

Научная статья

УДК 130.2 (043.3)

doi: 10.17223/1998863X/65/2

УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ ПОВОРОТ XXI ВЕКА: ОТ ФИЛОСОФИИ ДРУГОГО К ФИЛОСОФИИ ТОГО ЖЕ САМОГО

Евгения Витальевна Бильченко^{1,2}

¹ *Национальный педагогический университет им. М.П. Драгоманова, Киев, Украина,
yevzhik80@gmail.com*

² *Институт культурологии Национальной академии искусств Украины, Киев, Украина*

Аннотация. Ставится цель реконструкции универалистских основ философии диалога, трансформированной в постмодернизме в сторону плюрализма. На основании компаративного анализа традиционной религиозной этики отличия и фрейдомарксистской секулярной этики солидарности осуществляется диалектический переход от фигуры Иного («Другого») к фигуре Того же Самого («Мы») посредством сопоставления диалогических и психоаналитических концептов интерсубъективности.

Ключевые слова: диалог, отличие, солидарность, этика, универсализм

Для цитирования: Бильченко Е.В. Универалистский поворот XXI века: от философии Другого к философии Того же Самого // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 65. С. 20–27. doi: 10.17223/1998863X/65/2

Original article

THE UNIVERSALIST TURN OF THE 21ST CENTURY: FROM THE PHILOSOPHY OF THE OTHER TO THE PHILOSOPHY OF THE SAME

Yevgenia V. Bilchenko

¹ *National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine, yevzhik80@gmail.com*

² *National Academy of Arts of Ukraine, Kyiv, Ukraine*

Abstract. The author of the article, based on the synthesis of two methodological schools – the traditional religious ethics of dialogue as a paradigm of difference and the contemporary secular ethics of Freudomarxism as a paradigm of solidarity, *aims* to substantiate the universalist foundations of the philosophy of dialogue, dialectically moving from the figure of the Other to the figure of the Same. Thus, the philosophy of dialogue returns to its authentic meaning of spiritual understanding. This dialectic is interpreted as an ethical turn from the post-modern to the neo-modern in post-contemporary realities. The basis for the implementation of this aim was the appropriation of the philosophy of dialogue by the neoliberal paradigm of postmodernism, which transformed the dialogical tradition into relativistic multiculturalism as a phenomenon of simulating alienated otherness, removing sacred experience from dialogue and turning the Other into a new form of repressiveness. The *hypothesis* of the research is that not only does ethical universalism as the basis of the philosophy of dialogue not underestimate the differences, but it also uses them constructively, depriving the difference of the separating power of the service provision for the functioning of the global digital multicultural market as a phenomenon of the time with the help of symbolic identities of atomic individuals as appendages of capital in space. The *applied cases* of the study are comparisons, based on the application of the method of philosophical comparative studies, of

the key concepts of dialogism of the Free Jewish Teaching House of the 20th century and the Lacanian psychoanalysis of the Ljubljana and French schools of the 21st century, in particular: the categories “I and Thou” of Martin Buber and “Love as Comedy” of Alenka Zupancic (at the level of intersubjectivity); the categories of “Face/Mortality” of Emmanuel Levinas and the “Immortal” of Alain Badiou (at the level of the subject); categories “Sphere Between” of Buber, the “Third” of Levinas and “Truth-Event” of Badiou (at the level of the Other). The *conclusions* of the work relate to the experimental convention of the radical division of philosophical schools into alternative worlds, between which, supposedly, there is no correspondence: neither genetic, nor ideological. The clearest proof of the opposite is the impulse of universal ethics, uniting traditionalists and neo-modernists, theists and atheists, romantics and skeptics, dialogists and psychoanalysts, both at the level of historiographic roots (Frankfurt School) and at the level of ideological priorities (anti-fascism). Excessive fragmentation of philosophical schools repeats the neoliberal gesture of fragmentation of imaginary identities and prevents the restoration of the unity of the world.

