

УДК 17.026.1

Перепелиця О. М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

МЕТАФІЗИЧНИЙ ПРОСАК: ЛЮДИНА МІЖ КУЛЬТУРОЮ І ПРИРОДОЮ

У статті розглядаються епістемологічні, етичні та екзистенціальні конотації просвітницького розколу між культурним і природним в людині. Підіймаються дискусійні проблеми щодо «винятковості людини», «людської природи» та її майбутнього. Особливу увагу приділено концепціям маркиза де Сада, Макса Штірнера і Ф. Ніцше, які поставили під сумнів значущість означеного розколу і спробували переосмислити можливості власного досвіду людини відповідно: в практиці лібертінажу, в реапропріаційній логіці єдиного або в мовному самовславленні вісника надлюдини.

Ключові слова: культура, природа, людина, лібертін, єдиний, надлюдина.

В статье рассматриваются эпистемологические, этические и экзистенциальные коннотации просвещенческого раскола между культурным и природным в человеке. Поднимаются дискуссионные проблемы относительно «исключительности человека», «человеческой природы» и ее будущего. Особое место отводится концепциям маркиза де Сада, Макса Штирнера и Ф. Ницше, которые поставили под сомнение значимость обозначенного раскола и попытались переосмыслить возможности личного опыта человека соответственно: в практике либертинажа, в реапроприационной логике единственного или в языковом самовосславлении вестника сверхчеловека.

Ключевые слова: культура, природа, человек, либертин, единственный, сверхчеловек.

The article deals with epistemological, ethical, and existential connotations of the Enlightenment split between cultural and natural in a human. Raised contentious issues regarding the “exclusivity of a man”, “human nature” and its future. It is emphasized specially on the concepts of the Marquis de Sade, Max Stirner and Friedrich Nietzsche who questioned the significance of the split mentioned above and attempted to rethink the possibility of personal experience of a human, respectively: in the libertine’s practice, in reappropriative logic of a single, or in language self-glorification of superman’s messenger.

Keywords: culture, nature, man, libertine, a single, superman.

ПРОСАК – прядильня; крутило, канатный, веревочный стан, на котором сучат, спускают веревки. | Затруднительное положение, бедушка, где не знаешь, как быть. *Он впросак попал, сидит впросаках.* Просак (от *сучить*) – пространство от прядильного колеса до саней, где снуется и крутится бечевка, спускается вервь; если попадешь туда концом одежды, волосами, то скрутит, и не выдерешься; от этого поговорка (В. Даль).

Просак – это расстояние между влагищем и заднепроходным отверстием («Жмурки»).

I

Не так давно, у 2007 р. (російський переклад – 2010), вийшла друком книжка французького філософа Ж.-М. Шеффера. Автор ставить під сумнів «тезу про людську винятковість», що її джерелом є картезіанська філософія, відбитки якої присутні буцімто у феноменологічному та екзистенціальному напрямках мислення, у філософській антропології загалом [13]. Шеффер закликає подолати антинаукове тлумачення людини, яке й досі володіє свідомістю більшості інтелектуалів. Він наполягає на існуванні певного парадоксу: з одного боку (про що свідчить і розвиток наукових досліджень), ми усвідомили, що людина лише один з біологічних видів, які живуть у всесвіті, а з іншого – ми й досі все ще наполягаємо на тому, що людина – це виняток серед інших земних істот і означену винятковість пов’язуємо з особливим онтологічним виміром, що дозволяє нам вийти за межі природного. Саме до цього і зведено означену тезу, яка розкривається Шеффером у трьох формах: філософській, котра зводить людину до суб’єкта; соціологічній, котра зводить трансцендентність людини до соціальності; гуманітаристській, в якій заявлено, що ідентичність людини цілком визначена культурою.

Зрозуміло, це відсилає до старої теоретичної дискусії щодо наук про природу і наук про дух, специфіку суспільних і гуманітарних дисциплін. Шеффер убачає актуальну проблему в

тому, що досі, незважаючи на досягнення біології, неврології, психології, ця теза існує, заважаючи сформувати єдину комплексну науку про людину. Для автора книжки очевидно, що людина – біологічна і соціальна істота, а культура – лише певний вимір її біологічного життя. Будь-яке трактування світу в термінах «природа – культура» бере свій початок у означеній тезі. З іншого боку, можна проводити паралель між конституюванням тези і конституюванням відповідного напрямку знання про людину: Шеффер називає цю стратегію сегрегаціоніською, бо теза про людську винятковість конституює винятковість відповідного знання, або науки. Філософам також добре відома ця стратегія у класичних формулюваннях на кшталт: лише філософія перетворює людську істоту на людину, або точніше і гучніше – *Людину*.

