

**Каращук Микола Григорович**

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)*

*<https://orcid.org/0000-0002-5987-9086>*

*e-mail: niko\_karaschuk@ukr.net*

**Ліпін Микола Вікторович**

*Державний торговельно-економічний університет (м. Київ, Україна)*

*<https://orcid.org/0000-0003-0940-088X>*

*e-mail: pinli@ukr.net*

## **ІНКЛЮЗІЯ, ДЕМОКРАТІЯ І ВЛАДА В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНОЇ СУБ'ЄКТИВАЦІЇ**

### *Резюме*

Розкрито сутність політики як конфліктної сфери людського буття. На прикладі концепції політичного К. Шмітті продемонстровано значення дилеми включення/виключення як засадничої для політичного життя. Виявлено евристичний потенціал дистинкції «друг-ворог» для розуміння політичного та характерні для нього атрибути: публічність, конфліктність і надзвичайність. У статті політика визначена як революційний, безґрунтовний і розподілений простір спільного здійснення людського в людині. Вона постає способом культивування вільної людини. Антропологічний вимір політики дозволяє розкрити логіку політичної суб'єктивації як індивідуалізації всезагального.

Метою статті є дослідження політики як простору інклюзії в якому шляхом індивідуалізації всезагального здійснюється політична суб'єктивація.

Для розгляду поставленої в статті проблеми використано праці вітчизняних та зарубіжних авторів. Дослідження базується на засадах таких методологічних підходів, як критичний, міждисциплінарний, системного та порівняльного аналізу, а також на загальнонаукових принципах об'єктивності та історизму.

Проаналізовано потенціал розрізнення політики і поліції як двох форм суспільного існування. Якщо політика має своїм наслідком і

результатом інклюзії, явлення у публічному просторі присутності і голосу витіснених, то поліція розгортається у структурованому консенсусом середовищі влади, ідентичностей, місць та статусів. Інклюзія охарактеризована як сутність політичного процесу завданням якого полягає у перегляді основ буття-між-іншими та залучення більшої кількості людей до суперечки стосовно всезагального блага. Проведено відмінність між інклюзією, та інтеграцією. Якщо перша здійснюється як політичний процес, то друга є наслідком деполітизації. Політична інклюзія представлена як процес утворення розподіленої єдності, конфігурація розподілу і ціле якої є предметом суперечки, що умови якої забезпечуються демократією.

**Ключові слова:** політика, політичне, інклюзія, ексклюзія, інтеграція, демократія, людина, політична суб'єктивація, глобалізація, всезагальне.

### *Вступ*

Сучасність можна визначати як перехід від спільноти до суспільства, результатом якого є проблематизація засади інтрасуб'єктивного існування. Уявлення про людську єдність сьогодні коливається між тотальною єдністю і розпорощеним індивідуалізмом. В одному випадку з фокусу уваги випадає різноманітність, в іншому — солідарність. Кожна з цих форм спільного буття позиціонує себе як готову, існуючу і наперед задану для людини, яка входить у наш світ. Проте сучасність розгортається здійснюючи порушення і переривання натуральності будь-яких форм людської солідарності і їх кордонів [1]. Якщо проект сучасності розгортається в умовах деструкції основ суспільства, закону і влади, тоді з політичної перспективи «процес сучасності — це процес демократії» [2, р. 55], який пов'язує актуалізацію питання про самовизначення людини з питанням про її політичне буття. Політика реалізується на «пустому» місці влади яке розчищає демократія. Тому політика і демократія це інклюзивний процес як такий та визначальний вимір людської суб'єктивації.

Для конституювання політики як публічного простору діалектика інклюзії та ексклюзії є визначальною [3]. Політика пов'язана із спільним існуванням людей в умовах невизначеності основ цього інтрасуб'єктивного простору, а значить із процесом започаткування полеміки про засади спільноти, у ситуації виявлення колективної та індивідуальної несамотождності. Вже спроба зв'язати політику з формуванням такої єдності як народ одразу окреслює розлом між уявленнями про демос і його політичною самореалізацією, і через це проявляє лінію розподілу на *включених* і *виключених*. Формування політичної спільноти передбачає, що вона не може бути природною, що визначення меж громадянства і основ демосу є людським витвором. Якщо дополітична спільнота може не усвідомлювати критерії на яких вона постає, то політична єдність є вільною єдністю, а значить

її конститутивні засади потребують свідомого перевизначення. Звідси з початку осмислення сутності політики виникає питання про те, хто і на яких підставах буде включений до політичної множинності, а хто, навпаки, буде з неї виключений? Більше того, якщо спиратися на сучасні дослідження сутності політики як процесу переривання природної послідовності соціального порядку з необхідністю постає питання про роль і значення інклюзії в процесі здійснення демократії як сутності політичного.

### *Методи дослідження.*

Метою статті є дослідження політики як простору інклюзії в якому шляхом індивідуалізації всезагального здійснюється політична суб'єктивація.

Досягнення означеної мети здійснювалось спираючись на концептуальні дослідження сутності феномену політичного життя К. Шмітта, Ш. Муффа та Е. Рансьєра. Дослідження базується на засадах таких методологічних підходів, як критичний, міждисциплінарний, системного та порівняльного аналізу, а також на загальнонаукових принципах об'єктивності та історизму.

### *Результати дослідження*

Давньогрецькі мислителі, осмислюючи засади спільного існування вільних людей у полісі, наштовхуються на питання, кого можна вважати громадянином. У відповідному уривку «Політики» Арістотеля логіка дослідження окремих форм державного устрою спочатку призводить до постановки питання, що таке держава. Якщо держава це «певне впорядкування, в якому живуть її громадяни» [4, с. 66], тоді наступним кроком стає запитання про сутність громадянства. «Держава, — писав Арістотель, — поняття складне; подібно до того, як усяке поняття, як ціле, складається з багатьох частин, достоту так і держава. Звідси зрозуміло, що спершу годиться з'ясувати поняття «громадянин», бо держава є певна сукупність громадян. Отже, потрібно розглянути, кого треба вважати громадянином і що таке громадянин?» [4, с. 66].

Не все населення давньогрецького полісу мало статус громадянина і могло брати участь у політичному житті. Раби, варвари, жінки і діти могли проживати у полісі, але не бути при цьому громадянами: вони були виключені з політичного простору. У результаті такого виключення поліс виявлявся розділеним на дві частини, кожна з яких відтворювала одна одну. Залучення громадян до участі у політичному житті держави-полісу досягалася і підтримувалась за рахунок виключення з нього інших, не-громадян. Перспектива бути виключеним з публічного простору полісу мобілізувала і підтримувала дисципліну та солідарність громадян. Адже наслідком виключення з політичного простору була сама можливість вести гідне вільної людини життя.

Згідно з поглядами Г. Арендт, сфера, в якій свобода присутня «як факт повсякденного життя, — це сфера політики» [5, с. 154]. Для стародавніх греків неповторність людського життя проявлялась у зібраності в фокусі політичного існування. Спільно з іншими люди спроможні оприявнювати те, ким вони є і чим вони відрізняються один від одного. Таким чином, самовизначення людської особистості стає можливим як розподіл *спільного* з *іншими* світу у просторі політики, мета якого — забезпечення передумов для свободи. Політичне співіснування певної множинності не просто *різних* індивідів, а саме *відмінних*, уможлиблюється завдяки творенню *розподіленої спільності*. Оскільки публічний простір є інтерсуб'єктивним простором, він реалізується як світ, що розгортається «поміж» (in-between), який водночас об'єднує і роз'єднує людей» [6, с. 52]. Отже, спільний світ політики одночасно об'єднує і роз'єднує людей, утворює розподілену єдність і дозволяє на її основі здійснювати відособлення індивідів. Політика є таким буттям-між-іншими, яке трансцендує окремого індивіда за межі наявних часових і просторових параметрів соціального середовища. Буття-разом дозволяє поглянути на оточуюче середовище очима інших людей, займати місце інших людей, співчувати їм і співпрацювати разом з ними. Але не менш важливою в рамках такого буття є можливість подивитися і на себе очима інших людей, уникнути звичної самототожності. Розподілений спільний світ політики своєю передумовою має розкол, відмінність демосу від самого себе.

