

**НАВЧАЛЬНО-НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ**

Кафедра філософії та соціології

**ФІЛОСОФСЬКІ НАПРЯМКИ
КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ**

Методичні вказівки з курсу

«ФІЛОСОФІЯ»

Харків - 2013

Методичні вказівки розглянуто та рекомендовано до друку на засіданні кафедри філософії та соціології 21 листопада 2011 р., протокол № 5.

Методичні вказівки підготовлені відповідно до програми навчальної дисципліни «Філософія» і є складовою частиною навчально-методичного комплексу дисципліни. Ці вказівки є допоміжним матеріалом вивчення теми «Сучасна світова філософія».

У стислому вигляді викладено особливості вчень таких провідних філософів ХХ- початку ХХІ ст., як Ж. Лакан, М. Фуко, Ж-Ф Ліотар, Ж. Дерріда, Ф. Джеймісон, Д. Баталер.

Методичні вказівки рекомендуються для студентів усіх спеціальностей денної та заочної форми навчання.

Укладачі:
доценти Т.В. Количева,
В.О. Лебедев,
асист. І.В. Толстов

Рецензент
доц. К.Е. Колісник

ФІЛОСОФСЬКІ НАПРЯМКИ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Методичні вказівки з курсу

«ФІЛОСОФІЯ»

Відповідальний за випуск Петрушов В.М.

Редактор Решетилова В.В.

Підписано до друку 05.12.11 р.

Формат паперу 60x84 1/16. Папір писальний.

Умовн.-друк.арк. 1,5. Тираж 100. Замовлення №

Видавець та виготовлювач Українська державна академія залізничного транспорту,
61050, Харків-50, майдан Фейербаха, 7.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2874 від 12.06.2007 р.

ЗМІСТ

Вступ.....	4
1 Жан Лакан як засновник структурного психоаналізу.....	5
2 Філософські пошуки Мішеля Фуко.....	8
3 Наратологія Жана-Франсуа Ліотара.....	15
4 Деконструктивізм Жака Дерріди.....	19
5 Філософський доробок Фредріка Джеймісона як синтез марксизму та структуралістичної методології.....	22
6 Філософські рефлексії Джудіт Батлер.....	27
Список літератури.....	32

Вступ

Для філософії кінця ХХ – початку ХХІ століття характерні деякі тенденції. По-перше, це бурхливий розвиток природничих наук та пов'язаного з ними технічного знання. По-друге, сучасна філософія в її різноманітних проявах велике значення приділяє мові. Іноді навіть говорять про мовний поворот у філософії, який відбувся в ХХ столітті. Перш за все тут треба вказати на структуралізм та постструктуралізм, який з'явився на його основі. Вони в тій чи іншій мірі використовують поняття мови та тексту. До цих течій близьким є постмодернізм. Також в сучасній філософії помітне місце займають концепції, які намагаються дати пояснення різноманітним феноменам суспільного та культурного життя.

Починаючи з 50-х років ХХ ст. принципи аналізу мови були використані для об'єктивного осмислення підсвідомих структур відношень у різних галузях дійсності. Зачинателем такого підходу став К. Леві-Строс, ідеї якого підхопили і модифікували М. Фуко і Ж. Лакан, також представником його є Ф. Джеймісон. Такий напрямок отримав назву «структуралізм». Структуралізм вивчає безособові структури в різних сферах людської діяльності, які доповнюються тезою про «смерть автора», «смерть суб'єкта», «епістемологію без суб'єкта». Він у свою чергу проходить кілька етапів розвитку, і останній з них став відомий як постструктуралізм. В ньому змінюється поняття об'єкта вивчення: досліджуються не стільки знакові структури, скільки соціальний контекст. Відношення між знаками розглядаються як реалізація «стратегій влади». Представницею постструктуралізму вважається Д. Батлер.

У 80-х роках під впливом негативної діалектики Адорно і провідних ідей Фуко формується своєрідна концепція, пов'язана з культурною самосвідомістю західних країн, яка отримує назву «постмодернізм». Ж. Дерріда та Ж-Ф. Ліотар вважаються його представниками.

1 ЖАН ЛАКАН ЯК ЗАСНОВНИК СТРУКТУРНОГО ПСИХОАНАЛІЗУ

Жак Лакан (1901-1981 рр.) використовує теоретичну методологію, розроблену структуралістами, щоб наново перечитати Фрейда. На його уявлення про розвиток людини величезний вплив зробив культурологічний аналіз, зокрема аналіз фільмів. Лакан бере еволюційну структуру Фрейда та перевизначає її через критичне тлумачення структуралізму, в такий спосіб був створений постструктуралістський психоаналіз. За Лаканом, ми від народження перебуваємо у стані нестачі, і решту життя витрачаємо на те, щоб подолати цей стан. Люди відчують нестачу по-різному, але цей стан завжди залишається непередаваним вираженням засадничого стану існування людини. Ми рухаємося вперед шляхом свого життя під впливом бажання здолати це відчуття, а звертаючись до минулого, віримо, що єдність із матір'ю була моментом достатку перед впадінням в «нестачу». Наслідком цього є нескінченний пошук удаваного моменту достатку. Лакан називає його тим, що бажане, але перебуває поза нашої досяжності, утрачений об'єкт, що позначає удаваний момент часу. Ми втішаємося за допомогою сублимації та різних предметів-замінників.

На думку Жака Лакана, ми проходимо через три визначальні стадії особистого розвитку. Перша називається «фаза дзеркала», друга – «гра «туди-сюди», третя має назву «едипів комплекс». У міфічну мить достатку не було чіткої різниці між суб'єктом та об'єктом, а наша єдність з матір'ю була довершеною і досконалою. Потім настав період, який людина відчуває як розділення: вже не існує постійного задоволення, що його відчувають в утробі, і дитина залежить від переривчастої насолоди, яку дають материнські груди. Протягом того, що Лакан називає фазою дзеркала, виникає бажання кинути виклик відчуттю розділення. Дивлячись у дзеркало (воно може бути реальним чи удаваним), ми починаємо створювати відчуття свого «я». Фаза дзеркала настає у віці між 6 та 18 місяцями, тоді ми вперше впізнаємо себе у відображенні. На ґрунті такого впізнавання або, скоріше, «хибного ототожнення» (оскільки це не «я», а образ «мене»), ми починаємо сприймати себе як окремих

індивідуумів – тобто і суб'єктів, і об'єктів. Фаза дзеркала провіщає мить входу до системи суб'єктивності.

Друга стадія людського розвитку - гра «туди-сюди», Фрейд її назвав так, спостерігаючи за тим, як його онук відкидає катушку, і потім за нитку повертає її. Зігмунд Фрейд вважав її намаганням дитини пристосуватися до відсутності матері – катушка є її символом. Лакан тлумачить цю гру як вхід дитини до мовної системи. За допомогою мови ми потрапляємо в те, що він називає символікою – впорядкованість культури. Мова дозволяє нам спілкуватися з іншими, але водночас посилює наше відчуття нестачі. Ми можемо висловлювати свої вимоги завдяки мові, але вони не допомагають нам позбутися відчуття нестачі, а лише підсилює його. Вступ до мовної системи та до символіки створює розрив між нашою потребою в початковому моменті достатку та нездійсненими обіцянками мови: саме в цьому розриві виникає бажання. Лише через мову людина стає суб'єктом – суб'єктом мови. «Я» може стати «я» тільки з допомогою мови. Лакан розмежовує суб'єкта проголошення та суб'єкта проголошеного. Коли «я» розмовляю, то завжди відрізняюся від того «я», від імені якого висловлююся. Суб'єктивність породжена мовними процесами, створювана структурами та вираженнями мови, а не є заданою наперед, як це стверджують теорії, відмінні від психоаналізу. Символіка проявляється в чомусь, що існувало ще до нашої появи: вона вже наявна у світі та чекає, доки там не з'явимося ми. Вона створює нашу суб'єктивність як таку і при цьому завше лишається поза нашим відчуттям існування, належачи іншим так само, як вона належить нам. «Я» - це «я», коли я розмовляю з вами, і «ви», коли ви розмовляєте зі мною. З цього випливає, що наше відчуття існування себе як неповторного індивідуума є досить тендітним. Такої речі, як невід'ємне «я» не може існувати – це лише химера, що допомагає нам жити. Річ не лише в тому, що мова, якою ми спілкуємося, породжує нашу суб'єктивність – ми також є суб'єктами її структурних процесів. Лакан також стверджує, що наше підсвідоме створено нашими контактами із мовою. З тієї мови, яку ми вживаємо, та культурного асортименту, доступного нам у звичайному житті, виникають наші відчуття «я», і наше відчуття несхожості на інших. Саме мова дозволяє нам

сприймати себе як суб'єктів: без неї ми не мали б відчуття самих себе.

