

*С. В. Куцєна*

*ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ ДРУГОЇ  
ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ:  
ДИСКУРС З ПРЕФІКСОМ «ПОСТІ-»*

УДК 1(091) (44) „19”  
К-95  
ББК 87.3 (4Фр) 6-63

Куцепал С. В.

Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс з префіксом «пост-»: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – с.

ISBN

У монографії детально аналізуються тенденції розвитку французької філософії другої половини ХХ ст., досліджуються ті аспекти буття, котрі утримувалися у затінку в класичній метафізиці, розкривається зміст поняття «постсучасність». Визначається місце французької філософії другої половини ХХ ст. у пошуках нової онтологічної парадигми, репрезентуються взаємозв'язки з іншими напрямками сучасної філософії.

Для наукових працівників, студентів гуманітарних спеціальностей, усіх зацікавлених проблемами історії філософії.

ББК 87.3 (4Фр) 6-63

Рекомендовано до друку вченою радою філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка,

протокол № 7 від 26 квітня 2004 р.

Рецензенти:

М. Ю. Савельєва, доктор філософських наук, професор.

В. Г. Табачковський, доктор філософських наук, професор.

І. З. Цехмістро, доктор філософських наук, професор.

© Куцепал С. В., 2004

© Центр практичної філософії, 2004

© Видавець ПАРАПАН, 2004

ISBN

# PRAELUDIUM

Існує смуга часу, де межа між історією філософії та власне філософуванням зникає, як і в самому житті є горизонт су-часності, збігу часу, спів-участі подій та думок. *Теперішнє* насправді лише із суто математичної точки зору може розглядатися як мить між *минулим* та *майбутнім*: в екзистенціальному полі буття воно утворює своєрідну перехідну зону, в котрій ці часові модули втрачають свою однозначність. Ознакою перехідного етапу (яка скоріше відчувається інтуїтивно, ніж аналізується, її студіювання відразу вказує на незворотний перехід цього часу в розряд минулого) і є жива співпричетність думок і подій, їх гнучкість та здатність реагувати на інші думки й події. Підкреслимо, що йдеться не про суто механічну ознаку творчості *живих* на сьогодні мислителів: справжня філософія завжди переживає своїх творців і здатна існувати та розвиватися самостійно, до того ж віднаходити своє місце в інших історичних епохах, транспонуючись за межі тієї, в якій вона народилася. Але є, як правило, певний період невизначеності, невпевненості та рухливості, коли філософська конструкція тільки шукає своє справжнє місце, диференціює його, сміливо прокладаючи дорогу поміж іншими конструкціями, що вже зміцнили свої позиції, або шукаючи собі «дах» чи «колію» серед цих фортифікаційних споруд історико-філософської будівлі. І здійснюється це зовсім не обов'язково зусиллями тільки автора (авторів) концепту.

У нашому випадку – а ми *відчуваємо* сучасність французької філософії орієнтовно з 70-х років минулого століття<sup>1</sup> – формуванню образу *теперішньої* філософії допомагає сам характер домінуючого філософського конструкта. «Дискурс з префіксом пост-» самим своїм характером налаштований на те, щоб ніколи не відходити в історію, завжди бути попереду минулого, навіть попере-

---

<sup>1</sup> Загалом означена вище часова смуга, як правило, не повинна перевищувати віку однієї людської генерації (30–35 років), хоча може виявитися насправді і значно меншою.

ду *moderne*, тобто сучасності, завжди спроектовуватися й структуруватися у майбутнє, наскільки, звичайно, це дозволяє життя (згадаємо хоча б напівжартівливу пропозицію Жана Бодрійяра скасувати 90-ті роки та відразу перенестись у початок нового століття: адже, писав він, коли кінець століття з його пафосом умирання культури, нескінченними охканнями, знаменнями та муміфікаціями вже настав, то невже потрібно «ще десять років томитися на цій галері?»). Так, навряд чи можливо зберегти вічну молодість, тож колись на зміну *сучасному постмодернові* прийде новий, більш сучасний, а цей кінець кінцем порине в минуле. Проте сама ця риса *бунтівного сьогодення*, яке веде відкритий діалог із самим Часом, назавжди залишиться його прикметною ознакою і, відроджена в нових концептах або віднайдена та ідентифікована в архівах людської думки, буде вже незмінно позначатися майже скандальним терміном – *постмодернізм*.

Отже, сучасна філософія, про яку тут мовиться, – це філософія, що живе і розвивається, торкається і дає доторкнутись до неї, яка *спілкується*, а не *вивчається* (Ж. Дерріда відзначав кращими тих учнів, котрі його не читали, а слухали). Намагання бути «пост-» видає, очевидно, квапливість у ставленні до життя. Для філософа це означає загострене почуття соціальної стурбованості, яке виражається, проте, не стільки в публічних діях, скільки в перебудові філософських наративів. Постструктуралізм, постмодернізм були, звичайно, не тими «пост-», які вважали себе останньою інстанцією. Ішлося просто про невгамовну спрагу життя, про те «тремтіння дхарм», в якому Будда вбачав причину страждання, а європеєць визнавав скоріше істиною людського існування. Тому «нова онтологія» – онтологія людської екзистенції, започаткована М. Гайдеггером, Х. Ортегою-і-Гассетом, Ж.-П. Сартром та ін., – отримала нове, незвичне прочитання в другій половині ХХ століття саме у Франції, де ментальна життєрадісність не могла не позначитись на пост-метафізичній екстравагантності.

Наприкінці 60-х рр. минулого століття філософський здобуток Франції поповнився двома книгами Жіля Дельоза – «Відмінність і повторювання» («*Difference et repetition*», 1968) і «Логіка сенсу» («*Logique du sens*», 1969), котрі бу-

ли надзвичайно схвально сприйняті філософським загалом. Мішель Фуко, рецензуючи їх у журналі «Критика», навіть пророкував те, що двадцяте століття згодом стане дельозівським. Хто знає, чи справдиться це передбачення в буквальному сенсі слова, позаяк, думається, не лише праці Дельоза визначили «обличчя» філософії ХХ ст. Сміливо можна зарахувати до когорти її речників і самого Мішеля Фуко, і Жака Дерріда, і Жана-Франсуа Ліотара, і Дельозового співавтора Фелікса Гваттарі. Аналізу деяких ключових, на наш погляд, моментів творчого доробку цих мислителів й буде присвячене дане дослідження.

Сучасну французьку філософію можна назвати спадкоємицею феноменологічної традиції, але не в класичному розумінні гегелівської феноменології духа, відповідно до якої всі об'єкти світу являють собою «інобуття Абсолютного духа» (тобто предметне втілення особливої сутності), а з тієї точки зору, що предметний світ людини сприймається в ній як «світ феноменів», за яким причайся «світ ноуменів». Герої нашої розвідки «стають під знамена» Е. Гуссерля, котрий не намагався створити ні всезагальної картини світу, ні універсальних онтологічних конструкцій для розв'язання споконвічних філософських проблем<sup>2</sup>. Відштовхуючись від одного з хрестоматійних питань І. Канта («Що я можу знати?»), він прагне довести неспроможність будь-якої онтології метафізичного зразка, створити замість філософської онтології наукову картину світу, спрямувати філософський пошук на визначення певного «першопочатку», навіть коли ним виявиться первинний шар самого знання.

Важливо зазначити, що французькі мислителі спираються на феноменологію передусім як на метод дослідження, стиль мислення, хоча, звісно, не заперечують її право називатися філософським ученням. У зв'язку з цим необхідно акцентувати увагу читача на одному методологічному аспекті. Пропоноване дослідження претендує на статус історико-філософського, тобто такого, що здійснює рефлексію над рефлексією. Але безглуздо проводити простий тексто-

---

<sup>2</sup> На противагу Гегелю – саме з цих причин гегелівську феноменологію можна розглядати як класичну метафізику.

логічний аналіз праць Ж. Дельоза, Ж. Дерріда, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко на кшталт: це висловлювання нагадує Платона (Декарта, Ляйбніца, Шелера), а це – інтенція Канта (Гегеля, Ніцше, Гайдеггера тощо), користуючись при цьому формально-логічним методом залишків, тобто віднаходити в їхніх концепціях теоретичні надбання попередників для того, щоб знайдений залишок маніфестувати як їх власний доробок. Більш важливим (і, до речі, змістовним) видається побудова дороговказу, завдяки якому можна пройти лабіринтами інколи химерних побудов сучасної французької філософії, не заблукати у рівнозначних вимірах ризоми, знайти зерна раціональності в ірраціональному.

У зв'язку з цим не варто шукати закінчену структуру в розподілі книги на глави та параграфи. Власне, читати її, як і розплутувати клубок ризоми, можна починаючи з будь-якого місця. Звичайно, зовнішні вимоги організації наукового тексту змушують укладатися в прокрустове ложе структурних одиниць, але відкритість та незакінченість тексту залишається його визначальною характеристикою. Єдиний компроміс, який при цьому здався нам припустимим, – це *йти за самими авторами*, їхніми книгами та концептами, які самі вже є дороговказом, принаймні в розумінні шляхових знаків на трансцендентальному полі історико-філософських блукань.

Так, у першому розділі йдеться про деякі загально-концептуальні підходи до розуміння сучасної французької філософії та її традиційних означень, у яких домінуючим означаючим виступає префікс «пост-». При цьому центральний і водночас висхідний (так само, як і завершальний) концепт сучасної французької філософії становить собою ідея ризоми. У другому розділі ми вступаємо в плаский світ дельозівської логіки сенсу, оздобленої конструкціями відмінності і повторюваності, а також деррідіанської топології тексту, побудованої на ідеї розрізнення. У цьому найбільш метафізичному для постмодернізму дискурсі відкривається та площина буття, яка була притлумлена в класичній метафізиці.

Особливого пояснення вимагає введення в дослідження розділу, присвяченого еротизації суспільства. Виправдовує його появу те, що однією з голов-

них проблем, яка непокоїть сучасну філософію Франції, є намагання розкрити сутність тих рушійних сил, котрі викликають розвиток соціуму й людини. Протягом досить довгого часу визначальними вважалися так звані «негативні» категорії (безум, божевілля, покарання, ув'язнення). Причину цього визначили Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у передмові до італійського видання своєї книги «Тисяча плато». Автори образно писали про те, що у сови Мінерви є крики і є її пісні, тож найважливіше у філософії – це крики, навколо яких концепти за правилом утворюють співи. Зрозуміло, що інколи обставини складаються так, що ніжний спів звучить лише певним тлом, не привертаючи уваги слухачів, – саме тоді й необхідно вдатися до криків. Але останнім часом увага дослідників переміщується на позитив, котрий бачиться в категорії «сексуальність» (la sexualite), причому остання розглядається як історично варіативна і не зводиться лише до поняття статі (le sexe). Проте не варто вважати, що розгляд соціальної проблематики у французькій філософії подається лише в рамках еротизму та сексуальності. Досить назвати праці Ж. Бодрійяра, А. Турена, Ж. Ліповецьки, щоб переконатися в існуванні іншої точки зору. «...Из вселенной частного и социального, не подчиняющейся диалектике репрезентации и выхода к универсальности, из этой сферы инволюции, противостоящей любой революции в верхах и отказывающейся играть ей на руку, кое-кто хотел бы сделать (рассматривая ее прежде всего в аспекте сексуальности и желания) новый источник революционной энергии, хотел бы возратить ей смысл и восстановить в правах как некую историческую отрицательность, причем во всей ее тривиальности» [58, с. 48]. Ураховуючи це, сюжет еротизації суспільства розглядаємо в даному дослідженні через аналіз генези поняття «несвідомого» та через тріаду «психоаналіз» – «шизоаналіз» – «онтологія бажання».

Ще однією характерною рисою сучасної філософії Франції є методологічна спрямованість на позитивне розуміння шизофренії (медична сутність якої полягає в тому, що у свідомості хворого світ диференціюється на окремі частини, не пов'язані між собою ні часовими, ні просторовими параметрами) як пев-

ного «інструменту деконструкції», завдяки чому уможлиблюється повернення до першооснови, до тієї субстанції, з якої утворюється світ з його просторово-часовим континуумом. Предметний світ у свідомості шизофреніка розпадається на частини, котрі і становлять собою ті елементи структури, з яких вибудовується «поверхня» та формується теперішнє, минуле та майбутнє.

Розпочинаючи роботу над даною розвідкою, неможливо було не усвідомлювати всю проблематичність, суперечливість, а певною мірою навіть епатажність заявленої тематики. Згадувалися засвоєні ще зі студентських років ідеологеми «людина розумна», «людина – творець історії», «людина – будівник комунізму»... – і раптом у центрі дослідження опинилася «людина бажання». Усе це вимагає пояснення мотивів, які спричинилися до написання роботи.

По-перше, слід зазначити, що філософія – це рефлексія над світом, пізнанням, самим собою, а тому виправданим є намагання визначити, за яких умов людська істота перетворюється на особистість, проблематизує та утворює світ власного існування, усвідомлює своє власне «Я». І це намагання, власне, не може нічим обмежуватися, тобто, не може бути завчасно спрограмованих передумов, які б до відповідного дослідження певним чином визначали його результати (так само, як незбагненим є процес перетворення людської істоти на особистість, так і рефлексія цього процесу має всі ознаки незбагненності та неосяжності).

Другий мотив – це намагання порушити у вітчизняному філософському дискурсі питання сексуальності та статі не лише в гендерному вимірі (досить модному та популярному останнім часом), а й в онтологічному зрізі – як буттєвої, сутнісної характеристики людини. Підкреслимо, що мовиться не про сексуальність як соціальний чи антропологічний феномен, і навіть не про онтологію сексуальності як такого феномена. Передусім маємо на увазі власне онтологію сучасної французької філософії, в якій сексуальність є характерною рисою буття (суспільства і людини), а отже, важливим методологічним інструментарієм нової онтології.



I, нарешті, третій мотив – це звичайна цікавість, яку викликають тексти французьких мислителів, поєднана зі спробою надати свою оцінку як їхнім мисленневим побудовам, так і експлікації їхніх ідей в українському філософському загалі. Аргументом до даної тези можна вважати висловлювання М. Фуко: «У філософському дискурсі завжди є щось сміхотворне, коли він намагається нав'язати ззовні закон для інших, вказати їм, в чому істина та як її відшукати, або коли він похваляється, нібито може спрямувати процес пізнання в русло наївної позитивності; але ж філософський дискурс має право визначити, що в його власному мисленні може змінюватися внаслідок вправ, які він проводить зі знаннями, що стороннє та нове для нього» [347, с. 25].

Отже, інтелектуальна провокація з префіксом «пост-», безумовно, відбулась, і її відлуння породжує все нові й нові вправи, які нібито повертають «м'яч» ініціативи дискурсу на половину поля тих, хто почав ним грати, але одночасно і продовжують жонглювати ним, як своїм власним. Саме такою вправою і є ця книга.

P. S. Пропоноване дослідження містить аналіз текстів сучасних французьких філософів, і ці тексти можна розподілити на дві групи. До першої (кількісно значно більшої) входять переклади праць французьких авторів російською або українською мовою, тому читач може легко ознайомитися з ними, варто лише мати бажання; друга група представлена значно скромніше, оскільки містить тексти мовою оригіналу (зокрема: Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*; Derrida J. *De la Grammatologie*; Lyotard J.-F. *Le Différend* та ін.), проте вона надасть змогу допитливому українському реципієнтові познайомитися з основними ідеями цих книг. У будь-якому випадку пропонована розвідка становить собою не короткий виклад змісту означених праць, а прагнення підготувати всіх зацікавлених до самостійного їх опанування.

P. P. S. Для полегшення блукань допитливих читачів вигадливими текстами французьких філософів наприкінці дослідження пропонується *гlossарій* найбільш характерних термінів.

# РОЗДІЛ І. ПОСТСУЧАСНІСТЬ: ЛЮДИНА В ЛАБІРИНТІ

## 1. «ПОСТ-»: ПРОКЛЯТТЯ ЧИ ПАНАЦЕЯ ДЛЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ?

Про постмодернізм як характерний вияв сучасної філософії уже впродовж кількох десятиліть точаться суперечки, пов'язані зі з'ясуванням його сутності, визначенням основної проблематики, а, головне, з розв'язанням проблеми співвідношення модерну та постмодерну, встановленням чи то взаємовиключності цих концепцій, чи, навпаки, їхньої спадковості та взаємодоповнюваності.

Список авторів, котрі досліджують постмодерну проблематику, вражає розмаїтістю національної приналежності. Окрім представників західної філософської думки (В. Вельш, П. Козловські, Г. Кюнг, С. Сулейман, І. Хассан та ін.), активно аналізують постмодерн і росіяни – Л. Андрєєв, О. Вайнштейн, С. Зєнкін, Г. Косіков, В. Куріцін, Л. Маркова, Л. Філіппов, А. Якимович. Роблять свій внесок у дослідження означеної проблематики і вітчизняні філософи старшого покоління – Г. Заїченко, В. Лях, В. Лук'янець, О. Соболев, В. Табачковський, І. Цехмістро, В. Ярошовець, а також молоді вчені – М. Савєльєва, О. Хома, В. Огороков та ін. Навіть таке неповне перелічення імен дослідників дозволяє уявити собі розмаїтість розглядуваних проблем, багатогранність аналізу як самого терміну «постмодерн», так і проявів постмодерної парадигми в усіх сферах мисленнєвої діяльності – від філософії до політики, моди, кіно.

Вважаю за необхідне зробити одне принципове зауваження. Оскільки дане дослідження присвячене філософії Франції кінця ХХ – початку ХХІ століття, то називати її виключно постмодерною (і лише постмодерною) було б обмеженням щодо обширів її проблематики, бо такою ж мірою вона може бути поійменованою постструктуралізмом чи постфеноменологією. Тому основним за-

вданням даного розділу є намагання розкрити смисл префікса «пост-», котрий, на наш погляд можна застосувати до всієї філософії Франції, незалежно від того, яким буде корінь утвореного слова (модерн, структуралізм, феноменологія, екзистенціалізм, метафізика тощо)<sup>3</sup>.

Наступний важливий момент стосується домінуючої методологічної настанови сучасної французької філософії про те, що весь оточуючий нас світ, уся дійсність – це ні що інше, як Текст. На підтвердження цієї тези можна навести надзвичайно розтиражовану фразу Ж. Дерріда, яка стала певною «візитівкою» сучасності: «Усюди мова, усюди текст, усюди знаки». Сам філософ робить цей висновок як наслідок децентрування суб'єкта, що має результатом нівелювання горизонтів тексту, відрив мови від її референта, зведення всієї мовної проблематики до вільної гри означуючих та «текстуалізацію» дійсності.

Принцип репрезентації, котрий тривалий час домінував у класичній філософії, втрачає своє значення та організуючу силу, наслідком чого стає стирання кордонів між реальністю та її відображеннями. Класична теорія репрезентації ґрунтувалася на ідеях Ф. де Соссюра, котрий, розглядаючи мову «в собі та для себе», встановив, що мова утворює систему, оскільки складається з формальних елементів, які поєднуються в певні комбінації відповідно до вимог структури. Структура являє собою типи відношень, котрі слугують основою для поєднання одиниць певного рівня. Завдяки системно-структурному підходу суттєво спрощується питання про кореляцію плану вираження та плану змісту у мові, а відношення між ними визначається як асоціація означуваного та означуючого. Останні, на думку Ф. де Соссюра, подібні до двох сторін одного аркуша паперу, а тому не можна розрізати одну з них, не розрізавши при цьому іншої. Це положення спростовується представниками постсучасної філософії Франції. Особливо очевидним таке заперечення є у філософських побудовах Ж. Бодрійяра,

---

<sup>3</sup> Варто також зазначити, що українсько-російський варіант слова „постмодернізм” не виявляється тотожним своїм іншомовним аналогам, має дещо змінений відтінок смислу, лише як такий, що слідує *після* модерну. Як ми впевнимося в подальшому дослідженні, іншомовні аналоги цього слова мають більш багатий смисл.

для котрого взагалі не існує реальності, відображуваної знаками. Він вважає, що відображали реальність (і то дуже давно, до настання епохи Відродження) символи, оскільки вони були включені у символічний обмін. Знаки ж здатні лише відкидати тінь на реальність, перетворюючи її на симуляційну модель, тобто на симулякр. Тому зворотний бік знака не може бути прихованим змістом лицьового, бо досить знакам повернутися до реальності зворотним боком – і опозиція знака та реальності втрачає сенс. Такі аргументи приводять Ж. Бодрійяра до висновку про те, що сама реальність являє собою лише «процесію симулякрів»<sup>4</sup>.

Інший французький філософ Ж.-Ф. Ліотар визначає Текст феноменом, який не керується ніякими правилами, про нього неможливо судити за допомогою визначаючого судження або шляхом застосування до нього якихось відомих категорій. Саме пошуком таких правил та категорій і зайнятий цей Текст, він працює для того, щоб «установить правила того, что будет создано: еще только будет – но уже созданным» [211, с. 322]. Традиційна теорія комунікації перестверджується Ж.-Ф. Ліотаром як теорія ігор, що припускає у якості основоположного принципу полеміку, а мова, відповідно, отримує нове значення. Попереднє редукування значення мови до традиційної альтернативи «монолог-діалог» уявляється як спрощення. У результаті філософ робить два важливі висновки: поперше, повідомлення не можна редукувати лише до ролі носіїв інформації, а відтак – актуалізується полемічний аспект суспільства, коли кожен «хід» мовного партнера з необхідністю провокує «контрхід» опонента.

---

<sup>4</sup> До речі, подібна думка властива не лише представникам французької філософії. Американський філософ-постмодерніст Ф. Джеймісон вбачає специфічність сучасної культури та сучасного стану суспільства у візуальному характері сприйняття. Саме візуальність, кінематографічність (а, можливо, й віртуальність) являють собою «базовий модус існування культури пізнього капіталізму». Свідомість людини вже не здатна охопити усе розмаїття сюжетних та психологічних нюансів дискурсу, тому єдиним засобом визначення істинності існування суб'єкта стає візуальна форма, здатна до відчуження та фрагментації, а тому протиставлена розповідній формі. Наслідком цього стає фундаментальна мутація як самого предметного світу (він перетворюється на сукупність текстів або симулякрів), так і конфігурації суб'єкта.

Саме французькі дослідники здійснили найбільший внесок у розробку проблем, котрі пізніше визначили «обличчя постмодернізму» – «світ як Текст», «письмо», «інтертекстуальність», «смерть Автора», «метарозповідь», «метанаратив» тощо; прагнули довести, що мислення в системі гуманітарних наук є міфологічним, оскільки різні концепції у міру використання та уявлення отримують характер міфем та міфологем.

Вважаю також за необхідне відразу обумовити відмінність, котра існує у трактуванні термінів «постмодернізм» та «постмодерн», і хоча загальновизнаних відмінностей між цими двома термінами не існує, у контексті даного дослідження вони використовуватимуться у версії Ж.-Ф. Ліотара <sup>5</sup>.

На його думку, термін «postmodernité» (постсучасність) означає ту історичну епоху, яка настала «після модерну» (Нового часу), створені нею пріоритети мислення та буття. Натомість поняття «postmodern» (постмодерн) використовується для позначення комплексу культурно-історичних особливостей, які складають сутність постсучасності. Найменування «постмодернізм» постає значно раніше і використовується для характеристики процесів у мистецтві та всіх видах культури другої половини ХХ ст., тож воно проникає у філософський дискурс із культурології та естетики.

Як справедливо зазначає О. Хома, термін «постмодерне філософування» можна віднести до трьох різних феноменів: постструктуралістської традиції (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко); «радикально-плюралістських» концепцій (А. Макінтайр, М. Мак-Люен, О. Марквард, П. Фейєрабенд) та до філософсько-соціологічних спроб визначення статусу «постмодерного» мислення у загальних рамках постмодерної культури (В. Вельш, Ф. Джеймісон, Ж.-Ф. Ліотар); а саме «поняття постмодерного філософування є прямим результатом концептуального осмислення основних рис,

---

<sup>5</sup> Що є абсолютно виправданим, оскільки предметом даного дослідження є саме *французька* філософія.

яких набув історико-філософський процес (і взагалі пізнання) в останнє тридцятиріччя» [364, с. 5].

Можна зробити й іншу класифікацію і виділити два типи постмодерну (як комплексу ідей) – соціальний та філософський. Для соціального, обґрунтованого у працях французьких авторів (Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотар), характерна наявність *анти*-спрямованостей (антираціоналізм, антикартезіанство, антифундаменталізм, антипросвітництво), тоді як філософський (англосаксонський), представлений творчим доробком Ф. Джеймісона, Х. Фостера, У. Дженкса та ін., відображає самокритику філософії Нового часу, починаючи з Юма та закінчуючи Вітгенштайном та Гайдеггером.

У контексті даного дослідження велике значення має аналіз праці Ж.-Ф. Ліотара «Постмодерний стан» («La condition postmoderne: Rapport sur le savoir»). Щоб зрозуміти сутність концепції мислителя, необхідно зупинитися на введених ним термінах – метанаратив, метарозповідь (як основний концепт) та утворених, похідних від нього, – метаоповідь, метадискурс, що виконують роль своєрідної «системи пояснень», організовують життєдіяльність та функціонування сфер суспільства – релігії, науки, філософії, культури. 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.

Слово «постмодерн», на думку Ж.-Ф. Ліотара, позначає стан культури після трансформацій, що відбулися з правилами гри в науці, літературі, мистецтві у кінці XIX століття. Найбільшу увагу французького дослідника привертають зміни науки, пов'язані з кризою оповідей. Взаємини «наука-оповідь» завжди були непростими, бо за багатьма розповідями наука вбачала вигадку. Але повністю позбавитися залежності від розповідей наука не може, оскільки має узаконити власні правила гри. На допомогу приходить філософія, що розуміється як легітимуючий дискурс науки відносно свого статусу.

Для науки епохи модерну такий дискурс засновувався на правилі консенсусу між відправником ціннісного висловлювання про істину та його отримувачем, котрі були «вписані у перспективу» можливої єдності дискурсивних умов, тому герой пізнання завжди «працював заради великої етикополітичної мети», заради всезагального миру.

Час наративів, які існували досить мирно та комфортно, закінчився в епоху Просвітництва, коли разом з виникненням метанаративів утвердився «дискурс легітимації». Для метанаративів властива впевненість у власній істинності, тому незаперечним фактом стає віра в можливість репрезентації світу за допомогою універсальної мови, котра має право нав'язувати свою волю всім іншим нараціям. Так виникає метадискурс, який створює «істинні» соціальні інститути, а також здатен породжувати терор. Саме тоді, коли втрачається довіра до тотальних засобів висловлювання, коли людство усвідомлює неможливість універсальної мови, і виникає постмодерн з властивою йому множинністю мов. Лише в ситуації постмодерну ця множинність визнається за благо, вважається станом, що не потребує перетворення для отримання нової єдності. Консенсус може бути лише одним із станів дискусії, але ніяк не її метою.

Ж.-Ф. Ліотар стверджує: «Якщо абсолютно все упростити, то можна вважати постмодерном недовіру до метаоповідей» [431, р. 7]. Наслідком відмови від використання метанаративного механізму легітимації стає криза не лише науки, а ще й метафізичної філософії та залежної від неї університетської інституції<sup>6</sup>.

Разом із наративною функцією втрачаються і її основні функтори: великий герой, великі небезпеки, великі кругосвітні подорожі та велика мета, що

---

<sup>6</sup> До речі, Ж.-Ф. Ліотар не перший, кого турбувала така ситуація. Досить пригадати розпачливе висловлювання Е. Гуссерля: «Скепсис относительно самой возможности метафизики, крах веры в универсальную философию как руководительницу человека нового времени означает вместе с тем крушение веры в „разум“, понятого в том же смысле, в каком греки противопоставляли эпистему (знание) и докса (мнение)» [94, с. 556]. Для Е. Гуссерля це означало лише одне – зникає не лише впевненість, а навіть надія на здатність знання надавати істину, виразити сутність світу та самої людини.

розчиняються у хмарах мовних наративних (денотативних, прескриптивних, дескриптивних тощо) частинок, перетин яких визначає точку існування багатьох феноменів оточуючого людину світу. Чи не найголовнішою реальністю стають мовні ігри з властивим їм терором (м'яким чи жорстким). Наслідком цієї тиранії мовних ігор стає те, що в міру входження суспільства в епоху, яку прийнято називати постіндустріальною, а культури – в епоху постмодерну, змінюється статус знання: воно перетворюється на вид дискурсу.

Ж.-Ф. Ліотар виділяє знання наукове, яке завжди було у конкуренції, в конфлікті з іншим сортом знання – наративним. Останнє, на відміну від наукового, що являє собою сукупність денотативних висловлювань, характеризується кількома рисами. По-перше, воно має ширшу компетенцію, становить собою єдину форму, втілену в суб'єкті, що складається з різних видів компетенції, які його формують. По-друге, таке знання наближене до звичаю, тому його найкращою формою є оповідь. Оповіді або розповіді дають змогу, з одного боку, визначити критерії компетентності, властиві тому суспільству, де вони оповідаються, а з другого, – користуючись цими критеріями, оцінити результати, що можуть бути досягнутими або вже є досягнутими. До того ж, на відміну від розвинутих дискурсивних форм знання, наративна форма припускає наявність множинності мовних ігор, наявність агоністики, що становить третю характеристику цього виду знання. Наступна полягає в тому, що наративні розповіді завжди підкоряються правилам, які закріплюють їхню прагматику, адже оповідач наділяється компетенцією лише завдяки тому, що колись він був слухачем. «Знание, которое передается этими повествованиями, практически не связано с одними только функциями высказывания, но определяет, таким образом, сразу и то, что нужно сказать, чтобы тебя услышали, и то, что нужно слушать, чтобы получить возможность говорить, и то, что нужно играть (на сцене диегетической действительности), чтобы суметь создать предмет рассказа» [212, с. 58]. Отже, мовні акти, властиві цьому виду знання, завжди тричленні: той, хто говорить, – той, хто



слухає, – той, про кого говорять. Ще одним аспектом наративного знання є його вплив на темп, підкорення певному ритму.

Саме завдяки цим особливостям наративні розповіді визначають критерій компетентності і/або ілюструють її використання. Вони виявляють, що має право робитися і говоритися у культурі, оскільки складають її частину: саме завдяки цьому втрачає сенс питання про їхню легітимність – вони є легітимними. Зовсім інша річ – наукове знання, бо саме з його статусом і пов'язана одна з основних проблем, викликаних епохою «пост-», – проблема легітимації. Під легітимацією у даному контексті розуміється «процесс, по которому „законодатель”, трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом» [212, с. 27].

Сучасна наука привнесла два нові складники в проблематику легітимації. По-перше, для того, щоб визначити умови істинності, слід відійти від метафізичного пошуку першосвідчення або трансцендентної влади і визнати, що умови істинності є іманентними правилами наукової гри, а тому не можуть бути встановлені інакше, ніж шляхом наукової дискусії. По-друге, відповідно, не існує іншого доведення істинності правил, окрім того, що вони сформульовані на основі консенсусу експертів. Виникає новий спосіб легітимації, котрий «вводит заново рассказ как форму обоснования знания и в таком качестве может действовать в двух направлениях, в зависимости от того, представляет ли он субъект рассказа как когнитивный или как практический: как героя познания или как героя свободы. Из-за существования этой альтернативы, легитимация не только не имеет всегда одного и того же смысла, но уже сам рассказ кажется недостаточным для придания ей законченного вида» [212, с. 78].

Світ знання в епоху постмодерну перетворюється на світ, скерований грою інформації, яка є принципово доступною для експертів, а тому виникає ідея міждисциплінарності, вимушеного емпіризму. Ставлення до знання в епо-

ху делегітимації – це не те ж саме, що існування життя духу або звільнення людства, це лише ставлення користувачів концептуального апарату до тих, хто отримує результати.

Наука цікавиться невизначеностями, обмеженням точності контролю, квантами, конфліктами, катастрофами, прагматичними парадоксами, тобто будує теорію власної еволюції як розвитку, що характеризується перервністю, катастрофічністю, парадоксальністю. «Она (наука) меняет смысл слова „знание” и говорит, каким образом это изменение может происходить. Она производит не известное, а неизвестное. И она внушает модель легитимации, не имеющую ничего общего с моделью наибольшей результативности, но представляющую собой модель различия понимаемого как паралогия» [212, с. 143].

Характерною рисою епохи постмодерну постає ерозія віри у метарозповіді, котрі легітимують, об'єднують і тоталізують уявлення про сучасність<sup>7</sup>, тоді як філософія модерну, на думку Ж.-Ф. Ліотара, була носієм фундаментальних наративів («діалектика духу», «емансипація людства», «герменевтика смислу», «визволення суб'єкта»), котрі склали світоглядне та гносеологічне підґрунтя всіх сфер модерної культури. Метанаративи, на відміну від міфів, які також мали за мету забезпечити легітимацією суспільних інститутів, норм закону та моралі, соціально-політичні практики, мають вектор спрямованості пошуків такої легітимності не в минулому, а в майбутньому. Тому сучасність для Ж.-Ф. Ліотара – проект, спрямований у майбутнє. Цю тезу він відстоює у полеміці з Ю. Габермасом, для котрого проект сучасності «лишився незавершеним».

У Ж.-Ф. Ліотара з'являється термін «Освенцим», що вживається на позначення знищення проекту сучасності; саме «Освенцимом» відкривається «постсучасність» і жодна віра після нього вже неможлива. Вцілілими після «Освенцима» залишаються лише мікронаративи, оскільки вони не мають ніякої легі-

---

<sup>7</sup> Знову мотив Е. Гуссерля, а на підтвердження досить лише однієї цитати: «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия» [94, с. 556].

тимуючої сили. Прогрес науки, характерний для постсучасності, веде за собою появу множини мовних ігор, які характеризуються виключно локальним детермінізмом, а тому не можуть претендувати на роль універсального метадискурсу. 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 лозунгів модерну, як «єдність», «цілісність», «всезагальність» тощо. Ці відмінності не редукуються, їхнє завдання – не допустити встановлення диктатури одного жанру над іншими. Постмодерн перебуває у безперервному пошуку нових уявлень, але не для того, щоб ними насолодитися, а щоб дати краще відчутти, що існує і щось таке, чого не можна уявити.

В іншій своїй праці «Le Différend» (1986), визнаній самим автором за головну книгу, Ж.-Ф. Ліотар показує, яким чином можна уникнути придушення однієї парадигми іншою при владарюванні гетерогенності форм мислення та життя. Аналізуючи різноманітні мовні ігри, французький філософ вводить поняття «режим речення», розуміючи під ним набір правил, за якими одержують смисл речення тієї чи іншої функціональної орієнтації (палітра функцій досить різноманітна – від функції розмірковувати до функції приписувати, при цьому кожне речення визначається своєю функцією і не може бути переведене в інший функціональний режим). З «режимом речення» пов'язаний «жанр дискурсу» – це і є сукупність правил, завдяки яким «неперевідні одне в одне» речення різного функціонального режиму можна *узгодити* одне з одним, щоб мати можливість досягнення визначеної мети (оцінити, виправдати, контролювати). Речення, які представляють різні функціональні режими, не можна перевести одне в одне, проте з них можна побудувати ланцюжок, якщо це припустимо жанром дискурсу, до якого вони належать.

Речення, на думку Ж.-Ф. Ліотара, становлять собою унікальну подію, зв'язок котрої з певним станом речей відбувається через «функціональний ре-

жим» [див.: 433, р. 10–11]. Речення у Ж.-Ф. Ліотара – це ефекти поверхні, відділені одне від одного за допомогою «ніщо», тому, коли відбувається забуття «ніщо», виникає можливість поєднання речень у межах конкретного «жанру дискурсу»: одне речення отримує статус «попереднього», а інше – «наступного». Кожне речення оточене розривами «ніщо», які маскуються системами пов'язаних між собою випадкових речень різних функціональних режимів, смисл яких розкривається завдяки наявності подій.

Коли речення певного режиму вимовлене (або в термінах Ж.-Ф. Ліотара – «трапляється», *arrive*), воно перетворюється на подію, котра викликає необхідність вибору продовження. Саме тут виникає конфлікт між режимами речень, оскільки, обираючи один з режимів, обов'язково відбувається «обмеження в правах» нереалізованих можливостей наступної побудови ланцюжка речень. Для вирішення конфлікту режимів, що виникає в межах *одного* жанру, використовується судова процедура – «тяжба» (*litige*). Між реченнями *різних* жанрів виникає «розбрат»<sup>8</sup> (*différend*), що характеризується принциповою нерозв'язністю, бо не існує єдиного метаправила для різних жанрів дискурсу. Щоб уникнути подібної ситуації, Ж.-Ф. Ліотар пропонує не допускати можливості абсолютного розриву між жанрами дискурсу, а також боротися зі спробами одного жанру перетворитися на домінуючий та підкорити собі всі інші.

У цій концепції мова веде своєрідну «онтологічну гру», бо, як вже відомо, речення пов'язане з подією, відбувається, репрезентує Всесвіт. Але, вже здійснившись, речення забувається, щоб бути витисненим з ріки часу іншим реченням, котре, представляючи його, у свою чергу, забуває себе. Буття, щоб бути наявним, має репрезентуватися: те, що не представлено, не є існуючим. З цієї причини постмодерна філософія уявляється Ж.-Ф. Ліотаром як філософія відмінності, розриву, розбрату, «чвари».

Досить важливим методологічним моментом для Ж.-Ф. Ліотара є також розв'язання проблеми співвідношення модерну та постмодерну. Французький

---

<sup>8</sup> Більш вдалим видається російський переклад – «распря».

філософ відкидає уявлення про постмодерн як анти-модерн або транс-модерн. Для нього постмодерн знаходиться не *після* модерну, не проти нього, – навпаки, він вже приховано містився у модерні. «Постмодерном окажется то, что внутри модерна указывает на непредставимое в самом представлении; что отказывается от утешения хороших форм, от консенсуса вкуса, который позволил бы сообщая испытать ностальгию по невозможному; что находится в непрестанном поиске новых представлений – не для того, чтобы насладиться ими, но для того, чтобы дать лучше почувствовать, что имеется и нечто непредставимое» [211, с. 322]. В основі постмодерного мислення та постмодерної філософії лежить концепція модерну. Як уже зазначалося, квінтесенція модерну – це віра в метанаративи, утвердження комунікабельності досвіду, єдність сутності, всезагальність істини. Саме як результат переписування модерну виникає радикально-плюралістичне мислення, що заперечує будь-яку можливість консенсусу між різними жанрами дискурсу, визнає їхню гетерономність, при цьому «всезагальне» трактується як проста ознака метаоповідей, котрі самолегітимуються. Тому постмодерн і виявляється у Ж.-Ф. Ліотара таким собі внутрішнім переосмисленням та приборканням модерну. На підтвердження цього у статті «Заметка о смыслах „пост”» Ж.-Ф. Ліотар пише, що префікс «пост-» у слові постмодерн «обозначает не движение типа come back, flash back, feed back, т.е. движение повторения, но некий „ана-процесс”, процесс анализа, анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто „первозабытое”» [209, с. 59].

Отже, постмодерн невблаганно підводить людину до осмислення неймовірного факту – неможливості висловитися. Цей критичний погляд на проблему комунікації розставив усі крапки над «і»: людина безсила перед словом, оскільки воно вислизає з-під її влади. Не дивлячись на величезний потенціал накопичених людством доказів, фактів, гіпотез, суджень, виникає проблема остаточного прояснення тієї або іншої думки. А якщо людина не здатна висловитися, то вона не може й осягнути Всесвіт, саму себе, співвідношення мікро- та макрокосмосу.

Філософія постмодерну зосередилась на тексті, дискурсі, мові. Наслідком цього стало усвідомлення того, що мова значно більш серйозний суперник, за плечима якого століття існування, традиція, яка не піддається знищенню, та влада над тим, хто говорить, вести його певним шляхом, відхиляючи його при цьому від об'єктів дискурсу. Завдяки нездатності мовців чинити опір мові, остання насолоджується, хизується своєю силою, примушує задовольняти себе.

Мова уявляється своєрідним проектом тоталітарної структури, кожен рівень якої пронизаний владою. Господарювання суворих правил, які лише інколи припускають винятки (хоча винятки радше самі є правилами), сприяє обмеженню свободи суб'єктів мови, які змушені рухатися по чітко визначених, заздалегідь встановлених маршрутах. Структурованість всюди – фонетична, морфемна, дериваційна, семантична, синтаксична, стилістична. Мова постає як безкрайне поле, як ризома, де кожний наступний крок обумовлено попереднім.

Однак сучасна ситуація у філософії характеризується послабленням єдності, відмовою від тотальності, на зміну якій приходить розкріпачення частин. Більше немає Єдиного та Цілого, а великі метанаративи вже не викликають звичної довіри. Разом з тим, поступово зникають песимізм та смуток з приводу згубленої цілісності. «Більшість людей вже пережили тугу за втраченою нарацією. Але це зовсім не означає, що внаслідок цього вони перетворилися на варварів. Від цього їх рятує знання того, що легітимація можлива лише в їхній мовній практиці та у комунікативній взаємодії» [431, р. 121].

Великих нарацій більше не існує, проте на зміну ним прийшла множинність обмежених та гетерогенних мовних ігор, тобто форм життя та активності. Не лише прийняття цієї множинності, її легітимація являє, на думку французьких філософів, сутність постмодерну, але також і акцентування уваги на можливості або неможливості консенсусу в сучасному плюралістичному суспільстві. Якщо такий необхідний консенсус і є можливим, то лише в рамках мовних ігор, та аж ніяк не за їхніми межами.

## 2. АДЕПТИ ТА ОПОНЕНТИ: НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ ПІДХОДІВ ДО ВИЗНАЧЕННЯ СУТНОСТІ ПОСТМОДЕРНУ

Будь-яка нова епоха, що проголошується в культурі, мистецтві або науці, викликає необхідність визначити зміст попереднього циклу, оскільки нове завжди пов'язане з пам'яттю про минуле, визначенням хронологічних рамок та генеалогії попереднього проміжку часу. Постмодерн, будучи парадигмою сучасної філософії, звісно, не виникає з нічого: він екзистенційно-онтологічно пов'язаний з філософією Модерну, хоча й потрактовує основні положення останньої досить своєрідно.

Перш ніж аналізувати ставлення французьких філософів до модерного спадку та до визначення сутності й значення модерної філософії, необхідно зробити одне методологічне зауваження щодо творчості І. Канта, ідеями якого Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда надзвичайно активно послуговуються. Таке шанобливе ставлення до німецького філософа ґрунтується на усвідомленні його пріоритету у визначенні завдань філософії, стратегічної спрямованості останньої на критику розуму.

Як відомо, І. Кант досить високо оцінював епоху Просвітництва, вважаючи її межею, кордоном, що поділяє історію людства на два етапи – «неповноліття» та «повноліття». Особливо імponує французьким мислителям кантівське гасло: «Людино, май мужність вільно користуватися своїм розумом!» [167, с. 127], котре стає для них керівною настановою, оскільки вони піддають критиці розум з усіх мислимих позицій – оспівуючи безум (М. Фуко) або визначаючи пріоритетне положення «вільного, веселого шизоїда» у шаленому світі кінця ХХ століття (Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі). Як бачимо, учні, протестуючи вслід за своїм вчителем проти духовного, морального, інтелектуального, владного нагляду, залишили його далеко позаду, оскільки потрактовують будь-які гранд-наративи як вияви волі до влади, як прояви насильства. Тому в порівнянні зі своїми послідовниками І. Кант деколи постає не критиком, а, як це не парадок-

сально, майже апологетом того розуму, котрий не має самостійного статусу, оскільки «червоною ниткою», головним мотивом кантівської критичної філософії є оптимістична віра у творчу, інтелектуальну особистість, у конструктивні потенції людського розуму, тоді як французькі філософи радше репрезентують позицію «світоглядного розчарування» (В. С. Лук'янець), що відкидають можливість оптимістичного розв'язання нагальних потреб людства (від загрози екологічної кризи і до привида міжнародного тероризму, що особливо активізувався останнім часом, зайнявши місце іншої сумновідомої примари, яка століттями блукала манівцями Європи). Як слушно зазначає В. С. Лук'янець, «ініціатори постмодерну шукають відповіді на філософські проблеми, які стосуються не тотальної приватизації Всесвіту, а перспектив самозбереження в ньому посттоталітарної соціальності» [220, с. 11].