Політика як спільне для всіх людей буття неправильно уявляти чимось на кшталт характерної для всіх індивідів загальної риси, яка додається ззовні та нівелює відмінності тих, хто розподіляє буття-разом. Історичний поступ спільного світу вибудовується шляхом одночасної присутності різних перспектив, точок зору і поглядів для яких, як вважала Г. Арендт, не можна віднайти «загальну міру чи спільний знаменник» [6, р. 57]. В цих умовах спільність досягається завдяки *відмінності* тих хто її не тільки створює але й розподіляє, тобто стає співучасником. Співіснування різних перспектив і аспектів забезпечує дійсність та істинність реальності, яка розгортається у просторі буття-між-іншими в оптиці всезагального, коли з'являється можливість бачити один світ у «абсолютній різноманітності». Тому, з точки зору Г. Арендт, спільний світ «це спільне місце зустрічі усіх, хто має різне розташування в ньому, і ці різні розташування, як розташування двох об'єктів, не можуть збігатися одне з одним. Те, що нас можуть бачити і чути інші, набуває своєї значущості через те, що кожен бачить і чує з різної позиції» [6, с. 58].

Необхідно зазначити, що наслідком функціонування логіки інклюдія/ексклюдія стає не просто позбавлення або набуття певних прав і обов'язків. Участь у політичному житті пов'язана із можливістю реалізувати людську сутність. Нагадаємо, що згідно з Арістотелем людина це *зоон*

*politikon*. «Держава належить до того, що існує за природою, і людина (за своєю природою) є істота політична. А хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, — той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд» [4, с. 18]. Відтак, бути людиною як вільною істотою стає можливо у просторі політичного життя. Для Арістотеля бути людиною можна тільки будучи громадянином полісу. Таким чином, ще з часів Стародавньої Греції питання про політику пов'язується із питанням про сутність людини і залучення до публічного простору осмислюється як залучення до людського способу буття, який відрізняється від процесу забезпечення фізіологічного виживання.

Вже на початку ХХ століття діалектика інклюзії та ексклюзії як способу конституювання групових ідентичностей була оприявлена у зв'язку з сутністю політичного у творчості К. Шмітта, який починає її пошуки так само як і Арістотель з питанням про державу. Але якщо в реаліях давньогрецького полісу для Стагірита держава і суспільство накладаються одне на одне, то для К. Шмітта держава вже перестає бути чистою формою політичного буття. На початку минулого століття стає очевидним, що «епоха державності» приходить до свого завершення (що не означає зникнення держави), занепадає держава як модель політичного існування. Тому, хоча поняття держави передбачає поняття політичного але держава осмислюється як «особливого роду стан народу» [7, с. 19], який набуває смисл і мету саме завдяки політичному. Таким чином констатується, що спроби пояснити політичне через посилення на державу призводять до протилежного результату — *деполітизації*. Управління державою в сучасному світі виключає визначальні для конституювання політичного передумови, якими, згідно з К. Шміттом постає дихотомія «*друг-ворог*». «Специфічне політичне розрізнення, до якого можна звести політичну дію і мотиви, — це розрізнення *друга і ворога*» [7, с. 26].

Розрізнення «*друг-ворог*», «*свій-чужий*» позначає найвищий ступінь інтенсивності єднання або розподілу, включення або виключення, асоціації або дисоціації. Таке розрізнення стає визначальним для формування групової ідентичності але воно здатне загострюватись внаслідок прихованої можливості вибухати боротьбою ставкою у якій є життя. Політичне загрожує соціальній стабільності ризиком виявлення граничних ситуацій людського буття. Звідси стає зрозумілим, чому політичні проблеми неможливо редукувати до технічних питань, які можуть вирішувати компетентні фахівці. Адже політичні проблеми потребують здійснення вибору однієї з конфліктуючих між собою альтернатив і приєднання до певного колективу, приєднання до ідентичності певного «ми» на противагу «їм». Розмірковуючи над потенціалом антагоністичної концепції політичного Ш. Муффа зазначала, що у сфері колективних ідентичностей «ми завжди маємо справу із створенням «нас», здатних існувати тільки через

протиставлення себе «їм»». Це не означає, що таке відношення обов'язково переросте у антогоністичне відношення типу «друг-ворог». Проте, як зазначає дослідниця, необхідно визнати, що за певних обставин завжди існує можливість «перетворення відношень «ми-вони» у антагоністичні, тобто у відношення «друг-ворог»» [8, с. 15].

Важливо підкреслити, що політичне не визначається через звернення до індивідуально-психологічних параметрів існування індивіда. Політичне має місце у сходженні від приватного до публічного співіснування, від партикулярного до всезагального. «Ворог» і «друг» як політичні категорії не мають відношення до індивідуальних смаків та уподобань. «Друзі» — це ті, хто виявився включений у певну єдність і хто готовий протистояти «ворожій» єдності. Тому політичне життя не може розчинятися у моральній або економічній сферах без того, щоб не перестати бути собою. Морально зле або добре, економічно корисне або шкідливе, на думку К. Шмітта, не визначають самі по собі «ворогів» і «друзів», «своїх» і «чужих». Для визначення політичного необхідно тлумачити «ворога» не як особистого, а як публічного «ворога», який не конкурент і не суперник. «Ворог є тільки певна, щонайменше, евентуально, тобто по реальній можливості, сукупність людей, яка бореться і протистоїть такій самій сукупності. Ворог є тільки публічний ворог, адже все, що співвідноситься з такою сукупністю людей, особливо з цілим народом, стає публічним» [7, с. 28]. Отже, як бачимо, «ворог» може бути тільки у просторі політики, тобто у розподіленому просторі спільного світу. Розподіл на «своїх» і «чужих» стає можливим тільки на спільній символічній сцені. В іншому випадку за відсутності спільного світу політики здійснення розподілу стає неможливим.

Політична дистинкція «своїх-чужих» утворює простір оприявлення суспільних конфліктів. Деполітизація не усуває їх, проте вона унеможливує їх політичну репрезентацію. Дистинкція про яку писав К. Шміт, утворює зв'язок, відношення між представниками конфліктуючих колективів і груп, а значить перешкоджає їх повному знеособленню в очах один одного. Натомість спалахи ірраціонального насилля в сучасному світі свідчать про незнищенність витіснених раціональним консенсусом конфліктів і суперечностей. Значення шміттевського критерію політичного полягає у створенні передумов для виявлення гегемоніських претензій будь-якого консенсусу або стабільності. Політичне маркування «своїх-чужих» дозволяє зробити явними приховані механізми здійснення ексклюзії та імпліцитно притаманну їй здатність ставати джерелом ірраціонального насилля.

Протиставлення «друг-ворог» накладає обмеження на мир і війну. У цьому контексті «ворог» набуває певного статусу — він не злочинець, не чудовисько або монстр. З «ворогом» можливе підписання мирного договору, натомість зі злочинцем, з нелюдом, справжнього миру не може бути. Тому, «релятивізація ворожнечі» обертається можливостями

прогресивного поступу гуманізації суспільних відносин. Натомість в межах ліберальної демократії, яка нейтралізує політичне протистояння «своїх» і «чужих», супротивник перетворюється на приватного конкурента. Змагання з ним не передбачає перегляд існуючого режиму політичного існування або принципів структурування влади. Ієрархії, ідентичності та місця задані, а змагання відбувається з приводу приватних позицій у цій соціальній конструкції. Суперники не піддають критичному перегляду засад існуючого соціально-політичного устрою і характерних для нього владних відносин. Вони діють в межах існуючого режиму існування, який дозволяє висловлюватись від імені людяності. Як наслідок, боротьба проти уособлення «людяності» перетворюється на боротьбу «зла» з «добрим», що утворює перспективу тотального знецінення ворогуючих сторін і виникнення «абсолютної ворожнечі», яка може завершитися тільки взаємним знищенням один одного. У результаті «ворожнеча стане настільки жахливою, що, напевно, зникне можливість говорити про ворога і ворожнечу. Знищення стане тоді цілком абстрактним і абсолютним. Воно більше не буде спрямоване проти ворога, але слугуватиме тільки так званому об'єктивному здійсненню вищих цінностей, для яких, як відомо, будь-яка ціна не є занадто високою. Тільки заперечення дійсної ворожнечі відкриває вільний шлях для абсолютної ворожнечі, яка переймається справою знищення» [7, с. 94–95].

