**Філософія й ідеологія. Головний конфлікт**

Під ідеологією можна розуміти систему світоглядів і тому ідеологічну функцію часто зображують як світоглядну - традиція, що йде від Вільгельма Дильтея. Якщо йти від традиції, представленої ім'ям Жестюта де Трассі, то під ідеологією варто розуміти систему політичних переконань, розсіяних в публічному просторі. Важливо, що в обох підходах до розуміння ідеології, передбачається наявність певної світоглядної потреби, що філософ може задовольнити. Доречно нагадати, що Маркс розумів ідеологію як помилкову свідомість, а Альтюссер, розвиваючи концепцію Маркса, розглядав ідеологію як стійку структуру, що виступає необхідною умовою історичного процесу. Уже в наші дні Жижек трактує ідеологію як спосіб засвоєння травматичної реальності. У наявності - очевидна наступність в «потребносном» розумінні ідеології. При цьому, варто звернути увагу на зауваження сучасного російського філософа А.В.Бузгалина про те, що «на всьому протязі людського життя та або інша суспільно-наукова парадигма одержувала те або інше ідеологічне оформлення».

Звичайно думають, що ідеологічна потреба - це потреба в якомусь соціальному ідеалі. Формуючи такий ідеал суспільство, тим самим, формує подання про те, якої цьому суспільству бути. Таким чином, за рахунок орієнтації на цей соціальний ідеал суспільство розвивається. У такому дискурсі концепт розвитку був завжди актуальний. Тому ідеологічна потреба традиційно осмислювалася, як потреба бути прогресивним.

Бути прогресивним - значить вписати себе в історичний процес. У виді цього, історичний процес з'являвся, як міряло, критерій істини й у філософських міркуваннях. У такому філософському дискурсі основним змістом філософських міркувань ставало формулювання тих або інших міркувань. Ці міркування, сформульовані в рамках наукової парадигми історичності, були як у марксистському, так й у ліберальному варіанті ідеології.

Парадигма історичності орієнтована, насамперед, на історичні сили - класи й націй, - які рухають історію в тім або іншому напрямку. Саме тому, що весь ХIХ століття й першу половину ХХ століття домінувало парадигма історичності, зложилося кліше, що ідеологія як прагматична проекція філософського знання, споживається в публічній сфері й призначена для суспільства в цілому, формуючи колективну ідентичність.

Звичайно, і в сучасному світі є історичні завдання, що припускають колективні зусилля, наприклад - завдання формування цивільного суспільства, але ці завдання - рутинні, тому що є завданнями завершення процесів старого, а не породження нового.

Обмовляємося, що на соціальні проблеми пов'язані з парадигмою історичності не повинне бути погляду зверху вниз. Розмова про цивільне суспільство може здійснюється з різних позицій: історичної й сучасної. Колізія складається не в тім, що тема цивільного суспільства втратила актуальність, а в тім ця тема повинна розглядатися в історичному плані. Інакше виникає помилковий філософський дискурс. Звичайно, цивільне суспільство в ряді випадків є актуальною потребою, але, у той же час, це не потреба сучасного індивідуума. Із цього погляду цивільне суспільство втратило якість істини у філософському змісті. Але, проте, цивільне суспільство, як соціальний проект продовжує бути актуальним завданням і до цієї теми у філософів не може бути поблажливого відношення.

Так виникає проблема подвійного переживання сучасної людини: переживання викликані Історією й переживання, викликані Сучасністю.

Завдання, що коштує перед сучасними філософами, не стільки в тім, щоб знайти якусь історичну перспективу, скільки в тім, щоб осмислити якісь історичні підсумки. Тому у філософії кінця ХХ століття має місце втрата історичного пафосу. З'являється, у свою чергу, пафос, пов'язаний із сучасністю. Показова позиція Жан-Люка Нансі, заявлена в його роботі «Corpus »: «Відтепер мова йде тільки про те, щоб бути безумовно сучасним, це вже не програма, а необхідність, насущна потреба».

Дане висловлення може здатися тривіальним, тому що ми завжди перебуваємо в сучасності як наявному продовженні історичного процесу. Однак на сучасність можна глянути й інакше: як на щось автономне від історії. І, у такому випадку, перед нами вже інша ситуація й інші вимоги. Раніше важливо було бути прогресивним, тобто виражати прогресивну тенденцію Історії, виражати історичну силу. Це, відповідно до парадигми історичності, і означало бути сучасним. Звичайно, сучасність можна розглядати як момент Історії, у контексті історії, традиції, міркуючи про залежне поточне положення справ від початкових умов. Але сучасність можна розглядати й інакше: як триваючий поточний процес, не пов'язаний з логікою історичного розвитку й цей ракурс міняє систему цінностей, акцентів, міняє наші подання про суспільство і його агентів. Так виникає пари бінарних термінів: Історія й Сучасність.

