

## ДОСВІДИ ВІЙНИ У РАМКАХ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Амельченко О. Є.

*аспірантка каф. філософії та релігієзнавства*

*Національного університету Києво-Могиллянська Академія,*

*м. Київ, Україна*

Оскільки одним із центральних питань політичної філософії було й залишається питання справедливості, війна у сучасних політико-філософських дослідженнях оцінюється саме крізь призму цієї категорії. У переважній більшості сучасні дослідники мислять війну як продовження політики іншими методами, посилаючись на визначення Карла фон Клаузевіца, та оцінюють воєнні рішення головнокомандуючих та державців на моральність. Водночас варто розуміти, що зв'язок між етикою та політикою зародився ще в давньогрецькій філософії. Так, у Аристотелевому розумінні практичні чесноти, які включали мужність та справедливість, могли бути реалізовані лише в політичному житті. У своїй праці «Політика» він, зокрема, розмірковував над тим які війни можна назвати справедливими [1, с. 204-226]. Саме тому деякі сучасні теоретики справедливої війни прослідковують її витoki в поглядах Аристотеля [7]. Як і Аристотель, вони вважають, що саме державці несуть відповідальність за дотримання справедливості в умовах війни, тим самим, позбавляючи суб'єктності військових та звичайних громадян, які можуть впливати на хід військових подій. Така перспектива наслідуює розуміння політики як форми керівництва, де державець прагне загального блага для всіх людей й приймає рішення щодо методів його досягнення [1, с. 214]. Проте вже у К. фон Клаузевіца ми подибуємо таке визначення політики, яке наголошує на необхідності взаємодії між урядом та людьми. Саме останні, на його думку, можуть запобігти інструменталізації війни у політичних цілях, які не враховують інтереси населення. У цьому контексті варто наголосити, що сучасні політичні філософи не беруть до уваги визначення війни, запропоноване К. фон Клаузевіцем на основі його розуміння політики, а саме те визначення, що описує її як таку, яка вимагає підтримки з-боку людей, а не лише виконання ними наказів наданих державцями та військовокомандувачами [5, р. 592-606]. Проте саме таке розуміння війни здатне врахувати суб'єктність звичайних громадян, зокрема й військових, і надати належне значення їх діям під час війни. Це особливо важливо в контексті сучасної російсько-української війни, у якій Україна продовжує чинити опір загарбницьким силам саме завдяки підтримці громадянського суспільства та добровільній мобілізації. У зв'язку з цим виникає необхідність звернутися до феноменологічної методології, яка фокусується на описі втіленого безпосереднього досвіду людей. У рамках її застосування у межах політичної філософії можна описати той досвід, який лежить в основі певного політичного феномену. Таким чином, політична філософія, яка б спиралась на феноменологію, змогла б перейти з абстрактного рівня розмірковувань про владу та справедливість прийнятих рішень людьми при владі на рівень безпосереднього досвіду. Цей перехід у питаннях політичного є можливим, оскільки, як писав український філософ Дмитро Шевчук, «в основі кожного концепта філософії лежить певна феноменологічна реальність» [9, р. 327]. Саме тому є можливість описати безпосередній досвід людей у якому твориться певна політична реальність. Такі описи можуть допомогти зрозуміти, зокрема, як переживається така політична реальність як війна. Задля цього потрібно перейти до сприйняття війни не як продовження політики іншими засобами, яке оцінюється крізь призму справедливості, а як феномену, який привносить різноманіття досвідів у життя людини й, відповідно, по-різному переживається різними людьми. Так, для одних людей війна постає як така, що рівноцінна смерті й викликає практики переховування та втечі, а для інших вона постає полем реалізації їх покликання та формування їх ідентичності.

