

Марія  
Култасва

### ПЕДАГОГІЧНА ПРОВІНЦІЯ ПЕТЕРА СЛОТЕРДАЙКА: революції на прикордонні<sup>1</sup>

Педагогічна провінція посідає чимале місце на теренах країни мислення Слотердайка. У версіях цього філософа її культурні ландшафти, а найголовніше — устрій та життєдіяльність, відрізняються від описів загубленої країни знань, вчителів та учнів, представлені у вимірах бажаного і належного. Такі описи були поширені за доби Просвітництва, а потім стали однією з тем філософської белетристики. Ліхтар пам'яті тут одразу висвічує філософський роман Г. Гесе «Гра у бісер», головний герой якого веде наповнене спротивом життя саме у такій штучно створеній провінції. Її не нанесено на політичну мапу світу, її важко відшукати у сучасних культурних ландшафтах, спотворених малими та великими архітектурними формами суспільства розваг, що руйнують традиційні місця генерування духу і розуму. Інколи ця провінція сама вписується в індустріальні та постіндустріальні розважальні краєвиди у вигляді гігантських інтелектуальних барокамер або їхніх переносних версій на зразок мультиварок для приготування духовних страв. Але *paideia* і рецепти вчительської кухні — це окрема тема, хоча й дотична до описів сучасних плюралізованих педагогічних провінцій з прихованим революційним потенціалом.

<sup>1</sup> Продовження серії публікацій, присвячених доробку сучасного німецького філософа Петера Слотердайка (див.: «Філософська думка», 2014, № 3, с.20–40; 2015, № 2, с.94–112).

Сьогодні педагогічна провінція є скрізь і ніде, це «простір, де “симулякр святкує свою перемогу”, створюючи ілюзії, але разом з цим й надаючи людині шанс “самій конструювати своє довкілля» [Trembl, 2000: p. 269]. Вона захоплює соціальні і політичні терени, насичує їх психолого-педагогічними смислами, а потім обіцяє всім охочим надати право на довічне використання їх, але насправді такий дозвіл згодом майже завжди виявляється фікцією. Сам Слотердайк рідко вживає цю назву уявного регіону у своїй філософії географії (про неї йшлося у попередній статті), хіба що для опису політико-педагогічних реалій людей, звільнених від життя за власним бажанням. Але, як буде показано нижче, існують вагомі підстави, щоб застосувати таку евристичну метафору також і до його власних теоретичних розвідок, що також утворюють провінцію, відгороджену від ділянок інших інтелектуалів колючим дротом філософських, політичних і культурологічних провокацій. Ця огорожа, щоправда, час від часу демонтується в неочікуваний спосіб.

Тематично розвідки в окресленому проблемному полі зосереджено передусім на політичній та педагогічній складових антропотехнічного повороту, що їх ми розглянемо нижче, почасти продовжуючи проблемні лінії, про які вже йшлося в попередній публікації<sup>2</sup>.

### **Педагогічні провінції та їхні вороги**

Закриті педагогічні провінції — своєрідні заповідні острови, де відбуваються випробування креативної сили розуму та наполегливості учнівства, сади, де квітнуть і зростають знання, споруджують храми науки, де мешкають і продукують знання науковці — мають не менш ворогів, ніж відкриті суспільства. Понад те, вони мають спільних ворогів — це так звані «кримінальні утопісти». Щоправда, населення цих провінцій упродовж доволі тривалого часу побоювалось хіба що навали варварів. Педагогічні провінції як замкнутий у собі уявний простір уявних освічених спільнот своєю появою завдячує певною мірою постсекулярним пригадуванням релігійного благоговіння перед знанням, яке здійснюють «жахливі діти Нового часу». Їх Слотердайк називає володарями свободи, або «бастардами», позбавленими батьків, родини і спадку [Sloterdijk, 2015, p. 396–397]. Радикальні зміни, перевороти, революції, прориви спричиняють землетруси і виверження вулканів у педагогічних провінціях з притаманною їм прихованою політизацією не менш, ніж у політичних метрополіях. Полемізуючи зі Слотердайком, цього ворога можна радше назвати порушником спокою. Іншим ворогом, що непомітно роз’їдає конструкти педагогічної, політичної та соціальної реальності, є корупція.

---

<sup>2</sup> Див.: Култаєва, М. (2015). Мимовільні роздуми на вільну тему, або Дещо про користь і шкідливість філософів, вчителів, політиків та перекладачів для життя, в: *Філософська думка*, 2, 94–95; Слотердайк, П. Ти мусиш змінити своє життя, в: *Філософська думка*, 2, 95–112.

Методологічні засади дослідження корупції, запропоновані Слотердайком, відрізняються від схем її інтерпретацій у сучасному соціально-філософському дискурсі. На його думку, розуміння модерного світу потребує «секулярної герменевтики корупції» (*säkulare Hermeneutik der Korruption*), яка має ґрунтуватись на матеріалі історичної антропології. Без неї це поняття, узурповане політологами, юристами, податковою поліцією та практиками держуправління, значно звужує свій обсяг. Слотердайк зауважує у зв'язку з цим: «Корупція — це не тільки те, що трапляється з держслужбовцями, які піддаються спокусі отримання додаткового доходу, або з можливо-владцями, які починають вважати, що право та закон — це лише інші назви їхніх забаганок. Треба показати, чому людина здавна і дотепер існує як тварина, схильна до корупції (*das korrumpierbares Tier*), не вдаючись при цьому до есенціалістських перебільшень» [Sloterdijk, 2015: p. 27]. Така методологічна перспектива дослідження корупції є важливим моментом стратегії її подолання, яку не можна зводити суто до поліцейських заходів.

Спираючись на напівзабуте філософсько-історичне вчення П.С. Балланша (1776–1847), Слотердайк розвиває ідею антропосоціогенези як еволюції людини, здатної навчатись і критично осмислювати результати своєї діяльності. Останнє він розглядає як секулярний різновид релігійної практики покаяння. «Зняття корупції, — зазначає він, — слід розуміти як світський варіант покаяння, яке у християнській традиції є початком нового піднесення людини після гріхопадіння. Зняття корупції — це випадок навчання всерйоз. Той, хто навчається, не тільки накопичує інформацію. Він розуміє, що справжнє навчання містить у собі щось на зразок навернення... Якби у теорії культури існував аналог того, що на католицькому олтарі означає найсвятіше, то там стояло б “навчання” — найбільш знецінене поняття сучасності» [Sloterdijk, 2015: p. 28].