Наслідки нейтралізації політичного виміру людського буття реалізуються не тільки у зовнішньополітичному, але й у внутрішньополітичному вимірі. Подолання розподілу між «своїми» і «чужими», між «нами» і «ними» витісняє у «сліпу зону» сам механізм витіснення. Сьогодні небезпідставно виникають сумніви, що нейтралізація політичної дистинкції у межах ліберальної демократії здатна забезпечити її інклюзивність. Адже пошук способів здійснення політичної інклюзії повинен рухатись не у напрямку нейтралізації розподілу «друг-ворог», а у напрямку його поглиблення і подолання. Усунення з політичної сцени розділяючого собітотожну єдність народу конфлікту усуває і вимір «буття-між-іншими» у якому люди можуть утворювати розподілену спільність.

Визнання конфліктності співіснування людей дає шанс прийняти той факт, що не буває інтеграції без виключення, норми без винятку і викриває «уявлення лібералізму про повну інклюзивність і його прагнення говорити від імені «людяності» [8, с. 78]. Розчинення політичних конфліктів у конкурентному середовищі зіткнення індивідуальних потреб та інтересів обертається поверненням тіні політичної боротьби у вигляді різноманітних форм надлишкового насилля [9, с. 198].

Отже, політичне виявляється сферою найбільш інтенсивної реалізації механізму включення і виключення. Там, де це питання втрачає свою інтенсивність, розгортається процес деполітизації. Відповідно до логіки

розвитку політичної сфери, розподіл «друг-ворог» не може відбуватися як дещо одиничне, він проявляється тільки у певній множині. Окремий індивід як політична істота набуває спроможності уособлювати у своїх словах і вчинках цю множинність, а у власних потребах та інтересах реалізувати не тільки своє, але й спільне, тобто бути індивідуалізованою всезагальністю. Але для цього *zoon politikon* повинна бути спроможною сплітати різні точки зору і різні перспективи у одному погляді, ставати на місце іншої людини, дивитися на світ очима іншої людини і, в кінці кінців, дивитися на себе як на іншого, а на іншого як на себе. Одиничний індивід не зникає у публічному, а стає відкритим у ньому для Іншого. Політика тоді є індивідуальною і колективною бути Іншим. У цьому просторі можливості бути іншим, можливості переривати послідовність собітотожності особистість оприявнює себе і стає особливою. Натомість якщо частковий погляд на світ за допомогою влади нав'язує себе іншим, тоді виникає небезпека бачити в одиничному індивіді не людину, а тільки абстракцію представника певної соціальної групи.

Політика як сфера співіснування людей один поміж одним не є просто однією з можливих форм суспільної єдності серед інших. У ній виражається сутнісна специфіка людського буття-між-іншими людьми. Тому, аналітика сутності політики одразу ж вимагає звернення до визначення положення людини у світі. Політичне конститується там, де під питанням опиняється сама можливість людини бути людиною серед інших людей. Натомість, коли мова не йде про реалізацію людського в людині, коли не проблематизується уявлення про всезагальне благо, тоді варто говорити про підміну політики управлінням суспільством, що здійснюється в режимі не політики, а поліції [10; 11; 12]. У цій оптиці політика — це «автономний та автентичний спосіб людського життя» [6, с. 26]. Це простір, де людина може за допомогою слова і вчинку проявити себе перед іншими людьми як універсальна істота. Це діяльність, що розриває «чуттєву конфігурацію, яка визначала частини та міру участі або їх відсутність, припущенням, якому за визначенням у ній немає місця, — припущенням про причетність непричетних» [10, с. 29–30]

Принагідно зазначимо, що актуалізація антропологічного атрибуту дійсної політики є характерною рисою різних представників класичної політичної думки, починаючи з Арістотеля. Так, наприклад, з точки зору К. Шмітта, «наука про людину» входить у коло найважливіших інтересів політика [7, с. 59]. Коментуючи шміттівське розуміння політичного, Л. Штраус наполягав на його приналежності до «культивування» людського в людині. «Тому, якщо говорять, що політичне є основною характеристикою людського життя, іншими словами, що людина перестає бути людиною, коли перестає бути політичною, то це твердження також означає, що людина перестає бути людиною, коли вона перестає бути політичною» [13, с. 105].



Отже, політичне життя має безпосереднє відношення до реалізації людського в людині, як процесу сходження від абстракцій частковості індивідуального існування до конкретності всезагальних форм людського співбуття. Сутність політичного і людини розгортається у діалектиці всезагального та одиничного, приватного та публічного. Дійсна політична боротьба може бути тільки публічною, розподілено-спільною, тому вона розчиняється і зникає у сфері приватних образ та інтересів. У політичному розподілі «друг-ворог» людина опиняється у надзвичайній ситуації, яка вимагає від неї прийняття екзистенційних рішень. Тому політика є виключенням з правил. Вона, на думку Ж. Рансьєра, за своєю специфікою рідкісна, «завжди локальна і випадкова» [10, с. 139]. Одночасно, «політика — це доля» [14, с. 16], яку людина завжди ризикує втратити.

З нашої точки зору, політика — найбільш сприятлива сфера здійснення інклюзії, адже вона безпосередньо зачіпає можливість людини проявляти себе серед інших людей. Залучення до політики передбачає розвиток певної форми суб'єктності людини або, як пише Г. Арендт, народження людини як ζῶον λόγον ἔχον (істоти, що володіє логосом). Слово і вчинок стають по-справжньому людськими тоді, коли вони проявляються як політичні феномени. Вони стають такими, коли своєю одиничністю репрезентують універсальний зміст, коли людина починає належати двом порядкам існування: тому, що вважається приватним (ἰδίον) і тому, що залишається спільним (κοινόν) [6, с. 27].

Проте одночасно можна стверджувати, що не буває політичного без виключення. Деполітизація нічого не змінює в способах людського співіснування, вона тільки приховує дію механізму ексклюзії шляхом витіснення з політичної сцени цілих групи і колективів. У цьому випадку «зовнішня ексклюзія» (external) доповнюється «внутрішньою» (internal) [15, с. 55], зовнішні бар'єри доповнюються більш непомітними і знеособленими внутрішніми бар'єрами, завдяки яким індивід «добровільно», за власним вибором прив'язує себе до певного місця у соціальній ієрархії, натуралізує відповідні йому статуси і ролі, способи бачення світу і себе у ньому. Внутрішня ексклюзія стає майже непомітною, коли вона здійснюється як самовиключення з всезагального. Таким способом механізм ексклюзії прив'язує інтегрованих та маргіналізованих індивідів до їх ідентичностей, і цим переводить революційний потенціал політики у безпечний режим поліції, функціонування в якому не вимагає від людини бути Іншою. Виключення з всезагального, яке супроводжує процес деполітизації, закріплює за одиничним індивідом ідентичність частини, яка не має права правити.

Як відомо інклюзія передбачає зміну соціальних інститутів у відповідності до потреб та особливостей людей. Таким чином інклюзія здійснюється не через адаптацію індивідів до вимог наявного соціального порядку, а навпаки, вона реалізується за умови переривання існуючого

status quo — шляхом перманентної трансформації і переосмислення основ суспільства. Необхідність постійного перезбирання соціального як способу здійснення політики робить її співпричетною принципам інклюзії. Включення також має публічний характер, людина залучається до політичного разом з іншими людьми і завдяки їм. Інклюзія до політичного — це завжди революційна подія, що зламає легітимізовану звичаєм структуру влади. Необхідне для здійснення інклюзії переривання природного режиму існування уможливорюється як політика. Інклюзія, так само як і політика, це не стан, а процес, тому що вона завжди залишається відкритою різноманітності світу. Тому своєю передумовою інклюзія має готовність людини і колективу бути іншими. Незавершеність і зворотність включення до політичного вимагає людської участі у структуруванні влади, інститутів та ідентичностей.