Звісно, Шеффер актуалізує і ґрунтовно досліджує певні конотації проблеми, яка нещодавно, наприкінці ХХ століття, бурхливо обговорювалась, наприклад, П. Слотердайком і Ю. Габермасом. Щоправда полеміка Слотердайка/Габермаса на передній план ставила не епістемологічний розрив, що його ми унаслідували від ХІХ століття, а етичну проблему Просвітництва: Яким чином просвічувати? Або, у формулюванні Слотердайка, «Як вести доместикацію людини?». Слотердайк якраз і акцентував увагу на можливості застосування нових технологій у створенні людини, таким чином він долучився до протиставлення гуманістичної етики і нових цінностей трансгуманізму [10]. Для Габермаса така нейтральна фіксація ситуації неприйнятна, він наполягає на необхідності зберігати людяність чи особливу «людську природу», яка відповідає саме тезі про людську винятковість, причому й на рівні наявності суб'єктивності, й на рівні соціалізації, що поєднується концептом «комунікативної дії». Звідси «моральна поведінка» та «нормативне регулювання» постають у якості найголовніших філософських турбот Габермаса, котрий заявляє: «<...> нормативне регулювання міжособових відносин можна розуміти як пористий чохол, що захищає від контингенцій, на які приречені убога плоть і особа, що утілилася в ній. Моральні порядки – це крихіткі конструкції, що захищають під одним своїм дахом *обидві засади*: природу (*Physis*) від тілесних, а особу – від внутрішніх або символічних пошкоджень. Тому що суб'єктивність, яка перетворює людську плоть у одушевлену посудину духу, утворюється завдяки інтерсуб'єктивним відносинам з Іншим. Індивідуальне Я виникає виключно на соціальному шляху виявлення зовні і може *стабілізуватися* тільки в мережі відносин взаємного визнання, що справно діють» [12, с. 44-45]. Не важко зрозуміти: логіка суджень Габермаса лягла на сприйнятливий етичний і біополітичний ґрунт, що не дає змоги ані відмовитись від риторики «людської природи» і відтворити якусь «*природну людину*», ані трансформувати *природне*, щоб ми не розуміли під цим (у випадку з людиною) досить розмитим словом.

Проте джерело цієї полеміки слід шукати в засадах Просвітництва. Вона розгортається в контексті внутрішньої критики ідеології Просвітництва, або ж укорінена, як то продемонстрували Т. Адорно і М. Хоркхаймер, у діалектичній сутності Просвітництва. Як би там не було, очевидно, що вона походить з самої логіки Просвітництва. Відомо, що передусім Просвітництво (зокрема французьке) постає як опозиція християнському світосприйняттю, але саме християнство поступово насаджує ідею про вищість людини над будь-якими живими істотами, загалом довершуючи ще платонівську концепцію про божественну душу. Якщо філософія Просвітництва атакує релігійні забобони, то немає нічого дивного, що вона виступає з критикою своїх власних етичних забобонів. Саме така критика розгорнулася на тлі протиставлення культури і природи. Найбільш знані фігури цієї критики – Ж.-Ж. Руссо та маркіз де Сад, які патетиці культурної/цивілізованої людини протиставляють фігуру природної людини.

На відміну від Шеффера, котрий розглядає передусім епістемологічне поле, тобто розкіл у науковому пізнанні, на відміну від Слотердайка і Габермаса, які полемізують у етичній площині, моя *мета* полягає у тому, щоб розглянути соціальні конотації, які стосуються розколу в екзистенційному/власному бутті людини. Цей розкіл для модерної думки бере свій початок у Р. Декарта, роздуми якого призвели до відокремлення в людині від *фізичної* механістичної тілесності *метафізичної* мислячої душі. Відтак поміркована раціоналістична думка аж ніяк не заперечує, що, як природна, людина є механізм, або автомат, який працює подібно до інших тварин і підпорядкований механістичним законам природи, проте більше того – вона є суб'єкт, наділений свідомістю і свобідною волею. Людина трансцендує, поборює природне в собі і створює сублімований світ культури, світ, де діють етичні та естетичні судження, де діють

закони співіснування, економічного обміну та сімейної моралі. Зрештою світ людини – це світ, підпорядкований суспільному договору або етичному імперативу.

Певною мірою не важливо, на чому власне наголошують головні ідеологи Просвітництва – на здібності людини сприймати і створювати прекрасне і піднесене (Й.К.Ф. Шіллер), сприймати Іншого і створювати етичний простір взаємовідносин (І. Кант), звільнюватись у історичному процесі самоусвідомлення (Г.В.Ф. Гегель), чи навіть перерозподіляти і створювати матеріальні блага (А. Сміт, Д. Рікардо), – всі вони конституують первинність того, що Адорно і Хоркхаймер концептуалізували як «інструментальний розум», розкриваючи феномен народження культури і становлення суб'єктивності в процесі подолання природного, підкорення стихійного етичним/естетичним порядком. Загально-соціальний характер розуму стверджує інструментальну загальність владних відносин, які узаконюють будь-який розподіл і логіку привласнення. Проблема, яка постає в такому контексті, – проблема вдосконалення цих відносин згідно діалектичної загальності, аби кожне культурне, розумне «Я» адекватно входило в соціальний простір і знаходило в ньому відповідне місце. Цей хіліастичний проект відомий під назвою побудови «громадянського суспільства». І якщо суцільного підкорення і винищення природного даний проект і не пропагує, він спрямований, аби підпорядкувати стихійність і пристрастність природного соціальному, ба більше – у сучасній біополітиці – навіть розкрити природний потенціал кожної людини, ясна річ, не порушуючи принципів ліберального розуміння свободи. Мейнстримні перспективи сучасного соціального і гуманітарного знання загалом пов'язані зі спектром біополітичних проблем.

