
*Марія
Култасва*

НЕВЕЛИЧКА ЕКСКУРСІЯ ПО ФІЛОСОФСЬКИХ ЛАНДШАФТАХ ПЕТЕРА СЛОТЕРДАЙКА

Петер Слотердаjk уже добре відомий українській філософській спільноті та інтелектуальній громадськості через працю «Критика інструментального розуму» та сферологію, розгорнуту у трилогії «Пузирі, глобуси, піни». Оскільки запропонована нижче екскурсія по філософських ландшафтах цього неординарного і навіть екстравагантного мислителя не може перетворитися на довготривалу подорож, бо має за мету розставити деякі маркери та дороговкази на окреслених теренах, ми почнемо її на тому відрізку шляху, де зазначені праці, наче узгір'я, вже залишились позаду, але все ще залишаються на горизонті.

Але було б нечемно не сказати на початку цієї екскурсії кілька слів про самого філософа, який, за висловами багатьох його колег, є гідним продовжувачем філософсько-літературної традиції Ф. Ніцше, найпоетичнішим філософом у Німеччині, блискучим есеїстом, майстром слова та інтелектуальних провокацій. Власне за це, серед багатьох інших нагород, які вже є у послужному списку філософа, 2013 року йому було присуджено почесну премію імені Людвіга Бьорне [Information Philosophie, 2013: p. 131]¹. Усе перелічене у Слотердайка не є самоціллю,

¹ Інші найважливіші премії П. Слотердайка у хронологічному порядку: 1993 — премія імені Ернста Роберта Куртіуса за есеїстку; 2000 — премія імені Фридриха Меркера за есеїстику; 2001 — премія імені Кристіана Келерера за майбут-

а підпорядковано меті оновлення німецької філософської культури. Йдеться не тільки про подолання наслідків так званого «тевтонського стилю» мислення, а про занепокоєння станом і перспективами сучасної філософської думки, яка демонструє тенденцію до саморозчинення у соціологічній та політологічній проблематиці. Можливий порятунок Слотердайк вбачає у поверненні філософії до проблемного поля мистецтва і культурології.

У зв'язку з цим треба зазначити, що культурологічний поворот (*kulturwissenschaftliche Wende*, *cultural turn*) характеризує не тільки напрямок пошуків Слотердайка, а взагалі є панівною тенденцією у західній гуманітаристиці [*Die kulturwissenschaftliche Wende...* 2005: S. 30 — 32]. Щодо філософії це знаходить прояв у розширенні меж неінституціалізованої філософії, насиченої культурними смислами, у міждисциплінарних дослідженнях, де філософія відіграє активну роль у створенні соціокультурних синтезів та діагностичі станів суспільства і культури. Окремо треба сказати про обґрунтування можливостей і комунікативний досвід інтеркультурної філософії. Латентний і неприхований інтеркультурний діалог є принциповим моментом у філософських експлораціях Слотердайка, який вважає себе нічийим учнем і послідовником, але намагається тримати у полі свого ментального зору всю історію культури і філософію в ущільненому просторі і часі.

Отже, у культурологічному мейнстрімі сучасного людино- і суспільствознавства Слотердайк намагається рухатись на свій лад і розсуд. Цей рух не відбувається навмання під впливом миттєвих настроїв і примх, а має траєкторію, притаманну транстемпоральному номадичному мисленню, що час від часу повертається до своїх джерел, тобто до античної філософії. Хто тільки йому не зустрічався — в екзистенційному розумінні цього слова — на віражах, роздоріжжях та проваллях його віртуальних філософських мандрів, незрозумілих для стороннього спостерігача. Слотердайк є своєю людиною не тільки у різних оселях давньогрецької філософії, починаючи з агори та діжки Діогена і завершуючи багатоповерховими спорудами Платона, Аристотеля та затишним садом Епікура. Його численні філософські твори стають місцями зустрічі, своєрідними салонами у дусі салонної західноєвропейської культури, де Слотердайк виступав сам і запрошував гостей з різних епох і культур. Найчастіше він спілкувався з Ф. Ніцше, М. Гайдегером, Е. Чораном, Ж. Деріда, М. Фуко та іншими представниками французького структуралізму, якими він займався ще під час підготовки своєї магістерської праці, а також з мислителями психоаналітичного напрямку.

За часів становлення Слотердайка як філософа оригінального мислення і не менш оригінального жанру, тобто в 1960 — 1970-х роках, у Німеччині

не філософської думки; 2005 — премія німецького видання «Financial Times»; 2005 — премія імені Зигмунда Фрейда за наукову прозу; 2005 — почесний знак Австрії за видатні досягнення в науці та мистецтві; 2008 — премія імені Лесинга за критику; 2008 — премія імені Цицерона за ораторську майстерність.

домінувала Франкфуртська школа, на яку покладали сподівання щодо духовного оновлення німецького суспільства. Інтелектуальна мода на франкфуртців не тільки в Німеччині, а й у цілому світі тривала досить довго. Саме їй слід завдячити появою на філософському небосхилі нових зірок. Таких, як Ю. Габермас та А. Гонет. Але зірка Слотердайка, яка зішла у сузір'ї Франкфуртської школи, згодом почала рухатись дещо в іншому напрямку. Песимістичній діалектиці Просвітництва Т. Адорно і М. Горкгаймера він уже у «Критиці цинічного розуму» (1983) протиставляє оптимізм «Веселої науки» Ф. Ніцше. Ідеї та знахідки раннього Слотердайка, зокрема нове обґрунтування змісту та місії Просвітництва, програмні настанови «креативного життя», наголошування філософсько-освітнього виміру суб'єктивності у подальшому визначатимуть ландшафтний дизайн його поетичної філософії.

Франкфуртська школа залишила свій відбиток також і в подальшій творчості Слотердайка. Він не залишається байдужим, коли йдеться про гострі проблеми сучасності, намагаючись дати відповідь на них у філософській есеїстиці та публіцистиці. Як приклад тут можна навести такі праці, як «Євродаосизм. До критики політичної кінетики» (1989), «Обіцянки по-німецьки. Промови про власну країну» (1990), «Струшування повітря. До джерел тероризму» (2002) та багато інших. Слотердайк не веде життя кабінетного академічного філософа. Він є публічною людиною, впродовж багатьох років на німецькому телебаченні виступає одним з модераторів програми «Філософський квартет» (канал ZDF), також часто бере участь в австрійській програмі «Зоряний час філософії» (канал 3Sat). Ораторський талант, майстерне володіння риторикою і методикою подання філософського матеріалу роблять Слотердайка неперевершеним популяризатором філософії. Одну з його останніх праць, що має назву «Філософські темпераменти. Від Платона до Фуко» (2009) і висуває домагання на «альтернативну історію філософії» [Sloterdijk, 2009b: S. 7], можна з повним правом назвати зразком популярної філософської літератури, коли доступність досягається не через спрощення матеріалу, а через живий діалог зі знаковими фігурами філософської думки. Професійний філософ і читач, що цікавиться філософією, тобто є аматором у справі мислення, у Слотердайка зустрічаються безпосередньо у просторі різних філософських традицій. Філософи за покликанням далеко не завжди є університетськими професорами, але вони стають творцями власних альтернативних проектів історії філософії, які мають право на існування, хоча і можуть відрізнятись від відповідних університетських курсів, зміст яких регламентовано навчальними планами. Слотердайк так коментує назву своїх «альтернативних» історико-філософських етюдів: «Заголовок запропонованої добірки вказує на відомий вислів Фіхте: «Те, яку філософію обирає людина, залежить від того, ким вона є». Тим самим він хотів сказати таке: душі, схильні підкорятись, обирають натуралістичну систему, яка виправдовує їхню готовність прислужувати; на відміну від них, люди, горді духом, роблять свій вибір на користь системи

свободи. Це спостереження знаходило безліч підтверджень. У своєму маленькому дослідженні я сподіваюсь показати, що шкала філософських темпераментів сягає далеко за межі типологічної опозиції між боягузами і гордими людьми. Вона має ту саму протяжність, що й душа, прояснена логосом; щодо неї Геракліт стверджував: хоч би як далеко ми заходили, та все одно неможливо досягти її меж» [Sloterdijk, 2009b: S. 10].

