

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF SOCIAL RESPONSIBILITY OF MORAL SUBJECT

Manuylov E. M.

Ongoing social and philosophical analysis of the problem of moral responsibility. We investigate the moral responsibility of the social subject in modern conditions. It is proved that moral responsibility as opposed to legal and professional, represents the internal component of the responsibility that characterizes a person as an individual outside of its social role.

Key words: morality, responsibility, work, personality, social subject, society.



УДК 130.2

О. К. Бурова, доктор філософських наук, професор

ДИАЛОГ РЕЧОВОГО І ТІЛЕСНОГО: ПОШУКИ ПАРТНЕРСЬКИХ ЗАСАД

Я сама перетворююся на річ...

М. ЦВІТАЄВА

Мислити, отже, знову навчатися бачити...

А. КАМЮ

Присвячено еволюції філософського буття речі: від тотожності із сутнім до головного діючого персонажу в філософії ХХ ст. Розроблено постнекласичний інструментарій, що дозволяє визначити місце і статус речі у людському бутті. Окреслено нетрадиційну ресологічну стратегію як стратегію партнерства, що ґрунтується на зберігаючо-охоронній інтенції. Запропоновано постнекласичні стратегії реалізації речово-людського партнерства.

Ключові слова: річ, речовість, ресологічна стратегія, тілесність, метафізика зору, метафоричне око.

Актуальність проблеми. На відміну від логічно впорядкованих схем конструктивної метафізики, яка завжди спирається радше на онтологію на протипагу екзистенції, пафос посткласичної метафізики розрізнення полягає у подоланні дистанції між «Я» та річчю. Тому річ можна розглядати як метафізичне поняття, що схоплює здатність «Я» виходити за свої межі не лише в логічному нуль-вимірному просторі, а й у безпосередньо достеменному оптичному просторі чуттєвого. Річ утілює в собі вияв сущого і акумулює на-

пругу екзистенції. Близькість речі до людини наближує суще до людського світу. В метафізиці розрізнення свідомо збережено багатозначність концепту «річ» саме тому, що тільки балансує на межі між значеннями він не втрачає своєї унікальної нетождасності. Коли ж філософія не витримує цієї провокативної невизначеності, вона прирікає на забуття або суще, або екзистенцію. Розрізнення – принципово антимодерний концепт; у ньому немає ні нової методології, ні теоретичної конструкції. Якщо вдається до оптичних метафор (а розрізнення, безперечно, належить до концептів радше оптичного шеругу, ніж геометричного), то це передусім пошук меж статичної оптики (і вихід на ці межі), руйнування встановлених дистанцій між оком «Я» та спостережуваною річчю. У цьому розумінні ми й говоритимемо про метафізику зору.

Виклад основного матеріалу. Вихідними для нас є два засновки. По-перше, диктат розуму, який завжди діставав опертя у зорі і вимагав офірування всієї решти відчуттів заради нього, призвів до викривлення самого зору, його справжньої природи, зумовленої всіма параметрами тілесності. По-друге, тілесний спосіб існування людини «приховує» два вектори зверненості до світу – звернення до людського і до речового як двох образів буття, які захоплюють людину, людина ж схоплює їх. У досвіді, пише М. Фуко, їй «дане тіло – її власне тіло, частинка того подвійного простору, чия власна незвідна просторовість сполучається, проте, з простором речей» [10, 405].