Проте, якщо ми озирнемо, що практично представляє собою просвітницький проект, на що спроектовані проміні його секуляризуючого світла, то маємо виокремити принаймні три сфери земних відносин, які звільняються від етико-релігійної оцінки: 1) сексуальна сфера, відносно якої Просвітництво ставить під сумнів базові принципи християнської моралі; 2) ринкові відносини, які виходять із-під влади феодального права і натурального господарювання; 3) сфера мови, відносно якої Просвітництво відкриває можливість детабуїзованих суджень. На перехресті цих сфер і постає фігура природної людини, для якої природно задовольнятися сексом, промишляти загарбанням та жонглювати словом.

Слід зауважити, що Французька революція як кульмінація Просвітництва і відправна точка сучасного світу, спрямовує свій удар, з одного боку, на релігію, а з іншого – на абсолютизм. Тому хибною є позиція, що пов'язує тотальний абсолютний репресивний розум виключно з ідеологією Просвітництва. Власне, становлення абсолютизму в союзі з християнським догматизмом базується на цій моністичній раціональності. Останнім часом, це стає все більш очевидним, скажімо, для читача праць А. Бад'ю та С. Жіжека, які пов'язують християнство з матеріалізмом і раціоналізмом. Ще раніше полеміка між М. Вебером і В. Зомбартом, якщо її підсумувати, свідчить про буржуазний хист християнства як такого. Також можна спостерігати певний процес раціоналізації, який в епоху абсолютизму постає як процес пуританізації або гігієнізації. Так, у праці з пікантною назвою «Історія лайна» Д. Лапорт відмічає, що період очистки міста від нечистот (XVI століття), тобто гігієнізації міста, співпадає з періодом очистки мови від непристойних слів, що позначено співіснуванням «поліції мови» та «політики лайна» [15, р. 23]. Абсолютистський етикет входить у світ разом з абсолютним домінуванням християнства в етиці та естетиці. Все це й становить те, що отримує статус традиції.

Тому зрозуміло, що Просвітництво передусім тлумачиться як критика і заперечення традиції [див.: 16]. Відтак класичні варіанти просвітницької критики спрямовані проти релігії і постають як спроба утворення союзу інтелектуалів-просвітників з абсолютизмом, відомого під назвою «просвіченого абсолютизму». Ця фігура в різній мірі притаманна Вольтеру, Д. Дідро і І. Канту. Але, як пам'ятаємо з К. Маркса, критика релігії виступає посилкою до будь-якої критики, відтак критика неба насправді переходить у критику землі вже в ідеологів Французької революції і визначних соціальних утопістів, аби з часом знайти свій діалектичний розвиток у марксизмі. Усі видатні представники цього просвітницького руху наворачують свою думку і свої дії на створення нового гармонійного світу по той бік релігії та абсолютизму.

Проте тут аж ніяк не ставиться під сумнів розрізнення між культурною і природною людиною. Існує три, принаймні три відомих, мислителя, які насправді поставили під сумнів це розрізнення (щонайменше – його значущість), і вже в світлі такого сумніву спробували переосмислити фігуру «Я»: це Донасьєн-Альфонс-Франсуа де Сад, Макс Штірнер і Фрідріх

Ніцше. Кожен з них продовжував просвітницьку критику у певній царині, як філософської, так і соціальної топоніміки. Де Сада вибудовує свою критику на засадах матеріалістичної філософії як контрверзу Руссо, розгортаючи її у сфері сексуальної риторики. Штірнер доводить діалектику, як констатує Ж. Дельоз, до сальто-мортале, виступаючи опонентом Гегеля в царині риторики апропріації. Ніцше розвертає переоцінку ціннісних суджень у площині шопенгауерівської критики кантіанства. Але найголовніше, що вони, так би мовити, нівелюють опозицію «природа – культура», кожний з них звертається до елементарного досвіду, який переживає *хтось*, скажімо, заявлений, як «Я», «єдиний», навіть «вагітний надлюдиною». Насолода, бажання і автопроекування призвані вивільнити природні сили в людині, аж ніяк не всупереч культурному розуму, який сам є лише часткою цієї природи.

Однак задамося питанням, до чого веде кожна з цих критик, що особливого в кожній з них, і, нарешті, який урок ми з цього досвіду маємо отримати? Чи можемо ми вести продуктивний діалог з цими мислителями, які, відверто кажучи, і досі сприймаються як маргінальні або екзотичні філософські курйози, навіть з огляду на те, що існує певний французький ренесанс де Сада як письменника і радикального мислителя, шанування анархізму Штірнера в колах лівих радикалів і фантазійне захоплення Ніцше в сучасній академічній філософії? Втім можна формулювати питання і таким чином: чи можлива якась *альтернативна* філософська школа або напрям, які б прямо походили з філософських роздумів цих відвертих і провокаційних мислителів? Чи може існувати, скажімо, філософія садизму, чи вона в будь-якому випадку розщеплюється в практиках БДСМ? Чи може існувати якесь справжнє штірнеріанство, чи воно завжди поглинається анархо-синдикалістськими соціальними проектами? Чи може, зрештою, бути ніцшеанізм, чи він завжди поглинається в вигляді ще одного тропа як аргументу на користь виправдання чергової мізантропічної ідеології?

