

Тези п'ятнадцятої  
міжнародної конференції  
«Філософія. Нове покоління»

# ЗУСТРІЧ



# ІНШИМ ЯК ВИКЛИК

Національний університет  
«Кієво-Могилянська академія»

**ЗУСТРІЧ З ІНШИМ  
ЯК ВИКЛИК**

Тези 15-ої міжнародної  
наукової конференції  
«Філософія: нове покоління»

Київ, НаУКМА,  
21–22 квітня 2023 р.

National University of  
«Kyiv-Mohyla academy»

**MEETING THE OTHER  
AS A CHALLENGE**

15th International Conference  
“Philosophy: the New Generation”  
Summaries of Reports

Kyiv, NaUKMA,  
April 21–22, 2023

**Зустріч з Іншим як виклик. Тези п'ятнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 21-22 квітня 2023 року) / упоряд. В. Пугач, М. Бакаєв, Є. Пантелейчук, О. Амелченко. – К. : НаУКМА, 2023. – 88 с.**

Meeting the Other as a Challenge. 15th International Conference “Philosophy: the New Generation”: Summaries of Reports (Kyiv, NaUKMA, April 21-22, 2023) / compl. V. Puhach, M. Bakaiev, Ye. Panteleichuk, O. Amelchenko. – K., 2023. – 88 p.

У збірнику вміщено тези доповідей учасників міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» на тему «Зустріч з Іншим як виклик», що відбулася в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 21-22 квітня 2023 року. Видання призначене для науковців, викладачів, студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей і всіх, кого цікавлять різноманітні форми філософської концептуалізації Іншого, а також ширше коло питань історії філософії та філософії культури.

**Упорядники:** *Вероніка Пугач, Микола Бакаєв, Єлизавета Пантелейчук, Олександра Амелченко*

**Рецензенти:**

*В.І. Менжулін*

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

*В.І. Кебуладзе*

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Затверджено до друку Вченою радою факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія», протокол №10 від 19 грудня 2023 року.



## Зміст

- Kaftanski Wojciech*  
Being and Not Being Like Others: Recognizing the Universal-Individual in Myself and in the Other • 9
- Kolozova Katerina*  
The Real Transcending Itself (Through Love), Revisited • 10
- Marder Michael*  
The Other under Erasure: Lessons from the Phoenix (and Diotima) • 11
- Rehberg Andrea*  
The Sky's the Limit – How to Encounter the Other • 11
- Song Seunghyun*  
Structural linguistic injustice • 12
- Allinson Robert Elliott*  
Eastern and Western Ways of Transcending the Other as a Means of Overcoming Conflict • 12
- Amelchenko Oleksandra*  
Dwelling at war • 16
- Anzà Alessandro*  
The Promise of Future-Maker Generations. Transgenerational Social Ontology and the status of the EU motto 'United in Diversity' • 18
- Boiko Yurii*  
Nature as "Art's Other": Plato and the teleological view on nature • 21

# Contents

*Caers Femke*

- 23 • Thinking about how we think about the Other

*Dikovich Albert*

- 25 • Russia as the Other. A Phenomenological and Pragmatist Take on the Current Events in Ukraine

*García Emilio Sierra*

- 27 • From the faceless pandemic to human tenderness

*Kolias Larissa*

- 29 • Haslanger and The Racialized Subject

*Marchan Alex*

- 31 • Analytic argument against solipsism

*Mouser Ricky*

- 34 • Love and Self-Interest

*Nikoletos Nikos*

- 36 • Pandemic, biopolitics and responsibility as a moral relation of human subjects

*Schismenos Alexandros*

- 39 • Transgression, Subjectivity and the Other in the Digital Age. A humanist critique of Bataille

*Strelchuk Anna*

- 30 • Perpetual Revolution: A Philosophical Sketch

*Usmani Waseem*

- 42 • Untragic Modernities in Muhammad Iqbāl and Walter Benjamin

- Wong Kevin Martens*  
Lembransa Krismatra: Epistemic uncertainty, fluidity and versatility in the Kristang creole/indigenous way of being in contemporary Singapore • 44
- Natalia Zakrzewska*  
Anchoring self-consciousness in Other; the struggle for recognition and technology • 47
- Дарієнко Діана*  
Осмислення досвіду тимчасово переміщених осіб з точки зору феноменологічної психопатології та методи терапії • 48
- Дигун Михайло*  
Проблеми підходів до щастя: соціальний та екзистенційний вимір • 51
- Долиненко Сергій*  
Інший в теорії інтерсуб'єктивності Едмунда Гусерля • 53
- Жовтоног Ірина*  
Іншування як інструмент конструювання ворожості • 56
- Корчевний Василь*  
Як мислити іншість в її іншості: здобутки й обмеження об'єктно-орієнтованої онтології Грема Гармана • 59
- Лобанова Катерина*  
Інвалідність як прояв феномену автомобільності: суб'єктно-об'єктний дискурс при використанні технологій «smart cities» • 62

*Маєвський Олександр*

- 64 • Механіка досвіду

*Мейта Ксенія*

- 67 • Проблема діалогу Заходу та Сходу в філософії Ричарда Рорти

*Пугач Вероніка*

- 70 • Мілена Рудницька: українська філософія?

*Сідорова Стефанія*

- 73 • Епістемології панування

*Смірнов Артемій*

- 76 • Зустріч з іншим як рушійний механізм формування ціннісної політики. Обґрунтування з позиції філософії романтизму

*Яроцька Юліана*

- 78 • Людське надлюдське: зустріч із самим собою через філософську проєкцію

*Ясна Ілліана*

- 80 • Під оком Великого Іншого: філософія за тоталітарних режимів

- 84 • In Memoriam: Презентація книжки Ярослава Спічека «Вічність пам'яті»

- 86 • Оргкомітет конференції





## Being and Not Being Like Others: Recognizing the Universal-Individual in Myself and in the Other

Wojciech Kaftanski

Keynote Speaker

Harvard University (Cambridge, Massachusetts)

Living in mass society we encounter people on an unprecedented scale in the history of human existence. These daily interactions (substantially modified by the advent of the Internet and social media and political-economic globalization) influence how we perceive ourselves. We know from thinkers such as Hegel that our identity or sense of selfhood develops substantially in relation to Others. The social dimension of our existence affects how we act in the world and treat various Others in it. Morality is essentially a social phenomenon, whether in a genetic or practical sense, and our being with Others is influenced by our interactions with them. Being with Others may lead to an aberration that Kierkegaard calls “Being Like Others” wherein our identity as individuals is compromised due to it being constructed solely in social interactions. This occurs via a robust form of imitation that Kierkegaard calls aping. However, the prescriptive of “Not Being Like Others” may lead to another aberration whereby the Other is essentially different, essentially not like me. We learn from Levinas and Arendt that seeing Others as essentially dissimilar warrants not caring for them, or actively seeking their harm.

The solution I propose is in seeing oneself and Others as being on the spectrum of *Being and Not Being Like Others*. You are like me because we share (largely) the same genetic makeup, we similarly seek our own good and the good of our close ones, we prefer less rather than more pain, we are alive and we want to stay that way. You are not like me because your loved ones are different than mine; you speak a different language; your ambitions and political views are also different than mine. While you may empathize with me, it is I who feels grief or happiness, I am the center of that experiential world. We ought to treat these individual and shared qualities in an existential-dialectical way. On the one hand, I am not like you because I am an individual that cannot be reduced to our shared

qualities. On the other hand, I cannot abstract myself from our shared qualities. Hence, I ought to think about myself as a universal individual; I ought to conceive of Others in the same fashion.

## **The Real Transcending Itself (Through Love), Revisited**

*Katerina Kolozova*

Keynote Speaker

Institute of Social Sciences and Humanities (Skopje)

The talk is based on a chapter from my book (*Cut of the Real, Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*, Columbia University Press 2014/2018) which first discusses the thought of Alain Badiou and François Laruelle, both of whom shared the aspiration for radicalism in method, routed in a form of realism. It then espouses the non-philosophical line of thinking in correlation with the real and considers the possibility of conceiving of a love of the other's radical solitude (that is to say, of the real) and in correlation with the real. It further argues that every thought is immanently universalistic since the pretension to universality is constitutively inbuilt in the desire of thought. This pretension is unavoidable, as is the naïve or prelingual compulsion in every thinking endeavor to attain "the most accurate truth," "the most truthful truth" of an event or of the world. This naïve compulsion is what gives birth to thought, and it is certainly prior to any self-reflection, to any autoreferential self-correctives of the thinking process that introduce criticality and political responsibility into itself. The entire topic is revisited through the lens of non-philosophical (as in Laruelle's non-philosophy and Marx's critique of philosophy in German Ideology) Marxism.

## **The Other under Erasure: Lessons from the Phoenix (and Diotima)**

*Michael Marder*

Keynote Speaker

University of the Basque Country (Bilbao)

In my recent book, *The Phoenix Complex*, I diagnose and describe a deep unconscious structure, on a par with the Oedipus complex, the Electra complex, and Gaston Bachelard's "fire complexes," which across cultures and historical periods prompts human beings to identify the outside world and themselves with phoenixes, ever ready to spring back to life after death. The miraculous rebound of the phoenix, ranging from psychic and physical recuperation and resurrection to environmental recovery, is the hope that refuses to die even in the face of utter devastation and extreme loss. This lethal hope persists in numerous guises, affecting our sense of life, love, and death at the individual, species, interpersonal, and cosmic levels. In the present talk, we will explore how the phoenix complex puts the other under erasure and, in particular, how it is operationalized in Plato's *Symposium* with respect to Diotima's teachings on love.

## **The Sky's the Limit – How to Encounter the Other**

*Andrea Rehberg*

Keynote Speaker

Newcastle University (Newcastle upon Tyne)

This paper looks at instantiations of otherness and what they tell us about the operations of othering. The paper is in two parts: the first, constative part attempts to chart a certain trajectory through the terrain made up of 'sites of otherness', according to a particular narrative, namely one that can be traced through twentieth-century continental philosophy. This trajectory is both in practice and in principle open-ended, for reasons that will be laid out. The second part – both more abstract and more speculative – aims to address

the question of how the *impasses* of Otherness can be transformed in such a way as to facilitate an encounter with the Other, who thereby ceases to be other.

## **Structural Linguistic Injustice**

*Seunghyun Song*

Keynote Speaker

Tilburg University (Tilburg)

This paper develops a concept of structural linguistic injustice. By employing the so-called structural-injustice approach, it argues that individuals' seemingly harmless language attitudes and language choices might enable serious harms on a collective level, constituting what one could call a structural linguistic injustice. Section 1 introduces the linguistic-justice debate. By doing so, it establishes linguistic diversity as the context in which phenomena such as individuals' language attitudes, language choice, and language loss occur. Moreover, the paper illustrates why employing the structural-injustice approach might be beneficial for the linguistic-justice debate. Section 2 conceptualizes individuals' (certain types of) language attitudes and language choice as (objectionable) social structures. Section 3 provides a concept of structural linguistic injustice. Section 4 suggests one possible remedy for structural linguistic injustice. Section 5 concludes the paper.

## **Eastern and Western Ways of Transcending the Other as a Means of Overcoming Conflict**

*Robert Elliott Allinson*

Soka University of America (Aliso Viejo)

The Question of the Other has been a source of considerable

philosophical interest and a source of historical, ongoing cultural and civilizational struggles and conflict. In my paper, I intend to demonstrate that ultimately in the interest of reducing antagonism, isolationism, prejudice, discrimination, sexism, homophobia, racism and conflict, it is important to diminish the concept of the Self-Other duality and ensure that neither pole in the relationship is permitted to predominate so that full human freedom is to be achieved. The path to this process is to first examine the concept of the Other in Hegel, later to play an influential role in the philosophies of Sartre and Levinas. The next step is to introduce the concept of the overcoming of the concept of the Other in the philosophies of Daoism, particularly in the person of Zhuangzi and Martin Buber. In the third phase of the paper, the movement from Hegel to Zhuangzi, a movement back in chronology, is indicated as a means of overcoming or at least reducing the possibility of aggression, conflict and isolationism. The method of reconciling conflicts as representing by the *Yijing* is introduced to demonstrate that Self and Other need each other in order to properly constitute a Self.

In Hegel, in the *Phenomenology of Spirit*, and later in Sartre's *L'Être et le Néant* (Being and Nothingness), the recognition of the Other and by the Other is considered as essential to the development of the Self. We will concentrate more on Hegel than Sartre because Hegel is the *locus classicus* for the essential Self-Other distinction. In Levinas, the Other assumes an honorific status, which, in the eyes of the present author, is a more positive direction, but still leaves the Self-Other duality intact.

Heralding back to the early traditional Chinese philosophy of Daoism, particularly as it is reflected in the writings of Zhuangzi, the concept of the Dao is introduced as a condition in which there is an absence of contraeity. In the understanding of the overcoming of opposites in which one term of the opposition attempts to oppress the other, the concepts of Self and Other are transmuted into a unity in which each term of the duality is accorded respect. In the philosophy of Martin Buber, particularly in his *I and Thou*, the concept of dialogue between Self and Other is the central focus. The ultimate point to be reached in the dialogue is the state of the Thou in which any attempt to dominate and differentiate between

Self and Other is to be dissolved. In order to accomplish this, each party to the dialogue, both the Self and the Other must possess the intention of overcoming the duality without assuming any power relation or absorbing one into the other. This middle step of emphasizing dialogue is missing in Zhuangzi, but the ultimate outcome is the same.

The effect of the Daoism/Buberian concept of moving beyond the concepts of Self and Other is to end any possible conflict, prejudice, discrimination, sexism, homophobia, racism and antagonism. The paper projects that this a superior means of overcoming conflict as over against conflict resolution strategies that may harbor hidden resentments, pain, trauma and prejudices and tend, therefore, both to be fragile and only temporary in effect and also to hinder the proliferation of human flourishing that can be the outcome of understanding and mutual cooperation.

The Daoism/Buberian axis projects a very different future than a future that emphasizes identity politics. Identity politics possesses the effect of strengthening and solidifying the distinction between Self and Other. In the Daoism/Buberian movement beyond the distinction between Self and Other, no potential sources of conflict remain. Differences remain to retain the freedom, plenitude and joy of pluralism, but such differences are viewed as non-antagonistic differences. For example, whether the Sabbath day is celebrated on Saturday or Sunday is a non-antagonistic difference. Originally, both Jewish and Christian faiths celebrated the Sabbath on Saturday and it was the Papacy in the 4th Century of the Common Era that altered the Christian Sabbath to Sunday.

The Hegelian Self-Other dichotomy is a manifestation of the concept of the Hegelian dialectic in which one always maintains a conflictual relationship that requires a synthesis. However, the synthesis always posits a new thesis that will in turn generate a new antithesis such that a set of antagonistic conflicts will continue to exist *ad infinitum*. In the Daoist-Buberian concept, the ultimate goal is harmony, not a set of continuous conflicts. When Self-Other is transmuted to Self-Self, there is no longer any cause for conflict. Differences that exist, such as skin color differences and round eyes versus slanted eyes are considered as aesthetically enjoyable and beloved pluralities that reflect different examples of beauty

and do not represent any grounds for antagonistic and prejudicial differentiations. What is needed is the conceptual transformation from Self-Other to Self-Self in order to achieve pro-active cooperation, respect for, delight in and love of the “Other”, and a mutually satisfying, flourishing, and lasting co-existence.

### Reference list:

Allinson, Robert Elliot. (2002). Intercultural Hermeneutics, Chinese and Western Philosophy. In A. S. Cua (Ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (pp. 315–320). Routledge: London and New York.

Allinson, Robert Elliot. (2003). Hegelian, Yi-Jing and Buddhist Transformational Models for Comparative Philosophy. In B. Mou (Ed.), *Comparative approaches to Chinese philosophy* (pp. 60–85). Ashgate Publishers: Aldershot (UK), Burlington (USA), Sydney, Singapore.

Allinson, Robert Elliot. (2003c). On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference. *Journal of Chinese Philosophy*, 30th Anniversary Edition (3–4), (pp.487–500).  
<https://doi.org/10.1163/15406253-0300304014>

Allinson, Robert Elliot. (2013). *Chuang-tzu for spiritual transformation: An analysis of the inner chapters*. 8th Impression, Robert Neville, Dean, School of Theology, Boston University, Series Editor, Series in Philosophy, State University of New York Press, [cloth-bound and paper issued simultaneously].  
<https://sunypress.edu/Books/C/Chuang-Tzu-for-Spiritual-Transformation2>

Allinson, Robert Elliot. (2013). Hegel, Lao-Tzu and Bohr. In Wayne Cristaudo, Heung Wah Wong, & Sun Youzhong (Eds.), *Order and revolt: Debating the Principles of Eastern and Western Social Thought*, Bridge21 Publishers, Los Angeles and Hong Kong.

Allinson, Robert Elliot. (2016). Zhuangzi and Buber in Dialogue: A Lesson in Practicing Integrative Philosophy. *Dao, An International Journal of Comparative Philosophy*, 30th Anniversary Commemorative Issue, 15(4), (pp. 547–562).  
<https://doi.org/10.1007/s11712-016-9520-z>

Hegel, G. W. F. (2018). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The phenomenology of spirit* (T. Pinkard & M. Baur, Trans.). Cambridge



University Press.

Lévinas, E. (2003). *Humanism of the other* (N. Poller, Trans.).

Univ. of Illinois Press.

Sartre, J.-P. (2021). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (S. Richmond, Trans.; First Washington Square Press/Atria Books paperback edition). Washington Square Press/Atria, and imprint of Simon & Schuster, Inc.