Філософський темперамент самого Слотердайка є темпераментом незалежного оригінального мислителя, емансипаторський запал якого не обмежується відстоюванням власної гідності та свободи, а радше є проявом занепокоєння долею людства і цивілізації. Мова його творів відповідає цьому темпераменту, який не просто жадає оновлення, а постійно у парадоксальний спосіб створює ситуації інноваційного відродження або пригадування майбутнього. У певному розумінні Слотердайка можна назвати аристократом духу, що сповідує демократичні цінності. Він не підспівує в унісон політикам і не побоюється стати на бік меншості, якщо та потребуватиме захисту. Деякі його пропозиції є утопічними, але їхня альтернативність політичним рішенням і навіть голосу громадськості змушує замислитись над тими проблемами, які без гіперболізації залишилися б непоміченими. Як приклад тут можна навести виступ Слотердайка проти введення у ФРН податку на заможність. На його думку, будь-які додаткові податки, якими обкладають заможних людей, мають бути добровільними, а не примусовими [Wider die Vertenfelung... 2010: S. 26].

Щоправда, свої провокативні політичні ідеї він розглядає не як програму практичних дій, а лише як привід замислитись над тим, що є і що має бути. «Я пропоную, — пише він, — здійснити серйозний мисленневий експеримент, адже вважаю, що перехід від примусу до добровільності належить до найважливіших психополітичних та моральних питань прийдешності, це рівною мірою стосується як оподаткування, так й екологічних проблем. Ми вже більш не живемо за умов абсолютизму, а це означає, що до громадянина не можна ставитись як до підданого. Отже, треба осмислити на цілковито нових засадах феномен податків як прояву соціальної благодійності у громадянських суспільствах» [Wider die Vertenfelung, 2010: S. 26].

Провокативність мислення Слотердайка вказує не тільки на те, що він був і залишається відданим послідовником Ніцше, а й на вірність сократівської традиції. Студенти, що навчались у Слотердайка, так описують свої враження: «Слухачам його лекцій і учасникам семінарів здавалося, що відбувається надзвичайна подія: вони немовби перебували поблизу станції, де сприймалися сигнали духу часу, але водночас цілком у неезотеричний спосіб проводився тренінг з магічних провокацій свідомості» [Heinrichs, 2011: S. 88]. Цьому далеко не останньою чергою сприяла мова філософа, яка відрізнялась від стандартів університетських професорів. Асоціативне мислення Слотердайка мало бажані та свідомо культивовані побічні дії: перестрибування з однієї проблемної лінії на іншу, нагромадження проблем, образів, — усе це

разом утворювало неповторний стиль його творів і захоплювало слухачів його промов та лекцій.

Тут можна навести паралелі з М. Гайдегером. Разом із цим треба зауважити, що метафорика Гайдегера мала за мету не тільки унаочнення засад фундаментальної онтології, а й відмежування свого «поля мислення», за яким він дбайливо доглядав. Мабуть, через це «чарівник з Мескірху» не любляв, коли студенти наслідували його у словотворчості. «Тут не гайдегерують!» — попереджав він на семінарах зняковілим студентам, які бажали продемонструвати метрові свою прихильність та обізнаність [Култаєва, 2002: с. 15]. Слотердаjk не намагається відокремлюватися та удавати таємничість, не приміряє на себе вбрання «короля у справі мислення». Його власний мікрокосм належить до тих, що постійно розширюється й ніколи не замикається на собі, чим власне і приваблює інших, охочих відкривати нові терени у соціальних і культурних просторах. Метафорика і словотворчість Слотердаjка є засобами досягнення гранично можливої відкритості та прозорості навіть там, де сам предмет дослідження чинить опір цьому. Звернімося ще раз до порівняння цих двох мовно обдарованих філософів і згадаймо, що Гайдегер не виходив за межі локального. Натомість Слотердаjка приваблювала terra incognita. Евристичні метафори та образи Гайдегера є зоровими. На це вказував ще Г.-Г. Гадамер [Култаєва, 2002: с. 10]. У Слотердаjка зорові метафори співіснують з акустичними, в інтерпретації їх значну роль відіграють відповідні соціокультурні контексти, натомість метафорика Гайдегера майже завжди залишалася позаконтекстуальною, хоча теорія настроїв Гайдегера багато в чому задала напрямок інноваційних теоретичних розвідок Слотердаjка [Heinrichs, 2011: S. 169]. Лінгвістичний габітус обох філософів відрізняється і ставленням до слів іншомовного походження. Гайдегер намагається вживати їх якомога менше, натомість Слотердаjk жонглює ними, вільно переходячи від національної оптики до космополітичної. Як свідчить наведений нижче уривок з його праці «У внутрішньому приміщенні капіталу. Філософська теорія глобалізації», він вважає неточним термін «глокальне», поширений у сучасних описах розгортання глобалізації у локальних просторах та відповідних наслідків.

Прояви і наслідки глобалізації належать до дослідницьких інтересів Слотердаjка. Так само, як і його співмодератор у «Філософському квартеті» Р. Зафранскі, відомий популяризатор філософії й автор бестселера «Скільки глобалізації може витримати людина?», Слотердаjk осмислює глобалізаційні процеси крізь призму становища людини у світі. Але менш за все він хоче винести звинувачувальний вирок новим тенденціям розвитку сучасного суспільного життя на агорі громадської думки і запропонувати їй ще одну футурофобію. Йому також замало виявити культурно-антропологічні та соціально-антропологічні зміни, спричинені глобалізацією, як це роблять її визнані дослідники, наприклад, З. Бауман чи У. Бек. Теоретичний дефіцит в осмисленні процесів глобалізації дається взнаки попри рекордну кількість

праць, присвячених цій проблематиці. Слотердайк намагається зробити свій внесок до надолуження цього дефіциту. Його філософська теорія глобалізації ґрунтована на досвіді опрацювання Іншого у різних формах та репрезентаціях. Це інші культури, інші люди, інші можливості самореалізації, освіти та виховання, а також різні простори, — одним словом, terra incognita. Для нього релігія, культура і мистецтво є не стільки ресурсом філософії, скільки практикою філософування. Застосовуючи термінологію Н. Лумана, можна сказати про їх включеність до автопойезису філософської думки. Слотердайк зближує з Луманом, якого він критикує і називає «адвокатом диявола» [Sloterdijk, 1999], і ще більш з Б. Латуром мовна еквілібристика, застосування поняттєво-категорійного апарату сучасної біології та медицини у вигляді евристичних метафор. Проте це радше риса постмодерного мислення, яке оперує поняттями ризоми, гібридів, інтродукції, імунної системи, терапії тощо.