Найперші асоціації, що спадають на згадку при характеристиці модерної філософії, – це раціоналізація, емансипація людського Я, віра в надзвичайне призначення людини, котра завдяки своєму розуму та діяльності здатна стати володарем природи, а також сприйняття всього існуючого з точки зору трансцендентального суб'єкта, який прагне критично обґрунтувати сутність людського існування. Чи не центральним об'єктом філософської рефлексії стає сама людина, відносно якої світ має репрезентувати себе, перетворитися на значущий для суб'єкта образ. Ще одна особливість модерної філософії – віра в силу науки, в її здатність створити таку метатеорію, котра абсолютно повно пояснить усе існуюче. До речі, саме на цьому бастіоні модерна парадигма була піддана першим руйнівним ударам, завданим відкриттями так званої некласичної науки, здійсненими Геделем, Бором, Гейзенбергом, а також синергетичними постулатами.

Наступне розчарування чатувало на теоретиків Модерну на теренах соціальної філософії, де зазнала краху ідеологія соціалізму та комунізму, була втрачена віра в можливість практичного втілення соціальних утопій, у здатність ін-



дустріальних суспільств, особливо західного типу, до безмежного самозбагачення та самоускладнення.

Найстрашнішим ударом стали катастрофи й трагедії минулого ХХ ст. (від революцій початку віку до розвалу тоталітарних держав у 90-ті роки), викликані переважанням політичного над соціальним, коли всі соціальні інститути, усі великі цінності та глобальні цілі, що створювалися в попередні епохи, поступово втратили свій зміст. Слушною видається думка А. Турена про те, що найбільш наочною формою панування політичної дії над соціальною є тероризм, оскільки він формується на перехресті старих соціальних рухів, які стали більш ідеологічними, ніж практичними, та реакцій на кризу держави. «Тероризм сам по собі – як і партизанська війна в інших ситуаціях – цілком протилежний класовій чи масовій дії. Він свідчить, навпаки, про надмірне роз'єднання між теоретичним заклик до вже зниклого руху та надмірно інституціалізованими вимогами» [317, с. 26]. Тому ще страшнішим видається теракт, котрий відбувся 11 вересня 2001 року в США. Гірка моторошна іронія полягає в тому, що ще в 1976 р. французький філософ Ж. Бодрійяр назвав символом епохи симулякрів (а саме так він визначав сучасність) саме ці дві вежі WTS. «Сам факт наліччя етих двух ідентичних башен означаєт конаєц всякой конкуренции, всякой оригинальной референции. Чтобы знак обрел чистоту, он должен продублировать себя, самодублирование знака как раз и кладет конец тому, что он означал» [56, с. 146].

Епоха модерну розірвала сакральний світ, котрий був таким зручним та зрозумілим, відокремила природне від божественного, позбавила світ єдності, не замінивши цю єдність нічим рівноцінним. Зійшовши з небес на землю, суб'єкт не знайшов там справжнього притулку, загубився у світі об'єктів та речей, котрими маніпулюють різноманітні технології. Головними менеджерами цього технізованого світу стали раціоналізація та суб'єктивізація.

Наслідком таких потрясінь стає усвідомлення людством того, що воно є заручником тих деструктивних сил, того джина з пляшки, котрого вивільнили науково-технічні досягнення та ідеологія тоталітаризму. Декартівський володар

світу та приборкувач природи потрапляв то в окопи світових війн, то в бараки концентраційних таборів, то у селища поблизу Чорнобиля, поки нарешті не опинився 11 вересня 2001 р. у приміщеннях Всесвітнього торговельного центру. Саме ці причини обумовили й обумовлюють необхідність досягнення адекватного розуміння екзистенційної ситуації, до якої потрапила західна цивілізація на межі тисячоліть.

«Доба Постмодерну – це час, коли людське життя виходить із-під диктатури *розуму, приборканого вічними істинами метафізики*, й висуває йому свої вимоги. Найпершою нормою етики Постмодерну стає не метафізична істина, а повнота життя. Найвище життєствердження мислителі постмодерну вбачають у сприянні максимальному зростанню волі до життя. Вони переконані, що людина тільки тоді реалізує сенс свого життя, коли вільно стверджує все, що в неї є» [220, с. 13].

Варто зазначити, що ставлення сучасних французьких мислителів до феномену постмодерну (як, до речі, і Модерну) не є однозначним. На підтвердження даного положення наведемо концепцію А. Турена, одного з провідних соціологів, творчість якого викликає на Заході не меншу увагу, ніж праці Ж. Дерріда чи Ж. Дельоза, і твори якого так само активно перекладаються. А. Турен має власну точку зору і на Модерн, і на Постмодерн, котра ґрунтується на розумінні суспільства як поля конфліктної комунікації множини різнопланових дієвців<sup>9</sup>. Простежуючи долю ідеї модерності, мислитель прагне віднайти шляхи розв'язання проблем та суперечностей, властивих сучасному людству. Французький соціолог переконаний, що сьогодні існує досить глибока, але все ж таки обмежена (а зовсім не глобальна!) криза модерності, яка засвідчує про зникнення соціального еволюціонізму, здатного враховувати всі аспекти соціального життя та його перетворень, тобто занепадає матеріалістична со-

---

<sup>9</sup> Під дієвцем розуміється суб'єкт у його конкретно-історичних іпостасях, котрий у різні історичні періоди втілюється в різні соціальні утворення (класи, соціальні рухи, політичні об'єднання).

ціальна думка, придушена технологією та раціоналізацією, а ідея постмодерного суспільства – це ніщо інше, як гранична ознака кризи індустріальної культури.

Двадцяте століття характеризується А. Туреном як таке, де модерний світ розуму все більше потрапляє у залежність від різноманітних типів політики модернізації та націоналістичних диктатур. Зазначений стан речей викликає критику модерності з боку інтелектуалів, охоплених відчуттям катастрофи, безглуздості, зникнення дієвців історії.

Початок тотальної критики модерного суспільства та його культури Турен убачає в діяльності філософів-франкфуртців, оскільки саме вони розцінюють світ, де живуть, як царину занепаду об'єктивного розуму, як відмову від раціоналістичного світобачення. Ідеї замінюються на ідеології (нацизму, сталінізму, тоталітаризму тощо), а результатом цього стає зникнення сполученості індивіда з суспільством. «Модерна людина вже не поводиться згідно з універсальними правилами розуму» [317, с. 41].

А позаяк природа, як відомо, «не терпить порожнечі», то індивідуальний суб'єкт, що відокремлюється від розуму, потрапляє у залежність від економічної або політичної влади. Відбувається розчаклування модерного світу (М. Вебер), котре не вичерпується лише зникненням сакрального та загибеллю міфів, – головна небезпека полягає у втраті єдності світу. Як стверджує А. Турен, «історія модерності є історією повального, просто невідворотного розриву між індивідом, суспільством та природою» [317, с. 42]. Виникає постмодерне суспільство, істотними ознаками якого французький соціолог визначає ностальгію за Буттям, ринкове споживання, владу підприємництва, злет націоналізмів, повний розпад інструментальної раціональності. «Розпад економічних стратегій і побудова певного типу суспільства, культури і особистості відбувались дуже швидкими темпами, саме ця побудова дала ім'я та зміст ідеї *постмодерності*. Якщо модерність поєднувала прогрес і культуру, протиставляючи традиційні культури чи суспільства їхнім модерним відповідникам і пояснюю-

чи будь-який соціальний і культурний факт його місцем на шкалі традиція – модерність, то постмодерність роз'єднує те, що було поєднаним» [317, с. 72].

Незважаючи на загалом негативне ставлення до постмодернізму, А. Турен, однак, визнає останній чимось значно більшим, ніж просто інтелектуальною модою, оскільки постмодернізм стає продовжувачем тієї критики Ratio, яку розпочали Маркс, Ніцше та Фройд, більше того, «він є підсумком тривалого інтелектуального руху, що майже завжди протиставляє себе технічній та економічній модернізації, якій у минулому столітті не було присвячено жодної значної інтелектуальної праці» [317, с. 73].

Постмодернізм відкидає функціональну диференціацію між царинами соціального життя (мистецтво, економіка, політика), відмовляється визнавати їхню взаємодоповнюваність, маніфестує неможливість використання сферами соціального життя інструментального розуму. Якщо раніше домінуючою була картина світу, де людина була розташована «перед світом», а тому мала здатність розуміти його та відтворювати у певних образах, то людина постмодерної картини світу опиняється всередині світу, вона позбавлена дистанціювання, замінником якого постає мережа комунікацій.

Ще більш радикальну критику постмодерну знаходимо в концепціях Ж. Бодрійяра та Ж. Ліповецьки, котрі взагалі проголошують настання ери розпаду соціального.

Для відомого своїми соціологічними та філософськими розвідками Жіля Ліповецьки характерне прагнення розкрити сутність постмодернізму шляхом визначення та аналізу тих життєвих настанов, котрі виступають суттєвими характеристиками сучасності, найяскравішими серед яких виявляються зваблення, cool (індиферентність), нарцисизм, відступництво та ескапізм. Виникнення постмодернізму пов'язується вченим з появою ери порожнечі (спустошення), що приходить на зміну ері споживання, з якою співвідноситься існування та розвиток модернізму. Саме протягом ери споживання набирає обертів процес пер-

соналізації<sup>10</sup>, апофеоз якого припадає на період постмодернізму. «Эра потребления десоциализует индивидов и, соответственно, социализирует, в силу логики удовлетворения потребностей и необходимости в информации; это социализация без насилия, социализация мобильного типа» [215, с. 165].

Завдяки тому, що споживання являє собою відкрити та динамічну структуру, воно здатне звільнити людину від соціальної залежності, прискорити процеси асиміляції та відчуження, створити індивідів, котрі не здатні приймати однозначні рішення, знівелювати рівні життя. Усе це призводить до появи максимальної індивідуалізації.

Суттєвою ознакою постмодернізму Ж. Ліповецьки визнає наявність в останньому двох логік – дисциплінарної та ієрархічної. Починаючи з кінця XIX ст. (а саме цей проміжок часу соціолог визначає початком ери споживання), дисциплінарна тенденція починає домінувати й утримує своє панування до початку 60-х років минулого століття, коли на зміну модерному суспільству прийшло постмодерне. «Постмодернистское общество возникло в тот момент, когда западное общество стало все чаще отвергать единообразные структуры и создавать персонализированные системы на основе потребности, выбора, связи, информации, децентрализации, участия. Постмодернистская эпоха ни в коем случае не является сверхчувственной; напротив, это спокойная, с элементами разочарованности, фаза модернизма, направленная к чрезмерной гуманизации общества, развитию неосязаемых структур, модулированных в зависимости от индивида и его желаний к нейтрализации классовых конфликтов, охлаждению разгоряченного революционного воображения, ее сопровождает растущая апатия, десубстанциализация нарциссов, частичная реабилитация прошлого» [215, с. 168].

Ж. Ліповецьки полемізує з Ж. Бодрійяром та Ж.-Ф. Ліотаром, котрі відстоюють тезу про принципову відмінність постмодерну від попередньої фази ро-

---

<sup>10</sup> Важливо звернути увагу на два значення французького слова *personne*, яке, по-перше, позначає людину, особу; по-друге, слугує для позначення будь-кого, нікого. Завдяки цьому персоналізація тлумачиться Ж. Ліповецьки одночасно і як індивідуалізація, і як спустошення, перетворення у ніщо.

звитку суспільства, хоча й роблять це в ім'я різних цілей (або заради невизначеності та симуляції, або заради відмови від метанаративів). Для Ліповецьки постмодерн уявляється не відірваним від модернізму, а, навпаки, постає утвердженням однієї з суттєвих тенденцій останнього – процесу персоналізації і, відповідно, поступовим скороченням дисциплінарного процесу. «...Постмодерністское общество, возводя процесс персонализации в разряд господствующего образа жизни, реализует особенности модернистского мира» [215, с. 169].

Одне з основних завдань, що мають бути вирішені постмодернізмом, – зняття суперечності між традиційністю та модерном. Саме тому для Ж. Ліповецьки картезіанське Cogito не зникає з горизонту філософствування, а породжує нову картину світу, в zasadничену на таємницях людського існування, таку собі енігматичну реальність, котра потребує розшифрування, розкодування за допомогою персоналізації, котра має як позитивну, так і негативну сторони. Перша полягає в тому, що процес персоналізації відповідає структурі гнучкого суспільства, заснованого на інформації та заохочуванні потреб індивіда, а друга виражається в тім, що процес персоналізації обумовлює злам дисциплінарної соціалізації. Таким чином, процес персоналізації постає в якості нового способу організації та орієнтації суспільства, нового способу управління подіями (максимум бажання, мінімум примусу). «Освобожденное из „гетто“ надстройки и идеологии, обольщение является преобладающим началом в социальных отношениях, глобальным принципом организации в обществе изобилия» [215, с. 34].

Персоналізація впроваджується в життя за допомогою різних механізмів, серед яких одним з найважливіших Ж. Ліповецьки визнає зваблювання, котре пронизує собою всі рівні постмодерністського суспільства – від політики й до приватного життя.

Зваблення не має нічого спільного з хибним зображенням та відчуженням свідомості, оскільки являє собою те, що влаштовує наш світ та перетворює його відповідно до систематичного процесу персоналізації, робота якого спрямована

на збільшення та урізноманітнення пропозицій, на легітимацію вільного вибору. Посилює роль зваблення й сучасний тип життя, визначений Ж. Ліповецьки як життя без категоричних імперативів, котре можна будувати згідно з індивідуальними устремліннями і яке відповідає ері комбінацій, варіантів та незалежних формул. «Обольщение – это логика, которая пробивает себе дорогу, которая больше ничего не щадит и при этом осуществляет постепенную, толерантную социализацию, цель которой – персонализировать и психологизировать человека» [215, с. 40].

Персоналізація епохи постмодерну створює новий тип людини, новий персонаж онтологічного театру – Нарциса, пригнобленого самим собою, замурованого у власній скляній капсулі, що має ще одне ім'я – cool-людина. «Cool-человек не является ни пессимистическим декадентом Ницше, ни угнетенным тружеником Маркса; он скорее напоминает телезрителя, пытающегося „прогнать” одну за другой вечерние программы; потребителя, наполняющего свою кошелку, отпускника, колеблющегося между пребыванием на испанских пляжах и жизнью в кемпинге на Корсике» [215, с. 68]. Нарцис позбавлений здатності відчувати та хвилюватися, тому його карою стає духовне спустошення, відсутність як чужих, так і власних пристрастей, неможливість відчутти себе «на сьомому небі».

Символом сучасної цивілізації Ж. Ліповецьки називає пустелю, той трагедійний образ, що є втіленням метафізичних розмислів про небуття. «Пустыня побеждает, в ней мы видим абсолютную угрозу отрицательного начала, знак смертоносной работы XX века, которая будет продолжаться до его апокалиптического конца» [215, с. 58]. Але Нарцис, позбавлений здатності відчувати та перейматися, не сприймає пустелю як те, що асоціюється з небуттям та смертю, вона уявляється йому досить густо заселеною. Населення пустелі різноманітне: це маргінали, дезертири, бунтарі, усі ті, хто є «романтиками» або «дикунами», тому пустеля онтологічно наповнена, має величезний енергетичний потенціал, вона – простір без початку та кінця. Отже, соціальна пустеля заселена, але її населення веде кочовий спосіб життя, воно не прив'язане до певної території і саме в цьо-

му проявляється одна з основних тенденцій постмодернізму, випещена та оспівана у номадології Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, розгляд якої у нас іще попереду.

На думку іншого французького філософа Ж. Бодрійяра, сучасний етап історії людства характеризується втратою соціального. Сучасність – це той проміжок часу, що настає після закінчення оргії, при цьому остання розуміється як момент звільнення в будь-якій сфері. Дійсно, важко не визнати, що минуле століття справді нагадувало оргію – оргію матеріального, раціонального та ірраціонального, сексуального, критичного та антикритичного, оргію всього того, що пов'язано з хворобами зростання. Усі табу та заборони було знято, таємниці розкрито, обмеження скасовано. Тотальне звільнення, результатом якого стала порожнеча, позаяк усі прояви звільнення залишилися позаду і нас хвилює лише передбачення всіх можливих результатів здійснення звільнення.

У процесі звільнення речі, знаки, дії позбавилися своїх ідей та концепцій, походження та призначення, але водночас вони стають на шлях нескінченного самовиробництва. Такі соціальні феномени, як економіка, політика, сексуальність, перетворюються на трансеконіміку, трансполітику, транссексуальність. Відбувається змішання та взаємопроникнення категорій, захоплених коефіцієнтом зверхності, рекорду, інфантильного самоподолання. «Каждая категория совершает фазовый переход, при котором ее сущность разжижается в растворе системы до гомеопатических, а затем до микроскопических доз вплоть до полного исчезновения, оставляя лишь неуловимый след „словно на поверхности воды”» [54, с. 15].

Життя суспільства скеровується законом змішування жанрів – усе стає політичним, сексуальним, естетичним. Наслідком такого змішування стає те, що зазначені категорії втрачають свою специфіку й розчиняються в інших категоріях.

Втрата соціального відбувається також внаслідок схильності масової свідомості до *імплозії*, тобто вбирання, втягування в себе будь-якого впливу, коли суб'єкт впливу не дає на нього ніякої відповіді. Маса, вважає Ж. Бодрійяр, не



володіє ні атрибутом, ні предикатом, ні якістю, ні референцією, тобто вона не має «соціальної реальності». Маса не постає більше як «дзеркало соціального», оскільки не віддзеркалює останнє. Більше того, стикаючись з масами, це «дзеркало соціального» розбивається. Замість того, щоб бути відображенням соціального, маса починає виконувати функцію «чорної дірки», котра відхиляє, викривляє будь-які потоки енергії, що зближуються з нею, перетворюється на безодню симуляції всіх втрачених референцій. Одним із найзапекліших ворогів маси стає смисл. Загроза останнього полягає в тому, що маса відчуває терор схематизації, прихований за гегемонією смислу, – а тому намагається опиратися йому, переводити артикульовані дискурси в площину ірраціонального та безосновного, тобто у площину видовища, котре не зачіпає індіферентну масу.

Мовчазна більшість, що домінує у сьогодиншньому соціумі, є єдиним референтом репрезентації. «Массы не являются референтом, поскольку уже не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя – их зондируют. Они не рефлектируют – их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума – средства массовой информации). Однако зондирования, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации. И ориентированы они уже на модель, а не на референт» [58, с. 26].

Мовчання маси досить специфічне, адже воно *накладає заборону на те, щоб про нього говорили від його імені*. Окрім цього, мовчазна більшість не має представників, оскільки маси вже не являють собою інстанцію (на відміну від класу або народу) і не є суб'єктом, а тому не можуть бути відсторонені від самих себе. Маса – це царина поглинання та імплозії, ірраціональна безодня, що втягує в себе соціальне. Два століття посиленої соціалізації закінчилися досить сумно: «Ранее властвовало социальное – и его рациональная сила разрушала символические структуры, сегодня на первый план выходят mass media и информация – и их „иррациональным“ неистовством разрушается уже социальное. Ибо благодаря

им мы имеем дело именно с ней – этой состоящей из атомов, ядер и молекул массой» [58, с. 32].

Однією з основних властивостей маси Ж. Бодрійяр вважає її парадоксальність, котра виражається, по-перше, в тому, що маса виступає одночасно і об'єктом, і суб'єктом симуляції, тому, відповідно, здатна й до гіперсимуляції; і, по-друге, в тому, що маса не є ні суб'єктом, ні об'єктом, оскільки не може бути носієм автономної свідомості і не піддається ні впливу, ні розумінню в термінах елементів, відношень, структур та сукупностей. Будь-який вплив на масу, потрапляючи у поле її тяжіння, починає рухатися по колу, проходить стадії поглинання, відхилення та нового поглинання. Завдяки цим особливостям маса являє собою парадоксальний та граничний стан соціального. Соціальність замінюється театральністю, сценою, де діють політичні актори. Маса залюбки починає виконувати роль глядача, головна увага якого зосереджується не на історичному та політичному з властивою їм дієвістю, а на буденному, плинному житті. «Моделью восприятия политической сферы служит восприятие матча, художественного или мультипликационного фильма. Точно так же, как зрелищем на домашнем телевизоре, население заморожено и постоянными колебаниями своего собственного мнения, о которых оно узнает из ежедневных газетных публикаций результатов зондажа. И ничто из этого не рождает никакой ответственности. Сознательными участниками политического или исторического процесса массы не становятся ни на минуту» [58, с. 46].

Позбавлені структури, інертні маси, заперечуючи соціальне, тим часом діють за його законами, ще більш розхитуючи й без того нестійкий каркас соціального. Більше того, сутність нашої сучасності вбачається Ж. Бодрійяру не у боротьбі класів чи у взаємодії меншостей, а саме у «глухом, но неизбежном противостоянии молчаливого большинства навязываемой ему социальности, именно в этой гиперсимуляции, усугубляющей симуляцию социального и уничтожающей его по его же собственным законам» [58, с. 57].

Соціум, влада породили мовчазну більшість, котра не є ні сутністю, ні соціологічною реальністю. Заснована на інерції, а не негативності, маса не помічає революцію, її ідеалом стає інволюція, абсолютне виключення революційних лозунгів про активну роль свідомості. Примари, породжені марксизмом, відпочивають, головними діючими особами ери порожнечі виступають симулякри...

### 3. РИЗОМАТИЧНІ ВАРІАЦІЇ СУЧАСНОЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Останнім часом у вітчизняному інтелектуальному середовищі поширюється поняття «симптоматологічна мислительна стратегія». Буде доречним навести визначення цього поняття, яке дає О. І. Хома. Отже, «...симптоматологічною називається мислительна стратегія, основними рисами якої є:

- 1) теза про принциповий плюралізм типів людського мислення, зумовлений недосконалістю й обмеженістю людських сил та можливостей;
- 2) заперечення автономності суб'єкта, редукція суб'єктивності до зовнішнього прояву об'єктивних буттєвих процесів;
- 3) тлумачення будь-якої події в якості синоніму прихованого конфлікту сил;
- 4) самооцінка (прихована чи відкрита) інстанції, що витлумачує, як втілення переважної сили, єдино спроможної до «істинного» витлумачення подій» [365, с. 34].

Виходячи з означених істотних рис симптоматологічної мислительної стратегії, можна стверджувати, що це поняття досить адекватно характеризує той напрямок сучасної французької філософії, представники якої є основними героями даного дослідження. Адже основними рисами їхніх філософських побудов можна вважати такі:

1) деконструкція традиційної метафізичної парадигми, «деканонізація», боротьба з традиційними ціннісними центрами (людина, етнос, логос);

2) заміна вертикальних та ієрархічних зв'язків горизонтальними та *ризоматичними*, відмова від ідеї лінійності, ідеї метадискурсивності, універсальної мови та мислення, що базується на бінарних опозиціях;

3) відстоювання ідеї того, що знання в цілому не може бути редуковане ні до науки, ні до пізнання, адже пізнання – це набір тверджень, які, за винятком усіх інших тверджень, позначають або описують об'єкти й можуть бути істинними або хибними, а наука виступає як підрозділ пізнання;

4) «віртуальність» світу епохи постсучасності, феномен «подвійної присутності».

Усе це пояснює образ світу, який відстоює постсучасна філософія Франції. Він характеризується наявністю ліній артикуляції та розчленування, страт та територіальностей, але водночас у цьому світі таке ж значення мають лінії вислизання, рухи детериторизації і дестратифікації. Рухи щодо цих ліній утворюють або феномени відносного гальмування, або, навпаки, стрімкості та розриву. Домінантою такої картини світу постає множинність, котра, отримуючи характер субстанції, утворює різні види машин (військову, політичну, соціальну, виробничу тощо). Як наслідок – «машинное устройство направлено на страты, которые, несомненно, создадут из него своего рода механизм, или осмысленную целостность, или определенность, приписываемую субъекту, – но так же и на тело без органов (*corps sans organes*), которое постоянно разрушает, вынуждает проходить и двигаться бессмысленные частицы, чистые интенсивности, и приписывать себе субъекты, у которых не остается ничего, кроме имени как следа интенсивности» [116, с. 9].

Книга «Ризома», як і інші тексти Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, досить складна для сприйняття, і ця складність має свої причини. Їх філософії властива відмова від системи, програми та пароля, котра є не лише намаганням позбавитися мінливості ринку, примх моди та примусів академічності. Вона ж указує на

складність рефлексії, яка становить собою результат розуміння філософії. Філософія, на відміну від інших образів знання, може представляти свої об'єкти не лише як даності та вводити поняття як відповідники фактам. Між мисленням і тим, що мислиться, панує певний інтервал, тому система, методи, програма – це лише засоби, за допомогою яких можна подолати білі плями, в яких полягає потенціал філософії, – щоб, незважаючи ні на що, зробити думки приступними для реципієнта.

Озираючись на репрезентабельність відповідає тим самим примусу, що сам виростає з імпульсу мислення. Саме тому не в останню чергу Дельоз та Гваттарі чинили так, що філософія мусила сприйматися не стільки як рефлексія чи аргументація, скільки як винахід чи оформлення, як «дисципліна про створення понять». Рефлексія вказує на присутність свідомості та інтеріорність суб'єкта, аргументація – на порядок речень та на фактичність референтів. У поняттях же сила мислення зосереджена в одній фігурі, констеляції взаємопрониклих мотивів, які можуть вихопити представлення того, що у мисленні сторониться представлення.

Класична філософія розробила і свято зберігала модель світу у вигляді дерева, головними ознаками якої були вертикальний зв'язок між небом та землею, лінійна односпрямованість розвитку, детермінованість сходження, бінарні відношення «вліво-вправо», «високо-низько». Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у своїй книзі «Ризома» виділяють два різновиди цієї моделі – «дерево-корінь» та «система-корінець, або мочкуватий корінь». Перша модель має стрижневі корені з периферійним недихотомічним розгалуженням гілок і характеризується роздвоєнням Єдиного, що підкоряється законам бінарної логіки. Важлива роль при цьому належить суб'єктові, а об'єкт повністю підкоряється умові «прочного коренного єдинства – єдинства стержня, который поддерживает вторичные корни» [116, с. 10].

Система-корінець відрізняється від першої тим, що її головний корінь або знищений, або недостатньо розвинутий, тому він виступає тією основою, на яку

надбудовуються вторинні корені, утворюючи у такий спосіб множинності. «...Пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте, тогда как в субъекте восторжествовал новый тип единства. Мир потерял свой стержень. Субъект более не способен породить дихотомию, зато он получил доступ к более высокому единству, единству амбивалентности или сверхдетерминированности, в измерении, дополнительном к измерению его объекта» [116, с. 11]. Звичайно, такі методологічні настанови призводять до того, що світ перетворюється на хаос, місце головного кореня посідає мочкувата система корінців. Як бачимо, обидві моделі прагнуть утворити множинність лише одним шляхом – додаючи нові зовнішні риси до того виду множини, що є вже наявним. Модель дерева постає трансцендентною, ієрархічною структурою, котра може отримати розвиток лише завдяки бінарним опозиціям, тому нерозв'язним стає завдання створити множинність не шляхом додавання нових одиниць, а навпаки – виділяючи єдине з множини. Така операція доступна лише в ризомі, альтернативній моделі неявного та неексклюзивного зв'язку світу, яку засновують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі.

«Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризома – это луковича, клубни... Сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения в луковичах и клубнях» [116, с. 12]. Ризома – це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростка, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанційно рівнозначною й утворює перервну поверхню, позбавлену глибини, і відповідно, позбавлену й суб'єкта, що виконує контрольні-наглядні функції. Зрозуміло, що ця модель не має і центру, а тому не може демонструватися у вигляді обмежувальної структури.

Ризома має такі основні властивості або принципи:

1) та 2) принципи зв'язку та гетерогенності: будь-яка точка ризоми може й повинна бути пов'язана з будь-якою іншою точкою, на відміну від дерева або кореня, котрі фіксують точку, порядок в цілому. Тому в ризомі будь-яка лінія не обов'язково веде до лінгвістичної лінії, а може утворювати біологічні, політичні, економічні ланцюжки, використовуючи при цьому не лише порядок знаків, а й порядок речей. «Коллективные механизмы речи работают непосредственно в машинных устройствах, и невозможно провести четкую границу между порядками знаков и их объектами» [116, с. 12]. Мова, побудована на основі бінарної опозиції означуваного та означуючого, втрачає в площині ризоми своє привілейоване становище, перетворюється на гетерогенну систему. «Не существует материнского языка, есть лишь власть языка, господствующего в политическом множестве. Язык устанавливается в границах прихода, епархии, столицы. Он образует луковичу, развивается по невидимым стеблям и потокам, вдоль речных долин или железнодорожных линий, он перемещается масляными пятнами» [116, с. 13];

3) принцип множинності<sup>11</sup>, завдяки якому множинне досліджується як субстанційне, що не пов'язане більше з Єдиним як суб'єктом і об'єктом, природною та духовною реальністю як образом світу в цілому. Множинність постає як сукупність вимірів та ліній зв'язку, яка має здатність змінювати власну природу внаслідок кількісного зростання. «Понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает означающее: то же самое относится и к единству-стержню, которое устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте» [116, с. 14]. Таким чином, єдність структури дерева стає неможливою, адже ризома являє собою план консистенції множин, що складається з вимірів, чисельність яких збільшується разом зі збільшенням відношень, які в ньому встановлюються. Більш того, множини визначаються не «зсередини», як у випадку

---

<sup>11</sup> Пам'ятаємо про те, що множинність (multiplicité) є одним з ключових термінів ризоматики Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі.

структурного стану, а «ззовні» під дією абстрактної лінії, лінії вислизання (детериторизації), котра співвідноситься з іншими лініями;

4) принцип незначущого розриву або непаралельної еволюції – тобто ризома може бути розірвана в будь-якому місці і внаслідок цього вона перебудується на іншу лінію. Як уже відомо, ризома може містити у собі субструктури (територизації), котрі під дією ліній зламу детериторизуються з метою майбутнього підпорядкування іншим субструктурам, де відбувається нова територизація<sup>12</sup>. Для пояснення того, яким чином процеси детериторизації та територизації можуть бути безвідносними й одночасно включеними один до одного, автори «Ризоми» наводять дуже красивий приклад: «Орхідея детериторизується, создавая образ, калькируя осу; а оса в этом образе вновь территориализируется. Тем не менее она детерриториализируется, становясь частичкой аппарата размножения орхидеи; но она же вновь территориализирует орхидею, разнося пыльцу. Оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными» [116, с. 15]. Тобто ризома, хоча й проходить через бінарності та структури, проте не зводиться до них;

5) та 6) принципи картографії<sup>13</sup> та декалькоманії: ризома не підкоряється ніякій структурній або породжуючій моделі, цурається самої думки про генетичну вісь як глибинну структуру. Ризома являє собою не кальку (логіка кальки та розмноження – це логіка дерева), а мапу, що не приймає можливості утворення площини кругом попередньо встановленого, обмежувального центру. Як ми впевнилися, орхідея не калькує осу, вона креслить мапу з осою всередині ризоми. Звідси вимога декалькоманії – відмови від залишкових слідів структурних

---

<sup>12</sup> Територизація у термінах Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі представляє собою зашифрування потоків (лібідо або праці), тоді як детериторизація – розшифрування цих потоків.

<sup>13</sup> Звернення до процедури картографії можна зустріти в розробках відомого представника американського постмодернізму Ф. Джеймсона, котрий вважав, що сучасній людині надзвичайно важко пов'язати усе багатство свого індивідуального існування з тією складною глобальною світовою системою, в яку вона занурена, свій суб'єктивний досвід з безособистісними силами глобальної системи. Вирішити це завдання можна за допомогою специфічної форми практики, котру Ф. Джеймсон називає „пізнавальною картографією”, яка здатна наділити індивідуального суб'єкта новим відчуттям свого власного місця у глобальній світовій системі.



моделей (такими уявляються лінгвістика та психоаналіз). Зробити це можна шляхом перенесення їх назад на мапу (ризому), що дасть змогу знову активізувати їхні приховані лінії зламу. Одним із засобів такої декалькоманії стає шизоаналіз, оскільки він «отвергает любую мысль о декалькированной фатальности, как бы она ни называлась: божественная, анагогическая, историческая, экономическая, структурная, наследственная или синтагматическая» [116, с. 18].

Отже, тепер ми маємо змогу виділити основні властивості ризоми. Головна її відмінність від дерев та коренів полягає у здатності поєднувати одну певну точку з другою точкою, а кожен ліній не обов'язково поєднувати з іншою лінією того ж самого типу, ризома може використовувати різні утворення – як знакові, так і не знакові. Її не можна звести ні до Єдиного, ні до множинного, оскільки вона складається не з єдностей, а з рухливих ліній. У неї немає ні початку, ні кінця, а є лише середина, з якої вона виростає і за межі якої вона виходить. «Она образует многомерные линейные множества без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (n-1)» [116, с. 27].

На відміну від структури, що визначається через сукупність точок та позицій, бінарних відношень між ними, а також двосторонніх зв'язків між позиціями, ризома виключно складається з ліній (членування, стратифікації, вислизання, детериторизації), котрі становлять собою локалізовані зв'язки між точками та позиціями, а тому є відмінними від ліній типу дерева. До того ж, на відміну від дерева, ризома не є обертом репродукції – ні зовнішньої репродукції, як дерево-корінь, ні внутрішньої, як дерево-структура. Ризома пов'язана з мапою, що має бути роз'ємною, такою, котру можна перевернути, приєднати, модифікувати на множину входів та виходів, поєднати з лініями вислизання.

Ураховуючи всі означені принципи та властивості ризоми, можна, вслід за авторами цього концепту, стверджувати: «Больше не существует деления на поле реальности (мир), поле репрезентации (книга) и поле субъективности (автор). У

книги нет продолжения в другой книге, нет объекта в мире и нет субъекта в лице одного или нескольких авторов» [116, с. 29]<sup>14</sup>.

Для ілюстрації дії ризоматичної моделі проведемо два невеликі дослідження. По-перше, спробуємо уявити себе в структурі ризоми і подивитися, яким чином відбувається переміщення в ній і як ми можемо вплинути на свій власний шлях. Множинність і рівноправність шляхів, множинність вибору постулює недекларований, не тільки номінально існуючий плюралізм: можливість вибору усвідомлюється з самого початку – і людина не відчуває тягар приреченості до попереднього – чийогось – досвіду, котрий примушує йти торованим шляхом.

Але в який спосіб знайти шлях – правильний шлях в ризомі, де так багато можливих входів?.. Проте, чи буде виправдане таким чином поставлене питання? Можливість вибору актуалізує в ризоматичній площині індивідуальність як джерело активності. Персонаж ризоми позбавлений попереднього знання, канону, до-знання про існуючі шляхи. Тому-то для відстороненого погляду вони

---

<sup>14</sup> Дивним чином потрапляємо ми в абсолютно іншій філософській традиції на дуже близьку образу ризоми характеристику так званого «круглого мислення» у Павла Флоренського. Починаючи в 1918 році нотатки «У водоразделов мысли», він таким чином характеризує своє відчуття майбутньої книги: «... Это – не одно, плотно спаянное и окончательно объединённое единым планом изложение, но скорее – соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих ещё полного ответа, связанных же между собою не логическими схемами, но музыкальными перекликами, созвучиями и повторениями». Вимальовуючи біг думок тютчевським образом – «...струй кипенье, / И колыбельное их пенье, / И шумный из земли исход», – Флоренський продовжує: «Связи отдельных мыслей органичны и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полу-искомые, представляются не стальными стержнями и балками отвлечённых строений, а пучками бесчисленных волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани – не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом, в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же. Как в риманновском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами всё вперёд, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям. Эта-то многочисленность и разнообразность мысленных связей делают самую ткань и крепкою, и гибкою, столь же неразрывною, сколь и приспособляющеюся к каждому частному требованию, к каждому индивидуальному строю ума. Более: в этой сетчатой ткани и промыслившему её – вовсе не сразу видны все соотношения отдельных её узлов и все, содержащееся в возможности, взаимные вязи мысленных средоточий: и ему, нежданно, открываются новые подходы от средоточия к средоточию, уже закреплённые сетью, но без ясного намерения автора» [324, с. 26–27]. Як курйоз, треба лише додати, що російський філософ-священик вважав таку форму більш притаманною англійському мисленню, і цілком чужою мисленню французькому.

виглядають абсолютно однаковими, рівноправними у своїй анонімності. Відсутність можливості зробити порівняння з погляду правильності і неправильності, істинності і неістинності, непристосованість до шаблону – все це вкотре підтверджує думку про відсутність морально-оцінювального апарату, який мав би право декларативним шляхом підтверджувати правильність або неправильність. Ризома побудована таким чином, що в ній кожна стежина має можливість перетнутися з іншою. Ризома не має центру і не має периферії. Початок, вхід (або сукупність входів) до ризоми має для нас значення тільки тоді, коли ми *ще* готуємося до вступу в поле її дії. Вхід є до певної міри актом насильства, адже ми зосереджуємо увагу на окремому секторі, виокремленій точці, котру відмежовано і презентовано нам з «агломеруючого простору» (Р. Барт) заради нашої мети проникнення всередину. Але, вже перебуваючи всередині, ми автоматично втрачаємо орієнтацію в нескінченності навколо нас, і тому невідомо, чи ми перебуваємо на тому ж самому місці, чи сталося зміщення вже у момент входження до ризоми.

Присутність у ризомі є присутністю на нескінченній рівній площині (парадокс Мьобіуса), де шлях пересування неможливо засвідчити векторами, адже точка з'яви на площині – це не точка «нуль» в системі координат, тут явище початку зникає, є тільки процес, тому втрачає сенс запитання типу «куди іти правильно?» «Дерево – это родственная связь, а ризома – это союз и только союз. Дерево ассоциируется со словом „быть”, а ризома, чтобы стать сетью, всегда предполагает конъюнкцию „и...и...и”. У этой конъюнкции достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово „быть”. Куда вы направляетесь? Откуда вы идете? Куда вы хотите прийти? – все это бесполезные вопросы» [116, с. 31]. Це ситуація Аліси перед Чеширським котом, який на її запитання про те, де вона знаходиться, цілком логічно відповідає, що це залежить від того, куди хочеш потрапити. Проте у випадку, коли місце остаточного прибуття байдуже, то немає ніякої різниці, яким напрямком рухатися.

Синдром Аліси – симптоматичне явище на площині, де відсутні магістраль і маргінес, котрі, навіть за відсутності точки відліку, впорядковували б пересування своїми зовнішніми атрибутами. В обставинах ризоми актуалізується вибір суб'єкта.

Отже, ризома гетерогенна: кожна її точка пов'язана із будь-якою іншою точкою, при цьому вони не фіксовані, не прив'язані до конкретного топосу.

Модель світу у вигляді дерева виступає «калькою», допускаючи існування чогось, що підлягає копіюванню, – ейдосу, логосу, гіперозначуваного. Цій моделі світу і протистоїть ризома з відсутністю єдиного центру, першопринципу й визнанням рівноцінності множини незалежних центрів: це єдність, в якій не стерті одиничні риси частин.

Ризома, являючи собою каркас суспільства, досить оригінально здійснює владні повноваження, оскільки певною мірою перебирає на себе функції влади від персонажа. Вона наглядає за пересуванням персонажа, позначаючи індексами й мітками шлях його переміщення. Таким чином ми наблизились до другого пункту нашого дослідження – це співвідношення ризоми та влади, або, точніше, владність ризоми.

Отже, влада стає органічно розподіленою по всій нескінченності ризоми, поміж усіма елементами, тож правомірно говорити про певну паноптичність ризоми, в якій простежується взаємозумовленість, піднаглядність елементів, взаємозалежність, конотативна пов'язаність.

У зв'язку з паноптичністю ризоми доречно пригадати розуміння влади у М. Фуко, яке має за одне зі своїх джерел концепцію паноптичності Бентама, засновану на закритому, поділеному, зусібіч спостережуваному просторі, де за кожним індивідом закріплено визначене місце, контролюються будь-які рухи, реєструються всі події, центр з'єднаний з периферією, а влада виявляється неподільною відповідно до цілісної ієрархічної структури, а тому основними атрибутами влади є піднаглядність і карність. Бентамів паноптикон – це архітектурна споруда, в якій «на периферії кільцева споруда, в центрі вежа; вежа має

великі вікна, які виходять на внутрішню поверхню кільця, периферійна споруда поділена на комірчини, кожна з них пронизує всю товщу споруди і має два вікна: одне звернене до середини й відповідає вікнам вежі, друге виходить назовні й освітлює всю комірчину. Тож тоді досить посадити в центральній вежі наглядача, а в кожній комірчині замкнути божевільного, хворого, в'язня, робітника чи школяра. Оскільки наглядач сидітиме у вежі проти світла, то зможе добре й виразно бачити маленькі силуети ув'язнених у периферійних комірчинах» [348, с. 249–250]. Влада пронизує собою соціальне тіло, утворюючи нескінченну необмежену площину ієрархії підвладності, оскільки влада є видимою і разом з тим недосяжною для перевірки, бо ув'язнені не можуть бачити наглядача і не повинні знати, чи справді за ними наглядають, але вони мають бути впевнені, що за ними завжди можуть наглядати. У цій площині, подібно до атомів Демокріта, рухаються анонімні індивідууми, утворюючи соціум тією мірою, якою вони можуть контролювати один одного, впливаючи на долі та вчинки інших; в'язень завжди виступає як об'єкт інформації, але він ніколи не стане суб'єктом спілкування. Отже, «паноптика – чудесна машина, котра фабрикує з найрізноманітніших бажань однорідні наслідки влади».

Підозра – ось ідеальний стан влади, бо вона розокремлює індивідів, утворює паноптичну спільноту, де будь-яка зміна поведінки індивідуума, хай навіть зовсім незначна, миттєво фіксується, кваліфікується наглядачем і має за наслідок неминуче покарання. Демократичність – це найбільш підозріла ознака, що насторожує і примушує триматись у рамках власного тіла, і влада, таким чином, – це безперервний зовнішній примус утримування в кордонах, вона не допускає розростання, виходу за межі свого тіла; примусова статичність – це змога контролю й уникнення небезпеки для самої влади, адже боротьба з владою – це ніщо інше, як прагнення влади заради владарювання.

Паноптикон автоматизує та деіндивідуалізує владу, функціонує як своєрідна «лабораторія влади», бо завдяки своїм спостережним механізмам він збільшує дієвість та спроможність проникання в людську поведінку «і там, де

просунеться влада, зростає пізнання в усіх сферах, де влада виявляє свою дію, з'являються нові об'єкти, які ще треба пізнати» [348, с. 256].

Паноптичний устрій програмує засади функціонування суспільства, наскрізь пронизаного та нашпигованого дисциплінарними механізмами, являє собою функціональну пристрій, який має вдосконалити здійснення влади, зробити його швидким та ефективним.

На основі паноптичного принципу М. Фуко утворює ще один соціальний феномен<sup>15</sup>. Саме з ідеєю паноптикону як осередку водночас нагляду й спостереження, безпеки та пізнання, індивідуалізації та тоталітаризму, ізоляції та прозорості тісно пов'язана ідея в'язниці, що є найпридатнішим місцем для її втілення. Саме в'язниця встановлює кількісну еквівалентність між злочином і терміном ув'язнення, виступає апаратом трансформації індивідів. У своїй природі вона поєднує дві ідеї – покарання, що проявляється через позбавлення свободи та виправлення, і реадaptaцію, що забезпечується низкою спеціальних заходів. Покарання, яке накладається законом, має дві мети: головна – відшкодування злочину, а також додаткова – виправлення самого злочинця, що дає змогу розглядати в'язницю як покарання і як апарат. Внаслідок ізоляції в'язень опиняється сам на сам із владою, яка діє на нього. Таким чином досягається головна мета тюремного ув'язнення – примусова індивідуалізація внаслідок розриву всіх зв'язків, не контрольованих владою або не визначених ієрархічною структурою.