II

Дослідники творчості де Сада відзначали сексуальну інтенсивність, перенасиченість його текстів, яку читач не в змозі поділити з автором. Маркіз взагалі надто егоїстична особа, яка пропагує граничний егоїстичний гедонізм, притому що не вважає людину якоюсь особливою, виключною істотою для природи. Ці дві тези перебувають у причинно-наслідковому зв'язку: якщо людина не представляє жодного особливого інтересу, окремої цінності для природи, то їй залишається лише задоволення, принаймні будь-які задоволення їй дозволені, будь-які примхи заохочуються природою. От де насправді діє банальний принцип: якщо Бога нема, то все дозволено, який походить від принципу: все, що б ми не зробили – природно. Адже якби щось не було природним, то ми його навіть і не бажали б робити.

Аби підсилити провокаційну парадоксальність своїх суджень, де Сада вважає за необхідне поставити під сумнів те, що або прямо вважається антиприродним, або хоча би антисоціальним. Так, він доходить до призиву узаконити в новій республіці содомію та вбивства. Прослідимо цю думку в напучуваннях Дольмансе з «Філософії в будуарі». По-перше, аби легітимувати содомію (анальний секс як такий) він конститує, що «природа значно менше переймається потомством», ніж ми хибно і самовпевнено вважаємо [2, с. 172], потім доводить її природність, звертаючись до історичних прикладів, не залишаючи поза увагою і відповідність круглявої голівки пенісу і анального отвору. Природа, таким чином, створила багато різних тілесних пристроїв задля задоволення, задоволення надто природне, можливо, навіть природно більш властиве індивідам, ніж репродукція, адже трапляються і такі народи, де жінка потрібна лише для того, аби плодити дітлахів, здатних її замінити [2, с. 172]. По-друге, він виправдовує вбивство, звертаючись до своєрідної діалектики сил породження і руйнування: «<...> з якого матеріалу створює природа? З чого створюються істоти, що приходять у життя? Чи не є три складові їх частки наслідком первинної руйнації інших тіл? Якби всі істоти були одвічними, чи не опинилася б природа перед неможливістю створювати нові? Якщо так, якщо вічність істот неможлива в природі, їх руйнація постає, як один з її законів» [2, с. 176-177]. Звідси, що ми розуміємо як смерть тварини (живої, як ми кажемо, тварини), насправді є «не реальна смерть, а лише елементарне перетворення, основою якого є вічний рух», смерть – лише «зміна форми», «перехід одного існування в інше», навіть метемпсихоз, але, звісно, у матеріалістичному розумінні. Жорстока істина де Сада полягає в тому, що ані індивід, ані вид не мають ніякої особливої цінності в постійному кругообігу руйнівних сил природи. Природа, одним словом, *байдужа* до своїх створінь.

Що значить наслідувати природу? Це, по-перше, означає практикувати всі можливі способи і використовувати всі можливі засоби для задоволення і, по-друге – бути гідним її байдужості, тобто досягнути меж апатії. Власно, апатія – необхідна умова для задоволення. От чому для героїв де Сада *інший* як такий (індивід або вид) не має ніякого значення, він перебуває в природному кругообігу лише як об'єкт або спільник, який дозволяє просуватись шляхом насолоди. Звісно, подібно до природи, яка не прив'язується до своїх створінь, людина, що сягнула таїнств садівського лібертінажу, борони боже, не повинна переживати ніяких стійких прихильностей (ні якої любові чи кохання, почуття чи, тим паче, співчуття) до інших істот. Тому, по-третє, наслідувати природу значить удатися до комбінаторної гри створювання, повторювання і руйнації різних фігур насолоди. Притому, що остання досягається також як результат діалектичного руху болю і задоволення, задоволення досягається лише завдяки постійній інтенсифікації болю.

Природно, садівська етика не може бути сприйнята будь яким гуманізмом, від християнського до екзистенціалістського і навіть зеленого. Звичайно, мало хто ризикнув би відверто пропагувати і, тим паче, практикувати таку філософію. Проте досить нам змінити кут зору, зсунути увагу з практики садизму і не звести його до белетристики або навіть порнографії, як досвід садівської людини нам може статись у пригоді. І перш за все, це стосується етичного принципу де Сада, який зосереджує увагу на суб'єкті бажання. Кантівський принцип, якщо його пропустити скрізь призму діалектики природи (створення/руйнації) і діалектики задоволення (болю/насолоди), досягає своєї обсценної крайньої істини: я роблю з тобою те, що волів би, аби робили зі мною. Або те ж саме в дисимуляційному інваріанті, у формі виклику: ризикни зробити зі мною те, що я бажаю робити (або роблю) з тобою.

