев, В. Загороднюк, В. Скотний), критика уніфікованих форм людських взаємин (зокрема гендерних) (О. Солодка, Н. Чухим, С. Жерьобкін) тощо. Метою цієї статті є спроба розглянути особливості становлення гендерної проблематики в українській історії філософії 90-х років XX сторіччя. Необхідно з'ясувати такі питання: на якому епістемологічному підґрунті здійснено філософську проблематизацію гендеру? Яких висновків дійшли українські дослідники історії філософії, аналізуючи гендерну тему в просвітницькому дискурсі?

Становлення гендерної проблематики в контексті постмодерністської зорієнтованості української філософії. Для західної філософії від 70-х років XX сторіччя характерний бурхливий розвиток постмодерністського світоосягнення. Упродовж кількох десятиріч стало очевидно, що постмодерністське світоглядне зрушення відбувається кількома напрямками. Перший з них найпослідовніше продовжував традицію Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Фуко, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза й охоплював серію різноманітних досліджень з генеалогії, археології, історію виникнення «модерн-раціональностей», процес формування політики модерну та постмодерністської ситуації. Розглядали проблематику життя (співіснування) з його нестабільністю, невизначеністю. Робили передбачення, оцінювали амбівалентні соціокультурні наслідки модерну та формували можливості опору його стратегії. Представники другого напрямку – Т. Маккарті, В. Вельш, Б. Гройс, А. Гриффін та ін. були менш радикальні у своїх позиціях. Їхньою метою було не руйнувати філософський модерн, а напрацювати аналітичний інструментарій його аналізу та уникнути недиференційованої критики та профанації його вагомих досягнень. Основним завданням був своєрідний «освічений сумнів» у стратегіях просвітницької філософії, розумна критика західного раціоналізму [1, с. 237]. Загальноновизнаним лідером третього напрямку став Ю. Габермас із його вірою в незавершеність модерністського філософського проекту. Захищаючи проект Модерну від постмодерністського критицизму, який намагався позбавити цей проект перспектив на майбутнє, Габермас прагнув зберегти привілейоване становище модерністського розуму в культурі нашої сучасності. Він закликав сприяти розвитку такого осмислення світу, яке претендує на володіння універсально-загальними структурами людської екзистенції, осмислення, яке здатне досягти своєї універсальної обґрунтованості [1, с. 238]. Означивши філософію як «береги-

ню» науки [2], німецький мислитель переконаний, що вона має прагнути до співпраці з конкретними гуманітарними науками, кооперуватися з історією науки, філософією мови та лінгвістики тощо і різноманітними концепціями, наприклад, гендеру. Такі «гібридні дискусії», через які філософські ідеї проникають у тканину наукових досліджень, Ю. Габермас вважає «новою парадигмою», яка протистоїть і традиційному розумінню філософії як «вищого апеляційного суду», і будь-яким сучасним версіям «прощання з філософією».

Порушення питань, рефлексивно орієнтованих на сучасність, зумовило появу таких соціально-філософських проблем, як позбування архетипів тоталітаристської свідомості та формування постмодерністського світоосягнення, пошук шляхів подолання бар'єрів міжкультурного взаєморозуміння, збереження великої спадщини Модерну і подолання логоцентризму, раціоцентризму в різних його виявах, постмодерністське осягнення історичної долі гуманізму, свободи, демократії в постіндустріальному світі, становлення відкритого гетероетнічного, мультикультурального співтовариства націй. Ці проблеми так чи інакше спонукали українських філософів переглядати, деконструювати, переосмислювати традиційні для пострадянської філософії погляди й тим самим стимулювали становлення постмодерністського розуміння теперішнього.

Для українського філософського дискурсу з 90-х років ХХ ст. загалом характерна поміркована увага до проблематики, яка виникла в межах постмодерності. Однак українські дослідники поступово схилялися до думки, що творення підходів на основі концепцій «постмодерну» конче потрібне для того, щоб досягти адекватного розуміння нашого теперішнього, тих екзистенційних умов, у яких перебуває соціокультура. Інтерпретації «постмодерну» стають сповнені посиленням на нові можливості та легітимації свободи вибору і відповідальності, а також на актуалізацію гендерної теми, ініційованої постмодерністським підривом модерну. «Постмодерн» постає як певна реакція на наслідки марксистсько-ленінських стагнацій філософії модерну. «Постмодерн» фігурує у філософському дискурсі як світоглядне розчарування тим, що модерн не виконав своїх світоглядних обіцянок, зруйнував надії, зумовив екзистенційні дилеми та не гарантує їхнього вирішення в майбутньому. Відповідно до цього контексту, український «постмодерн» характеризують не як «нову еру» історичної еволюції «соціального», а як більш тверезий модерн, передусім позбавлений «самовпевненості» філософії Просвітництва [1, с. 246]. Вітчизняний філософський постмодерн є тим модерністським розумом, який звертає свій уважний і тверезий погляд на самого себе, на своє соціокультурне становище, на свої попередні реалізації. У такому разі постмодерн – це амбівалентний в оцінках модерн, скерований до майбутнього часу, який критично осмислює себе ззовні, робить переоблік своїх досягнень і невдач. Будучи модерном, що усвідомлює своє банкрутство через заземленість на революційній (у тому числі марксистській) основі, український постмодерн намагається стати таким, що самоконтролює себе і здатний відмовитися від того, що колись свідомо чи несвідомо створив.