У цьому випадку йдеться про соціальне, історичне і політичне навчання. Саме воно усуває фортеці та укріплення закритих педагогічних провінцій, у сховищах яких ще й дотепер зберігаються рештки феодальних відносин, що час від часу заявляють про себе в наукових співтовариствах та академічних спільнотах. Долати корупцію у феодальний спосіб, тобто створюючи різні організації на зразок інквізиції або переймаючи досвід полювання на відьом, — марна праця, яка призводить лише до енергетичного виснаження суспільства, яке час від часу виїздить на полювання за корупціонерами. На відміну від цього, Слотердайк, говорячи про дієвість «навчання», має на увазі не стільки педагогічну складову антикорупційних заходів, скільки здатність суспільства та індивідів вносити корективи у процес свого розвитку. Але при цьому, на його думку, модернізується не тільки суспільне життя, а й корупція. Передумови такої їхньої дещо неочікуваної коеволюції створено глобальними мережами, які, в свою чергу, синхронізують політичні, економічні та соціальні процеси і розширюють функціональний діапазон недержавних організацій, послаблюючи тим самим національні держави.

Наведемо логіку міркувань Слотердайка щодо цих тенденцій: «Розширення державних служб у майже 200-х політичних тілах, прописаних у просторі ООН, має наслідком модернізацію корупції... через підпорядкування права представникам громадських служб, яким ніщо не заважає віддаватись спокусі додаткового заробітку. Зростання активності «слуг держави» у культурах з недієздатною державою неможливе без вибуху корупції, супроводжуваного відповідним зростанням скарг на неї. Гарантами корупції стають більшість існуючих та імпровізованих національних держав XXI сторіччя, що зробить їх такими, якими вони видаватимуться у XXII сторіччі. У підсумку, який колись буде зроблено, виявиться, що вони самі підготували свою неспроможність, яку їм закидають» [Sloterdijk, 2015: p. 484–485]. Через це глобальне громадянське суспільство — начебто найзавзятіший борець проти корупції — саме може нагромаджувати неабиякий корупційний потенціал, навіть не помічаючи і не припускаючи таких гріхів за собою.

Ці провокативні роздуми Слотердайка щодо педагогічної провінції та її ворогів є заявою на необхідність змін. Але чи здатні на революційні дії сучасні затишні суспільства споживання, які позиціонують себе як педагогічні провінції? На це питання він дає позитивну відповідь, бо такі суспільства продукують надмір бажань, не менш ніж суспільства дефіциту. Наведемо підсумок цієї рефлексії: «Там, де бажання можна продукувати без перешкод, воно саме по собі стає агентурою “революції”» [Sloterdijk, 2015: p. 474]. Такій революції ненаситних бажань він протиставляє теоретичну програму зміни самої людини у просторах уже не закритих, а відкритих педагогічних провінцій. Це «революція у другій особі однини».

### **Антропологічні передумови «революції у другій особі однини»**

Звернення до другої особи однини не є чимось новим в історії філософії. Нагадаємо, що оптика «Ти» відіграла важливу роль у філософській антропології Л. Фюєрбаха та М. Бубера. Але «Ти» у Слотердайка має цілковито інші конотації. Антропологічне підґрунтя «Ти» у цьому випадку нав'яне відомим сонетом Рильке «Архаїчний торс Аполлона», зокрема двома його останніми рядками, що начебто випадають із сонета, який присвячено опису торсу Аполлона — збереженого для нас уламку колишньої краси і гармонії, фрагмента, який завдяки уявленню глядачів стає чимось більшим за ціле. Цей сонет Слотердайк наводить повністю, а його останні рядки він вважає програмними для сучасної людини: «тут немає жодного місця, яке б не бачило тебе. Ти мусиш змінити своє життя» [Sloterdijk, 2009: p. 40]. У цьому випадку йдеться не про дзеркальне Я, а про імпульси, які надходять навіть від фрагментів бездоганного тіла. Торс Аполлона, за задумом Рильке, дивиться на своїх недосконалих глядачів і спонукає їх до змін, вказуючи на їхню недоладність. Слотердайк розвиває цю тезу, застосовуючи семантики революційного оновлення.

Така дещо незвичайна «революція у другій особі однини», позбавлена п'янокго відчуття єднання, спільних переживань та безперервного продукування революційного натхнення, нагадує мікрохірургію або нанотехнологічні втручання у старі політичні тіла, які мовчки погоджуються на операції навіть без додаткового ідеологічного наркозу. В рамках антропотехнічного повороту, заявленого Слотердайком у праці «Ти мусиш змінити своє життя» (2009), назва якої є прямим цитуванням згаданого вище сонета Рильке, психополітичні спостереження і висновки доповнено аналізом взаємопроникнення політики та педагогіки у мікроплощині людського буття. Наведемо авторське розтлумачення назви цієї монографії: «Ти мусиш змінити своє життя! — так звучить імператив, який підноситься над альтернативою гіпотетичного і категоричного імперативів. Такого роду абсолютний імператив є звичайним метанойетичним наказом. Він є ключовим словом революції у другій особі однини» [Sloterdijk, 2009: p. 47].

В онтологічному плані це є декларацією повороту до тілесності, до її підтримання у належному стані та до з'ясування можливостей безсмертя як «ліквідації кінця». Треба зазначити, що Слотердайк добре обізнаний у філософській та езотеричній літературі з цього питання, у тому числі і з працями М. Федорова і В. Муравйова, у творах якого вперше застосовано термін «антропотехніка», про що згадано навіть у Великій радянській енциклопедії. Про це, зокрема, згадує й Слотердайк, віддаючи належне «метафізичній революції 1920-х років», яка поставила питання про масове виробництво нової людини [Sloterdijk, 2009: p. 628–629]. Але в цьому випадку йдеться про щось інше: про перспективу змінити своє тіло, а разом з ним — й увесь спосіб життя. Наказ «Ти мусиш змінити своє життя!», на його думку, означає негайно приводити себе у форму з метою самоперевершення, і головне тут — «скористатись можливістю потренуватися з Богом» [Sloterdijk, 2009: p. 51]. Але такі тренування не мають нічого спільного з бодібілдингом, бо їхньою метою є не хизування статурами та м'язами, а так звана вертикалізація людини, що здійснюється за допомоги Бога як тренера та ідеолога революційних змін. Соціально-політичні та антропологічні передумови таких змін закладають за доби Нового часу, який, на думку Слотердайка, породжує своїх «жахливих дітей», «бастардів», що не знають або соромляться своїх батьків, відмовляються приймати їхню спадщину і свідомо обирають шлях безрідності з усіма її наслідками.