Якщо говорити про досвіди, які пов'язані з війною, то можна виділити наступні: досвіди життя в окупації, добровільної мобілізації, солідаризації в супротиві, переховування, різноманітні досвіди втрати, міграції та вимушеного переселення, а також багато інших. Відповідно до них, війна постає феноменом, що не лише викликає реакцію «бий або біжи», а ставить перед людьми вибір: ризикувати власним життям задля захисту власного дому, культури та країни (чи то в окупаційних силах опору, чи в долучаючись армії), зберегти власне життя ціною втрати дому (внаслідок міграції чи переміщення) або «поставити життя на паузу» і перейти до практик переховування, які також стають можливим завдяки дому. Останні були концептуалізовані сучасним українським філософом Володимиром Приходько [2], проте поза його увагою залишився зв'язок цих практик із домом. Хоча війна як феномен, який ставить перед людьми описаний вище вибір, має прямий стосунок до дому. Тож чим є для людей дім, що вони готові ризикувати життям заради його захисту, переживають втрату частини власної ідентичності покидаючи його та відчують себе безпечно в його прихистку, не дивлячись на небезпеку ззовні? Щоб відповісти на це запитання варто звернутися до феноменологічних описів дому. Усі сучасні феноменологічні дослідження дому ґрунтуються на Гайдегерівському розумінні проживання як манери людського буття, адже саме Мартин Гайдегер продемонстрував, що проживання передбачає будівництво та плекання місця для життя, у якому люди почуваються в безпеці та можуть жити відповідно до власної природи [6, р. 147]. Дім у цьому контексті, як будівля в якій проживають, надає людському життю форму та простір для розгортання. Варто зазначити, що французький феноменолог Емануель Левінас, на якого майже не посилаються сучасні феноменологи у дослідженнях дому, вважав, що М. Гайдегер не усвідомив унікальності дому. Остання, на думку Е. Левінаса, полягала в тому, що саме дім дозволяє людській суб'єктності постати. Він вважав, що людина розвиває самосвідомість лише відвернувшись від світу й призупинивши інтенційну направленість на нього, що можливо лише у прихистку власного дому. Починаючи мислити себе в безпеці власного дому, людина, у феноменології Е. Левінаса, також починає сприймати все крізь призму часу та розвиває здатність мислити теперішнє як майбутнє. Саме із виникненням часу французький феноменолог і пов'язував розвиток людської пам'яті. Таким чином, утілений суб'єкт може постати в своїй унікальності лише в безпеці власного дому й, відповідно, його пам'ять має утілений в домі характер [7, pp. 154-166]. Далі цю думку, без посилання на Е. Левінаса, розвинула феноменологиня Айріс Маріон Янг в ідеї про те, що робота пов'язана із домашнім побутом є важливою, оскільки вона включає в себе діяльність зі збереження речей, які підтримують не лише життєдіяльність, але й ті сенси, які мають значення для людини й відображають її ідентичність. Тому підтримання порядку цих речей постало у її феноменологічних описах життя вдома матеріальною підтримкою самої ідентичності (особистої, колективної та культурної) [10, pp. 138-140]. Саме таке тлумення дому як втілення специфічного способу суб'єктності людини здатне допомогти прояснити чому люди захищають дім та залишаються вдома ризикуючи власним життям. Інше тлумачення дому, яке надає А. М. Янг, пов'язане з тим відчуттям контролю, яке дарує людям звичне розташування речей вдома, може також допомогти описати чому люди відчувають безпеку переховуючись вдома, не дивлячись на небезпеку, яка чигає на них ззовні у вигляді різноманітних проявів війни. Ба більше, вони здатні відчути безпеку не дивлячись на те, що небезпека війни здатна відібрати у них не лише життя, але й дім як матеріальну основу їх ідентичності.

Відповідними цьому значенню дому є також описи досвіду міграції, здійснені британською феноменологинею Сарою Ахмед. Попри те, що вона виступає проти сентименталізації дому як місця приналежності, у своїх феноменологічних розвідках, які спираються на розуміння людського досвіду як втіленого у світі, вона описує специфічні тілесні переживання пов'язані з міграцією як покиданням дому. Так, С. Ахмед пропонує

поглянути на той зв'язок який виникає між домом та його жителями, коли вони «просочуються» одне в одного, знаходячи продовження себе в іншому. Про це, зокрема, писала також А. М. Янг, коли наголошувала на тому, що дім є продовженням нашої тілесності. То що ж відбувається з нашим тілом, яке знайшло своє продовження у власному домі й стало саме продовженням цього дому, коли ми змушені різко покинути свій дім? С. Ахмед пропонує описувати ці переживання так, як вони відчуються на рівні шкіри – як свербіння, її скорочення та розтягування, а також зморщення. Вона наголошує на тому, що історії, які розповідають мігранти про їх «подорож» з дому – «це спогади шкіри: спогади про різні відчуття... Тіла мігрантів розтягуються та скорочуються, перетинаючи межі, що позначають знайомі та незнайомі місця» [3, р. 92]. Досвід міграції можна також розглянути крізь призму філософії А. М. Янг, яка наголошує на значенні речей у домі, які допомагають підтримувати наратив ідентичності його мешканців. Це допоможе концептуалізувати досвіди людей, які, тікаючи від війни, брали з собою в міграцію ті речі, які були важливими для їх ідентичності. Й оскільки дім у феноменології постає таким самим продовженням нас як і ми нього, то забираючи певні речі з собою мігранти також несли з собою частинку власного дому. Підсумовуючи наведені вище описи досвідів, можна висунути гіпотезу про те, що, попри відмінність досвідів, які переживають люди із приходом війни, їх досвіди тим чи іншим чином відсилають до значення дому в житті людини.