Важливу роль у системі ув'язнення відіграє праця, що трактується як чинник тюремного переродження, дозволяє кількісно вимірювати ревність в'язня і поступ його виправлення. «Платня за карну працю не винагороджує виробничої діяльності, а функціонує як двигун та орієнтир індивідуальних перетворень; то юридична фікція, бо вона не репрезентує „вільного” віддавання робочої сили, – це хитромудрий засіб, від якого сподіваються ефективності у

---

<sup>15</sup> Якби про цей феномен писали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, вони напевно, назвали б його «тюремна машина».

виправних процесах» [348, с. 304]. Користь карної праці полягає «не в одержаному прибутку і не у формуванні корисних навичок, а у відтворенні владних відносин, певної форми економічної залежності, схеми індивідуальної покори та її припасування до виробничого апарату» [348, с. 304].

Отже, тюремний апарат базується на трьох основних принципах: політико-моральний принцип індивідуальної ізоляції та ієрархії, економічний принцип сили, вжитої на примусову працю, та техніко-медичний принцип одужання та нормалізації.

Ідеї М. Фуко дивним чином перетікають в інтелектуальні побудови Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, котрі у своїй праці «Тисяча плато» розробляють поняття «воєнна машина». Французькі мислителі стверджують, що політичний суверенітет має два полюси: жахливого володаря-мага, котрий оперує зв'язками, вузлами й сітками, та священника-короля-юриста, який впливає договорами, пактами, контрактами (Уран-Зевс, Ромул-Нума). Зовнішнім проявом суверенітету постає військова функція.

Державний апарат утримується в русі примітним ритмом, який спочатку є великою таємницею, це таємниця богів чи королів-магів, однооких, котрі єдиним оком розсилають знаки. Королі-юристи є скоріше однорукими, які піднімають свою єдину руку як елемент права чи техніки, закону та інструменту <sup>16</sup>.

Король-маг посилає на війну вояків, котрі йому не належать, або, і це вирішальне, – він перериває використання зброї, коли з'являється на полі битви,

---

<sup>16</sup> Поява термінів «однорукий» та «одноокий» у Дельоза та Гваттарі пов'язана з роботою Дюмезіля «Митра-Варуна» (Париж, 1948 р.), де аналізуються міфологічні персонажі та діячі стародавньої історії, а однорукість та одноокість виявляються тими символічними ознаками, котрі переносяться Дельозом та Гваттарі на державний апарат, військову машину та зв'язок між ними. Існує гіпотеза про те, що військова машина знаходиться між двома полюсами політичного суверенітету. Проявляється у міфах або в історії у порядку 1–2–3. Наприклад (по Дюмезілю): 1. Одноокий Бог Один заковує у кайдани та тримає у магічному полоні Вовка. 2. Вовк був передбачливий і зберіг усю свою силу. 3. Бог Тір показує Вовку, що визволитися від кайданів можна, якщо відгризти власну лапу. Більш детально див.: Deleuze, Gilles; Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie / Deleuze, Gilles; Felix Guattari. Aus dem Franz. uebers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullie [Hrsg. von Guenter Roesch]. – Berlin: Merve-Verl., 1997 – Plateau 13.

він замінює їх своїм єдиним оком, «зв'язує без битви», напружує військову машину лише для себе, тобто постає тією точкою на тілі без органів, котра пов'язує собою інтенсивності. Король-юрист є великим організатором війни, він дає їй закони, вказує на поле, віднаходить право, накладає дисципліну, підпорядковує політичним завданням. Він створює з військової машини мілітаристську інституцію, припасовує її як приводний ремінь до державного апарату.

Ризоматична ситуація зумовлена тим, що влада ніби безмежна, вона неокреслена у певному просторі, всі, навіть персонаж, наділені фрагментарним владним потенціалом, тому немає можливості сперечатись за владу як за її наявність, а історія, що оповідається, потенційно нескінченна. Персонаж ризоми реалізує владу як початок і можливість розгортання історії, елементи ризоми наділяються владою (потенціалом) самореалізації у конотативному механізмі, ризома наділена владою чергувати дискурси і давати хід розповіді. Історія, яка розповідається і яка волею персонажа призупинена, мислиться в ризомі як квазістворена і як даний перший заряд, величина потенціальної енергії, котра через механізми зв'язку елементів реалізується в кінетичну, навіть якщо реалізація її зупинилася, – можливість тривання все одно продовжує існувати.

Але якщо навіть за допомогою фантазії уявити, що в ризомі можлива ситуація кінця, кінцем по-справжньому це не може бути, оскільки він тут мислиться як згортання конотативних зв'язків, шляхів поєднання елементів до первісного денотата, котрий розпочав процес. Але цей же найперший активізований елемент має потенцію зворотної актуалізації – у такому ж або в іншому обсязі. У світлі цього «кінець» розуміється як «оповідь про кінець», як продовження історії.

Поліваріантність розуміється як можливість реалізації денотативно-конотативного механізму: певна точка (подія) може зберегтися як денотат, і оповідь піде, спираючись на таку форму події. Включення, активізація конотації може дозволити прочитання зовсім іншої історії. Можливим є, також, не відмежовуючись від попереднього варіанту розповіді, пустити її іншим шляхом.



Образ ризоми, таким чином, вимальовується як найбільш вдалий концепт, який пояснює спосіб існування самої постсучасної філософії, і разом з тим є способом пояснення нею оточуючого світу. Ризома постає як ацентрована система, що знаходиться у постійному процесі становлення. «Ризома не починається и не завершается. Она всегда в середине, между вещей, меж-бытие, интермеццо» [116, с. 30]. Така собі середина без початку або кінця, те становище «між», котре й позначає собою ставлення представників сучасної французької філософії (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко), котре вони виробили при розгляді фундаментальних філософських проблем. Їхні філософські побудови, які дуже часто називають просто постмодерними, значно глибші, ніж це здається на перший погляд, оскільки намагаються знайти та опрацювати не лише ті факти, що знаходяться на поверхні (суто постмодерний підхід) або в глибині (пре-рогати́ва модерну), а віднайти точки зламу та перетину між ними, саме той вимір «між», що може допомогти пізнати вічні таємниці Логосу, Рачію, Людини, Бажання тощо. Ризоматичні варіації на теми буття віднаходять його конструкцію не в жорсткому каркасі централізованої структури, не в ієрархізованій побудові багаторівневого світу, а в дуже гнучких, інколи повністю позбавлених опору та інерції, живих нитках, головною перевагою яких виступає не місце перебування, а властивість існування. Клубок саме таких ниток подає сучасна Аріадна тому сміливцеві, котрий переступає поріг ризоматичного лабіринту постсучасності. Цей сміливець може прийти або повернутися до ніщо, шукати початок або основу, але головне для нього – це рух, рух до середини, через середину, зі входом і виходом, без початку і кінця.

# РОЗДІЛ II. У ПОШУКАХ ПОСТ-ЛОГОСУ: ЗДОБУТКИ ТА ВТРАТИ

## 1. ПАРАДОКСИ НОВОЇ ОНТОЛОГІЇ: НА МЕЖІ БУТТЯ І НІЩО (Ж.-П. САРТР)

Ще з сивої античної давнини, коли Парменід визначив поняття «буття», онтологічна проблематика домінує в розмислах багатьох філософів, проходячи «червоною ниткою» крізь праці Спінози та Ляйбніца, Канта та Гегеля, Маркса та Гуссерля, Сартра та Гайдеггера і багатьох інших. На сучасному етапі становлення європейської культури значна роль належить висвітленню питань, пов'язаних із онтологічним статусом особистості, з розкриттям сутнісних аспектів формування людини, визначенням тих сил, які формують суспільство та організують соціум. Не менш важливим виявляється дослідження онтологічний вимірів раціональності та ірраціональності, що постають домінантою філософських інтенцій сучасності.

Необхідно вказати причини, завдяки яким онтологія сьогодні перетворилась на базову філософську дисципліну. Вони криються в зміні змісту самої філософської рефлексії, коли на перший план виходить уже не «криза об'єктивності», про яку стільки писав Е. Гуссерль, а «криза суб'єктивності», котра виявляється в дискредитації суб'єкт-об'єктних відносин у сучасних філософських студіях. Наслідком цього стає перетворення теорії пізнання (основою якої було суб'єкт-об'єктне відношення) на епістемологію (основа – суб'єкт-суб'єктне відношення), а також відродження онтології як домінанти філософствування, де людська свідомість виробляє нові реалії, що існують у вигляді текстів, адресованих іншим текстам, а буття людської особистості потрактовується як частковий випадок буття тексту. Сучасна людина розчиняється у світі, універсальною субстанцією котрого виступає культура тексту, оскільки головною

рушійною силою розвитку суспільства стає інформація. Суб'єкт-об'єктне відношення, котре передбачало відмежованість суб'єкта від усього іншого світу, в інформаційному суспільстві може зберегтися лише як нередукований залишок «самості» індивіда, як контекстуальна характеристика реальності. Тому сучасна західна філософія проголосила несуттєвими дуалізми суб'єкта та об'єкта, буття та свідомості, сутності та явища. На теренах філософії життя та феноменології виникає оновлена онтологія, котра спочатку тлумачилась як «онтологія суб'єктивності», а потім, під впливом психоаналізу та структуралізму, перетворилась на вчення про світ, в якому не залишилось місця для суб'єкта в якості фундаментального поняття.

Отже, навколо питання побудови нової онтологічної парадигми вибудовувалась ціла низка філософських проектів ХХ століття. Цей поворот до онтології обумовлювався і характеризувався, як пише П. П. Гайденко, злиттям двох фундаментальних філософських питань – питання про людину і питання про буття – на підставі загального прагнення подолати іманентизм психологізму та абсолютного суб'єктивізму, здійснити нове відкриття трансцендентного [див.: 69, с. 7]. Тому, за слушним зауваженням Г. Є. Аляєва, нова онтологія постає скоріше не окремою дисципліною в системі філософського знання, а загальним концептуальним зрізом, який охоплює як природу і світ, так і людину та суспільство. Більше того, саме буття людини становить основний предмет і, одночасно, метод філософського дослідження, адже тільки в ньому відбувається інтимне поєднання суб'єкта й об'єкта, і буття мовби дає «доторкнутися» до себе, точніше – само себе знаходить як буття, буття свідомості, як найіманентніша трансцендентність [див.: 8, с. 9].

У контексті досліджуваної проблематики важливо акцентувати увагу на внеску Мартіна Гайдеггера у формування нової онтології як парадигми, властивої філософським побудовам інформаційного суспільства кінця ХХ століття. Саме він стверджував, що предметом філософського дослідження має постати не буття, а *мислення про буття*, і тому його філософія дійсно відкриває новий етап в історії європейського мислення. Для філософських напрацювань

М. Гайдеггера характерні емоційні, інколи навіть сюрреалістичні мотиви, наявні категорії та поняття, неможливі в рамках традиційної філософії (турбота, страх, цікавість тощо); водночас, поняття, котрі були засадничими для традиційної онтології (світ, простір, час, буття), піддаються суттєвим трансформаціям, а місце всезагального, уніфікованого суб'єкта посідає автономна людська особистість.

Справа М. Гайдеггера була продовжена іншими проводирями екзистенціального мислення, серед яких чільне місце належить Жан-Полу Сартру. Його справедливо вважають творцем феноменологічної онтології, сутність якої полягає в тому, що це – онтологія людського існування, котра за вихідну позицію має суб'єктивність індивіда. Головна методологічна настанова такої онтології – «винесення за дужки» метафізики суб'єктивного ідеалізму шляхом редукції сутності до комплексу явищ, що «самі себе демонструють». Явища, які виявляють сутність, не є ні внутрішніми, ні зовнішніми: будучи рівноцінними, вони відсилають до інших явищ, причому жодне з них не можна визнати пріоритетним.

Наслідком такого методологічного підходу стає позбавлення від кількох груп дуалізмів – внутрішнього та зовнішнього, буття та явища, можливого та дійсного, видимості та сутності, які перетворюються на новий дуалізм – скінченного та нескінченного. Цей новий дуалізм уже не має до метафізики жодного відношення, адже означає не визнання нескінченного як «трансцендентного», а лише вказує на постійну можливість трансценденції, тобто виходу за межі наявного, існуючого, «здатність бути розвернутим у серію реальних або можливих явищ». Якщо сутністю явищ є видимість, котра більше не протиставляється будь-якому буттю, то виникає проблема буття саме цієї видимості, на якій власне й базується Сартрове дослідження Буття та Ніщо.

Ж.-П. Сартр шукає буття феномена, яке має бути трансфеноменальним. Його можна трактувати як трансфеноменальне буття суб'єкта, виміром якого (цього буття) виступає свідомість, – саме так і вчиняє Е. Гуссерль. Будь-яка сві-

домість розуміється, за цією настановою, як свідомість якої-небудь речі. Але як тоді зрозуміти свідомість, спрямовану на саму себе, на свідомість – свідомість свідомості? Пріоритет свідомості, що пізнає, визначає, призводить до регресу в незкінченість. «Справді, зведення свідомості до знання припускає, що до свідомості вводять суб'єкт-об'єктний дуалізм, що є типовим для пізнання. Але якщо ми приймемо закон парності „того, хто пізнає – пізнаване”, то тоді буде потрібен третій термін для того, аби той, хто пізнає, у свою чергу, став пізнаним, і ми опинимося перед такою дилемою. Або зупинитися на будь-якому елементі серії: пізнане – пізнаний той, хто пізнає – пізнання пізаного тим, хто пізнає, і т. ін. У цьому разі тотальність феномена падає в незнання, тобто ми завжди нашоуємося на рефлексію, яка не усвідомлює себе, і на кінцевий термін. Або ж ми стверджуємо необхідність нескінченної регресії (*ідея ідеї ідеї* тощо), що є абсурдним. Таким чином, до необхідності онтологічно обґрунтувати свідомість ми мусимо додати нову необхідність, тобто обґрунтувати її епістемологічно. Чи означає це, що непотрібно вводити закон такої парності у свідомість? Свідомість себе не є дуалістичною. Якщо ми хочемо уникнути нескінченної регресії, то має існувати безпосереднє, некогнітивне відношення *Я* до самого себе» [295, с. 16–17].

Отже, Ж.-П. Сартр удається до аналізу буття свідомості, яке є не суб'єктом у кантіанському розумінні, але самою суб'єктивністю, іманентністю себе відносно себе. Утім, трансфеноменальне буття свідомості не може обґрунтувати трансфеноменальне буття феномену. Розрізняючи «феномен буття» та «буття феноменів», філософ робить важливий висновок, що не-наявне, відсутнє володіє таким же буттям, як і наявне, бо не можна визначити буття лише як присутність, оскільки відсутність так само розкриває буття, адже не бути в даному місці означає бути деінде.

Власне онтологія Ж.-П. Сартра розпочинається поняттям «порожнього» буття, «*буття, яке тотожне Ніщо*», котре знаходиться «всюди і ніде» та характеризується трьома ознаками: *буття є, буття є в собі, буття є те, що воно є.*

Буття не можна ні утворити з можливого, ні редукувати до необхідного, «всередині» його не існує жодних відмінностей, а тому у ньому ще немає рефлексії по відношенню до себе, його єдина властивість – власне буття («*є те, що воно є*»). Оскільки це буття абсолютне, то воно не може мати ніякої активності, на відміну від рефлексивного буття свідомості, тому що свідомість завжди відноситься до самої себе як до власного предмета, тобто вона одночасно і «*в-собі*», і «*для-себе*». «Буття, яке тотожне Ніщо» не знає мінливості, воно ніколи не вбачає себе в якості іншого, не може підтримувати ніяких відношень з іншим, є безмежним і вичерпується буттям.

Навпаки, буття свідомості, маючи властивість рефлексії, здатне до негатиції. Людина як носій свідомості створює предметний світ, що постає її інобуттям, тобто утворюється «буття того, що не є я сам». Ставлячи запитання, котрі стосуються сутності предметного світу, людина може отримати два види відповідей стосовно предмета запитання – відповідь, що підтверджує його буття («так») або відповідь, яка це буття заперечує («ні»), отже, людська реальність складається з двох компонентів – позитивного Буття та Ніщо.

Досліджуючи походження та сутність Ніщо, Ж.-П. Сартр багато в чому послуговується принципами фундаментальної онтології М. Гайдеггера, розпочинаючи свої роздуми з утвердження тези про те, що джерелом заперечення є запитання. Саме запитання окреслює структуру предметного світу, який вступає в певне відношення з тим, хто запитує. «У кожному запитанні ми постаємо перед буттям, яке запитуємо. Отже, кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Воно не є первісним відношенням людини до буття-в-собі, а навпаки, перебуває в межах цього відношення і підтримує його» [295, с. 41].

Будь-яке запитання передбачає дві можливі відповіді – позитивну або негативну. Запитування (*вопросание*) відіграє надзвичайно важливу роль ще й тому, що підводить того, хто запитує, до усвідомлення принципової тези: «нас оточує ніщо». Саме постійна можливість небуття всередині нас і поза нами

обумовлює наші запитання про буття. Небуття при цьому виконує організуючу функцію, адже те, чим буття буде з необхідністю, розуміється лише на основі того, що воно не є, тобто «буття є *це* і поза цим – *ніщо*».

Наступне питання, яке вирішується Ж.-П. Сартром, пов'язане з походженням Ніщо. Ніщо вноситься у світ лише людиною, її свідомістю і тому є власне людське Ніщо. «Буття крихке, якщо воно несе у своєму бутті певну можливість не-буття. Проте знову ж таки, саме через людину крихкість *приходить* у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості: *певне* буття крихке, а не *будь-яке* буття, останнє перебуває поза будь-яким можливим руйнуванням. Отже, відношення індивідуалізуючого обмеження, в яке людина вступає з певним буттям на первісній основі свого відношення з буттям взагалі, спонукає крихкість приходити в це буття як перманентна можливість не-буття» [295, с. 46].

Значну роль у творенні Ніщо відіграє заперечення, а тому буття, з яким пов'язане заперечення, Ж.-П. Сартр позначає як «*для-себе-буття*» (на відміну від «*в-собі-буття*», котре характеризується як «повна позитивність», а тому не може виробити Ніщо). Услід за Г. Гегелем, він стверджує, що Буття і Ніщо можуть стати рівноправними і, водночас, відмінними лише тоді, коли наявна рефлексія, тобто коли первинне Буття, тотожне Ніщо, розділилось на «*в-собі-буття*» (нагадаємо, що це – первинне «порожнє» буття, в якому ще немає рефлексивного відношення до себе) і «*для-себе-буття*», коли має місце відношення безпосереднього та опосередкованого. Лише у такому випадку можна відрізнити «*суте Буття*» від «*Буття змістовного*». Якщо існує «*суте Буття*», то повинно існувати і «*суте Ніщо*», котре також має бути позбавлене будь-якого змісту.

Ж.-П. Сартр наводить відому тезу Гегеля: «*Wesen ist, was gewesen ist*» (сутність – це те, що було), за якою сутність та *суте буття* неподільно поєднані, а тому *суте буття* зовсім не є порожнім, а, навпаки, містить у собі всі можливі змісти, тобто сутність передує буттю. визнаючи наведену тезу, Ж.-П. Сартр зміщує акценти, показуючи, що буття не відноситься до феномену як абстракт-

не до конкретного, буття не є «структура серед інших», воно само – умова всіх структур і всіх моментів, та основа, на якій віднаходяться властивості феномена. Мислитель зосереджує увагу на людському бутті і визначає його найважливішою характеристикою свободу. При такому підході сутність людини – як те, що вже було, не передує існуванню людини, а слідує за ним, однак такий висновок філософ робить уже на основі феноменологічної концепції Ніщо.

Ж.-П. Сартр виділяє два розуміння взаємозв'язку буття та ніщо, котрі можна умовно позначити як «лінія Гегеля», відповідно до якої буття та ніщо є однаково необхідними складниками реальності, але при цьому не відбувається «перехід» буття в ніщо; і «лінія Гайдеггера», де акцентується та сила взаємовиключення, з якою буття та небуття впливають одне на одне, а вся існуюча реальність – лише напруга, що витікає з цих двох антагоністичних сил, саме це й дає можливість довести, що буття та небуття вже не є пустими абстракціями. Згідно з М. Гайдеггером, ніщо не є, воно підтримується та обумовлюється трансцендентністю.

Ж.-П. Сартр згоджується з М. Гайдеггером у тому, що виникнення людської реальності представляє собою раптове «виникнення буття в небутті», оскільки саме в ніщо світ міститься в «непроявленому» стані, тобто, що заперечення має свою основу в ніщо.

«Але коли ніщо засновує заперечення, то це тому, що ніщо містить у собі суттєву структуру *ні*. Іншими словами, те, що ніщо створює підґрунтя для заперечення, не є байдужою порожнечою або замаскованою відмінністю. Ніщо – джерело негативного судження, оскільки само є запереченням. Воно засновує заперечення як *дію*, оскільки воно є запереченням в якості *буття*. Але ніщо може бути ніщо лише тоді, коли воно неантизує себе саме як ніщо світу; інакше кажучи, якщо у своїй неантизації воно виразно скеровує себе до світу, аби конституювати себе як відторгнення світу. Ніщо несе буття у своєму осерді. Але як це виникнення може пояснювати таке неантизуюче *відторгнення*? Далеко від істини те, що трансценденція, яка є „проектom себе по той бік...”, може засно-



увати ніщо; навпаки, ніщо є самим ядром трансценденції та обумовлює її» [295, с. 59].

Відповідно до думки Ж.-П. Сартра, зовсім не обов'язково занурювати світ у ніщо для того, щоб досягнути ті елементи небуття, які постійно зустрічаються в глибинах буття (на кшталт: «П'єра тут немає», «Я не маю більше грошей» та ін.), для цього досить просто заперечити наявність у предмета певної властивості або ознаки, знаходячись у цей момент у межах буття.

Філософ вводить нове поняття – заперечність (*négativité*) – це реальності, котрі не лише являють собою об'єкти судження, але й водночас переживаються, ставляться під сумнів, живуть запереченням у своїй внутрішній структурі, і саме це є необхідною умовою їх існування. Ці заперечення неможливо перевести в ніщо, оскільки вони є розсіяними в бутті, підтримуються буттям і суть умови реальності. «Ультрасвітове ніщо відповідає за абсолютне заперечення; але ми тільки-но виявили безліч різновидів ультрасвітowego буття, які мають таку ж реальність і силу, як і інші типи буття, але вміщені у рамки свого небуття. Вони потребують пояснення, яке залишається в межах реальності. Ніщо, якщо воно не підтримується буттям, зникає як *ніщо*, і ми впадаємо в буття. Ніщо може бути неантисованим лише на тлі буття; якщо ніщо і може бути даним, то ані до, ані після буття, ані (якимось загальним чином) по той бік буття, але в самому ядрі буття, його осерді, як хробак» [295, с. 62–63].

Незважаючи на незгоду Ж.-П. Сартра з М. Гайдеггером у деяких деталях (наприклад, французький філософ не вважає придатність та спідручність тими первинними характеристиками, за допомогою яких відкриваються об'єкти світу, «для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у спідручності, аби вона подрібнювалася у диференційованих комплексах, які посиляються один на одного й котрі можуть нам *служувати*, потрібно, аби негачія виникала не як річ серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах» [295, с. 66]), він приймає головний гайдеггерівський принцип, за яким людська суб'єктивність є вихідною точкою,

основою нової онтології. Щоб побудувати цю нову онтологію, треба дослідити природу Ніщо.

Основна теза, котра є першопочатком Сартрової теорії, полягає в тому, що тим, що знищується в запереченні, а після цього існує як таке, котре зазнало на собі заперечення, може бути лише буття, оскільки, перш ніж неантизуватися, потрібно все ж таки бути. «...Ніщо не може перебувати поза буттям ані як додаткове й абстрактне поняття, ані як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвішеному стані. Треба, аби ніщо було дано в надрах буття, щоб ми могли вловити цей частковий тип реальності, який ми назвали негативностями» [295, с. 63]. Ніщо володіє наступними атрибутами – Ніщо не є, Ніщо було, Ніщо не неантизує себе: Ніщо *неантизоване*. Власне, у цьому криється розуміння новації Ж.-П. Сартра у сфері феноменології, адже на перший план виходить людина зі своєю свідомістю, а також зі здатністю до свободи, породженої цією свідомістю, оскільки саме свобода редукується філософом до здатності заперечення. «Людина презентує себе... як якесь буття, що примушує ніщо з'явитись у світ...» [295, с. 65–66]. Буття, за допомогою якого Ніщо приходить у світ – це суще, у бутті якого міститься запитання про Ніщо його буття, тобто, суще, за участі котрого буття приходить у світ, має бути його власним Ніщо, власною онтологічною характеристикою.

Усі попередні роздуми Ж.-П. Сартра доводять, що здатністю ставити запитання, отримувати заперечні відповіді, певною мірою ставити себе «поза буттям» наділена лише людина. Філософ стверджує, що сутність людського буття – свобода, оскільки це буття має рефлексивну природу, тобто є буттям свідомості. Сартрова людина – це «свідомість у плоті», котра не може не бути вільною, буття свідомості тотожне свідомості свободи. Лише людині властиве почуття туги – відділення за допомогою Ніщо (*Rien*) минулого від майбутнього, теперішнього від минулого. Саме туга підводить людину до усвідомлення необхідності вільного вибору та прийняття рішення. Коли людина тужить, вона відділяє себе за допомогою ніщо від того, що вже сталося, від власної сутності,

відбувається негація власного минулого, залишається лише майбутнє у вигляді набору власних можливостей. Здійснити таку операцію негації надзвичайно важко, тому людина, котра потрапила у ситуацію вибору, намагається будь що відстрочити вибір «тут та зараз». Якщо ж людині все ж вдається переконати себе у неможливості вибору у даній ситуації (сила обставин, тиск авторитету, воля батьків, Бога, службовий обов'язок тощо), то настає полегшення, туга на деякий час зникає, але це досягається ціною відмови людини від власної свободи, а без свободи людина перетворюється на «річ». Так виникає новий стан свідомості, нова онтологічна характеристика – «буття-для-себе», котра позначається у Ж.-П. Сартра терміном «самообман» та похідним від нього концептом (*la mauvaise foi*), який можна перекласти як «марна віра» («дурная вера»).

Людська свідомість не обмежується лише розглядом заперечностей, вона сама конституюється як ніщоження, неантизація можливості, котру інша людська реальність проектує як свою можливість. У зв'язку з цим Ж.-П. Сартр розглядає декілька можливих варіантів негації:

- «ні» у значенні захисту або заборони («ні» господаря для раба, тюремного наглядача для ув'язненого, котрий намагається влаштувати втечу), більш того, мислитель стверджує, що існують навіть люди, котрі все своє життя втілюють лише «ні» – тюремники, наглядачі, охоронці;
- «ні» у значенні вразливості (образливості) – коли спрямована назовні негативність утілюється в людських особистостях, які уявляються вразливими людьми виключно як «носії зла»;
- «ні» у значенні іронії – людина дещо стверджує для того, щоб це заперечувати. «В іронії людина знищує те, що вона стверджувала, у межах одного і того самого акту; вона спонукає вірити, щоб не вірили; вона стверджує, щоб заперечити, і заперечує, щоб стверджувати; вона створює позитивний об'єкт, але такий, який не має іншого буття, крім свого ніщо» [295, с. 96–97].

До цієї ж групи належить і самообман, коли людина, замість того, щоб заперечувати щось зовнішнє до розуму, заперечує своє власне буття як таке,

яким воно є, тобто відбувається, власне, самозаперечення, але у досить специфічній формі: людина не бажає зізнатися собі, що їй властиві ті або інші якості. Цей вид негації потрібно відрізнити від обману, коли людина, котра обманює, повністю володіє істиною, яку вона приховує, а тому її твердження – це ніщо інше як зміст власних слів, як події, що відбуваються в її світі, а тому включаються в онтологічному плані у той вид буття, який М. Гайдеггер визначив терміном *Mit-Sein* (спільне буття) і є дією трансцендентності. Навпаки, самообман лише має вигляд обману. «Цього не може бути у разі нещирості, якщо воно, як ми вже говорили про це, є брехнею *собі*. Звісно, для того, хто практикує нещирість, йдеться про те, щоб маскувати неприємну істину, або представити приємну помилку як істину. Отже, нещирість лише з вигляду має структуру брехні. Те, що змінює все, це той факт, що в нещирості я приховує істину саме від себе. Отже, дуалізму того, хто обманює, і того, кого обманюють, тут не існує. Нещирість, навпаки, містить у собі єдність *однієї* свідомості» [295, с. 99].

На прикладі роздумів жінки, котра вирушила на перше побачення, Ж.-П. Сартр показує, як вона у своїй власній свідомості здійснює два види трансформацій: по-перше, переводить у небуття те, що існує у поведінці її партнера, тобто те, що існує «в-собі», тлумачить його бажання як таке, що не є саме таким сущим, як воно є; по-друге, власне бажання та жагу свого тіла переводить у свідомості в такий собі пасивний об'єкт, де відбуваються певні процеси, але вони відбуваються ніби-то поза нею, незалежно від її волі та бажання.

Саме в цьому, за Сартром, виявляється двоїста природа людського буття – його фактичність та трансцендентність, а умова можливості самообману криється в тому, що людська реальність у своєму безпосередньому бутті, у зовнішній структурі дорефлексивного *cogito* суть те, чим вона не є, і не суть те, чим вона є.

Наступний аналізований філософом вид буття позначений ним як «буття-для-себе». Слід підкреслити, що Ж.-П. Сартр не згоджується з гайдеггерівським трактуванням здатності розуміти, котра подібна до «речового» тлумачення сві-

домості (коли свідомість розуміється як властивість високоорганізованої матерії на зразок протяжності або ваги). При такому підході проблеми людського буття та його цілісності замінюються на дискусії про людину з її специфічними властивостями, а свідомість, якщо й розглядається, то лише як відображення, як властивість, що належить усій матерії. Але для Ж.-П. Сартра (як і для Гегеля), свідомість – це перш за все рефлексія, а буття свідомості полягає у тому, щоб ставити запитання щодо власного буття. «Буття свідомості є буттям, для якого у його бутті існує питання щодо свого буття» [295, с. 132]. У цьому й криється різниця між «самодостатнім» дорефлексивним *cogito* та *cogito* рефлексивним, тобто свідомістю. На противагу «буттю-в-собі», котре є єдиним та самодостатнім, свідомість – це буття, яке не має єдності, є «розпорошеним» та «розщепленим». «...Характеристикою свідомості є розрідження буття. Справді, її неможливо визначити як збігання з собою» [295, с. 133].

Так відкривається «для-себе-буття», котре відділяється від самосвідомої свідомості через Ніщо, адже свідомість провела власну негацію, і це Ніщо є її власне Ніщо. «Ніщо ставить під сумнів буття через буття, тобто є як раз свідомістю чи для-себе. Це – абсолютна подія, яка приходить до буття через буття і яка, не маючи буття, безперервно підтримується буттям. Буття-у-собі ізольоване у своєму бутті через загальну позитивність, аніяке буття не може продукувати буття, і ніщо не може дійти до буття через буття, якщо це не є ніщо. Ніщо – це власна можливість буття, його унікальна можливість. Крім того, ця своєрідна можливість з'являється лише в абсолютному акті, який її реалізує. Ніщо, будучи буттєвим ніщо, може прийти до буття лише через саме буття» [295, с. 138].

Ця негація називається у Ж.-П. Сартра онтологічним актом людської реальності, що має місце в онтології людського буття, оскільки людська реальність, будучи буттям як воно є у своєму бутті і для свого буття, є єдиною основою Ніщо в глибині Буття.

Людське буття виявляється у певних ситуаціях, тобто є фактичним буттям. Мисляча людина розуміє, що, хоча вона й присутня у світі, але зовсім не вона є основою всього існуючого в цьому світі. Витоки такого розуміння знаходяться вже у декартівському сумніві, у рефлексивному *cogito*. Адже якщо є сумнів, то це дає підстави людині зрозуміти власну недосконалість. Таке усвідомлення відкриває людині розуміння недосконалості та випадковості власного буття. «Зрештою, це якраз у-собі, поглинене та неантизоване в абсолютну подію, яка є виявом основи чи виникненням для-себе, залишається у серцевині для-себе як його первісна випадковість. Свідомість є своєю власною основою, але залишається випадковим, *що* свідомість *існувала* швидше, ніж просте у-собі у нескінченності. Абсолютна подія чи для-себе є випадковими у своєму ж бутті... Для-себе підтримується безперервною випадковістю, яку воно бере на свій рахунок і поглинає без будь-якої можливості її скасувати. Ця випадковість, що безперервно розчиняється в у-собі, яке переслідує для-себе, прив'язує його до буття-у-собі і ніколи не дається себе вловити, – це і є те, що ми будемо називати *фактичністю* для-себе. Саме ця фактичність дає можливість стверджувати, що воно (для-себе) є, що воно *існує*, хоча ми ніколи не можемо *реалізувати* її і яку ми завжди осягаємо через для-себе» [295, с. 142–143].

Можливості людського буття передують його актуальному буттю в якості його власних можливостей, а тому справжнє, дійсне буття людини – це свобода, а основні здатності людини – мислити та творити.

Для перетворення буття «для-себе» на буття «в-собі» необхідна самість, котра робить можливими людську досконалість та самодосконалість. Ми знаємо, що людська реальність із самого початку існує як щось недосконале, тобто перебуває в безпосередньому зв'язку, який має синтетичний характер, з тим, чого їй не вистачає, отже, вона за самою своєю природою існує як неповне буття. Це спонукає людину весь час намагатися досягнути згоди з собою, так само як картезіанське *cogito* прагне до тотожності з «буттям-в-собі», а недосконале буття лине до досконалого.

Тому свідомість людини – це завжди нещасна свідомість, бо у своєму конкретному бутті людина страждає від неможливості досягнення «краси», «істини», «добра» тощо, які постають як цінності, і тому буття людини також можна визначити як «буття-для-цінностей». За допомогою рефлексії цінності «опредмечуються», перетворюються для індивіда на регулятивний принцип або ідеальну ціль. При цьому у сфері цінностей людина може залишитися вільною (або звертати свою увагу на певні цінності, або нехтувати ними).

Цінностям властиво проявляти себе у будь-якому феномені людської реальності.

Наступна категорія, що підлягає докорінному перегляду, – категорія можливості. Традиційно, внаслідок недостатності знань, можливість потрактовувалась або як виключно суб'єктивна, що призводило до твердження: в природі як такого можливого немає – є лише те, що було, є чи буде (Спіноза); або як існування у світі певних спів-можливих варіантів події – існує світ, в якому Адам з'їв запропоноване Євою яблуко, також спів-існує світ, в якому Адам не став їсти яблуко, і навіть спів-існує світ, в якому Єва взагалі не пропонувала яблуко Адамові (Ляйбніц). Ж.-П. Сартр стверджує, що ці трактування мають спільну основу – всюди йдеться про світ, котрий є зовнішнім по відношенню до людської свідомості, але цей світ не єдиний, оскільки людина, наділена свободою, володіє певними варіантами можливостей (наприклад, я очікую свою подругу, її прихід не залежить від моїх висновків з цього приводу, оскільки вона володіє свободою, то можливості приходу – це виключно її можливості). Це означає, що існує світ людських можливостей і кожна людина має власний горизонт можливостей, адже можливе – це те, чого недостатньо для-себе для того, щоб бути собою.

Отже, на відміну від традиційної онтології, котра була вченням про фундаментальні структури світу, Ж.-П. Сартр розробляє онтологію свідомості. Він багато в чому послуговується ідеями М. Гайдеггера, але при цьому гайдеггерівська конструкція «буття-в-світі» перетворюється французьким філософом на

поняття «людська реальність». Свідомість розглядається Ж.-П. Сартром як неантизація (*néantisation*), ніщоження і як свобода. Саме свобода дає можливість «піднятися» над ситуацією і зрозуміти, що будь-яка рефлексія передбачає до-рефлексивну свідомість. Свідомість має суперечливу природу, оскільки розуміється як буття, котре є те, чим воно не є, і не суть те, чим воно є, тому людське буття можна характеризувати як незавершене, відкрите в можливості, і його суттєвою характеристикою є часовість. Свідомість постійно проєцирує себе в майбутнє, якого ще немає, і разом з тим, постійно неантизує себе, тобто не є вже тим, чим було лише мить тому.

## 2. «БУТИ ЧИ НЕ БУТИ?»: ОНТОЛОГІЯ СМISЛУ Ж. ДЕЛЬОЗА

Серед сучасних філософів, творчій доробок яких постійно потрапляє в поле зору дослідників та критиків, особливе місце належить представникам французької філософії останніх десятиріч ХХ століття, оскільки саме вони піднімали найбільш нагальні питання – сутності та статусу філософії, співвідношення буття та існування, легітимності метафізики тощо. Одним із них є Ж. Дельоз, котрий у своїй творчості певною мірою наслідує методологічні настанови М. Гайдеггера і Ж.-П. Сартра, виводячи на авансцену розгляду поняття та категорії, котрі неможливо уявити в контексті досліджень будь-якого іншого філософа. Не зважаючи на різноманітність та неоднозначність оцінювання спадщини Ж. Дельоза, повної картини, що ілюструвала б його концептуальні побудови, існуючі історико-філософські праці не дають. Не претендуючи на розв'язання цього глобального завдання, даний розділ має на меті виділити погляди філософа на проблему смислу в самостійне поле дослідження, показати специфіку онтології смислу, буття якого необхідно вивчати не в «глибині» мови, а на її «поверхні», яка представляється нею як межа між світом речей і світом речень, що одночасно і розділяє, і сполучає їх.



Текстуальною основою даного розділу є твір Ж. Дельоза «Логіка смислу», тому цілком вмотивованою видається його загальна характеристика, визначення основних питань, які підкреслює й успішно вирішує автор. Отже, «Логіка смислу» («Logique du sens», 1969) – одна з найвідоміших праць Ж. Дельоза, своєрідний маніфест онтології епохи постмодернізму, де змальовується картина світу культури, котрий не має суб'єкт-об'єктного відношення. Це світ, де зникає центр, навколо якого ієрархічно організовувався весь категоріальний апарат традиційної філософії, а тому втрачає сенс традиційний поділ філософії на онтологію, логіку та теорію пізнання. Слід зазначити, що майже всі філософи, котрих відносять до постмодерного напрямку (Р. Барт, М. Фуко, Ю. Крістева, Ж.-Ф. Ліотар), які б проблеми вони не досліджували, завжди (очевидно чи неочевидно) приходили до питання про механізми влади, тоді як твір Ж. Дельоза є чи не єдиним дослідженням, присвяченим лише пошукам істини та служінню саме істині, а не певному класу, ідеології чи людству взагалі. Предметом аналізу у нього виступає співвідношення сенсу і мови, мови і філософії, філософії і світу. Пориваючи з традиційною лінією філософствування від Платона до Гегеля, де змісти та сенси є попередньо даними, філософ, апелюючи до стоїків, відстоює точку зору, за якою сенси породжуються подіями.

Перш ніж аналізувати образ онтології, скристалізований у праці Ж. Дельоза «Логіка смислу», доречно зазначити особливості епохи, на яку припадає аналізований період його творчості, – це так зване «інформаційне суспільство», головними характеристиками якого можна визнати такі: пріоритетним напрямком у даному суспільстві є виробництво та передавання інформації, оскільки духовно-інформаційний сектор займає домінуюче положення у структурі людської життєдіяльності; саме здатність тієї чи іншої держави виробляти нові технології, створювати «ноу-хау», дають їй право вважатися передовою, розвиненою країною; вагомо збільшується частка вільного часу в житті людини, більш того, це викликає необхідність бурхливого розвитку індустрії вільного часу; значний вплив на індивіда здійснюють засоби мас-медіа. Наслідком

всього цього стала загроза втрати людиною самої себе, декларована М. Фуко як можливість зникнення людини, таким же чином, як зникає намальоване на піску обличчя під океанськими хвилями, що набігають на берег. Так само в онтологічних побудовах кінця ХХ ст. простежується тенденція «елімінації суб'єктивності», точніше, «елімінації підлягає індивідуальний людський суб'єкт, людина як „самість”, Я, особистість» [див.: 152, с. 687].

Для прояснення сутності онтології Ж. Дельоза доцільно ближче познайомитися з основними «персонажами» його книги. Їх не так багато, як може видатися на перший погляд. *Парадокс* – один з найулюбленіших героїв Ж. Дельоза, адже саме він виконує дві надзвичайно важливі функції: поєднуючи протилежні смисли, він руйнує будівлю раціо і водночас виступає найважливішою характеристикою мисленнєвого процесу, доводячи можливість неможливого. *Тіла* – утворення, для яких можливий лише один вимір часу – теперішнє, тому кожне тіло є причиною іншого тіла. *Подія* – зв'язок між тілами, те, що знаходиться всередині того, що відбувається, тобто чисте вираження, а також те, що має бути зрозуміле, на що спрямована воля і що представлене в наявному. *Ефект* – можливий безтілесний зв'язок між будь-якими предметами світу. *Сингулярність* – доіндивідуальне, аконцептуальне, неособистісте утворення, абсолютно байдуже як до індивідуального, так і до колективного, як до часткового, так і до загального. *Смисл* – атрибут, котрий визначає означуване та означуюче як такі.

Головні питання, відповідь на які намагається дати книга Ж. Дельоза, такі: що є смисл? яким чином можна відчутти смисл того, що відбувається навколо нас? яке співвідношення існує між буттям реального, буттям можливого та «над-буттям» (тобто тим, що є спільним у реальному, можливому та неможливому)?<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Доречно у зв'язку з цим пригадати і порівняти з дельозівськими класичні запитання І. Канта.: що я можу знати? що я повинен робити? на що я можу сподіватись? що таке людина?

Онтологія, яка вимальовується в праці Ж. Дельоза, характеризується певними атрибутами: по-перше, вона деперсоналізована; по-друге, – звільнена від суб'єктно-об'єктного відношення; по-третє, – силами, котрі організують будь-який процес, постають воля, бажання та насолода (задоволення). Треба пам'ятати, що для філософа мислення, свідомість, пізнання являють собою проєкції віртуальної реальності, дають можливість світу культури, що є рухливою множиною «текстів», в яких губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність, функціонувати в часі та просторі, бути «тут» та «зараз».

Онтологія Ж. Дельоза оповита феноменологічним серпанком<sup>18</sup>. Усі його розмисли спрямовані на критику метафізичних утворень класичної філософії, котра прагнула створити всезагальну картину світу, побудувати універсальні онтологічні моделі. Він намагається продемонструвати неспроможність будь-якої метафізичної онтології, користуючись при цьому методом феноменологічної редукції Е. Гуссерля. Ж. Дельоз поступово знищує предметні межі, а будь-які особливості та властивості предметів «бере в дужки»; звичайно, наслідком такого методологічного підходу стає повне звільнення від обмеженості предметного світу. При цьому важливо пам'ятати, що коли для Е. Гуссерля межею феноменологічної редукції постають дані, отримані завдяки враженням (подібно до позитивізму Е. Маха), то у Ж. Дельоза межею редукції виступає парадоксальний елемент, нонсенс, своєрідним матеріальним виразом якого є поверхня, що не залежить від глибини та висоти, більше того – протистоїть їм, заселена безтілесними подіями, смислами та ефектами; саме вона складає головний об'єкт дельозівського аналізу.

У цьому зв'язку варто пригадати концепцію Е. Маха, котрий, хоча й був видатним фізиком, але виступав проти ототожнення понять «фізична реаль-

---

<sup>18</sup> В. Окорочков називає концепцію «Логіки смислу» «феноменологією поверхні», зазначаючи, що пізніше, під впливом М. Фуко, розпізнавши розшарованість простору мислення, Ж. Дельоз дає своїй теорії більш точну назву «топологія». Утім, топологічність дельозівської думки виявляється вже в цій праці в повороті до граничних ефектів мови [див.: 268, с. 225].