Але Слотердайк не є заручником чи епігоном цього мислення. Дифузний постмодернізм — це не його стихія. Постмодерні цунамі ніколи не затоплювали до кінця ландшафти його мислення, бо вони були укріплені новітніми теоретичними спорудами на зразок трансформерів. Укріплення без закріплення є принциповою характеристикою теоретичних конструктів Слотердайка. Статичні антропологія і теорія суспільства, передусім марксистського і постмарксистського напрямків, на його думку, вже не відповідають сучасним реаліям, а відтак дезорієнтують людину у пошуках свого місця у світі. У працях Слотердайка, присвячених долі євроінтеграції — «Якщо Європа прокинеться» (1994) та «Вагома причина бути разом» (1998), обґрунтовано необхідність пошуків нових форм мовного вираження нової орієнтації. «Політика майбутнього, — проголошує він, — значною мірою залежить від модернізації візіонерської та пророцької функції інтелігенції... Для нас нова політика починається з мистецтва створювати слова, які відкривають горизонт на борту дійсності» [Sloterdijk, 1999: S. 50].

Це мистецтво Слотердайк відточує у роботі над теорією сфер, яку він починає з «онто-кліматології» (Onto-Klimatologie), тобто з розгляду атмосфери як оболонки, яка не тільки об'єднує і захищає всіх живих істот, а й є фундаментальною передумовою життя взагалі. У своїй «онто-кліматології» він дещо зухвало пропонує здійснити термінологічну революцію у філософській думці, а саме замінити поняття «світ» на поняття «сфера», або ж принаймні застосовувати їх як контекстуальні синоніми у сучасних соціально-філософських та філософсько-антропологічних дискурсах. Тим самим Слотердайк намагається унаочнити цю абстрактну категорію і водночас запропонувати альтернативу сучасним теоріям світового суспільства [Sloterdijk, 1999: S. 169]. Своєю чергою, це вимагало оновлення категорійного апарату. Кулі, атмосфери, капсули, тканини — це далеко не повний перелік категорійних інновацій, які, на думку Слотердайка, здатні розширити обрії філософської рефлексії сучасного світу.

Своє бачення оновлення філософської антропології Слотердайк розкриває у сферології як теорії єдності людини і світу за доби глобалізації. Вона стала його масштабним теоретичним проектом, «Opus Magnum», який не обмежено трьома величезними за обсягом томами, що вийшли один за одним наприкінці ХХ сторіччя та на початку нового тисячоліття. Це — «Пузірі. Сфери, мікросферологія» (т. 1, 1998); «Глобуси. Сфери, макросферологія» (т. 2, 1999); «Піни. Сфери. Плюральна сферологія» (т. 3, 2004). Всі три томи монументальної сферології — у німецькому виданні вони разом налічують 2585 сторінок — висувають амбітне домагання створення не тільки нової онтології, а й нової епістемології. Співавтор кількох праць Слотердайка і дослідник його творчості Г.Ю. Гайнріхс зазначає: «Сферологія конституюється як форма знання по той бік встановленого корпусу наук. Сам Слотердайк говорив колись про “демократичну езотерику”, покликану пом’якшити нестерпний тиск від розколу світів знання» [Heinrichs, 2011; S. 193]. Він продовжує тут розбудову проблемних ліній, закладених ще у «Критиці цинічного розуму».

Серед таких ліній треба передусім назвати відтворення історії людства, яку Слотердайк подає у новій оригінальній інтерпретації постмодерного зразка, а також визначення передумов і чинників конституювання просторів людського буття і мережі міжлюдських відносин. Перефразуючи назву відомої праці Гайдегера, цю трилогію можна було б назвати «Буття і простір». Оскільки поняття сфери тут є центральним, спинімося детальніше на його характеристиці. Сфера приваблює Слотердайка тим, що є топічно окресленим і водночас рухливим простором. Сфера не може бути раз і назавжди закріпленою, бо не є твердим тілом. Звернення до образу сфери, перетворення його на головну категорію нової онтології нав'язно досократиками. Сферика — це вчення про небесні кулі, а сферологія — частина геометрії, що займається формою кулі. Гармонія і музика сфер приваблюють Слотердайка не менш, ніж античних філософів, бо музика у сферології є не тільки проявом руху, а й універсальною символізацією його.

Але у постмодерній версії сферології це поняття за своїм обсягом є значно ширшим, до його атрибутики належать випромінювання, рухливість, ефемерність. Сфера є також нематеріальною оболонкою, аурую, в якій людина творить і пізнає світ. Аура вислизає із накинutoї на неї сітки понять та визначень. Сфера — це не ковпак, який жорстко обмежує свободу всіх, хто перебуває під ним. Вона належна тим, хто всередині, бо зростає разом із ними, і водночас незалежна, вільна, неосяжна, вона викликає подив і захват. Слідуючи логіці Слотердайка, можна навіть припустити, що зоряне небо над нами викликало у Канта подив і благоговіння через його сферичну форму, що вміщує безліч інших сфер, рух яких підпорядкований законам сферичної гармонії й супроводжується музикою сфер. Дослідник філософії Слотердайка Г.Ю. Гайнріхс слушно зауважує щодо цього: «Під цим кутом проект дослідження сфер можна вважати креативним трансфером здиву-

вання світом — тобто первинного мотиву філософування — у площину духовного підпорядкування світу» [Heinrichs, 2011: S. 173]. Всі негаразди людського існування, на думку Слотердайка, виникають через «забуття сфер», зумовлене спадщиною субстанційної метафізики, яка дісталася західноєвропейській філософській традиції. Це нагадує гайдегерівський вирок сучасності, звинуваченій у «забутті буття».

Мікросферологія у визначенні свого предметного поля нагадує мікросоціологію, бо спрямовує свою рефлексію на буття людини. Вона є спробою обґрунтування нової онтології, антропології та методології дослідження передумов конституювання простору людини. Мікросферичні одиниці в онтології Слотердайка визначено як пузири. Їх не можна ототожнювати з мильними бульбашками, надувними кульками та іншими виробами розважальної культури у споживацькому суспільстві, про них почасти йтиметься у завершальній частині трилогії, присвяченій перетворенню гармонійного сферологічного буття на піни, хоча значну частину обсягу і цього поняття утворюють онтологічні смисли. Але й тут піни описано як симульганні простори, вкладені один в одного. У випадку ж мікросферології мається на увазі засадове онтологічне поняття, а саме: базова молекула найміцніших міжлюдських зв'язків, що передують буттю одиничного, отже, про пару, яка, на думку Слотердайка, є онтологічною і біологічною передумовою появи індивіда. Відтак пренатальне буття людини як буття у сферичній формі (In-Sphären-Sein) у своєму вихідному моменті залежить від інших. Цю ідею Слотердайк намагається висловити в епічній формі, тобто у наративі історії втрати людиною своєї дивності. Це історія розквіту і зникнення інтимної Атлантиди у матріархальному морі.

Фундаментальне положення шелерівської філософської антропології про відкритість людини світові тут унаочнюється метафорикою материнського пузиря, виходячи з якого дитина стає відкритою світові. Ця метафорика водночас вказує на те, наскільки уразливою є сфера, навіть у своїй начебто найбільш захищеній формі, якою є материнський пузир. Вона вже від самого моменту свого конституювання запрограмована на самознищення. Так, вигнання з раю, на думку Слотердайка, може бути міфологемою сферологічної та психічної пражкатастрофи, яку кожного разу переживають знову і знову, коли материнський пузир виштовхує людину у світ.