Keywords: dialogue; dialectics; difference; Freudomarxism; solidarity; Other; Same; universal ethics; postmodernism; neo-modern

For citation: Bilchenko, Ye.V. (2022) The universalist turn of the 21st century: from the philosophy of the other to the philosophy of the same. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 65. pp. 20–27. doi: 10.17223/1998863X/65/2

Приход постмодернизма как рефлексии глобального цифрового капитализма сказался на апроприации неолиберальными проектами классической философии диалога, в рамках которой аутентичная религиозная этика Другого, основанная в рамках «Еврейского свободного дома учения», была подменена светской симулятивной эстетикой отличий, принявших форму «фасцинации» [1. С. 130–131], – формальной коммуникации между многочисленными «другими» в Сети, разделенными на «хороших других» (если они похожи на гегемона) и «плохих других» (если они не поддаются аккультурации с его стороны). Инерция релятивации не только не защитила столь желаемое отличие Другого, но и превратила его инаковость в форму новой, пришедшей на смену современной тотальности, став симптомом невидимой эквивалентности рынка, скрытой под видимой неэквивалентностью идентичностей [2].

Динамика капитала обслуживается рассеянной по хамам недвижимой россыпью локусов атомарных индивидов, превращающейся в карантинную хуторскую архитектуру сжатого до уровня управляемой структуры кластеров хронотопа [3. Р. 94]. Хабы экранной культуры «нанизываются» на негативно-диалектическую парадигму виртуального времени, которым движется символическая информация: в результате «овременения» пространства человек теряет внутреннее переживание длительности как поэтического мифа и божественное переживание протяженности как экзистенциального события встречи, результатом которой является понимание Другого. Бизнес-коммуницирование с воображаемым Другим как с фантазмом – это общение не человека с человеком, а цифры цепочки с цифрой цепочки, кода желания с кодом желания *по эту сторону наслаждения* (jouissance). «Произвольный этос» служения Другому сменился «принудительной эстетикой» наслаждения Другим [4. С. 10–16], культивируемого в качестве единственного варианта развития «демократического общества». Диалогические парадигмы буберизма и левинасизма подверглись ревизии со стороны постструктуралистского дерридианства, спровоцировав посредством либерально-ироничной политики идентичностей конфликты, связанные с передачей маргинальному меньшин-

ству власти над официальным большинством, подменив подлинный диалог «толерантной» тиранией виктимности – культом жертвы, побуждающим к всеобщему покаянию и требующим новых жертв.

Цель нашего исследования – раскрыть философскую значимость универсалистских основ диалога, связанную с необходимостью его отрыва от наслаждения травмой и возвращения ему подлинного имени. Диалектически становится понятным, что если тотальная одержимость самотождественным бытием-в-себе, свойственная для модерна, привела к империалистической колонизации мирового пространства, а постмодерная риторика толерантности к бытию-для-Иного вместо борьбы с тотальностью оказалась манипулятивной практикой разрушения этого пространства путем фрагментации культур и исключению тех из них, которые не соответствуют интересам корпоративного рынка, то на смену скрытому модерному универсалистскому партикуляризму и явному постмодерному партикуляризму должна прийти подлинно новая неомодерная универсалистская этика – философия Того же в условиях, когда Иное превращается в символ насилия.

Сократовский *dia-logos* как поиск истины путем взаимного проникновения смыслов собеседников – это модель, способная соединить самые разные подходы. История философии – не лабораторное отсечение несоединимых миров отдельных мыслителей с их искусственным членением на универсалистов и партикуляристов, позитивистов и скептиков, эссенциалистов и экзистенциалистов, интернационалистов и традиционалистов, теистов и атеистов и т.д. Смысл философии как любви к мудрости состоит не в мультикультурном разделении философов на ниши, а в попытке выявить единую память духа в истории мысли, где архетип мировой любви не теряет своего значения ни в христианском персонализме, ни в светском марксизме, синхронизируя мысли на вершине интеллектуальной пирамиды, но расходясь на уровне прикладных кейсов, когда мыслителей превращают в единицы нишевого таргетинга идей.