ність» та «справжній світ, яким він є сам по собі»<sup>19</sup> і потрактував фізичну реальність як комплекс відчуттів, тобто як таку, що є антиметафізичною за самою своєю основою. На думку Е. Маха, сприйняття неможливо пояснити. Саме ця методологічна настанова уможлиблює зняття метафізичної проблеми картезіанського гатунку щодо співвідношення *res extensa* та *res cogitans*, оскільки сприйняття (сенсуалістський аналог *res cogitans*) пояснюється не як наслідок загадкового взаємовпливу тіл, а як «комплекс відчуттів», бо фізичне тіло, що розглядається як емпірична даність, само утворюється із відчуттів. Тому під реальним, справжнім, первинним, цілісним та нейтральним буттям Е. Мах розуміє потік відчуттів, при цьому останні уявляються «нейтральними елементами світу», котрі мають одну цікаву особливість: оскільки вони є елементами досвіду, то не можуть бути ні ідеальними, ні матеріальними. Вчений вважає їх чимось первинним, а тому таким, що є чимось «третім» поряд з матеріальним та ідеальним.

В історії філософської думки Ж. Дельоз виділяє три типи філософів залежно від сфери їхнього інтересу. Найдавніший – це образ філософа-мандрівника, котрий «шугає у хмарах», а його філософські прагнення – «восхождение и преобразование, движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение – как движение самополагания, самоисполнения и познания» [105, с. 158]. Символом такої філософії Ж. Дельоз визнає крила платонівської душі, оскільки ця філософія спрямована у височінь. Другий тип філософа, навпаки, пов'язується зі сферою глибини і має за символ сандалію Емпедокла, котру разом зі струменями води та вогню викинув вулкан. Онтологія такої філософії поєднує мисленнєвий акт, що здійснюється у свідомості філософа, з цілісним процесом життєдіяльності.

Нарешті, третій тип філософів складають ті, хто не чекає спасіння ні з глибин землі, ні з небес або від Ідеї. Головне для них – подія. «Автономия по-

---

<sup>19</sup> Саме такі уявлення були характерні для багатьох послідовників емпіріокритицизму, особливо для представників так званого «фізичного ідеалізму».

верхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей; обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, несводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям – вот главные открытия стоиков, направленные как против досократиков, так и против Платона. Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности» [105, с. 164]. Концептуальним героєм, котрий уособлює для Ж. Дельоза такий тип філософії, постає Геракл. «Геракл завжди соотнесен с тремя сферами: адской бездной, звездной высотой и поверхностью земли. В адских глубинах он находит только ужасные смеси; в небесах – пустоту и астральных чудовищ, подобных чудовищам ада. Но на земле он миротворец и путешественник, странствующий даже по поверхности вод. Он всегда и всеми доступными ему свойствами поднимается или спускается к поверхности, приводя с собой то адского или звездного пса, то адского или небесного змея» [105, с. 163]. Безперечним здобутком стоїків (а саме вони належать до третього типу філософів), на думку Ж. Дельоза, є те, що вони першими звернули увагу на автономію поверхні, заселили її подіями, ефектами та смислами, з якими й продовжує мислитель свої філософські екзерсиси.

Одне з основних досліджуваних Ж. Дельозом понять – поняття «мова», причому це мова, яка внаслідок використання феноменологічної редукції позбавлена будь-яких метафізичних передумов; мова, що є умовою проведення дискурсу, в якій філософ намагається дослідити одну з її складових – смисл. Рухаючись від слова до речення, він виділяє чотири відношення в реченні: денотація (вказівка на формування матеріальної сингулярності), маніфестація (присутність суб'єкта у висловлюванні), сигніфікація (зв'язок слова з універсальними чи то загальними поняттями), смисл (те, що висловлюється в реченні, ні до чого не редукована сутність – суцільне подія, властива реченню).

Вихідною настановою філософа є теза про те, що смисл чи то слів, чи то висловлювань (речень), знаходиться на тому ж буттєвому рівні, що і вся структура мови взагалі, тобто не в «глибині» (там, де мова історично виникає як субстанція людського мислення та засіб передавання інформації), а на «поверхні»,

у демонстрації та описах проявів «життя та діяльності мови». Ж. Дельоз стверджує, що лише ефекти поверхні уможливають мову. Ефекти не є ні фізичними якостями, ні властивостями, а скоріше, вони логічні та діалектичні. Вони не речі або положення речей, а події. Не можна сказати, що ефекти існують. Скоріше, вони суть дещо таке, що у чомусь міститься або чомусь наявне, що володіє тим мінімумом буття, якого достатньо, щоб бути не річчю, неіснуючою сутністю [див.: 105, с. 18]. Тому лише завдяки ефектам, завдяки існуванню поверхні, звуки перестають бути лише простими сполученнями тілесних дій, а мова перестає змішуватися з голосом, який утворюють тіла, абстрагується від орально-анальних вимірів тіл.

Мова стає можливою лише завдяки події, а подія лише тому вважається подією, що з неї починається щось нове; в ідеальній події містяться в «згорнутому» вигляді різні варіанти розвитку. Одним з активних учасників подій стає парадокс, бо саме завдяки йому предмети та речі світу виникають у результаті сигніфікації, коли народжується ім'я, котрому не передує буття того, що іменується, як реальне або хоча б можливе, а смисл поєднаний з парадоксом, оскільки є неіснуючою сутністю.

Тепер розглянемо більш детально окреслені проблеми дельозівської онтології смислу. Буття, яким воно представлене в «Логіці смислу», подібне до стрічки Мьобіуса<sup>20</sup> і має дві сторони – зовнішню і внутрішню; потрапити на внутрішню поверхню можна одним-єдиним способом – пройшовши всю зовнішню поверхню, населену тілами, подіями, речами і атрибутами, своєрідну позалогічну безодню буття, заповнену безладною і недиференційованою пульсацією. Розглядаючи проблему смислу, Ж. Дельоз звертається до мови, але не намагається досліджувати питання про походження та єство мови, навпаки, голо-

---

<sup>20</sup> Для тих, хто любить тішити себе завданнями на кшталт «зроби сам», – стрічку Мьобіуса можна побудувати з прямокутної стрічки паперу, один з вузьких кінців якої розвертається на 180 градусів, а потім приклеюється до другого кінця. Утворюється поверхня з однією стороною, котрою можна пройти, не переходячи на другу сторону, і на якій не можна розрізнити ні верху, ні низу.

вне його завдання – описати, продемонструвати механізм функціонування мови, розкрити його динаміку. Для його вирішення філософ звертається до казок Льюїса Керролла<sup>21</sup> про Алісу, – як француз, він дає своєрідну відповідь Г. К. Честертону, котрий стверджував, що ніхто, окрім англійців «не смог бы создать такой бессмыслицы; однако никто, кроме них, создал такую бессмыслицу, не попытался бы отнестись к ней серьёзно» [371, с. 4]. Французький мислитель розгортає цілком обґрунтований аналіз цих унікальних творів, при цьому абсолютно відсутнє враження, що зазначений аналіз створювався «у хвилину просвітленого безуму», – адже, на думку того ж таки Г. К. Честертона, сам Керролл написав свою «Алісу» як раз у такий момент. Отже, одним із засобів реалізації поставленої Дельозом мети побудувати онтологію смислу є аналіз функцій мови, оскільки саме з ними пов'язана поява і вияв смислу.

Головну одиницю аналізу для філософа складають слова, що позбавлені фіксованого, конкретного змісту (на кшталт «це», «там», «тут», «ось» тощо), які через свою абсолютну невизначеність містять у собі найважливіші функції мови – денотацію (позначення), маніфестацію та сигніфікацію.

Перш за все, будь-яка мова базується на необхідності позначити і назвати все, що оточує суб'єкт дослідження, – звідси функція денотації, оскільки існуючим є тільки те, що має своє ім'я. Завдяки денотації речі індивідуалізуються, слова з'єднуються з конкретними образами, а образи, у свою чергу, представляють стан речей. Денотація (індикація) робить правосильним питання про «істинність» або «хибність» речення, адже форма позначення вже наповнена змістом. Варто пригадати в цьому зв'язку ідеї Е. Гуссерля, сформульовані ним у праці «Філософія арифметики» (1891 р.), про різницю, що існує між речами (під якими він розумів числа самі по собі) та уявленнями (поняттями чисел у складі

---

<sup>21</sup> У цьому контексті цілком слушною видається думка А. Ф. Зотова: «Керролл, за Дельозом, показав те, як виглядає думка в її джерелах, які разом з тим є її живильним ґрунтом. Образи керролівської „Аліси” – це щось на кшталт вступу до такої онтології, яка є ще більш фундаментальною, ніж „фундаментальна онтологія” Гайдеггера. Чому ж? Тому, що в людському бутті висхідною (можливо, краще сказати – базисною) є не система екзистенціалів, не „конструкція” з екзистенціалів, а саме хаос!» [152, с. 713].

знання), – але, на його думку, речі та уявлення ніби-то «взаємно перетікають», а тому не можуть бути чітко відділені одне від одного. Подібні інтенції можна віднайти і в емпіріокритицизмі (теза про єдність та нейтральність досвіду), і в герменевтиці Шляйєрмахера, і у філософії життя А. Бергсона. Пізніше, в «Логічних дослідженнях» (1900–1901 pp.), Е. Гуссерль приходять до висновку, що поняття та предмети відрізняються тією роллю, котру вони виконують у свідомості, а саме, що предмет зацікавленості і є поняттям предмету.

Цікавим, на нашу думку, буде звертання тут до концепції Е. Маха, в онтології якого немає розподілу елементів першопочатку на суб'єктивне та об'єктивне, а є лише протистояння первинного стану «світу» (котрий уявляється як єдність) його вторинному станові, коли відбувається розщеплення «світу» на «світ свідомості» та «дійсний світ». У процесі подальшого розвитку життя первинний стан «світу» деформується, виникає досвід, відбувається стабілізація комплексу елементів завдяки тому, що комплексу надається ім'я, котре уявляється його «акустичною властивістю», тим ядром, навколо якого утворюються інші атрибути. Тому головна функція імені – бути представником того предмета чи індивіда, якому воно належить. Ім'я тісно пов'язане з поняттям, функція якого, на думку Е. Маха, також надзвичайно важлива: поняття асимільне відчуття, утворює синтез елементів, робить можливими спогади. Аналіз спогадів підводить суб'єкта до межі того первинного світу, котрий характеризується як безпредметний, незрозумілий, безсуб'єктний, тобто такий, про який уже не може бути спогадів, саме за цією межею Я, котре тлумачиться Е. Махом як «не изолированная от мира монада, а часть мира в его потоке, из которого она произошла и в которую ее следует диффундировать» [247, с. 46], залишає поле рефлексії. Картезіанське Я, котре розумілось як поєднуючий центр світу, відкидається як метафізичний рудимент, воно розчиняється в чистих відчуттях, а зовнішній та внутрішній світ розпадаються на фрагменти, жодним чином не пов'язані між собою.



Наступна функція – маніфестація – легітимізує віру і бажання, оскільки стан речей може бути бажаним, а можна і просто вірити в те, що він є. До речі, саме при аналізі маніфестації Ж. Дельоз яскраво демонструє дію феноменологічної редукції, оскільки місце суб'єкта, котрий повинен здійснювати функцію маніфестації, займає слово-маніфестант «Я», тобто слово «Я» стає дублером суб'єкта при аналізі буття, вираженого в мові. Це призводить до того, що мова як світ буття (або «мова – дім буття», за М. Гайдеггером), що має глибину та певну кількість вимірів, замінюється світом поверхні на зразок стрічки М'юбіуса, коли вся поверхня утворюється множиною рівноправних геометричних місць для точок, коли відсутнє ставлення того, хто говорить, до сказаних ним слів.

Якби ми залишились у світі глибини, то при визначенні місця, яке займає в мові сенс, отримали б замкнене коло, адже в об'ємному вимірі світу сенс пов'язаний з маніфестацією, бо бере свій початок від «Я», котре й наділяє його певним смислом, але, разом з тим, він пов'язаний і зі значенням, бо сам процес називання певної речі або явища являє собою приписування йому смислу. У світі поверхні смисл – лише те, що «виражається у реченні», «рухлива межа між реченнями та речами». Смисл напряму пов'язаний з подією, оскільки саме подія виступає двійником смислу в просторі світу мови як такої, тобто чистої мови. Простіше цю думку Ж. Дельоз розкриває через тезу, що речення (висловлювання) наділене смислом лише тому, що існує подія, котра і є смислом речення. Пригадаємо роль запитань в онтології Ж.-П. Сартра, де вони постають однією з умов творення Ніщо, тобто творення поля людської реальності. У Ж. Дельоза також саме запитання роблять можливою подію, бо подія стає можливою лише в межах «проблемного поля».

Ще з часів античної філософії існує ідея про зародження світу – «організованого космосу» – із хаосу. Не оминув її й Ж. Дельоз, бо в його онтології чітко структурований образ «хаосу-космосу», котрий являє собою символ чистого становлення; до того ж це становлення є аналогом свідомості в стані безумства

(яскрава ілюстрація – світ Задзеркалля у Л. Керролла, коли абсолютно неможливо відрізнити «до» від «після», «більше» або «менше», «зменшуватися» або «збільшуватися»); або світу, де будь-яка тотожність «Я», Бога та світу зникає.

Такий світ уможлиблюється тоді, коли людина втрачає власну самототожність, перестає сприймати себе як суб'єкта свого світу. Уникнути такого стану Ж. Дельоз намагається за допомогою поняття «парадокс», адже саме парадокс може поєднати різні, навіть протилежні висловлювання. Філософ стверджує, що вже стоїки відкрили феномен «буття на поверхні», бо антична діалектика – це «наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями» [105, с. 22].

Отже, у площині маніфестації відбувається надзвичайно важливе явище: виникає «головний маніфестант» – слово Я, своєрідний двійник суб'єкта, що здійснює функцію маніфестації<sup>22</sup>. Відбувається зсув логічних цінностей, бо тепер ідеться не про істину або брехню, а про достовірність або ілюзію. Виникає світ, в якому Я не має жодних переваг перед іншими словами, тобто світ поверхні. «Вмещая лишь мономолекулярные слои, поверхность обеспечивает неразрывность и взаимосцепление двух лишенных толщины слоев – внутреннего и внешнего, как чистый эффект, она тем не менее является местом квази-причины, поскольку поверхностная энергия – это даже не энергия самой поверхности, а энергия поверхностных формаций» [105, с. 156]. Ж. Дельоз, апелюючи до стоїків, котрі протиставляли товщі тіл безтілесні події, що грають на поверхні, стверджує домінантою поверхню, перетворюючи світ «об'єму» (глибини) на світ «площини» (поверхні), де вже немає станів речей, немає тіл, де панують безтілесні події, керовані необмеженим становленням. Це необмежене становлення саме стає ідеальною й безтілесною подією, для якої характерні перестановка минулого і майбутнього, активного і пасивного, причини й ефекту, більшого і меншого, надлиш-

---

<sup>22</sup> Для Е. Гусерля слово «Я» є базовим онтологічним поняттям, оскільки його значення завжди подається разом з предметом.

ку і нестачі. Коли керроллівська Аліса потрапляє в Задзеркалля, вона опиняється там, де події відбуваються не в глибині, а на поверхні, адже дзеркало, відображаючи тіла, позбавляє їх глибини. Кроляча нора як світ глибини виявляється передднем світу площини, адже недарма величезне місце в пригодах дівчинки належить абсолютно пласким картам, а шахові фігури, діючі в Задзеркаллі, є парними щодо поверхні шахівниці. Аліса не може більше йти в глибину, тому відпускає замість себе свого двійника.

Важлива в цьому контексті тема «двійника» з'являється вже на перших сторінках книги Л. Керролла, підтвердженням чого може служити всього одна фраза, що характеризує героїню: «Эта глупышка очень любила притворяться двумя разными девочками сразу» [194, с. 21]. Таких же «двійників» отримують у «пласкому» світі Ж. Дельоза і суб'єкт, і смисл. У зв'язку з розробкою Ж. Дельозом тем двійника та плаского світу логічно вмотивованою буде апеляція до розвідки Ж. Бодрійяра «Символічний обмін та смерть» («L'échange symbolique et la mort», 1976), де він використовує образ ножа, лезо якого не має товщини, і стверджує, що саме такий ніж, будучи двійником звичайного ножа, використовується у пласкому світі (ще один двійник – відносно світу об'ємного!). Такий ніж не зношується, оскільки він має справу не зі звичайним світом об'єму, а з «внутрішньою, логічною організацією ритму та інтервалів»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Щоб зрозуміти сутність метафори Ж. Бодрійяра, варто процитувати наведений ним уривок із праці Чжуан-Цзи «Початок гігієни»: «„Скажи, – спросил князь Вэн-хуэй, – как же ты достиг столь высокой степени искусства?“ Мясник отложил свой нож и сказал: „Я люблю Дао и таким образом совершенствуюсь в своем искусстве. Когда я начинал заниматься своим делом, я видел перед собой только бычью тушу. Три года спустя я уже больше не видел тушу. Теперь я постигаю все не столько глазами, сколько умом. Мои чувства больше не работают, работает только ум. Я знаю, как от природы сложен бык, и режу только по сочленениям и промежуткам. Я не разрубаю артерии, вены, мышцы и жилы, а уж тем более крупные кости! Хороший мясник изнашивает за год один нож, потому что режет только по мясу. Обычный мясник изнашивает за год каждый месяц, потому что нож его затупляется о кости. Мне мой нож служит уже девятнадцать лет. Им разделаны тысячи бычьих туш, а лезвие его все еще кажется свежезаточенным. Просто в сочленениях костей есть промежутки, а лезвие ножа не имеет толщины. Тому, кто умеет погружать тончайшее лезвие в эти промежутки, легко работать ножом, ведь он режет по пустым местам. Потому-то я и пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, а лезвие его до сих пор кажется свежезаточенным. Каждый раз, когда мне приходится разделять сочленение костей, я отмечаю наиболее трудные места, задерживаю дыхание, пристально вглядываюсь и действую не спеша. Я тихонько провожу ножом, и сочленения разделяются с такой же легкостью, как если бы я складывал на землю куски глины. Тогда я вытаскиваю нож и распрямляюсь”» [56, с. 226].

До речі, звернення до образу ножа має досить давню історію – пригадаймо славнозвісну бритву Оккама, яка безжально відсікає будь-що у світі раціональності, або популярний у психоаналітичних колах концепт ножа Ліхтенберга, що не має ні леза, ні рукояті і становить собою певний логічний парадокс, але саме він має право циркулювати тілом у символічно-фантазматичних побудовах психоаналізу [див.: 337].

Третє відношення – сигніфікація – зв'язок слова з універсальними або загальними поняттями за допомогою імплікації смислу. Важливо, з нашої точки зору, проаналізувати концептуальні побудови Ж. Дельоза відносно «кола» в міркуваннях, яке виникає в разі дослідження мови як онтологічної моделі «об'ємного світу». Про що тут ідеться? Перш за все, про необхідність локалізувати смисл в одному з відношень – денотації, маніфестації або сигніфікації. Ж. Дельоз одразу відмітає можливість такої локалізації в денотації, адже здійснена денотація задає істинність речення, а нездійснена – помилковість; відповідно, смисл не може полягати в тому, що робить речення істинним або помилковим. Смисл, поза сумнівом, іде від Я, що називає «дещо» (aliquid), і таким чином наділяє його певним смислом. Ми всі неодноразово чинимо так: показуючи кому-небудь (наприклад, дитині) яскраво-жовту рослину серед маси інших лугових рослин і називаючи її «кульбабка», ми тим самим уводимо новий об'єкт в оточуючий нас предметний світ.

Але Я первинне і самодостатнє в порядку мови, бо воно згортає значення, які повинні ще самі розгорнутися в цьому порядку і, якщо ці значення руйнуються, оскільки не володіють внутрішньою стійкістю, відбувається втрата особистої ідентичності (що й трапляється з Алісою в казці Керролла). «Дайте-ка вспомнить: сегодня утром, когда я встала, я это была или не я?» [194, с. 24], – задається питанням дівчинка, вперше засумнівавшись у своїй особистій ідентичності і потрапивши в ситуацію, коли «голос её зазвучал как-то странно, будто кто-то другой хрипло произносил за неё совсем другие слова» [140, с. 25]. Тому на просте питання Синьої Гусені: «Ти хто така?», Аліса чесно відповідає, що знає *ким* бу-

ла вранці, але не знає, хто ж вона зараз. Перед нами коло і парадокс Л. Керролла, за яким значення ніколи не грає ролі останньої підстави, оскільки само неминуче залежить від денотації. Але ми пам'ятаємо, що разом із Ж. Дельозом знаходимося не в «об'ємному», а в «пласкому» світі, де суб'єкт, що розглядається з позиції його функції, постає у вигляді свого двійника, вже знайомого нам головного маніфестанта Я, тому нас абсолютно не дивує наступний засновок філософа про те, що смисл – це те, що виражається в реченні, – «это бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нём» [105, с. 34]. Ж. Дельоз скромно підкреслює, що це не його інновація, посилаючись на стоїків, які даним відкриттям передбачали провести ревізію платонізму; після них таке ж відкриття зробили в XIV ст. представники школи Оккама Григорій Ріміні і Микола д'Аутреко, і воно було спрямоване на зняття проблеми універсалій; третю спробу зробив наприкінці XIX ст. філософ і логік Мейнонг у боротьбі з гегелівською логікою.

Смисл – це щось нейтральне, чому абсолютно байдужі як специфічне, так і загальне, як одиничне, так і універсальне, як особисте, так і безособове. Він не має ані фізичного, ані ментального існування, наділяє бездіяльним, безпристрасним, стерильним блиском. Тому Ж. Дельоз стверджує, що ми «можем, фактически, только косвенно судить о нём на основе того круга, по которому нас ведут обычные отношения предложения. Только разрывая круг, разворачивая и раскручивая его наподобие ленты Мёбиуса, мы обнаруживаем отношение смысла как таковое, представляющее перед нами во всей своей несводимости и генетической силе, благодаря которой оживает априорная внутренняя модель предложения. Логику смысла вдохновляет дух эмпиризма. Только эмпиризм знает, как выйти за пределы видимостей опыта, не попадая в плен Идеи, и как выследить, поймать, заключить, а может быть и самому вызвать фантом на границе предложенного и развёрнутого до предела опыта» [105, с. 35–36].

Порівняємо, наскільки різняться ідеї Ж. Дельоза з тим, що стверджував про смисл, наприклад, М. Гайдеггер: «... О смысле можно каждый раз говорить только тогда, когда мы имеем дело с обдумыванием, соображением, конструированием, определением. Смысл находится в тесной связи с тем, что мы в самом общем смысле слова называем мышлением, причем под мышлением понимаем не представление в широком смысле этого слова, а мышление, которое может быть правильным или неправильным, истинным или ложным. Каждому суждению имманентно присущ определенный смысл. Форма, в которой смысл выступает в действительности – это значимость, то есть форма процесса суждения» [360, с. 163]. Як бачимо, дотримуючись думки М. Гайдеггера, ми потрапляємо у світ «глибини», закономірності якого конститууються рамками співвідношення «мислення – буття». Смысл Ж. Дельоза набагато ближчий ноемі Е. Гуссерля, яка є безпристрасною і безтілесною сутністю, позбавленою фізичного або ментального існування, вона не діє сама і не піддається дії, виявляючи собою чистий результат, чисте «явище»<sup>24</sup>. Як помічає Л. Маркова, логіка смислу Ж. Дельоза, прагнучи осмислити непідвладну думці царину буття, «не ставить себе в рівні умови з іншими логіками як *ще* одне загальне, а претендує на генерування інших логік і форм буття, на те, щоб виявити безпідставну підставу логічного мислення як такого» [240, с. 159].

Статус смислу надзвичайно складний, адже, з одного боку, смисл не існує ззовні речення, що виражає його, але, з другого боку, не зливається повністю з

---

<sup>24</sup> Варто більш детально зупинитися на поглядах Е. Гуссерля, котрий розрізняв феноменологічну та природну настанови свідомості, наслідком чого було визнання існування потоку переживань, що потрактовувалися як «життя свідомості», а, отже, існувала і певна «предметність», нередукований залишок якої і позначається поняттям «ноема». Це поняття тісно поєднане ще з одним – «ноезою» (зміст акту сприйняття), яка через ноему (інтенціональну предметність) пов'язана з певним предметом світу. Наприклад, жовтий колір троянди, який ми сприймаємо, – це *ноеза*, а сам колір як предмет інтенціонального акту постає як *ноема*. Саме наявність ноєми та ноєзи дає змогу Е. Гуссерлю розрізнити інтенціональний та дійсний предмети, оскільки робота свідомості розпадається на два види інтенціональності – ноетичну (об'єктивує предмет в якості предмету та йде від суб'єкта, котрий пізнає, до предмета, що конститується в інтенціональному акті) та ноематичну (визначає характеристики та властивості предмету та йде від предмета, що пізнається, до предмета як дійсного змісту знання). Отже, *ноеза* – смисл ноематичного предмета, а *ноема* – смисл дійсного предмета.

реченням, оскільки в ньому є щось «об'єктивне», цілком відмінне від речення. Смысл – це атрибут речі або стану речей, але не атрибут речення. Атрибутом речення виступає предикат, приписуваний суб'єкту, а атрибутом речі служить дієслово, яке приписується в якості атрибута тієї речі, на яку вказує суб'єкт, або тому стану речей, який означається реченням. Логічний атрибут не зливається ні з фізичним станом речей, ні з якістю, ні з відношенням. Отже, атрибут не існує ззовні речення, яке виражає його, позначаючи річ. Здається, що ми знову потрапляємо у вже знайоме нам коло, але для Ж. Дельоза це таке «существование двух сторон одной лишённой толщины плоскости, что мы попадаем с одной стороны на другую, продвигаясь вдоль их длины. Смысл – это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развёрнут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям. Но он не сливается ни с предложением, ни с положением вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами» [105, с. 38]. Таким чином, відповідно до вже встановлених раніше законів цього «плаского» світу, треба, як і у випадку з суб'єктом, шукати для смислу «двійника», яким стає подія, що не змішується зі своїм просторово-часовим здійсненням у стані речей<sup>25</sup>.

Ідея Ж. Дельоза про подію як двійника смислу віднайшла своєрідне продовження у творчості іншого відомого французького філософа – Ж.-Ф. Ліотара. У розвідці «Le Différend» (1986), аналізуючи всілякі мовні ігри, він уводить поняття «режим речення», розуміючи під цим набір правил, згідно яких знаходять смисл речення тієї або іншої функціональної орієнтації (палітра функцій вельми різноманітна – від функції міркувати до функції приписувати, при цьому кожне речення визначається своєю функцією і нередукованістю в інший функ-

---

<sup>25</sup> Зауважимо, що для первинних вірувань наявність двійника взагалі була обов'язковою, тісно пов'язаною з двома визначальними фігурами, – смерті та магії. Пізніше двійники первісного світу перетворюються на віру в наявність душі, наслідком чого стає їхнє знищення. «... Исторически возникновение „души“ кладет конец широкомасштабному обмену с духами и двойниками, приводя к появлению новой, дьявольской фигуры двойника, постоянно проступающей сквозь разум западной цивилизации» [56, с. 254]. Двійник первісної людини – її партнер, тоді як душа постає відчуженою частиною суб'єкта, виникає розум перед двійником розуму, котрим уявляється безум.

ціональний режим: не можна, наприклад, речення режиму пізнання перевести в режим міркування). З «режимом речення» пов'язаний «жанр дискурсу» – це якраз і є сукупність правил, завдяки яким «нередуковані одне до одного» речення різного функціонального режиму можна узгоджувати одне з одним, щоб мати нагоду досягнення певної мети (виправдати, оцінити, контролювати). Речення, з погляду Ж.-Ф. Ліотара, є унікальною подією, зв'язок якої з певним становищем відбувається через «функціональний режим» [див.: 433, р. 10–11]; це такі ж ефекти поверхні, як і в Ж. Дельоза, відокремлені один від одного за допомогою «ніщо»; і коли відбувається «забуття ніщо», виникає можливість поєднання речення в межах конкретного жанру дискурсу: одне речення одержує статус «попереднього», інше – «подальшого». Кожне речення оточене розривами «ніщо», які маскуються системами пов'язаних один з одним випадкових речень різних функціональних режимів, смисл яких розкривається завдяки наявності подій.

Подія пов'язана з двома серіями дуальностей, які виступають у Ж. Дельоза не як традиційні бінарні опозиції класичної метафізики (матерія – дух, природа – свідомість), а як характеристики такого світу, який складається з речень (1) і того, що виражається цими реченнями (2). У такому прочитанні дуальності не є початками, що протистоять одне одному. Це два компоненти одного цілого, розділені лише «поверхнею», причому на цій поверхні цілком припустимі їх зіткнення і, більше того, взаємні переходи в деяких її точках. Ж. Дельоз підтверджує це прикладами з творів Л. Керролла (альтернатива «їсти» – «говорити», висловлена Алісою: «Стоит мне что-нибудь проглотить, как тут же происходит что-нибудь интересное» [194, с. 43], – глибина перетворюється на поверхню, де все можливо і цікаво), а також парадоксом стоїків про віз, який проходить через рот того, хто говорить. Їсти і бути з'їденим – це тип змішання тіл, характерний для глибини, а у світі поверхні, що нас цікавить, важливим є компонент «говорити», що постає як рух поверхні, ідеальних атрибутів і безтілесних подій.



Перед нами, таким чином, дві дуальності – причин і ефектів, тілесних речей і безтілесних подій (у світі глибини), та речей і речень, тіл і мови (у світі поверхні), оскільки смисл не існує ззовні речення, що виражає його. Разом з тим, смисл є атрибутом не самого речення, а стану речей, відображеного в ньому. Подія фіксується в мові, але оживає тільки в речах, що знаходяться на двох сторонах межі, представленій смислом, яка ні змішує, ні поєднує їх. Другий тип дуальності проявляє себе за допомогою смислу, оскільки речення, будучи одним і тим же, може мати декілька сенсів одночасно.

«На стороне вещей – физические качества и реальные отношения, задающие положения вещей, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений – имена и определения, обозначающие положение вещей, но есть еще и глаголы, выражающие события и логические атрибуты. С одной стороны – единичные собственные имена, существительные и общие прилагательные, указывающие на пределы, паузы, остановки и наличие; с другой – глаголы, влекущие за собой становление с его потоком взаимобратимых событий, и настоящее, бесконечно разделяющееся на прошлое и будущее» [105, с. 41]. Цими словами Ж. Дельоз демонструє момент зсуву дуальності «всередину речення», оскільки, маючи у своєму складі імена для позначення предметів, речей, відносин, речення володіє також денотацією і здатністю виражати смисл. Спираючись на приклад Л. Керролла (коли графи вирішили передати корону Вільгельму Завойовнику, то архієпископ Кентерберійський «знайшов це потрібним»), філософ доводить, що слово «це» виражає і річ (у тексті Л. Керролла «це» також указує на черв'яка або ряску у розповіді Качки), і смисл попереднього речення, тобто перебуває на «межі „істи” – „говорити”».

Подвійність становища смислу в дуальностях викликає до життя серію парадоксів смислу – парадокс регресу, парадокс стерильного роздвоєння, парадокс нейтральності. Суть парадоксу невизначеного розмноження або регресу полягає в тому, що кожен, хто говорить, уже вміщений у смисл, інакше він не може не лише говорити, але й думати. Виходить нескінченний регрес того, що

мається на увазі, котрий засвідчує як безсилля того, хто говорить, так і всесилля мови. Парадокс стерильного роздвоєння або сухого повторення означає, що тільки тіла діють і зазнають дії, але не безтілесні сутності, які є всього лише результатами дій та зазнавання дій тілами. Виокремлений із речення, смисл є незалежним від нього, позаяк призупиняє як його ствердження, так і заперечення. Парадокс нейтральності або третій стан сутності говорить: смисл зовсім не змінюється від речення до речення, протиставлюваних з точки зору кількості, якості, відношення або модальності. На підставі останнього парадоксу Ж. Дельоз робить важливий онтологічний висновок: «Смысл безразличен к универсальному и единичному, общему и частному, личному и коллективному, а также к утверждению и отрицанию, и так далее. Короче, он безразличен ко всем оппозициям, потому что последние – только модусы предложения, взятые в отношениях денотации и сигнификации, а не аспекты смысла, выражаемого предложением» [105, с. 53].

Звідси останній, четвертий парадокс – парадокс абсурду або, як називає його автор «Логіки смислу», – парадокс Мейнонга. Він звучить таким чином: речення, що позначають несумісні об'єкти, мають сенс; ці об'єкти існують без значення, тобто вони абсурдні, проте вони мають сенс. Класична логіка називає ці абсурдні об'єкти порожніми поняттями, тоді як для Ж. Дельоза вони – «об'єкти без місця», що знаходяться зовні буття, що мають чітке і визначене розташування в цьому «зовні», адже вони «з „над-буття” – чисті, ідеальні події, що не реалізуються в стані речей». Онтологічним висновком зі всього вищевикладеного стає твердження про існування буття реального, яке і представляє матеріал денотації, буття можливого, виступаючого формою смислу, і над-буття – того, що є загальним у реальному, можливому і неможливому, і на що не розповсюджується дія логічного закону несуперечності.

Множина речень розподіляється на дві різні серії, одна з яких належить до означального, а інша – до означуваного. Між двома серіями існує невідповідність, котра постає джерелом хвилювання, а суб'єктом хвилювання виступає людина, бо саме вона наділена мовою як засобом сигніфікації.

Подія лише тому вважається подією, що з неї починається щось нове, в ідеальній події містяться в «згорнутому» вигляді різні варіанти розвитку. І тут знову одним з активних учасників подій стає парадокс, бо саме завдяки йому предмети та речі світу виникають у результаті сигніфікації, коли народжується ім'я, котрому не передує буття того, що іменується як реальне або хоча б можливе.

Тепер на сцені з'являється здоровий глузд, який стабілізує процес зародження, здійснює ототожнення нетотожного, наслідком чого є виникнення речей та самототожного «Я».

Варто згадати, як ще І. Кант прагнув показати, що одним із завдань розуму є необхідність осмислення за допомогою теоретичних понять зовні-теоретичного буття речей. Смысл має не тільки рефлексія у відношенні до світу як об'єкту пізнання, але і визначення початку цього відношення рефлексії, яким може бути лише буття, що нетотожне самому собі. Подібна картина спостерігається і в логіці парадоксу, коли виникає необхідність виходу за межі цієї логіки, з «глибини» на «поверхню» для того, щоб логічно обґрунтувати початок логіки, довести, що підставою логічного є щось зовнішнє стосовно логічного. У цьому аспекті вельми змістовним є аналіз діалогіки Біблера і логіки смислу Ж. Дельоза, проведений Л. Марковою, яка розглядає ці концепції «в їх співвіднесенні одна з одною, в їх діалозі про буття» [240, с. 160]. Дозволю собі повторити приведену нею цитату Біблера, що безпосередньо стосується предмета даного дослідження. «„Колобок“ буття уходить від всіх форм його розуміння, і – чим більше цих форм, чим більш логічно осмисленим є діалог логік, – тим гостріше і тим з більшою логічною всебічністю розкривається визначення буття як необхідного парадоксологічного визначення думки, поняття, – в їх граничній несамовідносності. Немислиме буття виявляється – у ХХ ст. – зі всіх боків „оточеним“ внутрішньологічними переходами; воно стає – всередині діалогу логік окресленим, розвиненим, конкретизованим – визначенням поза-логічного. Стає особливою логікою, цілісною „групою логічних перетворень“. Це і є філо-

софська логіка початку логіки, логіка парадоксу... У парадоксі думка повинна логічно виявити і осмислити форми відтворення в думці „суб’єкта думки” і „предмету думки” як *нетотожного* думці, немислимого ... буття» [240, с. 167].

Я навела цю досить довгу цитату як ілюстрацію своєрідної паралелі між концепціями мислителів, які, не будучи знайомими з творчістю один одного, виражають, однак, схожі думки при аналізі буття як з логічної, так і з зовні-логічної точок зору (порівняємо з наведеною цитатою лише одну фразу Ж. Дельоза: «... Смысл как таковой – это объект фундаментальных парадоксов, повторяющих фигуру нонсенса» [105, с. 105], – а нонсенс тут цілком закономірно слід потрактувати як позалогічне).

Для Ж. Дельоза функція парадоксу полягає в тому, щоб «пробігати» різнорівні серії, координувати їх, примушувати сходитися в певній точці, вводити в серії різноманітні диз’юнкції, оскільки терміни кожної серії перебувають у безперервному зсуві щодо термінів іншої серії, між ними є істотний незбіг, завдяки якому серії взаємно розкриваються. Взаємоперехід серій, комунікація між ними забезпечується або за допомогою речення, що починається в одній серії, а закінчується в іншій, або завдяки звуконаслідуванню, тобто наявному в обох серіях звуку. Парадокс завжди пов’язаний з двома серіями, володіє двома сторонами, що ніколи не бувають зрівноважені, не з’єднуються і не зливаються, оскільки парадоксальний елемент завжди залишається в нерівновазі відносно самого себе. Парадоксальний елемент, належний обом серіям одразу, в одній з них виступає як своєрідний надлишок («пасажир без місця»), а в іншій – як нестача («місце без пасажирів»).

У серіальності своєрідним партнером смислу («в. о. смислу») постає нонсенс. «У нонсенса нет какого-то специфического смысла, но он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который он производит в избытке – между ним и его продуктом никогда не бывает простого отношения исключения, к которому некоторые хотели бы их свести. Нонсенс – это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл. Вот

что следует понимать под нонсенсом» [105, с. 95]. Своєрідне трактування нонсенсу як з'єднання нез'єднуваного зустрічається і в Л. Керролла вже на перших сторінках його книги, коли Аліса, сьорбнувши з пляшечки, відчула смак напою: «Напиток был очень приятен на вкус – он чем-то напоминал вишневый пирог с кремом, ананас, жареную индейку, сливочную помадку и горячие гренки с маслом» [194, с. 20–21]. Також у нонсенсі письменника відбувається інверсія осмисленого і безглузлого, звичайний світ перевертається з ніг на голову і вивертається навиворіт; він перетворюється на світ, в якому все відбувається як завгодно, але тільки не так, як вважається правильним («Чи їдять коти комашок» або «Чи їдять комашки кішок?»).

Сферою функціонування смислу у Ж. Дельоза виступає трансцендентальне поле, населене сингулярностями, які опікуються генезисом індивідуальностей і осіб. Сингулярності є «ідеальними подіями», сукупність яких, а також і відносин між ними, лежить в основі структури, що утворюється в результаті взаємозв'язку серій. Сингулярності – це «поворотные пункты и точки сгибов; узкие места, узлы, преддверия и центры, точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности» [105, с. 73]. Буття сингулярностей специфічне і не може зводитися до відмінності між речами і станом речей. «Сингулярность пребывает в ином измерении, а не в измерении обозначения, манифестации или сигнификации. Она существенным образом доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна. Она совершенно безразлична к индивидуальному и коллективному, личному и безличному, частному и общему – и к их противоположностям. Сингулярность нейтральна. С другой стороны, она не „не-что обыкновенное“: сингулярная точка противоположна обыкновенному» [105, с. 73]. Саме в сингулярній точці наявний стан речей може перетворитися на інше, прямо протилежне йому, ця точка характеризує стан нестійкої рівноваги. Після проходження цієї точки виникає так званий «нормальний стан», а буття сингулярної точки виявляється в проблемній ситуації.

Ж. Дельоз прагне встановити місце перебування смислу, доводячи, що він породжується лише там, де є різниця між «поверхнею» та «глибиною», де існують події та речення з уже знайомими нам відношеннями денотації, маніфестації та сигніфікації. Автор «Логіки смислу» навіть дорікає І. Канту та Е. Гуссерлю, що вони лише доторкнулися до проблеми смислу, а зовсім не розібралися в ній. Для них породження смислу пов'язане лише з діяльністю трансцендентальної свідомості (а це рівнозначно поняттю суб'єкта, який зберігає свою ідентичність). Наслідком такого підходу є визнання лише всезагального смислу, котрий усвідомлюється як природна здатність (або «здоровий глузд»).

Ж. Дельоз радше пристане на точку зору Ж.-П. Сартра, котрий першим у програмній статті 1937 р. «La Transcendance de l'Ego» ввів у філософський словник поняття «безособового трансцендентального поля», яке не мало форми суб'єктивної самототожності, не володіло характеристиками особи, не було ні загальним, ні індивідуальним. Ж. Дельоз до цього додає ще одне твердження: трансцендентальне поле не може бути визначене і як поле свідомості. «Сделать все возможные выводы из данного тезиса Сартру мешает то, что безличное трансцендентальное поле всё ещё определяется как поле сознания, и, как таковое, оно должно быть само унифицировано посредством игры интенциональностей или чистых ретенций» [105, с. 126, прим.]. Натомість у Ж. Дельоза воно є «джерелом сингулярностей», з яких виникають «світ» та «індивідуальності». Ж.-П. Сартр не у всьому задовольняє Ж. Дельоза: останній прагне подолати не тільки першість рефлексивної свідомості, а й першість свідомості як такої, знайти буття смислу і смисл буття поза межами поля свідомості.

Підкреслимо у зв'язку з цим, що Ж.-П. Сартр, безумовно, є важливою єдиною ланкою між Гуссерлем і Гайдеггером, з одного боку, і Дельозом – з другого. Саме Ж.-П. Сартр допомагає Ж. Дельозу звільнитися від суб'єкт-об'єктного світу, від глибини рефлексивної свідомості – «всемогутнього» пізнання, яке, проте, виявляється безсилим у пізнанні самого себе. Адже Ж.-П. Сартр стверджує пріоритет нететичної, дорефлексивної свідомості («саме

нерефлексивна свідомість уможлиблює рефлексію»), в якій збігаються сутність та існування («буття, яке наскрізь є існування»), немає суб'єкт-об'єктного відношення, свідомість існує завдяки самій собі («самодетермінація») і «витягає себе з буття». «Отже, не існує жодного виду примату рефлексії разом із рефлектуючою свідомістю: це не рефлексія проявляє останню в мені, а навпаки – саме нерелектуюча свідомість робить можливою рефлексію: має місце дорефлексивне *cogito*, яке є передумовою картезіанського *cogito*» [295, с. 18].

Продовжуючи в праці «Буття і ніщо» полеміку з трансцендентальною егологією Гуссерля, Ж.-П. Сартр знову наголошує на тій позиції, що трансцендентальне Его лише затемнює чистоту нерелективної свідомості і що самість як підґрунтя індивідуального існування повністю відмінна від Его або посилення Его на самого себе. «... Свідомість є конкретним і *sui generis* буттям, а не абстрактним відношенням і не виправданою тотожністю, вона є самістю, а не місцем якогось непрозорого й некорисного Его, її буття є доступним для сприйняття через трансцендентальну рефлексію, і існує *істина* свідомості, яка не залежить від іншого; але саме *буття* свідомості, будучи незалежним від свідомості, передіснує своїй *істині*. На цьому ґрунті, як і у випадку наївного реалізму, якраз буття вимірює істину, оскільки істина рефлектуючої інтуїції вимірюється своєю відповідністю щодо буття: свідомість *була тут* ще до того, як була пізнана» [295, с. 348–349].

Для Ж. Дельоза дуже важливим стає крок Ж.-П. Сартра по звільненню від трансцендентального Его. Треба тільки зазначити, що завдання обох філософів у цьому русі були різні. Ж.-П. Сартр визнає, що, відкидаючи у Гуссерля існування його трансцендентального Его, він перш за все сподівався уникнути соліпсизму і розв'язати проблему Іншого: «Тоді мені здавалося, що більше нічого не залишилося в моїй свідомості, що було б привілейованим стосовно іншого, оскільки я її вивільнив від суб'єкта» [295, с. 343]. Проте тепер філософ визнає, що, хоча сама гіпотеза трансцендентального суб'єкта є марною і шкідливою (тим самим він залишається з ідеєю безсуб'єктного трансцендентального поля

свідомості, яку розкручує як дорефлексивне cogito вже в іншій площині, в площині онтології свідомості), як така вона не вирішує проблему соліпсизму.