Дослідники гендерної теми в українській філософії лише наприкінці 90-х років увійшли в постмодерністський дискурс, який у 70-х роках ХХ ст. активно розробляли в зарубіжній філософії. Зрозуміло, що така «запізнілість» була зумовлена нівелюванням проблематики статі у філософії радянського періоду. Однак упродовж останніх років ХХ ст. у вітчизняному філософському дискурсі виразно простежується тенденція використовувати постмодерністські концепти з метою осмислення модерністської текстової традиції розгляду проблем статі. Для цього сучасні автори вдаються до концептуальних засобів постмодерності, зокрема популярним засобом стає деконструкція. Остання є складовим елементом постмодерністської концепції відомого французького філософа Жака Дерріди й найповніше викладена в його праці «Грамотологія». Українські науковці побачили в деконструкції доволі ефективну мисленнєву установку, яка дає змогу дослідникові діяти всередині встановлених, авторитетних концептуальностей філософії Просвітництва. Відтак за допомогою постмодерністського способу деконструкції вітчизняні філософи почали аналізувати текстовий спадок філософії Просвітництва, у якому міститься вирішення проблеми суб'єктизації та жіночої емансипації.

Українські дослідники (Н. Чухим, С. Жерьобкін) переконані, що в надрах філософії Просвітництва сформувалися ті епістемологічні конструкти, які мають стосунок не лише до розуміння суб'єктивності й раціональності, а й до сучасних проблем філософії гендеру. Ці конструкти, без сумніву, хоча не є суто теоретичними положеннями, бо відображають сферу гендерних стосунків того часу, побудованих за принципом асиметрії, домінування/підпорядкування, однак мали значення і поширювалися в нові епохальні площини. Показово, що дослідження, які здійснили українські філософи, тісно пов'язані із напрацьованим у зарубіжній філософії способом деконструкції, який у постмодерністській філософії пов'язують зі спробою подолати логоцентризм. Останній, як це продемонстрували Ж. Дерріда, Ж. Дельоз та Ф. Гватарі, віднаходить своє коріння у філософії модернізму. Західноєвропейська філософія переобтяжена прикладами логоцентрованих текстів. Будь-яка філософська система метафізики є організованою відповідно до категоріальних опозицій («розум/емоція», «істина/похибка», «об'єкт/суб'єкт» тощо). Метафізика як спосіб осмислення дійсності призвичаїла надавати статус домінанти в кожній з таких опозицій тому поняттю, яке іменує наявність певної якості, властивості, а не її відсутність. Іншими словами, прийшло розуміння, що логоцентризм західноєвропейської філософії ґрунтується на метафізиці присутності. Деконструктивний спосіб мислення, який запропонував Ж. Дерріда, означає, що жорсткі опозиції, дихотомії та інші концептуальні ієрархізації – вигадані і є результатом рефлексивних стратегій привілеїзації. Ці репресії та привілеїзації філософські системи модерності спроможні підтримувати всередині себе лише завдяки появі в них внутрішніх антиномій і прихованих парадоксів. Згідно з Ж. Деррідою, завдання філософської деконструкції в тому, щоб усунути згадані парадокси, а також у тому, щоб зробити їх очевидними і за допомогою цього виявлення знайти способи заперечити ключові поняття метафізики. Деконструкція розхитує уявну непорушність метафізичних настанов, виявляючи непри-

сутність там, де західноєвропейська традиція припускала «присутність трансцендентального означуваного». Свого часу Дерріда в праці «Про граматологію» (1972) намагався довести, що класична логіка бінарної опозиції та ідеалізація є різновидами «трансцендентальної ілюзії». Модерністські «ілюзії розуму», вбудовані в мислення та мову, неминуче породжують дискурсивні ілюзії, які потрібно виявити. Адже логоцентристська філософія є результатом західницького способу міркування в категоріях «детермінізму» та «необхідності», які заповнили східноєвропейську культуру філософування та цілком затінили проблему свободи гендерної самореалізації та суб'єктивації. Постмодерністська епістемологія дає змогу дослідникові історії філософії бути в ролі «деконструктора» метафізичного тексту, який прагне осмислити його не як гомогенну організовану єдність, а як простір «суперництва» та «парадоксів» тих чи інших міркувань про стать.

Парадокси гендерної суб'єктивації у філософії модерну в оптиці постмодерністської деконструкції. Перші вітчизняні проблематизації гендеру, здійснені концептуальними засобами постмодерністської філософії Дерріди, зокрема за допомогою способу деконструкції, з'явилися наприкінці 90-х років ХХ сторіччя. Українські філософи, які цікавилися філософськими аспектами постмодерністської гендерної теорії, схилилися до думки, що для філософії Просвітництва характерним є парадоксальне бачення жіночої суб'єктивності та раціональності. Так, в історико-філософській розвідці Н. Чухим «Теорії статевого диморфізму у філософії Просвітництва» [3] розглянуто передумови докорінної зміни концепту гендеру з настанням доби Нового часу.