Парадигма історичності апелювала до таким соціальних субстанциям як нації, класи, політичні рухи. Ці субстанції були історичними утвореннями, задавали рух суспільства й надавали зміст цьому руху. Виходячи із цього, вся політика мислилося як вираження історичної правди в тім або іншому питанні. Автор даної роботи вважає, що така політика зараз порожня й інертна. Історична політика доживає своє століття, тому що зараз уже всі частіше ми бачимо ситуації, коли нам уже не важлива історична правда, у тих або інших поточних політичних конфліктах. Ми всі частіше зіштовхуємося із ситуацією, коли нема рації в пошуках тих або інших закономірностей, тому представляється можливим сказати, що історична раціональність вичерпала себе як спосіб утворення сенсу. Американський філософ Френсіс Фукуяма ще в 1980-і роки обнародував тезу: «Історія скінчилася». Можна припустити, що сам він говорив про кінець історії, виходячи з того, що в історичному плані глобальне протистояння закінчилася на користь Америки. Але ця теза можна проінтерпретувати й інакше: історія закінчилася, тому що нема рації бачити в сучасних реаліях історичні протистояння . У виді цього, сучасність зараз виступає, точніше, може виступати, якщо врахувати досвід постмодернізму, як альтернатива парадигмі історичності. Референтом цієї парадигми є новий соціальний типаж: суспільство з новою культурою приватності. Це, у свою чергу, припускає нову затребуваність філософського знання й ставить нові соціальні орієнтири для професійного філософського співтовариства. Філософи усе більше починають ділитися на ті, хто адресує свої повідомлення суспільству/громадськості й тих, хто адресує свої повідомлення приватному індивідові.

Будь-яка парадигма, у тому числі й ідеологія сучасності споживається як у публічної, так й у приватній сфері. У приватній сфері, при споживанні парадигми сучасності акцент, робиться на характері приватної автономії. Варто нагадати, що ідеології, сформовані в рамках парадигми історичності, завжди волають до того класу власників, що має публічну значимість і вираження. Навіть ліберальна ідея формувалася в рамках історичної парадигми, тому що за ліберальної ідей стояв інтерес певного типу власності. (У виді цього, автор даної статті, погоджуючись із методологічним положенням А.В.Бузгалина про співвіднесеність суспільно-наукової парадигми й ідеологічної доктрини, не згодний з його тезою про адекватність постмодернізму неоліберальної моделі.) У цьому змісті ідеологія приватної сфери виступає як анті ідеологія для історичної парадигми, тому що до класу приватних індивідуумів не можна призвати як до якоїсь історичної сили.

Вище було сказано, що ідеологія як прагматична проекція філософського знання, традиційно споживається в публічній сфері й, у виді цього, зложилося подання про ідеології як про сугубо публічний дискурсі, призначеному для публічного/ колективного сприйняття. Але завдання філософії саме й полягають у тому, щоб показати неповноту будь-якого публічного дискурсу, у тому числі й ідеологічного.

Публічний ідеологічний дискурс являє собою систему ідей. Приймаючи таку систему ідей, людина здобуває певну індивідуальність через прилучення до якоїсь колективності (християнської, комуністичної, єврейської), що дає індивідуумові нову самость. Це - орієнтація на універсальність. У цьому немає нічого поганого, але це не адекватно сучасної ситуації.

І філософія тут виступає, як якась опозиція, вона вказує на те, що така дискурсивність не дає можливість зрозуміти Сучасність як істину, тому що дискурсивність, орієнтована на формування колективної ідентичності, уже належить Історії як іншій системі оцінювання.

Триваюча Сучасність з'являється зараз як якийсь спосіб здійснення істини, альтернативний парадигмі історичності, остільки містить у собі принциповий інший зміст універсальності вільний від лицемірства історичного закону. Суть історичного закону - додання статусу загального тому, що у своєму наявному бутті є тільки приватним й особливим, будь те пролетаріат, прусська держава або європейська цивілізація. Автор даної статті зв'язує універсальність із одиничністю як такий.