Мікросфера у Слотердайка — це простір, головною характеристикою якого є здатність зростати, і водночас «душевно-просторова імунна система», здатна навчатися [Sloterdijk, 1999: S. 169]. У рамках мікросферологічних розвідок пропонувано цілком нову інтерпретацію понять «іззовні» та «ізсередини». Зовнішнє тут модельоване внутрішнім. Розвиваючи цю тезу, Слотердайк особливу увагу приділяє внутрішнім просторам, інтер'ерам людського буття. Цим просторам у його мікросферології надано таку характеристику, як одушевленість. Отже, без просторів, які нас емоційно підтримують або, за термінологією Слотердайка, «несуть», люди стають непридатними

до життя. Відносини між суб'єктом і світом у мікросферології зображено у парадоксальний спосіб, а саме: «Я» проголошено ефектом простору. Заміна поняття «світ» поняттям «сфера», за задумом Слотердайка, даватиме змогу краще описати резонансне поле зв'язків та відносин.

Це наскрізна тема всіх трьох томів сферології. В мікросферології поглиблюється і розвивається проблематика людського внутрішнього, або екзистенційного, простору. Слотердайк тут спирається на гайдегерівське розуміння просторовості людського буття, конституйоване через просторову близькість людей, зменшення дистанції між ними й іншими робить людське буття відкритим світові. Також тут даються ознаки головні положення соціології Г. Зимеля, витриманої у річищі філософії життя. Принцип сусідства, який детально проаналізовано у мікросферології, дає змогу зрозуміти причини виникнення мікросфер. Людина як «геній сусідства» постійно створює навколо себе «сюрреальні простори», в яких симпатії та антипатії набувають просторового вигляду. Так, згасання любові та прив'язаності констатовано як віддалення, а зближення означає конституювання інтимних стосунків.

Дослідження простору у мікросферології тісно переплетене з антропологічними експлікаціями. Одушевлені простори (Beseelungsräume), тобто сфери, які виконують функції одушевлення і захисту та конституують «Я», дають підставу для визначення людини як «ширяючої істоти» (Schwebewesen). Вона ширяє в атмосфері внутрішніх (інтимних) і зовнішніх міжлюдських стосунків. Трагізм людського буття, на думку Слотердайка, полягає в тому, що людина живе у напруженні між двома орієнтирами: «все назовні» та «все ізсередини». Це викликає у неї стан «деліріуму», але не через неможливість рухатись водночас у протилежних напрямках. Ситуація виявляється більш трагічною, бо обидва орієнтири «намагаються вивести людину за межі екстатичного переплетення суб'єкта у спільний внутрішній простір, де люди, що реально живуть разом, живляться одне одним» [Sloterdijk, 1998: S. 87]. Головною тезою мікросферологічної антропології є визначення людини як просторової істоти, що створює кулі і живе в них усередині.

Це положення набуває подальшого розвитку у макросферології, предметним полем якої є суспільно-історичний світ, де панує інструментальний розум. З органічних пузирів сфери перетворюються на кулі та глобуси, побудовані за відповідними геометричними моделями. Макросферологію було задумано її автором як «філософський роман» і водночас як «політичну поетику простору», який глобалізується [Sloterdijk, 1999: S. 206, 230]. Історію глобалізації Слотердайк пропонує розповідати, починаючи з геометризації неба у Платона та Аристотеля. Як відомо, в античній філософії форму кулі визнавали досконалою. У макросферології Слотердайк пропонує простежити, як ураністична глобалізація, здійснена античною фізикою, поступово перетворюється на морську, потім — на терестричну (terrestrische), тобто земну, а згодом — і на електронну глобалізацію. Конститутивними чинника-

ми таких перетворень є мореплавання, капітал та комунікація. При цьому глобус має символічне значення, він визначається як «справжня ікона неба і землі», а також як «світоглядний інструмент», який дає змогу збагнути цілісність та єдність світу. Слотердайк зауважує: «Кожний глобус, який прикрасив бібліотеки і салони освіченої Європи, вособлює нове вчення про примат зовнішнього. До нього проривалися європейці, передусім першовідкривачі, торговці, туристи, але вони спасали свої душі, одночасно повертаючись у свої, обклеєні тапетами внутрішні приміщення» [Sloterdijk, 2005: S. 55].

Глобус як «світоглядний інструмент» дає змогу також здійснити реконструкцію гранднративу «про імперські та когнітивні окупації світу». Теоретичну основу такого розгляду утворюють ідеї філософії культури О. Шпенглера, доповнені методологічними настановами структуралізму і постструктуралізму, що дає Слотердайку змогу сконцентруватися на морфологічному аспекті культури та історії в її множинних формах та репрезентаціях, стверджуючи, що форми мають своє власне життя, а люди є «агентурами форм» [Sloterdijk, 1999: S. 267]. Підтвердження цього Слотердайк знаходить скрізь: від форми нашої планети до витворів культури і мистецтва. Макросфери, або глобуси, виникають на основі симбіотичних мікросфер, які вже перестають бути материнськими. Цей процес супроводжує культурна творчість. У культурі люди водночас перебувають як усередині, так і ззовні. Вони можуть відкривати щось нове на африканському континенті й водночас констатувати всередині себе «справжню Африку» (*das wahre innere Afrika*). Зрештою, це, за логікою сферології, пояснює появу психоаналізу [Heinrichs, 2011: S. 210].

Розвиток культур і суспільств, згідно із Слотердайком, супроводжують смерть, задрість, злочинність. Групові ідентичності як макросфери конститууються лише за умов ритуального витіснення зла. Суспільства ж виникають через динамічну взаємодію інклюзії й ексклюзії. Розширення сфер супроводжується зменшенням їхньої одушевленості. Через це глобалізація загрожує сферично захищеному буттю людини. На підставі цих міркувань зроблено висновок про патології людської психіки, які нагромаджувались упродовж доби пізнього Модерну. Він констатує: «XX сторіччя є добою політичних психозів, ядро яких скрізь утворюють психози, викликані зміною формату, та симптоми просторового світу... Душі вже не знають, де і як вони живуть, з ким утворюють спільноту, в якому форматі спілкуються, що можуть конвертувати, а що ні. Вони вже не знають, хто вони і хто є іншим, бо сферологічно обґрунтовано, що таке знання виникає тільки там, де у достатній кількості зростають добрі первинні сфери, а їх перенесення до більш широкого простору завжди супроводжує страх втратити себе» [Sloterdijk, 2001: S. 183]. Своєчасна терапія зазначених патологій та адекватні відповіді на виклики глобалізації сприятимуть тому, щоб планета Земля й надалі залишалась одушевленою космічною квартирою. За сучасної доби Земля вже візуалізується, згідно із Слотердайком, не тільки як глобус, а й як «світовий

космічний корабель» (Weltraumschiff Erde), що пливе у космічному океані з людством на борту.