Транскрипция идей М. Бубера, Э. Левинаса и других аутентичных философов диалога в постструктуралистский дискурс, породив плюрализацию и релятивацию, предельно отдалила собеседников, разбив их на автономные группы носителей непроницаемых воображаемых идентичностей, чьи символические черты намеренно дистанцируются друг от друга при помощи господствующих обозначающих и в таком виде поддерживаются путем чередования сентиментального насилия лояльности с дисциплинарным насилием радикальности. Зачастую откровенный экзорцизм в виде беседы с «триггером» – психоаналитиком, священником, наносящим прямой травматический удар по идентичности «Я» в духе Ф. Достоевского, – оказывается нравственное убийственной вежливости психотерапевта, охранителя «личного пространства», когда *право на отличие оказывается отниманием права на любовь*, когда за показной «нежностью» скрывается равнодушие, образуя шизоидную «ленту Мебиуса» современной «кросскультурной» либерал-демократии.

Гипотеза нашего исследования состоит в том, чтобы обосновать тезис: *вернуть диалогу его универсальность вовсе не означает уничтожить Иное и механически реконструировать тотальность*. Суть предположения в том, что культивируемые плюрализмом отличия становятся *незначительными* на фоне того *общего добра*, заключенного в любви, помощи, ответственности,

ласке, что названо В.А. Малаховым «прозорливой добротой» [5. С. 30–33]. Именно «доброта» выносит / не выносит наши убеждения за феноменологические скобки, превращая, по выражению японских учителей, усредненный посредственностью компромисс не в реку меж двух берегов, а в полное отсутствие берегов, или же, выражаясь современным языком, *не в сокрытие внутренней травмы, а в ее открытую артикуляцию как нехватки собственной самости* при одновременно сохраняющемся понимании того, что Другой обладает точно такой же травмой: в этом совпадении наших нехваток и содержится негативная универсалистская предпосылка к дальнейшей позитивной онтологической программе.

Возвращение диалогу его изначального имени оправдывает осуществляемый нами *методологический синтез религиозной традиционной и секулярной психоаналитической школ*, которые на протяжении длительного времени представителями неолиберального постмодернизма использовались как инструменты взаимной критики «разных миров»: *талмудистской теологии склонных к романтичности М. Бубера и Э. Левинаса, критической (скептической) фрейдомарксистской этики постлакановского психоанализа Люблянской школы С. Жижека и А. Зупанчич, постхристианской атеистической этики А. Бадью*. Практические интерпретации идей не могут дискредитировать сами идеи в их высших онтологических проявлениях: *метафизику присутствия (диалогизм), позитивную идеалистическую и материалистическую диалектику (гегельянство и марксизм), негативную онтологию «зияния» (психоанализ), онтологию субъекта как избытка / нехватки (фрейдомарксизм)*. Как бы ни были сильны постмодерные ревизии общности, мы не можем отрицать не просто сюжетного сходства идей, но их глубинного мировоззренческого родства. *Философия диалога как философия Третьего не противоречит универсальной этике, но и стремится возродить ее*.