Ще однією важливою ідеєю Лакана є уявлення про те, що суб'єкт, який говорить, не розуміє повністю те, що він говорить. Мова є продовженням дискурсу (мови, яка розглядається в контексті мовлення), що був створений не самим суб'єктом. Суб'єкт завжди несе на собі інший дискурс, Лакан це змальовував в образі раба, на поголеному черепі якого написано послання. Воно потім заростає волоссям і раб не знає, що несе його.

Третьою стадією розвитку людини є «едипів комплекс» - усвідомлення статевої відмінності. Згідно з поглядами структуралізму, Лакан тлумачить його з огляду на мову. Підсвідоме структуроване подібно до мови, але погляди Лакана на бажання виводять його за рамки структуралізму. Перехід від удаваного до символіки, характерний для уявлення про едипів комплекс, припускає, що дитина рухається від одного означального до іншого. Попри те, що такий перехід є процесом, переслідуванням незмінного означеного («іншого», «справжнього», моменту достатку, тіла матері), він завжди породжує лише нові означальні. Бажання – це неможливість затулити розрив між «я» та всім іншим, позбутися нестачі.

Варіант психоаналізу, що був розроблений Лаканом, використовує ідею асиметрії знаку при описі процесу витіснення в реєстрі мови. Як відомо, причину психічних розладів засновник психоаналізу Фрейд вбачав у наявності несвідомих (тих, що були витіснені) уявлень про травматичні події. Сутність цих уявлень розкривалася в результаті аналізу сновидінь, симптомів, особливостей поведінки, мовних помилок, про які пацієнт розказує аналітику. Аналіз полягає в повідомленні асоціацій, які пов'язані з тим чи іншим матеріалом. Лакан перевів модель Фрейда з психологічної в лінгвістичну сферу. Він стверджував, що психоаналіз розгортається виключно на підставі мови пацієнта, тому завдання психоаналітика полягає розкритті смислів, які були витіснені.

Витіснення саме по собі у Лакана виявляється в певному сенсі неможливим, оскільки те, що було витіснено, завжди повертається у вигляді симптому, сну або помилкової дії. Воно завжди наявне в мові пацієнта: говорячи про сновидіння, пацієнт

також сповіщає і про його сенс. Те, про що сповіщає пацієнт, є ребусом, який потрібно розгадати. Сенс висловлювань пацієнта закритий для нього самого, для того щоб зрозуміти його, потрібні вільні асоціації.

2 ФІЛОСОФСЬКІ ПОШУКИ МІШЕЛЯ ФУКО

Мішель Поль Фуко (1926-1984 рр.) - французький філософ, історик культури, літературознавець, соціальний психолог. Працював і викладав в університетах Франції (Паризьких, Клерн-Феррана), Польщі (Варшавський), Швеції (Упсальський), Німеччині (Гамбурзький). З 1970 р. до кінця життя - професор Колежу де Франс. Творчість починається із середини 50-х років ХХ ст. і формується під впливом різноманітних шкіл та напрямків - лінгвістики, фрейдизму, марксизму, ніцшеанства. Спектр його наукових інтересів - філософія, психіатрія, соціологія, історія культури та конкретні дисципліни. Серед найбільш відомих його робіт слід назвати «Психічну хворобу та особу» (1954 р.), «Безумство та нерозуміння. Історія безумств у класичний вік» (1961 р.), «Народження клініки. Археологія погляду медика» (1963 р.), «Слова та речі. Археологія гуманітарних наук» (1966 р.), «Археологія знання» (1969 р.), «Царство мови» (1969 р.), «Наглядати та карати» (1975 р.). У цих та інших своїх роботах М. Фуко намагався виробити парадигму сучасного знання, розробити питання аналізу та систематизації людської культури, дати аналіз сучасним поглядам на місце та роль людини у світі та розробив низку найбільш важливих проблем філософії.

Дослідницьке обдарування М. Фуко привело його від конкретних досліджень в царині соціальної психіатрії до досить послідовних філософських висновків. Провідна тема цілої низки ранніх досліджень Фуко – соціальна обумовленість психічної активності людини, її суспільні наслідки. В початковий період його наукової діяльності він цікавився дослідженнями взаємостосунків «психічної хвороби» та суспільства.

Особливої уваги потребує трактування М. Фуко психоаналізу. Він у своїй діяльності відштовхується від матеріалу, близького за змістом до винаходу З. Фрейда.

Починаючи з праць «Психічна хвороба і особистість» (1954 р.), «Божевілля та нерозумність. Історія божевілля в класичний вік» (1961 р.) і закінчуючи публікацією в 1977 р. першого тому з історії сексуальності, Фуко проявляє інтерес до тих же проблем, які стояли в центрі уваги Фрейда. Однак від розглядав їх з позицій історії науки, в той час, як Фрейд виступав в ролі клініциста і теоретика, який прагнув створити нове вчення про психічні захворювання та сексуальність. Фуко підкреслює, саме логіка несвідомого складає істинну значущість психоаналізу. Фуко продовжує думку Фрейда з приводу можливості інтерпретації прихованих знаків, які несвідоме залишає на «карті» буття – тобто, світ покритий різноманітними знаками, які потребують розшифрування. З його точки зору, все, що оточує людину, будь то матеріальні предмети, духовні утворення, мова або звички, складає «сітку слідів» її діяльності, яка складається в «систему знаків», розуміння якої є головним завданням людського пізнання. Звертаючись до фрейдівського тлумачення проблеми несвідомого, Фуко не приймає його натуралістичних, біологічних інтерпретацій, які містяться в психоаналітичному вченні про людину. В цьому відношенні його власне розуміння даної проблеми лежить в руслі тих структуралістських концепцій, автори яких прагнули до «десоціалізації» несвідомого, до зміщення дослідницького акценту в площину лінгвістичної, мовної проблематики.

Фуко підкреслює, що психоаналіз звертається безпосередньо до несвідомого, так як воно проявляється в реальності людського буття, виявляючи його систему, правило і норму, які містять відповідні функції, конфлікти і значення. Завдяки такій орієнтації психоаналізу вдалось, як вважає Фуко, наблизитись до аналітики скінченності людського буття, яка виражається психоаналітичною мовою в поняттях життя та смерті, сексуальних потягів та культурних заборон, символіки несвідомого та його прихованих значень. Сам він перекладає такі психоаналітичні поняття в такі терміни, як Смерть, Бажання й Закон, які він сприймає як умови будь-якого знання про людину, що відкриваються завдяки психоаналітичному вченню Фрейда. Як емпірична наука, психоаналіз пов'язаний вузькими рамками відносин між двома індивідами – психоаналітиком та пацієнтом –

тому можна говорити про обмеженість психоаналізу, яка є зрозумілою на тлі структуралізму. Фуко висуває думку, що емпіризм психоаналізу не сприяє створенню цілісного образу людини. Від відстоює структуралістський підхід до дослідження буття людини у світі. Ідея структуралізації несвідомого дає нові перспективи для розвитку структурного психоаналізу.