Останню частину своєї трилогії під назвою «Піни» Слотердайк також характеризує у термінології літературознавства, але вже як «гіперболічний роман» та «філософський епос» [Heinrichs, 2011: S. 212]. Метафора «піни» вказує тут не тільки на предмет дослідження, а й на спосіб його даності. Вона, за задумом Слотердайка, передає надзвичайну легкість сучасного буття, унаочнює динамічні якості життя, констатує наявність «креативно-самоубезпечуючих» створінь життєвого простору (kreativ-selbstsichernde Lebensraumschöpfungen), а також нове співвідношення між життям і знанням. Свій інноваційний запал Слотердайк пояснює так: «Староєвропейська життєва форма філософії та традиція філософського мислення вже остаточно вичерпані, біософія тільки розпочала свою роботу, теорія атмосфер досягла лише попередньої консолідації, загальна теорія імунних і комунних систем ще у зародковому стані, теорія місць, ситуацій, занурень просувається дуже повільно, заміна соціології мережевою теорією акторів залишається гіпотезою, яку визнають далеко не всі. Міркування щодо створення реалістично мислячого колективу для прийняття нової Конституції для глобального світового суспільства залишаються лише начерками. Дуже важко виявити загальну тенденцію на підставі цих передвісників. Лише одне зрозуміло: там, де встановлюють втрату форми, там перестає зростати рухливість» [Sloterdijk, (без року): S. 25–26].

Отже, життя і суспільство у плюральній сферології розглянуто у нових телекомунікаційних контекстах, що потребує оновлення як онтології, так і антропології нестійких формоутворень. Саме така нестійкість сучасних суспільств вимагає нового розуміння історії як процесу, в якому оживляються, переформуються та розширюються душевні стосунки та фіксації. Слотердайк пропонує спробу нової інтерпретації філософії історії у вертикальному і горизонтальному вимірах. На цих засадах створено аргументативну базу теорії суспільства, яке Слотердайк визначає як «піноклітинне» (Schaumzellengesellschaft). Цю дещо екзотичну термінологію запозичено у відомого біолога Я. Юкскюля, котрий свого часу вплинув на погляди таких значних представників німецької філософської антропології, як А. Гелен і Г. Плеснер. Я. Юкскюль на ґрунті досліджень популяційної біології та екології зробив висновок, що докілья людей і тварин перетинаються, а універсум можна зобразити як мільярди чітко окреслених бульбашок, які скрізь перехрещуються. Але висновки плюральної сферології Слотердайка не обмежуються такими спостереженнями. Він убачає в появі пін симптоми кризи сферичних форм людського буття. Адже вспінювання означає руйнацію цілісних і одушевлених просторів, де люди можуть відчувати себе захищеними. За доби пізнього Модерну, згідно із Слотердайком, поступово змінюється форма світу, вона починає втрачати свою округлість і вивертає внутрішній простір назовні.

Продовженням сферології є культурно-антропологічна концептуалізація тенденцій розгортання глобалізаційних процесів, яку викладено у монографії «У внутрішньому світовому просторі капіталу. За філософську теорію глобалізації» (2005). Філософська теорія глобалізації принципово відрізняється від її дослідження у соціології, культурології, політичних та економічних науках. Також і претензії глобалістики, поширеної на пострадянському просторі, на міждисциплінарну основу дослідження цього феномену, потребують глибшої філософської концептуалізації тих змін, що відбуваються у сучасному світі. У сучасному німецькомовному дискурсі глобалізації в останнє десятиріччя культурно-антропологічна і політико-антропологічна проблематика успішно конкурує з економічною, а також з неоліберальною ідеологією глобалізму. Загальну методологічну настанову антропологічного повороту в цьому дискурсі становить розгляд становища людини у реаліях світового суспільства, яке конституюється внаслідок розгортання плюральних глобалізаційних процесів. Головним дослідницьким завданням тут проголошено не опис дійсності, а обґрунтування вимог, як «зробити з глобальної дійсності глобальне належне», яке б забезпечувало людині гідне існування [Safranski, 2003; Stichweh, 2010; Münch, 2009].

Для Слотердайка глобалізація передусім є складно структурованим процесом, що зумовив світоглядну революцію, наслідком якої стали практики модерного привласнення простору і підпорядкування світу. А також пов'язана з ними дислокація людини. Зрозуміло, що такі практики мають також процесуальний характер. Це здійснюється через візуалізацію історії привласнення простору через картини, фотографії, географічні мапи, глобуси тощо. Внаслідок цього історія істини та історія картин збігаються. Остання починає перекривати першу, а орієнтири змішуються з дезорієнтирами.

Перехід до культури зображення починається ще задовго до становлення інфраструктури інформаційного суспільства і появи екранної культури. Картографія, поточне виробництво глобусів вбиває музику сфер, даючи сферичним просторам свої прозаїчні назви. Картина глобалізованого світу, згідно із Слотердайком, — це зображення останньої кулі, яка перебуває під загрозою розриву через процеси, що відбуваються у неї всередині. Він метафорично описує глобалізацію як «експорт балдахинів», тобто оболонку у вигляді речей, які подорожуючі беруть із собою, щоб відчувати себе мов удома в інших просторах [Sloterdijk, 2005: S. 193]. Слотердайк вважає такий експорт типово європейським мистецтвом жити. Саме європейським переселенцям належить патент на винахід «світового кемпінгу» (Welt-Camping). Він зауважує: «Європейці, хоч би де вони були, скрізь виявляються найкращими спостерігачами. Використовуючи теорію як вікно, вони навчилися спостерігати за іншими, вислизаючи від спостережень з протилежного боку. Цей портал, який відкривається крізь таке ментальне вікно, зробив європейських підприємців на голову вищими за відкритих ними Інших у здатності описувати, аналізувати та діяти. Можна виокремити п'ять суттєво

важливих форм, які сферологічно зумовлюють підпорядкування «білого», тобто невідомого, простору. Це:

- корабельна міфологія (Schiffsmythologie);
- християнська релігія;
- лояльність до вітчизняних князів;
- наукове осягнення зовнішнього простору;
- мовний переклад.

Кожна з цих практик створила власну поетику простору, тим самим зробивши внесок до розв'язання епохального завдання, яке полягало в тому, щоб зробити Зовнішнє придатним для життя прибульців та загарбників, або створити ілюзію інтеграції у це Зовнішнє, або справити враження його підпорядкування» [Sloterdijk, 2005: S. 194].

У соціальній онтології глобалізації особливе місце посідає положення про ущільнення простору, що дає змогу створити модель компактного глобуса з ефектом присутності відсутніх. Слотердаjk, навпаки, намагається обґрунтувати перспективу можливості розширення стиснутого простору. Його філософська теорія глобалізації має радше антиглобалістську спрямованість, бо глобалізацію він розглядає як початок кінця сферичних форм буття людини у світі. Цю форму, як зазначалося, він намагається реставрувати, аналізуючи перспективу розширення ущільненого простору, який конституюється через розгортання глобалізаційних процесів. Головною з таких конструктивних у його розумінні можливостей він вважає уповільнення і темпів глобалізації, і біографічного часу. Протиставлення уповільнення пришвидшенню останніми десятиріччями стає улюбленим мотивом соціально-антропологічної критики глобалізації [Glotz, 1999; Reheis, 2005]. На ґрунті такого протиставлення створюються сучасні антиутопії існування людини по той бік глобалізації. З уповільненням Слотердаjk пов'язує сподівання якщо не на реставрацію, то принаймні на імітацію сферичних форм у глобалізаційних соціокультурних контекстах.

Особливе місце у філософській теорії глобалізації Слотердайка належить «американології», у рамках якої він має намір здійснити «анатомію спокуси» [Sloterdijk, 2005: S. 365]. Інтерпретації глобалізації як американізації є поширеним теоретичним стереотипом осмислення цієї нової політичної, економічної та соціокультурної реальності. Слотердаjk негативно ставиться до американської експансії на європейському просторі. Але він не обмежується поверховою критикою цієї тенденції, намагаючись виявити передумови її появи і розгортання. Стрижнем американської ментальності, згідно із Слотердаjком, є оптимізм, самовпевненість, усвідомлення власної унікальності та обраності як нації, що може і хоче створювати нове на будь-якому просторі, а також експериментувати з людським життям та іншими національними культурами, які потрапляють до американського плавильного тигля. «Обраність, — підкреслює Слотердаjk, — є паролем, який розв'язує американцям руки на світовій арені» [Sloterdijk, 2005: S. 366].