Вся справа в тому, що розум можливо й носить загально-соціальний характер, а от бажання – завжди сингулярне. Таким чином, просвітницька *критика чистого бажання*, яку запроваджує де Сад, викриває реальний потенціал суб'єкта бажання/насолоди. Природний лібертін де Сада реалізує в повній мірі природу чистого задоволення, подібно до природної людини Руссо, лише відвертаючись від етичних досягнень цивілізації. Сингулярність бажання не може прийняти форму загального соціального закону, тому реалізувати його можливо лише в певному локальному просторі: наприклад, у будуарі або за монастирськими мурами. Більше того, чуттєвість, привабливість, спокуса, які запускають механізм еротичних відносин тут вже не грають ніякої ролі. Чиста комбінаторика фантазму відтворює лише сцени, які породжує фантазія режисера-лібертіна. Тут не відтворюється ніяких комунікативних дій, доля іншого зведена до ризикованої можливості або перетворитися на жертву, або розіграти власний спектакль насолоди.

III

Штірнеру відводить особливе місце в своїй статті «Про кінець історії філософії» К. Свасьян, наголошуючи на принциповій неможливості сприймати його філософію іншими філософами. Свасьян зазначає: «Штірнер філософ, що вперше згадав про себе, побачив за ідеями себе, а в собі володаря ідей. У Штірнері трансцендентальний суб'єкт філософії поглинається емпіричним, відповідно: філософське буття не хоче більше бути тільки думкою, а хоче бути – побутом. Штірнер добивається філософськи неможливого: абсолютизації одиничного, тобто, найбільш алогічного і філософськи непридатного чинника дійсності. Для філософів одиничне було необхідним злом, і якщо вони терпіли його, то тільки в тій мірі, в якій воно, ледве з'явившись, зникало в узагальненнях» [9, с. 164].

Цей перехід від класичної філософської проблематики ототожнення і розрізнення єдиного та множинного до одиничного Штірнер справді розгортає в межах діалектики. Він проводить перехресну критику присвоєння речей зовнішнього світу і присвоєння внутрішніх ідей, або царини торгових спекуляцій і царини ментальних/філософських спекуляцій. Я не володію зовнішнім світом, але й мій внутрішній світ не мій, заявляє Штірнер. Світ, який заволодів мною, – примара, яка підпорядкувала мене цілком. Але природно я є ніщо, з того, що мене оточує у вигляді речей, і що мене захоплює у вигляді ідей. Проте я можу бути власником усього цього. Все належить мені від початку. Якщо я усвідомлюю цю безперечну істину, тоді повинен усвідомити і себе як єдиного – єдиного власника, егоїста.

Філософія творчого егоїзму повинна покінчити з будь якою моделлю метафізичного (релігійного чи «духовного») мислення. Егоїст повинен звільнитись від усяких авторитетів, він постійно створює себе з Ніщо: «<...> за кожною хвилиною твого буття тебе вабить жива мить майбутнього і, перебуваючи в розвитку, ти звільнюєшся від «себе», тобто від свого «я» минулої хвилини» [14, с. 35]. Кожної хвилини ти є своє власне створіння, і в цьому створінні ти волієш не втратити себе як творця, адже як творець ти кожної миті сам себе перевершуєш.

Штірнер закликає: «Тисячоліття культури затьмарили від вас *власно вас*, вселяючи у вас віру, що ви не є егоїсти, натомість *призвані* бути ідеалістами («хорошими людьми»). Струсніть це з себе! Не шукайте свободу, яка забирає у вас самих себе, <...> шукайте самих себе, станьте егоїстами, нехай кожний з вас буде *всемогутнім Я*. Або ясніше: пізнайте знову себе, дізнайтесь лишень, що ви насправді таке, відмовтесь від ваших лицемірних прагнень, від безглузлого бажання бути чимось іншим, ніж ви є» [14, с. 153-154]. А ні Бог, а ні мораль, а ні держава – ніщо і ніхто – не може наказувати мені, ким бути. Взагалі безглуздо приписувати мені будь яку сутність, адже я – людина, таким же чином, як земля – планета. «Як смішно було б стверджувати, що завдання землі – бути «істинною планетою», так смішно нав'язувати мені як покликання «обов'язок бути» істинною людиною» [14, с. 169].

Подібно до де Сада, Штірнер також відмовляється від ідеалів вірності і покірності, від будь-якої обмеженості будь-яким (внутрішнім чи зовнішнім) іншим. Але це зречення, на його думку, потрібно, аби зберегти і розвинути власну особливість, автономність, яка більше навіть за свободу.

І все ж таки, в чому найголовніша проблема за Штірнером? І чому її можна вирішити лише в царині (ре)апропріації? Якби Штірнер обмежився лише патетичним викриттям привидів Бога, держави, моральності, людини та ідеологічних моделей релігії, буржуазних відносин, гуманізму і соціалізму, до того ж лише засобами логічних суджень, можливо це і було лише розважливим експериментом чи навіть курйозом. Але Штірнер зсунув ядро всякого підпорядкування – опосередкованість. Він ставить під сумнів моє буття для іншого, істину, яку ще недавно представив Л. Фейєрбах формулою «істина – ти», яка запускає механізм будь-якого обміну, а відтак – і відчуження.