Європейська філософія Просвітництва з усією широтою проблем, боротьбою ідей була достатньо гомогенним, цілісним утворенням, яке ґрунтувалося на певних концептуальних засадах. Уся мислительна культура Модерну була прийнята загальним настроєм і пафосом позаособистого природного порядку, що пронизує все буття, яке хоча й трансцендентне стосовно людини, але раціонально осяжне. Саме з цієї ідеї, як зазначають В. Лук'янець, О. Соболев [1, с. 28], почалася європейська філософія і наука, що увібрала в себе ці чи інші положення великої філософської традиції Декарта – Спінози – Локка – Руссо – Канта – Гегеля. Два основні принципи філософії модерну – натуралізм та раціоналізм – були пов'язані з соціально-економічними структурами суспільства і їхнім корелятом – мислительними структурами. Натуралізація або об'єктивація природи потягла за собою натуралізацію в поглядах на людину. «Об'єктивізм» означав погляд, згідно з яким достатньою основою буття визнавали щось зовнішнє стосовно людини. Отож, «буття людини розуміли як зумовлене зовнішнім чином, невилічне буття, буття об'єкта, тобто людині приписували спосіб буття у вигляді об'єкта» [3, с. 29]. Протяжна субстанція і мисляча субстанція в Р. Декарта – це реальність, яку раціонально осмислюють через підпорядкованість природним причинним зв'язкам.

Причинно-наслідкове пояснення суб'єкта та розуміння людини за аналогією з речами є головним пунктом критики модерності з позиції постмодерністської філософії статі, яка зробила наголос на унікальності людського буття, на свободі як субстанційній характеристиці людини. Н. Чухим переконана, що протистояння

мислення та буття (як предмета мислення) знаходить своє пояснення в гносеологічному устрої розуму Нового часу, спрямованого на пізнання світу. Визначальну роль у перетворенні середньовічного розуму на «розум пізнавальний», на думку дослідниці, відіграло граничне доведення ідеї всезагального суб'єкта. Вона з'ясовує, що визначення всезагального суб'єкта в собі самому містить своє протиріччя: суб'єктивність виключає всезагальність. Для того, щоб всемогутня всезнаюча субстанція стала суб'єктом, їй необхідно протиставити об'єкт, предмет іншого буття, не тотожний суб'єктові [3, с. 30]. У результаті пізнавальний розум як самовпорядкована цілісність виявляється сутнісною характеристикою людини, а світ, буття постають виключно як предмет пізнання, тобто об'єкт, що протистоїть людині як суб'єкту. Визначальними відносинами людини та буття стають суб'єктно-об'єктні відносини. Світ уявляється співмірним мислительним актом раціональної конструкції, і все те, що порушувало цю конструкцію буття раціонального контролю і виходило за межі природного порядку, послідовно виключали з онтології. «За її межами опинялися цілі народи, психічно хворі, діти і жінки, які, починаючи з XVII сторіччя, мали конотації виключно з ірраціональною, чуттєвою, афективною сферою» [3, с. 30]. Ці побудови модерну були результатом певної ідеалізації, яка поширювалася як на сферу людської свідомості, так і на сферу соціальних відносин та культуру.

Н. Чухим також аналізує спадок філософів Просвітництва крізь призму особливостей конструювання людського суб'єкта, що, на її думку, мало засягне значення для подальшого філософування про статі. Адже модерністське бачення раціонального суб'єкта набуло підживлення через феномен рефлексивної свідомості, що його відкрив Декарт. Це свідомість, яка виходить з передумови, що якщо в нас є знання про якийсь предмет, то одночасно ми маємо знання про стан свого розуму стосовно цього предмета. Концепція ясної, прозорої до себе самої свідомості, яка не містить ніяких таємниць, передбачала віру в розумність організованої свідомості, що спроможна виключити все ірраціональне. Пошук Декартом чистого, ясного, відмінного від емоцій, відчуттів образу мислення відкрив можливість поляризації первинних відмінностей: інтелекту та емоцій, глузду та уявлень, розуму та матерії. Саме в цей час виникає ідея, яка проіснувала до ХХ сторіччя і була частиною європейської філософії, про те, що жінка є чимось недостатнім, недосконалим стосовно раціональності, бо. є емоційною та імпульсивною. Від кінця XVII сторіччя ці протилежності поставали як протилежності самого розуму: те, що кероване розумом, не визначали як протилежне інтелектові. Так, на відміну від концепції томістів (людина як єдність душі та тіла), картезіанська ідея відмінності розуму та матерії разом з новим визначенням відчуттів відкривала можливості поляризації тілесного та матеріального, якої раніше не існувало [3, с. 31]. Зауваживши вплив картезіанського повороту у філософії модерну на подальший розгляд проблем статі через логіку бінарних опозицій душа/тіло, духовне/матеріальне та їхню співвіднесеність із дихотомією чоловіче/жіноче, дослідниця аналізує іншу концептуальну пару модерності – розум/емоції.

Н. Чухим зазначає, що релевантним чинником філософії модерності була думка, що розвиток інтелекту, перехід від неінтелектуального стану духу до розуму потребує певної підготовки. Відтак у XVII сторіччі панівна для європейської культури думка про відмінність у здатності до раціональності чоловіків і жінок, яка позначилася на освіті, набуває нового обґрунтування. Жінок вилучають з процесу розвитку свого розуму, звільняють від осягнення «методу», у зв'язку з приписаною їм емоційністю та імпульсивністю. А отже, не розвиваючи здібностей, які виходять за межі простих конструкцій уяви, жінки не спроможні увійти до сфери розуму.