Подвергнем разбору с точки зрения импульса универсализма критикуемую в левинасизме интимную пару «Я–Ты» М. Бубера, призванную посредством *внесения отличия нарушить тотальность бытия*, но невольно подтвердившую данную тотальность эгоистичностью слияния двоих. В данной эмоциональной паре присутствует промежуточное (третье, избыточное) бытие некой «сферы между», пребывающей *за пределами убеждений «Я» и «Ты»* [6. С. 61–70], – по сути, *вне-пребывания, трансцензуса, метапозиции*. В свете религиозного понимания любви (egos, mania, philia, pragma сюда не входят, исключительно – агаре, хотя М. Бубер и был иудеем) мы можем постулировать глубинное *сходство между традиционной диалогической этикой буберизма и универсальной этикой фрейдомарксизма*, разработанной словенскими интеллектуалами С. Жижekom и особенно А. Зупанчич, которая постулировала любовь как *Реальное*, или «комедию» [7. С. 70–82]: не потому что *любовь смешит*, а потому что она осуществляет *двойной код возвышенного и смешного, трагического и комического*, уравнивая сакральные и профанные, бытийные и бытовые, «высокие» и «низкие» проявления в любимом человеке как одинаково прекрасные для любящего. В отличие от куртуазной любви fin amor как сублимации энергии либидо, вечно ищущей время и место для своего театрального осуществления, истинная любовь – не перформативна: она ничего и никого не ищет, она лишена хронотопа, она вся – здесь и сразу; она осуществляется не в Воображаемом регистре мелодрамы столк-

нувшихся через оптику взгляда иллюзорных идентичностей влюбленных, очарованных магией взаимных фантазмов, а в травматической действительности их взаимно разделенной нехватки, где бессознательное проявляется как моральное начало, а его символический язык – как категорический императив, поступок в себе.

Подробнее сравним Люблянскую светскую трактовку любви А. Зупанчич с религиозной диалогистикой М. Бубера: диалог – это экзистенциальная встреча «за пределами убеждений», когда людьми друг другу все мгновенно (через разрыв с убеждениями как предубеждениями) «прощено» и «забыто». Когда М. Бубер говорил о «сфере между», имея в виду «сообщающееся молчание» – сакральный опыт диалога вне ценностей людей, принявших опыт не-говорящих, – он разрывал регистр Символического – цепь господствующих означающих, портал в идеологию, экран, посредством которого культура вводит зияющего субъекта в мир своих знаков и значений, заполняя ими трещины в его идентичности, предлагая ему фантазмы в образах садомазохистических квазидиалогических отношений Господина и Раба. Диалог находится «по ту сторону» принципа удовольствия (*la jouissance*) и не имеет значения, идет ли речь о метафизике присутствия как о позитивной онтологической программе в теологии или о значимом отсутствии (пустоте) как негативной онтологической программе в психоанализе: пустота есть полнота, полнота есть пустота, их амбивалентность есть феномен непознаваемого (Дао в Китае, мокша / нирвана / сатори на Востоке, мистическая неразрывность и неслиянность ипостасей Троицы в христианстве, где Бог является абсолютным минимумом и абсолютным максимумом одновременно).

Далее обратимся к отдельной субъектности «Я» как элемента интерсубъективности. Если мы рассмотрим главного героя этики А. Бадью – субъекта «Бессмертного», мы обнаружим, что на первый взгляд «Бессмертный» не имеет ничего общего с «лицом» человека «накого» и «смертного» у Э. Левинаса. Но это – лишь поверхностное суждение. Что А. Бадью имеет в виду под «Бессмертным» субъектом? Человека, способного творить истинную историю и творимого ею же путем сопротивления наличествующим правилам игры социума и его ложным моделям выбора вплоть до вхождения в экзистенциально абсурдную (Сизифову) веру в возможность «невозможного». «Бессмертный» осуществляет «радикальный разрыв» с замкнутым кругом символических означающих, с бегом от одной формы репрессивности к другой. Благодаря чему субъект становится «Бессмертным»? Здесь очевидны христианские апелляции атеиста А. Бадью к миссии апостола Павла [8]. Не благодаря мужественному преодолению смерти или женственному вбиранию ее в себя [9], а благодаря Воскресению в широком смысле этого слова – обретению места, где «для смерти нет места», – разрывающего тотальность «бытия-к-смерти» [8. С. 81].