Якщо відволіктись від експресивної спортивно-філософської фразеології Слотердайка, його діагностика відносин між генераціями нагадує відому модель М. Мід, де стосунки між батьками і дітьми варіюють залежно від типу культур за формальними ознаками префігуративності, кофігуративності, постфігуративності. Але Слотердайк не задовольняється констатацією структурних змін у культурах. Він зосереджує свою увагу на еволюційних змінах європейських соціумів. Серед них особливу загрозу, на його думку, має асиметрія між світами походження (*Herkunftswelten*) і майбутніми ситуаціями, внаслідок чого сучасний світ потрапляє до «онтологічної

прірви» з усіма її жахами. Слотердайк так описує цивілізаційну динаміку світового розвитку у ситуації «онтологічної прірви»: «Хронічний надмір мобілізуючих активних заходів та поступальне відкриття стрімких потоків подій, які осідають в об'єктивних реліктах, призводить до асиметрії між модерним станом світу та модерним переживанням дійсності. Цей надмір нових каузальних можливостей несе відповідальність за глобальну культурну ентропію, яку мимоволі констатує у світі кожна людина з перших років XIX сторіччя, це заторкує її власне буття не менш, ніж зміни її найближчого оточення. Особливо це стосується головного симптому, що дається взнаки на самому початку XXI сторіччя, коли актуальні борги «сплачуються» за рахунок нових; це лише один із симптомів з багатьох інших, що свідчать про постійне сповзання і падіння у безодню узагальненого футуризму [Sloterdijk, 2015: p. 85]. Наслідком описаних тенденцій є ерозія просвітницьких ілюзій щодо гарантованих симетрій між проблемами та їхніми розв'язками. Масові протести і революції, що відбуваються у сучасному світі, все ще скеровуються такими ілюзіями і випадають зі свого часу.

Проте логіка зростаючих асиметрій, на яку вказує Слотердайк, перетворює суб'єктів історичних процесів та індивідуальної життєтворчості на глядачів, що спостерігають за власними змінами. Тут існує навіть так званий небажаний глядацький привілей, бо майже завжди людина «сидить у першому ряду, щоб краще побачити безсилля роздутої держави, що ніяк не впроваджується зі своїм самоврядуванням» [Sloterdijk, 2015: p. 94]. Історичний песимізм, починаючи з неокантіанства, перетворюється на константу свідомості модерної людини, що живе з передчуттям падіння у прірву майбутнього. Той факт, що на уроках історії вже ніхто нічого не може навчитись, відзначають багато сучасних філософів. Серед них можна назвати К. Льовіта, Г.У. Гумбрехта, Р. Козелека та багатьох інших. Але у пізньому Модерні на заслужений відпочинок з гарячого філософського цеху йдуть не тільки видатні візійники, а й сама вчителька Історія, яка стомилася від своєї марної педагогічної праці. Її пенсіонерський демарш не треба супроводжувати гучними заявами про «кінець історії» як такої, що час від часу лунають у глобалізованому просторі, провокуючи струси суспільної свідомості, бо їй завжди важко дається розрив зі спокусливими утопіями. Варто зазначити, що, в свою чергу, семантики цих утопій також зазнають змін. «Якщо ключовими поняттями XIX сторіччя, — зауважує Слотердайк, — були “поступ” і “реакція”, то у XXI сторіччі це “халтура” і “ремонт”. Мабуть, велика політика можлива лише як розширена аварійна служба. Принаймні з певного часу про це фантазує доброзичлива політична теорія, ключовим словом якої є *global governance*. Це слово означає намір, який фактично і практично неможливо здійснити. ... Така зміна організувальної сили політики сприймається в сучасних демократичних громадських думках як захисне урядування навздогін: після інцидентів та надзвичайних станів» [Sloterdijk, 2015: p. 93–94]. Відповідальність за це покладають на духовні орієнтири XX сторіччя. Аналізу



цих орієнтирів присвячено працю Слотердайка «Що трапилось у ХХ сторіччі? На шляху до критики екстремістського розуму». На його думку, екстремістський розум, який на повний голос заявляє про себе у ХХІ сторіччі, формується через відмову від принципу надії, який передбачає терпіння, уповільнення, обачливість. Минуле ж сторіччя, так звана ера ентузіастів, було кероване принципами нетерплячки і халяви (*Prinzip Ungeduld und Prinzip Gratis*). В них втілюється мрія європейців — «працювати для того, щоб уже більш ніколи не працювати», тобто йдеться про шляхетне успадковане безробіття на ґрунті матеріального добробуту [Sloterdijk, 2015b, p. 10–15].

Через це статус справжніх революцій постсучасності Слотердайк надає «революціям у другій особі однини», бо вони є саме тими мікропереворотами, що змінюють суспільство. Ця ідея виникла не на порожньому місці. Багато у чому вона підготовлена мікросоціологічними концептуалізаціями кризових станів. Наприклад, К. Опп запропонував ще задовго до Слотердайка вважати індикатором кризи стан другої особи однини. Згідно з К. Оппом, криза починається тоді, коли принаймні дві особи відчувають у чомусь дефіцит [Opp, 1979: p. 37]. Наприклад, коли доступ до пляжів забарикадовано приватними спорудами. Така криза супроводжується настроями апатії або ж ініціює спротив із закликом: «Усі другі особи однини, єднайтесь і виходьте на вулиці!» Але для цього необхідні воля і рішучість до змін, які має генерувати сама людина, що опинилась у стані екзистенційної кризи.

Розвиваючи тезу Гайдегера про закинутість людини у світ, у невідоме майбутнє, Слотердайк пропонує людині, яка опинилась у стані закинутості у світ, спрямувати таку енергійну рішучість на саму себе, тобто перетворити Я на революційне Ти, що здійснює ізсередини революцію на індивідуальне замовлення. Ця революція нагадує моделі життєтворчості, поширені серед західноєвропейської студентської молоді у 1920-х та у повоєнних роках. Але, на відміну від їхніх радикальних варіантів, Слотердайк зберігає, що правда у трансформованому вигляді, певні просвітницькі уявлення щодо всемогутності виховання, яке є важливою складовою задекларованого ним антропотехнічного повороту. В свою чергу, це є методологічним обґрунтуванням сценарію мікрореволюції на самоті із собою.

Така революція починає з того моменту, який у філософії екзистенціалізму називають граничною ситуацією. У Слотердайка цей момент екзистенційної діалектики описано як наказ самому себе «попустити віжки» та «розпочати страйк проти самого себе». Він і сам бере участь у таких революційних діях, оцінюючи досить критично свої досягнення у боротьбі за власну гідність у численних страйках та акціях спротиву проти себе. Про це красномовно свідчить його порівняння себе з квартирою, де «богемна людина мешкає поруч з атлетом» або де «успішна працююча людина співіснує з ледарем, що полюбляє пуститися берега» [Sloterdijk, 2012: S. 38]. Таке розщеплення людини, на його думку, створює революційну ситуацію у внутрішньому світі людини.