Також слід згадати про таку висхідну для Фуко категорію, як «переживання» культури. Поняття «переживання» культури розкриває найхарактернішу, наскрізну для філософії Фуко методологічну засаду, що її проводить мислитель через усі дослідження, пошук в історичному процесі та культурі непевних синтезуючих начал, переживання суб'єктом неповторності кожного історичного факту, кожної історичної події. Одним із головних завдань французького дослідника був пошук єдиної концептуальної основи історико-наукового та історико-культурного дослідження.

Особливу увагу французький вчений приділяв проблемі людини, яка набула в його творчості досить нетрадиційного тлумачення. Йдеться про розхитування у філософській концепції всього того, що довго було надбанням віри чи філософії. Людина у розумінні Фуко - це не вінець історії, не остання та незаперечна інстанція. Людина у Фуко схожа більше на певну ментальну конструкцію, причому не найголовнішу. Правда, через людину розкривається діалектика взаємодії людини й суспільства, людини та природи, людини й культури. Антропологізм французького дослідника має досить оригінальний характер (тут же потрібно зазначити, що однією з цілей М. Фуко було дослідження закономірностей функціонування історії культури як такої).

Пошуки Фуко, як здається, не без впливу Ніцше, перетворились на установку «бути постійно іншим». Французький мислитель зробив чимало, щоб знайти свій стиль філософування. Його наполегливий погляд знаходить часом у питаннях, як здається, вже зовсім відомих, евристичні моменти. Велику увагу Фуко приділив проблемі людини у сучасній когнітивній ситуації. Це традиційні питання про взаємовідносини людини із навколишнім світом, із природою, із своїм духом. Філософ наполягав, що саме особливості пізнавальної ситуації,

яку ми переживаємо у даний час, та, звичайно, особливості культурно-історичного процесу висувають проблематику людини на одне з перших місць. Проте філософ ставить це питання аж надто оригінально. Перш за все він вказує, що аналізом проблеми людини займалися типи мислення, які історично склалися. Ці форми мислення, класичні за своїм типом, на думку Фуко, були функціональні тільки до XVIII століття. І в їх межах у формі саморефлексії людина не існувала. Археологія нашої думки із легкістю показує, що людина – це винахід недавнього часу і кінець її, можливо, вже недалеко. Якщо ці установки зникнуть так, як вони виникли, якщо будь-яка подія (можливість якої ми можемо лише передбачити, не знаючи поки що ні її форми, ні виду) зруйнує їх, як зруйнувалася наприкінці XVIII ст. основа класичного мислення, тоді - у цьому можна бути певним, людина зникне, за словами Фуко, «як обличчя, намальоване на прибережному піску»

На перший погляд, такі філософські положення здаються не лише цинічними, але й апокаліптичними: як це можна, щоб сама Людина, цей вінець Всесвіту - раптом зникла? Справа в тому, що сучасна свідомість, вихована на антропоцентризмі, в принципі не може «переварити» такі думки. На наш погляд, проте, не слід беззаперечно відкидати будь-яку філософську доктрину: адже, наприклад, науково-технічний прогрес, що вивів людину на вершину світобудови, у той же час створює основи для загибелі не тільки людини на Землі, але й усього живого. Творчість М. Фуко була досить неоднозначною, він полемізував із філософською традицією і через свій власний досвід намагався побудувати проект «безсуб'єктної» філософії, виключити людину із сфери філософського мислення.

Коли починає заходити мова про розуміння проблеми гуманізму Мішелем Фуко, то тут слід зауважити, що далеко неоднозначна позиція філософа часто викликала сумнів щодо його прихильності до гуманізму у звичному для нас контексті. Фуко мав складні стосунки з філософською традицією взагалі і тому його антропологія має, на перший погляд, досить хиткі основи. Окрім цього, йому не вдалося втілити в життя проект власної антропології, хоча людина присутня у нього скрізь і в

цьому полягає його форма аналізу, при якому принципи і метод задаються абсолютною виключністю людського буття.

Фуко хотів створити такий антропологічний проект, який зміг би вийти як за межі позитивістської психології, так і за межі філософської традиції. Ці спроби філософ намагався підкріплювати й власним життєвим досвідом, даючи, таким чином, суб'єктивне начало розумінню досвіду, що виллється пізніше в ідею «досвіду-меж». Філософія Фуко має особливість постійного розвитку, вона, переходячи з періоду в період, полишає ті теми, які для мислителя Фуко стають уже пройденими. Так сталося із антропологічним проектом, який осмислювався у 50-х роках і був поставлений під сумнів уже в 60-х. Фуко переосмислює антропологію і стає її противником. Антропологія також у нього як «антропологічна ілюзія» або навіть «антропологічний сон».

У «Словах і речах» постає проблема «кінця людини», «смерті людини». Фуко прагне до простору, вільного від усього людського, бо лише у такому просторі, на думку Фуко, філософія зможе знову почати мислити. Докори у спробі збудувати безсуб'єктну філософію були чи ненайменшими закидами в бік Фуко. Його відверто критикували і звинувачували в антигуманізмі і у відході від традиції мислення людської сутності.

Але певні теми залишаються для Мішеля Фуко нез'ясованими навіть під час розриву з екзистенціалістською онтологією. Це, в першу чергу, питання про співвідношення нормального і патологічного, питання про те, чи можна уявлення про норму людини встановлювати виходячи із аналізу «патологічного». Фуко увесь час робить зауваження в бік наукової психології щодо розгляду нею душевної патології лише як джерела психологічного досвіду. Психологія не бачить самої людини, а намагається судити про неї на базі свого, часто досить суб'єктивного досвіду. Повертаючись до проблеми психологізму Фуко, що прийшов у його більш пізню філософію ще з 50-х років, слід зауважити, що ще в «Історії божевілля в класичну епоху» останнім розділом є розділ з назвою «Антропологічне коло», в якому автор не лише робить висновки з цього тексту, а й наголошує на питанні про об'єктивізацію поняття свободи

стосовно об'єктів його аналізу. Фуко веде мову про те, що істинне звільнення божевільних не відбулося, їхня свобода в межах, запропонованих наукою, обросла структурою, яка знецінила суть процесу лікування. Оптимізуючи стаціонарний курс лікування, душевно хвора людина втрачає свою самість, бо втрачає свою духовну свободу. Фуко пише: «Зараз божевільний має свободу і рівний сам собі; інакше кажучи, він уже не може втекти від своєї істини; він скинутий в неї, і вона цілковито окутує його».

М. Фуко, ставлячи своїм завданням пошук єдиної концептуальної основи історико-наукового та історико-культурного дослідження через "переживання культури", насамперед піддає сумніву незаперечну в метафізичній традиції роль суб'єкта як творця смислів та автора мистецтва, обґрунтовує своєрідну форму філософування без суб'єкта («смерть суб'єкта»). Початком такої течії стала «археологія знання» - дисципліна, яка виявляє історичні можливості медицини, біології, гуманітарних наук. Надалі цариною всіх культурних продуктів для нього стає сфера «дискурсу», «мови», де головним є не абстрактний «дух» епохи, а реалії повсякденного життя, культурно-історична дискурсивна практика, під якою він повсюдно розуміє мовну практику, а під структурою - мовну структуру.

У працях 70-х років «Нагляд і покарання» (1975 р.), «Воля до знання» (1976 р.) Фуко від «археології знання» переходить до «генеалогії влади», аналізу специфічних компонентів «влади – знання», стратегії влади, дискурсивних практик, взаємодія яких визначає пізнавальні підходи до людини. На його думку, влада ніколи не має суто негативного характеру (пригнічення, придушення), а різні типи її породжують саму реальність, об'єкти пізнання, «ритуали» досягнення їх. Стосовно сучасної диспозиції «влади – знання», то вона виникла на рубежі Просвітництва і ХІХ ст. як така, що не має центру, привілеїв панування, а її основними властивостями стають всенагляд, дисциплінування, нормування. Завершує систему поглядів Фуко з'ясуванням можливостей поведінки індивіда, морального суб'єкта, яка допомагає йому стати самим собою, здолати задані коди та способи поведінки. Центром розгляду цих питань, викладених у працях «Користування насолодою», «Турбота про себе» (1984 р.), стає «людина, яка бажає» – носій пристрастей, бажань, збуджень.