Таким чином, у XVII сторіччі, як стверджує дослідниця, виникає новий спосіб обґрунтування ідеї, яку висловив Арістотель, що жінки є менш раціональними, ніж чоловіки [2, с. 32]. Н. Чухим також зазначає, що картезіанський метод мав свій етичний корелят. Думка Декарта про те, що філософія може додати задоволення людині в повному нещасті світі, – за умови уміння людиною використовувати свій розум – вибудовується у справжню етичну концепцію розуму XVII сторіччя. Декарт і Спіноза були співниками в тому, що керування своїм розумом і здатність до раціонального контролю над почуттями є не простою справою ментальної гімнастики. Звільняючи себе від тягара неадекватних ідей, щоб стати Людиною Розуму, людина досягає не просто мети, а вічності в розумі. Розуміння вічного, божественного вимагає звільнення від емоцій, таких як жалість. Жалості Б.Спіноза дає епітет «жіноча». Н. Чухим, солідаризуючись із зарубіжними дослідниками гендерних проблем (наприклад, із Ж. Ллойд), вважає, що ця ідея просвітницького метанаративу є виключно андроцентричною. «Постійний жах спінозівської Людини Розуму – це жах бути «жіночною», що означає перебування під владою пристрастей, нетрансформованих розумом» [3, с. 33]. Однак Спіноза, як і Декарт, визнавали вищість інтелектуальної інтуїції перед систематизованим розумом. Від XVIII ст. інтуїцію, навпаки, починають визначати негативно – як мисленнєвий стиль, підґрунтям якого є картезіанський метод. Її починають асоціювати зі специфічно жіночим мисленнєвим стилем. Сучасне осмислення цього модерністського положення дає змогу авторці пояснити формування так званого «жіночого мисленнєвого» стилю характером соціальної практики. Якщо жіночий розум є більш інтуїтивним, менш раціональним, ніж чоловічий, то це не тому, що раціональність обмежували і не використовували у сферах жіночого досвіду, а тому, що «розум не поширювався на сфери асоційовані з жіночою цариною» [3, с. 34].

Суспільні ідеї Ж.-Ж. Руссо, як і інших просвітників, висновує Н. Чухим, відображали стратегію ліберального політичного мислення, із засадовою концепцією людської природи, унікальності людської особистості, особливо щодо її здатності до раціональності. Лібералізм прагнув визначити розум, ототожнюючи його або з моральним аспектом, або з глуздом. У разі, коли розум визначали як здатність до розуміння раціональних принципів моральності, то тим самим підкреслювали цінність автономності людини, і навпаки, коли розум визначали як здатність до розрахунку заради отримання бажаного результату, то підкреслювали

цінність самореалізації. Обидва підходи сходилися в тому, що суспільство повинно дозволити виявити індивідууму свою автономію й реалізувати себе. Парадокс суб'єктизації у філософії Руссо саме в тому, що жіноче право має пріоритет над користю. Навряд чи корисною для суспільства буде модель жінки, яка не усвідомлює себе, яка постійно вимушена перебувати в межах виховної та навчальної корекції. Однак у Руссо така система індивідуальних прав виправдана, оскільки ці права встановлюють межі, усередині яких здійснюються «користі». Сьогодні дослідникам стає очевидним, що пріоритет права захищає індивідуальну свободу не на тій підставі, що це збільшує суспільний добробут, а просто тому, що кожна людина має право розпоряджатися своєю духовністю [3, с. 51]. Те саме стосується всіх прав, які ми визначаємо як фундаментальні. Держава має знайти компроміс між загальним добробутом та максимальним забезпеченням особистої свободи. Невідповідність цієї ліберальної ідеї освітній філософії Ж.-Ж. Руссо, зокрема тієї її частини, яка стосується соціалізації чоловіків та жінок, є очевидною для сучасних філософів.

Певний відгомін мисленнєвої установки Руссо українські дослідники відстежують у працях І. Канта. У вступі до «Лекцій з логіки» І. Кант аналізує поняття філософії, і серед кількох питань її загальної проблематики називає антропологію, вчення, яке стосується знання людини, викладеного в систематичному вигляді. Оцінюючи антропологічні спостереження статі в працях І. Канта, сучасні філософи замислюються, чому філософ, який здійснив кардинальний поворот в осмисленні фундаментальних питань філософії, істини, пізнання, ідеї якого впливали на філософську думку впродовж двох сторіч, виявляє не так багато оригінальності щодо проблеми статі [3, с. 51]. Про це також зазначає В. Роменець в «Історії психології епохи Просвітництва» (1993). Зрозуміло, що ця тема не є основною в проблемному полі філософії І. Канта, хоча мислитель неодноразово звертається до неї в «Спостереженні над почуттями піднесеного і прекрасного», в «Антропології з прагматичної точки зору», в «Метафізиці моралі» та в приватному листуванні.

