

КАРПОВА Світлана Геннадіївна

канд. філос. наук, доцент,

Дніпровський державний аграрно-економічний університет,
Україна

ORCID ID: 0000-0002-9184-2179

ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ М. ФУКО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНУ

Специфіка сучасного постмодерного простору у певному сенсі передбачає наявність глобалізаційних процесів не лише у економіці, політиці, а й у культурі. Незважаючи на розрізненість постмодерних дискурсів, по суті, зараз уже можна говорити про культурну глобалізацію, яка, як не дивно, стає можливою саме завдяки постмодерним інтерпретаціям сучасних явищ. У соціокультурному, історичному та філософському зрізах сучасності опиняються в єдиному концептуальному полі такі постфілософи як Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз та М. Фуко. Через дослідження функції епістемі, дискурсу та мови відкривається специфічний контекст постмодерних побудов. Так, глобалізація як специфічне явище постмодерної культури може позначатися уніфікацією дискурсів. Наприклад, через дискурси «гетеротопія» і «утопія», коли на рівні «картини» та «фотографії» відбувається культурний взаємовплив археологічних дискурсів М. Фуко та Р. Барта, що переходить у текстово-лінгвістичне та збігається з дерридіанськими пост-дискурсами. Текстово-лінгвістичне дослідження дискурсів Жаком Дерріда відправляє до спільного археологічного простору дерридіанські дискурси через «топос». І хоча «топос» з погляду Ж. Дерріда набуває лінгвістичної, а у М. Фуко – більш історичної специфіки, все ж таки вони опиняються в єдиному археологічному смисловому полі завдяки специфіці дерридіанських побудов «на межі» топології та годології, де «загальним місцем» стає ідея «розповсюдження» та «сліду». При цьому виявляється, що за допомогою «сліду» у побудовах Ж. Дерріда годологія виявляє та позначає простір, а «топологія» спрямовує через «мову» в дискурсивні археологічні поля. Поява «топології», «гетеротопії», «годології» та проблеми «сліду», проявляється на рівні філософських побудов не лише Ж. Дерріда та М. Фуко, а й Р. Барта та фіксує археологічну специфіку «з відтинком глобалізації». У Р. Барта «топос» і «слід» проявляється через дослідження п'яти культурних (герменевтичних) кодів, що залучає їх у перебування в

єдиному дискурсивному полі (археологічному за своєю суттю) з М. Фуко та Ж. Дерріда. Незважаючи на те, що «слід» у Р. Барта поміщений у карті знання (через мову), а в побудовах Ж. Дерріда знаходиться між картою «тілесності» та картою «мови» (де мова виступає одним із методів, через який відбувається «усунення» від тіла), вони виявляються осмислені археологічно. У М. Фуко проблема «сліду» виявляється в той момент, коли археологія знання, досліджуючи дискурсивні простори, у тому числі використовує і методологію археології (як історичної науки), і вдається до аналізу не стільки «матеріальних слідів», як лінгвістично-семіотичних. слідів» через «документ», «архів», «письмо» та «висловлювання».

«Література» і «письмо» у постфілософії

Загальновідомо, що література нерозривно пов'язана з феноменом «письма». У письмі література, яка є мовою, набуває специфічної форми існування: «... існує глибока спільність між усіма літературними творами в тій мірі, в якій мовна форма сприяє здійсненню змістовного значення, яке має бути висловлено. З цієї точки зору розуміння текстів, наприклад істориком, зовсім не відрізняється повністю від пізнання мистецтва. І зовсім не просто випадковістю постає те, що поняття літератури об'єднує не тільки літературні твори мистецтва, але і літературну традицію в цілому. У будь-якому випадку у феномені літератури не випадково закладена точка перетину мистецтва і науки. Вид буття літератури відзначається певною своєрідністю і незрівнянністю. Вона ставить специфічну задачу перед процесом переміщення в розуміння»¹. До суттєвої риси письма відноситься зв'язок літератури у вузькому і в загальноживаному сенсі, в сенсі мовних творів мистецтва. Письмо, як зазначає Х.-Г. Гадамер, «... і співпричетна йому література – це периферія розуміння духу, що вирвалася в область чужого. Ніщо не є таким чистим відблиском духу, як письмо, але ніщо і не спрямоване таким же чином на розуміючий дух, як воно. При його дешифруванні і тлумаченні відбувається диво: перетворення чогось чужого і мертвого в загальну одночасність і доступність. Ніякі інші способи передачі того, що прийшло до нас з давнини, не можуть з ним зрівнятися»². Це співзвучно з онтологічним твердженням і є, скоріш за все, тим, що література у тісному зв'язку з письмом співіснували історично на рівні способу буття. Так, не ставлячи чітко питання про універ-

1 Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г.Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с. С. 214.

2 Там само. С. 214.

сальність цієї характеристики, але і не обходячи його, «постфілософська» фукольдіанська археологія визначає відносини між тим «що говориться» мовою і письмом «історичним». Так, археологія знання М. Фуко з'єднує в собі «те, що говориться» і «написане», в тому сенсі, про який відзначав ще Гадамер: «... письмо володіє різкою високою автентичністю. Вимога письмової фіксації виникає при бажанні упевнитися в сказаному»³. Археологія бачить появу літератури, яка в істотній мірі пов'язана з феноменом письма, та взаємозалежна з тим привілеєм письма, який з часу Ренесансу став головною природою мови, – з привілеєм «бути написаним»⁴. Через встановлення цієї безпосередньої взаємоприналежності літератури і письма, висловлене слово не остаточно «виганяється» з простору літератури, а просто опускається на сходинку побічного явища літератури, яке за своєю сутністю представляється як «письмо».

Відомо, що поняття «письмо», як воно використовується в герменевтиці і лінгвістиці, не ідентичне тому, з яким ми маємо справу в дискурсах постфілософів (постструктуралістів та постмодерністів), наприклад в граматології Ж. Дерріда, або археології знання М. Фуко. Тому, постає проблема відокремлення інтерпретації «літератури» та «письма» в побудовах постфілософів та постмодерній культурі від класичного розуміння цієї проблематики. Суттєвим тут постає те, що пост-дискурсах проблема літератури та письма розглядається на рівні взаємозв'язків та співвідношень література–письмо–мова–культурний дискурс. Так, наприклад, коли розглядається пост-метод «археології знання» М. Фуко, то за фукольдіанськими дискурсами археологічні території проявляються і в загальній граматиці, і в філософських і літературних творах: «У тій же мірі, що і в наукових текстах, археологічні території можна виявити і в «літературних» і «філософських» творах»⁵. Трохи іншою та специфічною є інтерпретація «літератури» та «письма» з точки зору граматології в постфілософії Ж. Дерріда. Дослідження Дерріда охоплюють інфраструктури поняття мови, раціональності, розуміння, інтерпретації, тексту, а також письма, яке вже було в ходу в аналітичній філософії, лінгвістиці, структуралізмі, семіології та герменевтиці. Для Ж. Дерріда в цій «проблематизованій плеяді» понять «письмо» грає надзвичайну роль. Письмо з діагностичної точки зору підходить до трансцендентальної пози-

3 Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с. С. 132

4 Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб: А-сэд., 1994. – 405 с.

5 Фуко М. Археология знания / М.Фуко. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с. С. 182.