Політика та інклюзія розгортаються у публічному просторі і мають відношення до буття-між-іншими. «Політична спільнота — це спільнота переривань, зламів: нерегулярних і, локальних зламів, через які приходять логіка рівності і відділяє поліцейську спільноту від неї самої. Політичне буття-разом (being-together) — це буття-між (being-between): між ідентичностями, між світами» [10, с. 137]. У цій сфері одиничне набуває спроможності в процесі політичної суб'єктивації перебирати на себе права чогось більшого — всезагального. Політична інклюзія можлива як перехід в інше в процесі якого частина уособлює універсальне, а універсальне відособлюється у частині. Якщо інклюзія є спрямованим у напрямку до повноти здійснення індивідуалізації універсального процесом, тоді він ніколи не може остаточно завершитись. Будь-яка політична гегемонія, яка вважає себе остаточно втіленням всезагального у певному соціальному тілі, розпочинає процес деполітизації. Саме тому будь-яка форма політичної інклюзії завжди супроводжується власною тінню, зворотнім виміром, які її переслідують — механізмами ексклюзії. Кола, які розходяться на поверхні соціальної єдності, завжди залишають когось за межами. І коли починає здаватися, що нарешті спільнота включила і залучила усіх, тоді інклюзія припиняється.

Аналізуючи політичні процеси, Ч. Тейлор вважав демократію найвеличнішою філософією інклюзії. «Демократія, особливо сучасна ліберальна демократія, — писав він, — демонструє нам найінклюзивнішу політику в історії людства. Проте, у динаміці демократії також є дещо, що підштовхує її до ексклюзії» [16]. Причиною ексклюзивних процесів демократичної політики Ч. Тейлор вбачав у потребі самокерованих спільнот у солідарності. Ексклюзія стає побічним продуктом потреби демократії у спільній ідентичності. Для вирішення дилеми демократичної ексклюзії дослідник пропонує те, що він називає «розподілом простору ідентичності» (*sharing identity*

*space*), сутність якого полягає у обговоренні контурів загальноприйнятної ідентичності.

Коли інклюзія зупиняється на символічному образі суверенного народу, ми просто заспокоюємось і зупиняємось на його видимих проявах залишаючи у тіні тих, кого не видно і не чути. При цьому провину за їх стан покладають на них самих, виправдовують наявну соціальну структуру небажанням виключених прийняти «природні», «нормальні», «традиційні» правила гри пануючих. Отже інклюзія передбачає здатність чути позбавлених голосу, бачити нездатних явитися, долати бар'єри готових ідентичностей. Виходячи із спорідненості політики та інклюзії, необхідно констатувати, що як для першої, так і для другої важливо не тільки оприлюднювати себе за допомогою голосу і вчинку, але й вміти слухати і придивлятися. Адже тільки «чисте насильство є німим, і з цієї причини лише насильство ніколи не може бути великим» [6, с.26]. Недостатньо мати голос, недостатньо брати участь у обговоренні суспільно значимих справ, якщо відсутня аудиторія тих, хто може і готовий слухати. Демократична політика використовує нарративи діалогу, дискурсу, обговорення, дискусії, дебатів та обговорень, але при цьому вважає слухання чимось природним і таким, що не потребує спеціальної підготовки. Як пише Г. Калдер, вражає, наскільки мало місця в дебатах навколо ліберальної демократії приділяється обговоренню того, що є слухання для особистості або для інституції і як його можна використовувати у політичних цілях. Ця ситуація виглядає особливо дивно, зважаючи на те, що характер і динаміка переговорної практики були надзвичайно популярними темами теорії демократії. Однак питання про слухання як самостійну практику, а також проблематизація його наслідків і передумов нечасто досліджуються навіть у деліберативних теоріях [17, с. 127].

Згідно з розповсюдженими уявленнями, сучасна європейська культура віддає перевагу візуальним і вербальним формам людського самовиявлення. Згідно з цими уявленнями перевага надається тому, хто дивиться і говорить. Негласно визнається, що той, хто говорить одночасно і діє [18]. Той, хто має голос, говорить, висловлюється — автоматично набуває статус активного, цілеспрямованого учасника соціально-політичного життя, натомість той, хто слухає — статус пасивного спостерігача. В такому випадку можливість і право говорити стають необхідними критеріями інклюзії, а їх відсутність — ексклюзії. У цьому контексті інклюзія до політичного життя розуміється як збільшення можливостей різних індивідів і груп висловлюватись з приводу суспільно значимих питань. Проте перенесення акценту на слухання у політичному просторі здатне зробити його більш чутливим і уважним до іншого. До тих голосів та ідентичностей, що, можливо, не були почуті раніше. Як вважає Е. Добсон, слухання може і повинно відігравати важливу роль у досягненні такої мети деліберативної демократії

як інклюзія. Адже ми можемо визначити, який аргумент є кращим, лише якщо всі відповідні аргументи були висловлені і почуті. Тому, деліберативний демократичний процес потребує вироблення засобів «забезпечення того, щоб усі точки зору були прийняті до уваги, а це передбачає прислуховування до голосів, які, можливо, не були почуті раніше» [19, с. 12] Слухання передбачає наявність розвинутої здатності стати на місце іншої людини, готовності і спроможності звільнити місце для того, щоб погляд на світ іншої людини розгорнувся у проміжку буття-між. З точки зору Г. Калдера, використовувати слухання як орієнтир «значить спрямовувати себе на те, що, суперечить очікуванням, проблематизує встановлені кордони або ще якимось чином змінює існуючий стан речей [17, с. 130]. Таким чином, слухання може бути якщо не більш інклюзивним, то хоча б таким, що значно збільшує міру інклюзивності будь-якого розуміння демократії.

На наш погляд, проблема голосу і слухання особливо загострюється в ситуації бурхливого розвитку мережі Інтернет, коли будь-хто набуває можливості висловитися завдяки різноманітним соціальним мережам та іншим онлайн-платформам. Але ще М. Маклуен і Ж. Ф. Ліотар [20] показали, що поширення «інформаційних машин» визначає способи продукування, розповсюдження та збереження повідомлень. Сама по собі можливість висловлювати будь-що і будь-коли не утворює публічного простору і тому може перетворюватись у сукупність інформаційного шуму, в якому не оприявнюються не тільки суспільно значимі наративи, але й тонуть будь-які спроби індивідуального самовираження. У цьому вирі інформації ніхто насправді не зацікавлений у наявному надлишку продуктів індивідуального самовираження, які є реакцією на кульмінацію приватної сфери. Головною проблемою цього вибуху самовираження стає його беззмістовність, адже він від початку не передбачає реального адресату і виконую функцію самолюбівання. Ось як описує цей апофеоз нарцисизму Ж. Ліповецький: «Повідомлення заради повідомлення, самовираження лише для того, щоб висловити самого себе і переконатися, що тебе слухає хоча б мікроаудиторія; у цьому випадку, втім, як і в інших, нарцисизм потурає постмодерністській десубстанціалізації, логіці порожнечі» [ 21, с. 44].