Проте Ж. Дельоз проблему соліпсизму зовсім не розглядає, оскільки його не цікавить свідомість – ані як індивідуальна, ані як загальна; ані емпірична, ані трансцендентальна. Він намагається збагнути не трансцендентальне поле свідомості (навіть безособове), а трансцендентальне поле смислу. І в цьому Ж. Дельоз іде второваною Ж.-П. Сартром дорогою, – адже останній теж надавав смислу первинного значення: «... Свідомість здатна завжди долати існуюче, – не до його буття, а в напрямі до *смислу* цього буття... СENS буття існуючого, оскільки він розкривається у свідомості, – це феномен буття... Цей сENS сам має якесь буття, на основі якого він себе виявляє» [295, с. 30].

Поява у Ж. Дельоза трансцендентального поля пояснюється специфікою смислу, який не має ні фізичного, ні ментального існування, не містить у собі навіть можливості буття, оскільки наявність можливості автоматично припускає наявність чогось обґрунтованого, що є абсолютно неприйнятним для мислителя, який вважає, що обґрунтоване не повинно мати нічого спільного зі своєю підставою. У трансцендентальній філософії, котра прагне редукувати всі основні поняття традиційної метафізики, смисл виступає дублером метафізичних сутностей, оскільки є безтілесною, нейтральною, нередукованою ні до чого іншого сутністю на поверхні речей.

Трансцендентальне поле Ж. Дельоза має п'ять основних ознак. По-перше, воно заселене сингулярностями – подіями, котрі відповідають неоднорідним серіям, зорганізованим у систему, наділену потенційною енергією, яка розподіляє відмінності між серіями. По-друге, сингулярності мають здатність взаємопоєднуватися. По-третє, сингулярності, або потенціали, блукають поверхнею, саме завдяки цьому актуалізується глибина, внутрішнє та зовнішнє отримують біологічну значущість. По-четверте, поверхня – це місцезнаходження смислу, оскільки знаки не мають смислу, доки вони не входять у поверхневу організацію, котра забезпечує резонанс двох серій. І нарешті, по-п'яте, – цей світ смис-



лу має проблематичний статус, бо сингулярності розподіляються у власне проблематичному полі і виникають на ньому у вигляді топологічних подій, котрі не піддаються жодному виміру.

Сингулярності, що містяться в трансцендентальному полі, породжують особистості, котрі уявляються як «самоактуалізація», «самоздійснення» трансцендентального поля. Питання про природу трансцендентального поля не таке просте, як це може здатися на перший погляд. Це поле неможливо наділити особистою формою Я або синтетичною єдністю апперцепції (І. Кант), за ним також не можна зберегти і форму свідомості, навіть визначеної шляхом чистих інтенціональностей та ретенцій (Е. Гуссерль), тому що вони ще передбачають наявність індивідуалізації в якості центру. Між тим, «трансцендентальное поле смысла должно включать не только форму личного, но также формы общего и индивидуального... Трансцендентальное поле и не-индивидуально, и не-лично, оно ни общее, ни универсальное» [105, с. 126, 127]. Тому у визначенні трансцендентального поля важливо уникнути основної помилки, яка полягала в тому, що трансцендентальне розумілось як свідомість, тобто за образом і подобою того, що воно (трансцендентальне поле) мало обґрунтовувати. Наслідком таких роздумів і є висновок Ж. Дельоза про подібність метафізики та трансцендентальної філософії: «Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств – либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма. Без этого Бытия и этой Формы нас ждет только хаос... Другими словами, метафизика и трансцендентальная философия сходятся в том, что мыслят только те поддающиеся определению сингулярности, которые уже заключены в высшем Эго и в верховном Я» [105, с. 135]. У трансцендентальній філософії предикати Бога переносяться на людину, а Бог постає як відчужена людина. Ж. Дельозу більш імпонує діонісійський світ волі до влади, світ вільної, нічим не зв'язаної енергії. «Есть номадические сингулярности, не запертые

более ни в застывшей индивидуальности бесконечного Бытия (пресловутой неизменности Бога), ни внутри устойчивых, оседлых границ конечного субъекта (пресловутые пределы знания). Есть что-то такое, что ни индивидуально, ни лично, но сингулярно; что, в отличии от недифференцированной бездны, перескакивает от одной сингулярности к другой и бросает кость, делая всегда один и тот же бросок – заново построенный и расчлененный в каждом бросании. Это и есть дионисийская смыслопорождающая машина, где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а, скорее, соприсутствуют вместе внутри нового дискурса» [105, с. 136–137].

Із трансцендентального поля, заселеного сингулярностями, виникають «світ» та «індивідуальності». Відбувається це завдяки тому, що сингулярності стають «серіями», наділеними здатністю сходитися. Особливий статус мають ті сингулярності, які можуть приєднувати й освоювати чітко визначену кількість сингулярностей із тієї множини, що складає первинний світ, і саме завдяки ним виникають індивідуальності, а потім навколо них уже утворюється їх власний світ. Наведені розмисли Ж. Дельоза являють собою інтенцію ідей Е. Гуссерля про корелятивність світу та свідомості. На думку Е. Гуссерля, існує два види синтезів: синтез предметів як цілостей та синтез самої свідомості, котра тлумачиться як всезагальна та безперервна цілісність, яка містить у собі свій власний зміст, а також будь-які інтенціональні предмети (як дійсні, так і можливі). Завдяки вивченню наявної предметної сфери можна розкрити структуру та характеристики свідомості, а відповідно розуміння структури та характеристик свідомості інформує про структуру та властивості можливої для свідомості предметної сфери, сфери «можливих предметностей».

Сингулярності Ж. Дельоза подібні до монад Г. Ляйбніца у тому сенсі, що кожна індивідуальна монада виражає світ через зв'язок з нею інших тіл<sup>26</sup>. Світ,

---

<sup>26</sup> «А вследствие такой связи, или приспособленности, всех сотворённых вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума» [207, с. 422]. Не забудьмо лише про те, що Ляйбніцеві монади «зовсім не мають вікон», і будь-який зв'язок з іншими монадами залишається зовнішнім і ніяк не впливає на внутрішнє жит-

таким чином, формується і мислиться лише навколо індивідуальностей, що заповнюють його, а індивідуальності, у свою чергу, отримують буття у світі лише завдяки циклу сходження. Творчу (і перетворюючу) силу в світі мають тільки індивідуальності в момент їхнього живого теперішнього, відносно якого і минуле, і майбутнє довоколишнього світу отримують фіксований, незворотний напрямок, тобто створюється структура «індивідуальність – світ – інтеріндивідуальність». Ця система представляє собою перший рівень здійснення сингулярностей, котрі характеризуються такими ознаками: розповсюджуватися по серіях звичайних точок, бути відібраними згідно правила сходження, втілюватися, уособлювати стани тіл, локально оновлюватися заради нових здійснень. Світу замало бути здійсненим – він також має бути вираженим. Лише виражений світ складається із певних поєднань сингулярностей, він сформований так, що будь-які серії, котрі залежать від своїх сингулярностей, сходяться одна до одної; там же, де вони розходяться, виникає новий світ, котрий характеризується як «неспівможливий» з першим.

У Г. Ляйбніца монади являють собою духовні сутності, тоді як Ж. Дельоз дещо змінює акценти, а тому в його розумінні «Адам, що скоїв гріх», або «дерево, що зеленіє», постають як «суб'єкти, що утворилися», тобто такі, аналітичними предикатами <sup>27</sup> яких є «бути грішним» та «бути зеленим», а це означає, що серед рівних індивідуальностей є «рівніші за інших». «... Континуум сингулярностей всецело инаков по отношению к индивидуальностям, которые охватывают его собой в различных и дополняющих друг друга концентрациях – сингулярности до-индивидуальны. Если верно, что выражаемый мир существует только в индивидуальностях и только как их предикат, то в сингулярностях, управляющих образованием индивидуальностей, он содержится совершенно иным образом – как событие

---

тя монади, зміни якого відбуваються виключно на підставі «внутрішнього принципу». Але характерно те, що монади – ці «безтілесні автомати» – мають абсолютну індивідуальність.

<sup>27</sup> Аналітичними Ж. Дельоз вважає предикати, які при присвоєнні їх індивідуальному суб'єкту не отримують ніякого ступеня загальності, вони не можуть виступати як суб'єкти для іншого предиката.

или глагол. Нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил» [105, с. 141].

Для того, щоб зрозуміти другий рівень здійснення сингулярностей, потрібно пригадати § 47 «Картезіанських роздумів» Е. Гуссерля, де він розглядає іманентну трансцендентність. «... Его, взятое в своей конкретности, обладает неким универсумом того, что является собственным для него, универсумом, который подлежит раскрытию путем аподиктического (или, по крайней мере, предписывающего некую аподиктическую форму) исходного истолкования его аподиктического *ego sum*. Внутри этой исходной сферы (исходного самоистолкования) мы находим и трансцендентный мир, вырастающий на основе объективного мира как интенционального феномена благодаря редукции к своему собственному *ego* (в позитивном смысле, которому мы теперь отдали предпочтение). Однако и все соответствующие, представляющиеся нам трансцендентными видимости, фантазии, чистые возможности, эйдетические предметности, если только мы подвергли их редукции к собственной сфере *ego*, также включаются в эту область – область сущностно-собственного мне самому, того, что я в своей полной конкретности есмь в себе самом, или, как мы еще можем сказать, в качестве своей монады» [94, с. 453]. У Ж. Дельоза на другому рівні утворюються такі монади, які мають здатність виходу за межі іманентної трансцендентності шляхом конструювання предмету особливого роду, а саме – «другого суб'єкта», що володіє своїм власним світом. Таким способом на абстрактному онтологічному полотні дельозівського світу з'являються особистості, людські індивідуальності, Его, котрі є причиною самих себе. «На самом деле, личность – это Улисс, или Никто, собственно говоря. Она – производная форма, порожденная безличным трансцендентальным полем. А индивидуальное – всегда нечто, рожденное, подобно Еве из ребра Адама, из сингулярности, простирающейся по линии обычных точек вплоть до до-индивидуального трансцендентального поля» [105, с. 148].

У світі Ж. Дельоза живуть та діють ідеальні утворення, тому цілком логічно кристалізуються засновки філософа: «Индивидуальности – это бесконечные

аналитические предложения: бесконечные в отношении того, что они выражают, но конечные в своем явном выражении в отношении своих телесных зон. Личности суть конечные синтетические предложения: конечные в своем определении, но неопределенные в отношении своего приложения. Индивидуальности и личности сами по себе являются онтологическими предложениями – личности основываются на индивидуальностях (и наоборот, индивидуальности основываются на личности)» [105, с. 149].

Отже, за концепцією Ж. Дельоза, для утворення світу потрібні: сингулярності, котрі генетично первинні; об'єкти, які виникають завдяки поєднанню сингулярностей і характеризуються наявністю аналітичних предикатів суб'єктів, що утворюються; самі суб'єкти, наділені здатністю вступати у відношення один з одним. Після того, як сингулярність виривається за межі іманентного, спілкується та поєднується з іншими Я, виникає оточуючий світ, належний множині сингулярностей, адже завдяки наявності доіндивідуального простору сингулярностей вони мають здатність розгортатися в декілька індивідуальностей. Безособове трансцендентальне поле, котре Ж. Дельоз визначає як «... границу, которая устанавливается между телами, взятыми в их цельной совокупности внутри охватывающих их границ, с одной стороны, и предложениями как таковыми, – с другой» [81, с. 156], породжує особистість, а із сингулярностей трансцендентального поля народжується індивідуальність.

Філософ поселяє смисл на поверхні, оскільки він кардинально вирізняється від будь-яких якостей речень (звукових чи тілесних), але водночас існує лише в реченнях, бо становить собою подію, котра в цих реченнях виражається. Зрозуміло, що подібне можливо лише на «поверхні», бо в «глибині» існують лише тіла та причини тіл, тому безтілесні ефекти не мають там місця, а, як нам уже відомо, саме безтілесні ефекти і виражають собою зв'язок подій. Лише на поверхні існує мова, і лише в мові «звуки обретают метафизическое свойство: во-первых, чтобы обладать смыслом, и, во-вторых, чтобы служить сигнификацией, ма-

нифестацией и денотацией, и не принадлежать при этом телам в виде их физических качеств» [105, с. 200].

Таким чином, Ж. Дельоз у «Логіці смислу» ставить за мету аналіз не метафізичної глибини, «безодні без відмінностей та властивостей», наповненої традиційними бінарними опозиціями класичної філософії, а простору поверхні, тієї безпідставної підстави, яка уможливорює існування смислу. Завдяки значенню, що виражається в думці, мові, реченні, встановлюється межа між речами і реченнями (в категоріях традиційної метафізики – між мисленням і буттям). Існування поверхні не відмінює ні глибини, ні висоти, але вони для отримання смислу повинні містити події або ефекти, виступаючи відносно один одного квазі-причинами і спричиняючи за собою процес становлення, який реалізує взаємооберненість причини і ефекту. Смисл – це не тільки (і не стільки) безпристрасний і стерильний ефект поверхні, це ще і величезна генетична сила, яка породжує світ індивідуальностей, речей і тіл. Усе це можливо лише на поверхні, але при цьому необхідно пам'ятати, що всередині поверхні «згорнута» глибина, що саме й має здатність організовувати поверхні.

Потрапивши разом із Ж. Дельозом у світ поверхні, зацікавлений читач, як і Аліса в Країні Чудес, встигає звикнути до того, що навколо діються тільки дива, тому, коли життя знову починає йти як годиться, а мислення розгортається за традиційною схемою, таке життя і мислення здається нудним. Можна прийняти або відкинути погляди Ж. Дельоза, висловлені в «Логіці смислу», але напевно чи можна сказати, що вони нудні або безглузді.

### **3. ВІДМІННІСТЬ ТА ПОВТОРЕННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТАРІЙ У ПОВБУДОВІ ПОСТЛОГОСУ**

На думку французького філософа Ж.-Ф. Ліотара, завдання сучасної філософії полягає в тому, щоб «оголосити війну цілому», деконструювати тотожність, оголосити головним філософським концептом постсучасності «чисту ві-

дмінність», яка остаточно відкине такі рудименти метафізики, як «єдність», «всезагальність», «цілісність», «універсальність» тощо. У своїй книзі «Le Différend» (1986 р.) він буквально оспівує поняття «відмінність», «розбрат», «розрив». Саме наявність відмінності заважає утворенню метарозповідей, метанаративів, котрі так сильно дратують французького мислителя, що він оголошує їм війну, активізуючи розбрат.

Варто зазначити, що звернення до визначення аксіологічного статусу відмінності, до дослідження множинності та плюралізму було характерним для багатьох філософів, зокрема – Аристотеля (логіка та онтологія відмінності, вчення про вроджену та специфічну відмінність), Дунса Скота (формальна та індивідуальна відмінність), Д. Юма (фізичне повторення, зжимання, зміна, розробка проблеми звички), Г. Ляйбніца (континуальність, нерозрізняване, диференційне безсвідоме), І. Канта (внутрішня та наявна відмінність, невизначене, визначуване та визначення *Cogito* в Ідеї), Г. Гегеля (логіка та онтологія відмінності – відмінність, заперечення, опозиція, протиставлення), С. К'єркегора (повторення, відмінність, свобода та віра), З. Фрейда (проблеми повторення у безсвідомому, співвідношення Ероса й Танатоса), М. Гайдеггера (буття, відмінність, запитання) та ін. Серед представників філософії Франції варто назвати вчення Ж. Дерріда (відмінність та повторення у безсвідомому, у мові та творах мистецтва), Ж. Лакана (відмінність та повторення у безсвідомому), М. Фуко (відмінність та повторення у симулякрі; відмінність, повторення, тотожність)<sup>28</sup>.

Головний герой нашого дослідження – Ж. Дельоз, для якого «постійним і послідовним наміром було вдихнути нове життя у філософію, яку він мислив як мистецтво створення концептів, а не як логічне обчислення науки або як доктрину відображення» [145, с. 117]. Його книга «Відмінність та повторення» («Difference et repetition», 1968) була досить високо оцінена сучасниками. Як визначає сам автор, «у истоков этой книги – два направления исследования: первое

---

<sup>28</sup> У дужках вказані ті аспекти концепцій згаданих філософів, які мають безпосереднє відношення до предмету даного дослідження.

относится к понятию различия без отрицания, потому что именно различие не подчинено тождественному, не дойдет, „не должно дойти“ до оппозиции и противоречия; второе направление исследования касается понятия повторения, когда физические, механические или голые повторения (повторения Одинакового) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается „дифференциальное“ (differentiel)» [111, с. 10]. Дельоз прагне довести тезу про те, що відмінність та повторення в сучасній філософії посіли місце тотожності та заперечення, тотожності та суперечності. Пояснення такого стану речей він вбачає в тому, що сучасний світ вже не є світом уявлень, де тотожність була не просто бажаною гостею, а найчастіше – господинею. Тепер ми маємо світ симулякрів, у якому людина більше не переживає Бога, а тотожність суб'єкта не переживає тотожності субстанції. Усе, що нас оточує, – лише симуляція, «оптичний ефект» від гри відмінності та повторення, але симулякр при цьому не можна розглядати як просту копію, навпаки, одне з його призначень полягає в тому, щоб відкидати як будь-які копії, так і будь-які зразки.

До речі, прообраз теорії симулякрів знаходимо вже у Платона, за яким існує певна модель-ідеал (ейдос), котра викликає до життя свої копії, які можуть відображати ейдос як істинно, так і викривлено, хибно. Ті імітації-копії, котрі правильно відображують ейдос, характеризуються подібністю з моделлю-оригіналом, а ті, що відрізняються від моделі, відображають її хибно, вважаються імітаціями-симулякрами.

Тема симулякрів – одна з найулюбленіших тем іншого французького філософа Жана Бодрійяра, котрий у роботі «Символічний обмін та смерть» («L'échange symbolique et la mort», 1976 ) взагалі виділяє три порядки симулякрів залежно від того, на основі яких законів вони діють: «Со времен эпохи Возрождения, параллельно измерениям закона ценности, последовательно сменились три порядка симулякров: подделка составляет господствующий тип „классической“ эпохи, от Возрождения до промышленной революции; производство составляет господствующий тип промышленной эпохи; симуляция составляет господствующий тип



нынешней фазы, регулируемой кодом. Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности» [56, с. 111]. За Ж. Бодрийяром, світ, котрий нас оточує, складається виключно із симулякрів. Можливо, він і помиляється в тому, що абсолютно все є результатом симуляції, але, мабуть важко знайти хоча б одну людину, яка не зустріла у своєму житті «симулякр Кохання», «симулякр Історії» тощо <sup>29</sup>.

Як стверджує С. Зенкін, симулякр Бодрийяра – це «не що інше, як особливий ефект часу, коли воно втрачає свій лінійний характер, починає звертатися в петлі і пред'являти нам замість реальностей їх примарні, вже відпрацьовані копії» [151, с. 11]. Оскільки симулякр не має реального, справжнього статусу, то він не має і власного онтологічного змісту, а уявляється лише порожньою формою, котра може «оформити» собою будь-які, навіть химерні, конфігурації. Тому Ж. Бодрийяр стверджує: «Єдино можлива сьогодні революційна зміна речей – це не діалектичне зняття (*Aufhebung*), а їх потенціалізація, піднесення до другої, еної ступені... На часі сьогодні вже не діалектика, а екстаз» [396, р. 46]. Дійсно, яке вже тут *Aufhebung*, коли немає ні самостійних сутностей, ні розвитку та взаємодії між ними, а є лише «процесії симулякрів».

Отже, потрапивши у світ симулякрів і усвідомивши себе в ньому, почнемо разом з Ж. Дельозом та його соратниками боротьбу з «єдиним», «загальним», повоюємо з цілим. Почнемо з претензії до метафізики, а саме з критики її методологічної настанови про те, що повторення являє собою загальність. Ж. Дельоз виділяє у складі загальності два класи – якісний клас подібного, схожого, та кількісний клас рівноцінного, а також визначає закон загальності, згідно з яким один її термін може бути замінений (заміщений) іншим. Саме та-

---

<sup>29</sup> Для філософів, котрі здобували вищу освіту за часів панування марксистсько-ленінської філософії, одним із перших симулякрів, з якими доводилося знайомитися, був сумновідомий «привид комунізму», що блукав теренами Європи декілька століть, потім раптово десь загубився, і ще невідомо, чи не з'явиться він знову з іншим макіяжем та в іншому «прикиді», але сутність його навряд чи зміниться.

кий обмін (заміна) частково визначає нашу поведінку у ставленні до загальності. Повторення має сенс і стає необхідним лише відносно того, що не може бути заміненим. «Повторение как действие и как точка зрения касается особенности, не подлежащей обмену, замещению. Отображение, отзвуки, двойники души – не из области подобия или равноценности; невозможно подменить одного из близнецов, невозможно обменять свою душу. Если обмен – критерий общности, то кража или дар – критерии повторения. Таким образом, между ними существует экономическое различие» [111, с. 13].

Традиційна метафізика надавала повторенню – і в цьому полягала її помилка – дві основні властивості. По-перше, вважалося, що повторювати – це означає вести себе по відношенню до одиничного або особливого, котре є позбавленим подібного (рівноцінного). Відбувалось протиставлення загальності як загальності часткового та повторювання як універсальності особливого. Для Ж. Дельоза повторення полягає у наданні «першому разу „енної сили”», тому «улюбленим органом» повторення він визначає серце. Дійсно, кожен з нас хоча б раз у житті потрапляв у ситуацію повторення, котру голова (розум) відкинули б одразу, а серце, впавши в амнезію, наївно вірило в те, що це знову перший раз, винятковий, а не «енний» досвід кохання.

По-друге, для традиційної метафізики властивою була точка зору, що загальність належить до множини законів, а закон розумівся як подібність попередніх йому суб'єктів, відповідність останніх його формулюванням та вимогам. Для Ж. Дельоза, навпаки, повторення протизаконне, можливе лише як наслідок дива, бо спрямоване проти схожої форми та рівноцінного змісту закону. «Если повторение существует, оно одновременно выражает особенность – против общего, универсальность – против частного, примечательное – против обычного, одновременность – против переменчивости, вечность – против постоянства» [111, с. 15]. Ж. Дельоз навіть дорікає шанованим ним стоїкам за віру в можливість повто-

рення закону природи та очікування цього повторення<sup>30</sup>. До того ж, помилявся і І. Кант, моральний імператив якого допускав можливість відкриття такого закону, котрий зробить повторення можливим. Аргументи Ж. Дельоза в цьому випадку досить переконливі: моральний закон відносно природного закону є зовнішнім, вищим, але використання його можливе лише при відновленні зразка закону природи, загальність при цьому пов'язана не з природою, а зі «звичкою як другою натурою». Тому можливість повторення пов'язана з дією всупереч як моральному, так і природному законам. «Известны два способа отбросить нравственный закон. Или отбросить, восходя к его принципам: опротестовывают порядок закона как вторичный, производный, заимствованный, „общий”, в законе вскрывают принцип вторичности, который меняет направление силы закона или присваивает его исходную мощность. Или же, напротив, закон отбрасывается успешнее, когда обращаются к его последствиям, подчиняясь закону со слишком большим тщанием» [111, с. 17].

У своїй критиці метафізичних настанов Ж. Дельоз спирається на концепти С. К'єркегора та Ф. Ніцше. Опонентом І. Канту в його потрактуванні морального закону він призначає ніцшевського Заратустру: «Вечное возвращение говорит себе: чего бы ты ни желал, желай этого так, чтобы желать также его вечного возвращения. Здесь есть „формализм”, который разбивает Канта на его же территории, испытание, которое заходит еще дальше, как бы превращая само повторение в единственную форму закона по ту сторону морали вместо того, чтобы отнести его к некоему предполагаемому нравственному закону» [111, с. 20]. Визнаючи відмінності між концепціями С. К'єркегора та Ф. Ніцше, Ж. Дельоз вважає об'єднуючим для них висновок про те, що *повторення вони протиставляють усім формам загальності*, і це виявляється у таких моментах:

---

<sup>30</sup> Доречно тут згадати і Г. Ляйбніца з його ідеєю про об'єктивні закони як «звички природи», точніше – про природу речей як «звичку Бога» (*constume de Dieu*), «от которой он может отказаться по какому-либо основанию более значительному, чем то, которое побудило его руководствоваться этими максимами» [208, с. 130]. З цієї точки зору дива так само входять до порядку речей, як і так звані «природні дії».

1) прагнення утворити із повторення щось нове, поєднати його з випробуванням, відбором, представити його вищим об'єктом волі та свободи;

2) намагання протиставити повторення законам Природи (наприклад, концепція «вічного повернення» Ф. Ніцше потрактовується як прагнення усунути циклічну концепцію розуміння повторення, оскільки Буття, яким воно представлене у вічному поверненні, протиставляється будь-якій формі буття-подібності та буття-рівності)<sup>31</sup>;

3) прагнення протиставити повторення моральному закону, показати, що повторення виступає як логос одиничного, особливого, як «логос „приватного мислителя”»;

4) намагання протиставити повторення не лише загальності звички, а й частковим моментам пам'яті. «Когда Кьеркегор говорит о повторении как второй силе сознания, „вторая” означает не второй раз, но бесконечность, называющую себя единственным разом; вечность, называющую себя мгновением; бессознательное, называющее себя сознанием, – силу „н”. И когда Ницше представляет вечное возвращение как непосредственное выражение воли к власти, воля к власти вовсе не означает „хотеть власти”, как раз напротив: придать желаемому „энную” власть, то есть выявить его высшую форму благодаря особенности повторения в самом вечном возвращении. Непосредственное тождество вечного возвращения и сверхчеловека – высшая форма всего сущего» [111, с. 21].

На початку цього розділу ми осмислювали поняття «симулякр». Воно тісно пов'язане з повторенням, оскільки, на думку Ж. Дельоза, «символ, симулякр – буква самого повторення» [111, с. 32]. Для того, щоб до повторення потрапила відмінність, «включилася» в нього, потрібні маскування та символічний порядок. Саме маска являє собою справжній суб'єкт повторення; останнє за самою своєю природою відрізняється від репродукування, відтворення, – те, що по-

---

<sup>31</sup> В одному зі своїх афоризмів Заратустра порівнює вічне повернення з вуличною пісенькою, а структура останньої уявляється саме як кругообіг або певний цикл [див.: 263, с. 158].

вторюється, не може бути відтворене, але водночас воно завжди має бути означеним, замаскованим цим означенням, хоча при цьому маскує означуване.

Ж. Дельоз розрізняє дві форми повторення – повторення-міра та повторення-ритм, причому перше – це лише видимість та абстрактний ефект другого, але у будь-якому випадку повторення становить собою неконцептуальну відмінність. Така відмінність має два вияви: або як різницю між об'єктами, представленими одним поняттям, для якого відмінність постає як зовнішнє; або як внутрішнє Ідеї, котре розгортається як чистий рух, що створює динамічні простір та час, які відповідають Ідеї. «Первое повторение – повторение Одинакового, объясняемое тождественностью понятия и представления. Второе повторение включает различие и само включается в изменчивость Идеи, разнородность „апрезентации”» [111, с. 40]. Підсумовуючи наведені аргументи, Ж. Дельоз приходить до висновку про різницю між загальністю та повторенням, про існування двох форм повторення. Ці резюме взаємопов'язані і розвивають свої наслідки одне в одному.

Наступним кроком у розмислах Ж. Дельоза стає прагнення визначити сутність феномену відмінності, наповнити даний концепт філософським змістом. Логічно вмотивованим французькому мислителю бачиться вирішення питання про природу та місцеперебування відмінності. Він показує, що відмінність не може бути наявна ні у «недиференційованій безодні чорного небуття», бо там усе знаходиться в розчиненому стані, тому безглуздо шукати відмінність; ні на «спокійній поверхні білого буття», де немає поєднання елементів, там лише «плавають непов'язані між собою визначення»<sup>32</sup>.

До того ж відмінність може бути між речами, котрі існують незалежно одна від одної (зовнішнє), та між речами і тим, від чого вони не можуть бути відділені, як блискавка невіддільна від темного неба, а поверхня водойми – від

---

<sup>32</sup> Ми ще неодноразово зустрінемо образ такої поверхні у Ж. Дельоза і на подальших сторінках цього дослідження – під псевдонімом (або, у контексті даного розділу, – маскою) «тіла без органів».

дна (внутрішнє). Наслідком цього моменту стає розуміння відмінності як «состояние определения как одностороннего различения» [111, с. 45]. Один з найстрашніших забобонів, пов'язаних з відмінністю, полягає в тому, що вона вважається помилкою, хибою, злом, котре потрібно спокутувати. Причина цього полягає в тому, що не лише сон розуму породжує чудовиськ: «Делает это и бодрствование, бессонница мысли, поскольку мысль – это момент, когда определение обретает единство благодаря односторонней и точной связи с неопределенным. Мысль „проводит“ различие, но различие – это чудовище» [111, с. 46]. Усе вищезазначене утверджує Ж. Дельоза в думці про необхідність зняття закляття з відмінності, про поєднання її з поняттям.

Перш ніж побудувати власну філософію відмінності, Ж. Дельоз визначає основні досягнення своїх попередників, котрі розробляли означену проблематику. Найбільш глобальний шар досліджень попередників мислитель пов'язує з розробкою онтологічної проблематики, з визначенням сутності Буття. Починаючи від Парменіда, котрий висловив максимум про тотожність буття та мислення, виникає традиція трактування буття як такого, що не може містити в собі індивідуації. Так виникає онтологія першого типу, котра не несе в собі відмінності, належить індивідуаціям, існує як специфічна відмінність. Онтологія такого типу визначає єдність буття за аналогією, а саме буття розуміє як загальне означуване, котре, у свою чергу, виражається в одному й тому ж сенсі – в усіх означаючих або кількісно різних виражаючих. Звідси Ж. Дельоз узагальнює: «Итак, в онтологическом предположении не только означаемое является онтологически одинаковым для качественно различающихся смыслов, но и смысл – онтологически одинаковый для способов индивидуации, численно различных означающих или выражающих» [111, с. 54].

Це дає можливість французькому філософу стверджувати, що Буття виражається у відмінності, тобто виникає вимога створення нового розуміння буття, а відповідно і нової раціональності, нового логосу. Відмінність в однозначному бутті може проявлятися двома способами – як ієрархія або як дистри-

буція. Кожна з них, у свою чергу, уводить відмінність двома шляхами. Дистрибуція першим шляхом (Ж. Дельоз називає його божественним) розподіляє те, що вже є розподіленим, оскільки «среди богов у всякого свое владение, своя категория, свои атрибуты, и все они распределяют между смертными лимиты и выигрыши сообразно судьбе» [111, с. 54], а другим (демонічним) – розподіляє те, що ще не є розподіленим, на кшталт того, як кочові племена захоплюють території, або коли відбувається перерозподіл чогось. «Совсем иным является распределение, которое следует назвать кочевым, без собственности, надела или меры. Здесь уже больше нет раздела распределяемого, но, скорее, распределение распределяющихся в пространстве, открытом и безграничном, во всяком случае лишенном точных границ» [111, с. 54].

Ієрархія також може уводити відмінність різними способами: або відрізняє суще відповідно його межам, рівню близькості або віддаленості від чогось; або з точки зору сили, йому належної, тобто визначаючи, до яких можливостей може дійти суще. Звідси Ж. Дельоз робить важливий онтологічний висновок: «... Равное бытие присуще сразу всем вещам без посредника и опосредования, хотя вещи неравны в этом равном бытии. Но все они находятся в абсолютной близости к тому, куда относит их *hybris* (грец.– гординя – С. К.), и ни одна из них, большая или малая, низшая или высшая, не участвует в бытии в большей или меньшей степени и не обретает его по аналогии. Таким образом, однозначность бытия означает также и равенство бытия. Однозначное Бытие – одновременно кочующее распределение и завершенная иєрархия» [111, с. 56]<sup>33</sup>.

Отже, існує ще один тип онтології, згідно з яким відмінність входить у буття, є індивідуалізуючою відмінністю, передує формі та матерії, виду та органам, будь-якому іншому елементу вже сформованого індивіда. «Однозначность бытия, поскольку она непосредственно относится к различию, требует, чтобы

---

<sup>33</sup> Висновок Ж. Дельоза дивним чином нагадує слова Г. С. Сковороди, коли той розмірковував над проблемою «нерівної рівності»: «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись: неравное всем равенство... Меньший сосуд меньше имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный» [297, с. 439].

показали, каким образом индивидуирующее различие предшествует в бытии различиям родовым, специфическим и даже индивидуальным, – как в бытии предварительное поле индивидуации обуславливает и спецификацию форм, и определение частей, их индивидуальные вариации. Если индивидуация не создается ни формой, ни материей, ни качественно, ни экстенсивно, то потому, что она уже предполагается формой, материей и экстенсивными частями (не только из-за сущностного различия)» [111, с. 58]. Не відмінність наявна в однозначності, а саме Буття є Відмінністю в тому сенсі, в якому воно приписує собі відмінність. Онтологія другого типу визнає наявність небуття, тому що буття до будь-якої наявності будь-яких розрізень уже містить у собі, передбачає в собі відмінності. Ці роздуми підводять Ж. Дельоза до аналізу основних історико-філософських підходів у розробці проблеми однозначності буття та виділення тих онтологічних концепцій, котрі трактували буття як таке, що є первинно відмінним.

Передусім філософ виділяє концепцію Дунса Скота, який помічає буття під нашаруванням всезагального та особливого, і стверджує, що в його трактуванні «бытие мыслится как однозначное, но однозначное бытие мыслится как нейтральное, безразличное к конечному и бесконечному, к особенному и всеобщему, к сотворенному и несотворенному» [111, с. 58]. Ще однією заслугою Дунса Скота Ж. Дельоз вважає визначення двох типів розрізень, котрі співвідносять відмінність та легітимоване ним «нейтральне безособистісне буття». «Формальное различие – это, действительно, реальное различие, поскольку оно имеет основание в бытии или вещи, но не обязательно является численным, поскольку оно устанавливается между сущностями или смыслами, между „формальными основаниями“, способными допустить существование единства субъекта, к которому их относят... Другой тип различения, модальное различие, устанавливается между бытием или атрибутами, с одной стороны, и интенсивными вариациями, на которые они способны, – с другой» [111, с. 59]. Саме ці два типи відмінностей співвідносять однозначно буття з розрізненням у собі.



Наступною в дельозівських студіях постає концепція Б. Спінози. Саме йому належить розробка вчення про субстанцію, властиві їй атрибути та модуси. Згідно з його поглядами, субстанція (= буття) за самою своєю природою пов'язана з відмінностями, котрі виявляються у формі атрибутів та модусів. І якщо концепція Д. Скота була результатом боротьби останнього проти Св. Фоми, то Спіноза протистоїть уже Р. Декартові, у концепції якого субстанція, кількість та якість тісно переплетені та поєднані. У Спінози, навпаки, реальні відмінності ніколи не бувають чисельними, а є лише формальними, тобто якісними або сутнісними, оскільки представляють собою сутнісні атрибути єдиної субстанції; у той же час чисельні відмінності ніколи не бувають реальними, а лише модальними як внутрішньо наявні модуси єдиної субстанції та її атрибутів. «Со Спинозой однозначное бытие перестает быть нейтрализованным и становится выразительным, становится истинно выразительным утвердительным предположением» [111, с. 60].

Звичайно, Ж. Дельоз не може оминати увагою і творчість одного з найулюбленіших своїх авторів – Ф. Ніцше, котрий уможливив, щоб «субстанция сама приобщалась к модусам, и только к модусам. Это условие может быть выполнено лишь ценой более общего решительного переворачивания, согласно которому бытие приобщается к становлению, тождество – к различному, единому, множественному и так далее» [111, с. 60]. Французький мислитель вважає, що саме Ф. Ніцше, а не будь-хто інший здійснив коперніканську революцію<sup>34</sup>, визначивши, що тотожне не є первинним, а лише існує як принцип, більше того, як принцип вторинний, такий, що вже відбувся, що тотожне – це лише те, що «кружляє навкруги Відмінного». Завдяки цьому розрізнення отримує можливість «обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество» [111, с. 60].

---

<sup>34</sup> Спадає на думку скромна фраза І. Канта, котрий приписував цю заслугу собі. Хоча, чому б не припустити можливість існування цілої *філософської революційної партії*, адже філософія, на відміну від інших наук, має величезний простір для здійснення революційної діяльності.

Ніцшеанський світ волі до влади скасовує всі тотожності, що йому передували, і конститує вічне повернення, яке й стає буттям, що утверджується. Буття вже не розуміється як те, що є даним «завжди та назавжди», а перетворюється на те, що вічно повертається, але водночас вічне повернення має вибірковий характер. «... Возвращается не Все, не Одинаковое или предшествующее тождество вообще. Это тем более не малое или большое как части целого или элементы одинакового. Возвращаются только крайние формы – те, большие или малые, которые предельно разворачиваются и исчерпывают власть до конца, трансформируясь и переходя друг в друга. Возвращается только то, что чрезвычайно, чрезмерно, то, что переходит в другое и становится тождественным» [111, с. 61].

Вибудовуючи свою філософію відмінності, Ж. Дельоз вказує, що відмінність завжди підлягає власному критичному випробуванню, бо, опинившись у ситуації певної відмінності, потрібно вирішити, що саме передбачає така ситуація. Оскільки кожна відмінність містить у собі певні обмеження, можливі декілька сценаріїв поведінки цих обмежень: по-перше, обмеження діють в одновимірному та односпрямованому просторі як елементи зіткнення; по-друге, обмеження використовуються для розподілу речей на рівній поверхні; по-третє, у фіктивному вимірі глибини вони діють як засоби синтезу. Але незалежно від сценарію, результат не зовсім втішний: «От нас в любом случае ускользает первоначальная глубина, интенсивная, являющаяся матрицей всего пространства в целом и первым утверждение различия; в ней живет и кипит в состоянии свободных различий то, что лишь позже появится как линейное ограничение и сглаженная оппозиция» [111, с. 72].

Знову перед нами один з улюблених мотивів Ж. Дельоза – «поверхня» та «глибина», простір і час, котрі виявляють свої опозиції та обмеження лише на поверхні, тоді як у глибині досить суттєвими виявляються відмінності, які є утвердженими та розподіленими, такими, котрі «неможливо звести до банальності негативного». Ситуація нагадує Задзеркалля Л. Керролла, бо саме там усе виступає протилежним та зворотним відносно поверхні, одночасно виявляю-

чись відмінним за товщиною. Наслідком таких роздумів Ж. Дельоза стає висновок про те, що не відмінність передбачає опозицію, а навпаки – опозиція передбачає відмінність, більш того, не маючи змоги розрішити відмінність, опозиція зраджує та паплюжить її. «Мы не только утверждаем, что различие в себе не есть „уже“ противоречие, но также и то, что оно несводимо, не доводится до противоречия, поскольку последнее менее, а не более глубоко, чем различие» [111, с. 73]. Потрапити у пласкій світ поверхні відмінність може лише за умови, що її примусово вмістили у попередню тотожність, тобто пов'язали з негативним.

У зв'язку з цим пригадується інший французький філософ Ж.-П. Сартр та його поняття «заперечність» (*négativité*), під яким розуміються реальності, котрі не лише являють собою об'єкти судження, але в той же час переживаються, ставляться під сумнів, живуть запереченням у своїй внутрішній структурі, і саме це є необхідною умовою їх існування. Ці заперечення неможливо перевести в ніщо, оскільки вони розсіяні в бутті, підтримуються буттям і суть умови реальності. «Ультрасвітове ніщо відповідає за абсолютне заперечення; але ми тільки-но виявили безліч різновидів ультрасвітowego буття, які мають таку ж реальність і силу, як і інші типи буття, але вміщені в рамки свого небуття. Вони потребують пояснення, яке залишається в межах реальності. Ніщо, якщо воно не підтримується буттям, зникає як *ніщо*, і ми впадаємо в буття. Ніщо може бути неантисипованим лише на тлі буття; якщо ніщо і може бути даним, то ані до, ані після буття, ані (якимось загальним чином) по той бік буття, але в самому ядрі буття, його осерді, як хробак» [295, с. 62–63].

Далі Ж. Дельоз висуває тезу: «Философия различия отвергает *omnis determinatio negation*<sup>35</sup>... Отвергается общая альтернатива бесконечной репрезентации: или индетерминированное, неразличимое, недифференцированное, или различие, уже определенное как отрицание, включающее и упаковывающее отрицательное... В сущности, различие – объект утверждения, само утверждение. В сущности, само утверждение – это различие» [111, с. 74].

---

<sup>35</sup> Будь-яке визначення є запереченням – лат.

На підтвердження своєї думки Ж. Дельоз знову звертається до філософської спадщини Ф. Ніцше, який протиставляє дві концепції можливого зв'язку між ствердженням та запереченням. Одна з них визнає заперечення як силу, а ствердження виводить з нього як «ерзац». Така концепція оцінюється як консервативна, оскільки ствердження в ній використовується лише для того, «щоб сказати „так” усьому тому, що може бути заперечене». «Так говорить „да” Осел Заратустри: для него утверждать означает нести, принять, взяться. Он переносит все... Что за ужасный вкус к ответственности у этого диалектического осла или быка, моральный привкус, как будто утверждать можно, лишь искупая, как будто нужно пройти через несчастья раскола и разрыва, чтобы суметь сказать „да”. Как будто Различие – уже зло, отрицательное, производящее утверждение лишь во искупление, то есть беря на себя всю тяжесть отрицаемого и самого отрицания одновременно» [111, с. 76]. Друга концепція, навпаки, первинним вважає ствердження, котре засвідчує відмінність. «Различие – легкое, воздушное, утвердительное. Утверждать – не нести, а наоборот – разгружать, облегчать. И уже не отрицательное производит признак утверждения, подобный эрзацу. Нет вытекает из утверждения: оно, в свою очередь, тень, но скорее в смысле последствия...» [111, с. 76]. Ці дві концепції не надають правильного розуміння співвідношення позитивного та негативного, тому вирішення цієї проблеми можливе лише при звертанні до концепції «вічного повернення». «Вечное возвращение „проводит” различие, потому что оно создает высшую форму. Вечное возвращение пользуется отрицанием как nachfolge (преемство, подражание) и изобретает новую формулировку отрицания отрицания: отрицается, должно отрицаться все, что может отрицаться» [111, с. 77].

Оскільки Ж. Дельоз постійно звертається до концепції «вічного повернення», варто зупинитися на ній більш детально. Перш за все важливо пам'ятати про те, що в онтології Ф. Ніцше поняття суб'єкта є таким, що позбавлене сенсу, це лише фікція, де свідомість пов'язує єдність та тотожність, і завдяки якій мислитель убачає становлення *в бутті* на відміну від традиційних метафізичних уявлень про становлення як *буття* (саме таке потрактування, на

думку Ф. Ніцше, призвело до протиставлення буття та небуття). В середині становлення відбувається життя як процес, що проходить під знаком цінностей, переоцінка яких є вираженням «волі до влади», бо саме остання розуміється німецьким філософом як космічне, вселенське начало, головна рушійна сила життя у площині становлення.

З «волею до влади» пов'язана у Ф. Ніцше й ідея «вічного повернення». Його Заратустра доводить необхідність сказати «так» тому, що наявне тепер, а не у потойбічному світі, оскільки вічність, котра починається «потім», постає лише вічністю смерті на нерухомості. Вічне життя (якщо воно існує) є лише «зараз», тому будь-яка мить «тепер» вічно повертається, а одна з особливостей вічності в тому й полягає, що будь-яке «тепер» може постати знову й знову<sup>36</sup>. Але все це можливе лише за однієї умови: ствердження має містити в собі те, що воно заперечує, а не відкидає як щось мінливе та незначне порівняно з уявленим Абсолютом. Отже, концепція «вічного повернення» заперечує два досить авторитетні філософські постулати – неокантіанську максиму «рух – це є все суще» та відому марксистську ідеологему про необхідність принесення в жертву теперішнього заради захмарного «світлого майбутнього». Ніцшеанська концепція «вічного повернення» уявляється «запереченням заперечення», оскільки відкидає нігілістичне відношення до наявного, надає йому вищу позитивну цінність становлення, а звідси й образ «колесо вічності».