Має сенс нагадати, що філософія як навчання про істину, має прагматичний аспект, пов'язаний із проблемою волі. Філософія у своїй прагматичній проекції вчить різним способам здійснення волі. Якщо говорити про волю, що досягає через здійснення соціального проекту, то й тут для філософа можливі зовсім різні стратегії. Філософи можуть одержувати широке визнання, апелювати до зовсім різного розуміння актуальних соціальних завдань.

У зв'язку із цим доречно зрівняти соціальний успіх і соціальну затребуваність філософії Вольтера й Руссо. Обоє філософа формували аудиторію, виробляючи публічну ідеологію, але робили це зовсім по різному.

Успіх філософії Вольтера полягав в адекватній формі піднесення філософського висловлення для широкої аудиторії. Показово, що успіх цей успіх не був обумовлений викладом радикально нових соціальних завдань. Вольтер не призивав до радикальних соціальних трансформацій, не пропонував соціальних проектів. Він адресував свою філософію тієї аудиторії, що дорожила соціальною стабільністю, але, при цьому, усвідомлювала цінність волі. Тому філософія Вольтера була затребувана саме в цій аудиторії. На думку Ницще, Вольтер був останньою вільною людиною й нереволюціонером . У той час як успіх філософії Руссо виражався в сприйнятті публікою змісту принципово нових, революційних ідей. Доречно процитувати оцінку внеску Руссо французьким істориком Франсуа Фюре: «Руссо мав найвидатнішого генія передбачення - він придумав або вгадав проблеми, що мучили ХIХ і ХХ сторіччя. З більшим випередженням його політична думка створює концептуальний план того, чим стане ... революційна фразеологія по своїх філософських передумовах... Руссо зовсім не відповідальний за Французьку Революцію, але безсумнівно, що він створив ... культурний матеріал революційного менталітету...».

Є часи, коли суспільство може й хоче стати іншим, якось змінитися й тоді потрібні філософи типу Руссо, а є часи, коли суспільство повинне по іншому на себе подивитися, не йдучи при цьому до самоліквідації, і тоді потрібні філософи типу Вольтера. Філософи типу Руссо потрібні тоді, коли потрібна нова ідеологія, що кличе до кардинальних соціальних змін, філософи типу Вольтера потрібні, коли затребувані не нові радикальні ідеї, а нова філософська мова, що задовольняє потреби розвиненої уяви.

Соціальний успіх філософії Вольтера й Руссо важливо осмислити для того, щоб чітко розрізняти два різних ракурси соціальної затребуваності філософського знання. Можна говорити про соціальну затребуваність філософії в межах професійного філософського співтовариства й - про затребуваність філософії в межах широкої прагматично орієнтованої інтелектуальної аудиторії.

У межах професійного співтовариства філософія затребувана як певний рід теоретичного знання. Тому й визнанням наділяються ті тексти, у яких вирішуються проблеми філософської теорії. Однак, соціальний успіх філософії не є наслідком успішності філософської теорії. Уже тому успішність філософського знання зв'язана не тільки зі змістовними характеристиками, але й з формою здійснення й пред'явлення тієї або іншої філософії широкої інтелектуальної аудиторії.

У рамках даної роботи Вольтер і Руссо розглядаються як ідеальні типи двох різних модусів соціальної затребуваності філософії. Обоє філософа були ідеологічно ангажовані, але їхнє філософське знання мало зовсім різну соціальну інтенцію: Вольтер пред'являв суспільству новий дискурс для рефлексії існуючого порядку речей, Руссо пропонував ідеї й проекти нового соціального порядку. Ці дві фігури у філософії можна розглядати як ілюстрацію двох різних стратегій ідеологічної проекції філософського знання. Хтось із філософів бачить перспективу у виробленні нових ідей, а хтось - у розвитку мови.

У стану волі можна виділити два виміри: воля, що досягає через здійснення соціального проекту й воля, що досягає через формування волі як такий, тобто волі яка має свою істину як об'єктом, інакше кажучи «визнанням Іншого» (у змісті гегелівського визначення людини як визнання).

Де формується потреба у волі через формування індивідуальної волі не пов'язаної з орієнтацією на соціальні ідеали? Потреба в такій волі формується в приватній сфері. Саме там утвориться самодостатня воля, не пов'язана з орієнтацією на соціальні ідеали. Ця воля пов'язана із приватними способами життя.

Ідеологічна парадигма, орієнтована на історію, задовольняється, споживається, у першу чергу, саме в публічній сфері, але, як показав Ричард Рорти інтереси приватного поводження не можна перевести на мову історичної ідеології.