Суспільство, яке утворюється на основі мережі Інтернет постає глобалізованим суспільством [22, с. 23–25]. Проте необхідно розуміти, що глобалізація найбільш яскраво втілює відмінність між інклюзією та інтеграцією. Глобалізоване мережеве суспільство інтегрує багатьох до абстрактної універсальності, але ще більшу кількість людських спільнот воно робить німими і невидимими. З цього приводу можна згадати принцип роботи мережі Інтернет, яка формально містить в собі все, але саме тому виключає дуже багато чого [23]. Якщо мережеве суспільство структурується навколо мереж, які функціонують за допомогою переведення у цифрову форму інформації і навколо постійного розвитку комунікаційних технологій

[22, с. 24], тоді стає очевидним, що саме останнім буде визначатися критерій включення і виключення у цьому типі суспільства. Нерівність між жителями глобалізованого світу зростає тією мірою, якою експоненціально зростає значення глобальних мереж. Глобалізацію можна розуміти як «об'єднання (networking) у спільну мережу різноманітних визначальних у соціально-політичному значенні глобальних мереж. Відповідно, виключення з цих мереж, часто у кумулятивному процесі виключення, рівнозначно структурній маргіналізації у глобальному мережевому суспільстві» [22, с. 25]. Не дивлячись на те, що структура мережевого суспільства набуває глобального характеру, більша частина колективного досвіду має локальний характер. Тому глобалізоване мережеве суспільство — це суспільство, у якому загострюється та автоматизується механізм інклюзії/виключення. Аналізуючи мережеве суспільство М. Кастельє висунув гіпотезу про його асиметричну сутність. «Я висувую гіпотезу, — писав дослідник, — що розподіл суспільства на включених і виключених є чимось більшим, ніж просто виявленням тимчасового відставання, тимчасовим лагом, необхідним для поступового впровадження попередніх соціальних форм у нову домінуючу логічну схему. Фактично такою є структурна властивість глобального мережевого суспільства. Це пов'язано з тим, що можливість переналаштування, що вписана у процес створення мережі, дозволяє програмам керувати кожною мережею у пошуку цінних доповнень всюди з метою їх подальшого включення, одночасно уникаючи і виключаючи ті території, види діяльності та людей, які становлять незначну цінність або навіть зовсім не володіють нею для виконання притаманних цій мережі завдань» [22, с. 25–26]. Отже, глобалізоване мережеве суспільство створює передумови для інтеграції більшої частини населення планети але, одночасно, воно поглиблює нерівність між тими, хто опиняється за його межами. У цьому суспільстві потенційна можливість бути включеним до існуючої мережевої структури постійно зменшується паралельно його деполітизації.

Процес деполітизації глобалізованого суспільства супроводжується постійним руйнуванням засад публічного простору. Як вважав З. Бауман, самоствердження індивідів окремо від інших і навіть в супереч іншим зазвичай не відповідає потребам їх дійсної самореалізації. [24, с. 34]. Будь-яка форма дійсної самореалізації передбачає взаємодію з іншими людьми, передбачає входження у спільний з іншими «людський світ». Приставка *само-* тільки перешкоджає розумінню того, що людський індивід реалізується обов'язково шляхом подолання свого природного стану *спільно з іншими і за допомогою інших*, обов'язково через *трансцендування в інше*. Шляхи реалізації людського в людині знаходяться не у ній самій, а у спільних з іншими справах, смислах, речах. Але, зрештою, шлях реалізації будь-якої людини лежить через пошук співучасті інших людей [25]. Отже, людина стає людиною тільки завдяки здатності бути *іншою, вислизати із*

*пастки самототожності*. В іншому і через інше вона тільки і починає бути собою.

Концентрація уваги на *само-* руйнує можливість творення і розподілення спільного світу і смислу. Але, як писав З. Бауман, в наш час індивідуальні долі з усіма їх проблемами не складаються у деяку «спільну долю» або «спільну справу». «Суспільне» колонізується «приватним»; «публічний інтерес» деградує до зацікавленості приватним життям «суспільних діячів», спрощуючи мистецтво жити в суспільстві до рівня копіювання у чужій близьності і публічним виявленням приватних емоцій (чим більш інтимних, тим краще). «Суспільні проблеми», які не можуть бути піддані схожій редукції стають майже незрозумілими» [24, с. 49–50]. Тому сьогодні, на відміну від минулих епох, сукупність індивідуальних потреб, проблем та інтересів не утворює «спільного інтересу», не формує такого цілого, яке є більшим за сукупність частин з яких воно складається. Функція «спільного» втілюється на боці тих хто здійснює гегемонію, тих, хто врешті-решт, має владу, і будь-яка претензія на універсальність стає гегемоністською претензією.

Не випадково остаточне ствердження дискурсу інклюзії відбувається наприкінці ХХ—початку ХХІ ст., коли одночасно відбувається формування абстрактної єдності людства у вигляді неоліберального глобального проекту та деконструюються універсальні засади класичної європейської культури. Глобалізація розгортається на фоні втрати дійсних засад для символічної єдності людства. На перший погляд, глобалізація претендує на титул універсального, яке відповідно до власної логіки прагне інтегрувати у себе усю множинність культурних маніфестацій. Але у реальності, навіть на рівні емпіричних проявів можна спостерігати опір локальних спільнот проекту глобалізації. Глобалізований світ виявляється розщепленим між ультраіндивідуалізмом та фундаменталізмом, між репрезентованим стандартизованим соціумом *загальним* та репрезентованим атомізованим індивідом *одиничним*. Проте, зазначені опозиції самі виявляються продуктом глобалізації, яка не протистоїть локальній партикулярності, а «винаходить» її [26, с. 61].

Аналізуючи зазначені процеси, С. Жижек наголошував на необхідності утримуватись від ототожнення *глобалізації* та *універсалізації*: «глобалізація (не тільки у сенсі глобального капіталізму, встановлення глобального світового ринку, але також і у сенсі проголошення «людства» глобальним референтом для прав людини, легітимації порушення державного суверенітету— від торгових обмежень до прямого військового втручання там, де порушуються глобальні права людини) слугує ім'ям для формування постполітичної логіки, що послідовно усуває вимір всезагальності/універсальності, яке оприявнюється у політизації у власному сенсі слова» [9, с. 275]. Отже, попри поширені уявлення, глобалізація

не призводить до встановлення рівноправного універсального світового порядку відкритого доступу. Втілена у ній універсальність має абстрактний характер та здебільшого реалізується за логікою інтеграції, шляхом радикалізації відмінності. Асиметричність «глобального капіталізму» визначає окреслене місце для кожного учасника міжнародних відносин у відповідності з глобальним розподілом праці, що унеможливорює інклюзію, яка реалізується завдяки створенню такого виміру всезагального, де одиничне перестає бути просто частиною, а стає індивідуалізованою всезагальністю. На противагу зазначеному, глобальний ринок визначає кожній частині відповідне місце, що не дозволяє їй представляти ціле та обмежує її спроможність виражати своє право на долю у всезагальному. Такою долею, як ми пам'ятаємо, є політика у вирі якої частина претендує на те, щоб стати співучасником у цілому. Навпаки, частини глобалізаційного проекту замикаються у власній унікальності і представляють власний інтерес не як всезагальний, а як партикулярний. Тому, згідно з Ж. Рансьєром, є глобальна поліція, але немає глобальної політики. «Панування глобалізації — не панування універсального, а його протилежність» [10].

Необхідно зазначити, що індивідуалізація всезагального міститься в основі становлення людської суб'єктності і тому є необхідною передумовою розгортання політичного буття. Тому одним із способів персоніфікації всезагального (поряд з освітою або культурою) постає політика. На думку С. Жижека політика є єдиним способом репрезентації всезагального на суспільному рівні. «Парадокс полягає у тому, — писав він, — що ніякого *Всезагального* у власному сенсі слова не існує без процесу політичної суперечки, «частини, яка не є частиною», перекрученої сутності, що репрезентує себе в якості заступника *Всезагального*» [9, р. 201]. Інклюзія можлива саме у процесі становлення людини в якості заступника всезагального. Подібний процес передбачає можливість перезбирання соціальної єдності, критичне і рефлексивне ставлення до неї, можливість репрезентації одиничним індивідом політичного цілого. Для цього соціальна єдність повинна вибудовуватись за логікою конкретно-всезагального, що не здійснюється шляхом визначення прорахованого місця для «не-частини», а постає її можливістю нести у своїх словах і вчинках всезагальний зміст. Керуючись цією логікою, конститується простір політики, в якому окремий індивід виступає як персоніфікована всезагальність. Спільнота, що розгортається на цій основі, наскрізь пронизана переходами між соціальними місцями та ідентичностями, з якими людина ніколи остаточно не зливається. Спираючись на силу всезагального, людина здатна не ототожнюватись з наперед визначеними ролями, перевищувати власну партикулярність та не втрачати себе у ній.