У праці «Спостереження над почуттями піднесеного і прекрасного», на думку Н. Чухим, відчутний сильний вплив думок Ж.-Ж. Руссо про соціальну диференціацію статей. Вихідним принципом аналізу І. Канта є метафізичне ствердження природної сутнісної відмінності жінок та чоловіків. Якщо в середньовічній філософії сутність жінки визначали знаковими репрезентаціями «тіла», плоті як уособлення гріха, то за доби Модерну через зміну способу філософської аргументації сутність жінки визначають через природне буття. Аналітичними поняттями, за допомогою яких аналізують статеві відмінності, є естетичні поняття «піднесеного» і «прекрасного», тобто «чоловіче» розкривають через категорію «піднесеного», а «жіноче» – через категорію «прекрасного». Дослідниця зазначає, що Кант не дає категоріального визначення цих понять, а пропонує численні наративи: «Піднесене завжди повинне бути значним, прекрасне може бути і малим. Піднесене повинне бути ошатним і витонченим», «Розум піднесений, дотепність прекрасна» [4, с. 556]. Категорію «піднесеного» німецький філософ ототожнює зі шляхетністю, тобто категорією етичною, а «жінок» визначає через естетичну категорію

«прекрасного». Крім цього, учені зауважили, що Кант не дає визначень чоловікам через статеві категорії. На початку розділу «Характер статі» він робить зауваження, де пояснює, чому розділ, присвячений статі, фактично репрезентує лише одну стать – жіночу. «Кожна сторона повинна, – пише Кант, – у розвитку культури перевершувати іншу по-різному: чоловік жінку – своєю фізичною силою і своєю мужністю, а жінка чоловіка – своїм природним даром опанувати схильність до неї чоловіка; ще у нецивілізованому стані вищість завжди на боці чоловіка» [4, с. 554]. І. Кант радикально обґрунтовує загальну інтуїцію всієї європейської культури – репрезентантом статі є жінка. Саме ж поняття статі корелює з тілесністю, емоційністю, імпульсивністю тощо, позаяк духовні властивості – Розум, Істина, Справедливість – однозначно асоційовані з чоловіками. «Мета і сенс статевого поділу людства, згідно з І. Кантом, є одна – продовження роду. Статевий поділ праці – це природна характеристика, але природа визначає також схильності, які згодом проявлять себе у культурі» [3, с. 54]. Дослідниця відстежує парадокс кантівської філософії статі: хоча природа вклала в жінку більше мистецтва, але як природна біологічна істота жінка менш досконала, ніж чоловік. Не маючи чоловічих властивостей – фізичної сили та мужності, жінка в нецивілізованому суспільстві приречена на підлегле становище й підпорядкована чоловікові. Кант визначає відмінність статевих характеристик аналогічно до міркувань Руссо. Однак така залежність, як слушно зазначають сучасні автори, не може бути підставою цивілізованого суспільства та людської сім'ї.

Харківський філософ Сергій Жерьобкін [5] у своєму гендерному прочитанні філософських просвітницьких текстів теж прагне віднайти приховані та незауважані раніше парадокси метафізики. Досліджуючи тему в історико-філософському зрізі, він послідовно вивчає різні періоди модерністської епохи. Перший парадокс бачення суб'єктивної реалізації жінок він помічає у філософії раннього Просвітництва. Так, філософ показує, що представники метафізичної школи, зокрема Христіян Вольф, бачили вдосконалення конкретного індивіда в його спробі звільнити власний, індивідуальний розум від чуттєвості за допомогою дотримання правил Вищого Розуму. Інстанцію Вищого Розуму ідентифікують з чоловічим началом, тобто розумом Бога-Патріарха, який «абсолютно чистий» від чуттєвості. Чуттєвість розглядають як джерело «злої волі». Удосконалення («просвітництво») індивідуального суб'єкта передбачає звільнення його розуму від чуттєвості через суворе дотримання правил Розуму, в основі яких – принципи логіки і математики. За допомогою цих правил суб'єкт буцімто може контролювати своє тіло й наблизитися до «чистого розуму» Бога-Патріарха. Просвітництво індивідуального суб'єкта, зазначає сучасний філософ, стало можливим лише через подолання чуттєвості, відповідно до правил Розуму, що ґрунтувалися на принципах формальної логіки та математики. Жінку у філософських уявленнях раннього Просвітництва визначають як розумну істоту і вона набуває статусу помічниці й порадиці в структурі «батьківського співтовариства» лише за однієї умови – подолання власної чуттєвості [5, с. 279]. Фрагментарний, несистематичний характер жіночого мислення протиставляли цілісному характерові чоловічого мислення, з

його здатністю до операцій абстрагування та узагальнення. Іншими словами, в умовах рівного з чоловіками виховання визнавали здатність жінки бути раціональним та вільним суб'єктом, яким фактично вона не могла бути в межах перебування в структурі патріархальної сім'ї. Саме це й тлумачить сучасний дослідник як парадоксальне бачення жінки того часу.