## Dwelling at war

*Oleksandra Amelchenko*

National University “Kyiv-Mohyla Academy” (Kyiv)

Over the last decades, research on war has focused on military power as the main subject. Analytic philosophy, which is a dominant trend in the West when it comes to studying war from a philosophical perspective, examines war as a subject of morality. The research on war appears in the works of analytic philosophers in the context of the state’s right to take part in a war and the morality of the state’s actions in war. Whether analytical philosophers are just-war theorists, radical or moderate realists, they reason on the conditions when a war is just, and do not consider the individual experience of people at war (McMahan, 1996). Even when some just-war theorists, especially deontologists and consequentialists give back agency to people at war in their theories, they grant with it only the leaders (Benbaji, 2018).

Since the direct experience of both people fighting at war and living in countries at war is left out of focus in analytic studies of war, there is a need for the use of another methodology that would explore such war experiences in detail. The use of phenomenology which describes direct experiences might be relevant. As a philosophical method, phenomenology has proved to be efficient in providing vivid descriptions of diverse human experiences. Moreover, phenomenology presents methodological potential in describing the direct experience of people at war in contrast to analytic philosophy which does not even think of noncombatants in other

situations of war except those where they are under threat of being killed (Brighton, 2011). The purpose of this abstract is to show the way researchers can use phenomenology to portray the direct experiences of people at war. Special attention is paid to feminist phenomenology, which has been known for discovering new angles of viewing the human experience.

In order to describe the direct experiences of people at war in the relation to space, this paper uses the concept of dwelling. The notion of dwelling, introduced into phenomenology by Martin Heidegger (2001), denotes a way in which human beings live and organize space around them. There are two modes of dwelling, namely constructing and preserving, which can be relevant in descriptions of people's dwelling at war. Constructing mode is realized through the construction of trenches, shelters, and other spaces that are relevant at war. These spaces organize the life of soldiers on frontiers as well as the life of people in the cities under the threat of bombing. Other experiences, particularly life in a subway, basements, and cellars, can also be analyzed through the lens of dwelling because the meaning of these constructions changes at war. Alien for those who do not inhabit them, all these spaces mentioned above resonate with meaning for those who dwell in them at war. The meaning these spaces carry comes from the second mode of dwelling, specifically preserving. In contrast to Heidegger, who omitted extensive descriptions of preservation, feminist philosopher Iris Marion Young (2005) examined preservation thoroughly. She viewed preservation as a creative action that produces narratives of the past along with the reestablishment of their connection to the present (Young, 2005, p. 144). Thus, one needs to use her interpretation to examine the way this mode of dwelling changes at war.

It can be seen in the result that a phenomenological concept of dwelling provides an opportunity to describe the experiences of people at war, which have been excluded from analytic theories. This paper shows that the concept of dwelling depicts the ways people construct and preserve their places of dwelling both at the frontier and at the rear, as well as in all the places in-between them. The concept of dwelling gives the opportunity to describe different experiences of people at war, on occupied and de-occupied

territories, together with experiences of refugees and internally relocated people. The hypothesis behind its use is that if people at war dwell in dissimilar from their regular home places, these places organize their life differently. Furthermore, the use of the concept of preservation for the description of war experiences can help to examine the way people at war preserve their identities through different material things they are surrounded with. Additionally, this concept can help us understand which mementos of war are saved for the future and why.

**Reference list:**

Benbaji, Y. (2017). The Lesser Evil Dilemma for Springing Civilians. *Law And Philosophy*.  
<https://doi.org/10.1007/s10982-017-9312-6>

Brighton, S. (2011). Three Propositions on the Phenomenology of War. *International Political Sociology*, 5(1), 101–105.  
[https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122\\_6.x](https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122_6.x)

Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*. Harper Collins.

McMahan, J. (1996). Chapter 4. Realism, Morality, and War. In T. Nardin (Ed.), *The Ethics of War and Peace* (pp. 78–92). Princeton University Press.

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Oxford University Press.

**The Promise of Future-Maker Generations. Transgenerational Social Ontology and the status of the EU motto ‘United in Diversity’**

*Alessandro Anzà*

Vita-Salute San Raffaele University (Milano)

Unity and otherness are complex words, and their analysis refers to the entire history of thought, both Western and Eastern, we can say global. Each generation has tried to define the nature, the limits, and the normativity of the kind of unity they wanted to shape

in their own community, and wider in the world. It could not be more challenging to question the status of unity achieved today. I was born in the '90s, a member of the so-called 'Generation Y', or Millennials (1981-1996), and I always end up grasping a question, which is whether the world population can lead the challenge of otherness that underlines our different ideas of unity. What future do we guarantee to the idea of human unity? What values and emotions do play a role in the difficult task of establishing a sort of togetherness of billions of people who inhabit the world, which is frequently made up of incompatible differences? The constitution of our social world, in Searle's word, the 'sea of institutional facts' (Searle, 2010) is the product of continuous comparisons and conflicts between different worldviews and moral principles of predecessors, contemporaries and successors (Schütz, 1967). Each newcomer becomes part of both a common world and a common history, and the change of our social world depends on the generational movement, that is, on the fact that every new generation could bring its own novelty to a world that already exists and that we all inherit from the past (Arendt 1958, 1961). The generational process revives a dilemma already seen in Aristotle's *Tá Πολιτικά* (Politics, III), that of the phenomenon of generations in the relationality of citizens and State, where the generation of new inhabitants (*γένεσις*) is intrinsically connected to the ontological constitution of the city (*πόλις*), thus raising the question of whether the State is always the same, although the citizens are always dying and being born, or shall we say that generational processes are the same, but that the State changes. The same question can be projected onto the constitution of a sort of 'world city' (*κοσμοπόλις*), our globalized social world. Many generations are increasingly concerned in intersectional instances about the quality of their lives (age, ethnicity, gender, sexuality, disability, religion, language) and in the quality of life on our 'planet', not only in their 'Nation-State'. In the background, there is another key question, not just what we mean by otherness but, more deeply, what kind of 'unity in diversity' we can generate. The recognition of human rights, the protection of vulnerable groups, the pressing need for climate action, the return of nationalisms, wars, and extreme phobias are the same issues across the world, but the international accountability for leading

common actions is problematic. We need both to analyse the synchronic side of otherness, that is the transnational one based on 'space', and the diachronic side, which means the transgenerational one based on 'time'. We should find a way to shape our togetherness not by forcing the boundaries of Nation-States, but by bringing out a shared consciousness from those generations, earlier or newer, who can cooperate with each other, changing them from the inside. The aim of my paper is to present a transgenerational social ontology that shows how connections between different generations sharing the same historical and not necessarily geographical contemporaneity can lead to the challenge of otherness. Firstly, I will provide a phenomenological perspective based on the work of Arendt (Arendt 1958, 1961, 2003) and Schütz (Schütz, 1967) to show how the constitution of our social world depends on my idea of 'transgenerationality' (Andina, 2022; Ricoeur, 2004), that is the overlapping of different generations sharing the same contemporaneity despite the spatial fragmentations of our common world and the generational gap. Secondly, I will propose my theory about the 'future-makers generations' – probably inspired by the EU motto 'United in Diversity' – to glimpsing the ontological traits (Scheler, 1973) of a transnational and transtemporal community build on the recognition of otherness.

**Reference list:**

Andina, T. (2022). *A Philosophy for Future Generations: The Structure and Dynamics of Transgenerationality*. Bloomsbury Publishing.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition. Vita activa*. The University of Chicago Press.

Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press.

Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgement*. Ed. by and with and Introduction by J. Kohn. Schocken Books.

Aristotle (1984). *Politics*. In J. Barned (Ed.), *Complete Works of Aristotle, Volume 1*. Princeton University Press.

Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Trans. by M. S. Frings, and R. L Funk. Northwestern University Press.

Schütz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Ed. By G. Walsh, and F. Lehnert. Northwestern University Press.

Searle, J. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, and Forgiveness*. Trans by K. Blamey, and D. Pellauer. The University of Chicago Press.

## **Nature as “Art’s Other”: Plato and the teleological view on nature**

*Yurii Boiko*

Europa-Universität Viadrina (Frankfurt an der Oder)

The ongoing discussions under the label “anthropocene” is not a recent historical event, for the first attempts to classify the current epoch as “anthropic” could be dated as early as the 19th century (cf. the concept “l’era antropozoica” in: Stoppani, 1873, p. 463). However, due to the common usage of the word “nature” in these discussions, it might be overlooked that both the word and the image of natural was itself once “naturalized”.

In Book 10 of his *Laws*, Plato argues that natural philosophy is one of the sources of the moral decay of his time (see Naddaf, 2006, p. 1, pp. 32–33). He accuses not only his contemporaries, but the whole tradition of ‘peri phýseōs’ scholars of developing a nature-art (Physis–Techne) dichotomy, in which the “material”, “mechanical” and “random” Physis (nature) is considered more “primary” than purposeful art (*Laws* 10.889c).

Plato questions the legitimacy of the term “nature” (Physis) and claims that “Techne” is both logically and chronologically prior to Physis (*Laws* 10.892b). This claim resembles the traditional view on the order of time or Ananke (fate). The central aspect of the ritual “art” of farmers was the “termination” of each part of the work with a name of a deity, that represents the “model” for each particular piece (cf. Usener, 2000, p. 76). This termination is a constitutive part of the teleological time order, that E. Cassirer calls “time as fate” (2010, p. 156).

Similar teleology is present in the Ionian natural philosophy, which Plato holds for “atheistic” and “materialistic”. The principle of guilt resp. necessity (to chreōn) (Anaximander, Heraclitus) and “uncorrupted” (aphthartos) Whole or “apeiron” (Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras) is interpreted there as a lawful force that distributes the Moirai or things (ta khrēmata) according to the order of time. This view leads to the dualism between the godly Nous or rational soul and the body, governed by it.

Plato’s thinking stands in line with the natural philosophy that he tries to criticize. The original element of his thought is the creationist cosmogony and the strict division of material and mental things. Plato accomplishes that, which was arguably aimed by the most of the “physiologoi”, namely the conception of a non-sensuous, divine principle, which governs and “deals out” the sensual things of the material world.

Plato tries to put nature “in its place” as a material stuff in the possession of the Divine Reason (Laws 10. 897b). Thus, he *others* nature and the body, creating a hierarchical, anthropocentric worldview, which is based on the divine teleological cosmology. Aristotle, although not a supporter of a strong mind/matter dualism (cf. Aristotle’s hylomorphism), still thinks of nature in a strictly teleological way, which makes his system subject to anthropocentrism (see Sedley, 1991).

One of the rare ancient philosophical schools that questions the teleological approach is Epicureans. It’s Lucretius’ and Epicurus’ view on the non-utilitarian nature of the body (cf. De rerum natura, 4, 833) and the priority of the sensual (cf. D. L. 10.1.63) which singles them out from the majority of the tradition and makes the case for returning the nature its due place and agency in the world order, in which humans and the divine play no exclusive part. Instead of *othering* nature and conceiving it as belonging to a “primitive” material sphere, Epicureans question the very concept of the “incorporeal” (asōmatos), which allegedly connects humans with the “divine”. Such questioning, which targets both cosmological and ontological aspect of the human-nature relationship, can provide a still lacking philosophical foundation for the discourse on anthropocene.

### Reference list:

- Cassirer, E. (2010). *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil – Das mythische Denken*. Meiner Felix Verlag GmbH.
- Naddaf, G. (2006). *The Greek Concept of Nature (SUNY series in Ancient Greek Philosophy)*. State University of New York Press.
- Sedley, D. (1991). Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? *Phronesis*, 36(2), 179–196. <http://www.jstor.org/stable/4182385>
- Stoppani, A. (1873). *Corso di geologia del professore Antonio Stoppani*. G. Bernardoni e G. Brigola.
- Usener, H. (2000). *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung 1896*. Klostermann.

## Thinking about how we think about the Other

Femke Caers

KU Leuven (Leuven)

In my essay, I wanted to experiment with tools of the analytic tradition while consulting and responding to a continental question: How do we think about 'the Other'?

The first tool is from philosopher of mind Peter Geach (1962), asking the memorable question: how do we think about thinking? Geach is interested in the relation of language to reality. In trying to understand how we think, we can understand how language responds to the mind – which gives us a fundamental insight in our relationship with the Other. I will adopt this approach of thinking about thinking about something in order to single out what this can tell about the relationship at hand.

After having explained the first part of the question "how do we think about thinking about the Other", let us turn to the Other: this matters because the Other is the counterpart relation where the level of the social exists. Language is a large part of the connection between these nodes of the social. Therefore, thinking about how we think about the other can help us understand language, and in turn how the other is constituted. This is an amalgam of continental and analytic traditions.



Third, in asking “how do we think about thinking about the other”, the syntactic nature of the phrase indicates that the self is always actively thinking, whereas the other is thought of in the passive sense. Herein reveals a paradigmatic relationship of responsibility; as the self is actively involved with a passive other, who calls the Self into action when forming as a thought. And is this not an essential and idiosyncratic source of wonder, which is at the forefront of all social linguistic developments?

Then, I would like to add some depth to how we think about the Other by reworking Durkheim’s two dimensions of society (1967). Although his model was famously to explain suicide on a sociological level (and thereby founding this discipline), these dimensions help us understand the essences of the social relationship. According to Durkheim these were two essential scales: social integration  $S(i)$  and social regulation  $S(r)$ . Social integration is the degree to which one’s time is devoted to caring about the other. This includes all social events where the individual is defined with regards to the collective, examples of these poles can be on the one hand liberalism or hard individualism and on the other hand communism or fascism. Social regulation determines how detailed the rules are for the relationship between a self and an other. This concerns the degree to which the values of a community are shared.

Let us now transform these two axes into modes of the self and the other. Although there seems to be a high degree of similarity between  $S_i$  and  $S_r$ , I think they represent two dimensions irreducible to consciousness. On the one hand,  $S_i$  is the degree in which we can see ourselves in another, or in other words, the potency of empathy. On the other hand,  $S_r$  is the degree in which we can alter this relationship normatively. Here lies the power of individual thought linked to action. Both represent fundamental aspects of political and cultural groups: the degree of liberty among self-identifying in this group and the degree to which one can “think outside of the box”. I think this helps us make sense of the challenging position when it is unclear what to think of the other, thus it resolves it by then proceeding to ask how we are currently thinking about thinking of the Other.

Finally, I think bringing these pieces together helps us to

develop the basis for an ethical relationship with the other based on proactivity and responsibility, while not employing traditionally continental arguments (e.g., Levinas' argument of the Face, 1991). So next time, when a philosopher wonders about the relationship between the self and the other, with a specific challenge in mind: two questions arise by thinking about this thought. First, how much of the Other is there traced in myself and what do we have in common? Second, how much can I be free and original in my responsibilities towards the other?

**Reference list:**

- Durkheim, E. (1997). *The Division of Labor in Society*. (G. Simpson, Trans.). Free Press.
- Geach, P. (1962). *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Cornell University Press.
- Levinas, E. (1991). *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. (A. Lingis, Trans.). Kluwer Academic Publishers.

**Russia as the Other. A Phenomenological and Pragmatist Take on the Current Events in Ukraine**

*Albert Dikovich*

University of Constance (Constance)

The aim of my paper is to analyze the moral rift that underlies the current political rift between Europe and Putin's Russia. That there is such a rift is indicated by the fact that the Russian invasion of Ukraine has brought back war as a means of politics into the heart of Europe. Banning war as a means of conflict is the most fundamental aim of the European project. "Never again!": this catchphrase of the interwar pacifist movement has become the guiding principle of European Politics, the taboo on war demarcates the line between the politically justifiable and the unjustifiable in the relations of those who are part of this political and ethical community. In the past year, Europeans witnessed in shock how untroubled the Russian head of state seems in starting a spiral of escalation and destruction

in pursuing dubious ideological motives, an unreasonable desire for absolute security that really is a pretense for war, and very possibly a profound disgust precisely for the European peace project that he has come to challenge.

I will discuss the question of whether the key difference lies in a certain organizing principle of moral and political judgement, in the availability respectively absence of a certain foundational axiom. I will call it *pathic evidence*. I want to outline this idea by engaging in a discussion with several phenomenological and pragmatist thinkers. I will elaborate the idea of the foundation (Stiftung) of an organizing principle of thought by a historical, bodily experience: the experience of the violence of modern warfare and totalitarian rule. Phenomenology helps to understand the intermingling of the empirical and the transcendental, of the bodily and the ideal in experience, thus enabling to conceive of morality not as founded in *apriori*-concepts or in rational calculation of maximal general advantage, but as sedimentations of past experiences and thus history. Pragmatism helps to conceive of this process as a dialectics of means, ends and the consequences of the application of means that is mediated by certain conditions of communication and a certain constitution of the public. It will be discussed if a difference between two kinds of moral reasoning is rooted in different political systems, the freedom of communication und thus the capacities of making something evident. Democracy and authoritarianism provide different chances for the pathic evidence to become collectively shared. Whereas pathic evidence is – as shall be argued – essentially a breakdown of meaning, authoritarianism is marked by the tyrannical stabilization and clinging to a certain political project of meaning, thus by the suppression of pathic evidence. It is a rift in what I call the *flesh of the political*; a rift concerning the appearance of war that itself appears in this war and confronts European politics with a profound moral dilemma. The paper finishes with reflections on the fact the latter not only has to face an exterior that is marked by moral alterity, but an endangerment from the inside. From this *metaethical* standpoint, it is shown that the criteria of ethical thought are fragile and have an innerworldly fate. Thus, the philosophical reflection on the fragility of the moral foundations of the liberal order leads to the political question of

securing conditions in which the pathic condition not only survives but might become a common one after the ongoing bloodshed and destruction has come to an end.

**Reference list:**

Dikovich, Albert. (2020). "Schmerz und Hegung: Das Politische und die Institutionalisierung seiner Grenzen," *Metodo* 8 (1), 195–230.

Dikovich, Albert. (2022). "Die Untugend der Kunst. Pragmatistische Reflexionen über den Kitsch anlässlich des gegenwärtigen Krieges." In *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 67/2, 17–22.