Звертаючись до матеріалів античності, Фуко показує, що моральний суб'єкт формується зі ставлення до своєї душі, тіла, довкілля, суспільного обов'язку.

Поняття «влада» у Фуко – це поняття не просто історичне, як завжди вважалося, а конкретно-історичне. Кожне дане суспільство, що знаходиться на певному історично окресленому та індивідуалізованому етапі свого розвитку, виробляє специфічні притаманні тільки йому механізми та форми влади. Не можна сказати, що Фуко зовсім відкидав соціально-політичні погляди на владу К. Маркса, З. Фрейда, М. Вебера. Він просто вказував на їх історико-теоретичну вичерпаність, застарілість. Фуко підкреслює, що «політична духовність» даного суспільства і здійснює всі існуючі механізми влади й регулювання та соціального управління.

Однією з цілей дослідження філософа є «визначити за допомогою ряду прикладів певні суттєво важливі методи, які при переході від інституту до інституту легко вжилися в тіло суспільства, стали загальноприйнятими». Філософ вводить таку категорію, як «влада - знання». Відбувається тільки трансформація однієї форми влади та знання в іншу. Саме останньою обумовлюється та, що у періоди соціальних криз та потрясінь суспільства, згідно з Фуко, ступінь його зрілості дозволяє не знищувати бездумно набуті віками форми культури, а свідомо трансформує їх, підпорядковуючи новим формам структури «влади-знання». «Виникнення» сучасного індивіда Фуко розглядає як наслідок поширення практики нагляду та «визнання», у якій беруть участь медики, судді, педагоги. Відповідаючи на вимогу «розкриття», індивід конститує себе як «Я сам», який тепер може бути предметом контролю.

3 НАРАТОЛОГІЯ ЖАНА-ФРАНСУА ЛІОТАРА

Жан-Франсуа Ліотар (1924-1998 рр.) – сучасний французький філософ, автор одного з найпопулярніших філософських творів другої половини ХХ ст. «Постмодерний стан» (1979 р.), після виходу якого був визнаний класиком постмодерну, хоча сам таким себе не вважав. Завдяки створеній ним концепції наратології постмодерна ситуація, що панує в сучасній філософії, отримала легітимність та обґрунтованість. Сутність філософського методу Ліотара полягає в максимально незаангажованому спогляданні досліджуваного феномена – постмодерну, феноменології, психоаналізу тощо. Наслідком такого підходу стає постійна «присутність» Ліотара в усіх своїх текстах, але авторська «присутність» пов'язана з об'єктивністю запропонованого аналізу.

Основні праці: «Феноменологія» (1954 р.), «Дискурс, фігура» (1971 р.), «Відхилення, починаючи з Маркса та Фрейда» (1973 р.), «Лібідінальна економіка» (1974 р.), «Трансформатори Дюшана» (1977 р.), «Варварські інструкції» (1977 р.), «Варварські рудименти» (1977 р.), «Оповідання, що жахають» (1977 р.), «Розбрат» (1986 р.).

Філософське становлення Ліотара можна поділити на два етапи. На ранньому етапі своєї творчості він аналізував головні тенденції такої популярної в середині 50-х рр. минулого століття філософської концепції, як феноменологія. Розглядаючи феноменологічну установку про природу так званих «вічних істин», французький філософ стверджує, що абсолютної істини насправді не існує, що істина визначається як ревізія, корекція та приборкання самої себе у процесі становлення, причому останній завжди відбувається у вимірі живого теперішнього.

Зрілий період творчості Ліотара характеризується створенням теорії «нерепрезентативної естетики» та концепції **метанаративів**. Домінантою зрілого періоду творчості Ліотара постає праця «Постмодерний стан», що являє собою програму постмодерної філософії, де вводяться основні постмодерні терміни – метанаратив, метарозповідь (як основний концепт), похідні від нього – метаоповідання, метадискурс, які виконують роль своєрідної «системи пояснень», організують

життєдіяльність та функціонування суспільства, а саме: релігію, науку, філософію, культуру. Ліотар вважає, що постмодернізм – це не що інше, як реакція на модерну картину світу. Модернізм пов'язується з вірою в лінійний прогрес, абсолютну істину, раціоналізацію та стандартизацію знання і виробництва.

У книзі «Постмодерний стан» формулюється установка постмодерну з позиції критики сучасного технологічного прогресу і виділяються дві його основні характеристики: діагноз розпаду єдності (як вихідна ситуація постмодерну); заохочення множинності (як завдання постмодерну на майбутнє).

Варто вказати на дискусію між Ж.-Ф. Ліотаром та Ю. Габермасом стосовно сутності відношення між модерном та постмодерном. На думку Габермаса, модернізм характеризується «невичерпністю», а свій початок бере у «Проекті Просвітництва», яке згідно з його концепцією, характеризувалося, по-перше, розвитком об'єктивної науки, універсальної моралі, права та мистецтва відповідно до їхньої логіки, наслідком чого була надія на звільнення від ірраціональної влади міфу, релігії, бюрократичного апарату, та, по-друге, домінуванням ідеї прогресу, що мав привести до вдосконалення людини, до розвитку універсального Розуму,

Для Ліотара постмодерн знаходиться не *після* модерну, не проти нього, а, навпаки, уже приховано міститься в модерні. З його точки зору, постмодерном виявляється те, що із середини модерну вказує на неуявлюване в уявленні, що відмовляється від заспокоєння гарних форм, від консенсусу смаку, який дозволив би разом відчувти ностальгію з неможливого; що знаходиться в постійному пошуку нових уявлень – не для того, щоб насолодитися ними, але для того, щоб краще відчувти, що є дещо таке, чого навіть неможливо уявити.

Наративи являють собою оповідні структури, які характеризують певний тип дискурсу в різні історичні періоди. Метанаративи виконують функцію, що легітимує, обґрунтовують панування чинного політичного ладу, усталених законів моральних норм, а також стиль мислення та структуру соціальних інститутів. Мікронаративи забезпечують цілісність повсякденного життя, досвіду на рівні родини, роду і не мають претензій на здійснення владних повноважень. Метанаративи

мають чотири основні характеристики: не допускають сумніву у власній легітимності; претендують на універсальну значущість; свою явну форму отримують лише у філософії; виступають критеріями для легітимації наукового знання. Характерною рисою епохи постмодерну постає ерозія віри в метарозповіді, що легітимують, об'єднують та тоталізують уявлення про сучасність, у той час як філософія модерну, на думку Ліотара, була носієм фундаментальних наративів («діалектика духу», «емансипація людства», «герменевтика смислу», «визволення суб'єкта»), які становили світоглядне та гносеологічне підґрунтя всіх сфер модерної культури. Будь-яка загальноприйнята думка чи концепція здається філософу небезпекою, що чатує на сучасну людину на кожному кроці. Якщо людина приймає їх на віру, то вона потрапляє на шлях інтеграції, поглинання її свідомості черговою системою метарозповідей.

Метанаративи на відміну від міфів мають вектор спрямованості пошуків такої легітимності не в минулому, а в майбутньому. Тому сучасність для Ліотара – це проект, спрямований у майбутнє.

У той же час учений висуває тезу про поглинання сучасності історією, замість сучасності ми маємо «постсучасність», яка складається з невеликих співтовариств, які не прагнуть здобути універсальну стабілізацію та легітимацію. Специфіка постсучасності полягає в тому, що макронаративи втратили свою силу, що легітимує, і, відповідно, підірвана віра в панування розуму, соціальний прогрес та правову свободу. На відміну від цінностей та ідеалів Просвітництва, що базувалися на ідеях Г. Гегеля, постсучасний стан суспільства спрямовується на повернення до метафізики І. Канта, до утвердження самооцінки індивідуального досвіду на мікрорівні.