ції, і воно відіграє роль, яка виглядає по-іншому і фундаментальніше, ніж це раніше виражалось в раціональності⁶. У будь-якому випадку, роздуми поза її поля дії навряд чи можна уявити⁷. Так як і раціональність, якої раніше приписували пізнавально-структуруючу силу (чи розглядають її, виходячи з Канта, локалізовано в можливості пізнання трансцендентальної суб'єктивності, чи припускають проаналізувати її в русі «свідомості, яка відкрита собі як духу», як ми це маємо в гегелівській феноменології духу ... або тієї, що набуває чинності в діалектиці Гуссерля, щоб одночасно і взаємозалежно заснувати трансцендентальну суб'єктивність, і дати структуру горизонту емпіричного змісту⁸): навіть ця раціональність, що так універсально розуміється, сама виступає структурованим письмом. Саме ж письмо відноситься до трансцендентальної рефлексії. Знання та думки, мова і письмо не можуть тепер більше обґрунтовуватися метафізично або філософські. Вони є практикою і підкоряються закону певної сили, яка знанню, думкам, мові та письму малює лінії їх конструкції, і дозволяє визначити напруги їх деконструкції. Знання і думки є миттєвою актуалізацією того, що пізнається і осмислюється взагалі, і в письмі, і, в певному сенсі – в тексті та культурі. Письмо при цьому є поняттям «текстуальної диференції», при цьому текст тут розуміється в широкому сенсі слова під культурою⁹. Актуальне те, що пізнається та осмислюється тут – не просто копія у вигляді письма анонімного, постійно непізнаного, пізнаваного та того, що осмислюється; воно постійно однакове, і все ж інше. Однакове, тому що воно не самозародження і тому не нове, а інше, тому що воно не обов'язково встає в залежність від свого походження: у будь-якому випадку знання та думки, згідно Ж. Дерріда, є дією диференції сил, ілюзорною автономією дискурсу або свідомості, предметність якого потрібно деконструювати, а каузальність аналізувати¹⁰. Подібна ситуація аналогічна озвучуванню «живого» письма словом, а письма – слідом літератури, яка переписує те, що отримує через письмо. При цьому існує «архі-письмо» і «архі-слід», який розглядається в роботах Ж. Дерріда «Про граматологію», «Позиції», і передбачає рух через «архів» до «архі-письма» і «сліду», що

6 Дерріда Ж. О граматологии / Ж.Деррида; [пер. с фр. и предисловие Н.С.Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

7 Дерріда Ж. Письмо и различие / Ж.Деррида; [пер. с фр. Лапицкого]. – СПб.: Академический проект, 2000. – 430 с.

8 Фуко М. Порядок дискурса: инаугурационная лекция в Коллеж де Франс 2.12.70 // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Магистериум, 1996. – С. 49–96.

9 Дерріда Ж. Позиции / Ж.Деррида; [пер. с фр. В.В. Библихина]. – М.: Академический проект, 2007. – 160 с.

10 Там само.

стверджує «архі-слід». Тут Ж. Дерріда стверджує, що «архі-письмо», як відображення «архі-сліду» і припускає лінгвістичне розташування, яке жодним актом що означається, не може бути встановлено¹¹.

У цьому відношенні відбувається перетин постфілософських дискурсів і те, чим займається М. Фуко, досліджуючи архіви минулого через археологію знання, виявляється діяльністю по роботі з «архі-письмом» та виявленням «архі-слідів» (висловлюючись термінологією Ж. Дерріда). П. Рікьор напише потім, розглядаючи «архів», що «Момент занесення в архів – це момент вступу історіографічної операції в фазу письма. <...> Архів – це письмо: воно прочитується, до нього звертаються»¹². Встановлення цієї нової сукупності позицій, в якій повторна поява проблеми письма представлена як своя остаточна позиція, не дається як нова філософія письма або нова онтологія культури, але розуміється як діагноз сучасності, певного роду «діагностичний жест».

З іншого наука Ж. Дерріда про письмо (граматологія) виходить з проблеми письма і слідує шляхом самоемансіпованого руху, не оглядаючись на те, що вона сама є наукою¹³. Граматологія в подібному «сократовском жесті» надає допомогу в тому, щоб емансіповані рухи «письма», з його невпорядкованої ролі, перевести й осмислити в ставлення до «мовленого» слова. Це з тієї точки зору, де мова стає «інфляційною» темою, а письмо – найсучаснішим феноменом, і тут не можна по-іншому осмислювати письмо і його новий стан тому, що відбувається «сліпа турбота» про ту заготовлену точку зору, яка виявилася історично і легітимізується лише за традицією¹⁴. У той же час для іншого постфілософа – М. Фуко «письмо» ні в формі традиційної, ні в формі граматологічної концепції не стає основною темою: він досліджує його через поле дискурсивних формацій. Це дослідження відбувається як в основних археологічних роботах «Археологія знання» і «Слова і речі», так і в інших, не менш значущих – «Божевільня, відсутність творіння», «Воля до знання» «Герменевтика суб'єкта», «Theatrum philosophicum» та ін. У свою чергу Ж. Дерріда, розглядаючи проблему «письма», припускає наявність граматології з її можливістю деконструкції, про що французький філософ

11 Дерріда Ж. О граматологии / Ж.Деррида; [пер. с фр. и предисловие Н.С.Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

12 Рикёр П. Память, история, забвение / П. Рикёр. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. С.232.

13 Дерріда Ж. О граматологии / Ж.Деррида; [пер. с фр. и предисловие Н.С.Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

14 Там само.

пише в більшості своїх робіт, у тому числі в творах «Голос і феномен та інші роботи по теорії знака Гуссерля», «Позиції», «Привиди Маркса», «Шпори: стилі Ніцше», «Есе про ім'я», «Дарувати час» та ін. Таким чином, питання інтерпретації літератури і письма в постфілософських побудовах залишається відкритим, що стає можливим завдяки багатогранності дискурсів постнекласичного мислення та синергетичній спрямованості культури постмодерну. Рефлексія даної теми стає більш продуктивною, якщо позначається текстуальність постмодерної культури.

Текстуальність постмодерної культури

Текст не дозволяє себе обмежувати, як зазначав ще Ролан Барт: «жорстким» текст не може зробити жоден читач, суб'єкт і жодна наука. Взагалі проблема письма і тексту стає однією з пріоритетних для Р. Барта, що знаходить своє підтвердження в більшості його творів, у тому числі (через певні дискурси) у роботах «Міфології», «Нульова ступінь письма», «Ролан Барт про Ролана Барта», «Система моди. Статті з семіотики культури», «Структуралізм як діяльність» та ін. Однак коли Р. Барт мав на увазі літературний текст, Ж. Дерріда говорив про загальний текст історії: про текст у генеральному сенсі. Хоча текст літератури з погляду Дерріда має власну специфічну суть, так звану «на філософській емоції» побудовану функціональність¹⁵, проте функціонування літературного дискурсу жорсткіше базується на інституціональній грі, що означає літературний обмін. Дерріда розуміє літературу як «історичну інституцію з її умовностями ... яка дає, в принципі, можливість все сказати, встановлювати правила їх розміщення»¹⁶. Більше того, текст не є літературою у собі. Література не є природною сутністю, не «власністю» тексту. За Ж. Дерріда, вона є корелятивом у уявному відношенні до тексту, уявним «укладачем» більш менш складного розуміння правил, у будь-якому випадку, чи є вони конвенційними, або інституційно-соціальними¹⁷.

Отже, письмо, і особливо літературне письмо, визначається через своє ставлення до світу. Літературний текст є ідеальним чином, «іконою», в якій сприйняття реальності знаходить свою картину, дійсність – своє вираження, світ – одну зі своїх форм. Таким є текст символів, який функціонує не за ре-

15 Derrida J. Acts of Literature; [Ed. by Derek Attridge]/ J. Derrida. - New York, London, 1991. P. 36.

16 Там само. С. 37.

17 Там само. С. 44.

презентативним зразком зображення, а за креативними відносинами. Текст є описом екзистенційного письма, який «втратив» свою силу переконання. Описом, яке здійснюється не як незалежний триумф нового письма над старим, але є вузькими, взаємозалежними відносинами між «новим» і «старим» письмом. Нове письмо черпає свій сигніфікативний потенціал з диференції до старого, як зазначав Гадамер «...вміння читати, розуміти написане – це щось подібне до таємного мистецтва, навіть чаклунства, яке дозволяє, і пов'язує. У ньому простір і час знімаються. Той, хто вміє читати передане у письмі, доводить і здійснює чисту присутність минулого <...> про тексти взагалі справедливо стверджувати, що тільки в процесі розуміння відбувається зворотне перетворення мертвих слідів сенсу в живий сенс»¹⁸. Це також теоретична перспектива, яку ми маємо у Рікера як «живу метафору». Метафора і розповідь, згідно з Рікером, дефінуються там як особливі мовні модальності, які одночасно використовують і нехтують правила мовної продукції. Цікавий момент (який, можливо, об'єднує П. Рікера та М. Фуко) зазначає дослідниця постмодерної філософії Т. Попова: «...для них характерна близька (однотипна – в принципі) стратегія пошуку – у «переакцентуванні» звичних підходів, не розриваючи (не «знищуючи») вже увійшовши у «класику»; «гіпертрофоване» (усвідомлено!) ставлення до поняття (символу, знаку), але як новий «поворот» традиційних проблем»¹⁹.