**From the faceless pandemic to human tenderness**

*Emilio Sierra García*

San Pablo CEU University (Madrid)

Is it already possible to speak of a post-Covid era, and is it possible that, in barely a year, such a radical change in human beings has taken place? The pandemic has converged with the influx of social networks, the collapse of personal relationships and forced confinements that have redirected our gaze to two voids: ourselves and our homes (Han, 2021).

The filth of illness and the silence of death burst into our world of hygiene and noise. The hygiene of fashion, of waxed and tanned skins, of bodies equalised by cosmetic surgeries. This hygiene is now covered by a mask that hides the face and its make-up, veiled by skins covered with latex and prophylactic hydroalcoholic gels. The indistinct bodies are camouflaged by protective barriers against the virus, which is nothing more than a form of death. Some people think they can forget the irruption of mute chaos in our world and in our lives. However, there are chaos and pains, chapters in human history, that are impossible to forget. The appearance of death has not created an opening to the mystery, but has led to the human face being pushed into loneliness. Numbers, the desire for

control and statistics: depersonalisation (Han, 2017). Loneliness before Covid-19 was covered with screens, with sporadic or merely professional relationships; now, after confinement, it appears naked and, although we are no longer confined or in quarantine, the memory of that nakedness does not leave our mental retina.

We seek a healthy life in the first place, and in third or fourth place, a meaningful life. This fact introduces a profound contradiction into the core of our existence: what is the point of living a healthy life if it is meaningless? (Anders, 2011).

Happycracy dictates well-being, but a tiny viral particle disregards the regime and revolts our way of life. Pain appears. A pain from which we flee but which is necessary. Pain makes life. When the desire for happiness is a social imperative and not an inner longing, the frustration between what I would like to become and what I am, produces a collapse. A life built on the back of pain is a life that gives up its feet to walk on its hands. In the long run, the fatigue is such that we stop walking or we get used to walking on our hands and... we stop being human.

The virus brings us back to reality, makes us land on the emptiness and the density of the earth that constitutes us. It has not taken us out of our comfort zone – the comfort zone is something post-bourgeois with a thirst for adventure and self-improvement – but it has taken us out of the habitats of complacency, out of the cold isolation of the human world from the natural world. What happens when human beings reconnect to nature and to themselves by means of uncontrol and pain? Here we echo of Negro (2009) and this imperious thirst for a love that makes us leave the prison of our loneliness. The reconnection between human beings and the world and between human beings and each other confirms a fact: "Without love, humanity could not exist another day".

On the basis of Harlow (Lewin, 1935) and Syristova's (1979) experiments, we will reflect on the theme of touch as fundamental to the constitution of the human, prophylactic phobias, interrelation, the mystification of the eyes and the superficiality of the gaze.

In mass vaccinations there has been a certain depersonalisation. Never before has health been a mass phenomenon. Here we will have to turn to Ortega y Gasset to delve into the meaning of the idolatry of health, knowing that vaccination is something we had

better count on for the end of this epidemic (Ortega y Gasset, 1999).

All our analysis will not result in a macabre chronicle of dark times belonging to a silent and discreetly distressing apocalypse. They are symptoms of an era that is being forged and in it there is room for the prodigy, for the restoration of the human, for the rediscovery of the tiny sparks of light that await us in the hands of strangers who reach out to us with tenderness. We will end with a phenomenological approach to tenderness and love as the crux of human reality.

#### **Reference list:**

- Anders, G. (2011), *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos.
- Han, B-C. (2017), *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Han, B-C. (2021), *La sociedad paliativa*. Herder.
- Negro, D. (2009), *El mito del hombre nuevo*. Encuentro
- Ortega y Gasset, J. (1999), *La rebelión de las masas*. Espasa.
- Syrstova, E. (1979), *El mundo imaginario*. Akal.
- Lewin, K. (1935), *Teoría de campo. Una dinámica teoría de personalidad*. McGraw Hill.

## **Haslanger and The Racialized Subject**

*Larissa Koliás*

University of Calgary (Calgary)

Sally Haslanger (2019) Social/Political Theory of Race (SPR) defines race as a hierarchal, systemic position of subordination or privilege. She argues that ‘race’ is reducible to only this hierarchy, and that any value which may have come from racialization, such as affirmative racial identities, artistic traditions, cultural norms, etc., are not attributable to race but something she calls pan-ethnicity. Borrowing from Yen Le Espiritu (1992), Haslanger explains that during the process of racialization, multiple ethnic groups may be grouped together within a single race, resulting in pan-ethnicities. Although it is an offshoot of racialization, Haslanger defines pan-

ethnicity as distinct from race.

I argue that Haslanger's SPR perpetuates systemic racial oppression and privilege by utilizing the same logic inherent to systems of oppression in the West. My argument appeals to Maria Lugones's (2003) theory of the logic of purity and split-separation of subjects within Western systems of oppression. Utilizing the works of anthropologist Mary Douglas (1966) and critically examining the influence of Enlightenment thought, Lugones argues that systems of Western oppression are a function of cultural purity and aim to safeguard the perceived rationality of the West. According to Lugones, Western cultures uphold the purity of rationality by creating a binary conceptualization of subjectivity. There are two types of subjects within this framework – the 'unified (white) subject' and the 'fragmented (non-white) subject'. I maintain that by separating pan-ethnicity from race, Haslanger's SPR fails to offer an account of race that is not a function of the logic of purity; the SPR is thus an offshoot of systemic oppression, operating within the conceptual bounds of racism.

Further, not only does the SPR reproduce the logic of purity, but I also claim that it further reinforces this logic. Kristie Dotson's (2011) argues that pernicious ignorance is fundamental to systemic oppression, where pernicious ignorance is the result of predictable and harmful epistemic gaps in cognitive resources. I further claim that by situating itself within the white framework, Haslanger's SPR advances the pernicious conceptual deficits of racism. To demonstrate this, I look at Karen-Arnold Frost's (2014) analysis of the performative art piece "The Couple in a Cage: Two Amerindians Visit the West" by Coco Fusco and Guillermo Gomez-Penaz (Fusco, 1995). Frost's analysis demonstrates that ignorance is not defeated by merely making the ignorant aware of their gaps in cognitive resources; rather, its defeat occurs when those gaps are filled with a new understanding. Applying Frost's analysis to Haslanger, I show that the SPR not only fails to offer a new understanding of race, but it reinforces these cognitive gaps by presenting the hierarchal, binary view as the only framework for understanding race. The SPR is, therefore, not only insufficient for racial justice, but is actively pernicious by reinforcing the logic inherent to racism in the West. I conclude that we need an account

of race which utilizes a different logic, one which can perceive the cohesive multiplicity of the racialized subject by moving away from binary conceptual frameworks.

**Reference list:**

Douglas, M. (1966) *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Praeger.

Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236–57.  
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>

Le Espiritu, Y. L. (1992). *Asian American panethnicity: bridging institutions and identities*. Temple University Press.  
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt1bwljcp>

Frost, K. (2014). Imposters, tricksters, and trustworthiness as an epistemic virtue. *Hypatia*, 29(4), 790–807.  
<https://doi.org/10.1111/hypa.12107>

Fusco, C. (1995). *English is broken here: notes on the cultural fusion in the Americas*. The New Press.

Haslanger, S. (2019). Tracing the sociopolitical reality of race. In G. Joshua, S. Haslanger, C. Jeffers & Spencer Quayshawn, (Eds.) *What is race?: four philosophical views* (pp. 3–37). Oxford University Press.

Lugones, M. (2003). Purity, impurity, separation. In H. L. Nelson & S. Ruddick (Eds.), *Pilgrimages/peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions* (pp. 99–119). Rowman & Littlefield Publishers.

**Analytic argument against solipsism**

*Alex Marchan*

KU Leuven (Leuven)

Solipsism is an ethically harmful doctrine that spreads intolerance and tends to form strong illusions that prevent people from reasonable judgement. In this paper, I am arguing against solipsism as a fallacy that leads either to the creation of an illusory world or to



the loss of human identity.

There are many arguments that attempt to prove that solipsism is metaphysically not plausible (Putnam, 1981). Instead of going into the classic brain-in-the-vat thought experiments, I turn to John McDowell's framework based on the necessary interrelationship between three aspects: my mind, other minds, and the objective world (McDowell, 1994).

First, we start from the classical Cartesian argument of knowing one's own mind. I know that I feel something, think something, and operate with some ideas and concepts (McDowell, 1994, p. 111). However, it is not that easy to trace how come that our reasoning is so tightly connected with the things that we perceive, and which calls for some sort of reaction from us. Language is one of the most fundamental tools that organize our thinking, and it is possible only when there is someone to talk to, and interestingly when there is something to talk about. Indeed, why would we need all the expressivity and nuances in our reasoning if not for the sake of delivering and sharing our thoughts with the other?

The second question concerns subjectivity. How can we know that another human that I see is a human and not something that only appears to be one like a mannequin? Why do I believe that this creature can think, feel, and express itself similarly to me? McDowell argues that to realise this we must infer it from our own mind because there is no way really to know fully the lived experience of another person (McDowell, 1994, p. 114). Namely, I see similarities in the way I and another person feel and express his feelings.

We face the problem of the inaccessibility of individual lived experiences to others. To establish some sort of communication with the other, it is important to have some sort of common ground, something to which I and the other have equal access to. Given that the pure subjectivity of one's mind is impossible to transcend, according to McDowell, there has to be an objective reality out there which is the basis of our communication. If you imagine coming to a place where people speak a language completely alien to you, you will start communication about something you see in front of you (e.g., saying 'it's a dog' while pointing to the dog). Eventually, learning one concept after another you will be able to

make a translation.

We see how the three most fundamental aspects of our existence are tightly interrelated and necessary for each other. I am showing how solipsism violates the balance and leads to negative practical consequences. Practical deliberation infected by solipsism damages the opportunity to consider the perspective of the other and the reality of the situation. It encloses the self into a cocoon, frames it inside the illusion separated from reality by dogmas and erroneous thinking.

The first case is the neglect of the other that leaves one's mind tête-a-tête with the external world. Such a heavily individualised society has two consequences: 1) Others become simple objects of our actions which creates hostility and desperation in society. The subjectivity of the lived experience disappears due to the inability of sharing the impressions of existence with others. 2) The objective reality becomes totalising by absorbing not only the other as an object but also the mind itself because, without the relation to the other, it cannot think of itself as a subject.

The second case is the neglect of objective reality. In some situations, particularly during a crisis such as war or natural catastrophe, we tend to seek support and solidarity with our closest communities. Unifications of this kind produce strong empathy and a sense of communion which helps to cope with a challenging situation. However, devoting oneself fully to the community leads to detachment from the objective world. Due to very powerful emotional impulses developed within the community, the reference to reality stops being necessary, rather we create our own reality. We comfort each other in promises, expectations, and desires which creates an illusion of the world for the community as different from the perspective of the other.

This paper can be seen as an attempt to offer a new vision of the harms of solipsism characteristic for the 21st century's political regimes and public rhetoric.

**Reference list:**

McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History* (1st ed.).

Cambridge University Press.

## Love and Self-Interest

Ricky Mouser

Indiana University Bloomington (Bloomington)

Per Frankfurt, “Love is, most centrally, a *disinterested* concern for the existence of what is loved, and for what is good for it.” (2004, p. 42) The contrast is with self-interest. To love X, I can’t just find X useful for me. I must care about X’s well-being disinterestedly, *for X’s own sake*. Love is a deep value commitment that structures and organizes what I care about and how I care about it.

Parfit defines “what is in someone’s self-interest” as “what would be *best for this person*.” (1987, pp. ix–x) But in action, his notion is worryingly thin:

I could be purely self-interested without being purely selfish. Suppose that I love my family and friends...in some cases, what will be better for me will be worse for those I love. I am self-interested if, in all these cases, I do what will be better for me. (1987, p. 5)

Parfit isn’t describing a case of loving his family and friends, but *liking them*. I can’t love anyone while being *purely* self-interested; love requires disinterested concern. As hooks stresses, “Love is as love does.” (2001, p. 4) To love X, you must be willing to self-sacrifice for X, to see X’s well-being and your own as commensurable and be open to choosing what is worse for you because it is better for X. Love is impossible from a purely self-interested perspective which only tracks the value of others in terms of their usefulness for *me*, because self-sacrifice for another requires treating myself as useful for *them*.

This is the deep flaw in Rawls’s development of the original position, where rational persons deliberate between conceptions of justice. The famed veil of ignorance forces them to bargain as equals. But the form of the original position isolates their interests. For “the parties in the original position are mutually disinterested: they are not willing to have their interests sacrificed to the others.”

(Rawls, 1999, p. 112)

This unwillingness to self-sacrifice recalls Parfit's Self-interest Theorist, who holds that self-sacrifice is always irrational. In the original position, everyone is in it exclusively for himself. Because no one knows his particular circumstances or conception of the good, each grabs for as many primary social goods as he can. "Put in terms of a game, they strive for as high an absolute score as possible." (Rawls, 1999, p. 125)

The parties are *purely* self-interested, willing to sacrifice infinitely of others if they could. Rawls's hypothetical congress of Self-interest Theorists is rendered omniscient of general facts and ignorant of particulars until their deliberations and ours reach similar considered verdicts. But we *cannot* determine what justice requires by considering the imaginary deliberations of surgically blinkered Self-interest Theorists. Because the parties bargain as purely self-interested rivals, they lack what Ricoeur calls "a true feeling of cooperation," of standing with one another. (1996, p. 36) Justice, which is grounded in mutual recognition, is not yet at issue.

King, hooks, and West encourage us to theorize justice as love instead. A love ethic demands disinterested recognition of and concern for others – a much richer conception of justice. We should demand that any conception of justice be built from the normative cloth of disinterested concern for one another, shifting the topic from enlightened self-interest (whose claims spring from *within*) to justice (whose claims spring from *without*). It's not enough to imagine *myself* in another's shoes, or, as in the original position, potentially in anyone's shoes. Justice is about recognizing and responding to *others* in their dignity and distinctness from ourselves.

Rawls hopes the original position can simplify our theorizing, but it *oversimplifies*. Its normative basis is too thin. Foundational concepts like dignity, respect, and mutual recognition can be approximated in our behavior if we reason from pure self-interest, but never genuinely arrived at in our pattern of concern. There are no shortcuts for theorizing justice.

**Reference list:**

Frankfurt, H. G. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton

University Press.

hooks, b. (2001). *All About Love: New Visions*. Harper Perennial.

Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice: Revised Edition*. Belknap Press.

Ricoeur, P. (1996). Love and Justice. Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action, 23–40.

## **Pandemic, biopolitics and the ethical significance of responsibility**

*Nikos Nikoletos*

University of Ioannina (Ioannina)

In the face of all sorts of crises, representational projections of a more or less *open* future are always raised. Undoubtedly, behind these projections one finds the spectrum of modernity that is the idea of infinite progress. The metaphysics of progressivism highlights that any crisis should be seen as a necessary steppingstone leading to a positive *bringing-forth* of ontic and social forms, which can absorb any discomforts created by the crisis itself.

As far as the Covid-19 pandemic is concerned, many thinkers attempted to examine the current situation in terms of *transcendence*. For example, the Slovenian philosopher Slavoj Žižek (2020) referred to a communism imposed by socio-historical circumstances, implying a more or less cunning manifestation of Reason. In light of this argument, a virus can, according to Žižek, function as a kind of Gramscian passive revolutionary instance within the socio-historical apparatus. At the same time, public intellectuals and political scientists, like Bruno Latour (2020) underlined the way in which the pandemic is indeed a valuable weapon to be used in the fight to reduce greenhouse effect. Inspired by theorists of the so-called *reflexive modernity*, writers like Naomi Klein (2019) suggested the unique opportunity offered by the coronavirus pandemic for a revolutionary transformation of our socio-economic apparatus.

Undoubtedly, the Covid-19 pandemic constitutes a hermeneutical arena upon which theories about social change can be found. The purpose of this presentation, however, is not to examine the theoretical and political integrity of such theories. Our purpose is to explore the encounter between *self* and *other*, as it takes place in the context of social-distancing and the bio-political paradigm that it entails.

### **The ethics of face-to-face encounter and the challenge of social distancing**

The pandemics, according to Homer, clearly involve a kind of civil war, a war that leads to dystopias. In this sense, the dominant discourse on responsibility as an individually-centered Kantian moral, where everyone treats the "necessary sanitary measures" as universal laws, seems the primary condition for the cohesion of society as a whole and the avoidance of a war of all against all.

Individual responsibility, however, risks being entrapped in a scheme of meaningless self-reference, if we dissociate it from the practice of social distancing, with which it forms an inseparable unity. We argue that the practice and concept of social-distancing is nothing more than a normative principle, a bio-political abstraction that organizes life on our historical threshold of postmodernity, in which all of us find ourselves discontent (Agamben 2020). Is this encounter of ethics (individual responsibility) and politics (bio-political power) capable of creating the conditions proper for the emergence and prevalence of a universal spirit of solidarity among people? Or, on the contrary, will it be the death knell of the hitherto known political society, raising new Great Walls between us?

Despite both the limits of this particular presentation and the suffocating narrative of the bio-political discourse, I will attempt to examine the question of responsibility by resorting to the philosophical itinerary of Emmanuel Levinas, according to which the origin of responsibility is the unprecedented encounter with the *other* as given. To question the content of responsibility in the present context of the bio-political state of exception, will make crystal clear the contradiction between human sociality and responsibility and a state of constant or even temporary denial of one's fellow neighbor.