Для характеристики постсучасності Ліотар вводить термін **Освенцим**, який означає знищення проекту сучасності; саме «Освенцимом» відкривається «постсучасність» і ніяка віра після нього вже неможлива. Уцілілими після «Освенцима» залишаються лише мікронаративи, оскільки вони не мають ніякої сили, що легітимує. Прогрес науки, характерний для постсучасності, веде за собою появу значної кількості мовник ігор, які характеризуються виключно локальним детермінізмом, а

тому не можуть претендувати на роль універсального метадискурсу.

Надзвичайно велика увага приділяється Ліотаром аналізу влади мови, при цьому вихідним пунктом постає структуралістська модель співвідношення «синхронії» та «діахронії». Практичне використання мови як засобу влади спирається на цілий ряд методів обробки мовного матеріалу. Наслідком цього стає поява «режимів речень» та «жанрів дискурсу», які виконують роль методологічних процедур. Додатковим інструментарієм стають також «правила користування мовою», завдяки яким влада отримує можливість маніпулювати мовою, привласнювати собі її зміст.

Завдяки співіснуванню в сучасну епоху різноманітних «локально-релевантних мовних ігор», що виступають як жанри дискурсу, для сучасної філософії характерним стає радикальний плюралізм, а основною вимогою моменту – реконструкція тотожності та утвердження чистої відмінності, відкидання таких означень модерну, як «єдність», «цілісність», «загальність» тощо. Ці відмінності не редукуються, їхнє завдання – не допустити встановлення диктатури одного жанру над іншими. Це положення являє собою варіацію постструктуралістських настанов стосовно мови, що розумілась як певний інструмент для виявлення власного «децентрованого характеру», для ілюстрації відсутності єдиного центру, що організовує, у будь-якому оповіданні. Постмодерн знаходиться в безперервному пошуку нових уявлень, але не для того, щоб ними насолодитися, а щоб дати краще відчутти, що існує і дещо таке, що не можна уявити.

Ліотарівську концепцію метанаративів досить своєрідно доповнює Ф. Джеймисон, стверджуючи що оповідання – це не стільки літературна форма або структура, скільки епістемологічна категорія, що може бути зрозумілою лише як одна з абстрактних, пустих координат, із середини яких ми пізнаємо світ, як беззмістовна форма, яку наше сприйняття накладає на реальність.

4 ДЕКОНСТРУКТИВІЗМ ЖАКА ДЕРРІДИ

Жак Дерріда (1930 р.) – французький філософ, викладав у Сорбоні, Вищій Нормальній Школі, організував "Групу досліджень в галузі філософської освіти", один з організаторів Міжнародного філософського коледжу. В останні роки читає філософію у Вищій школі досліджень у соціальних науках.

Погляди Ж. Дерріди формувалися під впливом Гегеля, Ніцше, Гуссерля, Хайдеггера, Фрейда, літературного авангарду. Основною проблематикою його творчості стало *питання про вичерпність ресурсів розуму* в тих формах, в яких вони використовувалися провідними напрямками класичної і сучасної західної філософії, а головним об'єктом - критичний розгляд текстів західноєвропейської метафізики, що ґрунтується на розумінні буття як присутності. Для вирішення поставлених проблем і подолання метафізики він пропонує спосіб "реконструкції", особливої стратегії щодо тексту, яка включає в себе одночасно і його "деструкцію" (прояснення основ філософських конструкцій - Хайдеггер), і його реконструкцію, завдяки чому переосмислення філософської традиції не руйнується, а виступає як позитивне смислоутворення. Дослідницька стратегія Ж. Дерріди тут проявляється в тому, щоб виявити в текстах опорні поняття і прошарки метафор, які вказують на його несамототожність, на сліди перегуку з іншими текстами.

Дерріда проголошує неістотними, надуманими та несправжніми «іпостасі» філософського мислення «буття», «субстанція», «акциденція», «суб'єкт», «об'єкт», «екзистенція», «свідомість», вводячи нові чи замінюючи їх на «неістотне буття», «неістотне пізнання», «логос – міф», «логіка – риторика», «мова – письмо» та ін.

Традиційні бінарні опозиції класичної філософії оголошуються Деррідою безплідними тлумаченнями певної ілюзії, «ілюзії» обґрунтованості наявного буття, «ілюзії присутності». Свідомості потрібно відмовитися від такої застарілої парадигми мислення і світосприйняття, перейти до схемоцентричного мислення, відкинувши принципи репрезентативності. Останній, на думку Дерріди, будучи

домінантним впродовж усього розвитку історії філософії, перетворився в неперервне, безплідне, безрезультативне повторення усталених схем, «прогонку» однієї єдиної версії, яка впирається в ту ж «ілюзію присутності». Для його подолання за принципом структуралізації необхідно замінити життя філософії життям філософії структури, де всі форми існуючого виводилися б не з належного буття, не з усталених форм буття і свідомості, а навпаки, з абстрактних форм та структури виводилась вся багатоманітність буття дійсності.

Реалізацію вказаного Дерріда переносить у сферу мови і літератури, надаючи перевагу не звуковій, а письмовій мові. Пов'язується це з тим, що, на його думку, звукове мовлення створює ілюзію незалежного, суверенного промовця, самоцінність його «Я». Як таке воно становить трансцендентальне означування, яке керує структурами і не підлягає ніяким законам, свідомістю, яка, розмовляючи, слугує тільки собі, замикається на собі, тобто тим же логоцентризмом.

Деррідеанська «деконструкція» являє собою критичний аналіз традиційних бінарних опозицій, в яких лівосторонній термін претендує на привілейоване положення, заперечуючи право на нього з боку правостороннього терміну, від якого він залежить. Двоїстість позиції Дерріда й міститься у тому, що він постійно намагається стерти межі між світом реальним і світом, відображеним у свідомості людей. За логікою його деконструктивістського аналізу, економічні, виховні та політичні інститути виростають із «культурної практики», встановленої у філософських системах, що, власне, і складає матеріал для операцій з деконструкції. Причому цей «матеріал» розуміється як «традиційні метафізичні формації», виявлення ірраціонального характеру яких і складає завдання реконструкції.

Дерріда разом з тим підкреслює, що «деконструкція» не може розглядатися, тим більше вичерпуватися тими значеннями, які надаються їй у словнику: лінгвістичне, риторичне та технічне. Всі ці значення - абстракти, вони визначають наявність певної деконструкції взагалі, якої насправді немає. Дерріда вважає, що окремі слова взагалі самі по собі не мають смислу, а отримують його лише в контексті.

Зближуючи «деконструкцію» з процесом, Дерріда водночас зазначає, що її не можна розуміти як конкретний «акт» чи «операцію», бо все це має на увазі наявність суб'єкта, активного чи пасивного начала. «Деконструкція» швидше нагадує спонтанну та самовільну подію, більш схожу на анонімну самоінтерпретацію. Така подія не потребує ні мислення, ні свідомості, ні організації з боку суб'єкта, є самодостатньою.

Деконструкція набирає свого значення лише тоді, коли вона вписана в «ланку можливих змінників», «коли вона заміщує і дозволяє визначити себе через інші слова, наприклад, слід, доповнення, бокове поле і т. д.». Увага до позитивного боку деконструкції посилилась в останніх працях Дерріда, де вона розглядається через поняття «винаходу» («інвенція»), яке охоплює багато інших значень: відкривати, творити, уявити, виробляти та ін. Дерріда підкреслює, що деконструкція або винахідлива, або її зовсім немає. Незважаючи на те, що деконструкція не є ні критикою, ні аналізом, ні методом, це не зовсім так. Дерріда сам виступає проти таких метафізичних заперечень, справедливо вважаючи, що всяке «ні-ні» (ні те, ні інше) з необхідністю включає в себе і невід'ємне від «і-і» (і те, й інше). Це положення в повній відповідності належить до деконструкції. Вона одночасно є і критикою, і аналізом, і методом, але у чітко визначеному контексті. Так, деконструкція є критикою, коли Дерріда розглядає історію та сучасний стан філософії і літератури. Робить він це за допомогою аналізу. Звичайно, його аналіз неможливо назвати цілком науковим, бо він поєднує в собі традицію, науковий аналіз з художньою вигадкою, логічний зв'язок з асоціативним.