Так само, як і концепт, «річ» [2], концепт «тіло», «тілесність» зазнав серйозних метаморфоз у своєму розвитку. Те, що сьогодні зветься «тілесністю», суттєво ширше її початкового сенсового поля. Нагадаємо, що домінанта тілесності характерна саме для доби античності. Грецьке «тіло» немов позбавлене внутрішнього, воно дане своєю поверхнею. Навіть у стражданні тіло подано надто «фізично», не виказуючи прихованих сил, які зсередини завдають йому болю. Грек бачить тіло як щось обмежене, лише страждання (не біль) здатне скасувати межі, піддати сумніву їхню значущість, зробити їх невідчутними. Як зазначає С. С. Аверінцев, «виявлене у Біблії сприйняття людини аж ніяк не меншою мірою тілесне, ніж античне, але тіло для неї – це не статура, а біль, не жест, а тремтливості руху, не об'ємна пластика м'язів, а вразлива «таїна надр», це не споглядання ззовні, а відчуття зсередини, і образ його утворюється не з вражень ока, а з вібрацій людського «єства». Це образ тіла, що страждає і потерпає, але в ньому живе таке «кровне», «нутрове», «серцеве» тепло інтимності, яке не притаманне статуарно показному тілу еллінського атлета» [1, 61–62]. Звісно, християнство розмежує, з одного боку, тремтливу, зсередини вразливу тілесність, яка ховає хизування м'язами під зборками хітонів та плащаниць, а з другого – земну, профанну речевість, злотовану із зовнішнім, повсякденним, обмеженим простором. Око бачить у речі лише граничне, те, що явлене на межі, та внутрішню порожнечу. Можна стверджувати, що місце поганської опозиції «тілесне – речове» у христия-

янстві заступає опозиція «духовне – матеріальне», де речове з його відданістю людині розчиняється у матеріальному, а духовне однаково заперечує і речове, і тілесне.

Новий час в особі Декарта визнає «два вищі роди речей (*duo summa genera rerum*): один – рід речей інтелектуальних, або мисленнєвих, тобто таких, що належать до царини духу, або мислячої субстанції; інший – рід речей матеріальних, тобто таких, що належать до царини протяжної субстанції, або тіла» [4, 27]. Протяжність у довжину, вшир та вглиб є головною властивістю останнього. Очевидно, що тілесність у Декарта збігається з речевістю, яку він ототожнює з вимірною протяжністю. Вона потребує «Я» як кінцевої інстанції обґрунтування її достеменності. Кожен елемент зовнішнього репрезентований змістом свідомості, та й більше – пізнання внутрішнього світу є умовою пізнання зовнішнього, і досягти його можна саме інтроспективно та інтуїтивно. Мислення розглядується незалежно від знаків, мови, комунікації. Становлення суб'єктом означає зречення власної тілесної присутності у світі. Так постає примарний світ, позбавлений тіл. Декарт, за його словами, звертається до принципу *cogito*, аби показати, що мисляче «Я» – нематеріальна субстанція, позбавлена будь-якої тілесності. Картезіанська концепція суб'єкта пов'язана з поняттям «мисляча річ». Характерна для Декарта методичність, з якою він «уречевлює» людську особистість, попри її абсолютну свободу волі, а часткове, суто індивідуальне і унікально мінливе підпорядковує всезагальному, загальнозначущому, усталеному, – все це свідчення того, як можна розглядати невичерпність внутрішнього світу, виходячи при цьому з принципової можливості його раціонального пізнання. Поняття суб'єкта наголошувало загальнолюдські властивості людини, яка пізнає, наприклад, розум, притаманний кожній мислячій істоті, а її індивідуальні якості відсувало на задній план. Отже, це поняття охоплює лише один, хоча й важливий аспект особистості, будучи не в змозі адекватно відобразити динаміку її конкретного багатоманіття. Людина, позбавлена тіла, втрачає і «вимірність», бо піддає геть усе маніпуляціям підлаштовування до безвимірного простору, зведеного до точки її власного понад-існування. Опертя на *умоглядне* блокує увагу до інших форм бачення світу. Безтілесний суб'єкт парадоксально самотній, хоча живе серед подібних до нього і володіє цілим квазісвітом, але сповненим не речей, а об'єктів і предметів.

Людське тіло для Декарта – це машина, що підтримує життя. Проте ця машина «мертва» і «сліпа», бо нічого не знає. І лише зусилля мислення, яке вможливило звільнення з полону тіла, забезпечує, по-перше, істинне існування і, по-друге, саму здатність бачити цю машину. Тіло перебуває принципово по той бік життя мислення і уявлень «Я». До Декартової позиції «огляду згори» пристає й Кант. Гегель називає тіло «первнем», а індивіда його «вираженням». «Тіло є єдністю неутвореного буття й утвореного буття і дійсніс-

тю індивіда, просякненого для-себе-буттям [3, 166]. Цієї лінії у розумінні тілесності дотримуються й мислителі ХХ ст., розглядаючи її як абсолютну точку відліку, «звідки чисте Я споглядає простір і весь чуттєвий світ» (Е. Гуссерль) [7, 84], визначаючи тіло як локалізацію всіх відчуттів, точку, де відбувається зустріч природи та духу. Або, ближче до сьогодення: «тіло, – за витонченим висловом Гоффмана, – це дуже важлива одиниця знаряддя, власник якої постійно вдається до неї» [5, 121].