To be precise, Levinas is a thinker for whom responsibility is the

constitutive element of the human subject, the one that defines our species-being, our very essence (Levinas, 1985; 1999; 2005). The human subject is actually subjected to the other, he is subordinate to another human being. According to the Levinasian philosophy, the encounter with the face of the other binds us to a pre-ontological responsibility towards him. The Levinasian ethics of responsibility offers a philosophically radical way of contemplating responsibility as a moral intersubjective relationship. Our responsibility towards the other is infinite, asymmetrical, that is without asking for receivables. The other person is not someone I choose. He is presented as an anonymous call, as someone who stands before me as an imposing presence. Towards this presence, the self is brought within life (*επιμμένοσ* in Heidegger's words) that is Being.

**Reference list:**

- Agamben, G. (2020). *L' invenzione di un'epidemia. Quodlibet*. Retrieved from: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>
- Klein, N. (2019). *On Fire, The burning Case for a Green New Deal*. UK: Allen Lane.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1999). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2005). *Humanism of the Other*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Latour, B. (2020). Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant-crise. *AOC media – Analyse Opinion Critique* (blog). Retrieved: March 29, 2020. <https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-laproduction-davant-crise/>
- Žižek, S. (2020). *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. Polity. <https://www.wiley.com/en-us/Pandemic%21%3A+COVID+19+S+hakes+the+World-p9781509546107>

## Transgression, Subjectivity and the Other in the Digital Age. A humanist critique of Bataille

*Alexandros Schismenos*

Aristotelian University of Thessaloniki (Thessaloniki)

George Bataille's philosophy of transgression radically questions the traditional concept of human subjectivity, whether one agrees with Foucault that it leads to the "shattering of the philosophical subject" or holds some reservations like Jean-Luc Nancy who claimed that communication "erects itself as a subject".

Bataille gave priority to communication over subjectivity, but not discursive communication. Instead, he focuses on communication as a relational, sensitive contact between subjectivities, predicated on heterogeneous, affective experiences beyond language, like laughing. This primal, affective communication from "subject to subject" is neither "subjective" nor 'objective' but subjectivity-forming and involves the presence of the Other. However, this involvement of the subject in the psychic life of the other, determines the field of communication as a field of sovereignty, since Bataille identifies the "subject" with the "sovereign", who is "communicated subjectively". In "The Psychological Structure of Fascism," he illustrates the sovereign's 'affective' power over others, who surrender subjectivity. Communication on a primal level is power.

Bataille's ideas take on a new meaning in the era of disembodied digital communication. He wrote that we "live in a world of subjects whose exterior, objective aspect is always inseparable from the interior." New categories of existence, like telepresence, seem restricted within the boundaries of encoded language, but carry an emotional affective power that transgresses the boundaries between public and private and expands the power of sovereignty, while multiplying potential representations of subjectivity. Long distance digital communication is dependent upon instituted sovereign authorities and surveillance capitalist mechanisms that extract data value from digital communication itself. To which degree can this secondary, linguistically bound, form of communication from digital subject to digital subject lead to the transgression of embodied subjectivity? Bataille's transgressive thought may help us



clarify the limits and potentialities of digital communication. On the other side, digital communication can help us see the limits of Bataille's philosophy as regards the immanence and permanence of subjectivity in human society. To present my argument, I will make use of the ontological categories of Cornelius Castoriadis, that is individual radical imagination, social imaginary and time as the emergence of Otherness.

**Reference list:**

Bataille, G. (1985). *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*. Translated by Allan Stoekl, Carl R. Lovitt, and Donald M. Leslie, Jr. University of Minnesota Press.

Bataille, G. (1986). *Erotism: Death and Sensuality Death and Sensuality*. City Lights Publishers.

Cadava, E., Connor, P. & Nancy, J.-L. (eds.) (1991). *Who comes after the subject?* New York: Routledge.

Castoriadis, C. (1997). *World in fragments: writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*. Edited by David Ames Curtis. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Lawtoo, N. (2011). Bataille and the Birth of the Subject. *Angelaki*, 16(2), 73–88.  
<https://doi.org/10.1080/0969725X.2011.591587>

## **Perpetual Revolution: A Philosophical Sketch**

*Anna Strelchuk*

University Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Paris)

Whereas 60 years ago Deleuze and Foucault formulated that every revolutionary attack or defense is linked to the proletarian revolutionary movement and workers' struggle (Deleuze & Foucault, 1972), today any proletarian movement whatsoever virtually cannot be imagined because of the digital ecosystem of the Information Age and the "disappearance" of the laboring class which properly does not exist as a political force and mostly remains as a form of archaism used by various right movements. Therefore,

the question of means of production should be reconsidered respectively as the one that doesn't imply the antagonism of classes in the dialectical form introduced by Marx. Since there is no existent opposition to capitalism and capitalism is appropriating everything that opposes it (Deleuze & Guattari, 1991) the presentation proposes to reconsider the idea of revolution through the non-philosophical approach of Kolozova and François Laruelle. In particular, by appealing to the radical figures of the *Étranger* (Stranger) (Laruelle, 1995) or the non-human (Kolozova, 2019). By this, the presentation postulates the perception of imperceptible movements as a force to which all kinds of resistance and struggles should be linked. However, it should be conceptualized not by means of reason as it is happening in Deleuzian sufficient philosophy and with his concept of becoming-minority but in terms of a non-philosophical "ordinary man" as a radically immanent revolutionary minority. This presentation also aims to criticize the philosophical construction of the Other as a dialectical and fetishist gesture. Instead of that, we are going to propose an unconditional hospitality (speaking in Derrida's terms) (Derrida, 2021), that's to say hospitality toward the Stranger as the solely non-philosophical being and possibility for an immanent ('terrestrial') utopia (Deleuze & Guattari, 1991) and revolution.

### Reference list:

- Deleuze, G. & Foucault, M. (1972). *Les intellectuels et le pouvoir*. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze. *L'Arc*, No. 49. <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/104/DELEUZE/17423>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Laruelle, F. (1995). *Théorie des étrangers*. Paris: Kimé.
- Kolozova, K. (2019). *Capitalism's Holocaust of Animals. A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*. Bloomsbury Academic.
- Derrida, J. (2021). *Hospitalité*, Volume 1, *Séminaire (1995-1996)*. Paris: Éditions du Seuil.

## Untragic Modernities in Muhammad Iqbāl and Walter Benjamin

Waseem Usmani

KU Leuven (Leuven)

Sir Muhammad Iqbāl (1877 – 1938) is simultaneously a leading figure in modern Indo-Persian poetry, the outstanding representative of modernist Islamic philosophy, and a founding father and pivotal political theorist of Pakistan. His exceptional poetic achievements in India and Iran, for which he was knighted in 1922, combined with his philosophical doctoral training in Cambridge and Munich, makes him unlike a cleric, a mystic, or even an Islamist – the traditional types of Muslim intellectuals scholars generally study – allows him to offer a truly global perspective on pressing theoretical issues of contemporary relevance.

Recent studies (Billings & Leonard, 2015; Leonard, 2015) argue that Greek tragedy exercised a formative influence on theoretical reflections on modernity, especially as understood by 18th – 20th century German aesthetics. Leonard 2015 notes that scholarship on tragedy has not been inclusive of the West's 'others'; yet the same is true of scholarship á la Leonard concerning the relationship of tragedy and modernity. Since theories of modernity premised on tragic presuppositions remain tied to Eurocentric ideas, a study of non-Western reactions to tragedy can successfully critique the dominant Eurocentric theories of modernity (Habermas, 1988; Taylor, 1989).

Iqbāl offers a completely novel approach to the question of tragedy and modernity can *nevertheless* be traced to the thought of a major figure in German aesthetics, of whom Iqbāl was a contemporary with but unaware of, namely Walter Benjamin (1892-1940). Actualizing a potential conversation between Benjamin and Iqbāl will elucidate what the latter can offer to contemporary theories of modernity, which rely heavily on tragic presuppositions. By investigating how Iqbāl utilizes the Qur'ān as the foundation of an anti-classical modernity, I will trace a global history of an anti-classicism centered on the idea of the tragic.

While many works have critically explored Iqbāl's intellectual

engagement with the other major facts of modern European thought (Bürgel, 1980, Qaiser, 2009), none deal with one of its key constituents: Greek tragedy. In issues published across the first 17 years (1960-1977) of *Iqbal Review*, the major English journal in Iqbāl Studies, only one discussion compares Iqbāl to Greek tragedy (Bausani, 1968). Iqbāl's poetry, which I argue is best characterized as a Qur'ānic counterpart to Greek tragedy, stages a tension between tragedy and the narrative aspects of medieval Persian poetry – premised on the anti-tragic metaphysics of the Qur'ān – that has the potential to globalise the debate on tragedy and modernity.

Given Iqbāl's belief in the Qur'ān's anti-classicism (Iqbāl, 2013), how does his modernist poetry utilize the Qur'ān as the foundation of an anti-classical modernity? Exploring how Iqbāl uses the reception of the Qur'ān's narrative elements in medieval Persian poetry to critique the role of classicism in the formation of an exclusively European modernity will lead to insights of relevance to scholars of Qur'ānic and Persian Studies alike.

How was Iqbāl's relation to tragedy shaped by his sustained study of modern German aesthetics which theorized the idea of the tragic (Billings & Leonard, 2015)? Iqbāl's *Iblīs* is typically analyzed as a tragic hero (Sākit, 2019). I will analyze Iqbāl's *Iblīs* through Benjamin's allegorical conception of evil (Benjamin, 1978). Since Benjamin opposes the allegorical to the tragic, the proposed analysis will expose the untragic core of a character typically viewed as tragic. An untragic reading of Iqbāl's *Iblīs*, which will provide the key to an Iqbālian critique of a tragic Western modernity, places this project at the intersection of literary theory and comparative poetics.

Can a comparative study of Iqbāl and Western theories of the tragic transform the provincial (European) debate on tragedy and modernity to uncover its global dimensions? In pursuing the untragic hero via the German-Jewish Benjamin and the South-Asian Muslim Iqbāl, this project will offer a global perspective on the contemporary debate among classicists and continental philosophers on the role of tragedy in shaping modernity.

#### **Reference list:**

Bausani, A. (1968). Satan in Iqbal's Philosophical and Poetical

Works. *Iqbal Review*, 9(3), 78–148.

Benjamin, W. (1978). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.  
Herausgegeben von Rold Tiedemann. Suhrkamp Verlag.

Billings, J. & Leonard, M. (Eds.). (2015). *Tragedy and the Idea of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Bürgel, J. Ch. (Hg.). (1980). *Iqbal und Europa (Vier Vorträge)*,  
Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Habermas, J. (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*.  
Frankfurt: Suhrkamp.

Iqbal, M. (2013). *The Reconstruction of Religious Thought in Iqbal*. Stanford: Stanford University Press.

Leonard, M. (2015). *Tragic Modernities*. Harvard University Press.

Kaiser, N. (2009). *Iqbal and the Western Philosophes: A Comparative Study*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Sākit, M. H. (Ed.). (2019). *Māhtāb-i Shām-i Sharq: Guzāra wa guzāna-yi andisha shinasī-yi Iqbāl*. Brill.

Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

## **Epistemic uncertainty, fluidity and versatility in the Kristang creole/indigenous way of being in contemporary Singapore**

*Kevin Martens Wong*

National University of Singapore (Singapore)

Kristang (iso 639-3:mcm) is a critically endangered creole language spoken mainly in Singapore and Melaka by around 1,000 people including the author; both the language and its associated community, the mainly Roman Catholic Portuguese-Eurasians or Jenti Kristang, have their roots in coercive intermarriages between arriving Portuguese colonisers and local Malay residents starting from the former's colonisation of Melaka in August 1511. Nonetheless, despite this and other deep and long-lasting intergenerational trauma and shame resulting from marginalisation and stigmatisation under the Dutch and British colonial empires and the independent

Singaporean and Malaysian governments, both the Kristang language and community have experienced an unprecedented and dramatic reawakening since 2016 in large part due to the Kodrah Kristang grassroots language revitalisation initiative lead by the author, an openly gay, non-binary Kristang Singaporean and sexual abuse survivor. The tremendous success of Kodrah in not only reinvigorating the Kristang language, but reclaiming psychoemotional space for the community within the public consciousness both regionally and internationally (e.g., Wong, 2017), has hence allowed for a wider excavation and renegotiation of other forms of Kristang identity, culture and thought that were nearly moribund by 2015. Of further particular interest is the very strong connection the Kristang have had with the concept of the Other since Singapore's independence, being literally classed as 'Other' in the state's totalising and over-reductive approach to ethnicity and race, which only permits recognition of four supra-racial identities within Singapore: Chinese, Malay, Indian and this catch-all category of Other, and who therefore have often been unable to locate and site themselves within the complex of Singapore identity to the extent that outward-bound migration of Eurasians from Singapore from the 1960s to the 1980s was stark enough to be commented on in the academic literature (e.g. Lowe, 2018) despite the community's very small size (0.38% of the population). At a further level of autoethnographic consideration, this author's very unusual position as one of the few prominent Kristang in Singapore, and perhaps the only one who has gained both the community's near-universal trust and the fairly rare ability to hold the semi-authoritarian state to account without incident, both in spite of his sexuality and gender identity, also attest to the highly unique approach to identity, reflexivity and self-consideration that the Kristang have adopted in their 500-odd years of existence, again to the extent that the author has been invited without contestation to serve as a keynote speaker on an international event known as Doing Being Other in Global Singapore (Wong, 2023).

This presentation will thus explore the Lembransa Krismatra ('the Dreaming Thinking' or 'Thinking of the Golden Ocean'), the creole foundations of Kristang philosophical self-conception and self-construction that allow for the identification, exploration,

negotiation and adaptation of the many paradoxes inherent in being and performing this particular form of the Other in Singapore, and how they can be observed in various facets of the revitalised Kristang identity and culture in Singapore today. As the title of this presentation suggests, the core of the Lembransa appears to be an ever-ongoing unravelling and reweaving of reality as a fundamentally uncertain, fluid and mutable phenomenon that is co-constructed, co-deconstructed, and co-collaborated upon to achieve a new, more transcendent balance that is natural, safe and secure, and especially for older Kristang, secure from outside interference. Possible reasons for the evolution this approach are thereafter examined, particularly the original, deep-seated shame of being descendants of coercive intermarriage as a likely initial catalyst for our early ancestors' need to find a new way of renaturalising and reconceptualising the self, our subsequent stereotyping as brown-skinned promiscuous, unenlightened and immoral beings under the British as necessitating our heightened consciousness of the performative nature of identity, and finally our marginalisation under the Lee Kuan Yew government (1965-1990) as compelling the development of the 'outer shell' of this epistemology, the highly secretive nature of the truly vital and essential aspects of Kristang culture, identity and language.

**Reference list:**

Lowe, J. (2018). Eurasian emigration from Singapore: Factors giving rise to a shrinking minority ethnic population. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 174, 422–449.

Wong, K. M. (2023). Bunga Sayang Kristang: On becoming the Last Merlionsman of the Republic of Singapore, and the Lion City's secret big brown lucky gay non-binary Kristang star. *Doing Being Other in Global Singapore* (Keynote Presentation, April 25). [https://southernasia.uchicago.edu/calendar\\_event/doing-being-other-in-global-singapore/](https://southernasia.uchicago.edu/calendar_event/doing-being-other-in-global-singapore/)

Wong, T. (2017). How to revive a 500-year-old dying language. *BBC News* (March 19). <https://www.bbc.com/news/world-asia-38592216>

## **Anchoring self-consciousness in Other; the struggle for recognition and technology**

*Natalia Zakrzewska*

Institute of Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences (Warsaw)

This presentation aims to analyze the relation between the human subject and technology, especially robots, seen through the Hegelian lens and the concept of the Other. Hegel's dialectical cognition requires struggle in the process of dynamic negation (Coeckelbergh, 2015). Selfconsciousness relates to the Other and transcends corporeal barriers, which shows that the reciprocal relation between subjectivity and the Other is necessary for this process (Gertz, 2018). There are a few significant points between the practical use of technical tools and fundamental questions in the philosophy of technology that are made clear by emphasizing particular elements of practical use of those mechanisms and the superimposition of Hegel's frame.

The significance of the machine in the work context is emphasized by the several examples of modern technology that work without human assistance and assist in a person's work (Singer, 2009). Using Hegel's lens, the significance of social context in those scenarios shows why the nature of these relations is equivocal. Primarily legal and social aspects of the relation with technology are worth analyzing in the Hegelian context because of the insight into the process of work and alienation that this framework offers.

By showing Nolen Gertz's (2018) scenarios, this presentation maintains the political and ethical aspects of working with robots and emphasizes how recognition emerges in the struggle for recognition. By placing this scenario next to the concept of the *Master and Bondsman dialectics*, the significant practical aspect of this process reveals itself at a time when people are participating with robots in prolonged missions. The change in the relation between a person and a robot maintains essential aspects of this relation and shows why it is not merely anthropomorphization of the robot by a human user. The solidarity arises in the context of a struggle between soldiers and machines because of the process of



work in which different actors partake. The shared plans and taking action to realize them make specific machines cover the functional role of the Other (Gertz, 2018).

Alienating and dangerous character of work determined the relation of humans with robots in a way that could be analyzed in the frame of the struggle for recognition. This presentation sketches the lack of symmetry in this relation and how alienating and emancipating at the same time this particular relation with Other is. Moreover, because of the particular form of alienation certain professions bring, they exhibit solidarity that others typically lack when other people are interacting with them (Singer, 2009). This tension reveals a dialectical character of the relation between person and technology in the modern context: Hegel's philosophy has essential insight into this problem.

**Reference list:**

Coeckelbergh, M. (2015). The Tragedy of the Master: Automation, Vulnerability, and Distance. *Ethics and Information Technology*, 3, 219–229.

Gertz, N. (2018) Hegel, the Struggle for Recognition, and Robots. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 22, 138–157.

Singer, P. W. (2009). *Wired for War*. London: Penguin Press.

Lucas, J. R. (1964). Minds, Machines and Godel. In Anderson, A. R. (Ed.), *Minds and Machines*, 43–68. Prentice-Hall.