У такому випадку, ми маємо на увазі таку потребу, що може бути задоволена тільки в приватній сфері, на індивідуальному рівні, на рівні індивідуального, автономного існування. Приватна затребуваність цієї потреби не позбавляє її соціальної значимості. Ця - суспільна потреба, але суспільство не може неї задовольнити шляхом традиційної ідеологічної модифікації: дати ідею, що міняє саме суспільство. Тут мова йде вже про формування нової суб'єктивності сполученої з категоріями воля, приватність, тілесність . Представляється можливим визначити ці вищезгадані категорії як базові категорії сучасної філософії.

Традиційно прийнято вважати, що ідеологія приєднує індивіда до певного співтовариства, формуючи колективну ідентичність. Але ми можемо говорити й про таку потребу, де формується суб'єктивність, індивідуальна ідентичність. Така потреба виникає, коли співтовариство зараз мислить себе через індивідуума, а не навпаки: індивідуум - через співтовариство.

Тоді виникає інший тип артикуляції ідентичності, коли співтовариство сприймає себе не як співтовариство робітників або німців, а, по вираженню Ницше, як співтовариство «вільних розумів». Згідно Ницше, треба бути не французом або пролетарем, а вільною людиною, «іншому самітності» орієнтованим на самоцінність приватної сфери життя, тільки в рамках цієї сфери життя ми маємо справу з об'єктним виміром волі. Об'єктність волі, заново відкрита Фрейдом, вислизає від універсальних визначень закону або самовизначень розуму, тому що скільки людей - стільки об'єктів. Пояснимо нижче цю тезу.

При сприйнятті співтовариства через індивідуума має місце зворотний процес відчуження. Спочатку у філософії обертали уваги тільки на той вид відчуження, де відчужувалася родова, універсальна сутність людини. Зараз актуально наголошувати на відчуженні способу буття властивої людської індивідуальності як такий. Відчуження індивідуального рівня буття людини - це не прості нівелювання й приведення його суб'єктивності до загального знаменника, з погляду сучасної філософії, це, насамперед, означає забуття й приховання того, що можна назвати об'єктивним виміром людської волі. Того виміру, що було відкрито зусиллями Ницше й Фрейда. Саме вони показали, що розуміння людської волі не зводиться до тієї або іншої істини про суб'єкта, але принципово обумовлено відношенням до Іншому, котре у свою чергу не віддільно від реальності об'єктів особливого роду. Т.е. об'єктів утримуючих у собі істину волі по Ницше й істину бажання відповідно до Фрейда. На наш погляд обидва типи об'єктів можна об'єднати під гегелівським ім'ям «об'єктів визнання» і зафіксувати за ними відзначений статус об'єктного виміру волі. Виходячи зі сказаного, ми думаємо, що всяке суспільно значиме поняття про людську волю повинне підлягати спеціальній експертизі як значиме так само для приватного поводження індивідуума. А саме, чи здатні ми зв'язати зазначене поняття, з якими або конкретними практиками поводження, що зложилися незалежним образом відносно об'єктів визнання. Значимість індивідуальної сфер, таким чином, полягає в тому, що саме на цьому рівні формуються зразки поводження адекватні об'єктивній природі людини й людських відносин.

Ідеологія, говорячи абстрактно, є артикуляція якоїсь установчої дії. І тоді те, що формує/систематизує приватного індивіда, теж можна вважати ідеологією. Але ця систематизація не припускає наявності універсального коду. Тому що тут ціль - сформувати індивідуума й привести в гармонію собою. Сучасність - це якась нова можливість бути суб'єктивним у нашому світі, де існують досить тверді вимоги, які потрібно виконувати.

Вище було відзначено, що філософи типу Руссо потрібні тоді, коли потрібна нова ідеологія, що кличе до кардинальних соціальних змін, філософи типу Вольтера затребувана, коли потрібна розвиненість мови, що задовольняє потреби уяви. Руссо - винаходив переконання, Вольтер формував дискурс.