Я – власник самого себе – не значить, що я продаю себе як найдорожче, – адже я – *ніщо* чогось іншого, не представлений ні в якій об'єктній формі, чи формі якоїсь речі, а також не представлений у вигляді моїх думок, чи якогось ремесла, яким я володію, мій початок і мій кінець – Ніщо. Як єдиний, однісінький, я творю себе в проміжку між двома (тими ж самими тотожними) Ніщо, перебуваючи у постійному русі самозмінювання. Але, до того ж, я ще й володію всім, чим можу заволодіти завдяки моїй силі. Я – єдиний володар, власник світу, який поділяє з іншими не власність, не грошову систему обміну, а лише саму можливість бути у повній мірі власником.

У цій фігурі єдиного як власника [див.: 14, с. 246-248] упізнається гегелівський пан, а світ, на який спроектована думка Штірнера, – це світ поза межами діалектики раба і пана, і на відміну від комуністичної утопії, де є лише рабство, тут діють сміливі власники, які захопили і утримують, все що забажали. Відтак, це світ, де знову діє принцип боротьби всіх проти всіх, або, як зазначали критики Штірнера, – це лише ідеалізація принципу буржуазної конкуренції.

Але це не зовсім так, адже Штірнер у своєму розумінні природної людини не далеко відходить від Фейєрбаха, лише перевертаючи його систему: там, де у Фейєрбаха було людство, там у Штірнера поставлено «єдиного». Любов (і цим Штірнер принципово відрізняється від Сада) як природна властивість людини залишається, але ця любов звільнена від есенціального змісту: як зазначає Штірнер, я люблю з усвідомленням свого егоїзму, бо любов робить *мене* щасливим, бо вона щось *мені* властиве. Це своєкорисна любов, любов, яка також є моєю власністю [див.: 14, с. 280-283].

І все ж, якби ми спробували редукувати штірнерівську концепцію соціальних відносин до одного слова, то це, мабуть, було б слово «загарбування». Моя власність – все, що я зміг захопити, загарбати і утримувати як своє власне і властиве мені. Звідси будь-що, що має виступати еквівалентом у соціальних відносинах (а точніше – гроші), втрачає хоч який сенс. Єдиний рухається лише згідно з експансивною траєкторією своїх власних бажань та/або зберігає, консервує все, що так само відповідає його бажанням.

Проте Штірнер не виходить за межі діалектики, тому Дельоз розглядає його як відважного діалектика, який доводить гегелівську діалектику до її теоретичного кінця і робить

це у площині риторики апропріації. Але, як стверджує Дельоз, «<...> сенс історії і діалектики, злитих у єдність – не є втілення розуму, свободи або людини як виду, але є нігілізм, нічого, окрім нігілізму. Штірнер – це діалектик, який відкрив нігілізм як істину діалектики. Для нього достатньо постановки питання «Хто?». Єдине «я» повергає в небуття все, що ним не є, і це небуття якраз і є його власне, само небуття «я». Штірнер – надто діалектик, щоб мислити не в термінах власності, відчуження і реапропріації. Але він дуже вимогливий, щоб не бачити, куди веде ця думка – до «я», яке є ніщо, до нігілізму» [1, с. 319-320]. Саме тут і необхідно перейти до Ніцше, для якого замало мислити у межах просвітницької матеріалістичної філософії природи, так само, як і хибно залишатися у межах гегелівської діалектики.

IV

Ніцше розпочинає свій філософський проект, який потім отримає назву «переоцінки всіх цінностей», з концептуалізації сил природи і культури, діонісійських та аполонійських засад, які він відтворює на прикладі античної і сучасної німецької культур. Автохтонні сили природи, звісна річ, не лише первинні, вони залишають свою первинність і досі, адже, як зазначає Ніцше, культура – лише тонка оболонка над хаосом природних сил, «тоненька яблучна шкірка над розжареним хаосом» ([5, с. 766], пор. [3, с. 376]).

Людина не є істота, в якій відбувається боротьба культурного з природним, души з тілом чи добра зі злом, як це уявляли собі метафізики. Людина, як і все у світі, включена у боротьбу сил. Концептуалізуючи шопенгауєрівську волю як волю до влади, Ніцше стверджує, що не існує ніякої волі взагалі, існують лише кванти волі, сила яких постійно підвищується або зменшується [3, с. 388]. Таким чином, все, пов'язане з культурою, моральними судженнями (такими як от: добро і зло), має відношення до цінностей, які фіксують у тих, або інших прескрипціях той, або інший квант волі [3, с. 393]. Цінності фіксують обрій, у межах якого діють індивіди, і, починаючи з Сократа, ми маємо цінності рабів, повстання яких репрезентовано в християнській моралі так само, як і в ліберальному або соціалістичному русі. Відкривши світ волі до влади, ми, стверджує Ніцше, повинні провести переоцінку всіх цінностей на засадах цього знання.

Відтворення цілісної концепції Ніцше не є моїм завданням, та навряд це можливо, проте я волів би прослідити одну з можливих ліній його думки. Вона стосується деструкції мовного простору і господаря мови. У певному сенсі, можна сказати, що Ніцше виділяє три стадії цієї деструкції. Тобто дух на шляху звільнення має пройти такі етапи: 1) деміфологізувати граматику, 2) вдатись до самовславлення, цілком розщепитись у мові для себе, 3) замовчати, сягнути надмовного. Конкретизуємо цю логіку.