Отже, слово «деконструкція» у граматологічному контексті може означати найрізноманітніші процеси становлення: фізико-космічну еволюцію Всесвіту, нуклеогенезу, біогенезу, антропогенезу, історію людства, розвиток писемності, становлення науки, мистецтва, філософії та ін. Усім цим і зумовлена універсальність, всюдисущість, фундаментальна важливість стратегії деконструкції, деконструктивного мислення.

Отже, на прикладі спонтанного розвитку та філософсько-теоретичного обґрунтування деяких парадигм мислення, Дерріда створив власну, оригінальну філософську систему. Деякі

моменти у ній гіперболізовані, деякі вважаються проблематичними. Але немає сумніву у тому, що постмодерністська концепція «деконструкцій» - досить конструктивна, тому що насправді висуває нову парадигму мислення й аналізу дійсності, що безперервно змінюється.

5 ФІЛОСОФСЬКИЙ ДОРОБОК ФРЕДРІКА ДЖЕЙМІСОНА ЯК СИНТЕЗ МАРКСИЗМУ ТА СТРУКТУРАЛІСТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Фредрік Джеймісон (нар. 1934 р.) – американський філософ, дослідник сучасної культури; викладав у Гарвардському, Каліфорнійському, Єльському університетах; професор Університету Дьюка; керівник центру досліджень у сфері критичної теорії.

Основні праці Ф. Джеймісона: «Сартр: витоки стилю» (1961 р.), «Марксизм і форма» (1971 р.), «В'язниця мови» (1972 р.), «Міфи агресії: Уіндхем Левіс. Модерніст як фашист» (1979 р.), «Політична несвідомість: розповідність як соціально-символічний акт» (1981 р.), «Ідеології теорії: есе 1971-1986» (1988 р.), «Пізній марксизм: Адорно, чи життєздатність діалектики» (1990 р.), «Постмодернізм, чи культурна логіка пізнього капіталізму» (1991 р.), «Джерела часу» (1994 р.), «Культурний поворот: вибрані твори з постмодернізму 1993-1998» (1998 р.) та ін.

Створюючи власну концепцію, Джеймісон прагне синтезувати досягнення марксистської традиції та структуралістської методології. За Джеймісоном, історія постає перед нами як накопичення текстів, поданих у формі розповідності (наративності) як соціально-символічного акту. Тексти культури, якими є літературні, художні, музичні твори, архітектурні композиції, кіно тощо, мають розглядатися в історичній перспективі, яка, за Джеймісоном, є перспективою розвитку капіталістичного суспільства. Трьом його етапам (національний, монополістичний і мультинаціональний

капіталізм) відповідають три культурні стилі – реалізм, модернізм та постмодернізм.

На думку Джеймисона, кожний культурний чи соціальний об'єкт перебуває у складній мережі динамічних соціальних відносин. Досліджуючи роман, художній твір чи архітектурну будову, потрібно пам'ятати, що вони є своєрідними призмами, які дають уявлення про всю людську історію і, навпаки, вивчення великих рухів історії повинно давати нові перспективи для розгляду кожного окремого предмета.

Історія – це не лише минуле як послідовність способів виробництва і відповідних їм соціальних формацій; вона є також і смисловим виміром теперішнього. Тому історія постає у Джеймисона як єдність двох змістовних рівнів: історії як зовнішнього соціально-економічного буття людей і як внутрішньої форми їхнього досвіду в певний період часу. Історія – це та субстанція соціальності, яка одночасно є формою організації досвіду індивіда.

Джеймисон вважає, що поділ історії на окремі періоди дозволяє досліднику організувати безліч непов'язаних між собою культурних фактів у безперервний динамічний історичний рух. Значення кожного культурного продукту має визначатися в межах певного історичного періоду, наприклад реалізму, модернізму, постмодернізму.

Реалізм – це час цілісної картини світу, і мистецтво реалізму намагається бути істинним способом пізнання світу. Модернізм – період, коли кілька «систем бачення», таких як експресіонізм, кубізм, сюрреалізм, прагнуть досягти статусу цілісної автентичної картини світу. Панівними категоріями модерністського мистецтва стають стиль, індивідуальний суб'єкт, автономність мистецтва й автора. Постмодернізм характеризується неможливістю цілісного бачення світу й авторського стилю взагалі.

До теми постмодернізму та його соціально-економічного контексту Джеймисон звернувся у 80-х рр. ХХ ст. Саме тоді стали найбільш відчутними зрушення, що відбулися в духовному та економічному житті суспільства після Другої світової війни. Виділяючи кілька етапів розвитку капіталістичного суспільства – національний капіталізм (XVII – середина XIX ст.),

монополістичний (кінець ХІХ ст. – 60-ті рр. ХХ ст.) та мультинаціональний (починаючи з 1960-х), Джеймісон пов'язує виникнення постмодернізму з появою нового моменту пізнього, мультинаціонального чи транснаціонального капіталізму, тоді як двом попереднім етапам в естетичному плані відповідають реалізм та модернізм.

Новий міжнародний порядок – неоколоніалізм, молодіжна революція, комп'ютеризація, розповсюдження інформатики – привів до формування нового типу суспільства – постіндустріального, чи суспільства споживання. Його характеризують, насамперед, нові типи споживання; проникнення реклами, телебачення та мас-медіа у найглибші прошарки соціальності; зміна одних поколінь речей іншими тощо.

На думку Джеймісона, базовою тенденцією капіталізму є товарна реіфікація, що характеризує такий спосіб виробництва, у якому відбувається заміна споживчої вартості на товарну і перетворення у товарну вартість будь-яких проявів соціального життя. Виникнення постмодернізму тісно пов'язується з появою нового типу капіталізму, коли товарна реіфікація захоплює останнє та найцінніше – мистецтво, Несвідоме і Природу. Тому постмодернізм знаменує собою, по-перше, кінець стилю в мистецтві та, по-друге, руйнування класичного суб'єкта.

Джеймісон виділяє декілька основних рис постмодернізму: **пастиш** як специфічну форму постмодерністського досвіду простору; **шизофренію** як особливий постмодерністський спосіб сприйняття часу; **візуальність** як базовий модус існування сучасної культури; **теоретичний дискурс** сучасної науки.

Поняття **пастиш** увів у свій час Т. Адорно. «Пастиш» у його тлумаченні принципово відрізняється від пародії, яка наділена на дискредитацію стилів, існуючих у культурі. На відміну від пародії, яка має сатиричний імпульс, «пастиш» не містить іронії, того відчуття, що є дещо нормальне, порівняно з яким те, що імітується, виглядає комічним. «Пастиш» - це пуста пародія, що втратила почуття гумору. Він покликаний показати віртуозність того, хто його використовує, а не абсурдність об'єкта.

У трактовці **шизофренії** Джеймісон виходить із розуміння її як мовного розладу, обґрунтованого Лаканом. Досвід

темпоральності, людського часу, минулого, теперішнього, пам'яті, збереження персональної ідентичності протягом місяців і років, за Лаканом, є ефектом мови. Саме тому, що в мові є форма минулого і майбутнього, а речення розгортається в часі, ми можемо володіти конкретним досвідом часу. Але оскільки шизофренік не знає такого способу мовної артикуляції, то в нього не має нашого досвіду часової безперервності, і він змушений жити у вічному теперішньому. Джеймісон зазначає, що постмодерністський суб'єкт втрачає здатність організовувати своє минуле та майбутнє і зачинається в колі інтенсивностей. Суб'єктивність пізнього капіталізму характеризується втратою смислового зв'язку з позначеним (історією) та розривом ланки позначуваних.