Gallagher, S. & Crisafi, A. (2009) *Hegel and the extended mind*. Springer-Verlag London Limited.

Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Clarendon Press.

Zizek, S. (2020) *Hegel in a wired brain*. Bloomsbury Publishing.

**Осмилення досвіду тимчасово переміщених осіб з точки зору феноменологічної психопатології та методи терапії**

Діана Дарієнко

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Досвід тимчасово переміщених осіб, що покинули свою країну з метою уникнення війни, переслідувань чи стихійних лих часто постає предметом дослідницької уваги у феноменологічній психології та психопатології. Слід розуміти, що тимчасово переміщені особи, які мають ознаки травми, не є «ментально хворими», адже їхні психологічні реакції є «нормальною» відповіддю на аномальні життєві ситуації. Саме тому дослідникам йдеться про відтворення та вдосконалення ідей, що їх на початку ХХ ст. висловили зацікавлені у феноменології філософи, адже саме феноменологічний підхід підкреслював важливість розуміння унікального життєвого досвіду людини, необхідність співпереживання та емпатії під час терапії травмованої особи, а також передбачав відсутність редукціонізму (зведення ознак травми до біологічних процесів) та стигматизації (Binswanger, 1927).

Про вплив травми на психіку писав німецький психіатр та філософ Карл Ясперс (Jaspers, 1973), який вважав, що травматичний досвід може призвести до глибокої дезорієнтації та фрагментації особистості. Він описав цей стан як «розрив» або «кризу» (Jaspers, 1973). Іноді досвід травми постає причиною розвитку посттравматичного стресового розладу (ПТСР), або може мати окремі його симптоми. Відповідно, хоч травму слід розглядати як природну адаптивну реакцію психіки людини на загрозову ситуацію (Гулько, 2015, с. 218), все ж травма може мати низку негативних психологічних наслідків.

В Україні терапія травм та ПТСР зазвичай передбачає поєднання психотерапії та медикаментів. І хоча методи лікування можуть відрізнятися залежно від унікальності обставин, потреб людини, а також доступних ресурсів, найпоширенішими типами терапії ПТСР в Україні залишаються когнітивно-поведінкова терапія та терапія десенсибілізації та опрацювання травми рухом очей (Горбунова, 2015). Також у практиці часто використовуються антидепресанти (для регулювання настрою та зменшення тривоги), стабілізатори настрою (для полегшення симптомів) тощо. Надання психологічної допомоги для українців є дуже актуальним, тому у запропонованих тезах я окреслюю підходи які, на мою думку, можуть покращити українську психологічну практику.

У сучасній феноменологічній психопатології дослідники постулюють необхідність сприяти розширенню можливостей переміщених осіб через відновлення їхнього почуття ідентичності, а також наголошують на потребі цілісного та *культурно чутливого* підходу до підтримки потреб біженців у сфері психічного здоров'я, що передбачає надання людям можливості стати активними учасниками власного одужання (Miller & Rasco, 2004). Так, наприклад, філософ Мет'ю Реткліфф (Ratcliffe, 2023) досліджує поняття *горя* (яке не обов'язково є пов'язаним із травмою вимушеного переміщення, але яке переміщена особа також може зазнавати, особливо у випадку досвіду війни чи геноциду) та має переконання, що горе – це не лише психологічний, але й фундаментально сформований соціальними та культурними факторами досвід, тобто культурні норми та очікування можуть впливати на те, як людина переживає та висловлює своє горе. Тож, звернення психологів та психотерапевтів до горя та інших психологічних потрясінь тимчасово переміщених осіб потребує цілісного підходу, який враховуватиме як тип індивідуальної психології, так і соціальний та культурний контексти, у яких виникли емоційні переживання. Подібними цілісними підходами, на мою думку, є типи терапій, що мають *екзистенційно-феноменологічну* основу, або використовують екзистенційно-феноменологічні методи.

Зокрема, варто звернути увагу на такий підхід, як *нарративна терапія*, що полягає у детальному феноменологічному описі того, як структуровані особисті наративи та як вони пов'язані з відчуттям себе та «інших». Цей метод спрямований на переосмислення досвіду людини таким чином, щоб сприяти її зціленню після набутої травми (Zahavi, 2015).

З огляду на вже написане, моя думка полягає в наступному: в українському академічному та психологічному колах слід популяризувати сучасні дослідження в галузях феноменологічної психології та психопатології, адже вони можуть якісно вдосконалити основні методи терапії травм та ПТСР у психології та психотерапії.

#### **Список посилань:**

Горбунова В. (2015). Робота з посттравматичним стресовим розладом (ПТСР) у межах когнітивно поведінкової терапії. *Психологічна допомога особистості, що переживає наслідки травматичних подій* (Збірник статей), 26–36.

Гулько Б. А. (2015). Посттравматичний стресовий розлад – в розрізі часу. *Вісник Вінницького національного медичного університету*, 9(1), 216–219.

Binswanger, L. (1927). Verstehen und Erklären in der Psychologie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 107(1), 655–683.

Jaspers, K. (1973). *Allgemeine Psychopathologie* (9th). Springer-Verlag.

Miller, K. E. & Rasco, Lisa M. (2004). *The Mental Health of Refugees. Ecological Approaches to Healing and Adaptation*. Routledge.

Ratcliffe, M. (2023). Grief Over Non-Death Losses: A Phenomenological Perspective. *Journal of the European Philosophical Society for the Study of Emotions*.

Zahavi, D. (2015). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.

## **Проблеми підходів до щастя: соціальний та екзистенційний вимір**

*Михайло Дигун*

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Поняття щастя в моральній філософії розглядається з двох поглядів: 1) як певна мета діяльності людини, суспільства та держави для досягнення особистого та спільного блага 2) як суб'єктивний, тобто внутрішній та унікальний, стан особистості. Попри значну кількість філософських розмислів щодо щастя, від античності до сьогодення, співвідношення щастя індивіда та щастя в соціальному вимірі, на наш погляд, ще недостатньо досліджене.

З метою дослідження, слід спочатку розглянути сприйняття щастя як результату соціальної діяльності. Аристотель (2002) в «Нікомаховій етиці» визначає щастя як благо, якого людина прагне заради нього самого, тобто найвище в їх ієрархії. Особливою цінністю для дослідження щастя є впроваджений ним принцип цільових причин (телосів), та щастя як діяльності, спрямованої на досягнення певної цілі – нього самого як найвищого блага. Натомість, в «Політиці» (Aristotle, 1916) цей античний мислитель лише побіжно розглядав проблему узгодження інтересів індивіда і суспільства та різних індивідів між собою для цілей як спільного, так і індивідуального щастя. Американський філософ Джон Ровз (Rawls, 1971) у праці «Теорія справедливості» пропонує більш розгорнуте вирішення цієї проблеми за допомогою раціонального плану кожного індивіда, який би визначав ієрархію цілей та план їх реалізації відповідно до принципів справедливості. Ровз, у цілому, дотримується аристотелівської концепції щастя як суми правильних дій та вчинків, що ведуть до бажаного результату. Проте в цих концепціях щастя досліджується не як внутрішній стан, а швидше, як певний план, який реалізується з різним ступенем успішності. Водночас, на наш погляд, слід дослідити щастя як феномен внутрішнього світу, який ми спершу *відчуваємо*, а вже потім описуємо в термінах раціональності.

Згаданого підходу дотримується філософія екзистенціалізму. Щастя в цій системі є частиною нашого буття, яке, на відміну від науки, що вивчає лише зовнішнє відносно нього, неможливо об'єктивізувати. Згідно з Карлом Ясперсом (Jaspers, 1938), інші науки не вивчають буття саме по собі, а лише речі зовнішнього світу, виносячи за дужки екзистенцію, яку можливо описати лише в термінах філософії. Такий підхід ставить під сумнів можливість емпіричного дослідження щастя як екзистенціалу за допомогою методів інших наук (соціології, економіки, меншою мірою – психології). Проблема полягає також у тому, що ці науки спираються на філософський понятійний апарат для дослідження щастя. Проте в самій філософії ще не дійшли згоди щодо природи щастя та його ролі в житті людини. У зв'язку з цим, важливими, на наш погляд, є запитання: 1) чи ми можемо з впевненістю стверджувати про щастя

інших людей, окрім нас? 2) чи можливо, за допомогою кількісних показників, які застосовуються для дослідження щастя в соціальному вимірі, описати його екзистенційну складову? 3) якою є його природа на індивідуальному та соціальному рівні? 4) яким є взаємозв'язок цих двох видів щастя? 5) як поєднати два підходи в його дослідженні ?

Проблема примирення соціального та екзистенційного підходу в дослідженні щастя, на наш погляд, може бути вирішена шляхом феноменологічної редукції задля виявлення основ його сприйняття свідомістю на індивідуальному рівні. На підставі обрання суттєвих для розуміння щастя фактів дійсності, можна робити більш точні узагальнення в соціальному вимірі щастя.

#### **Список посилань:**

Арістотель (2002). *Нікомахова етика* (сс. 32–37). Пер. з давньогрецької В. Ставнюк. Київ: «Аквілон-Плюс».

Aristotle (1916). *Politics*. Translated by Benjamin Jowett. Oxford: Oxford at the Clarendon Press. <https://archive.org/details/aristotlespoliti00aris/page/n6/mode/1up?ref=ol&view=theater>

Jaspers, K. (1938). *Philosophy of Existence (Works in Continental Philosophy)*. Richard F. Grabau (Translator), John B. Silber (Ed.). University of Pennsylvania Press. <https://archive.org/details/philosophyofexis00jasp/page/n1/mode/1up?view=theater>

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. [https://archive.org/details/theoryofjustice00rawl/mode/1up?view=theater](https://archive.org/details/org/details/theoryofjustice00rawl/mode/1up?view=theater)

## **Інший в теорії інтерсуб'єктивності Едмунда Гусерля**

*Сергій Долиненко*

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Перші штрихи до теорії інтерсуб'єктивності з'являються у Гусерля в Ідеях I. Саме там він робить короткий анонс

майбутніх досліджень. У назві параграфу «Інші Я-суб'єкти та інтерсуб'єктивний природний навколишній світ» (Гусерль, 2020, с. 64), перед нами постає загадковий Інший. Варто зазначити, що у Гусерля слова Інший та «Чужий» є синонімами (Вальденфельс, 2004). Більш детально теорію інтерсуб'єктивності Гусерль розробляє в «Картезіанських медитаціях». Теорія інтерсуб'єктивності виникає як відповідь на закиди щодо соліпсизму. Закиди ґрунтуються на тому, що феноменологія як трансцендентальна філософія універсальною сферою дослідження має трансцендентальну суб'єктивність, доступ до якої феноменолог отримує з власної суб'єктивності (Кебуладзе, 2017). Як зазначає Гусерль: «Чи не слід було б тому заставувати феноменологію, що прагнула розв'язати проблеми об'єктивного буття й виступити в ролі філософії, як трансцендентальний соліпсизм?» (Гусерль, 2021, с. 191). Для запобігання цьому, Гусерль, розробляє теорію інтерсуб'єктивності, яка уможливує досвід об'єктивного світу. Варто зазначити, що досвід – це певна подія, в якій «виявляються речі» (Вальденфельс, 2004, с. 13). Світ нам даний досвідно, як об'єктивний, тільки у випадку спільного конституювання цього світу з Іншим, як іншим суб'єктом.

За Гусерлем, моє Я та «Інші» перебуваємо в Чужому для нас (кожного окремо) світі природної настанови. Свою чужість цей світ виявляє в іманентній доступності трансцендентного. Тобто в світі природної настанови «Чужий» нам принципово недосяжний. Позаяк, для можливості конституювання об'єктивного світу, Гусерлю потрібен Я як конституюючий суб'єкт та Інший, як суб'єкт такого ж стибу. Важливо зазначити, що в світі природної настанови Інший принципово недоступний. Для того, щоб отримати доступ до досвіду Іншого, потрібно редукувати Я до сфери власної Свойності. Тому Гусерль застосовує специфічний вид *époχή*. Внаслідок цього: «специфічно Своє для мене як его, моє конкретне буття як монади, суто в мені самому та для мене самого в замкнутій Свойності, охопає кожну інтенційність, зокрема й спрямовану на Чуже» (Гусерль, 2021, с. 198). Отож, виділяється сфера мого Я та сфера того, що не є моїм Я, тобто «Чужого». Моє его в сфері власної Свойності сприймає влас-

не живе тіло, яке фізично перебуває у світі. Его виявляє себе у психофізичній єдності. За аналогією з моїм живим тілом, тіло іншого усвідомлюється також живим. Апрезентація виявляє можливість наявності alter ego в живому тілі «Іншого», тобто наявність такого ж трансцендентального ego здатного до конституювання. Далі, Гусерль переносить психічне ego в живе тіло Іншого. Тобто, для Гусерля живе тіло «Іншого», за аналогією до мого живого тіла, має власне конституююче ego. Формується alter ego (живе тіло Іншого) всередині моєї примордіальної сфери. Тож, ego та alter ego в трансцендентальній сфері формують інтерсуб'єктивну єдність. У такому випадку, головною умовою спільного досвіду об'єктивного світу є те, що ego не конститує alter ego, а пасивно переживає цей досвід «Іншого». «Пасивність моєї свідомості в переживанні іншого є запорукою його об'єктивності, а його об'єктивність є, своєю чергою, запорукою об'єктивності інтерсуб'єктивного світу нашого спільного досвіду» (Кебуладзе, 2017, с. 227).

Отже, концепція інтерсуб'єктивності ґрунтується на трансцендентальному досвіді Іншого, як суб'єкта. Отож, без обґрунтування конститутивних можливостей alter ego, що уможливає інтерсуб'єктивність досвіду об'єктивного світу, теорія інтерсуб'єктивності неможлива. Також виникає певне коло проблемних питань, пов'язаних зі статусом ego, яке, для здійснення аналогізувального переносу, має бути сутнісно витлумаченим. Тож, ця теорія є можливою лише в межах трансцендентальної сфери.

#### **Список посилань:**

Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ: ІІПС-2002.

Гусерль, Е. (2020). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології*. Пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе. Харків: Фоліо.

Гусерль, Е. (2021). *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології*. Пер. з нім. передмова і коментарі А. Вахтеля. Київ: Темпора.



## **Іншування як інструмент конструювання ворожості**

*Ірина Жовтоног*

Центр гуманітарної освіти НАН України (Київ)

Війни й військові конфлікти, насильницькі анексії, депортації й братські могили ХХІ століття: такі випробування – наслідки глобальних змін, які охопили сучасні суспільства. Шокуючий і досі невідомий для нас досвід розкрив протилежний бік таких, здавалося б, усім зрозумілих і прийнятних загальнолюдських цінностей. Нівелювання взаєморозуміння, відкритості, безпеки, цінності людського життя, та й, зрештою, його ціни, сьогодні засвідчують проблему нерозуміння й невизнання Іншого.

Спираючись на західну філософську традицію, терміном «іншування» у нашому дослідженні позначена концептуальна основа, яка включає набір процесів і структур, що продукують постійну нерівність, засновану на відмінностях в ідентичностях людей (Гнатюк, 2005). Але, також, цей термін вказує на глибші процеси, як-то: штучного формування й виокремлення категорії «інакших», з метою їхнього дегуманізації, виключення й витіснення (Kapuściński, 2008).

Власне, проблема «іншості» стає ендемічною, характерною рисою нашого часу. Вона існує в сучасному політичному, правовому, етичному середовищах. Ми ж концентруємо увагу на проблематиці іншування, що, буквально, означає «робити іншим», «не своїм», «відмінним», «чужим», «ворогом». А мета цієї розвідки полягає в тому, щоб зосередившись на феноменологічній основі концепту іншування, виявити пов'язані з цим процесом механізми виникнення ворожості.

Так, причиною виникнення іншування є хибне розуміння й використання абстрактного мислення. Відомо, що абстрактне

мислення є узагальненням даних чуттєвого пізнання з метою відображення істотних зв'язків і відношень. Але, на відміну від такого типу розуміння дійсності, хибні шляхи абстрагування продукують фрагментарне, усічене й внутрішньо пусте знання. Одним із таких шляхів є співвіднесення людини лише з однією чи кількома абстрактними ознаками і, натомість, зневажання безлічі інших характеристик, що складають конкретну людську істоту. Такі помилкові шляхи абстрагування, свого часу, зумовили таврування всіх німців під грифом «фашисти», євреїв – під знаком «інородці» (Kingston, 2015). Хибне абстрагування і сьогодні зумовлює визначення в Росії всіх українців через значення «нацисти».

Хибне абстрагування є причиною об'єктивзації й дегуманізації Іншого. А іншування, яке, власне, й конструюється через хибне абстрагування, об'єктивує, редукує, уречевлює, опредмечує людей, роблячи з них бездушні й знеособлені предмети. Звідси – ставлення й поводження з людьми, як із речами. Їх, Інших, – пише Гібберт, – розглядають як «небезпечних ворогів» і, врешті, як «недолюдей» (Hiebert, 2017, p. 4).

У той самий час, ставлення до людей, як до речей, призводить до насильницького визначення їхнього місця та позначення кордонів. Цю інструменталізацію свободи, включаючи свободу творчості, Сартр характеризує, як шлях до рабства (Сартр, 2001). Водночас, заперечення людської природи, свободи волі, права вибору, власної індивідуальності, власних думок та особистих цінностей кожного веде до деперсоналізації. Власне, таке ставлення виносить інших людей за межі гуманності, залишаючи їх по той бік моралі й моральності.