Американців він зображує як «ветеранів постісторії», які беруть на себе місію повчати інші народи, стаючи карикатурним утіленням ніцшеанської надлюдини. Америка як найбільш постісторична країна світу не уникає спокуси керувати історією. «Нещодавне американське втручання у світовий історичний процес, — зауважує Слотердайк, — має риси всеохопної реставрації. Вона імплікує зворотне перетворення США на історичну силу; це було б немислимо без перетлумачення світу як арени, де все відбувається історично. Але історію тут... розуміють як фазу досягнення успіху унілатерального стилю» [Sloterdijk, 2005: S. 373–374]. Глобалізація, особливо у такому її прояві, як американізація, чинить тиск як на людину, так і на національно організовані суспільства. Реакцією на це є зростання потенціалу опору в сучасних соціумах, які загострено реагують на прояви поправлення людської гідності та на різні форми пригноблення і несправедливості. Отже, філософська теорія глобалізації доповнюється політико-психологічними дослідженнями її наслідків.

Підсумком таких теоретичних розвідок стала монографія «Гнів та час. Політико-психологічний дослід» (2006). У ній Слотердайк розглядає такий ресурс самоствердження людини у сучасному світі, як «тимотичні енергії». Це поняття походить від грецького *thymos* (такий, що вимагає визнання, значущий, авторитетний, поважний), але у Слотердайка воно охоплює всі форми суспільного прояву і вираження гніву та гордості. Це дослідження розгорнуто у проблемному полі так званого «забороненого знання про темний бік людської природи» [Sloterdijk, 2006]. Як і в попередніх своїх працях, він спирається тут на ідеї К. Маркса, Ф. Ніцше, М. Шелера, Е. Чорана, Е. Канетті, а також на психоаналітичні та екзистенціально-антропологічні трансформації марксизму.

Впродовж усієї історії людства постійно нагромаджується і виливається гнів у суспільстві та гнів проти суспільства. Розкриваючи «справу гніву взагалі», Слотердайк описує перехід від дифузної інтимної емоції до організованих політичних програм «господарства гніву» та «банків гніву». Гнів на рівні вибуху спалахує спонтанно і так само згасає. Якщо гнів придушувати чи нагромаджувати, тоді виникають проекти помсти або стратегія ресентиментальної поведінки. Типовим прикладом цього є терористичні акції із програмними заявами. У сучасних розвинених суспільствах люди стають нездатними обурюватися по-справжньому. Адже знедолені та принижені є маргінальними верствами суспільств добробуту та вгараздіння. Політичні партії не можуть бути адекватними органами для вираження їхнього незадоволення.

Розглядаючи цю ситуацію у політико-антропологічній площині, Слотердайк називає її «мульти-егоїстичною». Цю суперечність у визначенні він пояснює так. Кожний переживає і виражає тільки свій власний гнів, чинить свій власний спротив. Але в цих проявах присутній віковий досвід вираження гніву. Ці методологічні настанови Слотердайк застосовує до

аналізу політичної ситуації у своїй країні та за її межами. Так, ліві партії у Німеччині, за спостереженнями Слотердайка, втратили здатність обурюватися. Так само і соціал-демократи не можуть здійснювати репрезентацію гніву. Їхня імітація гніву чи обурення є лише одним із проявів «капіталістичної еротики» [Sloterdijk, 2006: S. 313]. Розглядаючи можливість існування «по той бік такої еротики», Слотердайк продовжує критику психоаналітичної філософії та психоаналітичних терапевтичних практик як таких, що витлумачують людину суто інструментально і партикулярно, а головне — приносять людину, занурюють її у стан безвиході. «Слово "гордість", — зауважує Слотердайк, — для психоаналітиків зазвичай є порожнім поняттям з лексики невротика. Але через свою професійну підготовку вони розучились розуміти те, що означає це слово, і втратили практичний підхід до нього» [Sloterdijk, 2006: S. 29]. Суспільство споживання тут постає як таке, що послідовно усуває зі свого простору гордість і пронизує його еротикою володіння речами і привласнення природи. Поняття «гідність» не замінює поняття «гордість», бо містить у собі не тільки комплекс смислів, пов'язаних із самоповагою, а й семантику оцінювання, стандартизації людського буття. До речі, у цій площині розгортається сучасний дискурс прав людини на ґрунті визнання її гідності [Kann Menschenwürde... 2013: S. 30–38]. «Той, хто зацікавлений у людині як у носії гордих і самостверджувальних побуджень, той має розрубати вузол надмірної еротики. А для цього треба повернутися до головної позиції філософської психології стародавніх греків, згідно з якою душа розкривається не стільки в інтенціях еросу, скільки у пробудженнях тимосу. Якщо еротика вказує шляхи до "об'єктивного"... то тимотика відкриває людям орбіти, де вони стають значущими в усьому, чим вони можуть і бажають стати і що хочуть зробити» [Kann Menschenwürde... 2013: S. 30]. Слотердайк висуває методологічну вимогу розрізнення між гордістю в її тимотичному значенні і погордливістю, пихатістю й зарозумілістю, які в інтерпретативних горизонтах життєвого світу сприймаються як гордість. Життєва мудрість засуджує таку гордість у прислів'ях та у фольклорі. Німці, наприклад, говорять: «Дурість і гордість ростуть на одному дереві». Щодо цього в рамках тимотичної теорії висунуто такий аргумент: «Коли говорять, що гордість — це матір усіх пороків, то виходять з переконання, що людина створена для слухняності, а тому кожна спробу вивести її з-під ієрархії можна розцінювати тільки як крок до розпусти» [Kann Menschenwürde... 2013: S. 33]. Отже, слухняна людина може висувати домагання на визнання і гідне існування, але сам триб її життя, згідно із Слотердайком, не дає прокинутися гордості та гніву в душі, принижений за власною волею і бажанням. Обґрунтування цього положення здійснено на аналізі широкого історико-філософського, культурно-історичного та політологічного матеріалу. Особливо це стосується аналізу «комуністичного світового банку гніву» та «пригод посткомуністичної душі». Внески до першого було зроблено воєнничими революціонерами. Слотердайк вважає їх оберненими романти-

ками, які «замість занурення у світовий біль бажають уособлювати світовий гнів. Як романтичний суб'єкт вважає себе контейнером для збирання болі, де не тільки нагромаджуються особисті образи — сюди спрямовуються також страждання світу, так само й войовничий суб'єкт вважає своє життя місцем збирання гніву, несплачені рахунки якого реєструються для відплати в подальшому. При цьому беруть до уваги не тільки сучасні причини обурення, а й те, що нагромаджувалося впродовж попередньої історії. Видатні голови протесту є енциклопедистами, які збирають знання про гнів людства. У їхніх окультурних архівах зберігаються величезні маси несправедливості, яку ліві історики описують як породження класового суспільства» [Kann Menschenwürde... 2013: S. 181].