Все-таки повною мірою він не може здійснитись, оскільки тут не враховується весь комплекс фукольдіанської археологічної методології. Проте, може виникнути цілком логічне питання: «А до чого тут М. Фуко»? Справді, така «взаємодія» з Фуко може здаватися «слабкою» (тому що літературному тексту, авторству, здавалося б, він не приділяє особливої уваги в «Археології знання»). Але це буде помилкою хоча б тому, що археологічний метод Фуко поширюється не лише на одну його роботу, а й на цілий комплекс робіт. Деякі дослідники фукольдіанських дискурсів вважають, що тема літератури та мистецтва виявлялася у ранніх роботах М. Фуко через виявлення «пафосу божевілля». Так, аналізуючи роботу «Історія божевілля» пострадянський автор С. Фокін відзначав особливість, яка з одного боку, (за рахунок глибини аналізу вченим «об'єкта» дослідження) захоплювала читачів Фуко, а з іншого боку (внаслідок надто глибокого проникнення) дивувала: «...трагіч-

18 Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г.Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с. С. 214–215.

19 Попова Т. Н. Читаем «постмодерн»: с позиций неискушенности (ремарки историографические и прочие) [Електронний ресурс] / Т. Н. Попова. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/khiz/2006_8/Popova_T_N.pdf

ний пафос божевілля, вирваний Фуко з архівів закладу психіатричної науки, позбавляв голос наукового дослідження звичайної беззастережності, в такий спосіб, література, мистецтво, де голоси нерозумності могли звучати часом з первозданною силою, становили необхідні теми роботи філософа»²⁰. Але однозначно не можна погодитися з подібним висловлюванням тому, що фукольдіанські побудови наповнені «зсувами» та «розривами». Підтвердження цього знайдемо в окремих статтях М. Фуко, де, наприклад, питання «письма» розглядається в дещо іншому дискурсі – через проблему автора. Транспозиціями емпіричних характеристик автора виступають як «письмо», так і «твір»²¹. У цьому плані, наприклад, автор-інтелектуал, чи археолог постійно присутній, і через письмо формує чи «викопує» нові дискурси. У той самий час, наприклад у Ю. Крістеві читаємо положення, розгорнуте нею за Р. Бартом у тому, що письмо є областю, вільною від автора, де відносини суб'єкт–текст представлені специфічно: «Оскільки співрозмовником суб'єкта є текст, сам суб'єкт також виявляється текстом...»²². Крім того, філософія М. Фуко наповнена не лише «розривами», один із яких був зазначений вище, а й «поворотами», що містять у тому числі літературні дискурси.

У 60-ті роки у творчості Фуко стався один із так званих «поворотів», у зв'язку з яким подальший етап фукольдіанської творчості можна назвати «літературним». У цей час Фуко взяв участь у колоквіумі, де групою авторів (які «групувалися» навколо Ф. Соллерса та журналу «Tel Quel») було намічено встановлення на сприйняття текстів як «літератури» (причому це стосувалося всіх текстів без винятку). Тоді ж він говорить про «техніку інтерпретації», робить малюнок майбутньої «археології», пише про герменевтику та семіологію. Дослідник А. Дьяков зазначає: «1960-ті рр. у Франції взагалі були «десятиліттям критики», коли надзвичайно важливою була діяльність, яку Ю. Крістева охарактеризувала як виробництво критичних текстів, що переростає в критичне виробництво текстів, і Фуко чудово вписався в цю програму»²³. Також – як зазначає ще одна авторка – Н. Маньковська, це знайшло відображення не тільки в «мові» (через «означаемое» и «означающее» (рос.)), але і в естетиці, і позначило перехід від структури до постструктури та пост-

20 Фокин С.Л. Образы литературы в «Истории безумия» М. Фуко / С.Л. Фокин // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: Сб. статей / Под ред. А.В. Демичева и др. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. – С. 211 – 226. С. 226.

21 Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Магистериум, 1996. – С. 7–47. С. 17.

22 Крестева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Ю.Крестева. – М.: «РОССПЭН», 2004. – 656 с. С. 200.

23 Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время / А.В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с. С. 120

модерну. Маньковська зазначає, що «класики» французького структуралізму (зокрема і М. Фуко) замінили у своїй естетиці фрейдівське поняття «лібідо» на «означаемое» и «означающее» (рос.), що дозволило їм, на відміну З. Фрейда «... виявити загальнолюдські несвідомі структури всіх видів життєдіяльності – «ментальні структури» (Леві-Строс), «епістеми» (Фуко), «письмо» (Барт). Слід зазначити, що саме такий похід визначив у 70 – 80-ті роки перехід Р. Барта та М. Фуко з класичних структуралістських на постструктуралістські позиції, що відкрили постмодерністський період їхньої творчості»²⁴.

Справді, до літератури Фуко ставиться «неуважно» і майже мимовільно. Його ставлення до цієї теми відзначається певною амбівалентністю. Це відбувається не тільки від того, що є лише кілька робіт, у яких він розвивав літературно-мовні теми або принаймні натякав на них. Амбівалентно ж тому, що література порівнюється з обов'язковою супутницею його аналізу, замість того, щоб виступати фоном. Найчастіше вона висувається із заднього плану вперед і показує простір, у якому Фуко постійно знаходить джерело рефлексії та свого роду «притулок». У будь-якому випадку, література, за Фуко, дає можливість «вийти» з філософії. З допомогою переходу, стіни філософії самі стають «провідниками», і поступово «стираються» межі між філософським та не-філософським. Тут література стосовно філософії знаходиться в позиції, яку їй вказує також і Дерріда, який зазначає: «Аналізувати форму «філософського дискурсу», способи його композиції, його риторику, метафори, мову, властиві йому вигадки, все, що в ньому чинить опір перекладу, і т. п. значить зводити його до літератури»²⁵. Вона (література) оточує думку, охоплює її, виробляє її власними силами і набуває для мислення та для знання вагу, яка дорівнює такому ж як у філософії. Чи представлено тут тепер порівняння видових відмінностей між філософією та літературою, остаточно та ясно не вирішено»²⁶. Якщо взяти до уваги, що Фуко досліджує дискурсивні формації з історичної точки зору, і що філософія та література історично показували явні ознаки диференціації, то не можна говорити про прийняття буквального порівняння цих видів. І в «Археології знання» відмінність типів дискурсів чітко поділяється між літературою та філософією. Тема літератури у працях Фуко «занурюється» у тісні та залежні стосунки з проблемами «буття мови»

24 Маньковская Н. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма) / Н. Маньковская – М., 1994. – 220 с. С. 66.

25 Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? [Електронний ресурс]– Режим доступу: <http://www.antropolog.ru/doc/library/derrida/derrida>

26 Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М.: Весь Мир, 2003. – 410 с.

та з питанням суб'єкта. Прив'язка літератури до цієї проблеми стає зрозумілішою з тієї точки зору, коли «фіктивне слово», розповідь у загальному сенсі, представляє лише самого себе та конституює віртуальний простір, у якому можливості для самоосвіти суб'єкта існують у необмеженій кількості. Але ця тема повністю не може конституюватися, якщо не позначити, як розкриваються дискурс і дискурсивні практики в археології знання М. Фуко.