Тому, якщо «вічне повернення» розуміється як колесо, то саме воно здатне виштовхнути все, що не витримує випробування вічним поверненням, тобто має бути запереченим. Заперечення виводиться як наслідок із повного ствердження, знищуючи все заперечне і знищуючись у рухливому центрі вічного повернення. «Ведь если вечное возвращение – круг, то в его центре – Различие, а

---

<sup>36</sup> Сумно лише, що будь-яке повернення «тепер» можливе лише як симулякр, а відповідно і відчуємо ми тільки симулякри первинних емоцій та почуттів; мабуть, тому народна мудрість і не радить повертатися туди, де колись був щасливим, – симулякр минулого щастя викличе лише смуток...

Одинаковое – только по окружности; это круг с постоянно смещающимся центром, постоянно изгибающийся, вращающийся только вокруг неравного» [111, с. 77].

Заперечення для Дельоза – це відмінність, котру можна побачити лише збоку або знизу, тоді як ствердження – це відмінність, яка виструнчилась на повний зріст. Негативне не є двигуном, скоріш у ролі останнього виступають позитивні диференційні елементи, що одночасно визначають генезис ствердження та стверженої відмінності. «Отрицание вытекает из утверждения: это значит, что отрицание возникает вследствие утверждения или рядом с ним, но только как тень более глубокой генетической стихии – силы или „воли“, порождающей утверждение и различие в утверждении» [111, с. 78]. Отже, якщо поєднати думки Ж. Дельоза та Ф. Ніцше, маємо два *симулякри* «волі до влади» – ствердження та заперечення.

Звідси завдання філософії відмінності Ж. Дельоза – перетворити відмінність на космічну стихію, на ту вищу єдність, котра б відсилала до інших відмінностей, а кожен член у ряду репрезентації знаходився б у нестійкому співвідношенні з іншими членами. Тож утверджувалися б такі ряди, де відсутній центр і неможливе сходження. У такому ракурсі відмінність постає як «те, що відстрочено», стає трансцендентальним емпіричним концептом, утворює свій власний світ. «Интенсивный мир различий, в котором качества обретают основание, а чувственное – бытие, как раз и есть объект высшего эмпиризма... Различия всегда подобны, аналогичны, противоположны или тождественны: различие за каждой вещью, но за различием ничего нет» [111, с. 79]. Такий світ подібний до ніцшеанського світу вічного повернення, бо останній співвідноситься зі світом відмінностей, хаотичним та позбавленим ідентичності. Так само як у Ф. Ніцше хаос та вічне повернення постають в якості одного і того ж самого ствердження, так і в Ж. Дельоза повторення – це безформне буття будь-яких відмінностей, та позбавлена форми сила, що доводить кожну річ до її «крайньої форми», а останнім елементом повторення, котрий протистоїть репрезентації, виступає *неоднаковість*.

Саме тому для французького філософа коло вічного повернення є нерівним колом, яке називає Однаковим лише те, що має відмінність. У цьому й полягає кредо дельозівського трансцендентального ідеалізму. Користуючись методом феноменологічної редукції, Ж. Дельоз бере в дужки частку «не» поняття «небуття», полемізуючи при цьому з М. Гайдеггером, у якого «не» відсилало не до заперечного в бутті, а до буття як відмінності, не до заперечення, а до запитання. Онтологічна відмінність у М. Гайдеггера постає як «то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием» [358, с. 38]. Варто знову пригадати і феноменологічну онтологію Ж.-П. Сартра. Досліджуючи походження та сутність Ніщо, він багато в чому послуговується принципами фундаментальної онтології М. Гайдеггера, розпочинаючи свої роздуми з утвердження тези про те, що джерелом заперечення постає запитання. Саме запитання окреслює структуру предметного світу, який вступає в певне відношення з тим, хто запитує. «У кожному запитанні ми постаємо перед буттям, яке запитуємо. Отже, кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Воно не є первісним відношенням людини до буття-в-собі, а навпаки, перебуває в межах цього відношення і підтримує його» [295, с. 41].

Будь-яке запитання передбачає дві можливі відповіді – позитивну або негативну. Запитування (*вопросание*) відіграє надзвичайно важливу роль ще й тому, що підводить того, хто запитує, до усвідомлення принципової тези: «нас оточує ніщо». Саме постійна можливість небуття всередині нас і поза нами обумовлює наші запитання про буття. Небуття при цьому виконує організуючу функцію, адже те, чим буття буде з необхідністю, розуміється лише на основі того, що воно не є, тобто – «буття є *це* і поза цим – *ніщо*».

Редуковане Ж. Дельозом «не» у понятті небуття перетворюється на симулякр, на тінь відмінності. «Когда мы смешиваем (не)-бытие с отрицательным, в бытие неизбежно вносится противоречие; но ведь противоречие – лишь видимость или эпифеномен, иллюзия, вызванная вопросом, тень вопроса, остающегося откры-

тым, и бытия, которое как таковое соответствует этому вопросу» [111, с. 88]. Ми знову повертаємось у світ симулякрів, котрий оточує нас у книзі Ж. Дельоза, але тепер можемо додати ще одну властивість симулякра – це вже не проста імітація, копія або тінь речі, а дія, через яку відкидається сама ідея зразка. «Симулякр – инстанция, включающая в себя различие как (по меньшей мере) различие двух расходящихся рядов, которыми он играет, устраняя любое подобие, чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала или копии» [111, с. 93]. Призначення дельозівського симулякра, на відміну від вже знайомого нам симулякра Ж. Бодрійяра, – репрезентація чистої присутності та відмінності відмінності як безпосередньої складової цієї присутності.

Розглянувши детально поняття відмінності, Ж. Дельоз переходить до аналізу повторення, бо саме розгляд останнього обумовлює онтологічне потрактування часу, котре дається автором у главі «Повторення для себе». Саме час виявляється тією формою, в якій повторення пізнає себе як повторення, тобто вступає у відношення «для себе», самовпізнає себе. Цією настановою Ж. Дельоз певним чином наслідує М. Гайдеггера, котрий стверджував: «Временность есть исходное «вне-себя» по себе и для себя самого» [357, с. 329]. Проте вихідною точкою розмислів Ж. Дельоза стає теза Д. Юма про те, що повторення нічого не змінює в об'єкті, який повторяється, але воно дещо змінює у свідомості, котра його споглядає<sup>37</sup>. Посилаючись на правило перервності повторення, згідно з яким одне може з'явитися лише тоді, коли друге зникло, Ж. Дельоз формулює парадокс повторення: не можна говорити про повторення без урахування різниці або зміни, що їх свідомість *виманює* у повторення. Такі методологічні під-

---

<sup>37</sup> Йдеться передусім про добре відому юмівську теорію причинності, за якою причинний зв'язок розглядається не як об'єктивний порядок речей, а виключно як суб'єктивний порядок вражень. Доводячи цю тезу, Д. Юм, зокрема, стверджує: «... Очевидно, что повторение сходных объектов в сходных положениях не порождают ничего нового ни в этих объектах, ни в каком бы то ни было внешнем теле, ... те различные примеры соединения сходных причин и действий, которыми мы обладаем, сами по себе совершенно независимы (оскільки відділені один від одного часом – саме цей момент, як побачимо далі, набуває розвитку у Ж. Дельоза – С. К.)... Итак, постоянное соединение объектов и непрерывное сходство в их отношениях последовательности и смежности не открывает нам и не производит ничего нового в этих объектах, но сходство это даёт начало идеям необходимости, силы и действенности» [387, с. 217].



ходи визначають своєрідне потрактування часу. Завдяки змінам, котрі вносить у повторення споглядаюча його свідомість, тотожні випадки в уяві проявляються як наслідки дії сили стискання<sup>38</sup>. Таке стискання утворює синтез часу.

Ж. Дельоз визначає у «Відмінності та повторенні» кілька синтезів часу. Першим серед них є пасивний, головною діючою особою якого постає живе теперішнє. Завдяки повторенню миттєвостей, послідовному їх поєднанню пасивний синтез утверджує теперішнє, яке проживається, або *живе теперішнє*. У ньому й розгортається час, йому ж належать минуле (тому що передуючі моменти утримані за допомогою стискання) та майбутнє (те, що очікується у стисканні). Такий синтез «не создан сознанием, но создается в сознании, которое созерцает, предваряя всякую память и рефлексию... Пассивный синтез, или сокращение, сущностно ассиметричен: он идет от прошлого к будущему в настоящем, то есть от частного к общему, направляя тем самым стрелу времени» [111, с. 96]. Минуле при такому потрактуванні – це відображаюче минуле репрезентації, а майбутнє – рефлексивне майбутнє передбачення. Активні синтези пам'яті та розуміння накладаються таким чином на пасивний синтез уяви, спираються на нього. Тому, щоб створити повторення, потрібно пройти три інстанції: «то в-себе, которое делает его (повторение) невысказанным или разрушает по мере возникновения; для себя пассивного синтеза; и, наконец, основанное на последнем отраженное представление „для-нас“ в активных синтезах» [111, с. 97].

Рівні пасивних синтезів, поєднуючись з активними синтезами, утворюють специфічну площину або сферу знаків, оскільки будь-яке стискання, будь-який пасивний синтез представляє складові елементи знака, котрий розкривається або інтерпретується у пасивних синтезах. Знаки виконують дві функції: «запаковують різноманітне» або «керують поведінкою». З останньою функцією пов'язана звичка, котра *виманює* у повторення дещо нове – відмінність, попе-

---

<sup>38</sup> Припустимо, спостерігається повторення казусу АВ: завжди, коли з'являється А, ми очікуємо настання В з такою силою, котра відповідає якісному враженню від усіх АВ, котрі вже були піддані стисканню.

редньо утверджену як загальність. Сутність звички полягає у скороченні, котре розуміється як злиття послідовних моментів у споглядаючій душі. «Таков пасивный синтез, создающий привычку жить, то есть ожидание, что „это” продолжится, что один из элементов последует за другим, обеспечивая увековечивание нашего случая. Когда мы говорим, что привычка – сокращение, речь идет не об одномоментном действии, которое, соединяясь с другим, образует элемент повторения, а о слиянии этого повторения в созерцающем сознании» [111, с. 99].

Між тим повторенням, котре постійно руйнується в собі, та повторенням, яке розгортається та зберігається для нас у просторі уяви, завжди існувала відмінність – це для-себе повторення, уявлюване. Відмінність, яка проживає у повторенні, спонукає нас або переходити від миттєвого повторення, яке руйнується в собі, до повторення, що активно представляється пасивним синтезом; або від однієї загальності до іншої у самих пасивних синтезах<sup>39</sup>. «Как бы то ни было, материальное и обнаженное повторение, так называемое повторение одинакового, – внешняя оболочка, подобная облезавшей коже, обнажающей ядро различия и более сложных внутренних повторений. Различие существует между двумя повторениями» [111, с. 102].

Отже, описаний синтез засновує час як живе теперішнє, а минуле та майбутнє уявляються його вимірами. Пасивний синтез часу характеризується Ж. Дельозом як такий, що знаходиться всередині часу, бо він утверджує теперішнє, що минає, наслідком чого є рух часу за допомогою стрибків, котрі заважають один одному. Виникає парадоксальна ситуація: теперішнє і встановлює час, і проходить у цьому встановленому часі. Вихід з такої ситуації лише один – віднайти інший час, в якому й відбувається перший синтез часу, тобто настає пора другого синтезу, котрий базувався б не на звичці (вона завжди заклопотана плинним, минучим теперішнім), а на пам'яті (вона примушує теперішнє мінати, привласнює і його, і звичку). Саме пам'яті Ж. Дельоз відводить роль об-

---

<sup>39</sup> Знову улюблений мотив Ж. Дельоза – поверхня (перша альтернатива) та глибина (друга альтернатива).

ґрунтування часу. «Если память основана на привычке, она должна обосновываться другим пассивным синтезом, отличным от привычки... Привычка – первоначальный синтез времени, учреждающий жизнь настоящего, которое проходит. Память – основной синтез времени, учреждающий бытие прошлого (то, что делает настоящее преходящим)» [111, с. 106].

Варто в цьому контексті пригадати феноменологічне трактування часу, запропоноване у працях Е. Гуссерля «Логічні дослідження» (том 2), «Головні положення феноменології та теорії пізнання» та «Ідеї чистої феноменології». Час тлумачиться ним як зміст поняття «потік свідомості» та являє собою послідовність «фаз-зараз» (фаз-теперь), котрі змінюють одна одну. Цей потік свідомості повинен мати точку відліку, нульову точку, де відбувається першосприйняття свідомості, і вже в цій точці свідомість має кілька проявів стосовно часу: ретенцію (спрямованість у минуле) та протенцію (спрямованість у майбутнє). Ж. Дельоз ураховує феноменологічні настанови і вимальовує минуле як таке, що «затиснуте» між двома теперішніми – тим, котре було, та тим, відносно якого воно минуло, тобто минуле – це не просто теперішнє, що пройшло, а спрямований на нього елемент минулого. Саме в такій ситуації утворюється активний синтез часу, при якому актуальне теперішнє розуміється не як майбутній предмет спогадів, а як те, що відображається, формуючи при цьому згадку про минуле теперішнє. «Активный синтез имеет тогда два соотносимых, хотя и не симметричных аспекта: воспроизведение и отражение, припоминание и узнавание, память и понимание» [111, с. 107].

Два синтези часу розрізняються способом дії: пасивний скорочує миттєвості в умовах теперішнього, а активний утверджує теперішнє шляхом *вкладання* послідовності теперішніх одна в одну. Для того, щоб визначити умови, за яких відбувається активний синтез, треба знати та враховувати не лише пасивний синтез звички, а й пасивний (трансцендентальний) синтез, властивий самій пам'яті. Щоб розібратися в такій ситуації, Ж. Дельоз звертається до ідей свого

співвітчизника А. Бергсона<sup>40</sup>, котрий виявив парадокси трансцендентального синтезу чистого минулого в праці «Матерія та пам'ять». Ця розвідка, як і «Безпосередні дані свідомості», що передувала їй, була спрямована на дослідження духовності, яка редукувалась до власної свідомості індивіда. За допомогою редукції можна позбутися всіх опосередкованих елементів та віднайти «безпосередню реальність», де вже не існує опозиції суб'єкта та об'єкта (тобто того картезіанського дуалізму, проти якого повстала «філософія життя», прийшовши на зміну панлогізму класичної філософії). У цій «безпосередній реальності» переживання ситуації є невіддільними від «ситуації, що переживається», і не може бути моментальним. Звідси проблема тривалості, тому що без тривалості переживання втрачає сенс<sup>41</sup>.

Продовженням цієї проблематики для А. Бергсона стає співвідношення матерії та духу, але з акцентом на співвідношенні тіла та свідомості, тобто виникає класичний «декартівський мотив»<sup>42</sup>. Духовне начало філософ визнає за справжню реальність, котру можна назвати і «життям», і «свідомістю».

Ж. Дельоз використовує у своїх розробках сформульовані А. Бергсоном чотири парадокси трансцендентального синтезу чистого минулого.

Перший парадокс, котрий дає обґрунтування мінливому теперішньому, – сучасність минулого та теперішнього, яким воно *було*. Будь-яке теперішнє минає на користь нового наступного.

Другий – парадокс співіснування: оскільки кожне минуле є сучасним теперішньому, яким воно було, то все минуле співіснує з новим теперішнім, відносно якого воно минуло.

Третій – «парадокс передіснування»: будь-яке минуле є сучасним теперішньому, котрим воно було, усе минуле співіснує з теперішнім, відносно якого

---

<sup>40</sup> До речі, лауреата Нобелівської премії саме як «майстра *філософської* прози» (1927 р.).

<sup>41</sup> Якщо використати термінологію І. Канта, то тривалість є істотною ознакою поняття «переживання», а судження «переживання триває» – це аналітичне судження.

<sup>42</sup> На Міжнародному філософському конгресі (1937 р.) А. Бергсона назвали «найзначнішим філософом з часів Декарта».

воно минуло, але існує чистий елемент минулого, який взагалі передує теперішньому, котре проходить. Отже, існує такий суттєвий елемент часу (минуле, яке ніколи не було теперішнім), що й виступає обґрунтуванням часу, хоча сам ніколи у ньому не представлений, не має психічного існування. «... Именно посредством чистого прошлого время таким образом разворачивается в представлении. Трансцендентальный пассивный синтез относится к этому чистому прошлому с тройной точки зрения – современности, сосуществования и предсуществования. Активный синтез, напротив – представление настоящего с двойственной точки зрения – воспроизведения старого и отражения нового. Последнее обосновано первым; и если новое настоящее всегда располагает дополнительным измерением, то потому, что отражается в части чистого прошлого вообще, тогда как прошедшее настоящее только видится сквозь него как частное» [111, с. 110].

Четвертый парадокс: теперішнє – найбільш стиснутий ступінь співіснуючого з ним минулого лише у тому випадку, коли минуле співіснує само з собою у нескінченності різних ступенів розслаблення та стискання, у нескінченності рівнів. «То же самое психологическое переживание может повторяться, таким образом, бесконечное число раз в последовательных слоях памяти, и один и тот же духовный акт может разыгрываться на самых различных высотах» [42, с. 224].

Узагальнюючи парадокси А. Бергсона, Ж. Дельоз робить висновок про те, що теперішні, котрі слідують один за одним, являють собою Долю, яка ніколи не знаходиться у відношенні детермінізму з останніми. «Судьба включает в промежутки между следующими друг за другом настоящими нелокализуемые связи действия на расстоянии, системы реприз резонансов и откликов, объективные случайности, сигналы и знаки, роли, которые трансцендируют пространственные положения и временные последовательности» [111, с. 111]. Таким чином, теперішні виміри часу, які виникають на основі пасивного та активного синтезу, різняться тим, що приховано між двома повтореннями – повторенням простих миттєвостей, із яких теперішнє виманюють, та повторенням рівнів цілого, до яких його включають.

Синтези часу не вичерпуються лише пасивним та активним, оскільки час має не лише основу та зміст (їх стосується перший синтез), обґрунтування (царина другого синтезу), але й порядок, систему, ряд та кінцеву мету. Саме ці аспекти часу й забезпечують третій синтез часу, яким його вбачає Ж. Дельоз. Головне призначення останнього синтезу полягає в тому, що минуле та теперішнє виступають у ньому вимірами майбутнього: минуле – як умова, а теперішнє – як агент дії. Якщо у першому синтезі завдяки звичці час утверджувався як живе теперішнє, котре містить у собі минуле та майбутнє, та є їхнім пасивним обґрунтуванням, то другий синтез надавав часу значення чистого минулого, примушуючи теперішнє проходити та ставати іншим. Третій синтез подібний до театру, в якому головним режисером, провідним актором та навіть імпресаріо одночасно є теперішнє, але його призначення полягає лише в тому, щоб «стушуватися». Цей синтез встановлює примат майбутнього, котре, у свою чергу, затверджує необумовлений характер п'єси та її незалежність від автора та актора.

Таким чином, результатом третього синтезу стає чистий час, котрий розуміється Ж. Дельозом як структурний час, оскільки може бути поділений на минуле та майбутнє. Чистий час уявляється мислителю формальною структурою в дусі кантівського постулату про час як форму, завдяки якій невизначене отримує форму визначеності. Чистий час – це форма дії, котра «перевищує людські сили», а для цього має бути наявна *цезура* – певна «тріщина Я», своєрідний надлом. Саме цезура постає підґрунтям та причиною порядку часу. Вона представляє собою подію (Дельоз називає її *cardo*, що у перекладі з латини – «критичний момент», «поворотний пункт»). Наслідком *cardo* стає поява виміру «до» та «після», тобто виникає час.

Зрозуміло, що в якості *cardo* може виступати лише унікальна, екстраординарна подія, котра, по-перше, належить вічності, а по-друге, – здатна перевернути весь існуючий порядок, легітимувати новий вимір універсуму. Для Ж. Дельоза прикладом такої події є народження Христа (у плані вселюдсько-

му), або подія, котра кардинально змінює життя людини, розділяє його на «до» та «після» (у контексті долі кожного окремого індивідуума).

Наслідком *cardo* стає можливість повторення, бо саме тоді виникає важливий онтологічний ланцюжок: «до» – цезура – «після». Встановлюється співвіднесеність «до» та «після», котра фіксує подію як спів-буття, тобто як час. Саме ці аргументи наводить Ж. Дельоз на підтвердження тези про те, що цезура – це пустий та формальний порядок часу.

Завдяки трьом синтезам виміри часу (минуле, теперішнє, майбутнє) виявляються як Повторення, але кожен синтез репрезентує його по-своєму: теперішнє – те, що повторюється, минуле – власне повторення, а майбутнє – те, що є таким, що повторюється. Усе це дає Ж. Дельозу можливість визначити програму філософії повторення. «Філософія повторення проходить через все „стадії“, обречення повторять само повторение. Но эти стадии обуславливают ее программу – превратит повторение в категорию будущего, используя повторение привычки и памяти как переходящие этапы... сделать так, чтобы повторение для себя стало различием в себе» [111, с. 123].

Підсумовуючи викладене, зазначимо декілька суттєвих моментів.

По-перше, онтологія часу Ж. Дельоза проявляється у феноменологічному ракурсі, оскільки час трактується та аналізується на основі того, як він себе проявляє.

По-друге, філософ визначив, що умовою повторення є формальна структура часу.

По-третє, на основі онтології часу Ж. Дельоз констатував і основу відмінності, яка полягає у перетворенні події у спів-буття, що, як ми пам'ятаємо, пов'язано з тріадою «до» – цезура – «після», котра породжує час.

#### 4. «DIFFÉRENCE» ЧИ «DIFFÉRANCE»: ВИБІР ЖАКА ДЕРРІДА

Останнім часом стало надзвичайно популярним поняття «маргінальна філософія», яким позначають напрямок, що вбачає своєю головною метою якщо й не повне заперечення, то у будь-якому випадку радикальну критику всіх існуючих у філософії «центризмів». Як не парадоксально, але в кожному маргінесі існує свій власний центр, представлений «володарем дум» даного напрямку. Для маргінесу, котрим виступає філософія постструктуралістсько-постмодерністського комплексу, такою фігурою є Жак Дерріда. Його роль та значення для сучасної філософії означеного напрямку чітко визначила Н. Автономова: «У плеяді структуралістів і постструктуралістів Дерріда стоїть як людина зі своєю темою, предметом і підходом. *Власною емпірією* стали для нього філософські та літературні тексти, точніше, цим предметом стало несистемне в цих текстах і ті художні тексти, котрі загострюють нашу здатність бачити цю несистемність. *Власним способом роботи* з текстами стала для нього *деконструкція* – розборка і зборка – філософської традиції західного розуму» [6, с. 9]. Сьогодні Ж. Дерріда – один з найпопулярніших мислителів Заходу, хоча ставлення до нього досить різне – від захоплення до несприйняття. Його ідеї використовуються в багатьох галузях знання: філософії, літературознавстві, правознавстві, лінгвістиці, соціології, музиці тощо. На початок 90-х років ХХ ст. налічувалося 20 академічних дисциплін, де були захищені наукові праці про творчість Ж. Дерріда, «хоча філософських дисертацій серед них у 20 разів менше, ніж літературознавчих (перших на початок 90-х років, за бібліографічним показником Шульца, нараховувалось 20, а других близько 240)» [6, с. 68].

Взагалі для філософії ХХ століття характерною є спрямованість на розхитування основ метафізичної традиції. Найвизначнішими представниками такої тенденції можна вважати М. Гайдеггера та Ж. Дерріда. М. Гайдеггер довів, що для всієї західної метафізики властива неувага до буття, вона не має доступу до буття, результатом чого стало те, що метафізика перетворилась одночасно на



онтологію та на теологію, тобто на науку, головним завданням якої є пошук «першопричини», на так звану «онтотеологію». Ж. Рюс пише: «Гайдеггер пролив світло на самі структури метафізичної думки: він демонтував, розхитав доти найміцніші підвалини філософії. В цій аналітичній роботі, в цій «деконструкції» метафізичної дисципліни Гайдеггер бачить головні завдання нашого часу... Жак Дерріда теж займеться деконструкцією: він зруйнує структури, розірве нервові сплетіння, потрощить кістяк метафізичної думки» [292, с. 68].

Одним із засобів руйнування структури метафізики є «différance» (розрізнення), яке виникає внаслідок того, що Ж. Дерріда, доводячи примат письма над усним мовленням, ставить за мету відмову від тлумачення трансцендентального як категорії, що позначає межу між буттям та сущим<sup>43</sup>. Розглянути поняття «différance» нам допоможе концепція мови Ж. Дерріда, оскільки всі його основні праці – «L'origine de la géométrie de Husserl» (1962), «Le voix et le phénomène» (1967), «L'écriture et la différence» (1967), «De la grammatologie» (1967), «Marges de la philosophie» (1972), «Positions» (1972) – присвячені аналізу феномену мови<sup>44</sup>. При цьому необхідно враховувати значний вплив феноменології на теоретичні засади деррідіанського аналізу мови. Теперішнє, наявне завжди розподіляється у нього на два складники – «уже не» та «ще не», тобто час розуміється у феноменологічному ключі, як розщеплений, такий, що складається з минулого, котре не поспішає йти, та з майбутнього, котре не поспішає з приходом. Саме з таким розумінням часу й пов'язується у Ж. Дерріда, як ми побачимо пізніше, поняття *trace* (слід) – воно відіграє неабияку роль у формуванні поняття «différance», що й виступає предметом нашої зацікавленості, і ві-

---

<sup>43</sup> Треба зазначити, що не всі автори визнають цю спробу Ж. Дерріда вдалою. В. О कोरोков пише, що хоча філософ вважає, що утвердженням примату писемності перед живою мовою долається гайдеггерівська версія трансцендентального, він насправді лише відсторонив іншу проблему – взаємозв'язку людини і тексту. Отже, уникаючи лого-центризму (і його різновидів), Ж. Дерріда, на думку українського дослідника, просто відкидає проблему антропо-центризму шляхом формулювання постулату про первинність письма [див.: 268, с. 179].

<sup>44</sup> Ця тема вже висвітлювалась мною раніше, тому в подальшому викладі частково будуть повторені положення видання: Куцепал С. В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К., 1997.

дображає собою ще одну феноменологічну інтенцію – взаємну співвіднесеність простору та часу. Взагалі в основі концепції мови Ж. Дерріда можна умовно виділити дві тріади понять, котрі відділені одна від одної просторово-часовим континуумом: 1) «письмо» – «відмінність» – «слід» («écriture» – «différence» – «trace»), 2) «прото-письмо» – «розрізнення» – «прото-слід» («archi-écriture» – «différance» – «archi-trace»).

Звернемося тепер до праці Ж. Дерріда «Про граматику» та простежимо розвиток та взаємозв'язок названих серій. Отже, «письмо». Необхідно пам'ятати, що одним із головних завдань Ж. Дерріда була реконструкція західної метафізики, боротьба проти «архео-онто-тео-телео-фало-фонологіцизму», характерною особливістю яких було забуття, приниження письма, оголошення його вторинним по відношенню до мови. Тому письмо для Ж. Дерріда – це перш за все засіб реконструкції логоцентризму, тоді як сам логоцентризм – «европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это – генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы» [146, с. 171].

Ж. Дерріда починає свої розмисли з констатації факту знецінення самого слова «мова», вказуючи на те, що відбулася абсолютна інфляція знаку «мова», але водночас сама ця інфляція виступає знаком, який вказує на те, що наша історико-метафізична епоха повинна визначити цілісність свого проблемного горизонту саме через мову. Усе, що протягом багатьох століть збиралось під назвою «мова», отримує тепер інше ім'я – «письмо». При цьому письмо – це не допоміжна форма мови, не її зовнішня оболонка і не означаюче означуваного, оскільки останнє вже описує динаміку мови. «Означающее здесь всегда уже функционирует как означающее. Вторичность, которую всегда считали признаком письма, на самом деле относится ко всякому означаемому как таковому – причём это происходит „всегда-уже” (toujours déjà), с самого начала игры. Нет ни одного та-

кого означеного, которое бы ускользнуло из той игры означающих отсылок, которая образует язык, – разве что ненадолго» [129, с. 120].

Протягом століть письмо вважалося лише доповненням до мови, тому перевага звуку була беззаперечною. Для Ж. Дерріда поняття «письмо» уявляється значно ширшим за обсягом, ніж поняття «мова», тому що словом «письмо» позначаються не лише «фізические жесты буквенной, пиктографической или идеографической записи, но и вся целостность условий её возможности; им обозначается сам лик означеного по ту сторону лика означающего; всё то, что делает возможной запись как таковую – буквенную или небуквенную, даже если в пространстве распределяется вовсе не голос, это может быть кинематография, хореография и даже «письмо» в живописи, музыке, скульптуре и др.» [129, с. 122]. Існує писемна та усна мови, котрі безпосередньо пов'язані відношеннями умовної символізації між душею та логосом та відношенням природного означення між буттям, речами, з одного боку, та душею, емоціями, з другого. Як писемна мова виступає умовність, котра пов'язує між собою інші умовності, а як усна – умовність, безпосередньо пов'язана з порядком природного та всезагального означення. Якщо вважати вихідною точкою нерозривний зв'язок голосу з душею, з самою річчю, то будь-яке означаюче (а писемне перш за все) виступає чимось вторинним та залежним. Означаюче є виключно способом зображення і не несе на собі ніякого утворюючого сенсу. Основними атрибутами означаючого у такому розумінні стають вторинність та похідність. Класичне трактування знаку, що бере початок у роботах Ф. де Соссюра, твердить, що знак – це відношення між означаючим та означуваним, їх відмінність. Ж. Дерріда вважає, що знак у такому розумінні завжди залишається «спадкоємцем логоцентризму та одночасно моноцентризму», котрі являють собою абсолютну близькість голосу та буття, голосу та смислу. До того ж, пригадуючи ідеї М. Гайдеггера, філософ стверджує, що логоцентризм «идёт рука об руку с определением бытия сущего как наличности», а фоноцентризм співпадає з історичною визначеністю смислу буття взагалі як наявності. Наслідком цього стає той факт, що «в епоху логоса письмо прини-

жається до ролі посередника при посереднике и мыслится как грехопадение смысла в чувственную внеположенность» [129, с. 127].

Якщо Ж. Дерріда відкидає, або, у будь-якому випадку, сумнівається стосовно відмінності між означаючим та означуваним, то що ж він прагне цим довести? Відповідь проста: філософ намагається показати, що *мовний знак не існує до письма*. Щоб зрозуміти це, необхідно відійти від епохи, де текст як знакова система керувався чимось вторинним, чому передують істина та смисл, що вже є створеними у стихії Логосу. Наприклад, у Платона письмо – це вічна істина, котра вічно мислиться та висловлюється у безпосередній близькості до наявного логосу, а в середні віки письмо трактується як щось *природне*, вічне, як певна система позначення істини. У Ж.-Ж. Руссо природна єдність голосу та письма постає як *«припис»*. «Проторечь есть письмо, поскольку она есть закон. Естественный, природный закон. Первоначальная речь в своей сокровенной самоналичности воспринимается как голос другого и как заповедь» [129, с. 133].

Широко відома теза Ф. де Соссюра, що мова та письмо – це дві відмінні системи знаків: друге існує виключно заради зображення першого. Ж. Дерріда вважає це виправданим щодо фонетичного письма, котре вимушене оперувати вже встановленими одиницями значення, у побудові яких воно не брало жодної участі. Взагалі, письмо для Соссюра – «это одеяние извращённости и порока, причина разложения и притворства, маска, из которой хорошая речь должна изгнать злых духов» [129, с. 153]. Ураховуючи це, Ж. Дерріда стверджує, що завдання науки про мову – «обнаружить естественные, т.е. простые и первичные отношения между речью и письмом, или, иначе, между „нутрью” и „наружей”» [129, с. 153]. Якби не було письма, логос не зміг би вийти на поверхню, він був би ув'язненим всередині самого себе. Письмо паплюжить безпосередню самонаявність смислу перед душею в логосі. «Насилие письма порождает бессознание души. Деконструировать эту традицию – вовсе не значит перевернуть её, доказав невиновность письма. Это значит показать, почему никакого насилия письма извне над невинностью языка вообще не происходит. Существует, скорее, некое первонасилие письма,

поскольку язык уже изначально является письмом» [129, с. 156]. Це судження підводить читача до ще однієї важливої категорії в концепції Ж. Дерріда. Виходить, що, крім будь-якого запису (тобто письма в широкому значенні слова), необхідно існує сама можливість такого запису, можливість будь-якої артикульованості, нехай то буде мова або письмо. Ця можливість носить назву прото-письмо (*archi-écriture*).

«Приходится признать, что „производность” письма как реальный и полновесный факт возможна лишь при одном условии, а именно, что „первичного”, „естественного” и прочего языка никогда не существовало, что он никогда не был чем-то цельным, свободным от письма, напротив – что он всегда уже был письмом. Или прото-письмом... Письмо смогло укрепиться лишь поскольку прото-письмо скрывалось, а речь стремилась изгнать своего другого, своего двойника, всячески преуменьшая различие между ним и собой» [129, с. 181].

Ж. Дерріда стверджує, що прото-письмо не можна звести до форми наявності, воно діє всередині будь-якої (як графічної, так і неграфічної) форми та субстанції вираження, визначає динаміку знакової функції, котра пов'язує зміст та вираження. Таким чином, виходить, що в онтології Ж. Дерріда немає нічого наявного, емпірично даного, існує лише ненаявне у формі сліду (відбитку). «След – это не только исчезновение первоначала, он означает также..., что первоначало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создаёт) возвратное движение чего-то неизначального, т.е. следа, который тем самым становится первоначалом первоначала... однако мы знаем, что... если всё начинается со следа, то никакого „самого первого следа” не существует» [129, с. 187]. Відбиток, в якому позначається ставлення до іншого, виявляє свою можливість на всьому «полі буття», яке метафізика визначила як «буття-присутність». Немає необґрунтованого відбитка, позаяк відбиток – це теперішнє мови.

Функції відбитка можна визначити як допоміжні, «відбиток» призначений для того, щоб доповнювати смисл того або іншого поняття, допомогти збагнути новий смисл, розширити царину сигніфікації, можливо, навіть змінити

структуру тексту загалом. Без цієї категорії було б дуже складно пов'язувати знаки один з одним у процесі письма, відбиток – це речовинний знак чогось, що мало місце. «Відбиток є розрізнення, яке постає і як поява, і як значення» [412, р. 18]. У розумінні Ж. Дерріда це означає не що інше, як зняття проблеми першоначала, адже не існує абсолютного джерела смислу взагалі. Саме *différance* надає відтінок процесуальності, роздільності в часі, тому що саме в результаті розрізнення відбувається перетворення знака, котрий вказує на те чи інше поняття, на його прото-слід. Прото-слід рівною мірою належить і так званому минулому, утворює так зване теперішнє і передбачає власне ставлення до елементів майбутнього <sup>45</sup>.

«Відбиток є на ділі абсолютною першопричиною смислу взагалі. Відбиток є *différance*, який не залежить ні від якої чутливої поведінки, чутної чи видимої, фонетичної чи графічної» [412, р. 192]. Так з'являється нова категорія, автором якої є Ж. Дерріда, – «*différance*» (розрізнення, відмінність). Мислитель постійно підкреслює, що розрізнення (*différance*) являє собою систематичне породження відмінностей. Розрізнення чимось споріднене з гегелівським зняттям протилежностей у процесі диференціації, в результаті цього й відбувається перетворення знака, який окреслює те чи інше явище, на його «відбиток». «Слово першопричиново є пасивним, ця пасивність є також ставлення до минулого, до *завжди-вже-там*, ніяка реставрація першопричини не вміє повністю підпорядкувати й спонукати до присутності. Ця неможливість знов оживити абсолютну очевидність наявності, присутності першопричини знову відсилає нас до абсолютного минулого, це те, що ми можемо назвати „відбитком”» [412, р. 97].

У «Позиціях» Ж. Дерріда пояснює сутність *différance* так:

---

<sup>45</sup> Відзначимо тут ще раз досить критичну позицію В. Огорокова. Розглядаючи концепцію Ж. Дерріда перш за все через призму проблеми топології мови, він пише, що в цілому французькому мислителю не вдалося вирішити цю проблему конструктивно, при цьому слід завжди залишався для нього трансцендентальним шаром письма, на який завжди можна було зісковзувати в разі серйозних труднощів при дослідженні тексту [див.: 268, с. 186].

«1) *différance* відсилає до руху (активного та пасивного), який полягає у відтягненні через відстрочку, переадресування, пролонгацію, відправку, обхід, зволікання, відкладання про запас. У цьому розумінні *différance* не має будь-якої попередньої щодо нього вихідної і неподільної єдності присутньої можливості, яку б я відкладав про запас, скажімо витрати, яку б я залишав на потім з розрахунку чи з економічних міркувань;

2) рух відтягнення, оскільки він спричиняє відмінності, оскільки він розрізняє, виявляється спільним корінням усіх концептуальних опозицій;

3) *différance* є також продукування, якщо можна так висловитися, цих відмінностей, цієї розпізнавальності, про які лінгвістика, що походить від Соссюра, та всі структуральні науки, що взяли її за модель, нагадали нам, що в них міститься умова будь-якого значення й будь-якої структури. Ці відмінності є наслідки рознесення (*différance*), вони не накреслені ні на небі, ні у мозку, проте це не означає, що вони продукуються діяльністю якого-небудь суб'єкта, що розмовляє;

4) рознесення могло б провізорно йменувати розгортання відмінності» [136, с. 16].

Щоб детально розібратися у природі та сутності «*différance*», звернемося до лекції, представленої Ж. Дерріда на щорічних зборах французького філософського товариства в січні 1968 року.

Учений починає з етимології дієслова «розрізняти», котре, з одного боку, позначає розрізнення як відмінність, нерівність, різницю; а з другого – відображає втручання запізнення, інтервалу опросторовлення (*espacement*) та очасовлення (*temporalisation*), який відкладає на «потім» те, що заперечується саме зараз, – позначає можливе, котре в теперішній час є неможливим. Отже, найменування *différance* надається тотожності, котра не є ідентичною сама собі. Літера «а» в середині слова «*différance*» пишеться, читається, але не чується, позаяк це «німотне а» – *â muet*, тобто відбувається «німотне втручання» написаного знаку в мову. Ж. Дерріда неодноразово вказує, що кожне означуване

може бути також і означальним, тобто воно не закріплене жорстко за будь-якою лінгвістичною реальністю, тому щоб пояснити, що означає той чи інший знак, необхідно вводити паралельну систему означальних. Природа знаку полягає не в сутності чи у відносній відмінності, а у відбитковій (*trace*). Саме співвідносячи *différance* з поняттям відбитку, Ж. Дерріда підкреслює, що *différance* не виступає ні субстанцією, ні вихідним абсолютним, який є первісним стосовно всього сущого та існуючого. Відбиток, окреслений літерою «а», показує неадекватність феноменологічного та трансцендентального мовлення, в якому замикається вся філософія, ґрунтована на логоцентризмі та метафізиці присутності.

Ж. Дерріда стверджує, що *différance* не є ні словом, ні поняттям, це ні що інше, як зв'язка. На підтвердження такого трактування *différance* наводиться два аргументи:

1) *différance* не може виступати об'єктом історичного опису, перерахуванням кроків від тексту до тексту, від контексту до контексту, показуючи при цьому, яка схема спричиняє цей графічний безлад, скоріш за все, – це універсальна система всіх таких схем економії (*systeme général de cette économie*);

2) слово «зв'язка» є більш вдалим, якщо припустити, що представлений у даному випадку спосіб поєднання має структуру переплетення типу тканини чи павутиння, що дало б нам можливість знову поєднати розрізнені нитки та різноманітні напрямки сенсу, а також бути готовим до того, щоб вплести сюди інші нитки та напрямки.

Ж. Дерріда постійно акцентує увагу читача на графічній різниці між *différence* (відрізнення) та *différance* (розрізнення), стверджуючи, що відмінність між «е» та «а» є суто графічною, вона не може бути почутою, а лише написаною або прочитаною. «Буква „а” в *différance* не слышима; она остается молчаливой, скрытой и сдержанной, подобно могиле или надгробию: *oikesis*. Она маркирует, вполне предугадываемо, знакомые жилища и могильники, генерируя *différance* как экономию смерти (*l'économie de la mort*)» [125, с. 127].



Не викликає жодного сумніву, що ця мовчазна графічна різниця між «е» та «а» може функціонувати лише в системі фонетичного письма, в мові та в граматиці, що історично пов'язана з фонетичним письмом, а також у культурі, яка також нерозривно поєднана з фонетичною писемністю. Саме панування в західній культурі фонетичного письма є головною причиною метафізики, бо у фонетичному письмі міститься комплекс метафізичних проблем співвідношення літери та звуку, духовного та тілесного, зовнішнього та внутрішнього, означального та означуваного. Традиційно у фонетичному письмі знак розуміється як дихотомія літери та звуку, фонетичних та нефонетичних складових. Для Ж. Дерріда слово та думка, слово та смисл не можуть збігатися, адже те, що позначається, ніколи не є «наявним» (presence) у знаку, не є присутнім у ньому, знак не існував би без необхідності заміщення якого-небудь предмета, а сенс смислу є нічим іншим, як безкінечним утриманням на увазі. Це означає, що не існує чистої або суто фонетичної писемності, оскільки вона може функціонувати лише шляхом включення в себе нефонетичних «знаків» (пунктуації, розривів між словами та літерами та ін.). Ще Ф. де Соссюр, до праць якого постійно звертається Ж. Дерріда, був впевнений, що гра розрізень є функціональною умовою самої можливості наявності знаку, і ця різниця мовчазна, тобто не існує суто фонетичного звуку (phoné) мови.

Та різниця, яку виявляють фонемі, надає їм можливість бути зрозумілими, почутими, але сама залишається непочутою.

«*Différance ne est*, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим. Следует, поэтому, обратить особое внимание на то, что *не есть* и что, соответственно, не имеет ни существования, ни сущности, на то, что не принадлежит ни категории бытия, ни присутствующего, ни отсутствующего» [125, с. 129]. Звідси можна зробити висновок, що *différance* не лише не можна звести до онтологічного, теологічного або онтотеологічного утворення, навпаки, *différance* нібито виявляє той самий простір, в якому онто-теологія-філософія продукує свої системи та свою історію. Виходячи з цього, Ж. Дерріда робить важливий

висновок: «*Différance*, таким образом, включает в себя и превышает, причем необратимо, онто-теологию или философию» [125, с. 129].

Наступний момент аналізу *différance* філософ визначає таким чином: «Прежде всего я хочу заметить, что *différance* – ни слово, и ни понятие, а представляется мне темой, стратегически наиболее подходящей для того, чтобы посредством ее попытаться осмыслить, а, может быть, даже и овладеть тем, что является наиболее характерным для всей нашей „эпохи”» [125, с. 130].

Однією з таких проблем постає «просторова та часова точка, в якій ми існуємо». Одне із значень дієслова *différer* полягає в діяльності відстрочування на потім, прийняття до уваги часу, включення в аналіз всього того, що вказує на запізнення, відстрочку, замовчування – все те, що Ж. Дерріда позначає поняттям *очасовлення* (*temporalisation*). Також автор аналізує «процесс становления-времени-пространственным как „исходное, первичное конструирование” пространства и времени» [125, с. 131]. Це пов'язано з другим значенням дієслова *différer*, при якому мається на увазі нетотожність, здатність бути іншим, інакшість, тобто та дистанція, *опросторовлення* (*espacement*), що існує між різними елементами того, що розрізняється. Враховуючи ці два значення, Ж. Дерріда задається питанням, як можуть бути поєднані *différance* в значенні очасовлення та *différance* в значенні опросторовлення? Щоб відповісти на це питання, слід повернутися до проблеми знаку та писемності. Кожен знак займає місце певної речі, представляє теперішнє в його відсутності і тим самим знак ніби-то наявний у теперішньому. Тобто знак становить собою відкладену, відстрочену присутність. Такою є класична інтерпретація структури знаку, яку Ж. Дерріда використовує для того, щоб визначити процес означення (*signification*) як *différance* у формі очасовлення. «Это классическое истолкование предполагает, что знак (который откладывает присутствие) может быть понят только *на основе* присутствия (которое его и откладывает) и только *в виду* этого отложенного присутствия (являющегося в данном случае истинным объектом восприятия)...Мы можем сказать, что замена знаком самой вещи одновременно и *вторична и предваритель-*

на: она вторична по отношению к оригиналу, ибо следует за утраченным присутствием, знаком которого она и является. Она предварительна относительно уже завершенного и утраченного присутствия, для которого знак выступает лишь как движение опосредования» [125, с. 134].