Пригоди посткомуністичної душі Слотердайк описує як своєрідну кризу банку гніву через процес еротизації суспільств із комуністичним минулим. Ознакою цієї кризи є безадресність гніву та його перетворення на жадання. «З функціональної точки зору, — зауважує Слотердайк, — посткомуністична ситуація характеризується, як відомо, поверненням від наказової економіки до економіки, ґрунтованої на приватній власності, що зумовило перехід від медіуму мови до медіуму грошей. Психополітично цю конверсію супроводжує перехід від систем, ґрунтованих на динаміці гніву, до систем, підпорядкованих динаміці жадання, — або, якщо висловитися у поняттєвих рамках психополітичного аналізу, це перехід від примату тимотики до еротизації без меж» [Kann Menschenwürde... 2013: S. 294]. Цей процес пришвидшується за умов глобалізації, де глобальні гравці поділяються на переможців і тих, хто програв. Поява фігури того, хто програв (*Verlierer*), або лузера, симптоматична для таких процесів, бо фіксує зміну носіїв нещасної свідомості. Лузер є породженням культури пізнього Модерну, де семантика перемоги замінюється на досягнення, успішність, зиск та виграш. Те саме стосується й поразки. Той, хто програв, відрізняється від переможеного тим, що останній має можливість зберегти свою гордість — через геройську смерть, незворушність, внутрішню еміграцію тощо. Той, хто програв, не має такої можливості, він змушений або відіграватися, або ззовні мириться зі своєю прикрою ситуацією, компенсуючи свій психічний дискомфорт мріями та планами про помсту. Лузер і невдаха взагалі не бажають бути гордими людьми, бо це заважає їм пристосовуватися до ситуації хронічного аутсайдерства, де навіть натяк на гнів може викликати штрафні санкції.

Аналізуючи сучасну тенденцію втрати гордості, варто зауважити, що гордість як прояв «окультурнення гніву», його своєрідна доместикація (*Domestikation des Zorns*) є еволюційним досягненням. В Європі нео-тимотичний образ людини починає формуватися за доби Ренесансу і набуває нового поштовху з появою національної держави. Але згодом у цьому образі ключову роль починають відігравати досягнення людини, що криє у собі небезпеку перетворення гордості на *superbia*, тобто на пихатість. Хибними формами гордості у західноєвропейських суспільствах Слотердайк, спира-

ючись на М. Шелера, вважає помсту, ресентимент і заздрість, які викликають напруження у суспільстві й посилюють його агресивний потенціал, який здатний перетворити людину на тварину. Справжній, тобто екзистенційно значущий гнів є божественним. Нагромадження такого гніву, який є проявом «ревнивості Бога», дає сподівання на зміну світоглядних пріоритетів у суспільстві споживання з притаманною йому ментальністю добробуту та вгараздіння (*Wohlfahrtmentalität*). Отже, працю «Гнів і час» можна вважати внеском до сучасного дискурсу постсекулярного суспільства.

Якщо в дослідженнях «Гнів і час» та есеї «Ревнивість Бога» (2006) відчутне відголосся ідей сферології, то у праці «Ти мусиш змінити своє життя» увага Слотердайка цілком зосереджена на людині та її перспективі. Запропонована німецьким теологом К. Ранером ще у 1960-х роках концептуалізація людини як експерименту (*Experiment Mensch*) тут набуває подальшого розвитку. Людина не тільки експериментує зі своєю тілесністю та свідомістю, а й здатна відпрацьовувати і закріплювати результати таких експериментів через відповідні тренінги у вигляді системи вправ, у яких дістає прояв здатність людини до самоманіпуляції та самовдосконалення.

Визначаючи людину як істоту, що робить вправи (*Mensch als Übender*), а сучасний світ — як планету тих, хто вправляється (*der Planet der Übenden*), Слотердаjk вважає розширення діапазону різноманітних фізичних і ментальних практик тренування — від дресури до артистизму і духовного просвітлення — здобутком доби Модерну, коли відбувається «авто-оперативне викривлення простору» [Sloterdijk, 2009a: S. 37, 582]. Це виявляється у депіритуалізації, прагматизації та, зрештою, політизації вимог до змін, що своєю чергою призводить до домінування горизонтального виміру над вертикальним. Зміни, що відбуваються у горизонтальному просторі, охоплюють широкі верстви населення, формують так званий фронт змін, що може справляти враження консолідації прогресивних сил, солідарності, рівності, справедливості й демократизації. Але, згідно із Слотердайком, усе це не відповідає справжньому стану речей, адже «авто-оперативне викривлення простору» конститує суб'єкта, здатного жити і діяти у такій горизонтальній тіснєві. Такий суб'єкт уже не бажає змінювати весь світ — хіба що у тому разі, якщо світ, як у відомому шлягері, «прогнеться під нас», — але як творець авто-оперативних викривлень він змінюється сам або ж залюбки дозволяє себе змінювати іншим. Це — дві можливості покращення життя людини на макрорівні, які відповідають загальним настановам Модерну.

Отже, «оперувати собою» (*das Sich-Operieren*) і «давати оперувати собою» (*das Sich-Operieren-Lassen*) у Слотердайка позначають «два модули антропотехнічної поведінки, що конкурують між собою. У першому я формуюсь як об'єкт безпосередньої самомодифікації за допомоги моїх власних заходів, у другому — я покладаюсь на операційну компетентність інших і дозволяю їм формувати мене. У балансуванні між самооперуванням і покладанням оперування собою на інших здійснюється все піклування су-

б'єкта про себе» [Sloterdijk, 2009a: S. 589]. За доби Модерну у суб'єкта формується нова соціальна компетентність: компетентність про компетентних людей. «Потрібні люди» — це феномен не тільки радянського і пострадянського викривленого простору. Модерні суспільства продукують таких людей. Вони зайняті у сфері послуг, яка надзвичайно розширюється у суспільстві споживання. Корупція у різних її проявах та розмірах також є однією з ознак таких суспільств. Західні німці у такому випадку, наприклад, з гумором говорять про «вітамін В» (Beziehungen), тобто про зв'язки, необхідні для досягнення тих чи тих приватних цілей. Не зайве зазначити, що у західних суспільствах споживання корупційні дії здебільшого мінімізовано зусиллями правової держави.

Але Слотердайка цей феномен цікавить в онтоантропологічній площині. Його інтерес можна сформулювати як питання: «Чому одні люди дозволяють, щоб інші з ними щось робили?» Щоб не виникло хибних аналогій з практиками прислугування у домодерних суспільствах, Слотердайк так пояснює модерні зміни операційного суб'єкта: «Модерні відносини характеризуються тим, що одні, маючи компетенцію щодо самих себе, дедалі більше розширюють межі компетенції інших для впливу на самих себе. Зворотний зв'язок дозволу оперувати над собою та оперування із самим собою я називаю авто-оперативним викривленням модерного суб'єкта. Він ґрунтований на сильній аргументації: той, хто дозволяє іншому зробити щось на собі, той безпосередньо робить щось для себе. Це призводить до зміни модусу введення страждання у дію. Компетентний суб'єкт повинен не тільки зважати на розширення радіусу своїх власних дій, але й водночас розбудовувати свою готовність бути “оброблюваним” з боку інших... Розширена пасивна компетентність Модерну дістає прояв у готовності дозволити у власних інтересах здійснювати операції над собою» [Sloterdijk, 2009a: S. 590]. Парадоксом пізнього Модерну є можливість поєднання автономного Я з «обробленою самістю» (das behandelte Selbst).