Дискурс та дискурсивні практики в археології знання М. Фуко

У роботі «Археологія знання»²⁷ М. Фуко, розглядаючи проблему понятійної єдності науки і філософії, книги та автора тощо. відзначає в певних випадках розбіжність матеріальної та дискурсивної єдності. Так, якщо ми говоримо про дискурсивну єдність книги, то вона виявляється завжди непостійною і відносною, у зв'язку з тим, що включена у велику мовну мережу. Таким чином, за рахунок «відсилання» єдності дискурсивної однієї книги до інших і позначається невідповідність між матеріальною та дискурсивною єдністю книги. Відповідно до ідеї Фуко, «перервності дискурсу», або те, що можна назвати свого роду «елементарними дискурсивними фактами», є висловлювання, що мають цінність зразка. Причому аналіз дискурсу має на увазі не просто алегоричне дослідження (що містить у собі відшукання більш повних і фундаментальних дискурсів за дискурсивними висловлюваннями – ні), але позначає і передбачає певну методологічну установку. Така методологічна установка під час аналізу дискурсу, своєю чергою, включає глибокий аналіз висловлювань, встановлення умов існування, зв'язку й кордонів між висловлюваннями, і навіть конструкцію виведення інших форм висловлювання. Делез відзначав, що ««Археологія знання» зробила методологічні висновки і розробила узагальнену теорію двох елементів стратифікації: висловлюваного і баченого, дискурсивних і недискурсивних формацій, форм вираження та форм змісту. Тим не менш, у цій книзі, схоже, висловлюваному віддається беззаперечна перевага. Простори видимості позначені лише негативно, як «недискурсивні формації», розташовані в просторі, яке є лише додатковим по відношенню до поля висловлювань. Фуко каже, що між дискурсивними та недискурсивними висловлюваннями існують дискурсивні взаємини. Але він ніколи не говорить, що недискурсивне можна звести до висловлювання, що воно є залишком або ілюзією»²⁸.

27 Фуко М. Археологія знання. - К.: Ніка-Центр, 1996. - 208 с.

28 Делез Ж. Фуко. - М.: Изд-во Гуманитарная литература, 1998. - 171с. С. 73.

Ця методологічна установка (про яку говорилося вище) у певному сенсі дає можливість розуміння механізмів виробництва висловлювань (існуючих щодо текстів) через аналіз дискурсивних практик і допускає наявність традиційного психологізму у дослідженні тексту. Для дискурсивної формації помилково і недоцільно шукати, згідно з Фуко, системоутворюючий принцип, оскільки більш властивою тут буде система «розсіювань», а це прямо спрямовує нас на правила, відповідно до яких формуються та розподіляються висловлювання. Такими правилами є правила формації дискурсу, які передбачають формацію об'єктів, формацію модальностей висловлювання, формацію висловлювань та формацію стратегій. Всі ці правила формації дискурсу позначають дискурс як деякий зовнішній простір, що містить у собі мережу різних місць. А системою формації, таким чином, є вся сукупність відносин, що діють як правило. Система ж формації грає роль деякої глобальної характеристики дискурсу чи груп висловлювань за сприяння закономірностей практики, і є фінальним щаблем дискурсу. Вона (система формації) вказує те, що мало співвідноситися в дискурсивній практиці з метою використання останньої у приведенні у дію того чи іншого акту висловлювання, в порівнянні з різного роду об'єктами, і в застосуванні різних концептів, організації різноманітних стратегій. Таким чином, висловлювання виявляється своєрідним «атомом дискурсу» і є предметом археології знання, яка протилежна традиційній історії ідей.

Цікава, у цьому відношенні, ідея Ю. Хабермаса про «дискурс» Фуко: «Дискурс керується практиками, що лежать в його основі, він став повністю автономним, вільний від обмежень контексту та умов існування, проте містить концептуальну скруту. Фундаментальними є установки, які можна розкрити засобами археології, вони дозволяють здійснити дискурс. Але ці правила можуть зробити дискурс зрозумілим лише у ситуації його можливості; їх достатньо для пояснення практичного дискурсу у його реальному розвитку²⁹.

М. Фуко, у зв'язку з ідеєю нового ефективного аналізу дискурсу, розглядає проблему призначення археології знання та виділяє принципи, на які вона спирається. У загальних рисах вони можуть бути позначені таким чином: 1) археологія аналізує дискурс як річ у власному обсязі, а не як знак іншої речі; 2) археологія намагається встановити дискурс у його специфічності та його «характерність»; 3) вона прагне знаходження типів і правил дискурсивних

29 Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь Мир, 2003. – 410 с. С. 281.

практик, що становлять індивідуальні твори; 4) вона (археологія) привносить систематичне відтворення дискурсу-об'єкта, у своїй не спрямовано початку джерела. Отже, археологія знання, на відміну від історії ідей, здатна відтворити «дериваційне дерево» дискурсу і тому встановлює собі завдання у знаходженні закономірності висловлювань і виявленні внутрішньої ієрархії у системі висловлювань. У той час як в історії ідей дискурсивне поле постає як місце конфлікту та протиріччя між «старим» та «новим». Крім того, необхідно важливим у цьому випадку виявляється відношення «дискурс-істина»: «Звичайно, якщо розташуватися на рівні висловлювання, всередині якого-небудь дискурсу, то поділ між істинним і хибним не виявиться ні довільним, ні схильним до змін, ні пов'язаних з якими би там не було інституціями, не насильницьким. Але якщо прийняти іншу точку відліку, якщо поставити питання про те, якою була і якою вона постійно є, проходячи через усі наші дискурси, ця воля до істини, яка пройшла через стільки століть нашої історії; якщо запитати себе: який, у самій загальній формі, той тип поділу, який управляє нашою волею до знання, – ми побачимо тоді, можливо, як вимальовується щось схоже саме на систему виключення (систему історичну, схильну до змін, інституційно примусову)»³⁰.

Тут важливо уточнити, що, згідно з ідеєю М. Фуко, дискурс є сукупністю висловлювань, що належать до однієї і тієї ж системи формацій. А дискурсивна формація є сумою історичних правил (анонімних), які завжди визначені у просторі та часі та встановили у цю епоху умови виконання функції висловлювання (для даного мовного, географічного та соціального простору). І тому закономірність висловлювань обумовлюється дискурсивною формацією. Історія ідей прагне зняти проблему протиріч у дискурсі, тоді як археологія знання бачить дискурсивну формацію як простір маси розбіжностей та незгоди. Таким чином, в археології знання відбувається порівнювання дискурсивних формацій з метою виділення їх своєрідності, а не задля знаходження їх інтердискурсивної єдності. З метою аналізу розсіювання самих перерв, археологія знання займається дослідженням трансформацій та змін. В одній із своїх робіт Фуко, щодо проблеми трансформації та дискурсивності, зазначав: «...я вважаю, що встановлення дискурсивності завжди гетерогенне своїм подальшим трансформаціям. Поширити якийсь тип дискурсивності – такий, як психоаналіз, яким він був встановлений Фрейдом, – це не

30 Фуко М. Порядок дискурса: инаугурационная лекция в Коллеж де Франс // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум, 1996. – С.49 - 96. С. 54.

означає надати дискурсивності формальну спільність, якої вона спочатку нібито не допускала, – це просто відкрити для неї ряд можливостей її застосування. Обмежити цю дискурсивність – це означає насправді: виділити в самому встановлюючому акті якесь число, можливо невелике, положень або висловлювань, за якими тільки й можна визнати цінність основи та стосовно яких окремі поняття або теорії, введені Фрейдом, можна розглядати похідні, вторинні і побічні... Інакше висловлюючись, на відміну підстави науки встановлення дискурсивності становить частини наступних трансформацій, але залишається у необхідності осторонь і з них»³¹.

В той самий час, знання і дискурсивна практика нерозривно пов'язані, оскільки перше є своєрідним полем взаємодії висловлювань, у якому концепти визначаються, виникають, застосовуються і модифікуються. Отже, знання виступає для суб'єкта як певного роду простір, де він може зайняти позицію та говорити про об'єкти, з якими має справу у своєму дискурсі. Але якщо ми розглядаємо проблему дискурсивних практик у зв'язку з темою західного суспільства, то, згідно з М. Фуко, генеалогічний метод дослідження тут виявляється більш дієвим, ніж археологічний.

Ця тема чітко простежується у роботі «Порядок дискурсу», де Фуко формує свої ідеї про дискурсивні практики через безпосередню спільність з уявленнями про фундаментальну єдність знання та влади. Ж. Бодрійяр писав: «...дискурс Фуко – дзеркало тих стратегій влади, що він описує. У цьому, а не в «коефіцієнті істини» полягає його сила та спокуса; істина – його лейтмотив, але самі процедури істини не мають значення; дискурс Фуко має не більшу істину, ніж будь-яку іншу, а його сила і спокуса укладені в аналізі, який розкриває найтонші грані свого об'єкта, описуючи його з тактильною і в той же час тактичною точністю, де аналітична сила підтримується силою спокуси і сама мова виробляє нові види влади»³².