## Антропотехнічні передумови революційних змін людини та перетворень її педагогічної провінції

Здатність людини змінюватись, перевершувати саму себе Слотердайк намагається обґрунтувати, виходячи за межі традиційних філософсько-антропологічних пояснень. Це знаходить прояв в антропотехнічній інтерпретації специфіки переходу від природи до культури, який зображено як побудову мостів, перекинутих між ними. Через це до багатьох визначень людини, які пропонує Слотердайк (людина як автодидакт, істота, що ширяє, робить вправи, тварина, що має здатність до корупції, *homo immunologicus*, *homo artista*, *homo mirabili*, *homo repetitivus*, *homo faber*, *homo bourdivinus* тощо), ще додається її дефініція як живої істоти, що будує мости (*das pontifikale, d.h. brückenbauende, Lebewesen*). Цю здатність людини, її своєрідну екзистенційну трансверсальність, проголошено вагомим здобутком антропосоціогенези. Адже, на думку Слотердайка, люди як такі сформувались «через побудову мостів» (*Brückenbau*). «Людина, — зазначає він, — це понтифікаційна жива істота, яка вже на ранніх етапах своєї еволюції будує мости, перекидаючи між тілесними балками арки з культурних програм, узгоджених з традицією. Від самого початку природа та культура об'єднані через широке посередництво втілених практик... Проміжкову зону між ними утворює багатий на форми, варіабельно-стабільний регіон, який достатньо чітко описується за допомоги загальноприйнятих понять, таких як виховання, звичай, звичка, формування габітусу, тренування та виконання вправ» [Sloterdijk, 2009: p. 25].

Отже, мости проголошуються суттєвою ознакою культурного та політичного ландшафту педагогічних провінцій, своєрідних «садів людяного» (*Der Garten des Menschlichen*). Наведену метафору Слотердайк запозичує у відомого німецького фізика і філософа К.Ф. фон Вайцекера і вважає, що прогулянки таким садом у педагогічній провінції дають ключ до розшифрування потаємних кодів доступу до антропологічних передумов культурних, суспільних та економічних криз, а також поглиблюють розуміння загроз існуванню людства, що походять від самих людей, точніше — від їхніх соціальних, політичних і педагогічних експериментів над собою, тих «революцій у другій особі однини», на які Слотердайк покладає неабиякі сподівання. Наслідки останніх є непередбачуваними. Старі запобіжні методи, які колись давали змогу уникати футурошоків, вже не спрацьовують у XXI сторіччі. «Такі ексцеси сповзання у незаплановане, — резюмує Слотердайк, — вже не можна зупинити, посилаючись на «емерджентність» — чарівне закляття новітніх еволюційних теорій. Ба навіть закрадається підозра, що про «самоорганізацію» та нове виникнення «порядку» здебільшого згадують тоді, коли стає зрозумілим, що у подальшому залишається протидіяти ентропії хіба що освяченою водою» [Sloterdijk, 2015: p. 92].

Апология хаосу і безпорядку, відсутність мостів на теренах педагогічних провінцій є симптомом культурного регресу сучасних суспільств, які намагаються подолати запустіння у вже згаданому вище «саду людяного» через



розташування на його місці штучно утворених місць запустіння і звалищ спотворених здобутків цивілізації. Як приклад тут можна навести спостереження Слотердайка за феноменом варварства і варвара у ХХ сторіччі. Він зауважує: «Для новітнього Модерну було і залишається типовим демонструвати перед широким загалом союз між варварством та успіхом, спочатку у формі галопувального імперіалізму, а сьогодні — у шатах агресивної вульгарності, яка через знаряддя масової культури проникає практично в усі сфери. Той факт, що навіть представники високої культури варварську позицію Європи ХХ сторіччя досить довго визнавали орієнтиром у вигляді месіанізму неосвіченості, ба навіть утопії нового початку на пустій дошці зарозумілості, ілюструє масштабність цивілізаційної кризи, яка поширювалась на цьому континенті упродовж останніх 150 років — включно з культурною революцією сповзання вниз, яка у наших широтах охопила ХХ сторіччя і відкидає свою тінь на ХХІ сторіччя» [Sloterdijk, 2009: p. 25].

На рівні індивіда запобіжним заходом проти такої руйнації духовної культури можна вважати еготехніки, які зберігають культурну ауру емпіричного Я. Прикладом еготехнічних медіумів, за допомоги яких індивіди у різні культурні епохи здійснюють самоспостереження і самоаналіз, є дзеркала, щоденники, листи, автобіографії, родинні архіви [Sloterdijk, 2012: p. 37]. У загальному вигляді це відбувається через письмо, логіку, гімнастику, музику і мистецтво. Цей перелік можна продовжити, бо людина як автодидакт сама створює знаряддя для свого фізичного і духовного розвитку. Так, згідно із Слотердайком, «універсальним домашнім тренажером» є нотатник, а також заняття філософією, суспільна і культурна роль якої зростає у постсекулярному суспільстві» [Sloterdijk, 2012: p. 38–39]. Але студіювати філософію як навчальну дисципліну і жити, керуючись філософією, — це цілком різні заняття. Наприклад, в Україні ще й досі філософію не впускають навіть на поріг суспільної свідомості, не говорячи вже про приватні території, що їх надійно охороняють здоровий глузд або відважне безглуздя. Розглянемо детальніше пропозиції Слотердайка щодо послаблення фейс-контролю для філософії біля наших дверей.

### **Впустіть філософію у *Ваше* життя, або Вертикалізація життєтворчості**

Перепустка філософії у світ повсякденності пов'язана з питанням: «А навіщо нам філософія?». Це питання найчастіше задають там, де філософія має не тільки вид на проживання, а й укоріненість в європейському культурному просторі. Воно є своєрідним нагадуванням про значущість виховного потенціалу філософії для безперервного духовного самооновлення сучасних суспільств, для розвитку в них здатності до самоописів, самоспостережень і самокритики. Через це звістка про «повернення філософії» у повсякденне життя соціумів вселяє надію на вироблення у них імунітету проти спокус споживання і розважання. Повернення

філософії — це передусім реставрація довіри до розуму, визнання необхідності навчатись мислити, долати ідеологічні стереотипи та упередження здорового глузду, а також рішучість розпрощатись з ілюзіями і міфологемами, які тішать наше самолюбство і паралізують волю або витрачають її енергію не за призначенням.

Згідно із Слотердайком, філософія лише тоді чогось варта, коли вона активізує свої атлетичні якості. «Поза будь-яким сумнівом, — вказує він, — слово “філософія” є прихованим натяком на дві найважливіші атлетичні чесноти, які за часів платонівської інтервенції користувались широким схваленням. По-перше, воно вказує на аристократичну позицію “філотимії”, любові до *time*, тобто до звияжного авторитету, який мали переможці у змаганнях; по-друге, на “філопонію”, що означає любов до *ponos*, тобто до старання, навантажень, турботи» [Sloterdijk, 2009: р. 305].