У одному з фрагментів Ніцше пише: достатньо перейменувати речі, аби надати їм нове життя [4, с. 550]. Це стосується того нечуваного для епохи позитивізму ствердження, що ніяких фактів не існує, що є лише інтерпретації [див.: 6, с. 584; 8, с. 239; 3, с. 354]. А інтерпретації – ніщо інше, як ціннісні судження, в яких стверджується, репрезентується воля до влади. Ми завжди знаходимо себе у площині чужих іменувань, підпадаємо під культурну дресуру, нав'ючуємося чужими цінностями. Тому маємо спочатку провести переоцінку всіх цінностей. Переоцінка цінностей у такому контексті постає як перейменування речей. І перейменування неможна відокремлювати від волі до влади. Нові імена – результат переоцінки цінності речей, нові предикати, які змінюють саму суть субстратів [див.: 8, с. 296]. Але це перейменування/переоцінювання можливе лише у контексті зміщення самої граматичної структури мови, зміщення, трансгресії дискурсивних меж, змішування дискурсів, поезису, науки і побутової мови.

Проте мову вже не можна звести до простої комунікативної функції. Саме на цьому акцентує увагу Слотердайк у «П'ятому Євангелії Ніцше», коли заявляє, що мови – «інструменти групового нарцисизму», які існують для самовславлення, і Ніцше був першим мужнім філософом, який відважився прямо вславити себе [11]. Це самовславлення, яке найбільш очевидне в «Ессе Ното», позначає другу стадію звільнення природного духу. Мова постає як моя експансія у світ, але вже не як інтеріоризація, а як моє власне розширення, – мова звертається до свого сутнісного буття як екстракт самопрояву живої істоти. Це вже не асиміляція мене у загальності Логосу, не реактивне ототожнення, – це гра активного розрізнення. Моя мова, сингулярність мого стилю має постійно нагадувати: не змішуйте мене з іншим.

Таким чином, мова засвідчує існування і повернення того ж самого, так що, кінець кінцем, вже зайвим стає множення мовних фігур, моя промова має завершитись моїм мовчанням. Перехід до цього мовчання позначено криком останньої вищої людини, криком, який являє змішання мов, який, як значиться у Ніцше, є «тривалий, дивний і багатоскладовий крик, і Заратустра ясно розрізняв, що він складається з багатьох голосів; хоча на відстані він нагадував крик, що виходив з одних вуст» [7, с. 200]. Зрештою, біографічний колапс Ніцше, пов'язаний з його десятирічним мовчанням (або божевіллям), конститує повне злиття з природним як позамовним. Так, доходячи до екстатичного самовславлення і врешті-решт відмовляючись від мови, Ніцше доводить іншого, а разом з ним і себе до повного зникнення у силах природи.

V

Але, як би там не уявляли собі природу означені філософи, навіть як би ми самі її не уявляли, у строгому сенсі тут йдеться аж ніяк не про повернення до якогось природного стану, тут не йдеться про можливість культурної реакції на природні сили, оборювання їх. – Йдеться про можливість активізувати в собі природні імпульси і вже з цієї активації явити себе і надкультурною, і надприродною істотою. І, можливо, не слід лякати себе як школярів фігурами апатичного лібертіна, одиничного загарбника та імморальної надлюдини, можливо вони постають такими загрозливими лише в царині культурної риторики доместикованої людини. Можливо, насправді більш гармонійним буде світ, де потяг до насилля кожного знайде нейтралізуючу відповідь перед потягом до насилля іншого, як-то вважав де Сада. Можливо, що володар-загарбник обдарує іншого своєю любов'ю, як убачав Штірнер, і зрештою, надлишок моєї влади подарує частку мене світу [* 1].

Так чи інакше, важливим у досвіді означених мислителів є не приголомшлива риторика перетворення іншого в засіб для задоволення, власність або навіть зникнення його в потоці волі до влади, – важливим є позначення певного метафізичного *просаку*, в якому опиняється думка, якщо вона налаштована аби позбавитись метафізичних нашарувань тези про людську винятковість або особливу людську природу. Виходить так, що людина, зведена до культури, втрачає себе в субститутах загальнокультурного, але якщо вона прагне знайти свою сингулярність або суверенність у природному, вона зникає в комбінаториці сил чуттєвого, що сягає надчуттєвого, сил привласнення, що сягають надвласного, сил мовного позначення, що сягають надмовного.

І аж от, ми опиняємося наодинці перед носіями *надтості* як такої, не в змозі її перетравити, адже тут ми вже не можемо апелювати до відповідальності перед Богом, законом чи людством, єдина відповідальність, яка в нас залишилась (точніше, вперше постала перед нами) – це самі ми. Відтак метафізичний просак, в якому ми опиняємось, ставить на порядок денний проблему *відповідальності*. З одного боку, чи має загалом людина (навіть людство) брати на себе відповідальність за іншого, за світ у цілому, за майбутнє? Адже розширення соціального простору розширює межі відповідальності від простої відповідальності юридичного *Я перед* соціумом (родом, державою, нацією, людством) до відповідальності (мета)фізичного *Я за* соціум у цілому і зрештою – за все живе в світі і навіть за майбутнє всесвіту. Це відповідальність Іншого, санкціонована Іншим. А з іншого боку, на чому наполягає філософія підозри де Сада, Штірнера та Ніцше, ніяка відповідальність у комбінаторному потоці природних сил на людину, на Мене ніким і нічим не може бути покладена [* 2]. Як наслідок, людина опиняється у ситуації складного екзистенційного вибору між буттям нав'юченої відповідальністю культурної істоти і буттям вільної природної bestii, яка бере на себе відповідальність за себе.