На думку Фуко, говорячи про західне суспільство, можна відзначити таку особливість: дискурси є практиками, які виявляються відкритими всьому простору владних відносин у суспільстві, що формуються на найпростішому рівні. Таким чином, виявляється, що відбувається громадський контроль за виробництвом дискурсів. Щодо дискурсу, на прикладі сексуального та клінічного дискурсів у М. Фуко, Бодрійяр зазначав: «Народження

31 Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Магистериум, 1996. – 446 с. С. 33.

32 Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб. 2000. С. 38.

сексуальності та сексуального дискурсу, подібно до народження клініки та клінічного погляду, сталося там, де до цього не існувало нічого, крім неконтрольованих, шалених, нестійких або ж високоритуалізованих форм, де не існувало придушення – цього наскрізного лейтмотиву, який служить для нас критерієм оцінки всіх попередніх суспільств ще більшою мірою, ніж нашого (ми визнаємо їх примітивними з технологічної, але головним чином сексуальної точки зору: у цих суспільствах діяло «придушення», а не «визволення», вони навіть уявлення не мали про несвідоме, але психоаналіз з'явився розчистити шлях сексу і сказати те, що було приховано – такий неймовірний расизм істини, євангелічний расизм психоаналізу: все змінюється з настанням Слова)»³³.

Далі, говорячи про контроль за дискурсами, можна виділити такі групи соціального контролю за виробництвом дискурсів: 1) володіння силами, які присвоюються дискурсами; 2) запобігання випадковій появі дискурсів; 3) «проріджування суб'єктів, що говорять». Слід враховувати, що «вислизання» дискурсу за межі дискурсивної спільноти регулюється суворими внутрішніми правилами і, в більшості своїй, згідно ідеї Фуко, дискурсивні спільноти виступають певним «контролюючим органом», який зацікавлений у збереженні власних виняткових прав на дискурс. У промові «Порядок дискурсу» ми читаємо: «... «дискурсивні спільноти», функцією яких є зберігати або проводити дискурси, але так, щоб забезпечувалося їхнє звернення в закритому просторі, щоб можна було розподіляти їх лише відповідно до суворих правил і щоб їх власники не виявилися позбавлені своєї власності самим цим розподілом»³⁴. У той же час, зараз дуже мало дискурсивних спільнот, які справді можна було б назвати такими: «...сьогодні майже не залишилося... «дискурсивних спільнот» із цією двозначною грою таємниці та розголошення. Але не помиляємося щодо цього: навіть усередині порядку істинного дискурсу, навіть усередині порядку дискурсу, що публікується і вільного від будь-якого ритуалу, все ще діють форми присвоєння таємниці, і має місце незворотність ролей. Цілком можливо, що акт листа, як він інституціалізований сьогодні у формі книги, в системі видавничої справи і в персонажі письменника, розгортається в особливому «дискурсивному співтоваристві», існуючому, можливо, неявно, але явно примусовому»³⁵.

33 Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб. 2000. С. 58.

34 Фуко М. Порядок дискурса: инаугурационная лекция в Коллеж де Франс // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум, 1996. – С.49 - 96. С.70

35 Там само. С.71

Крім того, найважливішу роль у соціальному привласненні дискурсів відіграє система освіти, яка, як і за часів Фуко, так і зараз, у сучасному українському суспільстві, не враховує та не передбачає забезпечення загальної сполученості різноманітних дискурсів усім охочим. У той самий час, можна назвати характерне прагнення (для західних дискурсів) до подолання науковості. Дискурс, згідно з концепцією М. Фуко, постає як щось, що зумовлює екзистенцію об'єктів, але не як спосіб організації взаємин між словом і річчю (що простежувалося в ранніх роботах філософа) і не як спосіб організації наукового знання³⁶. У зв'язку з цим виявляється, що дискурс не може бути аналізований лише як незначна частина-елемент культурного простору. Це той момент, який потрібно було б врахувати дослідникам під час аналізу сучасного суспільства. Тобто те, що в сучасній культурі ми можемо спостерігати своєрідний контроль над дискурсивними практиками, збереження пристроїв регламентації здійснення дискурсивних актів і, зрештою – обмеження дискурсу взагалі, може бути певною мірою дозволено при уважному розгляді та використанні «рішень» М. Фуко. І той аналіз (порівняльний), який Фуко реалізував при дослідженні дискурсивних практик, що існують у контексті сучасної культури, суспільства та дискурсивних практик традиції класичної європейської, багато в чому дозволить виявити «загальні» закономірності соціокультурної детермінації дискурсивного світу та специфіку статусу дискурсу сучасного суспільства.

Так, глобалізація неспроможна виступати однозначним явищем постмодерної культури та філософії. Багато в чому це пояснюється специфічною інтерпретацією простору соціальності, яка застосовується на сучасному соціально-політичному та історико-філософському рівнях. Тим більше, враховуючи «загальну деструкцію аксіологічного фундаменту суспільства та локальну трансформацію ціннісних орієнтирів людини»³⁷.

Крім того, від інтеграції та уніфікації як процесів глобалізації багато в чому «захищає» картографічна специфіка осмислення суспільства та його структури. Наприклад, картографія соціальності М. Фуко реалізується через карти не в географічному, а в соціально-гуманітарному плані, що передбачає відсутність «базисної» моделі, багатовекторність і «розшарованість», але це, своєю чергою, дає можливість припускати відсутність тотальної глобалізації як явища постмодерної культури та філософії.

³⁶ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб: А-сэд., 1994. – 405 с.

³⁷ Карпова С. Г. Кризові дискурси ліберальної демократії: європейський досвід та українські перспективи (філософські роздуми) // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. - 2019. - Т. 11, № 2. - С. 44-51. С.49.

Картографія соціальності у постнекласичних побудовах М. Фуко

В даний час соціально-історична практика людства та філософська рефлексія над нею вступили в якісно новий етап. Змістом його є зміна соціокультурної парадигми, що супроводжується значними трансформаціями у соціальній сфері існування індивіда. Особливо гострим є дослідження того, яким чином вибудовується (при використанні картографічного принципу) нова модель соціальності та взаємодії в її просторі суб'єктів, відповідно до основних положень філософії Мішеля Фуко.

Тема соціальності в картографічному дискурсі опосередковано стає однією з пріоритетних тем у соціально-філософській думці другої половини ХХ ст. і, здається, на сьогодні вона лише зміцнила свою актуальність і аналітичну цінність. Концептуальний аналіз категорії соціальності через принцип картографії пов'язаний з цілим комплексом робіт тих філософів, чиї дослідження визначили розвиток сучасної думки. Тут слід насамперед згадати Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, К. Леві-Стросса, Ж.-Ф. Ліотара, Ф. Ніцше, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера та ін. У пострадянській науково-дослідній літературі, безумовно, значущими є роботи таких перекладачів-дослідників фукольдінської філософії як Н. Автономова, В. Візгін; роботи вітчизняних та зарубіжних дослідників: Г. Заїченко, І. Ільїна, Д. Міхеля, В. Огорокова, В. Подороги, та ін. Але, незважаючи на те, що кількість публікацій, присвячених філософії Фуко продовжує збільшуватися, досі немає жодного будь-якого цілісного дослідження, присвяченого питанню концептуалізації проблеми картографії соціальності у фукольдінській філософії.

Проблема наявності карт соціальності та можливостей її аналізу є загальною для всіх періодів творчості Фуко, а її розгляд дозволяє побачити контури того проекту, який він розробляв упродовж усього свого життя, а саме: єдиної картографії соціального поля, а також методології дослідження. У руслі філософії Фуко проблематизація картографії соціальності відбувається через дискурс про форми та умови її існування, суть якого: божевілля, знання, влада та сексуальність. Онтологія карти соціальності тут постає як взаємодія кожного з цих дискурсів. У світі полі соціальності постає розділенням між безліччю суб'єктів, і це не індивідуальні суб'єкти зі своєю психологізованою суб'єктивністю, а «складові» – групові, наприклад, суб'єкти, реалізують образи світу, свої моделі діяльності. Соціальність виявляється картографічною і є безліччю карт. Принцип картографії передба-

чає радикально відмовитися від презумпції наявності будь-якого варіанта породжувальної моделі, що нібито детермінує собою процес автохтонної еволюції цих об'єктів. У мові Дельоза і Гваттарі, «карта не відтворює несвідоме, замкнене на собі, вона його конструює»³⁸. У картографії соціально-сті відображаються просторові розміщення в соціумі, поєднання та зв'язку явищ суспільства (де кожен із цих картографічних дискурсів розмічує контекст божевілля, знання, влади та сексуальності).