Є різниця між формуванням сфери переконань, і формуванням сфери дискурсу. Філософія, зв'язана зі сферою переконань, в істотному ступені орієнтована на публічність, а переконання вимагають заняття однозначної позиції по тому або іншому питанню. Дискурс же, припускає формування висловлень, пов'язаних з конституюванням індивідуальності, а це вже, як правило, сфера приватного. В одному випадку важлива система логічних аргументів, в іншому - аргумент побудований на риториці. У першому випадку є ідея, і людина повинен її довести. У другому випадку, головне - артикуляція й додання форми. У першому випадку головне - логіка, а в другому - виразність. У першому випадку - ми формуємо переконання із приводу ідеалу, уже, так чи інакше, визнаного в суспільстві. У другому випадку, ми наділяємо здатністю людини, артикулювати свої індивідуальні погляди. У першому випадку, ми вчимо користуватися вже готовими ідеями, а в другому, - користуватися мовою. У першому випадку філософ відповідає за процедуру легітимації колективно признаних ідей, у другому випадку - за процедуру легітимації індивідуальних поглядів.

Парадигма історичності формувала переконання й колективну ідентичність для здійснення єдиного переживанні загальних переконань, предметів віри, але, повторюємо, час ідей як предметів віри пройшло. Парадигма сучасності, у свою чергу, формує дискурс, спосіб артикуляції. У рамках такої парадигми ми дистанціюємося від спільності переживання, тому що в приватній сфері ми не повинні бути носіями переконань, але ми повинні бути згідно із самим собою, адекватні навколишньому світу. Ніяке переконання цієї адекватності із самим собою не забезпечує, а дає тільки істерію й параною. Переконання це не те, що становить інтимну характеристику індивідуума.

Зараз час філософів типу Вольтера, час філософів формуючих дискурс індивіда. Але якщо сам Вольтер апелював до елітарного співтовариства, пред'являючи філософію як елітарне знання, і, таким чином, він задовольняв соціальну потребу у філософському знанні, те сучасні філософи, тобто філософи прагнучі бути сучасними й стурбовані проблемою адекватності свого знання потребам сучасності, орієнтовані вже на проблеми приватного індивіда. Це - проблеми пов'язані зі зразками легітимного поводження.

У класичній філософії індивідуум підкорявся системі явних і неявних правил, і ці правила філософові важливо було розкрити. У такому ракурсі індивід був усього лише функцією (у тій же системі шлюбних відносин), його індивідуальність розглядалося як випадковість, яку можна було винести за дужки.

Сучасна філософія визнає, що поводження індивіда - почасти довільно, і це довільне поводження залишається соціально значимим. Таке поводження дає нам зразки можливого поводження. Ці зразки можливого поводження не можуть бути плодом уяви й раціональної конструкції. Ці зразки поводження - результат індивідуальної волі, і в таких зразках суспільство бідує. Філософ, у свою чергу, покликаний і може легітимувати ці зразки індивідуального поводження.

Філософ класичного періоду в історії філософії, думав, що людина розумна, а розумна людина має переконання, а з переконання - випливають правильні дії. Але зараз уже можна вважати очевидним, що первинно дії, тому що вони не випливають із переконань, а з мотивацій. Ці мотиви виникають у сфері приватного як первинні факти. Але, тому що, не всі мотиви індивідуальних дій можуть претендувати на статус зразка, то суспільство зацікавлене у фіксації саме тих мотивів, які можуть претендувати на цей статус.

Є поводження, орієнтоване на вже сформовані зразки. Як приклад можна вказати чоловіче поводження. Інша справа, що сформовані зразки чоловічого поводження сформовані Історією. І цим обумовлена їхня звичність, легітимність, а в чомусь уже й архаїчність. Архаїчність полягає в визначенні зразків чоловічого поводження. Легітимні зразки чоловічого поводження й зараз передбачають доказ того, що ти не: а) жінка, б) дитина, в) гомосексуаліст .

У випадку з жіночим поводженням ми бачимо разючу невідповідність між зразками жіночого поводження сформованого Історією, і зразками жіночого поводження, виробленими Сучасністю. У виді цього, дослідникам зараз цікаві, у першу чергу, зразки сучасного жіночого поводження, тому що ці два види зразків нині перебувають у разючому протиріччі. Тому gender studies , що розуміють , по перевазі, як women ' s studies , одержали такий величезний імпульс до розвитку.

Сучасний російський філософ В.М. Межуєв абсолютно прав, коли говорить про імператив звертання до іншого в роботі філософа, указуючи, що «філософи ... мислять у просторі публічного життя» . Але варто уточнити, що саме філософське знання, звернене широкої аудиторії може стосуватися сугубо часток, приватних моментів у житті індивіда.