Філософія ХХ ст. неухильно навчала людину перейматися самою собою, вимагала переміщення мислення, спрямованого на об'єкт, у «первинне "бути"», місцеперебування.. на ґрунт того чуттєво сприйманого і опрацьованого світу, яким він існує для нашого тіла...для справжнього тіла, яке я називаю своїм, того вартового, який мовчазно пильнує підвалини моїх слів та моїх дій» [6, 11]. М. Мерло-Понті закликає «відновити дійове і дійсне тіло – не фрагмент простору, не сукупність функцій, а сплетіння бачення і руху» [6, 13]. М. Фуко визначає тіло як «резерв моделей зримого», який утворює «місток між тим, що можна побачити, і тим, що можна висловити» [10, 197]. К. О. Апель залучає у процес обґрунтування пізнання поняття «апріорі тіла». М. Босс виходить з того, що «буття у світі» становить цілісний феномен, а отже, розрізнення соматичного і психічного належить подолати як хибний спадок картезіанства. Х. М. МакЛюен вважає людську комунікацію екстеріоризацією тілесних органів та відчуттів людини. Про такі модуляції у баченні людини, що беруть початок від Ф. Ніцше, не без іронії писав М. Хайдеггер, «викриваючи» спроби замість картезіанської людини-суб'єкта запропонувати знов-таки людину-суб'єкта «як "останній факт" наявних поривань та афектів, одне слово, тіло. У поверненні до тіла як метафізичного дороговказу відбувається геть усе світлотлумачення» [12, 142].

Стихія кожного жесту пов'язана з психологією його здійснення. Пізнавальний рух занурений в інтелігібельність, інструментальний – у практику. Аналіз і застосування кодують його зв'язок з річчю і опосередковують будь-які, навіть найвідаленіші за своїми очевидними інтенціями стратегії. Факт усвідомлення аналітично-знаряддевого жесту закарбовує, по-перше, особливому, репресовану геометрію тілесного, а, по-друге, фіаско кожної спроби дістатися пластів речового. Лише здатність не-мислення, тобто здатність створити осередок для речового у своєму внутрішньому, уможливило контакт. Віденський стілець. Що це? Шедевр майстра? Панські витребеньки? Фрагмент меблевого гарнітуру? Або ж лінійно унаочнений, схоплений у своєрідному дзеркалі рух поверхонь та об'ємів людського тіла, плинність та плавність його часовості, вияв абсолютної зв'язності моментів його буття? Побачити віденський стілець як річ, а не як витвір або предмет ужитку – означає прорости в нього, вгледіти і пережити в ньому самого себе, свій світ, дзеркально повторитися у ньому і порозумітися з ним у спільній розмові. Моя натренована

на «ego cogito» думка, моє тілне фізичне тіло не пошукують, та й не можуть шукати такої співбесіди. Тут спрацьовують лише два різновиди руху, два запрограмованих культурою жесту – перевірка функціональності стільця та спроба зручно розташуватися на ньому. Ритм, органіка, майже жива пластика його абрису, витонченість зчленувань, вічно запитальна форма його бильця – все це зайві, й доволі непевні, сутності, що їх згідно з Оккамом не варто «множити понад міру». Метафізичне бачення у його традиційному, класичному тлумаченні – коли око становить повноважного володаря і субститут усього сущого – не здатне так бачити. Рухи такого ока мають оптико-механічний характер. Тут потрібне воістину мета-фізичне, у буквальному розумінні, око – як орган над усіма органами, поліфункціональний, «тілесно обтяжений» орган зв'язку людини зі світом. У діалозі «тілесне – речове» домінують особливий тип чуттєвості, відмова від зовнішнього оптичного досвіду. Для того, хто бачить тілесно, важливий голос «речі», що в ньому «лунає» ритм, гострі та м'які зчленування її поверхні. Око метафоричне, око, яке водночас вслуховується, відчуває дотик, вдивляється, – ось що достоту означає мета-фізичне око. Ритм речі, схоплений баченням, є знаком її речовості, опосередкованим шляхом до неї, позбавленим загальних орієнтирів. Активізація рефлексивних процедур для пошуку речовості не обмежує, а навпаки розсуває межі царини абсурдного. Раціоналізація речового у речі порушує її цілісність, і через утворену в ній щілину витікає повнота сенсу. Річ в її речовості невіддільна рефлексивному освоєнню, і ця безвихідь означає початок пошуку людиною шляху, але вже до себе самої, поза тиском норм усезагальності.