«Бессмертный субъект» – вечен, поскольку сочетает в себе волю и ответственность, пребывание во времени и вне-пребывание, человечность в целом и человека в отдельности, универсальность и сингулярность, солидарность и единичность, соучастие и верность собственной самости («истине-событию»). Истинное событие, в отличие от постмодерного симулятивного события, рождает коммуникацию, но не рождается ею. В этом – очевидное сходство темпоральности А. Бадью с пониманием времени как «гипостази-

са» у Э. Левинаса – актуализации потенции временности в ее восхождении от прошлого через настоящее к будущему в импровизационной мгновенности встречи, вносящей в однообразие Иное [10. С. 120]. *Гипостазис истинного события* – это вечное «нет» цикличному времени и замкнутому пространству, тавтологической логике доказательств и нарушению этой же логики неким знаком чуда как подтверждением нерушимости все тех же правил, это *трансцензус*, состояние *абсурда* от Квинта Тертуллиана до Альбера Камю, когда не чудо рождает веру, а вера рождает чудо. «Смертный человек» теолога-талмудиста Э. Левинаса, который несет в себе голос Бога, побуждающий нас к заботе и ответственности, и «Бессмертный» человек атеиста и сторонника павликианства А. Бадью оказываются двумя проявлениями одного и того же начала *нашей братской библейской общности с травмой Иного*. Атеизм радикально настроенного А. Бадью и теизм мистически настроенного Э. Левинаса представляют собой две формы теологии (позитивную и негативную) в качестве трансцендентальных источников диалектического движения, основополагающих новый каузальный ряд, – движения к любви как к феномену универсального этического состояния.

Генетическая связь постлакановского анализа Люблин с Франкфуртской школой, к которой имел отношение (через посредничество Э. Фромма) и «Свободный еврейский дом учения», на уровне историографии может помочь объяснить фактическое родство концептов «сферы между» (Бубер) и «любви как комедии» (Зупанчич), «истины-события» (Бадью) и «гипостазиса» (Левинас), но их *смысловая корреспонденция вне хронотопа* оказывается гораздо важнее как с точки зрения политической (антифашизм), так и с этической (универсализм). В этом свете самым сложным персонажем для обсуждения является *фигура Другого*, потому что его ипостась варьирует от дискурса сходства до дискурса отличия, рискуя быть то чрезмерно унифицируемой, то чрезмерно абсолютизируемой. *Преувеличение отличий* Другого в мультикультурализме – обратная сторона их *преуменьшения в глобализме*, поскольку и глобализм, и мультикультурализм являются двумя крайностями одной сущности – проявлениями западного империализма на его колониальной (империалистической) и постколониальной (постимпериалистической) стадиях развития. Мы рискуем противопоставить глобализму и мультикультурализму *две парадигмы Другого*: диалогическую (традиционную религиозную этику иудеохристианства) и универсалистскую (современный секулярный фрейдомарксизм).

Субъекты М. Бубера и Э. Левинаса в философии диалога и субъект А. Бадью в критической теории – это *открытые Другому* герои, стремящиеся к объединительным приоритетам, выраженным в следующих эпистемологических метафорах: «сфера между / сообщающееся молчание» (Бубер), «лицо / Третий / Откровение Бога / нагость» (Левинас), «Мы / активисты истины / братья» (Бадью). «Иное» как ключевое положение левинасизма подразумевало *отличие как механизм раскола тотальности через религиозное переживание общности*, но в логике мультикультурализма оно стало *самой тотальностью*, лишившейся своего сакрального начала и укрепляющего гегемонию за счет стравливания «иных» с «иными». *Ответственность за смерть Другого*, ставшая столпом этической философии Э. Левинаса, присутствует в этике «Бессмертного» А. Бадью как христианские ценности *веры* (убежде-

ния), надежды (упорства) и любви (деяния). Другой у Э. Левинаса есть всегда Третий (общее), «второй Другой» (внутреннее): не внешняя субстанция Закона, но *Благодать сердца*, исполненного добротой. Та же доброта в бадьюанстве звучит как личное переживание истины Откровения в виде солидарного «Мы». Этика солидарности не просто предлагает негативную программу революционного отрицания несправедливости общества со стороны угнетаемых и недовольных. Любые великие сдвиги в политике, любви, науке и искусстве сопровождаются тем, что событиям их непосредственные участники должны давать имена, соответствующие сути самих событий, а эти имена уже присутствуют в аутентичной диалогистике.