Та філософія, якої потребує сучасна людина, повинна зійти з постаменту недоторканої академічної дисципліни. З бранки університетів, з пихатої королівни езотеричного задзеркалля і прискіпливого стиліста на постмодерних модних дефіле вона має перетворитись на філософській *modus operandi* життя, роздумів, наукового виробництва, політики тощо. Тут Слотердайк — як послідовник Фуко — покладається на маніфестацію філософського габітусу життя, що саме здійснює рефлексію над собою і може стати методологічним і навіть методичним посібником для змін життя пересічної людини, якщо та відважиться на революцію гідності всередині себе. Такі рекомендації надавали ще з часів античності, а в останні десятиріччя у західній філософській думці їх тематизують під рубрикою «мистецтво жити» (М. Фуко, П. Вацлавик, Г. Шміт, Д. Прехт, Ш. Кляйн та ін.). Прориви до нових форм життєтворчості і досягнення самовдосконалення не можна поставити на конвеєр. У цьому Слотердайк поділяє думку К. Ясперса, що існує провалля між досягненнями окремих індивідів і масою, але ці досягнення на межі людських можливостей у непрямий спосіб змінюють усіх [Sloterdijk, 2009: р. 301–302]. Життєтворчість, що досягає рівня «мистецтва жити» як «мистецтва самоперевершення» зростає на ґрунті таких досягнень. Така вертикалізація життєтворчості, за спостереженнями Слотердайка, знаходить прояв навіть у вокабулярі філософії XIX—XX сторіч, який рясніє неологізмами з префіксом «над-» (*Über-*) або «супер-». Тільки у Ніцше крім уже хрестоматійної надлюдини (*Übermensch*) він налічив 20 інших неологізмів із цим префіксом [Sloterdijk, 2009: р. 203].

У XXI сторіччі префікс «супер-» перетворився на самостійну лексичну одиницю молодіжного сленгу, з якої навіть утворюють похідні, наприклад, «суперово». Ідея самоперевершення, зафіксована у цьому префіксі, є привабливою у двох сенсах. З одного боку, вона фіксує феномен антропологічно або соціально закладеної нерівності. Для маленької дитини батьки, вчителі і взагалі дорослі люди є прикладами реально існуючої «надлюдини». У такій оптиці королі-тирани і президенти демократичних держав, видатні особис-

тості і так звані світські леви, разом з їхніми «левицями», зливаються у діамантовому полиску суспільної верхівки, яка магнетизує пересічну людину своєю недосяжністю. Але Слотердайк більше цікавить інший аспект, а саме антропологічні неймовірності. Інтуїціями щодо них рясніє антична філософія, але вони розчиняються у модерній культурі. «Модерн, — стверджує Слотердайк, — це доба найвищої мобілізації людських сил під знаком праці та виробництва, натомість античними називають усі життєві форми, де надзвичайну мобілізацію проголошують в ім'я вправи та досконалості» [Sloterdijk, 2009: p. 329]. З метою виведення сучасних суспільств з гіпнозу споживання він пропонує практики нелінійних повернень до незвичайності або постмодерне відтворення античності у вигляді відкритої педагогічної провінції.

### Філософія як *paideia*

Слотердайк цікавить не мистецтво жити саме по собі і не передовий досвід віртуозів життєтворчості, а суто кантівське питання: як можлива життєтворчість, які механізми є для неї засадовими, а також яку роль відіграють у ній освіта та виховання. Історія філософії та історія культури дають багатий матеріал для узагальнень щодо цього. Але його селекція, здійснена Слотердайком, заслуговує на увагу як спроба синтезу філософсько-педагогічних рефлексій та культурно-антропологічних узагальнень у рамках культурологічного повороту (*cultural turn*) сучасної філософської думки. Саме у цій площині Слотердайк пропонує переосмислити історію філософії, педагогічним і культурно-просвітницьким досягненням якої все ще приділяють недостатньо уваги. Він зауважує щодо цього: «Той факт, що ми дотепер все ще маємо підстави звертатись до витоків філософії у греків, зумовлений передусім тим, що через цю філософію у розвинених суспільствах-полісах почали стверджувати школу як латентну світову силу, яка продовжує панувати над нами і скеровувати нас у хибних напрямках. З появою філософа на сцену виходить вибагливий тип вихователя, який не бажає, щоб молодь у містах і надалі зростала на милицях умовностей, а пропонує формувати її за продуманими і штучними мірками, універсальними за своєю формою» [Sloterdijk, 2011: p. 16].

Говорячи про суспільні і культурні дезорієнтири, що їх час від часу продукує школа, Слотердайк, на відміну від представників сучасних теорій дешколяризації, вважає цю інституцію еволюційним досягненням людства і спрямовує свою критику проти руйнації антропологічного підґрунтя виховних практик. Отже, школа в античності, виконуючи свої соціокультурні завдання, завжди спиралась на людську природу, що зробило її трансісторичною інституцією. Концептуалізація школи як життєвого простору також походить з античної традиції, зокрема від софістів. У сучасних соціокультурних контекстах їхня виховна програма відкриває свій прихований план. Так, велика інтуїція софістів, на його думку, полягає в тому, що вони «хотіли зробити з людини істоту, яка здатна протистояти найбільшій загрози люд-

ського буття — амеханії. У перекладі з грецької — це безпорадність, зумовлена тим, що людина вже не має *techane*, тобто хитрощів, трюків, допоміжного приладдя. Амеханія — це стан, в якому ніколи не повинна знаходитись людська істота. Все виховання — це подолання амеханії» [Sloterdijk, 2012: p. 41]. У цьому розумінні він сам називає себе софістом. «Якщо софіст — це прототип вихователя, а сутність виховання полягає в тому, щоб запропонувати людині допоміжні засоби проти занедбаності у німотності та безпорадності, то я — софіст душею і тілом» [Sloterdijk, 2012: p. 41].

Філософія виховання античності є потужним імпульсом для осмислення становища людини у ситуаціях культурних і соціальних зламів. *Paideia*, центральне поняття цієї філософії, є не тільки ключовим словом античної філософії, а й «маніфестацією її програми як політичної практики». Саме вона підготувала «появу нової форми світу, насиченої ризиками і владою, тобто тим, що сьогодні називають формою урбаністичних культур та імперій» [Sloterdijk, 2011: p.16].

Філософія як *paideia* від самого початку заявила про себе як про школу універсального синтезу. З одного боку, вона давала відповідь на питання, як досягнути різноманітний і незнайомий світ у його цілісності, як забезпечити людину в ситуаціях перманентних ризиків, а з іншого — пропонувала певний набір виховних практик, так звану «нову дресуру людини», щоб зробити її придатною для життя у місті та державі. «Філософія, — пише Слотердайк, — поставила собі за мету перетворити неодоладних дітей міста на дорослих громадян світу, зробити з внутрішніх варварів цивілізованих державних людей, із сп'янілих фанатів опіній — розважливих прихильників знання, з похмурих рабів пристрастей — радісних людей, здатних опанувати себе. На самому початку європейської педагогіки були часи, коли слово «школа» означало школу шляхетності» [Sloterdijk, 2011: p. 23].