Інший, через дегуманізацію й деесенціалізацію, постає ворожим, загрозливим, небезпечним. А кожна відмінність піддається осуду й засудженню, «карантину інфекційної відмінності, для контролю над «патологією» інакшості» (Nussbaum, 2001, 20). Саме такими патологіями інакшості сьогодні постають національна, расова й релігійна нетерпимість. І саме за таких умов нав'язуються несвідоме відчуття загрози та небезпеки з боку Іншого. Усі ті, кого демаркують як Інших, стають такою загрозою. Тому й виникає

необхідність будь-якою ціною позбутися цієї небезпеки. У результаті, така об'єктивація й інструменталізація виправдовує, санкціонує та дозволяє знущання, катування й вбивства. При цьому, все те, що цінне для Іншого, теж знищується. Так втілюються такі форми виключення, як ксенофобія, антисемітизм, расизм, шовінізм і багато інших «ізмів». Водночас, подібні символічні практики зумовлюють прийняття репресивних законів. Вони стають рушійною силою порушення прав Інших людей.

Отже, іншування у сьогоdnішньому світі – це механізм продукування й посилення міжлюдської ворожості. А такі його структурні складові, як хибне абстрактне мислення, об'єктивація, інструменталізація й дегуманізація, позбавляють людей їхньої індивідуальності. Водночас, заперечення людської ідентичності прокладає шлях до тотальності та деструктивності.

#### **Список посилань:**

Гнатюк, О. (2005). Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. *Критика*, 62-66.

Сартр, Ж-П. (2001). *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології*. В. Лях, П. Таращук (Пер.). Київ: Основи.

Kapuściński, R. (2008). *The Other*. London: Verso.

Kingston, L. (2015). The Destruction of Identity: Cultural Genocide and Indigenous Peoples. *Journal of Human Rights*, 14(1), 63–83. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.886951>

Hiebert M. (2008). The Three «Switches» of Identity Construction in Genocide: The Nazi Final Solution and the Cambodian Killing Fields. *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 3(1), 4–29. <https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1178&context=gsp>

Nussbaum, M. (2003). *Compassion and Terror: Terrorism and International Justice*. James Sterba (Eds). Oxford University Press.

## Як мислити іншість в її іншості: здобутки й обмеження об'єктно-орієнтованої онтології Грема Гармана

Василь Корчевний

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Завдання моєї доповіді – за допомогою іманентної критики показати, як філософська концепція Г. Гармана може допомогти мислити іншість у її іншості, тобто не зводячи її до чогось «свого» через одомашнення за допомогою понять, що претендують на вичерпність охоплення.

Гарманова об'єктно-орієнтована онтологія (ООО) виходить із того, що об'єкти є основними елементами реальності і не можуть бути зведені ні до своїх складників, ні до своїх відношень з іншими об'єктами (Harman, 2018, pp. 257–258). Гарман прагне говорити про *реальність як таку*, протиставляючи себе Кантовому обмеженню можливих суджень сферою явленого. Однак Гарманова позиція щодо (пост)кантіанської філософії далека від простого відкидання<sup>1</sup>. Оскільки об'єкти не зводні ні до складників, ні до відношень, вони, тим самим, завжди мають несхоплюваний онтологічний надлишок, що дещо нагадує кантівський *ноумен*. Об'єкти, на думку Гармана, ніколи не контактують напряду<sup>2</sup>, ніколи не є повністю даними один для одного, і акт, у якому ми мислимо певний об'єкт, є лише од-

---

1 Гарман прямо каже, що його завданням є не відкинути кантівське поняття речі-в-собі, а універсалізувати його. На його думку, те, як ноуменальний вимір постає у Канта, створює фундаментальний розрив між людьми як суб'єктами пізнання і нелюдським, яке стає мислитися сукупно як об'єкт. З'являється дуалізм між людьми і нелюдьми, а точніше, між мислячими суб'єктами і рештою світу. Тоді як Гарман є прихильником більш «пласкої» онтології, де люди, хоч і відрізняються від інших об'єктів, є, тим не менш, так само об'єктами, тобто не є онтологічно винятковими. З огляду на це «... ООО повністю приймає кантівську річ-у-собі і лише заперечує, що вона є чимось, що переслідує тільки людське мислення. Вогонь і бавовна також непрозорі (opaque) одне для одного, навіть якщо вони не є «свідомими» [наділеніми свідомістю] так само, як люди чи тварини» (Harman, 2018, p. 259). Деякі критики вказують, що Гарманова подібність до Канта більша, ніж хотілося б першому і що йому насправді вдається вийти за межі феноменального світу не більше, ніж Канту: див., напр., (Wolfendale, 2014, pp. 199–207).

2 Див.: (Harman, 2007).

ним із випадків такого «торкання без доторку»<sup>3</sup>. Кантіанську епістемологічну ситуацію непізнаваності Гарман онтологізує, перетворюючи прірву між трансцендентальним суб'єктом і номеном на прірву між будь-якими двома об'єктами.

Постає питання, як зберігати цей розрив між нами й іншими об'єктами і, при цьому, щось приписувати цим об'єктам як *таким*. Гарман пропонує наступну модель. Структура кожного об'єкта складається з реального об'єкту (RO), реальних якостей (RQ), чуттєвого об'єкту (SO) і чуттєвих якостей (SQ) (Harman, 2018, pp. 259–260). SO і SQ «існують лише як корелят певного реального об'єкту, людського або іншого» (Harman, 2018, p. 80). RO і RQ завжди приховані від інших об'єктів. При цьому SO і RO є чимось більшим за сукупність SQ і RQ відповідно. Тож, у певному сенсі об'єкти і зв'язані, і, водночас, не зв'язані зі своїми якостями.

Водночас, для Гармана метафора є парадигматичним способом нередукціоністського контакту з реальністю. Розгляньмо згаданий ним приклад «кипарис подібний до примари мертвого полум'я». Тут, вважає він, кипарис як RO є відсутнім, оскільки RO відсутній у будь-якому досвіді. Щоб ця метафора спрацювала, я, як RO, маю стати на місце кипариса та «приміряти» на себе приписувані тут йому SQ полум'я, розіграти їх наче актор – тому Гарман називає це *театральністю* метафори (Harman, 2018, pp. 82–85, 87)<sup>4</sup>. У такій метафорі мені в повній мірі відкривається RO як *такий*. Але це не кипарис і не я сам – це нова сутність, яка складається з мене (RO, який вдає з себе кипарис) і з SQ вогню, і яку Гарман називає сполучкою (compound) (Harman, 2018, p. 88). Думка про кипарис із якостями вогню принципово не може бути хибною, оскільки завдяки моїй задіяності, вона створює власний об'єкт у самому акті думки (Harman, 2018, p. 181).

Моя теза – в тому, що це пояснення парадигматичності метафори не відповідає на запитання про те, як говорити про реальність, зберігаючи її онтологічний надлишок. Воно лише вводить певний тип сутностей, доступних як *таких*, лишаячи

3 “Touching without touching” (Harman, 2018, p. 150).

4 Така наша задіяність, згідно з Гарманом, і зумовлює інтенсивність естетичного переживання.

всі інші об'єкти непізнаваними. Більше того, жодного надлишку в об'єктах-сполуках не лишається, адже вони створюються моєю власною активністю і даються в досвіді вичерпно. Я пропоную звернутися натомість до згаданої четверної структури і до того, як в ній тримаються до купи об'єкти і властивості. У цьому контексті, метафора пропонує нам досвід об'єктів у поєднанні з якостями, які їм водночас і належать, і не належать. У буквальному висловлюванні «кипарис складається з...» якості приписуються об'єкту напряду, створюючи ілюзію володіння знанням про кипарис, а отже, зводячи його до його складників чи до наших уявлень про ці складники, тоді, як метафоричне приписування об'єкту певних якостей не претендує на знання, не вдає з себе об'єкт сам по собі. Але це і не приписування чогось зовсім чужого. Дистанція між об'єктом і властивостями зберігається, не колапсуючи ні в тотальну єдність, ні в абсолютну відмінність. Тоді парадигматичність метафори полягала б у тому, що концепти, які здаються тоталізуючими єдностями буквальному знання, насправді є метафорами, чия метафоричність перестала усвідомлюватися<sup>5</sup>. Спостерігаємо метафоричність як здатність водночас утримувати єдність множинного і не зводити множинне до єдиного. Рухаючись цим шляхом, можна сказати, що говоріння, яке усвідомлює гетерогенність елементів<sup>6</sup>, посудованих концептами (метафорами), є способом «торкатися без доторку», не нівелюючи онтологічний надлишок речей, способом говорити про іншість в її іншості.

#### Список посилань:

Deleuze, G., & Parnet, C. (2007). *Dialogues II*. Columbia University Press.

Harman, G. (2007). *On Vicarious Causation. Collapse, II*, 171–205.

Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of*

<sup>5</sup> Як стерті метафори концепти постяють зокрема у Ніцшевій роботі «Про істину й брехню в позаморальному сенсі» (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*).

<sup>6</sup> У мисленні нетоталізуючих єдностей я рухаюсь слідом за Дельозовим концептом асамбляжів: див., напр., (Deleuze & Parnet, 2007, p. 69). Хоча Гарманова філософія зазвичай протиставляється Дельозовій, їхнє зближення можна знайти у (Kleinherenbrink, 2018).

*Everything*. Pelican.

Kleinherenbrink, A. (2018). *Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh University Press.

Wolfendale, P. (2014). *Object-oriented philosophy: The noumenon's new clothes*. Urbanomic.

### **Інвалідність як прояв феномену автомобільності: суб'єктно-об'єктний дискурс при використанні технологій «smart cities»**

*Катерина Лобанова*

КНУ імені Тараса Шевченка (Київ)

Кожен шостий мешканець планети має досвід інвалідності (*Disability and Health*, 2021). Сучасні технології дають змогу полегшити життя вразливої категорії, проте, на проблему їхньої мобільності вона впливає мало. Гучні заяви про підвищення мобільності осіб із інвалідністю завдяки створенню, наприклад, самокерованих машин, поки не втілюються у дійсність через недостатньо інклюзивне середовище у містах, високу вартість таких автівок, недостатню віру в «автоматичні» технології (Kassens-Noor et al., 2021).

Сам феномен автомобільності (стан «не-руху» водія «у русі» авто) наразі видозмінюється через створення самокерованих машин та скасування класичної функції водія, коли авто отримує певну форму суб'єктивності. Загалом, виникає ціле коло етичних питань навколо автівок на самоуправлінні: від аварійних ситуацій (хто нестиме реальну юридичну відповідальність за ДТП?) до упередженості тих, хто створює алгоритми для техніки.

Однією з актуальних проблем при впровадженні автоматизованих транспортних засобів стає їхнє використання особами з інвалідністю. Досвід фізичної форми інвалідності наразі включає в себе феномен автомобільності: при пересуванні на інвалідному візку, такі особи є втіленням того самого феномену «не-руху в русі». Проте, виникає цілком актуальна

проблема при формуванні технологій «розумних міст» і створенні алгоритмів для самокерованих автомобілів. Вже відомі випадки аварій, коли алгоритм такого авто не міг розпізнати, об'єкт чи суб'єкт знаходиться на його шляху – як результат, був збитий велосипедист (*Disability, Bias, and AI*, 2020). На місці велосипедиста могла б бути жінка з дитячим візком або особа на інвалідному візку. Такі суб'єктно-об'єктні комбінації несподівано виявилися складною задачею для розпізнавання алгоритмом.

Відповідно, з сучасного алгоритмічно-технічного погляду, така взаємодія є окремим сучасним виявом «руху в не-русі». Незважаючи на те, що, з етичного погляду, ми маємо розглядати осіб з інвалідністю виключно як суб'єктів, із технічного погляду, вони відрізняються від інших суб'єктів під час виконання правил дорожньої поведінки. Наразі, немає чіткого сприйняття такого суб'єкта машиною. У випадку ситуації потенційної аварії, якщо алгоритм розглядатиме особу на інвалідному візку як суб'єкта, – це призведе до певної дискримінації цієї соціальної категорії, адже алгоритм бачитиме таку особу як фізично здорову. Якщо ж алгоритм розглядатиме його як об'єкт, – тим більше шансів на дискримінацію цієї групи. Імовірність того, що алгоритмом буде обране зіткнення з об'єктом, аніж суб'єктом, висока. Отже, при створенні алгоритмів машинного навчання, слід виокремити окрему групу суб'єктів, які пересуваються разом із об'єктом – в певному контексті цю безумовно суб'єктну категорію можна назвати навіть формою сучасної кіборгізації, як роблять деякі автори (*Shew*, 2020).

Щодо мобільності осіб із інвалідністю, дослідники часто не розглядають їх як суб'єктів цього процесу. Незважаючи на розповсюдженість досвіду інвалідності, думка цієї соціальної категорії не завжди представлена належним чином. Все ще не є популярною ідея про те, що покращуючи, наприклад, інфраструктурні умови для осіб з інвалідністю, ми покращуємо також умови існування для інших категорій громадян, які інвалідності не мають. Так званий «ефект бордюру» (*the curb-cut effect*) та інші схожі приклади ламають стереотипи про те, що допомога одній соціальній групі шкодить іншій (*Blackwell*, 2017).

Тож, суб'єктно-об'єктна проблема знову повстає в суспіль-



стві перед викликом технологій розумних міст. І представники «мобільної імобільності» мають стати окремою категорією для досліджень при створенні сучасних алгоритмічних систем.

#### Список посилань:

Blackwell, A. G. (2017). *The Curb-Cut Effect*. Stanford Social Innovation Review: Informing and Inspiring Leaders of Social Change. [https://ssir.org/articles/entry/the\\_curb\\_cut\\_effect](https://ssir.org/articles/entry/the_curb_cut_effect)

Disability and Health. (2021). World Health Organization (WHO). <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health>

Kassens-Noor, E., Cai, M., Kotval-Karamchandani, Z., & Decaminada, T. (2021). Autonomous Vehicles and Mobility For People With Special Needs. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 150, 385–397. <https://doi.org/10.1016/j.tra.2021.06.014>

*Disability, Bias, and AI*. (2020). NYU Center for Disability Studies. <https://disabilitystudies.nyu.edu/disability-bias-and-ai/>

Shew, A. (2020). From a Figment of Your imagination: Disabled Marginal Cases and Underthought Experiments. *Human Affairs*, 30(4), 608–616. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0054>

## Механіка досвіду

Олександр Маєвський

Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (Київ)

Механіка досвіду – це фізикалістський синтез ідей механіцизму XVI–XVIII ст. і наукового методу, для якого знання є продуктом зосередженої уваги на деякій абстрактній предметній області – не на цілому, а на моделях дійсності, що відповідають певним функціональним очікуванням щодо них. Механіцизм супроводжується редукціонізмом.

Наукове знання встановлює закономірні, предикативно високомовірні зв'язки чи *порядок* у визначених й упізнаваних, як таких, послідовностях фактів, серед яких, зокрема, й факти

функціонування й зовнішньої взаємодії людського тіла – поведінки. Фактори такої закономірної поведінки – душа, розум, розсудок (інтелект), воля.

Поведінково досліджений об'єкт (в т. ч. і людина), що демонструє очікувану поведінку у відповідь на деякі передумови (дії з управління), і є машиною – функціональним автоматом у певному контексті, який, у силу своєї організації або механіки, самостійно (саморухомо) перетворює незначну (малоресурсну) дію руху управління на значну (ресурсозатратну) цільову інструментальну дію.

Для об'єкта управління, спрямовані на нього дії з управління, які (як тригери) стоять на початку деякого очікуваного ланцюжка взаємодій, що веде до очікуваного ефекту (здійснення функції), є предметом сприйняття, або, ширше, досвіду такого об'єкта. Досліджена механіка (припущення про деяку міру детермінованості поведінки) об'єкта управління – як певна виявлена функція певного досвіду, що відображає один досвід (результат дії з управління) у інший досвід (очікуваний інструментальний результат) – виявляє себе як деякий умовно «механічний» (або функціональний, якщо вийти за межі історичного механіцизму) порядок (зв'язок) фактів (одиниць досвіду) у полі досвіду взагалі.

Сенс виразу «механіка досвіду» – епістемологічний, утримується від метафізики і сцієнтизму. «Досвід» є продуктом дії і виявляє себе як (функціональний) зв'язок через певну іншу дію. Тілом нашого знання є сама механіка [досвіду], але не сам досвід – функціональні взаємозв'язки між фактами (мислимими одиницями) досвіду (і структуроутворюючі зв'язки між такими зв'язками), а не (неосмислені, «сирі») факти досвіду самі по собі (функціоналістський фізикалізм).

Ще в Аристотеля (Ross, 1957, Aristotle, Politics, 1.1253b.5) уявлення про корисний механічний автоматизм машин являли собою деяку функціональну модель саморухомої («автоматичної») діяльності людини-«раба», яка знає, що і як робити, під впливом досвіду зовнішніх направляючих дій із управління з боку її «пана» («...якби ж то ткацькі човники самі ткали, а плектри самі грали на кіфарі, тоді й зодчі не потребували би робітників, а пани – рабів»).

«Автоматизм» функціональних машин є наділеним «природою» і здатністю їй «сліпо» наслідувати, але не людською свободою «душі» – специфічної структури управління, яка має здатність і схильність «бачити» (рефлексивно сприймати як предмет свого досвіду) «себе» (як певну модель і цільову функцію) і, відповідно, дієво адаптивно наслідувати самій собі (у мисленні і волі) як окремій частині світу досвіду.

Практична ефективність автоматів, які керуються сталим, конструктивно (як їхня «природа» чи механіка) втіленим у них функціональним знанням (або програмою) щодо ефективного перетворення (відреагування) певного сталого (у вигляді деякої онтології) досвіду, є обмеженою: зв'язок між досвідом і діяльністю є детермінованим, реакції є сталою функцією досвіду (McCulloch & Pitts, 1943). Такі автомати містять пам'ять параметричних станів (не впливає на «програму» чи «онтологію», не змінює «знаць», функції) і не мають пам'яті функціональних станів (травматично змінює «програму» чи «онтологію», відображає результат акту «пізнання», функціональні зміни).