Теоретико-методологічне дослідження карт соціальності в просторі фукільдінського філософського дискурсу та розгляд специфіки відносин між картами соціуму в їх онтологічній та соціальній причетності дозволяє виділити такі особливості:

А) Карта божевілля, в трактуванні Фуко, є особливою формою існування соціальності, яка, на його думку, витіснялася в західній культурі, у зв'язку з тим, що інше сприйняття божевільного суб'єкта ставило під сумнів саму цілісність загальноприйнятої структури раціональності. Безумець раніше виступав Чужим щодо буття – людиною-ніщо, ілюзією. Тепер, у сучасному соціальному просторі, безумець стає виконавцем важливої ролі: «У наші дні людина має істину лише в загадці безумця, яким він є і яким не є; кожен божевільний несе і несе в собі цю істину людини, яку він оголює самим занепадом своєї людяності»³⁹. На думку Фуко, істина безумства пов'язує істину поганих інстинктів людини з її тілом. Така істина несумісна з громадськими нормами. Лікування божевільних стає долею інших, і, як наслідок, істина людини взагалі у вигляді божевілля і тіла стає об'єктом наукового дослідження, нагляду та управління.

Б) Карта знання є не універсальна, а саме історична формація: кожна епоха має своє поле знання, яке є безліччю всіх готівкових соціальних практик. Фуко визначає знання як «те, про що можна говорити в дискурсивній практиці, яка тим самим специфікується: область, утворена різними об'єктами, які набудуть або не набудуть наукового статусу... це простір, в якому суб'єкт може зайняти позицію і говорити про об'єкти, з якими має справу у своєму дискурсі...»⁴⁰. Єдність системи зберігається з допомогою якості транскурсивності її елементів – потенційної можливості необмеженої комунікації їх із іншими елементами даного поля знання. Елементами структури карти

38 Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодернизма. Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 6-32. С.17

39 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – С.Пб. Университетская книга. 1997. – 576 с. С.516.

40 Фуко М. Археология знания. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с. С.25.

соціальності є дискурсивні та недискурсивні практики, які не редукуються один до одного, тому що мають різну природу; у них немає ні загальної генези, ні загальної генеалогії. Між ними існують стосунки у формі «не-відносин»; переважна роль цих «не-відносинах» належить дискурсивним практикам. Онтологія знання визначає, що ми можемо бачити і говорити і, отже, ми конституювані як об'єкти пізнання. Проте знання є полем статичних, формальних та оформлених станів; археологічний метод, призначений для його аналізу, не пояснює зміну полів знання.

В) Карта влади протиставляється карті знання: відносини влади віртуальні та визначають лише можливості та ймовірності взаємодії. Відносини влади іманентні і конститутивні по відношенню до поля знання, у якому вони актуалізуються і яке вони структурують та ієрархізують. Влада тут – «мережа незмінно напружених, активних відносин, а не привілей, яким можна володіти, ... сукупний вплив стратегічних позицій»⁴¹ панівного класу. Елементами карти влади є безліч відносин сил чи точок сили: номадичних, нейтральних, локальних, нестабільних, повсюдних та ін., що виступають одночасно як сила породження і сила придушення. Онтологія влади, обумовлена відносинами сил, що постійно змінюються, визначає, що ми можемо робити і як ми конституюємо як суб'єкти дії на інших. Влада, виступаючи як сила породження як сила придушення стосовно знання, безсумнівно має і генетичну функцію, але концепція влади у Фуко робить принципово неможливим обґрунтування його статичних станів.

Важливо, що новим проблемним полем постнекласичної філософії, актуалізованої фукольдіанськими студіями є, наприклад, проблеми колективної пам'яті та історичної політики, що постійно прориваються у сучасних дискурсах влади. І в даному контексті цікавим є дослідження А.Щелкунова, який в історіографічному дискурсі досліджує цю тему⁴².

Г) Карта сексуальності досліджується за допомогою генеалогічного методу, в історичному аспекті формування певних способів суб'єктивації індивіда у соціальному житті. Аналіз формування в західному суспільстві (від античності до сучасності) особливого історичного досвіду сексуальності, а разом з ним і суб'єкта-носія цього роду досвіду, утворює нове трактування сексу та сексуальності у фукольдіанській філософії. Важливо відзначити,

41 Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1998. – 478 с. С.111.

42 Shchelkunov A. Religious revival in 1941–1943 in the family and collective memory of the Christian church of the evangelical faith // Holocaust Studies: A Ukrainian Focus, 11, 2020. P. 140 – 149.

що якщо уважно вдивитися у текст «Історії сексуальності»⁴³, можна виявити, що, наприклад, у першому томі (як і інших двох) цього дослідження, у соціальності перетинається дискурс божевілля, знання, влади та сексуальності. Так, аналізуючи увагу М. Фуко до сексуальних практик, можна погодитися з дослідниками, що вважають цю зацікавленість французького філософа, як до античних практик, так і тогочасних, через критичне переосмислення (негативне по своїй суті) соціальності та специфічних технологій суспільства, побудованих на волі до знання та критерії істини. Отже для французького мислителя основною метою постає культивування насолоди як певного методу побудови мистецтва еротики (ця протилежна позиція до тогочасних спроб, спрямованих на створенні науки про секс). Цікаво, що за здогадкою Фуко, в просторі соціальності через постійну експлуатацію цього дискурсу сексу та сексуальності (чим більше люди думають або говорять про нього, тим більшу залежність від нього потрапляють), виступає як знаряддя гноблення. Якщо класичне суспільство орієнтувалося на відкриття «істини про секс», яка мислилася у формі поняття, що впорядковує сексуальну поведінку, то сучасна технологія влади спирається на проблематизацію сексуальності для контролю над соціумом.

Таким чином, у процесі розгляду карт безумства, влади, знання та сексуальності ми можемо відзначити практичну актуалізацію цієї проблематики під час аналізу сучасних соціально-політичних процесів у філософському дискурсі. Слід зазначити, що виявивши карти, складові соціальності, ми можемо розглянути сучасну ситуацію наявності взаємодії цих карт, що відображається як через наукову спрямованість, і у соціумі.

У сучасній філософії ми чітко спостерігаємо соціально-топологічну методику при описі різних проблем філософії. До цієї тенденції у західній філософії були причетні: М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Делез, П. Бурдьє, Н. Еліас та ін., а у пострадянській філософії – В. Подорога, М. Ямпольський, М. Епштейн та ін. Традиційні підходи, засновані на посилках класичного способу пояснення, призводили до спорудження протиставлення суспільства та природи, духу та тіла.

Інтерес сучасної філософії до топології (а у зв'язку з цим і до картографії) ґрунтується на прагненні розробити таку модель соціальності, яка б не ґрунтувалася на посилках філософії свідомості чи структуралізму.

43 Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. – К.: Дух и литера; Грунт; М. 1998. – 288 с.

Вона прагне уникнути обмеженість традиційної теорії суб'єктивності та зрадити звичним поняттям, як, наприклад, «свідомість», «значення» або «особистість» просторово-тілесні контури. Долаючи психологізм та абсолютизацію соціальної структури, вона поміщає суб'єкта в тіло, і робить тіло елементом такої теорії відносин, де індивіди стають об'єктами-позиціями у серії різних соціальних взаємодій.