Але треба визнати, що школа шляхетності ніколи не була масовою в її сучасному розумінні, це радше необхідний суспільний ексклюзив у вигляді теплиці для вирощування авангарду європейського людства. Її завдання полягало не в наданні освітніх послуг з метою роздавання населенню гуманітарної допомоги у вигляді щоденних порцій розумності, а в генеруванні та випромінюванні розумності, дефіцит якої в сучасних суспільствах робить їх, за спостереженнями Р.Дарендорфа, не захищеними перед спокусами несвободи, які у наш час стають дедалі рафінованішими [Dahrendorf, 2006: p. 73].

Школа шляхетності лише тоді може здійснювати еманацию педагогічного розуму, коли на чолі її стоять філософи такого формату, як Сократ і Платон, або Кант, Фіхте та Гегель, або інші велетні філософської думки, бо кожний з них є модератором свого часу і водночас провісником майбутнього. Щоправда, потужність філософського голосу залежить від сили та впливовості мислення його володаря. Дує або, згідно із Слотердайком, «запряг» Сократа і Платона «знаменує собою прорив нової ідеї виховання; вони виступають проти конвенціоналізму та опортунізму вчителів риторики і відстоюють нове

широке розуміння формування людини... Це дає підстави стверджувати, що класична філософія була логічним та етичним ритуалом ініціації еліти молодих людей, а у рідкісних випадках — також і жінок; цей ритуал треба було здійснювати під керівництвом передового магістра, щоб подолати те, що було сформовано родиною чи родом, на користь далекоглядного і широко мислячого людства у державі чи царстві» [Sloterdijk, 2011: p. 16–17]. Народження вчителя із лялечки *homo sacer* є не менш значною подією, ніж народження учня. «Секуляризація психіки — це ніщо інше як поява нового мистецтва вправності, завдяки якому одержимості перетворюються на диспозиції, якими можна маніпулювати. У процесі такого переходу чарівники розчакловують самих себе і перетворюються на вчителів. Вони є провокаторами, що будують катапульти для кидків у надзвичайне» [Sloterdijk, 2009: p. 301].

Продовження античної традиції Слотердайк детально простежує на матеріалі філософії Середньовіччя, Нового часу, доби Просвітництва, німецької класичної філософії, марксизму та сучасної філософської думки, а також східної філософської традиції, аналізуючи їхній виховний потенціал. Його особливу увагу привертає Кант, і ось чому. Філософія виховання і філософія права тісно переплетені у кантівській філософії та в її інтерпретаціях, запропонованих Слотердайком. «Для Канта, — зауважує Слотердайк, — патерналізм Бога був так само незносим, як і настирливість інстинктивної природи людини, бо тільки діяльне самовизволення від обох крайностей ставить людину у громадянську середину, яка є місцем її свободи, адже ніде інде індивід не зможе успішно слідувати своєму покликанию, тобто займатись спонтанним самоформуванням» [Sloterdijk, 2011: p. 68].

Філософські ідеї можна використовувати як скарб або як капітал. Скарби зазвичай ховають в скринях і дістають на свята чи ювілеї, а капітал вкладають у справу. Кант, як відомо, зробив значні інвестиції у філософське господарство. Продовжуючи такий метафоричний ряд, Слотердайк порівнює Канта з бізнесменом: «Його компас безпомилково вказує на суверенітет, і як мудрий бізнесмен, що переструктурує своє майно за часів кризи, Кант виводить свої активи із збанкрутілого підприємництва метафізики, щоб інвестувати їх у більш солідний бізнес з підвищеною прозорістю. У світі, де занадто часто здійснюють процедури експропріації, треба користуватись власним розсудом як невідчужуваним майном» [Sloterdijk, 2011: p. 69].

Отже, коли тріада «Бог — світ — людина» зазнає редукції комплексності і зводиться до фундаментального зв'язку «людина і світ», розум залишається єдиним гарантом гідного існування людини у ненадійному світі, який занадто швидко змінює ситуації та правила гри. Здоровий глузд за таких умов уже не може виконувати покладені на нього педагогічні зобов'язання, бо він навчає старого та в старий спосіб, виховує людей для минулого, не помічаючи змін. Ніщше таких людей називав «колишніми», тоді як «надлюдина» перевершує себе, тренуючись для виконання неймовірних завдань, тобто для свого самоперевершення. Ідеальний тип акробата-канатохідця розкри-

ває принципову відмінність виховання «колишньої людини» та надлюдини, якщо скористатись термінологією Ніцше. Зовсім не обов'язково остання є так званою «людиною майбутнього», бо у цій справі не існує ніяких гарантій. Слотердайк за допомоги улюбленої метафори Ніцше — канатохідця — так пояснює ризики відриву від знайомого ґрунту: «Той, хто хоче ходити по канату, мусить кожний крок повторювати десятки тисяч разів, але кожний крок там нагорі роблять начебто вперше. Тому, хто навчається ходити по канату, вже потрібна така *paideia*, яка усуває ґрунт з-під земних звичок. Ходити по канату означає зібрати докупи все колишнє, що залишилось у сучасності... Тут усі кроки є першими, бо кожний з них може виявитись останнім. Для нього існує тільки одна етична позиція: обійти всі обставини через підкорення неймовірного» [Sloterdijk, 2009: p. 305]. Але для цього, як уже зазначалося, необхідна активізація розуму.

### Філософи як вчителі

Генераторами, охоронцями та повноважними представниками розуму на теренах суспільства у таких його резиденціях, як агора, держава, право, судочинство, школа, університет і мас-медіа, були і залишаються філософи. Через них та в них розум активізує свій виховний, точніше, людинотворчий потенціал. До складових індексу людського розвитку в тій чи тій країні можна додати ще такий показник, як статус філософа у державі. Дефіцит критичного мислення у суспільній свідомості, нездатність суспільств здійснювати процедури самоопису або принаймні самокритики, релігійний і політичний фанатизм указують на те, що або філософи не виконують належним чином своїх обов'язків перед суспільством, або ж само суспільство, сприймаючи власну деградацію чи стагнацію за поступ, знищує філософію і ліквідує філософів, усуваючи тим самим загрозу появи незалежного мислення і взагалі свободи. Озираючись назад, можна зробити невтішний висновок, що встановлення диктатур починається з «чисток» і скорочень філософського корпусу. Суспільство, що деградує, завжди займається самозвеличуванням і знищенням тих, хто спонукає його до самокритики і пропонує відповідні тренінги.