Будь-яка форма інклюзії передбачає розгортання процесу людської суб'єктивації. Поза цим процесом можливою залишається тільки

інтеграція. Якщо інтеграція можлива на основі абстрактно-загальної єдності, то інклюзія уможливорюється тільки на основі логіки конкретно-всезагального. Сама суб'єктивація, як розвиток людської особистості, є нічим іншим, як становленням частини в якості «замісника Всезагального».

Осмислення засад політичної інклюзії потребує вирішення питання, як в сучасних умовах можлива людська солідарність? Про важливе значення такого запитування свідчать численні праці, присвячені пошукам адекватних новітнім реаліям форм суспільного існування. У дослідженнях Г. Арендт, Ю. Габермаса, С. Жижека, Ж. Рансьєра, Ш. Муффа і Е. Лаклау, З. Баумана, Ж. Нансі та багатьох інших здійснюється пошук перспектив подолання гіпертрофованого індивідуалізму атомізованого соціуму і небезпеки тотальної всепоглинаючої соціальної єдності. Як зазначає Ж. Рансьєр, осмислення можливості формування «спільноти рівних» викликає наступні два типи почуттів: «Одне з них — полегшення... Цілий потік літератури змушує нас здригатися, оглядаючись назад згадуючи небезпеку від поєднання рубаючого з плеча нового з великим Цілим, куди провалюються індивідуальні волі і розуми» [11, с. 63]. Інше почуття — «це розумна ностальгія» за тим, що ми можемо остаточно втратити: «певну конфігурацію сумісного буття, без якого думка і дія виявляються позбавлені тієї чесноти благородства, яка відрізняє політичне явище від просто раціонального розважливого менеджменту» [11, с. 64]. Осмишуючи перспективи сумісного буття, Ж.-Л. Нансі вважав, що вимога сумісного існування може виявитися дуже небезпечною, але фатальною може бути відсутність спільних перспектив [27].

Згідно з поглядами Е. Лаклау і Ш. Муффа, рівноправна суспільна єдність («спільнота рівних») не може реалізуватися безконфліктно. На їх думку, будь-яка «гармонійна» єдність під виглядом консенсусу приховує «акти виключення». Справа у тому, що уявлення про суспільну гармонію є результатом встановлення гегемонії, яка загрожує припинити політичні процеси шляхом нейтралізації запитування народом про засади спільного існування. Встановлення гегемонії прагне вивести із-під запитування, і цим натуралізувати процеси стурктурування влади у суспільстві. «Будь-який порядок є політичним, і у цьому сенсі в його основі міститься практика виключення. Завжди існують інші, пригнічені можливості, які можна повернути до життя. Практики самовираження, за посередництвом яких встановлюється певний режим існування і фіксується значення соціальних інститутів, суть «гегемоністичні практики» [8, с. 18]. Таким чином, будь-яка гегемонія претендує на статус втіленої універсальності, але включення пригнічених до соціальної єдності стає можливим тільки за умови дезартикуляції існуючого порядку, тобто «контргегемоніських практик». Проте, з точки зору Е. Лаклау і Ш. Муффа, заснована на агрегативній моделі соціальна єдність, за якої на перший план виступає партикулярний індивід,



також не може уникнути практик виключення. На підставі зазначених міркувань, дослідники пропонують трактувати демократію як можливість протистояти спокусі прийняти «гегемоністську універсальність» за втілену «*Всезагальність*». «Демократія існує тільки тоді, коли розрив між універсальним і особливим ніколи не скорочується, але, навпаки, постійно відтворюється» [28, с. 7]. Отже, спираючись на зазначені міркування, можна розглядати сучасну глобалізацію як оприявлення одного з найбільш ефективних проектів реалізації «гегемоністської універсальності». За цих умов відкритим залишається питання можливості існування «негегемоністської» або краще сказати, «контргегемоністської універсальності».

Культура постмодерну продемонструвала парадоксальність спроб деконструкції універсального, коли твердження про відносність усіх витворів культури саме починає претендувати на універсальний статус. Теж саме відбувається, коли дослідники намагаються обґрунтувати відносність і локальність структур, культур, дискурсів, ідеологій або світоглядів. Подібне обґрунтування стає можливим, якщо наперед визнати, що сам дослідник здатний займати позицію *поза-* і *над-* будь-якою обмеженістю, локальністю і відносністю. Тобто він сам спроможний охопити універсальним поглядом відносні і локальні культури або дискурси. Той, хто стверджує відносність наших смислів та поглядів на світ, сам робить універсальні твердження. Таким чином, коли мова йде про викриття будь-якої претензії на універсальність як певної форми гегемонії або ідеології, залишається невиразна потреба у спільній «основі»: сцені, єдиному символічному просторі або хоча б у комунікації, на основі якої уможливорюється взаємодія представників різних дискурсів, ідеологій або гегемоній. Політика як спільнота рівних не може нівелювати особливості різних індивідів, груп або культур. Для того, щоб представники протилежних та конфліктуючих інтересів не перетворювались автоматично на знелюднених ворогів, їм потрібен спільний і сумісний простір для взаємодії, що створює передумови перетворення ворогів у суперників, а антагоністичних відносин у агоністичні. Суперники утримуються від перетворення на ворогів завдяки належності до «спільного символічного простору» [9, с. 20]. Але у чому полягає його спільність? І як можливий єдиний символічний порядок поза процедурами гегемонії?

У подібній ситуації опиняється і Ж. Нансі, коли обґрунтовує відсутність «універсального смислу». На його думку, смисл можливий завдяки обміну між багатьма людьми, як звичайне, банальне «сумісне буття» поза ідентичностями та соціальними місцями. Проте сам по собі «цей смисл ніколи не є універсальним, він від початку розподіляється на зони, сфери, об'єднання смислу: мови, звичаї, діяння... Кожна спільнота розділяє певну модальність смислу» [29, с. 131]. Але «модальності смислу» повинні належати до чогось такого, модальностями чого вони можуть виступати. Ізольований смисл — це нонсенс, тому в процедурі розширення смислу,

у осмисленій спільній діяльності міститься безмежний потенціал інклюзії. Осмисленість світу розгортається в універсальній відкритості, тому Ж. Нансі говорить про те, що егалітарна спільнота формується через звернення до «спільного» в існуванні. Це рівність, яка передбачає «відповідальність за універсальне». «Відповідальність за універсальне є відповідальність за цю рівність — за спільне (банальне) — цієї рівності, і потрібно прийти до цього, щоб мислити її, поза всі необхідні нерівності місць, ролей...» [30]. Запитування про універсальне, до якого звертається спільнота, є запитуванням про спільне, про той зв'язок, який забезпечує рівність. Адже рівність ґрунтується не на абстрактній тотожності, а на певному типі зв'язку. Осць так, у міркуваннях Ж. Нансі, виникає питання про природу зв'язку: «якщо кінцева мета («цілісна людина», «безкласове суспільство») більше не підпорядковує собі «спільне / загальне», то у чому це загальне/спільне полягає? З цим питанням ми ще не завершили...» [30].

Для сучасних досліджень засад формування суспільної єдності тим, що їх об'єднує, є розуміння безперспективності дилеми зовнішнього і внутрішнього, одиначного і загального, індивідуалізму і колективізму як апріорних моделей світосприйняття. Дійсна спільність не може вибудовуватися у відповідності з наперед заданими шаблонами. Причому, дана позиція має не нормативний характер, а виводиться, спираючись на усвідомлення неможливості помислити людське існування поза буттям разом з іншими. Людське існування завжди сумісне як «ззовні», так і «всередині». «Я» з'являється у зверненні до іншого, зверненні до «ти», яке оточує його зовні і зсередини. Індивідуальне не передує сумісному, а визріває всередині нього. Творча, перетворююча енергія сумісного буття реалізується не в окремому індивіді або в інституалізованих соціальних формах та не зв'язується апріорними моделями бажаного суспільства або ідентичності. Спільне буття розгортається у інтерсуб'єктивній дії і спілкуванні, що реалізується на основі здатності не сприймати наявний режим існування як даність. В основі індивідуалізму і колективізму у перетвореній формі міститься людська спроможність розпочинати світ вперше. Але розпочинається він завжди разом з іншими, як «буття-між-іншими». Політика і є простором переосмислення і перезбирання основ спільного.