Гранично звужено сферу тактильних рухів ока, що мають провокувати рефлексію, у Ніцше. Загалом він дискваліфікує лінійну динаміку ока, функцію зору як таку: зрине становить заваду на шляху до єдино значущого, яке незриме. Відоме висловлювання Ф. Ніцше про те, що наш образ ока є його власним творінням. Суб'єктивне «метафізичне око», за Ніцше, не здатне до процедури «правильного сприйняття» (die richtige Perzeption). Блукання ока – це не зовнішні, а внутрішні блукання афекту, заповненості бажанням Зовнішнього. Це означає порушення меж тіла, девальвацію адаптивних функцій перцептивних органів. Тут володарює око метафоричне, яке дарує поневоленому організмом тілу жадану свободу від пристосувальної налаштованості. Той, хто сприймає, змінюється кожної миті через посередництво того, чим він сприймає (вуха, шкіри, ока). Метафоричне око – око-перевертень; воно розсуває межі і проникливість бачення, воно бачить одразу у багатьох вимірах, з багатьох поглядів або багатьма очима, воно спроможне виконати одне-єдине, але найголовніше завдання – побачити речі такими, як вони є. Старе метафізичне око може в результаті своїх зусиль засвідчити матеріальність речі, її непроникність. Посткласичне мета-фізичне око як око метафоричне, афектоване дематеріалізує речі в тому розумінні, що воно занурюється у речову сутність, у їхній «Dasein-сенс»,

тобто у баченні їх воно чує їхнє спілкування між собою через посередника – людське тіло. Тіло саме перетворюється на метафору, адже намагається позбутися своєї посередницької місії, розчинитися у горизонті речі, злитися з нею, закарбовуючи у знаках події цієї метаморфози. Тобто, за відмови від спроб об'єктивізації тіло належить розуміти поза мовною стихією механіки з її «приводними пасами» опозицій на зразок «об'єкт – суб'єкт» і домінантною уявлення. Відмова від уявлення тіла означає відмову від конструювання його в той чи той спосіб у просторі і часі. Тоді тіло вже не становить певної просторовості чи непроникної протяжності поряд з іншими фізичними тілами, які можуть бути цілком «фіксовані» у рефлексивній процедурі декартівського кшталту. Скажімо, у Ніцше тіло постає як соматична подія, як живий безперервний потік, який поглинає речі світу, а у Фуко – в його дисциплінарних просторах – тіло становить композицію зримих сил, машину, що продукує точно повторювані за командою рухи (тіло вояка, робітника, школяра). Поняття тілесності передбачає не окремішнє людське тіло як доступну для зовнішнього спостереження органічну просторову форму, а сукупність мікроскопічних співвідношень сил, енергій, пульсацій зі своєю цілком автономною сферою впливу, власним законом, специфічною траєкторією зростання, і не передбачає жодного суб'єкта. Суб'єкт як такий сам виявляється одним із складних знаків тілесного семіозису, тобто суб'єкт є чимось на кшталт ортопедичного тіла, «сконструйованого» культурою і мовою.