Поняття **пастиш** і **шизофренія** виражають специфіку постмодерністського досвіду простору і часу відповідно.

Ще однією особливістю постмодерністської епохи є поява **теоретичного дискурсу**. Концепція практик, дискурсів, текстуальної гри прийшла на зміну різновидам глибинних моделей, таких як герменевтична модель внутрішнього і зовнішнього, діалектична – сутності й явища, екзистенційна – несправжнього і справжнього, семіотична опозиція позначуваного та позначеного. Усі ці моделі відкидаються сучасною теорією. У минулому залишився строгий термінологічний дискурс професійної філософії, чіткий поділ таких академічних дисциплін, як політологія, соціологія чи літературна критика. Сучасна теорія, поглинувши всі ці дисципліни, не представляє жодну з них. Цей новий вид дискурсу, на думку Джеймісона, є свідченням кінця філософії як такої.

Специфічність сучасної культури Джеймісон убачає також у її виключно візуальному характері. **Візуальність** і кінематографічність як її серцевина стала базовим модусом існування культури «пізнього капіталізму», загальним принципом структурування її продуктів. На думку Джеймісона, свідомість «модернізованої» людини виявляється невідповідною величезній класичній розповідній формі, не здатною охопити всю мережу сюжетних та психологічних нюансів. У концепції американського філософа візуальна форма як така, що відчуває

та фрагментує, протиставляється розповідній формі як ефективній гомології органічної соціальної єдності, яка визначає істину існування суб'єкта.

Таким чином, у період «пізнього капіталізму» відбулася фундаментальна мутація як самого предметного світу, що став сьогодні сукупністю текстів чи симулякрів, так і конфігурації суб'єкта. Таку ситуацію мислитель радить називати згасанням афекту в постмодерністській культурі.

Постмодернізм, на думку Джеймісона, виник у ситуації, коли передчуття хоча б якогось майбутнього (катастрофічного чи світлого) змінилися відчуттями неможливості будь-якого майбутнього взагалі (як-то смерть Бога у Ніцше, Автора у Барта, людини у Фуко). У таких умовах єдиний вихід – повернення до історії. При цьому історія постає не як саморух в об'єктивному часі. Історицизм фіксує історичні форми на найбільш глибокому рівні масової свідомості, наблизившись аж до сфери «політичного несвідомого». Так народжується основний метод аналізу, який застосовує американський філософ. Він пов'язується з постійною та чіткою інтерпретацією символічного виміру культурних кодів.

За Джеймісоном, саме у символах розчиняється політичне несвідоме. На відміну від структуралістів він відмовляється займатися дослідженням знаків. На його думку, знаки не є тим останнім рівнем, на якому повинна зупинитися інтерпретація, навпаки, саме у знаках приховується ідеологія, що утримує в собі історію. Виникає знайома проблема подолання ідеологій, зняття «хибної свідомості».

Поряд із такими характерними рисами постмодернізму, як поступове послаблення історичності щодо суспільної історії та в нових формах індивідуальної темпоральності, нові типи базисних емоційних станів, нова економічна система тощо, Джеймісон відзначає і глибокі зрушення в теорії, зокрема появу власне постмодерністського феномену - теоретичного дискурсу. Він вважає, що саме в час постмодерну відбулася заміна відчуження суб'єкта його розпадом. Однак він вміщує в собі потенції виходу за межі капіталізму. У руйнації класичного суб'єкта Джеймісон бачить вихід до нової колективної суб'єктивності. Можливість виникнення нового історичного етапу, на якому соціальне ціле

буде проживатися кожним індивідом безпосередньо, а не опосередковано через естетичні форми, передбачає включення до перспективи розвитку капіталістичного суспільства «четвертої можливості».

Задля її здійснення Джеймісон висуває ідею «культурного картографування» світу пізнього капіталізму. Створення карти величезної багатонаціональної й децентрованої мережі комунікацій, у якій опинився сьогодні індивідуальний суб'єкт, допоможе кожному відчувати власне місце у глобальній системі.

Таким чином, філософсько-культурологічна концепція Джеймісона дозволяє повніше й чіткіше осягнути явище постмодернізму як нового історичного проекту.

6 ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ ДЖУДІТ БАТЛЕР

Американський філософ Джудіт Батлер (нар. 1956 р.) є однією з найбільш впливових фігур сучасної філософії, теоретик влади, гендера, сексуальності та ідентичності. Її роботи: «Суб'єкти бажання: гегелівські рефлексії у Франції ХХ сторіччя» (1987 р.), «Гендерна тривога: фемінізм та підрив індивідуальності» (1990 р.), «Тіла, які значать: про дискурсивні межі поняття «стать» (1993 р.), «Експресивна мова: політики перформативу» (1997 р.), «Психічне життя влади: теорії підкорення» (1997 р.), «Заклик Антигони: спорідненість життя та смерті» (2000 р.). Джудіт Батлер відома в сучасних інтелектуальних колах завдяки тому, що вона вивчає (за її власними словами) «теоретичні маргіналії лівого політичного проекту» та нові політики спротиву, використовує теорії гендерної суб'єктивності для осмислення нових форм демократії і практикам нових соціальних рухів (фемінізм та ін.).

Пріоритетною галуззю наукового аналізу Батлер на початковому етапі її творчості був фемінізм та феміністські політики ідентичності, її дослідження викликали в 90-х роках ХХ сторіччя широкий резонанс та гострі дискусії. Найбільшу популярність Джудіт отримала завдяки книзі «Гендерна тривога», в якій вона розробила теорію *перформативної суб'єктивності* та використала її для аналізу гендерних і феміністських політик суб'єктивності.

Згідно з теорією перформативної суб'єктивності, гендер – це не деяке аутентичне ядро ідентичності або її сутність, те що є стійким та універсальним, а перформативна репрезентація, яка відображає те, що ми робимо в теперішній проміжок часу. Тому, вважає Батлер, замість того, щоб наполягати на своїй гендерній сутності, чоловік або жінка скоріше можуть сказати, що вони в той чи іншій мірі *відчувають* себе чоловіком чи жінкою.

Ефект перформативної процедури гендерної суб'єктивації при цьому полягає в тому, що вона виробляє ілюзію буття деякого внутрішнього ядра суб'єктивності – тобто деякої «істинної» або незмінної сутності або вихідної схильності. Шоком в цьому випадку буде те, що такої вихідної сутності просто не існує: гендер – це ефект нашого розуму, а поняття «жінки», «чоловіка» або «фемінізму» - це «лише фантазматична конструкція, що відповідає певним цілям, але заперечує внутрішню складність і невизначеність самого терміну». Згідно з Батлер, за межами вираження культурної статі не існує її відмітних рис, ці риси створені тим самим вираженням, яке є їхніми наслідками. Тобто культурна стать являє собою повторювану стилізацію тіла, низку повторюваних дій у рамках дуже негнучкої регуляційної структури, котра із плином часу застигла і створює враження природного порядку речей.

Прояв культурної статі включає в себе перетворення на річ, яка нібито є природною – удавану сферу культурної статі. Її прояв – це нагромодження зовнішнього (культурного) у переконанні, що все це є внутрішнім (природним). Як наслідок, людина стає людиною з культурними ознаками статі, членом поділеного на статі суспільства, лише приймаючи його домовленості, які Батлер описує як «гетеросексуальну матрицю». Жіночість і мужність є не виразниками «природи», а культурними проявами, за допомогою яких їхню природність створюють в низці дикусивно обмежених актів. Один прояв культурної статі не може бути більш реальним чи істинним, ніж інший.