Спровокований глобалізацією вибух різноманітності (diversity), що розгортається в умовах відсутності всезагальної (універсальної) основи та встановлення стандартизованих (загальних) взірців індивідуального існування, загострює запит на інклюзивні форми співіснування в «розколотому світі». Відтак звернення до інклюзії виступає спробою відновити засади демократичної політики у плинному світі. «У партисипативних моделях демократії і окремих їх версіях, представлених прибічниками деліберативної і дискурсивної моделей, соціальна інклюзія є одночасно і передумовою, і результатом успішного функціонування демократії» [17, с. 132].

На нашу думку, глобальний запит на інклюзію є симптомом проблематичності утвердження єдності у політичній формі в наш час.

Експансія абстрактно-загальної глобалізованої системи у життєвий світ людини посилює нездатність окремих індивідів та цілих груп інтегруватися у небайдужу соціальну єдність. Система управління демосом формалізує ностальгію людини за минулою традиційною єдністю і на різних рівнях мобілізує інтеграційні процеси. Інтеграція людей у глобальну або локальну спільноту дуже часто відбувається незалежно від їх бажання і можливостей, а отже цей процес набуває знеособленого характеру з точки зору якого навіть інклюзія завжди виступає нарративом одних за мовчазної і пасивної участі інших. Одні індивіди і групи відкривають допуск, знімають бар'єри, а інші повинні радісно увійти до підготовленого соціального середовища і зайняти своє місце. Інтеграція до існуючої соціальної гегемонії здійснюється як асиметричний процес, що не передбачає актуалізації суб'єктності виключених і через це, під виглядом інклюзії, він лише посилює приховану «внутрішню ексклюзію». У цих умовах «новонавернені» члени суспільства завжди повинні пам'ятати, кому вони зобов'язані і від кого залежить їх доля. Незмінним залишається те, що їх доля залежить не від них самих. Вони залишаються тою частиною, яка не має права панувати, не має права розподіляти з іншими відповідальність за визначення всезагального блага. Інтегровані змушені пристосовуватися для переважаючого їх соціального цілого, приймати запропоновані ідентичності, статуси і ролі. Подібна ситуація ґрунтується на уявленні, що одні (ті, що займають домінуючі позиції в соціальній ієрархії) вже залучені до соціальної системи, причому це включення нібито було предметом їх вибору та їх зусиль. Інші (пригноблені) повинні тільки долучитися до можливості обирати, за умови, що результат їх вибору вже наперед заданий і відповідає висунутим домінуючими верствами умовам.

Якщо інклюзія здійснюється в умовах створення спільного світу, то інтеграція передбачає існування готової гегемоністської універсальності, згідно з якою контури і межі «спільного світу» вважаються вже визначеними. Відповідно до цієї логіки передбачається, що існуюча соціальна система готова приєднати до пануючого консенсусу усіх охочих. Але необхідно зважати на те, що існування виключених і пригноблених саме по собі вже свідчить про відчуженість і недемократичність системи. У цій оптиці ексклюзія постає не зовнішнім або випадковим ефектом соціальної системи, а необхідною умовою наявної соціальної єдності. Існуючий тип соціальних відносин нормально і ефективно функціонує не всупереч, а саме завдяки механізму виключення. Адже будь-який соціум конститує нормальність на фоні «ненормальності» ізольованих.

### *Висновки*

Отже, процес інклюзії потребує перезбирання соціального механізму, основ структур влади, яке кожного разу здійснюється під час реалізації незгоди щодо принципів визначення, організації і здійснення солідарності спільноти. Логіка інклюзії вимагає встановлення політики як спільноти рівних. Рівність можна вважати критичним імперативом практичного розуму інклюзії. Необхідно виходити з положення, що інклюзія не може здійснюватися в ексклюзивному суспільстві. Вона не може бути результатом вибору тих, хто вже знаходиться «всередині» спільноти, не може бути нав'язаною пригніченим і маргіналізованим групам людей як вишукана форма ще більшого, хоч і прихованого, їх приниження.

Політика як спосіб оприявлення людського у людині, спосіб її другого народження передбачає таку форму політичної субективізації, коли частковий індивід набуває здатності бути персоналізованою всезагальністю, а частина перебирає на себе відповідальність за універсальне. Інклюзія як спроба реалізації єдності різноманітного передбачає розгортання політики як публічного простору відкритого для слова і вчинку, слухання і уважного ставлення до іншого. Інклюзія і політика культивують таку універсальну здібність людини як здатність бути Іншою. Саме демократія, як одна з сутнісних характеристик сучасності, розчищає застигли місця влади для розгортання політичної події в якій людина набуває шанс оприявити спільне як своє, а своє як спільне.

### *Список посилань*

1. Bauböck R. Democratic Inclusion: Rainer Bauböck in Dialogue. Manchester: Manchester University Press, 2018. 307 p.
2. Lefort C. Democracy and Political Theory; tr. by D. Macey. Cambridge: Polity Press, 1988. 295 p.
3. Dobson A. Democracy and nature: Speaking and listening. *Political Studies*. 2010. Т. 58. №. 4. P. 752–768.
4. Арістотель. Політика; пер. з давньогр. та передм. О. Кислюк. Київ: «Основи», 2000. 239 с.
5. Арндт Х. Між минулим і майбутнім; пер. з англ. В. Черняк. Київ: Дух і літера, 2002. 321 с.
6. Arendt H. The Human Condition; introduction by M. Canovan. 2nd ed. Chicago: University of Chicago press, 2013. 370 p.
7. Schmitt C. The Concept of the Political: Expanded ed. tr., introd., and notes by G. Schwab, M Konzen and John P. McCormick; with L. Strauss' notes on Schmitt's essay, tr. by J. Harvey Lomax; foreword by T. B. Strong. Chicago-London: University of Chicago Press, 2008. 126 p.

8. Mouffe Ch. *On the Political*. London-New York: Routledge, 2006. 168 p.
9. Žižek S. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London-New York: Verso, 2000. 409 p.
10. Rancière J. *Disagreement: Politics and Philosophy*; tr. by J. Rose. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1999. 145 p.
11. Rancière J. *On the Shores of Politics*. tr. by L. Heron. London-New York: Verso, 1995. 128 p.
12. Chambers S. A. *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press, 2014. 240 p.
13. Strauss L. Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political. In Meier, H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*. / tr. by J. H. Lomax; foreword by Joseph Cropsey. Chicago-London: University of Chicago Press 2006. P. 90–119.
14. Meier, H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*. / tr. by J. H. Lomax; foreword by Joseph Cropsey. Chicago-London: University of Chicago Press 2006. 136 p.
15. Young I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University press. 2002. 304 p.
16. Taylor C. *Democracy and its Exclusions Can modern states cultivate a shared identity space?* Charles Taylor Posted 5 Nov, 2018, updated 6 Aug 2020. URL: <https://www.abc.net.au/religion/democracy-and-its-exclusions/10467144>
17. Calder G. *Democracy and Listening*. In *Problems of Democracy: Language and Speaking* / M.-A. Crumplin (ed. ). Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2011. P. 125–135.
18. Лімонченко В. Трагізм політики як особливого образу дії: перечитуючи Ранс'єра. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць*. Серія «Філософія». 2022. №. 45. С. 89–111.
19. Dobson A. *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation* by Andrew Dobson. Oxford: Oxford University Press, 2014. 224pp.
20. Lyotard J. F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tr. from the French by G. Bennington and B. Massumi Foreword by F. Jameson. Manchester: University Press, 1984. 144 p.
21. Lipovetsky G. *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*; Tr. de J. Vinyoli y M. Pendanx [The era of emptiness: essay on contemporary individualism]. Barcelona: Anagrama. 2000. 221 c.
22. Castells M. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 592p.