Коли йдеться про «бачення-участь», наш суто класичний рефлекс опанування інших світів шляхом зведення їх до універсальних образів просторучасу не спрацьовує, за визначенням. Але позбувшись, всупереч нашому рефлексу, звичного місця нашої випереджувальної присутності, ми дістаємо нове місце завдяки визнанню і підпорядкуванню у своєму баченні речовому ритму того, що ми бачимо. Акт пізнання за посередництва бачення і акт «участі» за посередництва бачення принципово незвідні одне до одного. При пізнанні, з утвердженням відокремленої позиції суб'єкта для самоствердження у світі простір речі перетворюється на окупаційну зону і привласнюється в акті пізнання, зовнішньому щодо бачення як «участі». При акті участі той, хто бачить, належить тому, що він бачить, бере участь у ньому, розділяє його долю і стає його частиною у загальному екзистенційному русі. Брак уваги до акту бачення, на жаль, узвичаєний поміж нас як спадок пострадянського менталітету, щільно пов'язаного з культурою мовленнєвої налаштованості зору. «Народ спромоглися замкнути мовленням, – пише М. Риклін, – ціною заперечення принципу реальності або не дискурсивних імпліцитних передумов мови» [8, 18]. Невипадково характерною рисою радянської образотворчої культури була її переважна орієнтація на слово, її невізуальність. Що ж до такої візуальності, яка вможливує осягнення речового у речі, про це, звісно, тут годі й говорити.

Утім, хоча зовнішні параметри речі потребують поглибленої уваги як «дороговкази» на шляху до її речової природи, йдеться аж ніяк не про увагу естетичного гатунку. Естетизм традиційного пов'язаний з утворенням оптично достеменного образу речі. Він передбачає дистанцію, яку ще треба долати, аби у такий спосіб зробити переживання, спрямовані на річ, дедалі незримішими, позбавити їх образності, витіснити образ тілесним ефектом. Бачення як процес, як участь означає вихід за межі власне пізнання, трансгресивну акцію, перехід у домисленневий, домовний стан. Увійшовши у спілкування з річчю, у бачення її як співучасть, я підкоряюсь її пластичним примхам, а отже, моє ставлення не можна вважати скеровуваним моєю пізнавальною здатністю. У такому баченні річ не вимагає докладання жодної пізнавальної здатності; навпаки, вона сама впливає на мене і кожного разу задає певного роду дистанцію щодо себе, якої я маю дотримуватись, аби спілкування загалом відбулося. Сенс утворюється у просторі комунікації з річчю, а відтак, пізнання залежить від того, що саме я спромігся побачити, якою мірою я здатен просуватися уздовж пластичних заломів простору речі, які й модулюють сенс. Процес бачення як співучасті регулюємо не ми самі, а той спільний тілесний ритм, який захоплює обох співучасників – і того, хто бачить, і те, що він бачить. У чернетках П. Флоренського читаємо витяг з Новаліса: «якщо хто опанував ритм світу, це означає, що він опанував світ» [9, 32].

Висновки. Посткласична метафізика зору передбачає бачення незримого на підставі зовнішніх «натяків» – ліній, об'ємів, кольорів, світлотіней, опуклостей і западин, розривів поверхні, пусток тощо. Класична філософія обминула ці феномени, позаяк диктат розуму, дістаючи опертя передусім у зорі, спричинився до викривлення природи бачення, насправді зумовленої всіма параметрами тілесності, а тому аж ніяк не вільної від простору чуттєвого. Перебування у стані бачення як модусу мислення блокує увагу до самого акту бачення, яке ми тлумачимо як здатність *бути поза самим собою*, брати участь в артикуляції Буття і довершенні власного «Я». Позаяк візуальна парадигматика традиційного метафізичного пізнання передбачає незацікавлений *погляд* (огляд-розгляд-споглядання), вона не має нічого спільного із земним профаним зором. Пізнавально-аналітичний інтерес силкується «увібгати» річ у параметри схеми. Отже, потрібна *дереалізація зору* як «агрегату умовиводів» (М. Пруст). Очі мають власну здатність розрізнення, яка не належить до операцій мислення. Вони схиляються до зримого і піддають його усіляким переміщенням, цілком вільним від абсолютної настанови.

Загалом процес сприйняття речового у речі не синхронізований з її пізнанням, позаяк речове кодоване тими пластичними засобами, які належать до нетрадиційного, з погляду знаряддево-пізнавальної агресивності, контексту. Питання про світ як питання про місце в ньому людини – ось цей контекст.