Галерея філософів-учителів у Слотердайка є надзвичайно довгою. Всі вони, передусім згадані вище та у попередній статті, зробили свій внесок у примноження виховного потенціалу філософії. Досвід саморефлексії філософії показує неабиякі педагогічні амбіції більшості філософів, які намагались виховувати і перевиховувати не стільки людину, скільки уявне людство. У певному сенсі можна говорити про філософсько-педагогічну естафету західноєвропейських філософів, але така естафета має свої особливості, бо передбачає час від часу повернення до витоків, зміну етапів і навіть розташування самої дистанції, стрибки вгору та в довжину. Так, процес формування поняття *Bildung* (освіта, культура) упродовж кількох десятиріч є прикладом такої естафети, яку формували представники різних генерацій ні-



мецької класичної філософії [Volbeck, 1994: p. 17]. На відміну від активізму, закладеного в це поняття та у відповідні філософсько-антропологічні концептуалізації людини, Слотердайк намагається привернути увагу до опору, який чинить людська природа педагогічній колонізації її життєвого світу. У своєму аналізі навчальних і виховних практик він звертається до звичок та лінощів, але не розглядає їх як статичні формальні характеристики людини, а радше вдається до методології історичної антропології, що відкриває перспективу пізнання людської природи у контексті психо- та соціогенези людства. Обґрунтовуючи антропологічний статус звичок, він розглядає їх як матеріал, з яким працювали перші педагоги і тим самим робили внесок до цивілізаційного процесу: «Експлікація звикання, звичкоподібного (*das Gewohnheitsmäßige*), психосоматично втіленого — про це вже йшлося вище з посиланням на етику як на Першу Теорію — є частковим феноменом процесу, який я називаю розділенням одержимості на пристрасті та звички. Ця зміна відбулась під тиском перших педагогів, які за своєю природою були також першими носіями етично-аскетичного наступу на існуючі психосоматичні умови» [Sloterdijk, 2009: p. 294].

Першим педагогам, що ініціювали зміни самої людини і суспільного життя, Слотердайк віддає особливу пошану. Але при цьому на передній план виходять не стільки якісні риси їхньої особистості та таємниці харизматичності постаті вчителів, скільки наслідки їхньої діяльності, зокрема політична антропологія виробництва, трансляції та засвоєння знань. Владний потенціал педагогічних відносин (разом із новими світоглядними настановами) стає рушійною силою соціо- та психогенези людства.

Аналіз антропологічного підґрунтя трансформацій психіки людини Слотердайк починає з визначення людини як інертної істоти, яка намагається успішно пристосовуватись до наявних умов, щоб не офірувати себе задля незрозумілого і неясного майбутнього. Лінощі, притаманні людині, не можна розглядати як наслідок її облаштування у комфортному гніздечку культури. Це є однією із засадових тез компенсаторської антропології (А. Гелен), де інституції забезпечують розвантаження людини і є для неї чимось на зразок милиць. З цієї точки зору, «вся політична культура починається із розрізнення між кайданами та милицями» [Sloterdijk, 2009: p. 96]. Милиці, а це інституції, передусім держава, родина, школа, мораль, право, допомагають людині зручно облаштуватися в світі. Не випадково саме компенсаторська антропологія та її педагогічна версія органічно вписуються у стереотипи консервативного політичного мислення.

### **Антропологічний аспект виховних практик психополітики**

Револьюційний пафос Слотердайка руйнує логіку консервативного мислення. Він вважає, що людина має не пестити і виправдовувати свої лінощі, а переробляти їх на енергетичний запас, необхід-

ний для антропотехнічних тренувань. Через це він не зосереджує свою увагу на феноменології та психології лінощів, а розглядає їх як психополітичні характеристики агентів та адресатів виховання. Адже можна скільки завгодно реформувати суспільне життя, ставити людину у нові рамкові умови, але без радикальних змін у її свідомості та психіці будь-які зміни, принесені ззовні, приречені на занепад.

Психополітичний аспект педагогічної діяльності за доби античності певною мірою прояснює ситуацію, що склалась у сучасних суспільствах. Слотердайк зауважує: «Коли перші філософи-педагоги несамовито висловлювались щодо звичок, то це відбувалось у рамках аналізу опору. За допомоги цього вони намагались зрозуміти, чому те, що вже має людина, — *hexis, habitus, doxa* (у XVIII сторіччі до цього ще додається упередженість)... — ускладнює і навіть унеможливує сприйняття Нового, тобто сприйняття філософського етосу, експліцитного логосу, чистої математики і проясненого методу. “Звичка” як слово і як діло означає фактичну одержимість психіки, яка через блокування захищає здобуті, більш-менш необоротно втілені властивості, разом з і без того інертною масою привнесених гадок. Доки цей блок залишатиметься непорушним, неможливо починати нове навчання» [Sloterdijk, 2009: p. 295].

Це спостереження Слотердайка стосується не тільки античного суспільства, а й усієї подальшої еволюції суспільного життя, включаючи добу Модерну, не є винятком і гіпотетичне суспільство знань, яке також потребує фанатичних учителів для просування нового знання серед пересічних бранців звичок та їхніх одержимих захисників. Тут не можна обійтись без певного методологічного застереження. Адже прорив нового крізь звички не можна зображувати як битву світла і темряви чи зіткнення консерваторів та реформаторів на арені політичних боїв без правил. Можна погодитись з відомим представником еволюційної педагогіки А. Тремлем, що «нове сторіччя з його ідеями не розв'язує проблеми старого, а нова ідея — навіть якщо ми до нестями віримо в неї — сама по собі не краща за стару ідею, бо вона є тільки іншою» [Trembl, 2005: p. 309].

Нове навчання, якому присвячували життя перші педагоги, також не могло обійтись без звичок як стабілізаторів нових знань. У статусі «нових» ці звички виробляють через антропотехніки, тобто відповідні комплекси вправ, про які йшлося у попередній статті. Виконання вправ, згідно із Слотердайком, є невід'ємною рисою людського буття. Вправи, які роблять людина та суспільство, проходять процедуру селекції, своєрідний відбірковий конкурс на кращу тренувальну програму, яка закріплюється у ході психо- та соціогенези людства. Механізм дії антропотехнік є різновидом своєрідної антропологічної константи: «Виконання вправ діє як трансформатор між активністю й пасивністю. Що нового приніс Модерн світові? Концерт, виставку, оперу, читання романів, театр, кіно, спорт як видовище, — але форми вправ демонструють завжди одну й ту саму фігуру: щоб спромогтись

бути активним, треба спочатку перетворитись на пасивного» [Sloterdijk, 2014: p. 54]. З метою унаочнення цієї настанови Слотердайк наводить рекламу фітнес-центру, яка у дещо дивний спосіб збігається з його власним розумінням діалектики активного і пасивного у формуванні людини. На цій рекламі зображено жінку, яка, лежачи на спині, вигукує: «Фітни мене!» (*Fit mich*) [Sloterdijk, 2014: p. 54].