23. Castells M. End of Millennium. Second ed. With a New Preface. Oxford: John Wiley & Sons, 2010. 456 p.
24. Bauman Z. The individualized society. Cambridge: Polity Press, 2003. 272 p.
25. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі; пер. з англ. О. Замойська. Харків: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 160 с.
26. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність. *Глобальні модерності* / за ред. М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсона. Пер з англ. Т. Цимбал. Київ: Ніка-Центр, 2013. С. 48–72.
27. Nancy J.-L., Engelmann P. Democracy and Community; Trans. W. Hoban. Cambridge: Polity Press. 2019. 120 p.
28. Laclau E. Democracy and the Question of Power. *Constellations*. 2001. Vol. 8. № 1. P. 3–14.
29. Woznicki K., Nancy J. L. Wer hat Angst vor Gemeinschaft?: ein Dialog mit Jean-Luc Nancy. Berlin: Diamondpaper, 2009. 222 с.
30. Вопрос общего и ответственность за универсальное / Ж.-Л. Нанси, А. Магун, О. Тимофеева. URL: <https://chtodelat.org/b8-newspapers/12-66/as-subjects-we-always-come-in-last>

### References

1. Bauböck, R. (2018). Democratic Inclusion: Rainer Bauböck in Dialogue. Manchester: Manchester University Press, 307 p.
2. Lefort, C. (1988). Democracy and Political Theory; tr. by D. Macey. Cambridge: Polity Press, 295 p.
3. Dobson, A. (2010). Democracy and nature: Speaking and listening. *Political Studies*, Т. 58, no. 4, 752–768.
4. Aristotel. (2000). Polityka; per. z davnohr. ta peredm. O. Kysliuk. Kyiv: «Osnovy». 239 с. [in Ukrainian].
5. Arendt, X. (2002). Mizh mynulym i maibutnim; per. z anhl. V. Cherniak. Kyiv: «Dukh i litera», 321 с. [in Ukrainian].
6. Arendt, H. (2013). The Human Condition; introduction by M. Canovan. 2nd ed. Chicago: University of Chicago press, 370 p.
7. Schmitt, C. (2008). The Concept of the Political: Expanded ed. tr., introd., and notes by G. Schwab, M Konzen and John P. McCormick; with L. Strauss' notes on Schmitt's essay, tr. by J. Harvey Lomax; foreword by T. B. Strong. Chicago-London: University of Chicago Press, 126 p.
8. Mouffe, Ch. (2006). On the Political. London-New York: Routledge, 168 p.

9. Žižek, S. (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London-New York: Verso, 409 p.
10. Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*; tr. by J. Rose. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 145 p.
11. Rancière, J. (1995). *On the Shores of Politics*. tr. by L. Heron. London-New York: Verso, 128 p.
12. Chambers, S.A. (2014). *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press, 240 p.
13. Strauss, L. (2006). *Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political*. In Meier, H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*. / tr. by J. H. Lomax; foreword by Joseph Cropsey. Chicago-London: University of Chicago Press, 90–119.
14. Meier, H. (2006). *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*. / tr. by J. H. Lomax; foreword by Joseph Cropsey. Chicago-London: University of Chicago Press, 136 p.
15. Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University press, 304 p.
16. Taylor, C. (2018). *Democracy and its Exclusions Can modern states cultivate a shared identity space?* Charles Taylor Posted. URL: <https://www.abc.net.au/religion/democracy-and-its-exclusions/10467144>
17. Calder, G. (2011). *Democracy and Listening*. In *Problems of Democracy: Language and Speaking* / M.-A.Crumplin (ed. ). Oxford: Inter-Disciplinary Press, 125–135.
18. Limonchenko, V. (2022). *Trahizm polityky yak osoblyvoho obrazu dii: perechtyuiuchy Ransiera. Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats. Seriiia «Filosofia», no 45, 89–111.* [in Ukrainian].
19. Dobson, A. *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation* by Andrew Dobson. Oxford: Oxford University Press, 2014, 224p.
20. Lyotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tr. from the French by G. Bennington and B. Massumi Foreword by F. Jameson. Manchester: University Press, 144 p.
21. Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*; Tr. de J. Vinyoli y M. Pendax. Barcelona: Anagrama, 221 c.
22. Castells, M. (2011). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press, 592p.
23. Castells, M. (2010). *End of Millennium*. Second ed. With a New Preface. Oxford: John Wiley & Sons, 456 p.
24. Bauman, Z. (2003). *The individualized society*. Cambridge: Polity Press, 272 p.

25. Frankl, V. (2016). Liudyna v poshukakh spravzhnoho sensu. Psykholog u kontstabori; per. z anhl. O. Zamoiska. Kharkiv: Knyzhkovyi klub «Klub Simeinoho Dozvillia», 160 c. [in Ukrainian].
26. Robertson, R. (2013). Hlokalizatsiia: chasoprostir i homohennist-heterohennist. Hlobalni modernosti / za red. M. Fezerstoun, S. Lesh, R. Robertsona. Per z anhl. T. Tsymbal. Kyiv: Nika-Tsentr, 48–72. [in Ukrainian].
27. Nancy, J.-L., Engelmann, P. (2019). Democracy and Community; Trans. W. Hoban. Cambridge: Polity Press, 120 p.
28. Laclau, E. (2001). Democracy and the Question of Power. Constellations, Vol. 8, no 1, 3–14.
29. Woznicki, K. & Nancy, J. L. (2009). Wer hat Angst vor Gemeinschaft?: ein Dialog mit Jean-Luc Nancy. Berlin: Diamondpaper, 222 s.
30. Nansy, Zh.-L., Mahun, A. & Tymofeeva, O. (2005). Vopros obshcheho y otvetstvennost za unyversalnoe /. URL: <https://chtodelat.org/b8-newspapers/12-66/as-subjects-we-always-come-in-last/> [in Russian].



**Mykola Karaschuk**

*Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)*

*<https://orcid.org/0000-0002-5987-9086>*

*e-mail: niko\_karaschuk@ukr.net*

**Mykola Lipin**

*State University of Trade and Economics (Kyiv, Ukraine)*

*<https://orcid.org/0000-0003-0940-088X>*

*e-mail: pinli@ukr.net*

## **INCLUSION, DEMOCRACY AND POWER IN THE CONTEXT OF POLITICAL SUBJECTIVATION**

### *Abstract*

The essence of politics as a conflict sphere of human existence is revealed. On the example of the concept of the political, K. Schmitt demonstrated the importance of the dilemma of inclusion/exclusion as fundamental to political life. The heuristic potential of the «friend-enemy» distinction for understanding the political and its characteristic attributes: publicity, conflict, and emergency are revealed. In the article, politics is defined as a revolutionary, groundless and distributed space for the joint realization of the human in man. It appears as a way of cultivating a free person. The anthropological dimension of politics allows us to reveal the logic of political subjectivation as an individualization of the universal.

The purpose of the article is to study politics as a space of inclusion, in which political subjectivation is carried out through the individualization of the universal.

The works of domestic and foreign authors were used to consider the problem raised in the article. The research is based on the principles of such methodological approaches as critical, interdisciplinary, systemic and comparative analysis, as well as on general scientific principles of objectivity and historicism.

The potential of distinguishing between politics and the police as two forms of social existence is analyzed. If politics has as its consequence and result

inclusion, the manifestation in public space of the presence and voice of the marginalized, then the police unfolds in a consensus-structured environment of power, identities, places and statuses. Inclusion is characterized as the essence of a political process, the task of which is to revise the foundations of being-among-others and involve more people in the debate about the common good. A distinction is drawn between inclusion and integration. If the first is carried out as a political process, then the second is a consequence of depoliticization. Political inclusion is presented as a process of formation of a distributed unity, the configuration of distribution and the whole of which is the subject of a dispute, the conditions of which are ensured by democracy.

**Keywords:** politics, political, inclusion, exclusion, integration, democracy, human, political subjectivation, globalization, universal.

*Стаття надійшла до редакції 17.04.23*

© *Карацук М. Г., Ліпін М. В., 2023*