**Функціонально статичне, стає прикладне знання** – як скінченно визначений функціональний зв'язок між онтологічно сумісним досвідом («вхідними даними») і передбаченою для нього правилом запрограмованою реактивною дією («вихідними даними»), за умови задіяння лише пам'яті параметричних станів, – призводить до нерозрізнюваності образів відповідної функціональної поведінки людей і машин (штучних автоматів).

**Критичні відмінності між механіками досвіду людини і машин** (штучних автоматів) у рамках феноменалістичної функціоналістської парадигми **відносять** не до змісту сталого знання, а до сфери організації пізнання як динаміки адаптивного становлення знання (Маєвський, 2021).

#### **Список посилань:**

Маєвський, О. Л. (2021). Кластерний аналіз і механіка досвіду. У *Семіотичний аналіз явищ культури*, 350–393. Київ: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. <https://web.archive.org/web/20220415015850/https://www.filosof.com.ua/>

BIBLIO/Semiot\_analys.pdf

McCulloch, W. S., & Pitts, W. (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*. 5(4), 115–133.

Ross, W. D. (Ed.) (1957). *Oxford Classical Texts: Aristotelis: Politica*. Oxford: Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>

## Проблема діалогу Заходу та Сходу в філософії Річарда Рорті

Ксенія Мейта

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Проблема розуміння Сходу як Іншого для Заходу та питання діалогу культур є моментом, за який соціальна філософія Річарда Рорті зазнає найбільшої критики, адже для світогляду філософа характерною є спільна для американського прагматизму візія утопії майбутнього як винятково західноцентристського соціуму, заснованого на ліберальних ідеалах Просвітництва. Подібний погляд критикують за аполлогізацію колоніалізму та відмову Сходові у ролі самостійного суб'єкту. Метою цієї доповіді є аналіз переваг та недоліків розуміння майбутніх перспектив діалогу Заходу й Сходу у філософії Р. Рорті. В рамках виступу передбачається: коротко окреслити суть полеміки Р. Рорті з Аніндітою Балслев у листуванні, що відбулося як підсумок двох конференцій у Гавайях у 1989 р. та в Індії у 1991; проаналізувати розуміння Р. Рорті поняття «етноцентризм»; підсумувати бачення філософом шляхів діалогу зі Сходом за рахунок економічних реформ в уніфікованому глобальному соціумі майбутнього.

Першим важливим дискусійним моментом є герменевтичний конфлікт у питанні взаємного пізнання культур Заходу й Сходу, що мало б сприяти діалогу між культурами. Зокрема, подібне явище пов'язане з освітнім бар'єром та недостатньою інформованістю представників Заходу про філософські тради-

ції Сходу й небажанням бачити мисленнєві традиції, відмінні від етноцентричного західного канону, як рівні своїм традиціям мислення. Зокрема, А. Балслев акцентує увагу на тому, що принципи комунікативної раціональності, на яку претендує Захід в інтернаціональному діалозі, є суто декларативними, адже право голосу східної спільноти у прийнятті істотних соціально-політичних рішень, де факто, ігнорується, залишаючи Сходові роль невидимого Іншого. «...Як може політично свідомий інтелектуал рекомендувати будь-що, якщо «інший» не був присутнім на зустрічі?» (Balslev, 1999, p. 61). Вей Чжань також наголошує на тому, що етноцентричність соціального проєкту Р. Рорті є репресивною: Східні країни можуть не погодитися на кооперацію з англо-американськими державами, якщо вони не прийматимуть їхню суб'єктність, продовжуючи мислити свій проєкт винятково як колоніальну гегемонію (Zhang, 2006, p. 17). На закиди в монополізації Заходом інтелектуального дискурсу Р. Рорті відповідає у рецензії на працю «Інтерпретуючи поза кордонами: нові есеї з компаративної філософії» (1988) тезою про дискримінативний характер перенесення інтелектуальних форм Заходу саме на східний ґрунт без урахування відмінностей традицій мислення. Зокрема, репресивним прагматисту здається думка, що східну інтелектуальну традицію обов'язково необхідно називати «філософією», а не іншими, унікальними термінами. «Цілковито раціонально ставити... запитання...: “Чи є філософія в Азії?” Оскільки це не запитання: “Чи Азія інтелектуально зріла?”, а запитання: “Чи мали азійці потреби, що мотивували західні університети викладати Сенеку, Окама, Г'юма та Гусерля на тій самій кафедрі?»» (Rorty, 1989). Також, у згаданому листуванні як варіант вирішення герменевтичного конфлікту на інституційному рівні, філософ пропонує культур-трегерство шляхом організації поїздок викладачів, вихованих у певних інтелектуальних традиціях, в інші держави задля викладання матеріалу студентам зі збереженням його автентики. Хоч, він усвідомлює проблематичність подібного методу, враховуючи кадровий голод у східних державах.

Другою істотною проблемою інтеркультурного діалогу, окресленою в листуванні, є ігнорування претензій Сходу на

соціальні зміни та розбудову суспільства шляхами, відмінними від західних Просвітницьких ідеалів. А. Балслев стверджує про відсутність підстав у Сході довіряти західній культурно-економічній політиці, враховуючи досвід колоніалізму та навмисного виснаження ресурсів «країн, що розвиваються». Філософія наголошує на стереотипності сприйняття Р. Рорті Сходу винятково як ретроградного середовища циклічного часу та відсутності соціальних змін, наводячи приклади східних революціонерів, що боролися за трансформацію соціуму, на кшталт М. Ганді та Ш. Ауробіндо. Лише готовність Заходу чути соціально-утопічні футурологічні проекти, в т.ч. – східної сторони діалогу, на її думку, має сприяти рівності дискусії. Р. Рорті ж наголошує у відповідь на культурні асиметрії між Заходом та Сходом, через яку будь-які революційні перетворення на Сході стають можливими лише за рахунок технічних досягнень та винаходів на Заході. «Лише західна бюрократична раціональність може впоратися з голодом, спричиненим колоніалістською експансією ранніх землеробних методів; лише інституції на кшталт фуколдіанських, проголошені «паноптичними», можуть запобігти експлуатації мирних мешканців землевласниками» (Balslev, 1999, p. 89). Революційні ж рухи на Сході, з погляду Р. Рорті, були натхнення саме західними ідеями про заміну насилля на переконання.

Третім пунктом дослідження є переосмислення Р. Рорті терміну «етноцентризм», який у філософа набуває значення самоідентифікації спільноти, як закритої структури задля захисту членів суспільства від Абсолютного Іншого (Чужого) – представників традицій, що є несумісними з глобальними демократичними процесами, та легітимізуються здійсненням насильства, зокрема, тероризму. Етноцентризм Р. Рорті піддається критиці, зокрема, представниками лівої думки Ж.-Ф. Ліотаром та М. Фуко, які не бачать істотної відмінності між самоізоляцією спільноти та нацизмом. У праці «Об'єктивність, релятивізм та істина» філософ відповідає на критику наголошенням на істотній відмінності між ненасильницькою ізоляцією та пригнобленням Іншого на основі насилля та впокорення. «Є різниця між нацистами, що кажуть: "Ми чудові, бо ми є певною групою тих, ким ми є"» та реформістами, що ка-

жуть: «Ми чудові, бо ми переконуємо інших приєднуватися до нас переконанням, а не силою» (Rorty, 1991, р. 214). Крім того, на думку Р. Рорті, ліві філософи занадто гомогенізують бачення Заходу, в той час, як у західному суспільстві наявні різномірні соціальні групи, що теж можуть бути іншими одна для одної.

Можемо зробити висновок, що проблема інтерпретації Р. Рорті діалогу між Заходом та Сходом полягає в позитивному ставленні філософа до колоніалізму та західного етноцентризму, що ускладнює пошук шляхів порозуміння з культурою Іншого для західного соціуму. Хоч, ідея технічного прогресу та цінності людського життя як універсальних засад побудови ліберальної утопії майбутнього мають сприяти виробленню адекватних засад подібного діалогу.

#### **Список посилань:**

Balslev, A. N. (Ed.) (1999). *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*. 2nd ed. Atlanta: Scholar Press.

Rorty, R. (1989). Review of *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. *Philosophy East and West*, 39(3), 332–337.

Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zhang, W. (2006). *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: a Hermeneutic of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press.

### **Мілена Рудницька: українська філософія?**

*Вероніка Пугач*

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

Упродовж розвитку історіографії української філософії було віднайдено багато імен та сформовано орієнтовний канон. Утім, він складається винятково (Чижевський, 1931; Горський, 1997) або майже винятково (Огородник & Русин, 1997) з чоло-

вічих імен. Жінка продовжує бути Іншою, невидимою. Задля підваження уявлення про відсутність українських філософій, я звертаюся до постаті Мілени Рудницької. Метою цього тексту є наведення аргументів і свідчень на користь того, що Мілена Рудницька – не лише феміністка і політична діячка, але й українська філософиня.

Мілена Рудницька (1892-1976) має визнання як діячка українського жіночого руху, голова організації «Союз українок», проте, не як філософиня. Утім, з її резюме і життєпису відомо, що вона проходила «університетські студії (філософський факультет) у Львові і у Відні», а також займалася написанням дисертації на тему «Математичні основи естетики Ренесансу» (Рудницька, 1998, сс. 35-36). Вона також володіла філософським термінологічним апаратом, вживаючи такі терміни, як «категоричний імператив», «метафізичне», «а пріорі», «матеріалістичний», «ідеалістичний» (Рудницька, 1998, с. 89; с. 143; с. 121; с. 129). До того ж, у її текстах можна зустріти посилення на «Державу» Платона на підтримку аргументу проти поділу на жіночу і чоловічу працю, на *zoon politikon* Аристотеля, якою починає ставати жінка, а також на «Так казав Заратустра» Ніцше (Рудницька, 1998, с. 135; с. 142; с. 111). Рудницька не просто згадує філософів та їхні ідеї; вона використовує їх для обґрунтування власних феміністичних позицій. Наприклад, так вона пише за мотивами «міфу про печеру» Платона про жінку: «вже від соток літ веде жінка боротьбу за свою духовість, шукає доступу до світа ідей, старається скинути з себе окови полового рабства і найти безпосередній зв'язок з людством» (Рудницька, 1998, с. 137).

К. Воррен пропонує такі критерії того, чи є жінка філософинею, як осмислення філософських ідей її доби, посилення на постать канонічних філософів або істориків філософії, схожість методологій і стилів із характерними для того часу, схожість біографії із тими, які мали визнані філософи (Warren, 2009, р. 4). Мілена Рудницька була активною політичною діячкою, відстоювала ідею української держави, міркувала про українську націю і писала короткі статті та тексти виступів політичного характеру. За такими ознаками її тексти і діяльність роблять її схожою на українських філософів, як-от: Івана



Франка чи Дмитра Донцова.

О. Кулик пропонує два критерії, комбінованої наявності яких достатньо для того, аби вважати філософську думку українською: формування думки у контексті українських традицій філософування з використанням відповідних методів і форм розгортання думки, а також те, що ця думка «має бути відповіддю на ті історичні виклики, які постали перед українським народом» (Kulyk, 2022, р. 76). Він посилається на інших дослідників, як-от: Петра Гнатенка та Ігора Захари, які зауважують, що теми людини й духовного розвитку людини є характерними для української філософії (Kulyk, 2022, pp. 71-72). Тема людини дуже вагома для Рудницької, проте крізь феміністичну призму: «як бути заєдно людиною і жінкою» (Рудницька, 1998, с. 109). Вона зауважує, що раніше жінка була активна у внутрішньому, домашньому житті, а зовнішнє «приймала пасивно, вегетативно», будучи «консументкою» стосовно культури, тоді, як у сучасності вона «стає активною також у відношенню до світа: прямує до перетворення життєвих умовин, вважається покликаною до творення об'єктивних цінностей, до збагачення людської культури» (Рудницька, 1998, с. 108).

Стосовно методів і форм можна дискутувати, проте загалом про стиль і термінологію у її текстах було зауважено вище. Щодо відповіді на історичні виклики для українського народу, то схожа ідея є у самої Рудницької, яка констатує важливість визнання і духовного зростання жінок для розвитку української нації (а побудова української нації була актуальним філософським викликом часу), бо «воля і чин жінки так само повновартісні, і незамінні, так само необхідні для розвитку нації, як прикмети мужеського духа, – бо народ це не тільки чоловіки, але й жінки» (Рудницька, 1998, с. 15).

Обсягу тез недостатньо для того, щоб повніше розкрити Рудницьку як потенційну філософиню, проте, я маю надію, що принаймні цей текст наводить достатньо свідчень для серйозної постановки цього питання, як і більш загального питання про те, невже в історії української філософії не було жінок.

#### **Список посилань:**

Горський, В. (1997). *Історія української філософії*. Курс

лекцій. Наукова думка.

Огородник, І. & Русин, М. (1997). *Українська філософія в іменах*. Либідь.

Рудницька, М. (1998). *Статті. Листи. Документи* (М. Дядюк, Упор.). Місіонер.

Чижевський, Д. (1931). *Нариси з історії філософії на Україні*. Український Громадський Видавничий Фонд.

Kulyk, O. (2022). What is Ukrainian Philosophy? *Visnyk of the Lviv University*, 44, 71–76. <https://doi.org/10.30970/ppp.2022.44.8>.

Warren, K. (Ed.). (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.

## Епістемології панування

Стефанія Сідорова

Київський національний університет ім. Т. Шевченка (Київ)

Епістемологічні системи (епістемологічні фреймворки або епістемології, далі – ЕС) – це інструменти структурування світу, зрозумілого носіям ЕС. Вони забезпечують умови для продукування знання та володіння ним, зокрема, спільні епістемічні ресурси (collective epistemic resources), епістемічні практики тощо (Dotson, 2014). ЕС не так інтерпретують світ, як визначають те, що *може* і *не може* бути інтерпретованим чи пізнаним.

Крісті Дотсон визначає тривірневу структуру епістемічних несправедливостей<sup>1</sup> в ЕС (Dotson, 2014). Найскладнішими для усунення є несправедливості третього ступеня, які не редукуються до інших вимірів соціального і продукуються самими ЕС. Існуватиме таке знання, яке неможливо включити в картину світу, утворену деякою ЕС; носії такого знання можуть бути не виправдано виключені з цієї системи (epistemic exclusion). Епістемологічні системи, які не спрямовані на усвідомлення

---

1 Епістемічні несправедливості – це несправедливості, які кривдять дівців як *знавців*.

носіями меж ЕС, творять «лиху магію», тобто чинять епістемічне пригноблення (epistemic oppression) (Berenstain et al., 2022).

Я протиставляю дві групи епістемологічних систем: *епістемології спротиву* (epistemologies of resistance, Medina, 2013) та *епістемології панування* (epistemologies of dominance). Перші виникають у маргіналізованих спільнотах як відповідь на існування панівних ЕС. Другі, по-перше, *домінують* у відповідних їм суспільствах, по-друге, *вибудовані для домінування* цих суспільств (а також певних соціальних груп у межах цих суспільств, певних підгруп у межах груп тощо). Тобто вони водночас панують і забезпечують епістемічні основи для панування<sup>2</sup>.

Надалі я перерахую деякі інструменти панування таких ЕС. Оскільки сьогодні українці усвідомлюють себе як історично колонізованих, я обмежусь саме колонізаційним виміром:

- *герменевтичне насилля* – знищення герменевтичних ресурсів корінних народів. У цьому контексті, *лінгвістична колонізація* як знищення *не слів, а світів* (Berenstain et al., 2022) постає на структурному, а *лінгвістичний тероризм* – на транзактному рівні (Anzaldúa, 1987) (е. г. численні заборони української мови в Російській імперії);

- *епістеміцид* – знищення знань та способів знати (de Sousa Santos, 2007). Його метою є монополізація знання. Часто супроводжується геноцидом: якщо знання є втіленим, а не записаним, тоді палять людей, а не книжки (е. г. Олекса Тихий (1972) писав про масову асиміляцію українців Донеччини як про інтелектуальний геноцид);

- *культурний газлайтинг* – інструмент колонізації для підриву інтелектуальної впевненості носіїв пригноблювальної культури, що змушує її носіїв сумніватися у своїх переконаннях та здоровому глузді (Ruíz, 2020) (е. г. заперечення Голодомору);

- *культурне викрадення та апропріація* – привласнення культурних та інтелектуальних надбань підкореної культури

---

2 Принаймні з найбільшим епістемічним капіталом. Не всі носії ЕС отримують від неї однакові вигоди. Носієм певної епістемології панування може бути людина, яка є епістемічно маргіналізована цією ж системою.

панівною (е.г. «російський філософ» Сковорода);

- *інтелектуальне стирання* – виключення з канонів, невизнання досягнень, уникнення згадок про знавців або світогляд підкорених народів (е.г. зміна кримських топонімів після депортації кримлар);

- *дистрибутивна несправедливість*: контроль над розподілом та доступом до епістемічних ресурсів та практик (е.г. наслідки ліквідації братських шкіл).

У світах, тераформованих колоніальними епістемологіями та їхніми нормативними практиками, епістемічне пригноблення – це стандарт, а не виняток (Berenstain et al., 2022). Репресивна дія епістемологій панування не обмежується переліченим, а виходить далеко за межі практик колонізації. Більшість наших епістемологій є епістемологіями панування хоча б, в тому сенсі, що виправдовують панування людини над не-людськими істотами.

Хоча кожна епістемологічна система має свої обмеження, не всі епістемологічні системи є системами панування. І хоча жодна епістемологічна система не є ідеальною, є різниця між системами, які приховують те, що спричиняють несправедливість, і системами, які дозволяють побачити несправедливості, – а отже і виправляти їх.

#### **Список посилань:**

Тихий, О. (1972). Думки про рідний Донецький край. *Голос України*. <https://olexa.org.ua/tvory/tvor01.htm>

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands = la frontera : The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Berenstain, N., Dotson, K., Paredes, J., Ruíz, E., & Silva, N.K. (2022). Epistemic Oppression, Resistance, and Resurgence. *Contemporary Political Theory*, 21, 283–314.