Жіночий раціоналізм, який був можливий у межах патріархальної сім'ї і який передбачав звільнення від «чуттєвості» як джерела «бунтівних» самостійницьких ідей, насправді виявив себе у відмові від права користуватися власним розумом, бути раціональним суб'єктом. Твердження просвітницької метафізики про те, що дух не має статевих критеріїв, для дослідників гендерної проблематики у філософії має своє уточнення. У філософських уявленнях раннього Просвітництва Розум взагалі позбавлено жіночих характеристик, а інтелект має лише одна стаття – чоловіча. З одного боку, просвітницькі уявлення про універсальну природу Розуму ніби дали змогу жінкам використовувати свою раціональність через наближення й наслідування канонів чоловічої раціональності в мисленні. Шлях формування жіночого мислення за зразком чоловічих правил давав шанс жінці реалізуватися як раціональному суб'єктові. Але реалізувати цей шанс в умовах патріархальності було неможливо. Найвищий раціоналізм жінки, що окреслювався як процес нейтралізації чуттєвості, насправді полягав у відмові користуватися власним розумом. Відмова спиратися на власний розум була зумовлена її існуванням в умовах «батьківського співтовариства». Тому жіноче вдосконалення через виховання та освіту сприяло не стільки жіночій раціональності мислення, скільки «було емансипацією для зручності патріархальної влади» [5, с. 280].

Вольфівська метафізика вказувала на потребу просвітництва жінок, але потреба освіти й розвитку раціональності жіночого розуму полягала, як виявляється, у кращому усвідомленні своєї ролі в структурі патріархальної влади. Звільнення жіночого розуму від чуттєвості в метафізиці раннього Просвітництва було потрібним для того, щоб жінка ліпше розуміла необхідність підпорядкуватися «батьківському співтовариству», яке втілювало патріархальну владу. Рання просвітницька метафізика, з одного боку, засвідчила право жінки на розум, виокремивши її серед «цілковито нерозумних суб'єктів» (дітей, розумово хворих), з іншого боку, поставила визнання її розуму в межах чіткого дотримання правил Розуму, який у людському світі втілював функції ідеального «батька сімейства», голови патріархальної родини. Недотримання правил чоловічої раціональності, «засміченість» мислення чуттєвістю розглядали як джерело «злої волі» та розумову недолугість.

Українські дослідники, аналізуючи філософські праці пізнього Просвітництва з деконструктивістської позиції, притаманної постмодерністській філософії, помічають другий парадокс процедури гендерної суб'єктивації. Якщо рання просвітницька метафізика розглядала процедуру суб'єктивації, зокрема жіночої, як процес долаття чуттєвості, то для філософії пізнього Просвітництва (друга половина ХVІІІ сторіччя) характерне інше бачення. У новому філософському контексті пізнього Просвітництва змінюється й ситуація жіночого суб'єкта: по-перше, легалізовано жіночу чуттєвість, а по-друге, визнано наявність у жінок їхнього власно-

го розуму. Відповідно до цих уявлень перед жіночим суб'єктом ставлять подвійне завдання: а) не тамувати чуттєвості й навчитися керувати нею за допомогою розуму та б) не прагнути сформувати в себе такий самий розум, як у чоловіків, тобто розвивати «свій власний розум». Як зазначають сучасні дослідники, на першому завданні акцентує свою увагу філософія Руссо, а на другому – філософія Канта.

У філософії пізнього Просвітництва помітною є установка на «легалізацію» чуттєвості в структурі суб'єктивності. Для сучасного дослідника, який працює за допомогою методу деконструкції просвітницького метанаративу, важливо з'ясувати: як є можливою «жіноча чуттєвість» у філософській моделі розуму Руссо? Згідно з Руссо, шлях до суб'єктизації пролягає не через боротьбу з чуттєвістю, а через здатність керувати нею за допомогою власного розуму. Саме на цьому наголошено у філософії Руссо, який розглядає чоловічий суб'єкт як самодостатній. Чоловік здатний здійснювати самоконтроль над власною чуттєвістю, через що принципи загального законодавства (Загальної Волі) стають його внутрішніми принципами. Він може виконувати функцію раціонального контролю щодо самого себе, навіть якщо спочатку робить це під впливом наставника, замітника «розумного батька». Якщо ж надходить час батьківства і чоловік стає Батьком – вихователем сімейства, то зовнішній контроль змінюється для чоловіків внутрішньою самодисципліною. Цей процес зображає Руссо в історії виховання Еміля [6].

Самоконтроль за допомогою розуму не доступний для жінок, тому Руссо вбачає специфіку жіночого самоконтролю в його частковості, інтуїтивному характері. Самоконтроль жінки ґрунтується на почутті сорому, дає змогу їй контролювати себе у сфері побуту. Стосовно вищих принципів моральності (Загальної Волі), то жіночий розум не має про них адекватного уявлення. Відтак жіночий розум потребує постійної підтримки й керівництва з боку чоловіків у питаннях моральної поведінки. Думку про те, що жіноча чуттєвість має патологізуючий вплив, а також про нездатність жінки до самостійної раціональності поза виховним і навчальним чоловічим впливом дослідники простежують також у філософії Дідро.

Філософія Просвітництва акцентує увагу на образі «нечемної доньки», яку «раціоналізує» «добродійний батько» сімейства. Отже, реалізацію жіночої суб'єктивності цілковито контролює чоловіче начало. Розум жінки порушує підвищена чуттєвість, що є небезпечним для соціуму й потребує чоловічого контролю й наставництва. Згідно з поглядами філософії Просвітництва, жінка має шанс на власний розум, за умови, що подолає свою чуттєвість.