Надмір пасивності у модерних суспільствах має прояв у їхньому лінгвістичному габітусі. Цьому моменту Слотердайк приділяє особливу увагу. Наведу його спостереження: «Привітання пасивності знаходить відбиток у численних варіантах, як-то: бути поінформованим, розважатись, обслуговуватись, отоварюватись, хвилюватись, лікуватись, будуватись, страхуватись, транспортуватись, заміщуватись, консультиватись, виправляти. Ті форми пасивності, що їх не вітають, також приєднуються до цього шереху. Передусім я тут назву “дозволяти-себе-виснажувати” (das Sich-Erpressen-Lassen), наприклад, через розроблений Марксом вимір не вигідних трудових контрактів, у яких теоретик доданої вартості вбачав фактичний зміст “експлуатації”, з чого, до речі, виходить, що експлуатація, доки вона не стає хронічною, не відбувається без певної згоди на неї з боку пасивної сторони. Насамкінець треба назвати “дозволяти-себе-обманювати” (das Sich-Betrügen-Lassen). Це має місце у тих випадках, коли суб'єкт не в змозі покрити власними силами

свою потребу у введенні себе в оману і для того, щоб не відмовитись від свого жадання, він звертається до постачальника ілюзій, який має необхідне напоготові» [Sloterdijk, 2009a: S. 591].

Соціальний і політичний статус тих суб'єктів, що обслуговують пасивних модерних суб'єктів і навіть їхні функціональні зобов'язання щодо клієнтів, у Слотердайка визначено недостатньо чітко. Щоправда, такі структурно зумовлені статусні позиції він метафорично закріплює за тренерами, вчителями, лікарями, священиками тощо. Всі вони займаються антропотехніками «на замовлення». При цьому ключовою метафорою у контексті проаналізованих тут міркувань є тренер. Тренерську діяльність зображено Слотердайком як ключову в усіх сферах суспільного і приватного життя. Модерні суспільства не можуть існувати без персональних тренерів різного рівня, бо вони обслуговують модерних пасивних суб'єктів, а відтак мають позиційну цінність. Безперечно, далеко не всі тренери, особливо політичні, є носіями постконвенційної моралі й уникають спокуси зловживати довірливістю пасивних суб'єктів. Але «механізм тренера» принципово відрізняється від «механізму короля» або «механізму вождя» у тоталітарних суспільствах, бо тренер перебуває у розпорядженні пасивного суб'єкта, утворюючи з ним тимчасові симбіотичні зв'язки під час тренувального процесу. Відбувається взаємна інструменталізація того, хто тренує, і того, кого тренують. Це стосується не тільки індивідів, а й соціальних груп і навіть соціумів, де антропотехніки застосовують свідомо і добровільно.

Антропотехнічний поворот, який Слотердайк констатує у сучасному людинознавстві, не обмежено встановленням агентів та адресатів антропотехнік. Він пропонує своєрідну філософію тренування як феномену модерної і постмодерної культури. В рамках цієї філософії він виявляє комплекси вправ і тренувальні програми в усіх сферах суспільного життя, передусім у політиці. Так, Європа, на його думку, перетворилась на величезний тренувальний табір [Sloterdijk, 2009a: S. 524]. Зрозуміло, що у такій філософії домінує спортивна метафорика. Так, він говорить про «філософське багатоборство», «акробатичну етику», «посткомуністичне догравання», «зміну тренерів» у різних політичних ситуаціях тощо. З цією метафорикою конкурує хіба що педагогічна лексика і символіка, яка вказує на тенденцію педагогізації політичного мислення і політичних практик як сухого залишку ідеології Просвітництва. Але вчитель і вчений вже не наділяються рисами досконалості, бо вони у Слотердайка також є тренерами на різних спортмайданчиках сучасного суспільного життя.

Вправи як процес розучування, повторення і технічного вдосконалення культурних, соціальних і політичних практик, на думку Слотердайка, забезпечують виживання людини. Образ людини, приреченої на тренування, у Слотердайка підпорядковано більш масштабному завданню — обґрунтуванню специфіки буття людини як *homo immunologicus*. Він пише: «Я зібрав докупи матеріали до біографії *homo immunologicus*, що дає мені під-

стави зробити припущення, що я знайшов матеріал, який розкриває, що таке антропотехніки. Під ними я розумію ментальні та фізичні процедури виконання вправ, за допомоги яких люди різних культур намагаються поліпшити свій космічний і соціальний імунний статус відповідно до зростання життєвих ризиків і гострого відчуття впевненості у власній смерті» [Sloterdijk, 2009a: S. 23].

Завершуючи екскурсію по філософських ландшафтах Слотердайка, ще раз згадаймо оптику вікна, притаманну європейцям, про яку полюбляє говорити цей оригінальний філософ сучасності. Запропоновані нижче переклади фрагментів його творів є вікнами, крізь які можна роздивитись інтер'єр його теоретичних споруд, побудованих з матеріалу історії людства. Але повторю загальновідому сентенцію: у вікна ми зазираємо, але всередину входимо крізь двері. Отже, щоб увійти до філософської оселі Слотердайка, треба відкрити його книги.

ДЖЕРЕЛА

- Култаєва М.Д.* М.Гайдеггер у спогадах колег та учнів // Мартін Гайдеггер очима сучасників. — К.: Стилос, 2002.
- Die kulturwissenschaftliche Wende in den geisteswissenschaften und die Philosophie. Stellungnahmen von Thomas Göller, Birgit Recki, Ralf Konermann und Oswald Schwemmer // Information Philosophie. — August 2005. — № 3. — S.20 — 32.*
- Glotz P.* Die beschleunigte Gesellschaft. — München: Hanser Verlag, 1999.
- Information Philosophie. — Oktober 2013. — № 3.*
- Heirichs H.-J.* Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens. — München: Carl Hansen, 2011.
- Kann Menschenwürde die Menschenrechte begründen? // Information Philosophie. — Oktober 2013. — № 3. — S.30 — 38.*
- Münch R.* Offene Räume. Soziale Integration diesseits und jenseits des Nationalstaates. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Reheis F.* Nachhaltigkeit, Bildung und Zeit. — Erlangen: Schneider Verlag, 2005.
- Safranski R.* Wieviel Globalisierung erträgt der Mensch? — München: Carl Hanser, 2003.
- Sloterdijk P.* Blasen, Sphären. Mikrosphärologie. Bd. 1. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Sloterdijk P.* Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme. Vortragsmanuskript. — München: Karl Alber Verlag, 1999.
- Sloterdijk P.* Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechniken. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009a.
- Sloterdijk P.* Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Sloterdijk P.* Globen, Sphären. Makrosphärologie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Sloterdijk P.* Im Weltinnerraum des Kapitals. Für philosophische Theorie der Globalisierung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Sloterdijk P.* Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault. — München: Diederich Verlag, 2009b.
- Sloterdijk P.* Schäume, Sphären. Plurale Sphärologie. Bd. 3. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, s.a.
- Sloterdijk P.* Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Sloterdijk P., Heinrichs H.-J. Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen. — Frankfurt am Main: Taschenbuchverlag, 2001.

Stichweh R. Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte. — Berlin: Suhrkamp, 2010.

Wider die Verteufelung der Leistungsträger. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine Debatte über die neue Rolle des Staates und Abschaffung der «Zwangssteuern» // Süddeutsche Zeitung. — 2000. — 5—6 Januar. — S.26.

Марія Култаєва — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського Національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Царина наукових інтересів — історія філософії, філософія політики, філософія освіти.