De Sousa Santos, B. (2007). General Introduction. In de Sousa Santos, B. (Ed.), *Democratizing Democracy*, xvii–xxxiii. London: Verso.

Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115–138.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance*. Oxford: Oxford University Press.

## **Зустріч з іншим як рушійний механізм формування ціннісної політики. Обґрунтування з позиції філософії романтизму**

*Артемій Смірнов*

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
(Київ)

На рубежі XVIII та XIX ст. відбуваються значні зміни у європейській свідомості, які коротко можна описати як антипросвітницьку реакцію: розчарування у спробі в повноті описати раціональну систему устрою всесвіту, виходячи з принципу когерентності знань, здобутих емпіричним шляхом. Одним із важливих її елементів була зміна погляду на природу суб'єкта та суб'єктивності: акцентуація на свободі індивіда, що протиставляється природі та статичним соціальним формам. Яскраве вираження цієї зміни можемо знайти у філософії, яка належить до романтичного напрямку, зокрема у Фіхте, який, міркуючи про засади суб'єктивності, приходиться до заміни класичної картезіанської формули «*cogito ergo sum*» (мислю, отже існую) на «*volo ergo sum*» (хочу, отже існую) (Berlin, 2013, p. 151).

Своєю чергою, заміна засновків людської (і універсальної через дух) суб'єктивності дає змогу казати й про зміну в ставленні до Іншого. Діяльний суб'єкт Фіхте, «Я», перебуваючи у постійному процесі дії та творення, розпізнає себе як «Я» саме через супротив до своєї дії, через неможливість повноцінної реалізації своєї волі. Тож, «Я» неможливе без «не-Я», як і «не Я» неможливе без «Я», оскільки для суб'єкта дія стосовно природи є, певною мірою, єдиною площиною реалізації його свободи. І зовнішній світ «не-Я» також отримує сенс через його протиставлення діяльному «Я» (Fichte, 2018, p. 74).

Певною мірою, ця ідея діяльного суб'єкта знайшла своє вираження в філософських доктринах XIX та XX ст., втративши

початковий трансцендентальний аспект. Доречним у цьому контексті є зауваження Ніцше про те, що бути людиною і творити – означає оцінювати, отже, створювати цінності, виходячи зі своєї сутності вільного суб'єкта в межах кінцевого земного існування (Nietzsche, 2006, р. 43).

У контексті сучасної ситуації, ці дві ідеї – суб'єкта, як того, що усвідомлює свою суб'єктивність через супротив іншого; та суб'єкта як того, що, до того ж, творить через оцінку – також доречно було б імплементувати й у політичне поле, а саме – застосувати їх для аналізу досвіду війни. Це можна зробити за допомогою перенесення визначних характеристик суб'єкта з індивіда на складнішу єдність, якою є нація, або народ.

Відповідно до такого перенесення, формується специфічна картина світу, в якому ці *квазісуб'єктивні* структури вступають у взаємодію з іншим, виходячи з первісного принципу діяльності, і найкраще пізнають себе саме через зіткнення з «Іншим», наштотуючись на протидію через розбіжність у цінностях. Це також підтверджує Ніцше, на думку якого, всі народи створили собі власне розуміння «добра і зла», зробивши оцінку, чим засвідчили свою унікальність (Nietzsche, 2006, р. 43).

Також варто згадати про неможливість побудови повноцінного раціоналістичного та когерентного політичного та філософського проекту, який би базувався на універсальному знанні, що робить позиції цих *квазісуб'єктів* украй довільними, базованими на свободі дії, вибору та оцінки.

Відповідно, в такій ситуації, застосування Real Politic до аналізу теперішніх подій виявляється недоречним, оскільки воно передбачає підтримку певного балансу сил у замкненій системі, в той час, як нації є вільними суб'єктами, що визначають себе через цінності, які вони створюють або обирають для себе.

Саме через зіткнення з Іншим відбувається розуміння своєї суб'єктності поза незалежно від того, чи йдеться про «ворога», чи про «друга». І саме через оцінку, через ціннісну оптику, є виправданим захист себе як окремої соціосистеми, окремої культури, народу чи нації. Це важливо розуміти в умовах переоцінки досвіду війни як збереження досвіду суб'єктності

згідно з ціннісною орієнтацією. Відповідно, це дає змогу казати й про важливість збереження етичного виміру в політиці.

#### **Список посилань:**

Berlin, I. (2013). *The Roots of Romanticism*. Edited by H. Hardy, foreword by J. Gray. Princeton University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781400846696>

Fichte, J. G. (2018). *Science of Knowledge*. Creative Media Partners, LLC.

Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. Edited by R. Pippin & A. D. Caro. Cambridge University Press.

### **Людське надлюдське: зустріч із самим собою через філософську проєкцію**

*Юліана Яроцька*

Національний університет «Києво-Могилянська Академія»

В одному з уривків Ніцшевої «Волі до влади» є наступне міркування про релігію: «Відчуття могутності, коли воно цілком захоплює людину раптово й непереможно, – а це відбувається за будь-яких сильних афектів, – збуджує в людині сумнів у власній особистості: вона не наважується помислити себе причиною цього загадкового відчуття, – і тоді вона уявляє замість себе більш могутню особистість, тобто божество» (Nietzsche, 1888). Так, згідно з Ніцше, виникає релігія. Але варто змістити наголос із метафізичної складової цієї рефлексії на психологічну – і отримаємо цікаве спостереження: не впізнаючи себе в собі, людина відчуває власні відчуття і приписує їх комусь радикально іншому, тобто, божеству. Але фактично це означає, що навіть радикально інше щодо людини – це все ще вона сама. (Принаймні, певна її частина).

Відштовхнувшись від цього міркування, ми можемо зробити крок убік і припустити, що помічений Ніцше феномен – це своєрідний філософський аналог феномену психологічної проєкції, тобто процесу несвідомого перенесення людиною

власних думок, почуттів і станів на інших, приписування їм власних рис тощо (McWilliams, 2023). Щось подібне відбувається і у процесі, про який говорить Ніцше. Як висновок: бог є рукотворним. Ба більше: бога було створено з ребра людини. Із того ребра, яке людина оцінила надто високо для самої себе.

Отже, зустрічаючись із божественним, ми насправді щоразу зустрічаємося із собою (хоча ми й переконані, при цьому, що перед нами – щось радикально інше). Можна зробити ще один крок далі і припустити, що таким чином людина пізнає себе; вона *потребує* образу божества, інстинктивно передчуваючи, що це – дистанційована, винесена назовні та зведена в абсолют частина самої людської суті. Дивлячись на бога, людина ніби вдивляється в дзеркало. Забутий факт «рукотворення» бога дає інтуїцію, що перед нею – щось, що має до неї безпосередній стосунок; однак, факт відчуження, а точніше – філософської проєкції стверджує: бог – це Інше. Не те, з чим могло б ототожнитися будь-яке Я. Щось надлюдське.

Якщо ж зробити ще один крок, то можна дійти висновку, що така філософська проєкція свідчить про стан незавершеності, розщепленості людини. Аби цю розщепленість подолати і, так би мовити, повернутися до себе, людина повинна здійснити зворотну процедуру: ототожнити все своє із собою, привласнити собі всі свої наймогутніші та найдивовижніші сили, тобто, цілком в дусі Ніцше, «вбити бога». В рамках даного міркування це виглядає логічним і навіть бажаним кроком. Але чи можливо це? Чи означає усвідомлення нами факту проєкції водночас можливість від неї відмовитися? Також постає питання про необхідність образу божества; адже, якщо його було створено, то не просто так. Воно має свої функції, своє місце і роль в людському сприйнятті себе й світу. Якщо ж забрати в людини її власне відображення, нехай і віднайдене в такий незвичний спосіб, то що вона побачить, глянувши в дзеркало?

Отже, не власне філософська проєкція є проблемою, а наша внутрішня потреба, яка сприяє цьому процесові. Моєю гіпотезою щодо цієї проблеми буде наступне: людина *потребує*, як розумна істота, – свідомо чи ні, – образу божества (або будь-якого подібного Іншого) як моменту можливості



самопізнання. Ми маємо змогу пізнати самих себе, лише спостерігаючи себе (або частину себе) «у дзеркалі», тобто як щось зовнішнє, інше. Процес розщеплення особистості на суб'єкт і об'єкт є неминучим: спрямовуючи увагу на саму себе, людина тим самим перетворює себе на об'єкт; дистанціюється від того, що вона хоче побачити, аби це побачити. А тому, «убивши бога», ми, відповідно, не позбавимося самооб'єктивації, бо не позбавимося потреби дивитись на себе. Якщо не бог, то якийсь інше альтер-его людства буде відігравати роль відображення; це місце не зможе надовго залишатися порожнім – адже ми майже дві з половиною тисячі років намагаємося слідувати заклику, написаному на храмі в Дельфах: «знай себе!» І тому уявляти себе як Інше – це лише спосіб зустрітися з собою.

#### **Список посилань:**

- McWilliams, N. (2023). Projection. In *Encyclopedia Britannica*.  
<https://www.britannica.com/science/projection-psychology>
- Nietzsche, F. (1888). *Posthumous Fragments*.  
[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[124\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[124])

### **Під оком Великого Іншого: філософія за тоталітарних режимів**

*Іламі Ясна*

Інститут філософії та соціології Польської академії наук  
(Варшава)

Ідея Іншого, що увійшла до широкого обігу понад півстоліття тому, досі задає тон у дослідницьких парадигмах і щоденних практиках. Інший Жака Лакана, хай радикально інакший та незбагнений, постає як сумірний Я суб'єкт діалогу та ставить в авангард гуманітарних і соціальних досліджень розмаїття доти маргінальних ідей, традицій, досвідів і феноменів. Однак, сьогодні, коли аналітики говорять про «занепад демократій» (Smeltzer & Buyon, 2022), «антидемократичний поворот» (Csaky, 2021) та «повернення до авторитаризму» (Снайдер,

2020), потребує уваги геть інший, Інший Славоя Жижека – великий тоталітарний символічний лад, який, як ми прагнули вірити, пішов у минуле разом із двадцятим століттям.

Набуває значущості питання про те, як відбувається виробництво знання й колективних переконань за тоталітарних режимів. А саме, як через фігуру Великого Іншого, як-от: невідвортної Історичної необхідності на шляху до комуністичного майбутнього, здійснюється несилова легітимація таких режимів. Як неодноразово демонстрували дослідники, важливе місце в такій легітимації посідають література та мистецтво. На мою думку, за тоталітаризмів вона відбувається, насамперед, засобами філософії – нехай перетвореної, викривленої.

Однак, твердження, що цей інтелектуальний покруч має стосунок до філософії, є предметом гострої критики. Після Гегеля (Hegel, 1986), майже загально визнано, що філософія виникає за давньогрецької демократії, де була вперше реалізована необхідна для її існування свобода думки. Від Сократової маєтки, що не навчала *aletheia* (істини), а допомагала віднайти власну правду у своїй *doxa* (думці, opinii) (Arendt, 1990), саме терпимість до гетеродоксії, або інакомислення ми вважаємо головною ознакою філософії як способу мислення та суспільної практики. Якщо так, то за тоталітарних режимів, першою ознакою яких Хуан Лінц (Linz, 2000, р. 70) вважає відсутність плюралізму та караність інакомислення, філософія в сучасному розумінні неможлива.

Утім, Лінц вказує на ще одну ознаку тоталітаризмів – політичну мобілізацію, тобто активність громадян (там само). «Якщо нетоталітарні диктатури встановлюють режим „пасивної несвободи“, що вимагає тільки утримуватися від активного протистояння чи критики, ... режим „активної несвободи“ змушує людей демонструвати при цьому ентузіазм і захоплення» (Shtromas et al., 2003) та щирі віру в проголошені ідеї.

До такої активної несвободи неможливо примусити. Для цього треба не діяти, як треба, а думати, як треба. Це зумовлює потребу в третьому компоненті тоталітарного режиму – ідеології, а також у несилових засобах її легітимації; у м'якій силі, яка тут ефективніша за силовий примус.

Парадоксально і трагічно, роль такої м'якої сили дієється філософії, яка має потужний інструментарій для епістемологічної легітимації ідеологічних конструктів. Ставши на службу режимові, філософія перероджується на власний антипод, джерело універсальних істин та готових відповідей; за Сергієм Пролеєвим – «антимислення, протимислення» (Пролеєв, 2004).

Але ж доводиться визнати, що ця «антифілософія» конструюється саме з уламків академічної філософії, застосовує філософські методи, спирається на філософські тексти і пропонує відповіді на суто філософські питання. Зрештою, її виконавцями, принаймні спочатку, є саме академічні філософи.

Водночас притаманна філософії рефлексія щодо власної детермінованості, зокрема, ідеологічної, робить її менш уразливою перед тоталітарним режимом, ніж інші інтелектуальні практики. Тому, виконуючи державне замовлення на обґрунтування тоталітарного міфу, філософія частково входить в «епістемічний андеграунд» (дисидентські рухи, інакомислення) та, як свідчить історія, зокрема українська, відроджується, коли режим слабне. Усе це дає змогу вважати, що в певному сенсі філософія за тоталітаризмів, хай і в специфічній формі, все ж таки, існує, при тому не меншою, а то й більшою, ніж у вільних суспільствах, мірою конститує систему суспільних смислів.

Тому, слідом за Михайлом Мінаковим, я вважаю вельми небезпечним ігнорування тоталітарної філософії, зокрема радянської (Мінаков, 2009) як об'єкту історико-філософського дослідження. Вкрай важливим є дослідження буття філософії за тих часів і умов, коли вона, довічний простір інакомислення, змушена боротися з ним на вимогу Великого тоталітарного Іншого.

#### **Список посилань:**

Arendt, H. (1990). *Philosophy and Politics. Social Research*, 57(1), 77–103.

Csaky, Z. (2021). *Nations in Transit 2021: The Antidemocratic Turn*. Freedom House. <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/2021/antidemocratic-turn>

Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Herausgegeben von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Suhrkamp.

Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Lynne Rienner Publishers.

<https://doi.org/10.1515/9781685850043>

Shtromas, A., Faulkner, R. K., & Mahoney, D. J. (2003). *Totalitarianism and the Prospects For World Order: Closing the Door on the Twentieth Century. Applications of Political Theory*. Lexington.

Smeltzer, M., & Buyon, N. (2022). *Nations in Transit 2022: From Democratic Decline to Authoritarian Aggression*. Freedom House. <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/2022/from-democratic-decline-to-authoritarian-aggression>

Мінаков, М. (2009). Невловима впливовість тоталітаризму: радянська філософія і сучасний інтелектуальний ландшафт. *Україна Модерна*, 3, 207–227.

Пролеєв, С. В. (2004). Мысль и страх: советская философия как ситуация мышления. У *Філософсько-антропологічні студії '2003. Пізній радянський марксизм та сьогодні (До 70-річчя Вадима Іванова)*, 28–41. Київ: Стилос.

Снайдер, Т. (2020). *Шлях до несвободи. Росія, Європа, Америка*. Г. Герасим (Пер.). Човен.

## **In Memoriam: Презентація книжки Ярослава Спічека «Вічність пам'яті»**

У рамках конференції відбулася презентація книжки «Вічність пам'яті» (Спічек Я. (2022). Вічність пам'яті. Видавництво Руслана Халікова) – повного зібрання праць Ярослава Спічека, українського філософа, дослідника та інтелектуала, який здобув філософську освіту у НаУКМА (2017 р. – бакалавр, 2019 р. – магістр) і неодноразово брав участь у конференції «Філософія. Нове покоління» – як організатор та доповідач. У 2019 р. він вступив аспірантури Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, однак 9 серпня 2020 року трагічно пішов у засвіти.

Презентацію провели:

*Юлія Спічек* – мама Ярослава Спічека

*Юрій Завгородній* – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, науковий керівник Ярослава Спічека

*Руслан Халіков* – видавець книжки

На презентації було зазначено, що Ярослав Спічек зробив значний внесок у розвиток вітчизняної філософської думки. У своїх численних розвідках, зібраних у книжці «Вічність пам'яті», він натхненно досліджував різноманітні складові української культурної та інтелектуальної традиції.



## **Організаційний комітет конференції:**

Вадим Менжулін, д. філос. н., проф. (голова оргкомітету)

Єлизавета Пантелейчук (координаторка конференції)

Олександра Амельченко

Микола Бакаєв

Ксенія Бовкун

Діана Дарієнко

Дмитро Мазур

Ксенія Мейта

Єлизавета Меншикова

Вероніка Пугач

National University of “Kyiv-Mohyla Academy”

**Meeting the Other as a Challenge.**

15th International Conference

“Philosophy: the New Generation”:

Summaries of Reports

*Edited by:*

Veronika Puhach, Mykola Bakaiev, Yelyzaveta Panteleichuk,  
Oleksandra Amelchenko

*Proofreaders:*

Mykola Bakaiev,

Ksenia Meita,

Veronika Puhach

*Typeset in Arno Pro*

by Yuriy Makukh

All rights reserved.

The exclusive right to reprint, reproduce, and distribute the  
texts is reserved for the authors of the texts.



Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

**Зустріч з Іншим як виклик.**  
Тези п'ятнадцятої міжнародної наукової конференції  
«Філософія. Нове покоління»

*Упорядники:*  
Вероніка Пугач, Микола Бакаєв, Єлизавета Пантелейчук,  
Олександра Амельченко

*Коректори:*  
Микола Бакаєв,  
Ксенія Мейта,  
Вероніка Пугач

*Верстка:*  
Юрій Макух  
Гарнітура Arno Pro

Усі права застережено.  
Виключне право на передрук, відтворення  
та поширення текстів належить авторам.



філософія  
НОВЕ ПОКОЛІННЯ