Із утвердження вторинного та попереднього характеру знаку, на противагу розумінню *différance* як чогось вихідного, Ж. Дерріда робить такі висновки:

1) *différance* не може інтерпретуватись згідно з концепцією знака, де знак розумівся як засіб репрезентації присутності і конструювався як система (думки або мови), що детермінована присутністю;

2) піддаючи сумніву авторитет присутності, «мы подвергаем вопрошанию те пределы, которые всегда стесняли нас, то, что постоянно ограничивало нас формой смысла бытия как присутствия или отсутствия, отраженной в категории бытия или бытийственности (*ousia*)» [125, с. 134].

Ж. Дерріда стверджує, що в межах мови, системи мови існують лише розрізнення. З одного боку, ці диференціації відіграють роль як в мові, так і в мовленні, а також у процесах їх взаємодії. З другого боку, ці розрізнення самі по собі вже є певними наслідками. «То, что мы именуем *différance*, есть, следовательно, движение игры, которая продуцирует (причем вовсе не посредством простой активности) различия, точнее, результаты различения. Это не означает, что *différance*, которая и производит различия, существует прежде, до них в форме простого, неизменного в самом себе и безразличного настоящего. *Différance* – не-целое, не-простое „начало“; это – структурированный и различающий источник различий» [125, с. 137]. *Différance* – це рух, за допомогою якого мова або будь-який код, як і будь-яка референціальна система в цілому, стає «історично» конституюваною як система, як «тканина відмінностей».

Для того, щоб щось існувало, воно повинно бути відділеним від неіснуючого певним інтервалом, який конституює сам себе, цей інтервал може бути визначений як *опросторовлення*, *час-що стає-просторовим* або *простір-що стає-часовим*. Конституювання теперішнього як «вихідного», як синтезу відбитків

Ж. Дерріда називає «праписемністю» (*archi-écriture*), «правідбитком» (*archi-trace*) або *différance*. Це останнє і є одночасно опросторовлення (*espacement*) та очасовлення (*temporalisation*)<sup>46</sup>.

Повертаючись до ідеї Ф. де Соссюра про те, що мова, яка складається лише з відмінностей, не є функцією суб'єкта-мовця, Ж. Дерріда припускає, що суб'єкт, який ідентифікує себе (або навіть усвідомлює свою особистість), тобто має самосвідомість, описується мовою, він є «функція мови». Цей суб'єкт стає промовляючим суб'єктом лише завдяки його підкоренню мові, сукупності лінгвістичних приписів, що «побудована як система відмінностей, або як всезагальний закон *différance*», підкоренню тому стану мови, котрий де Соссюр означає як «мова без мовлення».

Якщо постійно враховувати сувору опозицію мови та мовлення, то *différance* буде виступати не лише певною грою відмінностей в рамках мови, але й відношенням мовлення до мови, «тем молчаливым диалогом, который я должен произнести, т.е. всем тем, что равным образом может устроить и лингвистов в строгом смысле слова, и специалистов по общей семиологии; этим определяется спектр отношений между употреблением языка, его узусом и формальной схемой...» [125, с. 142]. Тобто, використання мови (як і користування будь-яким кодом), що включає в себе певну гру форм, передбачає *стримання* та *збереження* відмінностей, *опросторовлення* й *очасовлення*, гру відбитків. Саме ця гра «должна стать неким описанием, первичным относительно письменности, праписьменностью, которая не имеет своего источника в настоящем, не имеет *archie*» [125, с. 142].

Суб'єкт, що промовляє або означає, не може існувати в теперішньому в момент вимовлення/означення інакше, як через посередництво лінгвістичного чи семіологічного механізму *différance*. Звідси Ж. Дерріда виводить питання:

---

<sup>46</sup> В. О कोरोков вдало характеризує *différance* як один із способів «відчути» теперішнє, будучи при цьому трохи відстороненим від нього. «Цей „зазор” між минулим і теперішнім, схоплений у мисленні (свідомість), і є буття. Його межі якраз проходять кордонами „роботи” свідомості між „ідеальним світом” (образом минулого), тобто розумом, який склався, і реальним світом, який завжди даний у теперішньому» [268, с. 189].

«Однако возможно ли вообще восприятие присутствия или самосознание присутствия субъекта (*présence à soi du subject*) до речи или ее знаков, возможно ли самосознание присутствия субъекта в безмолвном, интуитивном сознании?» [125, с. 142]. Це рівнозначно питанню – «що означає свідомість?» У західноєвропейській традиції самосвідомість частіше за все виступала у формі значення і розумілась як самосвідомість присутності. «Поскольку категория субъекта никогда, по сути, не воспринималась вне соотношения с категорией присутствия как *hupokeimenon* или *ousia*, субъект как сознание не может интерпретироваться иначе, чем в форме самосознания присутствия, как самоприсутствие... Мы приходим к такой интерпретации присутствия и, в частности, сознания, бытия-рядом-с-сознанием (*l'être auprès de soi de la conscience*), согласно которой присутствие не есть некоторая абсолютная, матричная форма бытия, но „детерминирование” и „результат”. Присутствие есть некоторое детерминирование или/и результат, существующий в рамках системы, которая не является более системой присутствия, но системой *différance*; этим, по сути, упраздняется оппозиция между активностью и пассивностью, причиной и следствием, неопределенностью и детерминацией и т. д.» [125, с. 143].

Завершуючи свій виступ, Ж. Дерріда стверджує: «Бытие всегда имело „смысл”, понималось или описывалось как таковое только при условии диссоциации, разъединения его на формы бытия; таким, достаточно странным и парадоксальным образом, *différance* оказывается гораздо „старше”, чем онтологическое различие или истина Бытия. В этой временной протяженности *différance* может быть названа игрой следов. Это – след, не принадлежащий более горизонту бытия, но в котором, напротив, рождается смысл Бытия; это – игра следов или *différance*, не имеющая смысла и не нечто; игра, которой не принадлежит ничто» [125, с. 151].

Підсумовуючи все вищесказане, акцентуємо увагу на ряді моментів. У своїй книзі «*De la grammatologie*» Ж. Дерріда зазначає, що якби існувала дефініція *différance*, вона полягала б в обмеженні, призупиненні деструкції гегелівського зняття скрізь, де воно задіяне. *Différance* покликане означати точку, де

ми пориваємо із системою зняття та спекулятивної діалектики. Ця конфліктність *différance* ніколи не підлягає тотальному зняттю й не має наслідку в тому, що Ж. Дерріда називав текстом узагалі, текстом, який не вміщується в «клітині книги» і ніколи не дозволяє панувати над собою будь-якому референтові в класичному розумінні, будь-якій речі в трансцендентальному означуваному, яке організувало б усі його рухи. Філософ бачить своє завдання не в тому, щоб перевернути відношення означуваного та означального, а в тому, щоб знищити саму ідею первинності, яка завжди розділятиме означуване та означальне, встановлюючи примат одного з них над іншим; саме тому ідея відмінності (*différence*) має бути замінена на ідею розрізнення (*différance*), яка визнає співіснування безлічі нетотожних один одному, але рівноправних смислів. Усе це і пояснює таке визначення: «*Différance* (розрізнення) – це те, завдяки чому рух означування виявляється можливим лише тоді, коли кожний елемент, іменованний „наявним”, який з’являється на сцені теперішнього, співвідноситься з чимось іншим, ніж він сам, зберігає в собі відлуння, породжене звучанням попереднього елемента, й водночас руйнується вібрацією власного ставлення до елемента майбутнього; цей відбиток рівною мірою належить і до так званого минулого, він утворює так зване теперішнє через саме ставлення до того, чим він сам не є» [416, р. 13]. Ж. Дерріда знищує саме поняття про «центр», про абсолютний смисл, кладе край владі одних смислів над іншими.

Також варто пригадати, що для сучасної західної філософії характерне твердження про безпідставність дуалізмів суб’єкта та об’єкта, сутності та явища, буття та свідомості. Домінуючим стає вчення про світ, де «суб’єкт» не є фундаментальним, базовим поняттям (досить пригадати тези Р. Барта та М. Фуко про «смерть автора» та «кінець людини»). Мова тепер вивчається «як така», неприпустимі жодні переваги, а якщо вони з’являються, то відразу ж потрапляють під процедуру феноменологічної редукції. У результаті мова уявляється як «мова в можливості» (поки що немає слів, але вже є фонемі, поки відсутній конкретний смисл, але вже є відмінність від природних звуків).

Досягається це шляхом «винесення за дужки» спочатку суб'єкта як такого, потім конкретного змісту фраз та слів, далі – смислу як такого. Коли від мови залишиться лише «чиста структура», вона перетвориться на апіорну умову буття мовлення. Приблизно таку схему ми й простежували в концепції Ж. Дерріда.

Спочатку за дужки виноситься мова і деякий час владарює письмо, котре вплітає мову у просторову структуру світу, наділяє її онтологічними характеристиками і водночас виводить на поверхню логос. Результатом цього процесу стає насилля письма над мовою, оскільки мова вже первинно є письмом. Щоб позбавитись такої ситуації, Ж. Дерріда виносить за дужки вже й письмо, місце котрого займає прото-письмо (архе-письмо), яке діє всередині будь-якої форми та субстанції вираження. Архе-письмо – родич гайдеггерівському «ніщо», воно неназване та безначальне, таке, що пізніше конкретизується в понятті «слід», котре є «першоначалом першоначала». Тепер залишається зробити останній крок – здійснити очасовлення та опросторовлення буття за допомогою поняття «différance». Результат: знайдено спосіб заперечення ключових понять метафізики, таких як наявність предмета, котрий сприймається як *eidos*, наявність як субстанція – сутність – існування, часова заданість моменту як точки теперішнього часу, самоприсутність самосвідомості та суб'єктивності.

## 5. БЕЗУМСТВО ЯК ГРАНЬ РЕФЛЕКСІЇ

Як стверджував М. Мамардашвілі, головне призначення філософії – підтримувати традицію відтворення людини, плекати й оспівувати *Ratio*. Сучасна французька філософія ніби опонує йому, оскільки значна частина праць її представників присвячена критиці *Ratio*, уславленню безуму.

Пояснити таке зацікавлення феноменом безумства можна обов'язковою наявністю в інтелектуальних конструкціях як структуралістів, так і постструк-

туралістів, а потім і постмодерністів понять «Другий»<sup>47</sup>, «Інший». Саме присутність цих іпостасей у несвідомому людини робить останню нетотожною самій собі, дозволяє вийти за обмеження, що накладаються психікою, соціумом або мораллю. Безумство виправдовує, санкціонує відхилення від «норми», позбавляє людину жорсткої детермінації пануючих владних структур. Більш того, як зауважував Ж. Лакан, щоб зрозуміти буття людини, необхідно співвіднести його з безумством, оскільки кожен індивід приховує в собі елемент безумства<sup>48</sup>.

Для пересічного індивіда загальноприйнятою є думка, що безумство – це зло. Разом з тим, пригадуючи слова П. Помпонаці про те, що зло – лише частина гармонії цілого, ставимо питання: а чи не пов'язані розум і безумство між собою, чи не є вони двома протилежними (саме протилежними, але в жодному разі не суперечними) гранями пізнання, гранями рефлексії, двома боками одного антропологічного дзеркала.

Життя людини обов'язково включає в себе страждання. Не треба штучно їх примножувати, але водночас не слід боятися страждань. Саме вони найчастіше дають людині можливість зрозуміти, у чому полягає радість та щастя буття, якою є мета існування. Інколи людина не може перемагти страждання за допомогою розуму і тоді, щоб мати змогу хоч якось жити далі, заглиблюється в рятівну безодню безумства. Існує такий тип безумства, як безумство безнадійної пристрасті. У цьому випадку божевілля – єдиний порятунок для кохання, що пережило розчарування, або для кохання, пов'язаного з невідвратною трагедією смерті. Тож тут божевілля – кара за пристрасть, однак ця кара одночасно приносить полегшення, спасіння, навіть «співстраждає» людині, бо саме завдяки цій карі непоправна відсутність предмета любові заміщується його уявною

---

<sup>47</sup> Наприклад: «...Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе – как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира. Этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует – это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении, в чем-то лице или эквиваленте лица. Другой – это и есть прежде всего такое существование возможного мира» [118, с. 27].

<sup>48</sup> Для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі ідеалом стає вільний деконструйований суб'єкт, що *не боїться втратити розум*. Розгляду їхньої концепції шизоаналізу буде присвячений наступний розділ.



присутністю. Ця кара дарує радість, знову повертаючи коханий образ. Якщо таке безумство призводить до смерті, то вона щаслива, бо поєднує закоханих. На підтвердження цього досить згадати Офелію чи короля Ліра. В інших випадках безумство – наслідок намагання досягнути вищу, трансцендентну Істину, віднайти власні відповіді на вічні запитання. Таке безумство – це розпад свідомості, покара людини за розлад у душі. У словах, що не мають сенсу, у словах, над якими безумець не владний, раптом виявляється сенс, людина в своїх видіннях та мареннях розкриває свою таємницю, свою істину (Іван Карамазов). Іноді у такому безумстві виринає на світ прихований від усіх злочин, а страшні крики озвучують докори власного сумління (леді Макбет).

У наведених прикладах безумство завжди являє собою останню межу, за якої вже не повертаються. Воно – безмежні, невимовні страждання, позбавленням від яких може бути лише смерть.

Розглядаючи тему безумства, неможливо пройти повз фігуру Ф. Ніцше, адже саме йому належать слова: «...Яким жалюгідно примарним та плинним, яким безцільним та довільним виключенням з усієї природи постає наш інтелект. Були цілі століття, протягом яких його не існувало; і коли він знову скінчить своє існування, підсумок буде дорівнювати нулю. Тому що цей інтелект не має жодного призначення, котре б виходило за межі людського життя. Ні, він належить повністю людині, і лише його володар та винахідник так гаряче і з таким пафосом ставиться до нього, ніби на ньому обертаються вісі світу»<sup>49</sup>.

За Ніцше, будь-яке наше висловлювання про світ – це фікція, оскільки воно намагається відобразити конкретну, одиничну подію, певну конкретну ситуацію в абстракції, за допомогою слів, що мають загальне значення. Тому істини – це корисні фікції, а помилки та хиби – ті, що або взагалі ніколи не були корисними, або втратили цю якість через певні причини. А якщо це справді так, то навіщо тоді людині розум?

---

<sup>49</sup> Див.: Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. – М., 1994.

Оду безумству знаходимо в розвідках Мішеля Фуко, людини, що пронесла інтерес до цієї проблеми через всю свою творчість<sup>50</sup>. Хоча мислитель і не був психіатром, та його аналіз означеного феномену надзвичайно цікавий, оскільки Фуко «з тими, на матеріалі кого медичне знання конститує свій об'єкт, він – пацієнт, а тому йому відкрились абсолютно несподівані речі» (З. Сокулер).

У своїй праці «Історія безумства у класичну епоху» М. Фуко прагне окреслити еволюцію відокремлення безумства як суспільного феномену в зазначений період<sup>51</sup>; щоб досягнути цієї мети, він намагається проаналізувати всі наявні форми обміну між розумом та безумом, здійснити структурне дослідження історичного ансамблю (поняття, інститути, юридичні та політичні установи та міри покарання), який утримує в полоні безумство<sup>52</sup>.

Відправною точкою концепції безумства М. Фуко є твердження про те, що людський суб'єкт не є первинною необумовленою даністю, бо всі його дії та смисли, які привносяться у світ, спричинені системою соціальних детермінацій, а також про глибинний зв'язок безумства і сутності людини взагалі, який проявляється в тому, що безумство є нічим іншим, як крайнім виразом відчуження, а саме відчуження взагалі належить сутності людини. Одним із перших проявів відчуження є ставлення до хворого на проказу, котрого виганяють зі світу здорових людей, але його буття залишається нагадуванням про Бога, бо воно несе

---

<sup>50</sup> У 1974–1975 рр. у Коледж де Франс М. Фуко прочитав курс лекцій під загальною назвою „Ненормальні“, який був присвячений досвіду дослідження психічного безумства та становлення психіатрії на основі поєднання психологічного, юридичного та медичного знання. Також досліджувалося становлення у новоєвропейській культурі уявлення про норму як біологічний, психологічний, моральний та політичний феномен. Центральним моментом такого становлення визнається процес заміщення образу монстра як істоти, що абсолютно порушує закони природи та світу, уявленням про норму та про ненормального як про суб'єкта, що не піддається нормативному вихованню і не вписується в нормативну систему соціуму.

<sup>51</sup> Ідея *генеалогії* запозичена М. Фуко у Ф. Ніцше, який у своїй праці „До генеалогії моралі“ ставить за мету дослідити *походження* моральної свідомості, довести, що мораль є історичною формою досвіду суб'єкта, що людина як первинна структура, котра уможливілює різноманітний життєвий досвід, є продуктом історичного розвитку.

<sup>52</sup> На жаль, елементи цього ансамблю лише перераховуються, але не вказується, яким же чином вони поєднані в означеному історичному цілому.

на собі знак його гніву, і водночас відзначене його милістю, тому проказу утримують на певній сакральній дистанції, це був об'єкт поклоніння зі знаком «мінус». Цих хворих ізолюють від суспільства в спеціальних лепрозоріях. «Проказанный всеми оставлен, и в том его спасение; изгнание для него – особая форма причастия» [346, с. 28]. Саме лепрозорії виступають першою формою ізоляції людини, коли остання виключається із соціуму, але одночасно духовно реінтегрується в нього. Вилучення прокази стає таким собі «підготовчим етапом», пробним структурним елементом, який пізніше перетвориться на структурне сховище, де відбуватиметься суд і покарання безумства. Звичай виключення із спільноти, соціуму знов зустрінеться в історії людства, але вже стосовно безумства. Це станеться в середині XVII ст., а саме 1656 р. (27 квітня було підписано декрет про заснування у Парижі Загального шпиталю), коли безумство, як раніше – проказа, буде викликати відносно себе реакцію відторгнення, виключення, очищення. А до цього часу доля безумних – це корабель дурнів<sup>53</sup>, «загадковий, п'яний корабель, що борознить тихі води притоків Рейну та фламандських каналів». Безумців просто вивозили з рідних міст купці та моряки і залишали в інших портах, «губили»; інколи такі міста ставали пунктами, куди безумців приводили як прочан, вважаючи, що це земля обітована, де людина може позбавитись безумства. Заслання безумних було схоже на інші ритуальні вигнання.

Настає Середньовіччя зі своєю власною філософією та культурою. «Безумие и безумец становятся важнейшими персонажами этой культуры – во всей своей двойственности: они несут в себе и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека» [346, с. 35].

---

<sup>53</sup> За середньовічними уявленнями, подібне має виліковуватися подібним, а оскільки безумство, вода та море вважалися проявом однієї й тієї ж мінливої та несталої стихії, то подорож морем виявлялася найкращим лікувальним засобом: «...вода не просто уносить человека прочь – она его очищает; к тому же, находясь в плавании, он пребывает во власти своей переменчивой судьбы: на корабле каждый предоставлен собственной участи, всякое отплытие может стать для него последним. Дурак на своем дурацком челноке отправляется в мир иной – и из иного мира прибывает, высаживаясь на берег» [346, с. 32–33].

Виникає ціла низка казок, оповідей, фарсів, п'єс, де значне місце належить такому персонажу, як Дурень, Простак, Безумець. До того ж саме цей герой виступає хранителем істини, бо Дурень говорить правду іншим, виголошує розумні речі мовою, що нібито не має жодного сенсу. «Глупость вершит свое дело и в ученой литературе, возникая из самой сердцевины разума и истины... У Глупости есть и свои академические забавы: она становится предметом ученых речей, произносит их сама и о самой себе; ее разоблачают, она защищается, требует признать, что ближе стоит к счастью и истине, чем разум, ближе к разуму, чем сам разум...» [346, с. 35]. Не випадково королівські блазні найчастіше виявляються найрозумнішими людьми, не зважаючи на бряжчання блазенських дзвіночків. Не випадково, що Простак врешті решт постає концептуальним персонажем філософії: *Idiota* Миколи Кузанського – це приватний мислитель, котрий протистоїть публічному професору (схоластові), бажаючий мислити і мислячий самостійно, за допомогою «природного світла». Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі у своїй праці «Що таке філософія?» знаходять такий персонаж і в Декарта (це «саме він виголошує cogito»), а потім – у Ф. Достоевського, але це вже інша епоха, а головне – інша ментальність. Слов'янський Ідіот відрізняється від свого попередника. західноєвропейському Ідіотові (Простаку) необхідні були очевидності, котрі він би віднайшов сам, а поки тривають пошуки, він не втрачає даремно часу, а ставить під сумнів будь-які істини. Ідіоту-слов'янинові взагалі не потрібні ніякі очевидності, він прагне лише одного – абсурду, оскільки останній відкриває необмежені обшири для творчості.

Але все це стане можливим лише у ХІХ столітті, а доти безумство починає приваблювати до себе людей, оскільки являє собою не лише темні глибини людського єства, але й знання – перш за все тому, що всі незрозумілі, химерні образи безумства насправді є елементами майже недосяжного, езотеричного знання, котрим володіє і яке береже саме Дурень. «Если человек разумный и мудрый различает лишь разрозненные – и оттого еще более тревожные его образы, то Дурак несет его все целиком, в безупречно сферическом сосуде, в том хрусталь-

ном шаре, который пуст для всех, но для него плотно заполнен незримым знанием» [346, с. 41]. Що ж несе в собі знання безумців? Оскільки це знання заборонене, то воно слугує передвісником царства Сатани і одночасно кінця світу; носієм найвищої насолоди й останньої кари, всевладдя на землі і повергнення у пекло.

Але в ту ж саму епоху в літературі, філософії та моралі безумство посідає чітко визначене місце серед пороків. Безумство – це кара за невпорядковану, непотрібну вченість. Символом безумної глупоти стає дзеркало, де не віддзеркалюється нічого реального, але де сама людина, роздивляючись себе, вбачає потаємну мрію, пробуджену в ній пихатістю та егоїзмом. «Безумие перестает быть привычной и непостижимой чуждостью мироздания; оно – всего лишь зрелище, давно утратившее новизну для чуждого ему зрителя; оно уже не образ универсума (cosmos), а характерная черта века (aevum)» [346, с. 46].

Усе вищенаведене підводить М. Фуко до виділення двох потрактувань безумства, які він називає «трагічним» та «критичним». Характерними ознаками першого є сприйняття безумства як космічної сили, котра розгортається у суто візуальному просторі, тоді як другий переводить безумство у сферу дискурсу, змінюючи тим самим його масштаб. «За Глупостью может *остаться* последнее слово, но самой ей не *быть* последним словом истины и мироздания; ее речи в свое оправдание принадлежат всего лишь *критическому сознанию человека*» [346, с. 48]. Критична свідомість отримує виняткові права та переваги, а тому трагічний досвід безумства відходить на другий план.

Безпосередньо наближаючись до розгляду класичної епохи, що мала за наслідок відчуження безумства від світу звичайних людей, М. Фуко аналізує еволюцію безумства.

Безумство стає формою, співвідсною з розумом, чи, точніше, безумство та розум складають нерозривну пару, члени якої постійно міняються місцями, бо на будь-яке безумство завжди знаходиться свій розум, котрий є його суддею та володарем, а на всякий розум – своє безумство, в якому розум відкриває власну «вбогу істину». Отже, розум та безумство постають мірою одне відносно

одного, заперечують одне одного, але саме одне в одному отримують свою основу. «Пучина безумия, куда погрузились люди, такова, что видимость истины, обретающаяся в этой пучине, есть прямая противоположность самой истины. И больше того: противоречие между видимостью и истиной присутствует уже в видимости – ведь если бы видимость была самождественна, она была бы по крайней мере намеком на истину, как бы ее пустой формой» [346, с. 50]. М. Фуко запитує: «Якщо все без винятку пов'язане з суперечністю, все змушує людину поринути в безодню власного безумства, то чи можливе спасіння в поєднанні з Богом?» На жаль, ця надія не виправдовується, бо при наближенні до Бога людину як ніколи охоплює безумство, а та тиха гавань істини, куди її приводить благодать, перетворюється на безодню нерозуму. Отже, безумством є відвертання від світу, безумством є покладання в усьому на непізнавану волю Бога, безумство – незнання меж у своїх пошуках істини. «Нет безумия безотносительно к разуму, истина же разума сводится к тому, чтобы на миг приоткрыть безумие, которое он отрицает, и в свою очередь раствориться, затеряться в безумии» [346, с. 52].

Отже, цей етап еволюції виголошує тезу: *«безумство існує лише в співвідношенні з розумом, і це співвідношення одночасно є для обох і рятівним, і згубним»*.

Безумство перетворюється на одну з форм розуму, бо воно проникає в розум, являє собою або одне з його втілень, або якусь його приховану силу, або навіть парадоксальну форму його самосвідомості. Тобто, безумство отримує і зберігає певний сенс та певну самоцінність лише тоді, коли перебуває в площині розуму. «Кара безумия настигает усилие разума как раз потому, что безумие было изначально причастно этому усилию: бесспорно присущие усилию живость образов, необузданность страсти, великое затворничество духа суть самые опасные – ибо самые острые – орудия разума... Безумие тяжкий, но сущностно важный момент в неустанных трудах разума; в нем, даже в призрачных его победах, являет себя торжествующий разум, для которого оно было лишь тайной живительной силой» [346, с. 54].

Результатом цього етапу еволюції стає виникнення певної рефлексії – услід за відкриттям безумства, яке іманентно належить розумові, відбувається нібито його роздвоєння: з одного боку, виникає «безумне безумство», котре заперечує безумство розуму, відкидає його – і тим самим подвоює, а шляхом такого подвоєння створює самодостатнє і безпосереднє безумство; з другого боку – «мудре безумство», котре приймає безумство розуму, дослухається до нього, насичується ним. На це звертають увагу Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, аналізуючи майже сакральну фігуру Безумця як філософа: він здатний здійснювати мутацію, набувати різного сенсу. Це може бути Idiota (Простак), що прагне самотійно мислити, або мислитель-каталептик («мумія»), який у самій думці вже відкриває неможливість мислити, або маніяк, захоплений маренням, котрий намагається знайти те, що передує думці<sup>54</sup>. «Философию нередко сопоставляли с шизофренией; но одно дело, когда шизофреник – это концептуальный персонаж, который интенсивно живет в мыслителе и заставляет его мыслить, а другое дело, когда это психосоциальный тип, который вытесняет живого человека и похищает его мысль. Причем иногда они оба сопрягаются, смыкаются друг с другом, как будто сверхсильному событию соответствует сверхтруднопереносимое жизненное состояние» [118, с. 92].

Таким чином, розум, щоб віднайти самого себе, визнає необхідність безумства, але необхідність саме *свого* безумства, бо своє безумство можна приборкати, перемогти. «...Истина безумия неотделима от торжества и окончательного всевластия разума – ибо истина безумия в том, чтобы, пребывая внутри разума, стать одним из его ликов, одной из его сил и как бы мгновенной потребностью, благодаря которой он обретает еще большую уверенность в себе» [346, с. 55]. Безумство зберігає свої форми, але тепер вони створюють неодмінне оточення розуму, стають покiрними та доступними для аналізу.

---

<sup>54</sup> Бiльш детально про це див.: Дельоз Ж., Гваттарі Ф. „Що таке філософія?“, розділ „Концептуальні персонажі“.

На думку М. Фуко, у класичну епоху завдяки Декарту, який за допомогою методу сумніву довів, що безумство подібне до сновидіння або заблудження ума, безумство було приборкане<sup>55</sup>. Воно більше не являло собою загрозу ні для істини, ні для її сутності не тому, що та або інша річ не може бути удаваною навіть у думках божевільного, а тому, що божевільним не можу бути я сам, *моє власне мисляче «я»*. «Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него за стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии. Декартово сомнение, неизменно ведомое светом истины, разрушает колдовские чары чувств, пронизывает пространства сновидений; но сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать» [346, с. 65]. Безумство перетворюється на вигнанця, котрому немає місця у внутрішньому процесі думки, – воно відхиляється та розвінчується у своїй власній неможливості. Для сумніву, який постійно прагнув до істини, безумство вважалося таким, що має нульовий ступінь ефективності. Безумство не включається у структуру сумніву тому, що прагнення всезагального сумніву та воля до нього одночасно і передбачають, і виключають його. Сумнів постає методом пізнання, а тому є абсолютно підкореним прагненню до того, щоб не спати, котре розуміється як постійне щосекундне зречення від зваб безумства.

Раціо святкує перемогу, адже коли окрема людина завжди може виявитись безумною, то *думка* як діяльність певного суб'єкта, що ставить за мету пошук та досягнення істини, безумною бути не може<sup>56</sup>. Розум вибудовує себе,

---

<sup>55</sup> Варто навести висловлювання Декарта, яке аналізує М. Фуко: „И каким бы образом мог я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, иначе как приравняв себя к каким-то безумцам, мозг которых настолько помрачен парами черной желчи, что они упорно считают себя королями, хотя очень бедны, или одеты в золото и пурпур, хотя совершенно наги; или имеющими хрупкую голову, или же сделанными из стекла?” [101, с. 336].

<sup>56</sup> Зазначимо, що Ж. Дерріда у своїй праці „Когіто та історія безумства” пропонує інше трактування декартівського розмислу, акцентуючи увагу на тому, що безумство – це лише частковий випадок чуттєвої ілюзії, а тому приклад безумства не є показовим для нестабільності чуттєвої ідеї, не є зручним елементом сумніву з двох причин: „1) Пример с безумием не покрывает всего поля чувственного восприятия. Безумец обманывается не всегда и не во всем; он



виключаючи й об'єктивуючи вільну суб'єктивність безумства, стає початком історії, більш того – самою історичністю, умовою сенсу та мови.

А що ж безумство? Зникло? Ні, воно лише причаїлось в лабіринтах Розуму. Безумство ізолюється в стінах госпіталів та божевільнях, його фігура співвідноситься з проблематикою «правопорядку», з нормами поведінки окремої людини в рамках певної спільноти. «Практика ізоляції – свідельство нового отношения к нищете, нового пафоса и, шире, новых связей, установившихся между человеком и тем нечеловеческим началом, которое присутствует в его жизни» [346, с. 73]. Божевільний перебуває в *іншому світі*, потрапляє за межі сакральної етики буржуазного порядку.

М. Фуко розрізняє два типи чутливості до безумства. Перший тип – релігійний, властивий Середньовіччю, коли безумного вважали сакральною фігурою, оскільки він містив у собі «краплину таємної могутності жебрацтва». У XVII столітті виникає соціальна чутливість до безумства, для якої характерне співвідношення безумця з проблематикою правопорядку, з нормами поведінки окремої людини в рамках соціуму. «Вплоть до эпохи Возрождения чувствительность к безумию предполагала существование некоей воображаемой трансцендентной реальности. Классицизм впервые стал рассматривать безумие сквозь призму этического осуждения праздности и как некое имманентное социальное начало, обеспеченное существованием трудового сообщества. Сообщество это присваивает себе моральную власть выделять и как бы отбрасывать в другой мир все, что бесполезно для социума» [346, с. 88].

Результатом соціальної чутливості до безумства стала вже знайома нам практика ізоляції. Роль останньої була двоїста: у часи економічного підйому за-

---

недостаточно обманывается, то есть он недостаточно безумен. 2) Этот пример неудачен и необедителен в педагогическом смысле, поскольку он наталкивается на сопротивление не-философа, который не может последовать за отважным философом, когда тот допускает, что он вполне мог бы быть безумным в тот самый момент, когда он говорит" [133, с. 82]. Усе вищенаведене приводить Ж. Дерріда до висновку: „Декарт никогда не закрывает возможность безумия – ни на этапе естественного сомнения, ни на этапе метафизического. Он лишь притворяется, что исключает его – на первой фазе первого этапа, в еще не гиперболический момент естественного сомнения" [133, с. 88].

вдяки їй на ринок праці постачалася дешева робоча сила, а в період економічної кризи здійснювалося виключення із суспільства тих, хто не мав змоги або бажання працювати, відбувалася соціальна профілактика бунтів та заворушень. В історії безумства ізоляція виконує дуже важливу роль – постає моментом, від якого безумство починає сприйматися у соціальному аспекті, у співвіднесенні з бідністю, нездатністю до праці, неможливістю стати членом колективу. Саме завдяки ізоляції безумство вперше «вписується» у проблематику громадянського співіснування. «...Изоляция обретаёт свой исчерпывающий смысл в той смутной конечной цели общества, во имя которой социальная группа изгоняет из себя чуждые и враждебные ей элементы» [346, с. 94].

Безумець стає зайвим у суспільстві, і останнє вважає його нездатним дотримуватися норм соціального життя; він перетворюється на істоту без обличчя та імені, котру завжди можна ув'язнити, відправити до притулку або покарати будь-яким іншим способом. Саме тому, як стверджує М. Фуко, «в действительности безумец лишь схема, результат взаимоналожения различных мер, исключаящих его из сообщества» [346, с. 95].

«Современный человек обозначил безумца как отчужденную, сумасшедшую истину о себе самом, но постулат этот имеет смысл лишь постольку, поскольку уже образовалось пространство отчуждения, куда – задолго до того, как заполнить его целиком и стать его символом, – безумец попал вместе с множеством иных фигур, в наших глазах не имеющих с ним ничего общего. Реальные границы этого пространства были очерчены изоляцией, а то, каким образом оно создавалось, должно помочь нам установить, из чего и как складывался опыт безумия в классическую эпоху» [346, с. 96].

XVII–XVIII століття являють собою приклад досить дивного симбіозу: покарання поєднується з лікуванням, оскільки муки безумства та покара за розпусту зближуються в європейській свідомості. «Классическая эпоха, создавая воображаемую геометрию своей морали, придумала особое пространство изоляции, где обрели одновременно и родину, и место своего искупления грехи против плоти и

провинности против разума. Безумие поселяется по соседству с грехом, и, быть может, именно поэтому неразумие на века породнится с виной...» [346, с. 101].

Інститут ізоляції є результатом сутнісного розколу тієї єдності, яку склали сенс та безумство. У XVII столітті ця єдність розпадається на розум та нерозум. «Достаточно было одного движения – изоляции, и неразумие освободилось: оно утратило связь с теми пейзажами, где присутствовало всюду, – и, как следствие, оказалось локализовано; освободилось также и от присущей ему диалектической двойственности – и, соответственно, свелось к данному конкретному присутствию. Так возникает дистанция, необходимая, чтобы неразумие превратилось в объект восприятия» [346, с. 117].

Починаючи з XVII століття на сцені історії з'являється новий персонаж – людина нерозумна, яка становить собою конкретну особу, індивіда, вилученого зі світу соціальної реальності. Людина нерозумна є частинкою соціуму, і саме останній здійснює суд над нею та виносить вирок. Тобто безумство зміщується у сферу соціального і лише в ній може проявлятися. Наслідком цього стає те, що безумство засуджується на вигнання та німоту.

Ізоляція постає як соціальний інститут, а це доводить, що безумство як сфера людського досвіду ніколи не вичерпувалося його можливим медичним або парамедичним пізнанням. Ще одним наслідком ізоляції безумців стає втрата останніми індивідуальних рис: безумці ніби-то розчиняються у масі інших маргіналів. «Чувствительность к безумию переживает странный этап развития: она как будто теряет способность проводить тонкие разграничения и возвращается вспять, к менее дифференцированным формам восприятия» [346, с. 134]. Відбувається чітко регламентоване переведення безумців із медичних структур до тюремних, а досвід безумства перетворюється на моральний досвід нерозуму, тобто «изменилось само сознание безумия; отныне это сознание находит выражение в приютах-изоляторах, арестантских и исправительных домах» [346, с. 135].

XVII–XVIII століття також характеризується виробленням правового, юридичного досвіду безумства, завдяки якому визначаються ліміти та ступені

божевілля. Як стверджує М. Фуко, саме синтез соціального та юридичного досвіду зробив можливим виникнення позитивної науки про душевні хвороби, яка й «підняла» безумця до рівня людської істоти. Але це ще далеко попереду, а до того ми маємо простір класичної епохи, де безумство «подлежало призрению, которое принимало две формы: с одной стороны, это были больницы и госпитали в собственном смысле, с другой – изоляторы; оно подлежало диагностике, также принимавшей две формы: одна была заимствована из области права и использовала его понятия, другая принадлежала к непосредственным формам социального восприятия. Медицинское сознание среди всех этих разнообразных аспектов чувствительности к безумию не то чтобы не существовало – но не являлось *автономным...*» [346, с. 145]. Водночас медична свідомість постає тією спільною ланкою, що об'єднує принципи юридичного аналізу та практику розміщення безумців у медичних установах, тоді як до сфери ізоляції шлях медичній свідомості майже закрито.

Таким чином, М. Фуко робить досить важливий висновок щодо двоїстості переживання досвіду безумства у класичну епоху. «Правовой субъект словно окружен ореолом неразумия; ореол этот очерчен юридическим заключением о невменяемости и недееспособности, вердиктом о поражении в правах и определением болезни. Однако существует и другой ореол неразумия – тот, что образуется вокруг человека общественного и очерчен одновременно сознанием возмутительного нарушения нормы и практикой изоляции» [346, с. 145]. Результатом цього стає утворення двох форм відчуження, перша з яких указує на процес, завдяки якому суб'єкт втрачає свободу, позбавляється юридичних прав і потрапляє під владу Іншого (опікуна); друга – структурує процес осмислення безумця суспільством і сприйняття останнього як Чужинця, Вигнанця.

Лише ХІХ століття перетворить ізоляцію на терапевтичний засіб, мета якого – зцілення хворого; поєднає в одне ціле все багатоманіття відчужень, що існували протягом класичної епохи, коли сприйняття безумства було можливе

лише в етичних формах, оскільки вважалося, що таємниця безуму криється не у цілісності розуму, а в якості волі.

У класичну епоху відсутнє прагнення встановити чіткі межі між безумством та хибною думкою, навпаки, наявна байдужість до встановлення такого розподілу, а основа цієї байдужості – потрактування безумства як різновиду злочину, оскільки вони передбачають одне одного, бо виправити їх можна (залежно від обставин) чи то в лікарні, чи у в'язниці. «Безумие не исключает преступления, и наоборот; они предполагают друг друга и тем связаны. Данный субъект может быть скорее умалишенным или скорее преступником, но безумие как таковое в крайних своих проявлениях неизменно одержимо злобой» [346, с. 149]. Завдяки інституту ізоляції безумство отримує офіційне місце проживання – ним виявляється сфера моральності. «Классический разум соприкасается с этикой не как с истиной в последней инстанции, принявшей форму моральных норм; этика, понимаемая как выбор в пользу разума, как отрицание неразумия, изначально присутствует в любой последовательной мысли, и поверхность ее, бесконечно растяжимая, равновеликая размышлению, намечает траекторию такой свободы, которая коренится в самом разуме» [346, с. 153].

До XIX століття спроби розуму співвіднести себе з безумом здійснюються виключно в етичній площині вільного вибору, і лише у XIX столітті вони починають здійснюватися на тлі позитивної необхідності. Саме з цього моменту заперечення безуму більше не є етичним жестом виключення, бо тепер розум незмінно передує безуму. «Для классической мысли угроза безумия никогда не означает трепета и гуманного пафоса разума, заключенного в телесную оболочку; она отсылает к той сфере, где с прорывом свободы должен родиться разум, а с ним и само лицо человека» [346, с. 155].

Лише у XIX столітті змінюється ставлення до безумства, і воно починає сприйматися як людська акциденція, як хвороба, а до того часу безумство тлумачиться як різновид правопорушення, як зворотній бік такого вибору, завдяки якому людина вільна розпоряджатися своєю розумною природою. Але все це

ще далеко попереду, а до того М. Фуко робить висновок: «Для человека классической эпохи безумие – это вовсе не естественное условие неразумия, не психологическая и человеческая его причина; оно выступает лишь эмпирической формой неразумия; безумец, описав кривую человеческого падения и достигнув ее крайней точки, животного буйства, разверзает перед всеми ту пропасть неразумия, которая угрожает человеку и в глубине которой обретаются все формы его природного бытия» [346, с. 169–170].

Класичний досвід безумства позначений парадоксальністю: з одного боку, він пов'язаний з тим моральним досвідом нерозуму, котрий у XVII столітті був приречений лише на вигнання та ізоляцію, а з другого – з досвідом тваринного нерозуму, який є абсолютною межею для розуму, закутого в тілесну оболонку.

Розглядаючи еволюцію ставлення людської спільноти до безуму, М. Фуко виокремлює чотири типи усвідомлення безумства:

1) критичне усвідомлення безумства – характеризується тим, що розпізнає та позначає безумство на тлі розумного та мудрого виключно у моральному аспекті. «Безумие переживается здесь как данная в непосредственном ощущении противоположность; оно выступает во всем блеске своего заблуждения, без устали показывая и доказывая, что в пустой его башке ни капли нету смысла» [346, с. 176];

2) практичне усвідомлення безумства – на відміну від першої моделі йому властиво те, що розрив між розумом та безумом уже не сприймається лише як імовірність або результат віртуозної діалектики, а виступає конкретною реальністю, породженою та заданою буттям соціальної групи та прийнятих у ній норм. «Это не сознание, потрясенное проникновением внутрь, постижением различия между безумием и разумом, сознание, возможное лишь внутри однородной социальной группы, носительницы норм разума» [346, с. 177];

3) енонсіативне усвідомлення безумства – єдина з усіх моделей, яка дає можливість безпосередньо, без опертя на допомогу знання, стверджувати, що

саме ця людина є безумною. «Сознание в этом случае находится не на уровне ценностей и значений – угроз, опасностей, – а на уровне бытия; оно не что иное, как скупое, сведенное к простой констатации знание» [346, с. 178];

4) аналітичне усвідомлення безумства – визначається детальною розробкою та аналізом його форм, феноменів та проявів. «Здесь безумие – не более чем сумма составляющих его феноменов или, по крайней мере, возможность такой суммы; оно больше не таит в себе угрозы, не требует размежевания; оно даже не предполагает большей дистанции по отношению к себе, чем любой другой объект познания. Именно такая форма сознания и определяет возможность обладать неким объективным знанием о безумии» [346, с. 179]. Саме у цій формі усвідомлення відбувається пізнання безумства, коли те, що раніше жахало, потребує лише певної техніки придушення.

Для М. Фуко очевидним є факт, що кожна з означених моделей усвідомлення безумства одночасно є і самодостатньою, і співвіднесеною з іншими, оскільки знаходить в останніх своє обґрунтування. Але, не зважаючи на тісний взаємозв'язок, їх неможливо привести до певної єдності, до кінцевої форми усвідомлення, яка б поглинула та знищила їх усі. За своєю природою кожна з них є автономною.

Спробуємо узагальнити попередні розмісли. Вигнане протягом класичної епохи на маргінес суспільства безумство стає істиною охоплюючих людину пристрастей, бажань, поривань, воно причаїлось у найтемніших куточках людської природи, там, де безсилі моральні норми, там, де не має влади закон. Саме починаючи з XVII століття безумство підлягає осуду суспільства, переноситься в сферу соціального і відтепер виявляється переважно в цій сфері. Пройде зовсім небагато часу і суспільство знайде для безумного визначення «божевільний», тобто «відчужений», бо, саме ставши соціальним, безумство стає відчуженим. Безумець не звільняється від відповідальності, на нього покладають певну моральну вину – хоча б тому, що безумство подібне до злочину, а інколи межує з ним; у божевільному вбачають Чужого, Вигнанця.