На перший погляд, загальне завдання, яке ставить Кант перед просвітницьким суб'єктом (як чоловічим, так і жіночим), доволі просте: особа має користуватися власним розумом і не розраховувати на розум Іншого. Кантівський підхід до проблеми емансипації, як зазначає С. Жерьобкін, об'єднує ідею звільнення через розум з ідеєю всезагального права: свобода, якої досягають за допомогою розуму, доступна для всіх. Водночас він фіксує очевидний парадокс у практиці користування з Розуму. У філософії Канта це положення конкретизовано: жінка не повинна прагнути сформувати в себе такий розум, як у чоловіків, а має розвивати «свій власний розум». Кантівське просвітницьке завдання від самого початку ускладнено:

річ у тому, що жіночий суб'єкт у принципі ізольований від інстанції Вищого Розуму, який у філософії Канта представляє Всезагальний Закон (закон чистого розуму, моральний категоричний імператив, закон судження). Кант, на відміну від Руссо, розглядає логічну структуру Всезагального Закону в чистому вигляді, поза антропологічними конотаціями. Особливістю вимог Всезагального Закону, за Кантом, є те, що ні один суб'єкт не може їх виконати ідеально, а значить – не може їх виконати взагалі. Всезагальний Закон, на відміну від правил Розуму, не говорить суб'єктові, що саме він повинен зробити для того, щоб здійснити процедуру синтезу розуму і чуттєвості, а лише вказує, що форма індивідуального синтезу завжди є недосконалою порівняно з формою Всезагального Закону. Отож ні один індивід не має переваг перед іншим у стосунку до Всезагального Закону, наприклад, до того самого категоричного морального імперативу. З гендерного погляду це означає, що в ситуації трансцендентального розриву чоловічий суб'єкт не має переваг перед жіночим, оскільки вони обидва не можуть здійснювати процедуру трансцендентального синтезу. У філософії Канта не лише жінка не може здійснювати процедуру трансцендентального синтезу, а й чоловік не здатний актуалізувати максимум своєї волі відповідно до форми Всезагального Закону. Водночас Кант розрізняє позицію чоловічого й жіночого суб'єкта стосовно Всезагального Закону на рівні моралі: у чоловіків цей стосунок опосередкований, у жінок – безпосередній. Отож у чоловіків і жінок складаються два різні типи стосунків до Іншого, який репрезентує Всезагальний Закон. Для чоловіка – це абстрактний Інший, стосунок до якого опосередковано формою Всезагального Закону. Для жінки – це конкретний Інший, думка якого слугує для неї безпосереднім, морально-чуттєвим вираженням інстанції всезагального законодавства. Крім того, Кант підкреслює, що «інші», від думки яких залежить жінка, – це завжди чоловіки [7, с. 153]. Тому, хоча чоловічий суб'єкт у Канта не може діяти суворо відповідно до Всезагального Закону і очевидно рівний у цьому жіночому, однак для жінки він виявляється його заміником. Ілюзорна рівність чоловіків і жінок перед обличчям Розуму обертається нерівністю, а жіночу спробу «користуватись власним розумом» у сфері теоретичного пізнання – виключено. У сучасній постмодерністській філософії таку філософську установку характеризують як андроцентризм, який розглядають як один з основних принципів західної метафізики.

Кант визначив філософію як «науку про стосунок усякого знання до сутнісних цілей людського розуму». Він стверджував, що є цілі, притаманні культурі, і цілі, притаманні розумові. Стосовно цілей розуму, то саме розум приймає самого себе як власну силу. Існує інтерес розуму, але розум – не більше, ніж суддя власних інтересів. Цілі, інтереси розуму не можуть бути в досвіді, а лише в самому розумі. Іманентна критика, як зазначив Ж. Дельоз, коли розум є власним суддею, є головним твердженням кантівського трансцендентального методу [8, с. 9]. Такий метод передбачає з'ясування справжньої природи інтересів і цілей розуму, засобів здійснення цих інтересів.

Ми розглянули, як, на думку сучасників, виявляє себе в своїх інтересах стать Розуму в метафізиці раннього Просвітництва. Інстанцію Вищого Розуму

безпосередньо ідентифікують із чоловічим началом – розумом Бога-Патріарха, який у людському світі є ідеальним «батьком сімейства». У «батьківському співтоваристві» жінка не може бути раціональним суб'єктом, давати поради «розумному батькові», оскільки він «суддя», лише йому відомі всі можливі причини і наслідки. Навіть якщо їй здається, що рішення «батька сімейства» суперечить сімейному благу, вона повинна їм коритися. Тому відома кантівська позиція «*Sapere aude!* – май мужність користуватися власним розумом!», тобто розвивати його і мислити самостійно стосовно жіночого суб'єкта, виглядає досить благородною. Насправді тут є свої ускладнення. Кант у своїй побудові завершеної всеохопної архітектонічної структури розуму порушує питання про стать і специфіку раціональності. Він вважає, що у філософії безумовний авторитет має «глибокий» чоловічий розум, а жіночий «прекрасний» розум залишається без шансів застосувати себе у сфері наукового пізнання. З одного боку, жіночий суб'єкт ізольований від інстанції Вищого Розуму і Загального Закону (моральний категоричний імператив, закон чистого розуму, закон суджень), як і чоловічий суб'єкт. З іншого боку, Кант розрізняє позиції чоловічого і жіночого суб'єктів у стосунку до Всезагального Закону на рівні моральних імперативів. У чоловіків стосунок до Всезагального Закону опосередковується формою морального категоричного імперативу, у жінок він представлений у думках інших. Але ці інші, як зазначає Кант, від думки яких залежить жінка, – це завжди чоловіки. Безпосередньо сприймати моральний закон жінка не може, оскільки його подає їй чоловіче начало.