Феноменологічні описи політичної реальності також здатні надати описи того досвіду, який стоїть за такими важливими для політичної філософії категоріями як справедливість. Якщо такий досвід відсутній або, як наголошував Е. Левінас, категорії моралі демонструють власну незастосовність до певних досвідів, а йому йшлося про те, що під час війни не має місця моралі, то підважується сама основа сучасної політичної філософії. У той час як теоретики справедливої війни міркують про моральність тих чи інших дій у ході війни, люди які переживають цю війну можуть відчувати невідповідність моральної філософії їх власному досвіду – адже звичайні моральні настанови, по-типу «не вбий» уже не спрацьовують, коли йдеться про вбивство ворога. У зв'язку з цим виникає необхідність переосмислити феномен війни крізь призму досвіду людей. Саме тому необхідним є звернення до феноменологічної методології, яка надає інструментарій для опису безпосередніх досвідів. Надалі такі досвіди можуть лягти в основу більш феноменологічного розуміння політичної реальності й можливо таке розуміння допоможе реалізувати настанову Е. Левінаса й побачити в іншому Іншого. Тоді як використання рамки теорії справедливої війни для аналізу конкретних воєн призводить до тоталізації, проти якої закликав Е. Левінас. На противагу справедливості як рівності, він пропонував побачити нерівність та унікальність кожного окремого індивіда, за якого ми несемо відповідальність, відповідно до його феноменологічної етики. Власне феноменологічна перспектива здатна подолати подібне «насилля» теорії справедливої війни, яка «визнає не нужденних та вразливих осіб...,але типи, статуси та ролі, такі як громадянин... Ставлячись до всіх однаково, правосуддя (у сенсі justice, тобто справедливості – *О. Амельченко*) бере участь у тому, що Левінас називає тоталізацією, підпорядковуючи індивідуальну унікальність універсальним нормам» (4, р. 155). Таким чином, феноменологічна методологія застосована до такої політичної реальності як війна може допомогти побачити досвіди війни в їх унікальності, а отже й феномен війни у його безпосередності, яку не можна описати зверненням до універсальних норм та правил ведення справедливої війни.

### Список використаних джерел:

1. Арістотель. (2000). *Політика* (О. Кислюк, Пер. та Передм.). Київ: Основи
2. Приходько, В.. ФЕНОМЕН ВІЙНИ: ТОЧКА БАЧЕННЯ МАТЕРІАЛІСТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. 2023. № 1(8). С. 35-39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>
3. Ahmed, S. (2000). *Strange encounters : embodied others in post-coloniality*. Routledge.
4. Alford, C. F. (2004). Levinas and Political Theory. *Political Theory*, 32(2), 146–171. <http://www.jstor.org/stable/4148129>
5. Clausewitz, C. v., Howard, M., & Paret, P. (1984). *On war*. Princeton University Press.
6. Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. Harper & Row.
7. Levinas, E. (1969). *Totality and infinity; an essay on exteriority*. Duquesne University Press.
8. O'Driscoll, C. (2015). Rewriting the Just War Tradition: Just War in Classical Greek Political Thought and Practice. *International Studies Quarterly*, 59(1), 1–10. <http://www.jstor.org/stable/43868836>
9. Shevchuk, D. (2017). Phenomenology of political world and the modern political philosophy. *Actual Problems of Mind*, (11), 327–335. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i11.1763>
10. Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>

### ТЕХНІКА ЯК ВЛАДНИЙ РЕСУРС

Бакуменко Олександр

*аспірант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди,  
м. Харків, Україна*

Сучасні глобальні трансформації зумовили безпрецедентне зростання ролі технічних систем у всіх сферах людського буття. Такий стан речей зумовлює актуальність та необхідність філософсько-антропологічного осмислення взаємозв'язку між технічною творчістю як специфічною формою людської діяльності та технократичним мисленням як особливим способом концептуалізації влади через призму технічної раціональності. Технологічні інновації не лише трансформують матеріальне середовище існування людини, але й фундаментально переосмислюють структури влади, механізми соціального контролю та форми політичної організації суспільства, що вимагає глибокого міждисциплінарного аналізу з позицій філософської антропології, Science and Technology Studies, когнітивних наук та соціології інновацій.

Технічна творчість розуміється нами як цілеспрямована діяльність людини, спрямована на створення нових технічних об'єктів, систем та процесів, що розширюють можливості перетворення природного та соціального середовища, при цьому ця діяльність не є ціннісно нейтральною, а завжди вписана в конкретні соціально-політичні контексти та несе в собі потенціал як емансипації, так і домінування. Водночас технократія постає як форма соціальної організації та ідеологія, в якій технічна експертиза та раціональність стають основними критеріями легітимації влади, а технічні системи – ключовими інструментами управління суспільством, що вперше концептуально оформилося в працях американського інженера Вільяма Генрі Сміта (1919) та згодом було розвинуто в рамках руху технократів 1930-х років, очолюваного Говардом Скоттом та Торстейном Вебленом [1].

Поняття влади нами трактується в широкому сенсі, охоплюючи не лише традиційні політичні інститути, але й розгалужені мережі впливу, контролю та дисциплінування, що