Але в такому випадку ми відчуваємо ризик для нашого існування, і біографічні колапси де Сада, Штірнера і Ніцше, з їх офіційним або загальнокультурним божевіллям, які можливо й оголили сутність (хитрого і жорстокого) розуму, навряд чи приваблять пересічного сучасника. Відтак нам, можливо, слід завдатися до просакової стратегії Дельоза, тобто тримати дистанцію: бути і не бути божественним лібертіном, божевільним філософом, чи роком, що розсікає історію навпіл. Можливо, вдатися на таке блюзнірство – вже непогана спроба віднайти себе між силами природи і диктатом культури.

ПРИМІТКИ

* 1. Давайте, наприклад, прислухаємося до Свасьяна, адже його міркування надають прекрасні перспективи і філософії: «У Штірнері та Ніцше філософія – колись служниця богослов'я, потім природознавства – зважилася служити вже не абстрактному Богові або абстрактній природі, а своєму безпосередньому авторові і творцеві; момент рішення став моментом перетворення її у вакуум, заповнення якого лежало вже не в компетенції традиційних рішень, а в ПРАКСИСІ питання: чи може одинична людина, дехто N.N., реалізувати себе так, щоб його самореалізоване Я репрезентувало вже не приватне і особисте в нім, а ЛЮДСЬКЕ, як таке? Але тоді це ЙОГО Я належало б всім, і, напевно, йому залишалося б чекати нагоди, щоб подарувати себе іншим, повернути іншим їх самих, як СЕБЕ. Зрозуміло, він міг би зробити це за умови, що інші захотіли б – бути обдарованими. Обдарування розтягнулося б тоді в учбовий процес, ніяк не відповідний звичайним філософським стандартам. Потрібно представити собі філософського вчителя, який, – в строгій і абсолютно свідомій формі, що відповідає всякий раз рівню і потребам аудиторії, – давав би своїм учням не знання, а САМОГО СЕБЕ, щоб і учні змогли одного разу пізнати в цій дарованій їм «чужій» самості власну» [9, с. 167].

* 2. Ж. Дельоз про безвідповідальність філософського задуму Ніцше пише наступне: «У злопам'ятності (це твоя провина), в нечистій совісті (це моя провина) і у вирощеному ними плоді (відповідальності) Ніцше бачить не прості психологічні явища, але фундаментальні категорії семітської і християнської думки, сам наш спосіб мислити і інтерпретувати існування. Новий ідеал, нова інтерпретація, інший спосіб думки – ці завдання покладає на себе Ніцше. «Додати безвідповідальності її позитивний сенс»; «я хотів проникнутися відчуттям повної безвідповідальності, зробитися незалежним від похвали і осуду, від сьогодення і минулого». Безвідповідальність – благородна і прекрасна таємниця Ніцше» [1, с. 70].

ЛІТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; [пер. с фр. О. Хома]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
2. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: МП «Проминформ», 1992. – 223 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; [пер. с нем. Е. Герцкы и др.]. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
4. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1 – 1990. – С. 491-719.
5. Ницше Ф. Злая мудрость / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1 – 1990. – С. 720-768.
6. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2 – 1990. – С. 556-630.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2 – 1990. – С. 5-237.
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К.А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990.– Т. 1. – 1990. – С. 231-490.
9. Свасьян К. А. О конце истории философии: [электронный ресурс] / К. А. Свасьян // Вестник Российского Философского Общества. – 2005. – № 4 (36) – С. 33-49. – Режим доступа: <http://www.rvb.ru/swassjan/rastozhdest/11.htm>.
10. Слотердаик П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме: [электронный ресурс] / Петер Слотердаик; [пер. с нем. Т. Тягунова]. – Режим доступа: <http://dironweb.com/klinamen/fila19.html>.
11. Слотердаик П. Об исправлении Благой вести. Пятое евангелие Ницше: [электронный ресурс] / Петер Слотердаик; [пер. с нем. В. М. Бакусев]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/etika/sloterdeik>.
12. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.

13. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер; [пер. с фр. С. Н. Зенкин]. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
14. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер; [пер. с нем. Б. В. Гиммельфарб, М. Л. Гохшиллер]. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.
15. Laporte D. History of shit / Dominique Laporte; [trans. from fr. Nadia Benabid and Rodolphe el-Khoury]. – Cambridge, Massachusetts, London: Massachusetts Institute of Technology and Documents Magazine, Inc., 2000. – 174 p.
16. Rasmussen D.C. Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project: [электронный ресурс] / Dennis C. Rasmussen. – Political Philosophy Workshop, Brown University, October 2007. – Режим доступа: www.brown.edu/Research/ppw/files/Rasmussen_PPW.pdf.