Найбільш неочікуваним для феміністської теорії був висновок Батлер про те, що феміністські політики ідентичності, скеровані на визволення жінок, виявляються дискримінаційними для них. Аналізуючи механізм гендерної суб'єктивації, Батлер

звертає увагу на те, що ідентичність суб'єкта формується крізь практики виключення і заперечення другорядних або так званих «вражаючих» характеристик, які не кваліфікуються належними суб'єктові. Структура репрезентації гендерної суб'єктивності – це також конструкція влади, яка побудована на механізмі логічного виключення, що корелює з механізмом політичної дискримінації. Тому спроби феміністок легалізувати маргінальні практики жіночої репрезентації (включення до поняття жінки тих, кого ліберальні феміністки зазвичай забували – чорних, «кольорових» і т.д.) призводять лише до поглиблення відмінностей між «включеними» та «виключеними». Як результат, іронізує Батлер, класичний фемінізм дозволяє, фіксує і затримує тих суб'єктів, яких він намагався «представляти» та «звільнювати».

Логічна проблематизація фемінізму не має на увазі його деполітизацію, оскільки тільки крізь звільнення категорії жінок від фіксованих значень стає можливим його звільнення для подальшого осмислення.

Концепція перформативної ідентичності Батлер відграла визначну роль в розвитку квір-теорії – напрямку гендерних досліджень, що вивчає альтернативну сексуальну ідентичність. Згідно з поглядами Батлер, альтернативної сексуальності спочатку теж не існує, вона продукується владою. Перформативність і плюралізація різних сексуальних проявів не означає вільного вибору форми своєї ідентичності, навпаки, вони вказують на те, що обрання гендерної ідентичності неминуче виступає як насильницька дія.

У своїх працях кінця 90-х років, наприклад, в роботі «Психіка влади: теорії суб'єкції» (1997 р.) Джудіт Батлер розробляє інший, постфукіанський підхід до вивчення проблем влади та суб'єктивності. Це теорія *психіки влади*, в якій вивчається механізм включення владою приватних та інтимних чуттєвих переживань суб'єкта. Наприклад, це можуть бути прив'язаність, розчарування, меланхолія. Суб'єкт вважає їх власними почуттями, але насправді вони – форми участі суб'єкта в його власному підкоренні. Тут Батлер критикує теорію влади Фуко, яка, на її думку, не враховує інтимні, пасіонарні, психологічні механізми підкорення, вона пропонує доповнити

фукіанську концепцію дисциплінарної влади психоаналізом, бо саме психоаналіз вивчає набір базових психічних станів, що задіяні в процесі суб'єктивізації як об'єкції.

Найбільш важливе поняття для теорії влади Джудіт Батлер – поняття *пасіонарної прив'язаності*, яке вона визначає як характерне для суб'єкта почуття прив'язаності до підкорення, його можна бачити на прикладі формування почуття прив'язаності у дитини до батьків.

Дитина не має шансів не кохати, тому що її любов пов'язана з «життєвими потребами». Прив'язаність дитини до батьків, які її виховують, - це не акт вільного волевиявлення, а неодмінна умова формування її особистості, і також - складова частина феномену психіки влади, яка автоматично прикріплена до структури об'єкта, від якої неможливо відмовитися.

Основним парадоксом механізму пасіонарної прив'язаності є те, що психіка влади функціонує навіть тоді, коли суб'єкт раптом розуміє, що прив'язаність була йому нав'язана, та намагається її позбавитися. Так, коли індивід, який подорослішав, розчарувався та відмовився від своєї прив'язаності, він відчуває такі почуття, як обурення та злість. Парадоксом тут виступає форма самозасудження як інтенсивного психічного задіяння суб'єкта. Неминучість самозасудження, у свою чергу, є свідоцтвом того, що відмова від підкорення, відторгнення не означають відмову від залежності, а, навпаки, вказують на те, що акт покори мав місце, і суб'єкт відчуває можливість його повернення.

Розмірковуючи над тим, як включити функцію відмови від прив'язаності до підкорення в теорію перформативної гендерної суб'єктивності, Батлер додатково до структури гендерної ідентифікації вивчає структуру так званої гендерної «дисідентифікації», або «відторгненої ідентифікації», яку вона аналізує на прикладі концепції інтерпеляції Луї Альтюсера.

Згідно з концепцією інтерпеляції Альтюсера, суб'єкт продукується дискурсом у відповідь на «запитання влади» – наприклад, тоді, коли поліцейський вигукує перехожому «Гей, ти!» і хтось з перехожих реагує на цей заклик та обертається. Цей приклад підтверджує тезу Фуко про дискурсивне виробництво суб'єкта, якого не існувало до миті, поки його не зупинили.

В той самий час Батлер вважає альтюсерівське поняття інтерпеляції неповним, тому що воно не дає достатньо повної відповіді на питання про ті причини, що спонукають особистість відгукнутися на запит влади. З концепції Альтюсера не зрозуміло, чому індивід розуміє голос як той, що звернений саме до нього, та приймає певну субординацію. Для того, щоб усунути неповноту цієї думки, необхідно враховувати, що дія механізму інтерпеляції відбувається на двох рівнях: по-перше, на рівні підкори, коли суб'єкт приймає заклик влади, і, по-друге, на рівні негативної реакції суб'єкта. Це рівень відмови суб'єкта від спілкування із владою, коли перехожий, до якого звертається поліцейський, обертається лише для того, щоб відповісти щось на зразок «Це не я, мене з кимось сплутали».

Як каже Джудіт Батлер, на другому рівні формується подвійна онтологія структури суб'єкта, коли він, негативно реагуючи на звернення, не може бути стовідсотково впевнений в тому, чи містить в собі звернення образу або щось негативне, або, навпаки, в ньому міститься і щось позитивне. «Коли до тебе звертаються як до «жінки», «єврейки», «ненормальної», «чорної», «мексиканки», – це можна інтерпретувати і як підтвердження [твоєї ідентичності], і як образу – в залежності від контексту, в якому відбувається заклик...». В цьому випадку інтерпеляції, над відміну від першого, суб'єкт демонструє коливання, чи відповідати йому на заклик влади, і якщо відповідати, то яким чином. Завдяки цьому відбувається зростання міри залучення суб'єкта до політичного процесу.

Список літератури

- 1 Агафонова М.Ю., Обухов Д.В., Шефель С.В. Філософія. – Ростов - н/Д.: Фенікс, 2003.
- 2 Волинка І.Г., Гусєв В.І. та ін. Історія філософії в її зв'язку з освітою: Підручник. – К.: Каравела, 2006. – 480 с.
- 3 Батлер Д. Психика влади: теорія суб'єкції. – Харків: ХЦГІ; СПб.: Алетейя, 2002. – С. 5-14.
- 4 Джеймисон Ф. Історизм в «Сяйнии» // Искусство кино. – 1995. - № 7.
- 5 Джеймисон Ф. Постмодернізм і суспільство споживання // Незалежний культурний часопис «І». – 2000. – № 19.
- 6 Джеймисон Ф. Політика теорії: ідеологічні погляди в постмодерні стичних дебатах // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ століття. – Львів, 1996.
- 7 Жеребкін С. Забути/помнити Фуко. Концепція психики влади Джудит Батлер / Батлер Д. Психика влади: теорія суб'єкції. – Харків: ХЦГІ; СПб.: Алетейя, 2002. – С. 5-14.
- 8 Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Краткий философский словарь. – М.: Филол. о-во СЛОВО: Изд-во Эксмо, 2004. – 480 с.
- 9 Кунцман П., Буркард Ф.-П., Відман Ф. Філософія. Dtv-atlas – К.: Знання-Пресс, 2002, - 271 с.
- 10 Лакан Ж. Телевидение. – М.: ИТДК «Гнозис», Издательство «Логос», 2000. – 160 с.
- 11 Лейбин В.М. – Фрейд, психоанализ и современная философия. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
- 12 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М., 1998.
- 13 Сторі Д. Теорія культури та масова культура. – К.: Акта, 2005. – 361 с.
- 14 Філософія як історія філософії.: підручник. / За заг. ред. В.І. Ярошовця. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.
- 15 Енциклопедія постмодернізму. – К., 2003.