М. Фуко формує соціальність як карти. Розмірковуючи про специфіку функціонування різних «карт» у суспільстві, Фуко говорить про належність до них тіл людей як заднім числом. Нам же уявляється, що говорячи про соціальність, необхідно бачити її як різні стани тіл, тобто «стояння» або взаємодію людей один з одним. Отже, чітко виділяється проблема Іншого. І карти тоді виявляються повною мірою. Але як здійснюється взаємодія цих карт у сучасному мисленні? Ми знаємо тезу М. Фуко про іманентну єдність знання/влада: істина є закон на певний час і є рефлексією над різними соціальними, політичними та дисциплінарними інтересами, над якими домінує сфера дискурсивної репрезентації. Закон виявляє себе в дискурсі, який більш ніж будь-що інше, транслює ефект самолегітимації влади в «знання» правил, норм, конвенцій, етичних та професійних кодів. Таким чином, ми маємо філософію, яка більше не виходить із заздалегідь даної, само собою зрозумілої соціальності, стійких форм і схем, що вимірюють і поділяють її відповідно до «волі до знання» – ми маємо філософію, яка конституюється як соціальна філософія становлення, часу. Крім того, безперечною знахідкою М.Фуко у тлумаченні карти влади стало відкриття того факту, що влада, навіть представлена як знання, все ж таки продовжує впливати безпосередньо на людське тіло. Після Фуко прийнято думати, що влада формує слухняне тіло, використовуючи такі владні техніки як фізичне покарання, висновок, повторення уроку, спостереження. Точкою докладання влади є тіло, і саме влада інвестує тіло, яке виявляється піднаглядним та певним способом експлуатованим. Ми вважаємо, що, швидше за все, це зараз спосіб, що поєднує карти безумства і влади і співвідношення між техніками придушення і техніками свободи. Таким чином, карта безумства набуває не індивідуальних підстав, а колективних, оскільки перетворюється на безумство влади. Структура влади потребує встановлення якогось а-нормального моменту між цими різноспрямованими дискурсами. І це безумство. Слухняне та інертне тіло в кінцевому підсумку не продуктивне, і навпаки, щоб бути більш ефективною

та результативною владі необхідно задавати якесь віяло свобод, представлене певними практиками. Інакше, тобто у випадку з тоталітарним режимом, у соціальності починають вироблятися в піку до формальних неформальних видів практик, що протистоять офіційним. І в цьому аспекті важливу роль відіграє карта сексуальності. З погляду Фуко, сексуальний дискурс завжди є чимось, що можна контролювати, адмініструвати. Сексуальність не є універсальною константою. Навпаки, вона був із знанням, типом мислення взагалі. Зміна епістем, відповідно, призводить до затвердження нового типу владарювання суспільства щодо функціонування тіла та сексу. Як видно, взаємодія карт знання та влади проявляється у сфері карти сексуальності.

Таким чином, картографування соціального простору дає оригінальний інструментарій вивчення соціальних реалій. Це сприяє розумінню соціального світу як картографічно-топологічного простору, що відкриває додаткові можливості для реалізації індивідуального потенціалу людини, суспільства в умовах певних карт, внаслідок дослідження основних дискурсів, що розглядаються у творчості Мішеля Фуко. Використовуючи деконструкцію дискурсу і переходячи від неї формування уявлення про «епістемі», у результаті можна отримати незаангажовані уявлення про характер влади в конкретний історичний період, про специфіку окремо взятих сфер життєдіяльності суспільства. Цей теоретико-методологічний інструментарій особливо підходить сьогодні, коли соціальні реалії дедалі більше розмиваються, стають дифузними. Усі досліджувані феномени, які стосуються соціальності та картографії, ми можемо побачити як зрізи, як історичні закономірності існування соціуму. Але важливим залишається «інструментальне» питання, щодо реалізації методологічного підходу Мішеля Фуко та специфіки його розгортання та застосування.

«Межова» методологія Фуко.

Існує кілька поглядів щодо методологічних установок Мішеля Фуко. По суті своїй вони (на перший погляд) різноманітні, але все ж таки, зрештою, можуть бути зведені до кількох положень, які ми (на прикладі деяких дослідників фукольдіанської філософії) наведемо нижче. Тут, в першу чергу, ми звернемо увагу на роботи закордонних та пострадянських дослідників, які приділяли увагу філософії та методології Фуко.

Значну увагу даній проблематиці приділяли Дрейфус і Рабіноу, які (одні з перших) спробували «озвучити в тексті» те, що у фукольдіанській

філософії може розумітися під «археологією» і «генеалогією», а також значення термінів, що змінюються, «археологія» і «генеалогія»: «Практично з самого початку Фуко використав у своїй роботі варіанти суворого аналізу дискурсу (археологія) і приділяв більш загальну увагу тому, що обумовлює, обмежує та інституціоналізує дискурсивні формації (генеалогія)... Проте вага та концептуалізація цих підходів змінювалися разом із розвитком його роботи»⁴⁴.

У ряді робіт 80-90-х років були переглянуті (деякими дослідниками філософії та методології М. Фуко) погляди Дрейфуса та Рабіноу на цю проблему та позначено нові варіанти осмислення методології французького філософа. Так чи інакше, висловлювалася ідея про недостатньо глибоке дослідження творчості М. Фуко Дрейфусом і Рабіноу (хоча раніше, низка західних фахівців або в основному, або повністю погоджувалися з їхніми доводами). Пропонувалися нові варіанти «погляду» на метод французького автора. Так, наприклад, Поль Вейн зазначав, що Фуко не тільки не був схильний до опису свого методу (без додаткових питань інтерв'юерів, що «примушують» звернути увагу на це русло), а й взагалі волів не викладати свій метод, а «проповідувати прикладом», і це той момент, який взагалі ставить під сумнів положення про особливу методологію Мішеля Фуко⁴⁵.

Також слід звернути увагу на коментарі щодо даної проблематики, висловлені Арнольдом Девідсоном і Томасом Флінном. На перший погляд, вони можуть здатися аналогічними, але це не так. Томас Флінн, розглядаючи генезис методологічних переваг М. Фуко, приходить до висновку про існування трьох методів – археології, генеалогії та проблематизації, які, відповідно, і послідовно застосовувалися. Обґрунтування цього стану Флінн виводить з осмислення більшості робіт філософа. Він формулює це так: спочатку Фуко практикував археологію як метод дослідження практик; потім, зі зростанням уваги впливу влади на тіло, Фуко перейшов до генеалогії; кінець творчості пов'язані з способом, який найбільше підходив на дослідження практик са-моформування – з проблематизацією⁴⁶. Арнольд Девідсон ж висловив ідею у тому, що ті форми «аналізу» (у його дослідженні це поняття виступає сино-

44 Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd éd. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1983.

45 Veyne P. Foucault and the Going Beyond (or the Fulfillment) of Nihilism // Michel Foucault Philosopher. New York: Routledge, 1992. P. 342.

46 Flynn Th. Foucault's Mapping of History // The Cambridge Companion to Foucault / Ed. by G. Gutting. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994. P. 28.

німом поняття «метод»), які виробляє М.Фуко, мають бути названі археологією, генеалогією та етикою⁴⁷.

В даному випадку особливий інтерес викликає те, що в російсько-українських дослідженнях фукольдiанської філософії також немає єдиної думки щодо методології та «періодизації» творчості. Наприклад, досліджуючи «потойбічність» «онтології мислення» через проблему «топології деконструктивного мислення» (з виходом на питання авторства) Окороків В.Б. формулює наступне положення, яке має безпосереднє відношення до використання методів як «інструментів»: «Фуко було важливо розкрити «сутність» руху смислів мислення (через епохи), який схоплюється в генеалогіях, археологіях та стратегіях, автор лише посередник, носій цього руху був виключений з «науки про мислення», виведений за дужки, – немає місця у новій науці про мислення, названої Фуко «археологією знання»»⁴⁸. Наведемо приклад: Н. Автономова, розглядаючи ідею становлення від «археології знання» до «генеалогії влади», а також у низці інших публікацій, схиляється більше до думки «археологічного знання» М. Фуко та переважання археологічного методу⁴⁹.

У той же час, зокрема, В. Візгін приходить до положення домінування генеалогічного методу: «Творчість Мішеля Фуко зазвичай ділять на три періоди, якщо не брати до уваги його діяльності в 50-ті рр., коли він тільки ще шукав свій власний шлях. Умовно ці періоди можна позначити як «археологія знання», «генеалогія влади-знання» та період «естетик існування». Відповідно дослідники зазвичай говорять про археологічний, генеалогічний період і про період аналізу «естетик існування» або «технік самості». Однак, на наш погляд, незважаючи на справді глибокі зрушення у стилі дослідження, у його мові тощо (кінець 60 – початок 70-х і кінець 70 – початок 80-х рр.), вся творчість філософа-історика, тим не менш, можна уявити і як здійснення єдиного генеалогічного проекту. На користь такого способу його уявлення говорить і присутність характерних для генеалогії прийомів аналізу вже в «Історії божевілля» та інших роботах археологічного періоду, та вирішальне значення, яке мала для Фуко його зустріч із творчістю Ніцше (особливо його «генеалогія моралі»), та прагнення у 80-ті роки. замінити генеалогічною мовою архео-

47 Davidson A. I. *Archaeology, Genealogy, Ethics* // Foucault: A Critical Reader / Ed. by D. Hoy. Oxford: Blackwell, 1986. P. 221.