Отже, відповідно до гендерних досліджень, українські філософи стверджують, що здатність до раціональності, розуму у філософії Просвітництва пов'язана суто з чоловічою статтю. Домінування у філософії установки на винятковість чоловічої моделі раціональності стало одним із найважливіших принципів західної метафізики. Модель, яку стверджувала філософія раннього Просвітництва, успішно функціонувала й у межах гендерної проблематики у модерн-науці. Вивчення дискурсивної практики Просвітництва, її різних текстових періодів є характерною ознакою й поширеною постмодерністською установкою в сучасних дослідженнях. Модерністські тексти є ілюстративною площиною також для українських дослідників гендерної проблематики у філософії, оскільки достатньо повно відображають приховані метафізичні парадокси розуміння жіночої суб'єктивності, раціональності та емансипації.

Розвиток просвітницького тексту засвідчує для гендерного дослідника поступове становлення традиції чоловічого авторства, відображає взаємозв'язок текстових форм модерності із хибними проблемами, породженими просвітницькими установками нав'язування стилістики підпорядкованого існування жіночого суб'єкта. Дослідження гендерних аспектів модерністської філософії є ілюстративним моментом для постмодерністської теорії гендеру, у її прагненні деконструювати андроцентризм та раціоцентризм модерн-філософії. У межах кантівської неісторичної нормативної теорії про транскультурну природу раціональності та моралі категорії фемінного та маскулінного використовують як фіксовані категорії, що задають визначені, суворо встановлені межі. Антропологія І. Канта є при-

кладом есенціалістського розуміння статі, коли соціально-культурні характеристики трактують як сутнісні і незмінні. Філософія Просвітництва, як показали вітчизняні дослідники, розглядала природність як фундаментальну структуру жіночої суб'єктивності. Отже, ця дослідницька установка на «природності» суб'єкта унеможлиблює розвиток самостійного його буття як автономної особистості. Прикметно, що ця кантівська візія стала впродовж сторіч незаперечною мисленнєвою установкою для філософів, які цікавилися проблематикою статі.

Постмодерність спонукає переглянути уявлення про «природну» основу жіночої суб'єктності, врахувавши соціокультурний чинник. Питання про жіночу ідентичність жінки як гендерної особистості є одним із важливих питань сучасного історико-філософського дискурсу. Чи спроможна нова ідентичність екстрагуватися з чинної, проблематизованої складними реаліями буття жіночої суб'єктності? Чи можливо це, коли процес жіночої суб'єктизації наштовхується на чималу кількість соціокультурних проблем? Зрозуміло, що оптимістичне бачення є найкращим мотиватором позитивних змін. Однак зрозуміло також, що це тривалий, поступальний історичний процес як для української, так і для західно-європейської соціокультури. Тому паралельно з різними філософськими оцінками стосовно гендерних змін усе ж відбувається «деконструкція» традиційної жіночої ідентичності, її відхід від толерованого в модерністському дискурсі варіанта – «безмовного» природного індивіда. Багатогранну проблематику гендеру потрібно розв'язувати в різних площинах філософських напрямів і підходів, які спроможні осмислити сучасний стан входження гендеру в соціокультурний простір оновленої системи знаків мови та образів, у нову соціально-економічну, політичну й релігійну репрезентацію.

-
1. Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн: Навчальний посібник для викладачів, аспірантів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін. К.: Абрис, 1998. – 352 с.
 2. Габермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор ситуації // Після філософії: кінець чи трансформація? – Київ: Четверта хвиля, 2000. – С. 269 – 279.
 3. Чухим Н. Теорії статевого диморфізму у філософії Просвітництва // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 26 – 55.
 4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6.
 5. Жеребкин С. Пол Разума: Является ли Просвещения эмансипационным? // Гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, 2000. – № 4. – С. 278 – 289.
 6. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Кн. V. – София, или женщина // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. – М.: Гос. изд. худ. лит-ры, 1961. – Т. I.
 7. Кант И. Наблюдение над чувствами прекрасного и возвышенного // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6.
 8. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕРСЭ, 2000. – 360 с.

GENDER PROBLEMATIC ASPECTS OF THE UKRAINIAN PHILOSOPHY OF THE SECOND HALF OF THE XXth CENTURY

Nadiya Hapon

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1
L'viv 79602, Ukraine, dfilos@franko.lviv.ua*

The paper considers the gender problematic aspects in the national historical and philosophic discourse in the 90-ies of the XX-th century. It analyses the impact of the Western European postmodern philosophy on the formation of new epistemological bases of the national philosophy development. It also states the necessity of comprehending the links between the gender modern philosophy and the philosophy of Enlightenment.

Key words: the philosophy of Enlightenment, gender, subjectivity, rationalistic, postmodern philosophy.

Стаття надійшла до редколегії 10. 01. 2005

Прийнята до друку 10. 02. 2005