Список источников

1. Baudrillard J. Ecstasy of Communication // *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture* / ed. H. Foster. Port Townsend : Bay Press, 1983. P. 126–133.
2. Badiou A. *Logics of Worlds: Being and Event II*. London–New, York : Bloomsbury Academic, 2019. 632 p.
3. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge : Polity Press, 2000. 228 p. URL: <https://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2014/01/bauman-liquid-modernity.pdf> (accessed: 26.06.2021).
4. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / пер. с нем. А. Лаврухина. Минск : Пропилей, 2000. 152 с.
5. Малахов В.А. Рассуждения о доброте // *Вопросы философии*. 2020. № 11. С. 25–35.
6. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. В.В. Рынкевича. М. : Республика, 1995. С. 15–92.
7. Зупанчич А. О любви как о комедии / пер. с англ. А. Смирнова // Долар М., Божович М., Зупанчич А. *Любовная машина. Лакан и Спиноза. Комедия любви*. СПб. : Алетейя, 2020. С. 67–91.
8. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / пер. с франц. О. Головой. М. ; СПб. : Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 94 с.
9. Durand G. *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*. URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf> (accessed: 26.06.2021).
10. Левинас Э. *Время и Другой* / пер. с франц. А.В. Парибка // Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 21–122.

References

1. Baudrillard, J. (1983) Ecstasy of Communication. In: Foster, H. (ed.) *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend: Bay Press. pp. 126–133.
2. Badiou, A. (2000) *Logics of Worlds: Being and Event II*. London-New, York: Bloomsbury Academic.
3. Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
4. Huebner, B. (2000) *Proizvol'nyy etos i prinuditel'nost' estetiki* [Arbitrary Ethos and Forced Aesthetics]. Translated from German by A. Lavrukhin. Minsk: Propilei.
5. Malakhov, V.A. (2020) Discourse on kindness. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*. 11. pp. 25–35. (In russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2020-11-25-35
6. Buber, M. (1995) *Dva obraza very* [Two Images of Faith]. Translated from German by V.V. Rynekevich. Moscow: Respublika. pp. 15–92.
7. Zupanchich, A. (2020) O lyubvi kak o komedii [About love as a comedy]. Translated from English by A. Smirnov. In: Dolar, M., Bozhovich, M. & Zupanchich, A. *Lyubovnaya mashina. Lakan i Spinoza. Komediya lyubvi* [Love Machine. Lacan and Spinoza. Comedy of Love]. St. Petersburg: Aleteyya. pp. 67–91.
8. Badiou, A. (1999) *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Apostle Paul. Justification of Universalism]. Translated from French by O. Golova. Moscow; St. Petersburg: Moskovskiy filosofskiy fond, Universitetskaya kniga.
9. Durand, G. (n.d.) *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*. [Online] Available from: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf> (Accessed: 26th June 2021).

10. Levinas, E. (1998) *Vremya i drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. The Humanism of the Other]. Translated from French by A.V. Paribok. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. pp. 21–122.

Сведения об авторе:

Бильченко Евгения Витальевна – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры культурологии и философской антропологии Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (Киев, Украина); ведущий научный сотрудник отдела экранной культуры Института культурологии Национальной академии искусств Украины (Киев, Украина). E-mail: yevzhik80@gmail.com

Information about the author:

Bilchenko Ye.V. – National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv, Ukraine); National Academy of Arts of Ukraine (Kyiv, Ukraine). E-mail: yevzhik80@gmail.com

*Статья поступила в редакцию 27.06.2021;
одобрена после рецензирования 24.01.2022; принята к публикации 03.03.2022*

*The article was submitted 27.06.2021;
approved after reviewing 24.01.2022; accepted for publication 03.03.2022*