48 Окороків В.Б. Метафізика епохи трансцендентального мышлення: специфика, сущность и тенденции развития. Монография. – Д.: Изд-во Днепротетр.ун-та, 2000. – 264 с.

49 Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – М., 1978. – №2. – С.145-152.

логічну термінологію чи навіть підпорядкувати першому другу, навіть якщо це й було послідовно проведено»⁵⁰. Важливо відзначити, що, незважаючи на іноді прямо протилежні висловлювання щодо методологічних засад фукольд'янської філософії, все ж таки кожна з перелічених вище дослідницьких здогадок, «знаходить» своє підтвердження в текстах Фуко.

Хотілося б звернути увагу на те, що, так чи інакше, у більшості фахівців, які працюють «у фукольд'янській області» у певний момент виникає питання (відповідь на яке дається в процесі), яке коротко звучить так: «А чи був метод»? І взагалі, у зв'язку з цим, чи можемо ми говорити про будь-яку чітку методологічну установку Мішеля Фуко? Ми вважаємо, що, безумовно, метод був і не один, а як мінімум – два. Нижче ми наведемо обґрунтування цього висловлювання. Але зараз, для повноти дослідження, наведемо, у зв'язку з цим, «сумнів», сформульований Гаттінгом (на противагу Дрейфусу і Рабіноу) про ясність методологічної концепції: «Дрейфус і Рабіноу пропонують нам загальну інтерпретацію творчості Фуко, вважаючи, що вона націлена на єдиного історико-філософського методу, який займає привілейоване місце в сучасному аналізі... Мені не подобаються ця та інші узагальнюючі інтерпретації Фуко, тому що вони заперечують дві речі, які, на мою думку, найбільше відрізняють його голос і цінні для нього, — це специфічність та маргінальність цього голосу»⁵¹. В даному випадку ми не концентруватимемо увагу на «правильності» або «не правильності» розуміння фукольд'янської філософії її дослідниками, але зауважимо, що Фуко і сам часом прямо суперечив точці зору Дрейфуса і Рабіноу, що у нього було два основні рівноправні методи – археологія та генеалогія, стверджуючи, наприклад, що конструювання генеалогії – це його заняття, а засобом при цьому є археологія⁵².

Археологія є важливим методом для Фуко, і це пов'язано не лише з тим, що вона «підтримує суперечність» історіографії, яка не спирається на призмат свідомості окремих предметів. Швидше за все, це проблема, що безпосередньо пов'язана з мисленням, оскільки археологія (як метод) дозволяє «виявити» структуру мислення, яка «призначає межі» певної епохи (через безпосередній «контакт» із документами цього періоду). Враховуючи, що археологія має пряме відношення до дослідження дискурсу як суворого ана-

50 Визгин В.П. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. — СПб.; М.: Европ. Унив. в СПб.: Летний сад, 2001. — С. 96-110.

51 Gutting G. The Cambridge Companion to Foucault. Introduction... P.3. / Ed. by G. Gutting. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

52 Foucault M. About the Beginning of the Hermeneutic of the Self // Political Theory. 1993. Vol. 21, N 2. P. 223.

лізу, то, отже, і пошук поля можливостей різного роду дискурсів ведеться не схожим на історичний чи документальний, а саме – археологічним способом. М. Фуко, у роботі «Археологія знання», зазначав: «... археологічний опис – це саме уникнення історії ідей, систематична відмова від її постулатів і процесів, це послідовна спроба виробити будь-яку іншу історію того, що було сказано людьми... Між археологічним аналізом та історією ідей дійсно існують численні відмінності»⁵³.

Таким чином, філософ формулює чотири принципи, на яких ґрунтується археологія знання як метод (що дає можливість по-новому аналізу дискурсу). Перший полягає в тому, що археологія розглядає дискурс як пам'ятник, але не як документ; не як знак іншої речі, бо як річ у її власному обсязі: «Археологія звертається до дискурсу у його власному обсязі як до пам'ятника. Це не інтерпретативна дисципліна: вона не шукає «іншого дискурсу», який прихований краще. Вона відмовляється бути «алегоричною»⁵⁴.

Другий полягає в тому, що археологія прагне показати, в чому власне полягає гра правил, які використовує дискурс у самій його специфічності: «Вона не підстерігає жодного моменту, в який, виходячи з того, чим дискурс ще не був, він став тим, що він є, ні момент, коли, розхитуючи міцність фігури, він починає поступово втрачати свою тотожність. Навпаки, її проблема полягає в тому, щоб визначити дискурс у самій його специфічності, показати, в чому саме гра правил, які він використовує, нездійсненна до будь-якої іншої гри; її завдання – слідувати за п'ятами за дискурсом і, у разі, просто окреслити його контури»⁵⁵.

Третій принцип археології знання має відношення до проблеми створення суб'єкта і «буття твору». Археологія знання тут «чужа інстанція» і створює суб'єкта як причину виникнення та буття твору. Археологія тут намагається визначити типи та правила дискурсивних практик, що пронизують індивідуальні твори. М. Фуко зазначає: «Вона не хоче відновити загадкову точку, де індивідуальне та соціальне переходить одна в одну. Вона не є ні психологією, ні соціологією, ні, що найважливіше, антропологією творіння. Твір не є для неї істотним розривом, навіть якщо йдеться про його переміщення в глобальний контекст або мережу первинностей, які її підтримують»⁵⁶.

53 Фуко М. Археологія знання. — К.: Ника-Центр, 1996.— 208 с. С. 138.

54 Там само. С. 139.

55 Там само. С. 140.

56 Там само. С. 14-.

І, нарешті, четвертий принцип археології знання (як методу, що використовується Фуко як при побудові власної концепції, так і при дослідженні суспільства взагалі) полягає в тому, що археологія знання дає регулярний опис дискурсу-об'єкта, але не звернена до початку дискурсу: «...археологія не намагається повторювати те, що сказано, наздоганяючи вже сказане в самій його тотожності. Вона не претендує на те, щоб самостійно стертися в двозначній скромності читання, яке повернуло б далеко слабке, ледь блискуче світло спочатку у всій чистоті. Вона не є нічим більше і нічим іншим, ніж перезаписом, трансформацією за певними правилами того, що вже було написано, у формі зовнішнього, що підтримується. Це не повернення до таємниці походження; це систематичний опис дискурсу-об'єкта»⁵⁷.

Отже, археологія як метод у сенсі зачіпає проблему співвідношення суб'єкта до єдності пізнавальних процедур, і ще, вона є своєрідною філософською роботою, спрямованою (насамперед) на розгляд умов існування, і навіть виникнення різного роду феноменів людської культури (які виникають «на перетині» дискурсивних практик і парадигм. Феномени, які раніше були приховані в дискурсивному полі, можуть бути по-новому «відкриті» за допомогою «подолання» стандартів досвіду, раніше сформованих і «усталених». Це стає можливим при зануренні нас в особливий стан, «досвід – межа», де практично неможливо пережити той чи інший досвід (оскільки він, «розхитує» монолітну «доктрину» суб'єктивності і ставить питання межі раціональності. У зв'язку з цим, «досвід – межа» стає реальною умовою зміни внутрішніх змістів і зовнішніх об'єктів світу, оскільки представляє свого роду «буття в неможливому». Поглиблюючи проблематику археології (з метою пошуку археологічного аналізу, здатного змусити «відкритися» закономірності знання, не поширюючись на епістемологічні чи наукові постулати), Фуко «відправляє себе» у стан «знаходження на межі» між археологічним та генеалогічним методами.

DOI: 10.51587/9781-7364-13371-2022-007-145-170

57 Фуко М. Археологія знання. — К.: Ника-Центр, 1996.— 208 с. С. 140.