Сила повторення, що нагромаджується у процесі виконання вправ, ґрунтована на подвійній його природі. Наведемо аргументацію Слотердайка: повторення «може бути повторювальним повторенням (*wiederholte Wiederholung*) і повторюючим повторенням (*wiederholende Wiederholung*). У суб'єкті це — патетично піднесене розрізнення між активними і пасивними станами... Шанс завжди криється у *Partizip Aktiv Präsens* (активному дієприкметнику, ця аргументація ґрунтована на граматиці німецької мови. — М.К.). У цій граматичній формі підноситься активована людина, яка самотужки стає такою, що відчуває, тренується та представляє себе на відміну від її антиподу — чуттєвої, тренованої, кимсь представленої людини. Через це поступово суб'єктна людина замінює об'єктну людину — якщо можна у цьому випадку взагалі застосувати ці когнітивні терміни, які занадто відгонять Новим часом. У другому випадку людина залишається як була — пасивною, повторюваною, зданою без бою, у першому ж, навпаки, людина стає постпасивною (*der Post-Passive Mensch*), вона сама здатна повторювати, давати відсіч» [Sloterdijk, 2009: p. 310].

Таку педагогічно відкрити, насичену енергією постпасивність, своєрідну розминку людського тіла та душі, необхідну для переходу до активних дій, Слотердайк називає екзистенційною. Її креативний потенціал, крім профілактики розриву м'язів та струн душі, має широкий діапазон, який, щоправда, повною мірою розкривається у модерній культурі, хоча цей тип пасивності заявляє про себе набагато раніше — у Середньовіччі. За цієї доби містик і ремісник, християнин і підприємець зливалися воєдино через послідовне виконання вправ у стані збудженої екзистенційної пасивності. Такі вправи можна робити не тільки з тренером, а й самотужки, на самоті з собою, що підготувало появу автодидакта як вільного учня у структурно ускладненій ситуації свого учнівства. До речі, модерний учень також формується через описане вище злиття страсотерпця та ремісника. «Тоді, — зауважує Слотердайк, — було винайдено модерного учня: дитину-ченця зі шкільним ранцем. Починаючи з Нового часу, навчання у школі означало обов'язок страждання у формі всезагальної обов'язкової шкільної освіти. Залишок демократично-містичної ідеї страждання, запропонованої широкому загалові, приховується у німецьких уявленнях про освіту» [Sloterdijk, 2014: p. 35].

\* \* \*

У підсумку зазначу, що філософсько-педагогічні та філософсько-політичні розвідки Слотердайка відкривають нові перспективи для само-

реалізації сучасної людини. Відкрита педагогічна провінція, контури якої окреслено Слотердайком, є не тільки породженням примхливої фантазії філософа або ефектом його рожевих окулярів, а й методологічною стратегією надсилання застережень людям, інституціям і цілим суспільствам, які з різних причин не хочуть змінюватися, побоюючись навіть імітацій змін. Імператив «Ти мусиш змінити своє життя!», який прокричав Слотердайк крізь гучномовець потужних культурно-антропологічних метафор, у суперечливих реаліях сучасного суспільного життя є заклик, адресованим кожному з нас, приєднатись до змагань у боротьбі з інертністю та зашкарублістю на території відкритої педагогічної провінції, щоб вийти звідти переможцем.

#### ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Bildungskommission Nordrhein-Westfalen: Zukunft der Bildung — Schule der Zukunft. Denkschrift der Kommission Zukunft der Bildung — Schule der Zukunft beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen* (1995). — Neuwied: Pavo-Verlag.
- Bollbeck, G. (1994). *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main & Suhrkamp.
- Büb, B. (2009). *Von der Pflicht zu führen. Neun Gebote der Bildung*. Berlin: Ullstein.
- Burri, A. Vom allgemeinen Nutzen der Ungebildetheit. Oder warum Bildung der Freiheit und Demokratie schadet. (2012) In *Bildungstheorie in der Diskussion* (S.36–45). Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- Dahrendorf, R. (2006). *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Verlag C. H. Beck.
- Elias, N. (2007). *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hartmann, M. (2007). *Eliten und Macht in Europa. Ein Internationaler Vergleich*. (2007). Frankfurt-New York: Campus.
- Norbert, K. (2011). *Idioten made in Germany. Wie Politik und Wirtschaft Bildungsverlierer produzieren*. München.
- Opp, K.-D. (1979). *Theorie sozialer Krisen. Apathie, Protest und kollektives Handeln*. Opladen: Leske&Budrich Verlag.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2009). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. Münster: Pantheon-Verlag.
- Sloterdijk, P. (2012). Das Leben ist ein Zehnkampf. Peter Sloterdijk im Gespräch mit Wolfram Eilenberger. In *Philosophie Magazin*. 5, 37–41.
- Sloterdijk, P. (2014). *Zeilen und Tage. Notizen 2008 — 2011*. — Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2015a). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*. — Ulm: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2015b). *Was geschah im 20. Jahrhundert? — Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft*. — Berlin: Suhrkamp.
- Treml, A. K. (2000). *Allgemeine Pädagogik. Grundlagen, Handlungsfelder und Perspektiven der Erziehung*. — Stuttgart: Kohlhammer. 2000. — 304 S.
- Treml, A. K. (2005). *Pädagogische Ideengeschichte*. — Stuttgart: Kohlhammer.

Статтю одержано / Received 20.02.16

*Maria Kulthaeva*

PEDAGOGICAL PROVINCE OF P. SLOTERDIJK:  
REVOLUTIONS ON THE BORDERS

A comprehensive introduction to P. Sloterdijk's political anthropology and philosophy of education is presented. Conditions and consequences of revolution in the second person singularity are analyzed. The differences of the social and political slogans in the 19-th, 20-th and 21-th centuries are showed. In the context of the anthropological-technical turn, there are regarded the concepts of exercise, habits, inertia and post-passivity considering as a foundation of education which can change the human being. There is also traced the connection of philosophy and educational practice from the ancient Greeks to Modernity in Sloterdijk's version. The return of philosophy to the life is regarded as actualization of Paideia that makes active its educational potential. A tendency of pedagogical invasion into politics is a dominant motive of Sloterdijks arguing on the borders of the open pedagogical province as a place of an intensive pedagogical interaction.

*Key words:* pedagogical province, revolution, politics, philosophy, paideia, anthropological-technical turn, egotechnics, exercises, teachers, change

---

*Култаєва, Марія* — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського Національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди.

*Kulthaeva, Maria* — D-r of sciences in philosophy, professor at the Department of Philosophy, G.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University.

---