У його межах здійснюється взаємопроникнення двох цілісностей, які тривалий час перебували у предметно-суб'єктному полоні, – людини і речі. Сам діалог речового і тілесного немов нагадує: належить повернутися до осмислення того, що призначення людини – бути на землі, і будь-яка життєва форма облаштування її перебування на ній – храм, дім, криниця – вінчає шлях людини як *не-суб'єкта*, або *пост-суб'єкта*, одвічно залученого, згідно з М. Хайдеггером, у гру чотирьох: божественного і смертного, неба і землі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М., 1977.
2. Бурова О. К. Философствование о Вещи, или Натюрморт на фоне бытия / О. К. Бурова. – Харьков, 1995.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения: в 14 т. – М., 1959. – Т. 4.
4. Декарт Р. Сочинения / Р. Декарт. – Казань, 1914. – Т. 1.
5. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / Э. Гидденс // THESIS. Риск. Неопределенность. Случайность. – 1944. – № 5. – С. 107–134.
6. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – М., 1992.
7. Молчанов В. И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера / В. И. Молчанов // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988. – С. 81–100.
8. Рыклин М. Террорологии / М. Рыклин. – Тарту, 1992.
9. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. – М., 1991.
10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М., 1977.
11. Хайдеггер М. Вещь / М. Хайдеггер // Историко-философский ежегодник '89. – М., 1989. – С. 269–284.
12. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 63–176.

ДИАЛОГ ВЕЩЕСТВЕННОГО И ТЕЛЕСНОГО: ПОИСКИ ПАРТНЕРСКИХ ОСНОВАНИЙ

Бурова О. К.

Посвящено эволюции философского бытия вещи: от тождества с сущим до главного действующего лица в философии XX в. Разработан постнеклассический инструментарий, позволяющий выявить место и определить статус вещи в человеческом бытии. Обозначена нетрадиционная ресологическая стратегия как стратегия партнерства, основанная на сберегающе-охранительной интенции. Предложены постнеклассические стратегии реализации вещно-человеческого партнерства.

Ключевые слова: вещь, вечность, ресологическая стратегия, телесность, метафизика зрения, метафорический глаз.

THE DIALOGUE BETWEEN REAL AND MATERIAL: IN SEARCH OF PARTNERSHIP BACKGROUNDED RELATIONS

Burova O. K.

The article dedicates to evolution of the philosophical being of a thing: from identity with essence – to main character in philosophy of XX century. Postnonclassical set of instruments is elaborated that allows to expose the place and to determine the status of a thing in human being. Untraditional resological strategy is emphasized as the strategy of a partnership, based on the save-protection intention. Postnonclassical strategies of realization of a thing-human partnership are offered.

Key words: *thing, substantinity, resological strategy, bodytiveness, metaphysical sight, metaphorical eye.*



УДК 378.14+37.032

*О. Ю. Панфілов, доктор філософських наук, професор;
О. О. Савченко, кандидат філософських наук, доцент*

УПРАВЛІННЯ ЯКІСТЮ ОСВІТИ – СУТНІСНИЙ АСПЕКТ

Проаналізовано феномен управління якістю освіти. Визначено зміст і складові цього процесу. Надано інтерпретації управління якістю освіти у політичному, соціальному, педагогічному аспектах.

Ключові слова: *якість освіти, управління якістю освіти, освітня діяльність, ефективність управління.*

Актуальність проблеми. Поліпшення якості освіти є одним з головних завдань сучасної державної політики, національним пріоритетом і передумовою національної безпеки держави, умовою реалізації прав громадян на освіту. Вироблення оптимальної соціально-економічної моделі розвитку суспільства, так само, як і моделі духовної, лежить насамперед у площині формування науково обгрунтованої політики в цій сфері.

Роль освіти в суспільстві визначається тим, що шляхом передавання знань, навичок, виховання вона генерує не тільки компетентних працівників, а й суспільно відповідальних громадян. Причому найвище значення мають саме етичні моменти, втілення у свідомість людей високих моральних та культурних цінностей. Це зумовлено не тільки глобальними проблемами, а й суто економічними. Характер сучасного виробництва вимагає від виробника не