Зараз філософія затребувана саме як приватне знання, що задовольняє потребу індивіда в певній суб'єктивності. Невипадково й сучасний герой - це герой приватної, а не публічної сфери, це - чеховський герой. Ми стаємо усе більше чутливі до приватних сторін життя публічних людей, їхній імідж і рейтинг уже прямо залежить від «якості» їхнього приватного життя. Історичних здійснень для широкої аудиторії вже не досить для визнання й легітимації того або іншого політика, потрібна значимість і його приватного життя. Типовим прикладом такого дисонансу двох сфер свого життя є фігура кубинського лідера Фиделя Кастро. Він безумовний історичний герой, але він, аж ніяк, не герой приватної сфери, тому що його приватне життя вбоге й безглузда.

Сучасний філософ виступає своєрідним стражем сфери приватного буття людини. Він бере на себе відповідальність за особливий рід експертизи, яка обмірковує можливі наслідки для приватної сфери життя індивіда при великомасштабній трансформації інституціональної сфери життя суспільства.

Існує сфера людського поводження, де важливо погодити не переконання й принципи, а - зразкові моделі поводження й мотивації. Ця сфера людського поводження окреслює приватну спільність. Говорячи про здатності суспільства до трансформацій, звичайно мають на увазі соціальні зміни, що супроводжуються трансформацією інститутів й, у змінах такого роду, логіка змін для приватного індивіда незрозуміла. Не зрозуміла, тому що в ній діє інша логіка, де важливо погодити не переконання, не принципи, а зразкові моделі поводження й мотивації. Це - співтовариство ми називаємо приватним і миметичним. Миметичне співтовариство - співтовариство створюване на основі зразків, а не переконань. У змінах, що стосується трансформації моделей приватного поводження, логіка приватного поводження орієнтується на зразки миметичного поводження, на відміну від інституціонального співтовариства, що будується на установчих актах.

Філософ повинен створювати систему стимулів приватним індивідам з тією метою, щоб вони змогли подивитися на себе як на філософів, тобто як на вільні розуми. Існування приватного індивіда, що володіє автономною волею - суспільна потреба. Тому всі соціальні проекти, орієнтовані на вільних індивідів, повинні бути перевірені по цій підставі на їхню конгруентність приватній сфері, у противному випадку ми ризикуємо одержати наслідки, аналогічні наслідкам перетвореного в життя проекту Руссо. «Це не означає, що держава повинне віддати перевагу принципам філософа рішенням юриста (представника державної влади); це лише означає, що його варто вислухати».

Позиції Вольтера й Руссо - дві полярних позиції філософського дискурсу у своїй ідеологічній проекції. Вольтер формував суб'єктивність індивіда, надаючи йому мова висловлень, Руссо декларував і формулював надіндивідуальні цілі, викладені в соціальних проектах. Зараз, повторюємо, час філософів типу Вольтера, але з певним виправленням: сучасний філософ покликаний формувати суб'єктивність із обліком запропонованого суспільству, тими або іншими агентами, соціального проекту.

Сучасний філософ, що аналізує соціальний проект, виражений у вигляді ідеологічного висловлення, повинен брати до уваги наслідку реалізації даного соціального проекту для приватної сфери в житті людей. Звичайно, і при аналізі приватної сфери й апеляції до приватного індивіда теж мають місце ідеологічні висловлення. Інша справа, що в приватній сфері ідеологія виступає не як система політичних переконань, а як артикуляція установчої дії індивіда, що емансипує, від пануючого контексту публічного ідеологічного дискурсу, виробленого вже філософами, а політиками. Але ця емансипація вже припускає не соціальну революцію, а - збереження свого приватного життя й формування приватної спільності. Приватна спільність формується на основі наслідування тим або іншим зразкам поводження й мови. Не всім людям потрібна емансипація від пануючого контексту публічного ідеологічного дискурсу, але є люди, яким ця емансипація потрібна. Є люди, стурбовані формуванням своєї суб'єктивності й проблемою формування приватної спільності. Саме для них і повинен працювати зараз філософ, якщо хоче бути сучасним.

Має сенс ураховувати наступне зауваження: якщо сучасне суспільствознавство виключає світоглядні побудови й припускає лише систематичне коментування повсякденності, те наскільки виправдано відносити цей рід занять до єпархії філософії, а не до соціології?

**Література**

1.Рябова Л.В. Філософ як учитель. К, 2002

2. «Философия в современной культуре: новые перспективы» // Вопросы философии, 2004, №4

3.Жижек С. Піднесений об'єкт ідеології. К.,1999

4.Жан-Люк Нанси. Corpus . М., 1999

5.Фюре Ф. Збагнення Французької революції. К, 1998