Але змінюється й сам Безумець. Простак Кузанського-Декарта та Ідіот Достоевського – різні. Перший вимагає очевидностей, збуджує розум сумнівом, прагне самотійно дійти істини. Другому не потрібне розумне: він хоче повернути втрачене – те, що не підлягає розумінню, абсурдне. «И тем не менее оба идиота связаны тонкой нитью – как будто первый должен был потерять рассудок, чтобы изначально утраченное им при обретении рассудка мог найти второй» [118, с. 82].

У генезі безуму М. Фуко чітко вибудовує триаду: «корабель безумців» – «велике ув'язнення» – «народження клініки». До такого конструкту його приводить впевненість у тому, що рівнем зрілості як людини, так і суспільства вважається ставлення звичайної людини (у термінах французького філософа – «людини норми») до «безумця» як всередині себе, так і ззовні, а тому історія розвитку людства визначається мислителем як історія безумства. Продуктом розвитку суспільства є і нормальна людина, і безумець, а межа між ними надзвичайно рухлива, вона залежить від тих стереотипів та норм, що панують у суспільстві у певні історичні періоди.

Причина безумства криється у психічному розладі, обумовленому труднощами пристосування індивіда до вимог зовнішнього середовища, труднощами соціалізації. Будь-яка конфліктна ситуація для індивіда, що має певну психічну патологію, викликає екзистенційну занепокоєність, перетворюється на суперечність, яку неможливо вирішити, породжує «внутрішній досвід амбівалентності, котру неможливо витримати», тотальну дезорганізацію афективного життя. Саме тому основу, коріння безумства М. Фуко вбачає у тому ставленні до «людини норми» та «людини безуму», що історично склалися у суспільстві.

Українському читачеві буде цікаво познайомитися з одним невеликим твором Ж. Дельза «Раймон Руссель, або ж *horror vacui*», де аналізується як творчість самого французького письменника, що мала досить значний вплив на сюрреалістів, так і співвіднесення його творчості з ідеями, відомими нам завдяки праці М. Фуко «Історія безумства у класичну епоху».



За Мішелем Фуко, стверджує Ж. Дельоз, у мові існує вид істотного відсторонення, зсуву, розділення, тріщини. Тому слів завжди менше, ніж речей, тож кожне слово має багато значень. Представники літератури абсурду були переконані, що їй не вистачає сенсу; тоді як фактично сенс – це недостатні знаки, тобто він приречений на німоту.

Отже, існує порожнеча, котра проявляється всередині слова: його повторення відкриває відмінність його значень. Р. Руссель у своїх творах прагне до того, щоб цю порожнечу максимально збільшити, зробити її таким чином встановлюваною та вимірюваною, наповнити її одразу машинерією, цілковитою фантазмагорією, яка пов'язує відмінності з повторенням та вписує їх у нього.

Повторення мусить стати парадоксальним, поетичним та всеохоплюючим. Замість того, щоб редукувати відмінність, слід схопити її в собі самій. Бідність мови, таким чином, мусить стати її розкішшю. Чим заповнюється та долається порожнеча? Неймовірними машинами, дивовижними ремісниками-акторами. Речі та істоти слідує тут за мовою. Усе в механізмах та способах поведінки є імітацією, репродукцією, рецитацією, але рецитацією – єдиної речі, неможливої події, – яка абсолютно їх відрізняє. Так ніби машини Р. Русселя перебрали на себе техніку вчинку: як «*métier* [ткацький верстат] à *aubes* [зачерпування водяного колеса]», котрий одночасно вказує на професію [*métier*], котрий змушує рано прокидатися [*aubes* = вранішні сутінки], або скло – воно ж хробак [*ver*], яке грає на цитрі, тоді як краплі води падають на кожну струну. Р. Руссель розробляє різноманітні ряди повторень, які звільняють особистість: ув'язнені можуть повторенням та рецитацією врятуватися шляхом віднайдення відповідних машин. Саме ці машини вивільнення поетичні, бо вони не пригноблюють відмінність, а навпаки – пізнають та доводять її, заглиблюючись у себе.

Твори без процесів, книги віршів пояснюються у подібний спосіб. Цього разу це власне речі, які відкриваються через мініатюризацию чи за допомогою подвоєння, *дубля*, маски. І тут порожнеча долається мовою, котра у просторі між масками та дублями дозволяє виникнути цілому світові, так що твори без

процесів є ніби зворотним боком процесу. В обох випадках є проблема – одночасно говорити та давати змогу бачити, говорити та ставати видимим.

У цьому сплетінні розрізнення та повтору також ідеться про життя, смерть та безум, бо що видається, що ця властива речам та словам порожнеча є знаком смерті, і те, що її сповнює, – це наявність безуму.

Разом з тим, наголошує Ж. Дельоз, хибно вважати, що безум Раймона Русселя та його поетичні твори мають спільний елемент. Навпаки, слід говорити про елемент, виходячи з якого твори та безумство виключають одне одного, у якому вони спільні. Цей елемент – мова, бо особисте божевільня та поетична творчість, безум і вірш, репрезентують два розподіли мови на двох відмінних площинах, котрі виключають одна одну. Поняття не може бути редукованим до слова, яке його позначає, та до речення, в котре воно вводиться. У мові воно наполягає та діє так, що в реченні стає посередником своєї репрезентації. Таким чином, доводиться необхідність аналізу відношень між мовою, баченням, смертю та безумом.

Інший відомий французький філософ Ж. Дерріда є автором праці «Когіто та історія безумства», де досить різко критикується створена М. Фуко концепція історичності безумства. Визнаючи себе його учнем, Ж. Дерріда все ж вступає в полеміку з учителем, особливо акцентуючи увагу на потрактуванні останнім декартівських ідей, висловлених у «Розмислах», з яких М. Фуко робить висновки, що у Декарта безумство, невігластво, навіженість, нестяма підлягають вилученню з кола філософських проблем, позбавляються громадянства у філософському полісі, піддаються трибуналу Когіто, котре за самою своєю суттю не може бути безумним.

Ж. Дерріда підкреслює, що «лейтмотивом» проходить у М. Фуко тема, яка пов'язує безумство з мовчанням, зі «словами без мови», «без суб'єкта, що

говорить», тобто історія безумства визначається як «археологія мовчання»<sup>57</sup>. Відштовхуючись від тези М. Фуко «Безумство – це відсутність твору», Ж. Дерріда стверджує: «И если безумие – это вообще отсутствие произведения, оказавшееся по ту сторону фактической и определенной историчностью структуры, тогда безумие по своей сущности неизбежно будет молчанием, словом, оборванным в том срезе и в той ране, которые *затрагивают* саму жизнь как *всеобщую историчность*» [133, с. 86].

Для Ж. Дерріда очевидним фактом є наявність спільного кореня розуму та безуму у класичну епоху. Але цей спільний корінь (=логос) виявляється значно більш давнім і не вичерпується середньовічним періодом, що так детально аналізується М. Фуко. Має існувати певна засаднича єдність такого собі «архаїчного розуму», в якій і відбувається розподіл на розум та безум. Для Ж. Дерріда це грецький логос, бо саме відносно нього безумство вперше виступає як «інше», а тому «быть безумцем это не иметь возможности отрефлексировать и высказать Когито, то есть предъявить его как таковое другому, причем другой может быть мной самим» [133, с. 92]. Звідси Ж. Дерріда робить досить несподівану дефініцію філософії: «...философия – это, быть может, и есть страховка страха быть безумным, полученная в непосредственной близости от умопомешательства» [133, с. 93].

Класична епоха залишилася далеко позаду, ми перебуваємо в полоні епохи постсучасності, де тема безумства не втрачає актуальності, має чітко виражену соціальну спрямованість. Надлишок виробництва, характерний для минулого століття та того, що почалося, породжує новий тип людини – ідеального споживача, оскільки основою людської вітальності стає споживання. Завдяки тому, що споживання являє собою відкриту та динамічну структуру, воно здатне звільнити людину від соціальної залежності, прискорити процеси асиміляції та відчуження, створити індивідів, не здатних приймати однозначні рішення,

---

<sup>57</sup> Безумство неможливо визначити в термінах дискурсивної мови, в поняттях традиційної науки, бо, завдяки хитрощам мови, одне й те ж саме значення може бути віднесене і до „хвороб тіла”, і до „хвороб розуму”.

знівелювати рівні життя. Усе це призводить до появи максимальної індивідуалізації, котра досить часто межує з безумством.

Людина-споживач постійно перебуває під тиском (усвідомлюваним або неусвідомлюваним), захоплена у полон рекламою, при цьому остання не дуже переймається тим фактом, що до певної кількості населення не доходять її послання. Головне, що існує хоча б мінімальна можливість того, що надіслане повідомлення досягне своєї мети, що його смисл буде розшифрований. Як наслідок, виникає досить парадоксальна ситуація, коли людину (одержувача інформації) цікавить уже не зміст послання, а носій цього послання, котрий з'являється в ефірі, здійснює певні дії або маніпуляції, що сприймаються як захоплююча вистава. Засоби масової інформації переживають фазу нейтралізації будь-яких повідомлень, фазу індиферентності смислу.

Домінантою поведінки сучасної людини, визначною силою при виборі варіанту рішення тієї чи іншої проблеми виступає мода, бо саме вона у повсякденному світі постсучасності стає засобом формування у людини уявлень про необхідність брати участь у соціальних зв'язках, виявляти себе як людину. Мода утворює сучасну культуру, оскільки весь порядок сучасності (політика, мас-медіа, мистецтво тощо) зорганізований та проіннятий законами та логікою моди. «Мода занимает необычайно привилегированное положение, оттого что мир в ней полностью разрешается. Ускорение чистой дифференциальной игры означаемых выступает в ней феерически ярко – феерическое головокружение от утраты всякой референции» [56, с. 169].

Ж. Бодрийяр виокремлює дві групи знаків, що діють у площині моди. До першої він відносить так звані «легкі» знаки, призначені для дії у площині одягу, тіла, побуту, а до другої – «важкі» знаки, які виявляються у сфері політики, моралі, економіки, науки та сексуальності. Обидві групи знаків мають спільну суттєву ознаку: завдяки ним пануючий у суспільстві код «владно повідомляє іншим сферам свою інвестицію».

Усе життя сучасної людини перетворилося на сферу товару, де діють закони та примхи моди, відбувається радикальна ліквідація цінностей. Одним із «досягнень» моди стало перетворення сфери відпочинку на доміную, витіснення праці на другий план, поглинання світу реальності, позаяк головна роль у моді надається симулякрам та знакам. Задоволення, котре надає мода, – це «наслаждение призрачно-циклическим миром форм, отошедших в прошлое, но вновь и вновь воскресающих в виде эффективных знаков» [56, с. 171].

Для ХХ століття, коли відчуження набуло характеру епідемії, безумство є однією з найбільш характерних рис. Воно проникає всюди: в політику, у мистецтво, в науку. Здається, що справдилось пророцтво Б. Паскаля, котрий стверджував, що всі люди невідворотно безумні, отже, не бути безумцем означає лише страждати на інший вид безумства.

# РОЗДІЛ ІІІ. СОЦІАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ: ПОСТСОЦІАЛЬНІСТЬ ЗА МЕЖЕЮ СВІДОМОСТІ

## 1. СТРАСТІ ПО НЕСВІДОМОМУ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА

Століття минуло з того часу, як австрійський лікар З. Фройд створив свій власний метод лікування психічних захворювань – психоаналіз, котрий був підхоплений численними послідовниками та адептами, а пізніше перетворився на філософську побудову, яка довгий час була «володаркою дум» багатьох інтелектуалів. Відомий французький мислитель М. Фуко так оцінював цю постать: «У ХІХ ст. у Європі з'явився незвичайний автор, не схожий ні на видатного письменника, ні на автора релігійних текстів, ні на засновника науки... Він унікальний тим, що не тільки пише власні праці, а й продукує ще дещо: можливості і правила для створення інших текстів... Фройд є не тільки Автором „Тлумачення снів”... він заклав нескінчені можливості дискурсу» [338, текст на обкладинці].

Ідеї З. Фрейда являють собою надзвичайно благодатне поле для інтерпретацій, доповнень та варіацій, тобто саме такого дискурсу, про який говорив М. Фуко. На їх основі виникли й утвердили своє право на існування «аналітична психологія» К. Г. Юнга, «гуманістичний психоаналіз» Е. Фромма, «сексуально-економічна психологія» В. Райха, «індивідуальна психологія» А. Адлера, «культурно-філософська психопатологія» К. Хорні, «структуралістський психоаналіз» Ж. Лакана та ін.

Психоаналітична проблематика була в центрі уваги й багатьох радянських дослідників, хоча варто зауважити, що на психоаналіз та його оцінку впливали ідеологічні штампи й установки, відтак йому не могли пробачити ігнорування ролі соціальної перетворюючої діяльності людини, твердження про те,

що постійною супутницею індивіда на будь-якому етапі розвитку історії людства постає трагічність як результат невідворотного конфлікту між свідомим та несвідомим, розуміння класової боротьби як наслідку природної схильності людини до агресії та руйнування, а зовсім не рушійної сили розвитку суспільства. Звинувачували Фрейда і в натуралізмі, оскільки він вважав, що основою психічного життя людини є природні біологічні потяги; в ірраціоналізмі – через намагання знайти основи людського життя, що не мають відношення до діяльності розуму; в ідеалізмі – оскільки розв'язання проблем суспільного життя пов'язувалось ним з регуляцією психологічних установок особистості. Зрозуміло, що подібні методологічні настанови не мали права на існування в рамках марксистсько-ленінської філософії.

Проте поруч із марксистською існували й інші критики психоаналізу, котрі були маніфестовані як альтернативні відносно фрейдизму концепції<sup>58</sup>. Серед них – філософія шизоаналізу, викладена у відомій праці Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Анти-Едіп: Капіталізм та шизофренія» (1972), яку самі автори оцінили так: «Ми намагалися знайти дискурс, котрий був би одночасно і психіатричним, і політичним, але без редукції одного до іншого» [422, р. 48]. Вони ж самі констатували й два основні аспекти свого дослідження: критика психоаналізу та визначення співвідношення капіталізму та шизофренії. При цьому зауважимо, що психоаналіз з одного боку, а марксизм – з іншого, виступали тими матрицями, на яких витворювали власні системні візерунки автори шизоаналізу, тому останній постає скоріше не спростуванням, а своєрідною транскрипцією своїх візаві.

Перш ніж розглядати питання співвідношення психоаналізу та шизоаналізу, варто «повернутися до витоків» психоаналізу. Спочатку він виникає як ві-

---

<sup>58</sup> У цьому зв'язку варто прислухатись до думки Ж. Бодрійяра: «Когда психоанализ и марксизм натываются на непреодолимое препятствие, не надо помогать им прыжком или ползком преодолеть его, нужно безжалостно анализировать их, исходя из того, что им недоступно. Эти их границы являются сегодня стратегическими пунктами любого революционного анализа» [56, с. 385]. Зразком такого аналізу, що не визнає ніяких авторитетів і не пробачає помилок, уявляється шизоаналіз.

дгалуження психіатрії, і лише з часом перетворюється на явище культури та філософську побудову. Важливе значення має те, що формування психоаналізу припадає на кінець XIX – початок XX століть. Цей період дуже слушно схарактеризував Ф. Ніцше: «Наша європейська цивілізація, уся цілком, давно корчиться під тиском, що досягає рівня тортур, і ця мука стає дедалі нестерпнішою з плином десятиріч: стривожена, шалена, розлючена, схожа на річку, що прагне влитися у своє море, наша цивілізація більше не міркує, вона остерігається міркувати» [цит. за: 292, с. 12].

Отже, становлення психоаналізу припадає на період масового захоплення позитивізмом, коли сумнівів зазнала метафізична, трансцендентна природа духовного начала людини, а потім – і природа ідеального взагалі. Традиційний дуалізм «душа–тіло», що існував протягом століть, був відкинутий, духовне визначалося лише як властивість тілесної субстанції, а свідомість трактувалась не як особлива субстанція, а лише як властивість матеріального субстрату. Як наслідок – душа стає значно ближчою фізичному тілу, віддаляється від метафізичного духу. Виникають тези про соціальну природу свідомості, практичну природу свідомості тощо. Психоаналіз у такій ситуації постає як певний синтез: він прагне пов'язати філософію як вчення про свідомість та пізнання (теорію) з досвідом завдяки практиці клінічної медицини. Саме цим пояснюється те, що спочатку розвивалася медична практика психоаналізу і лише пізніше він перетворився на філософську течію.

Одним із перших об'єктів критики психоаналізу стало раціоналістське трактування психіки, ототожнення психіки та свідомого. З. Фройд актуалізує сферу несвідомого, піддаючи її перш за все науково-медичному аналізу і вибудовуючи на цьому медичну практику. Але в міру перетворення психоаналізу на філософське вчення несвідоме виходить за межі психіки індивіда у вимір соціального буття. Причина такого виходу полягає у зв'язку чуттєво-емоційної сфери життя людини з вербальною сферою, тобто словом. Саме слово слугує репрезентантом усієї психічної сфери, тому поряд зі сферою свідомості («Я»)



виникають «Воно» та «Над-Я». Створюється модель свідомості, де співіснують прошарок психіки, що орієнтується на внутрішнє, несвідоме і керується принципом задоволення («Воно»), прошарок, в якому домінує принцип реальності («Я»), та «Над-Я», ідеальне «Я». Ця модель знищує прірву між особистим та надособистим, між «Я» та оточуючим світом. Таким чином, у психоаналізі ідеальне, або дух, що вже зведений до свідомості людини, знову перетворюється на множину – свідоме та несвідоме, куди вже включено чуттєво-емоційну складову людини, тож здійснюється редукція духовності людини до сексуального.

Варто зазначити, що й ідея підсвідомого, і поняття сексуальності були відомі задовго до З. Фрейда. З'ява проблематики несвідомого пов'язана ще з давньоіндійською філософією (буддизм, веданта, йога), котра визнавала існування «нерозумної душі» та «нерозумного життя», коли людина не владна над власними почуттями. До того ж у «Бхагавадгіті» зустрічаємо тричленну модель розуму: розум, що знає; розум, що пізнає, але пізнає неправильно (пристрасний розум); а також розум, оповитий мороком (темний) [див.: 322, с. 149].

Давньогрецька філософія також не оминула тематику несвідомого. Досить лише згадати роздуми Платона про неусвідомлюване людиною знання, або відому античну максиму: «Пізнай самого себе», що є чи не найкращим аргументом на підтвердження того, що вивчення духовного життя людини, її духовного світу було однією з основних філософських інтенцій в усі часи свідомого розвитку людства. Навіть знаменитий Едіпів комплекс, котрий, як правило, вважається безперечним відкриттям З. Фрейда, насправді зустрічається ще у міркуваннях Д. Дідро, який стверджував, що якби маленький хлопчик мав силу юнака, то перше, що він би зробив, – знищив би свого батька та взяв матір за дружину. Співзвучними до поглядів Д. Дідро є й погляди Р. Вагнера та Л. Фойєрбаха про наявність емоційного, навіть еротичного зв'язку між матір'ю та сином.

Слід пам'ятати, що вже в XVII–XVIII ст. надзвичайна увага приділялась у філософії проблемам розуміння природи психіки, визначення місця та ролі сві-

домості в житті людини, виявлення зв'язку між зовнішнім та внутрішнім світом індивіда. Саме тоді і виникає питання про те, чи можна визначити, що у людській психіці існує щось таке, що не володіє властивостями свідомості, діє автоматично, спонтанно, несвідомо.

Ключовою фігурою у філософії XVII ст., безперечно, є Рене Декарт, котрий вважав, що свідоме та психіка є тотожними феноменами, а тому у психіці немає й не може бути ніяких інших процесів, окрім тих, що протікають свідомо. Відома максима «Я мислю, отже існую» підводить Картезія до такого висновку: «Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, не взирая на самые крайние предположения, мы не можем не видеть, что заключение: *я мыслю, следовательно я существую*, истинно и что оно потому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли. Мне кажется, что это лучший путь, какой мы можем избрать для познания природы души и ее отличия от тела. Ибо, исследуя, что такое мы, предполагающие теперь, *что вне нашего мышления нет ничего подлинно существующего* (курсив мій – С. К.), мы очевидно сознаем, что для того, чтобы существовать, нам не требуется ни протяжение, ни фигура, ни нахождение в каком-либо месте, ни что-либо такое, что можно приписать телу, но что мы существуем только потому, что мы мыслим» [100, с. 428–429].

Душа людини, вважає Р. Декарт, підкорена владі пристрастей, саме з ними пов'язане виникнення таких сприйняття, що не можуть визначатися як ясні та зрозумілі: «...Страсти относятся к числу тех восприятий, которые вследствие тесной связи души с телом становятся смутными и темными» [101, с. 494]. Але пам'ятаймо, що Декарт – співець розуму, тому хай зовсім не дивує його висновок про те, що пристрасті – це такі зміни, що відбуваються в душі, тобто *всі різноманітні її думки*, а тому первинне значення в людському житті належить розумові. Душа людини має дві частини – чуттєву та розумну, але на відміну від послідовного дуалізму в розумінні тіла та душі самостійними сутностями у випадку з частинами душі Р. Декарт виявляє себе моністом. «Ибо в нас только одна

душа, и эта душа не имеет частей: чувствующая часть является и разумной, а все вожеления являются и желаниями» [101, с. 502]. Душа постає засобом стримання породжених пристрастю несвідомих прагнень тіла. Пізніше цю тезу про зведення психічного до свідомого підхопили Brentano, Wundt та інші мислителі.

Філософія Р. Декарта справила неабиякий вплив на формування концепції З. Фрейда, оскільки в багатьох своїх працях він особливо акцентує увагу на критичному ставленні до такої філософії, що ґрунтується на утвердженні тотожності психічного та свідомого, тобто певною мірою полемізує з Картезієм. Проте варто навести ще одне висловлювання Р. Декарта, яке дасть змогу встановити й певні паралелі між його ідеями та вченням психоаналізу, а саме: «... Все страсти полезны только в том отношении, что они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые следует сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть. Точно также всё зло, какое могут причинить страсти, заключается в том, что они удерживают и сохраняют эти мысли дольше, чем это необходимо, либо удерживают и сохраняют и такие, на которых не следует сосредоточиваться» [101, с. 513]. У концепції З. Фрейда зустрічається подібна думка про існування несвідомого та про необхідність просвітлення його світлом розуму. Варто зазначити, що у своїй подальшій творчості австрійський лікар переосмислює картезіанське уявлення про тотожність психіки людини та її свідомості: він формулює гіпотезу про існування несвідомого шару у психіці людини, де вирує особливе життя, і що саме цей шар складає собою реально значущу сферу, яка суттєво відрізняється від сфери свідомості.

Із настановами картезіанської філософії ще до З. Фрейда не згоджувались багато філософів. Досить назвати Б. Спінозу, котрий вважав, що сутність людини проявляється у потягах та бажаннях [див., 307, т. 1, с. 464, 507, 537; т. 2, с. 291], або Д. Юма, який доводив, що розум сам по собі не може вважатись мотивом вольового акту, оскільки розум не здатен чинити перепони афектам. Усе це слугує ілюстрацією тези про те, що у філософських побудовах зароджується

думка про визначальну роль несвідомого (пристрастей, бажань, афектів) у житті людини, та «другоплановість» розуму.

Великою мірою заслуга відкриття несвідомого у психіці належить Г. Ляйбніцу. Учення про підсвідоме у нього спирається на платонічне підґрунтя. Він виходить із існування в людській душі ідей усіх речей як виразу, наслідування або відображення сутності, думки і волі Божих та всіх ідей, які в них містяться. Критикуючи сенсуалізм, Г. Ляйбніц стверджує, що насправді на людську душу діють не зовнішні речі, а лише Бог, який первісно заклав у наш дух усі форми, і лишається лише їх «пригадувати»: таким чином, «дух наш всегда выражает все свои будущие мысли и уже *мыслит смутно* (курсив мій – С. К.), о чём он когда-либо будет думать отчётливо» [208, с. 151].

Принципово важливим у даному контексті є вчення Г. Ляйбніца про перцепцію й апперцепцію, пов'язане з його плюралістичною монадологією. Стверджуючи існування простих початкових субстанцій – монад, філософ розглядає їх як індивідуальні начала, що відображують у собі універсум («монада являється постоянным зеркалом универсума»), при цьому відображення (яке розуміється у вказаному вище платонічному сенсі) завжди охоплює весь універсум, проте ніколи не буває однаково виразним відносно всіх його частин. Монади, за Г. Ляйбніцем, розрізняються не предметом, який вони сприймають, а способом (точніше – ясністю) пізнання цього предмету (універсуму): «Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчётливости в восприятиях» [207, с. 423].

Отже, усім монадам властиве сприйняття як таке (несвідоме), або перцепція, яку Г. Ляйбніц відрізняє від свідомості, або свідомого сприйняття – апперцепції, притаманної лише монадам-духам (в іншому контексті йдеться про монади «сплячі» та «не сплячі»). Перцепцію філософ кваліфікує як «*преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции*» [207, с. 415], тобто підкреслює перш за все її нерозчленованість, нерелективність. Крім того, перцепція відзначається неінтенційністю –

на протипагу апперцепції, характерною якою є «деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому». Цей принцип філософ називає «*прагненням*», додаючи, проте, що «стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям» [207, с. 415]. Тож між перцепцією і апперцепцією насправді немає різкої межі: свідомість завжди супроводжується несвідомими (неусвідомленими) сприйняттями, які переводяться в режим апперцепції прагненням, проте не можуть бути повністю «оприбутковані» свідомістю з причини висхідної обмеженості монад – «в противном случае всякая монада была бы божеством».

Як стверджував російський філософ С. Л. Франк, саме Г. Ляйбніц – а не З. Фройд – справді вперше відкрив несвідоме у так званих *petites perceptions* – непомітних для раціональної свідомості уявленнях [див.: 328, с. 296], і з розвитком психологічного спостереження все більш очевидною стає слушність думки Г. Ляйбніца про щаблі або ступені свідомості, про безперервність переходу в ньому від мінімуму до максимуму ясності та інтенсивності [див.: 326, с. 486]. С. Франк писав про «геніальне розуміння сутності свідомості» у Г. Ляйбніца, маючи на увазі не тільки його прозріння безпосередньої присутності абсолютного буття у свідомості, – незважаючи на зовнішню форму гносеологічного індивідуалізму («монади не мають вікон»), – але й учення про монади як «живі дзеркала всесвіту», що розрізняються саме за ступенем свідомості та ясності споглядання [див.: 327, с. 403].

Ще одна важлива проблема філософії XVII–XVIII ст., що отримала подальший розвиток у розробках З. Фрейда, – взаємозв'язок між свідомим та несвідомим, який виявляється у сприйняттях та судженнях, тобто належить до філософського розуміння людського пізнання (Дж. Локк – існування «смутних» відчуттів, Г. Ляйбніц – проблема «малих перцепцій», І. Кант – два типи уявлень – «смутні» та «ясні»). Відома фраза І. Канта: «... На большой карте нашей души... *освещены* только немногие пункты» [166, с. 366], – доводить, що німецький філо-

соф був переконаний в існуванні таких чуттєвих споглядань та відчуттів, усвідомити які розум не в змозі, що людське сприйняття характеризується суб'єктивною умовністю. Таке твердження співзвучне з думкою З. Фрейда про нетотожність сприйняття свідомості та несвідомого психічного процесу, який і постає об'єктом цього сприйняття.

І. Г. Фіхте визначає несвідоме як первинно вільну, незалежну та непідвладну будь-яким людським обмеженням діяльність, той первинний матеріал, з якого походить свідомість, першооснову людського буття. Для Ф. Шеллінга несвідоме також постає першоосновою об'єктивного світу та людського буття, більше того, воно вважається таким, що належить до сфери «світового духу», а тотожність свідомого та несвідомого можлива лише в Абсолюті, тоді як у Фіхте несвідоме є лише невід'ємним атрибутом людського духу. Саме завдяки філософським побудовам цих німецьких мислителів утвердилося розуміння несвідомого як засадничого устремління індивіда, котре віднайшло подальший розвиток у вченні З. Фрейда.

Ірраціоналістична філософія XIX ст. взагалі була «вагітна» проблематикою несвідомого. Співець ірраціоналізму А. Шопенгауер у своїй епохальній праці «Світ як воля та уявлення» стверджував, що виток усього існуючого є ніщо інше, як «світова воля», котра сама по собі й у своєму первинному вигляді є «несвідомою та сліпою», лише вона завдає того першопоштовху, що призводить до створення всіх реалій життя. Пізнання ж людиною оточуючого світу можливе лише завдяки уявленню, котре, знову ж таки під впливом волі, обумовлює розвиток пізнавальної діяльності людини, генезу її пізнавальних здібностей. Тому свідомі діяльність людини є вторинною, такою, що не має принципового значення для пізнання. «Бессознательность – это изначальное и естественное состояние всех вещей; следовательно, она является той основой, из которой в отдельных родах существ, как высший цвет её, вырастает сознание: вот отчего бессознательное даже и на этой высокой ступени все ещё преобладает» [378, с. 138].

Неможливо залишити поза увагою постать Ф. Ніцше, який трактував несвідоме як основу не лише пізнавальних процесів, а й усієї людської діяльності. Більше того, в його вченні «несвідома воля» виступала таким первинним субстратом, наділеним життєвою енергією. І Шопенгауер, і Ніцше стверджували пріоритет несвідомого відносно свідомого, вважали його тим елементом, який визначає сутність людського життя. Усі ці твердження пізніше стають лейтмотивами творчості З. Фрейда.

У 1869 р. виходить праця німецького філософа Е. фон Гартмана «Філософія несвідомого», популярність якої може засвідчити те, що переклад її російською мовою побачив світ уже в 1873 р. під назвою «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного». У цій праці вперше робиться спроба дослідження несвідомого на основі синтезу раціоналістичних та ірраціоналістичних уявлень про нього. До переваг несвідомого Е. Гартман відносить здатність формувати організм та підтримувати його життєдіяльність, сприяти самозбереженню людини (в якості інстинкту), бути джерелом творчої наснаги та стимулом до художньої творчості тощо. Водночас філософ убачає у несвідомому й певні недоліки: керуючись ним, людина завжди залежить від випадку; воно є невідомим, непередбачуваним, туманним; містить у собі щось страхотливе та демонічне і т. ін.

Е. фон Гартман визнає значення свідомості в житті людини, але навіть це не заважає йому стверджувати, що у випадку перемоги логічного елемента над алогічним настане кінець світового процесу в часі, прийде його останній день. Несвідоме постає у філософа «трансцендентно-абсолютним», хоча у подальших своїх розробках він виокремлює фізично несвідоме (належить до сфери фізіологічної діяльності людини), гносеологічно несвідоме (розглядається у площині пізнавальних здатностей людини); психічно несвідоме (характерне психічній діяльності) та метафізично несвідоме (властиве лише «абсолютній свідомості»). Пізніше у своєму вченні З. Фрейд розвине Гартманові тези про важливість несвідомого в життєдіяльності індивіда, про необхідність розкриття його приро-

ди, про його роль у творчості, а також про можливість проникнення у сферу несвідомого.

У Е. фон Гартмана матеріальний світ є результатом комбінаторної діяльності волі та уявлення, котрі постають як несвідомі першоджерела. Натомість З. Фройд засадничою робить реальність зовнішнього світу, котрий може розкритися перед людиною у процесі наукового пізнання, а несвідоме для нього належить лише до сфери психічного і зовсім не є тією метафізичною основою, на якій базується світ у концепціях А. Шопенгауера та Е. фон Гартмана.

Таким чином, хоча увага до проблематики несвідомого була властива багатьом філософам, однак саме З. Фройд сформулював ідею несвідомого та сексуальності у науковому значенні, змістивши межі між свідомим та несвідомим, котре виступає сукупністю прихованих змістів, множиною утримуваного поза межами свідомості. Саме завдяки австрійському психіатрові отримують назви та постають об'єктами наукового дослідження лібідо, Едіпів комплекс, енергія сексуальної пульсації – пульсація синтезу (Ерос) та пульсація смерті (Танатос)<sup>59</sup>. Слушною видається думка В. Лейбіна: «Осмислення буття людини у світі здійснюється у психоаналітичній філософії не у відповідності з традиційними онтологічними уявленнями про світобудову, де людська істота розумілась лише у якості піщинки, що підвладна світовим силам та підкоряється загальним закономірностям руху, а крізь призму онтологізації самої буттєвості людини, внутрішня організація та структуризація якої заслуговує прискіпливої уваги та досконального вивчення» [206, с. 102].

---

<sup>59</sup> У З. Фройда термін «Танатос» не вживається. У своїх працях «По той бік принципу задоволення» (гл. 6) та «Кінечний та безкінечний аналіз» (розд. 7), він використовує назви Ерос та руйнування, поєднуючи свою теорію та теорію боротьби любові та ненависті Емпедокла. Термін «Танатос», як свідчать про це автори «Словника з психоаналізу» Лапланш та Понталіс, з'явився у психологічній літературі завдяки Федерну [див.: 200, с. 515]. Цікавим видається потрактування цих термінів французьким філософом Ж. Ліповецьки, для якого Ерос постає засобом синтезу та збирання, що діє за допомогою зв'язків, контактів та поєднань, а Танатос – це засіб розривання традицій та зв'язків [див.: 215, с. 49].



Психоаналітична філософія орієнтується на внутрішнє дослідження людського буття, виявлення внутрішніх доміант розкриття людської діяльності. Зовнішній світ хоча й винесений за дужки, але не обділений увагою, бо досліджуються ті його складники, які психологічно значущі для людини. Тож, якщо первинно психоаналіз був орієнтований на розуміння суб'єктивного світу окремої людини, то пізніше відбувається перехід до дослідження тих соціальних характеристик, що пов'язані з окремою особистістю, тобто у психологію особистості вплітається соціальне. Саме у цій площині й відбувається головна полеміка між психоаналізом та шизоаналізом.

Перш ніж перейти до викладу примхливо-вишуканої концепції шизоаналізу Дельоза та Гваттарі, доречно, враховуючи все вищезазначене, навести основні класичні положення психоаналізу, котрі являють собою безперечну заслугу З. Фрейда. Насамперед, саме він першим затвердив положення про психічну мотивацію як нормального, так і патологічного стану індивіда, раз і назавжди відкинувши намагання відшукати матеріальну причину хворобливого стану психіки. По-друге, завдяки працям З. Фрейда конституювано існування несвідомого як бездонного резервуару, де перебувають приховані потяги, нездійснені та незадоволені бажання, різного роду комплекси (від комплексу Едіпа до комплексу кастрації). По-третє, йому належить авторство динамічної моделі психіки, котра поєднує в собі три основні елементи: «Воно», «Я», «Над-Я». «Воно» (Id) – засадничий, глибинний рівень усіх несвідомих потягів, психічна «самість», котра керується лише своїми власними законами і є основою діяльного індивіда, сфера несвідомого, ядром якого постають два потяги – потяг до життя (Ерос) та потяг до смерті (Танатос), при цьому домінує найчастіше перший, котрий включає в себе енергію лібідо. Своім функціонуванням несвідоме завдячує принципу задоволення, через який воно постійно прагне задовольнити свої потяги. «Воно... це темна, неприступна частина нашої особистості, ті дрібки, що ми їх про неї знаємо, дісталися нам унаслідок вивчення роботи сновиддя і невротичних симптомів, і чимало з цього матеріалу має негативний характер,

тобто Воно можна описати лише як протилежність Я. Ми трохи наблизимось до Воно з допомогою порівняння, назвавши його хаосом, казаном, у якому киплять і вирують збудження» [338, с. 541]<sup>60</sup>. «Я» (Ego) – свідомість, той посередник, завдяки якому відбувається взаємодія між внутрішнім, несвідомим світом людини та зовнішньою реальністю. «Я» керується принципом реальності, а тому постає як певний цензор відносно «Воно», ніби-то «фільтрує» його імпульси, до того ж, через «Я» до психіки людини входить оточуючий світ. «Над-Я» (Super-Ego) – внутрішньоособистісна совість, своєрідний моральний цензор, що виникає як посередник між несвідомим та свідомим через невирішеність конфлікту між ними, нездатність свідомості самостійно приборкати несвідомі потяги та прагнення, тобто соціальні норми, правила поведінки, заборони тощо, відповідно до вимог яких свідомість або пропускає потяг, або придушує, знищує його. «Над-Я для нас – представник усіх моральних обмежень, поборник прагнень до досконалості, одне слово, те, що ми завдяки психології стали розуміти як так зване вище в людському житті» [338, с. 534].

На основі цієї моделі З. Фройд робить висновок про провідну роль несвідомого у визначенні сутності психічної діяльності людини, стверджує, що свідомість вторинна по відношенню до несвідомого і використовується як засіб пристосування останнього до зовнішнього світу<sup>61</sup>.

Оскільки головна увага при дослідженні нами психоаналітичної проблематики буде зосереджена на французькій філософській традиції, варто детальніше зупинитися на проблемі сприйняття психоаналітичних ідей саме францу-

---

<sup>60</sup> Натомість шизоаналіз уявляє Id резервуаром часткових об'єктів, котрі проєктуються у розчленоване тіло.

<sup>61</sup> Варто зазначити, що поряд з поняттям «несвідоме» (das Unbewusste) у З. Фрейда існувало і поняття «передсвідоме» (das Vorbewusste). У його класичній праці «Тлумачення сновидінь» («Die Traumdeutung», 1900) поняття «передсвідоме» трактується як те, що знаходиться поміж несвідомим та свідомістю, від якої його відділяє цензура, котра не впускає несвідомі змісти ні до передсвідомого, ні до свідомості. Передсвідоме характеризується двома ознаками: 1) має вербалізований характер; 2) надзвичайно тісно пов'язане з «Я». У наступних своїх розвідках Фройд майже не використовує поняття передсвідоме, воно перетворюється на прикметник і зустрічається лише інколи для позначення того, що вислизає від актуальної свідомості.

зьким інтелектуальним загалом. Слід зазначити, що досягнення французької психіатрії на кінець XIX ст. були досить значними і, як відомо, З. Фройд навіть працював певний час у клініці Шарко (1885–1886), а пізніше вивчав праці Бернгейма під час свого перебування у клініці з вивчення нервових хвороб у м. Нансі (1889).

Н. Г. Попова у студіях з французького постфройдизму визначає дві його особливості: по-перше, психоаналіз з'являється у Франції значною мірою завдяки сюрреалістичному мистецтву, оскільки саме сюрреалізм експлуатував у своїх творіннях прояви несвідомого (сни, символи, марення, галюцинації тощо); по-друге, довгий час у Франції не розроблялися соціально-філософські мотиви концепції З. Фрейда [див.: 275, с. 15–16].

В історії становлення французького постфройдизму прийнято виділяти три основні етапи:

1) період становлення психоаналізу як самостійного напрямку досліджень, пов'язаний з іменами Р. Лафорга, Р. Алленді, А. Борела, А. Хесхара, С. Моргенштерна, М. Шлюмбергера, Ж. Лакана (1919–1945 рр.). У цей період відбувається організаційне оформлення психоаналітичного руху – створюється Паризьке психоаналітичне товариство (1926) та Інститут психоаналізу (1933);

2) етап розвитку психоаналізу у теоретичному та терапевтичному планах завдяки працям С. Нашта, Д. Лагаша, Ж. Лакана, Ф. Бутоньє, Ж. Б. Понталлі та ін. (1946–1960 рр.);

3) сучасний етап, початок якого умовно визначається 1960 роком. Характерною особливістю цього періоду є наявність значної кількості психоаналітичних організацій (Французька психоаналітична Асоціація, Паризька фройдистська школа, «Четверта група», Нова організація психоаналітиків), кожна з яких утверджує своє власне бачення психоаналітичної проблематики [див., наприклад: 395; 417].

Паралельно цьому вже в першій половині XX ст. Ж.-П. Сартр створює власну версію психоаналізу – «екзистенційний психоаналіз», згідно якого пер-

винним у людині вважається її інтуїтивно-емоційний стан (чим не варіант сексуального потягу у З. Фрейда?). Прийняв екзистенціалізм і настанову психоаналізу на розуміння буття людини та її діяльності як проявів внутрішніх структур особистості. До того ж психоаналіз прислужився екзистенціалізму при обґрунтуванні тези про трагічну суперечність людського існування, наслідком чого є нездійснення у практичному житті більшості бажань та прагнень людини.

Для Ж.-П. Сартра є абсолютно незаперечним те, що поведінка індивіда, усі його бажання, потяги та здатності не можуть вважатися стихійними та некерованими. Навпаки, вони детерміновані тим «первісним проектом» (цей концепт займає у філософії Ж.-П. Сартра місце несвідомого), за допомогою якого і в якому індивід обирає самого себе. «...Первісний проект, що виражається в кожному з наших емпірично спостережуваних поривів, є *проектом буття*; або, якщо хочете, кожен емпіричний порив існує разом із первісним проектом буття у відносинах вираження й символічного задоволення, як і неусвідомлені потяги у Фрейда відносно комплексів і первісного лібідо» [295, с. 767]. Особистість повністю проявляє себе у кожному акті, тому кожен акт є проявом усієї особистості, і не можна обмежуватися лише простим емпіричним описом цих актів: «Фактично, не досить скласти список моделей поведінки, потягів і схильностей, – їх слід іще *розшифрувати*, тобто треба знати, як *розпитувати* їх. ...*Мета* психоаналізу – розшифрувати емпіричні моделі поведінки, характерні для людини, тобто висвітлити відкриття, які містить кожна модель, і концептуально зафіксувати їх» [295, с. 771]. Саме у цьому випадку й стає в нагоді метод екзистенційного психоаналізу. Його принцип полягає в тому, що людина – це тотальність, а не колекція, тому вона цілком виражає себе навіть у найнезначнішій і найповерховішій зі своїх моделей поведінки, а це означає, що будь-який людський акт, будь-яка манера, будь-яке уподобання розкривають людину.

Оскільки будь-який акт поведінки людини є проявом цілісності її особистості, визначається цією цілісністю, то, за допомогою відповідного аналізу, і можна знайти той «первісний проект», котрий кожна людина обрала для себе як

своє власне буття і згідно з яким визначає свою актуальність. Таким чином Сартрові пошуки «первісного проекту» подібні до пошуків несвідомого Фройдом, хоча варто зазначити, що Сартр не визнає домінуючої ролі лібідо у формуванні поведінки людини. «Лібідо й жадання влади становлять, фактично, психо-біологічний залишок, не ясний сам по собі, який не з'являється нам як такий, що *був перед тим* незводжуваною межею дослідження» [295, с. 775]. Спільною ж для обох філософів є ідея про необхідність пошуків шляхів, завдяки яким можна здійснити вихід за межі того життя свідомості, що здійснюється «тут та зараз», бо саме за цими межами можна знайти ті фактори, що визначають напрямок життя свідомості.

Французький персоналізм (Е. Муньє, Ж. Лакруа, П. Ландсберг та ін.) також не залишився байдужим до психоаналітичних методів у дослідженні людської особистості, її внутрішніх, безпосередніх елементів. Персоналізм наполягає на тому, що результативне вивчення людської психіки (а саме це й постає для персоналістів предметом філософської рефлексії) можливе лише за умови редукції природних та історичних феноменів до безпосередніх внутрішніх елементів людського буття, що мають універсальне, інтросуб'єктивне та абсолютне значення. Саме тому Е. Муньє заперечує необхідність дослідження внутрішнього світу людини, оскільки при цьому не приймається до уваги суб'єктивна сфера людського «Я», котра замінюється об'єктивним студіюванням людини. Особистісне буття людини не може бути тим об'єктом, котрий вивчають поряд з іншими об'єктами, воно специфічне і ця специфіка проявляється в тому, що визначається воно виключно метафізичною позицією, котра завжди знаходиться за межами будь-якої можливої об'єктивної детермінації. Звідси критика Е. Муньє фрейдівського потрактування несвідомого, місця та ролі його в людській суб'єктивності. Він звинувачує З. Фрейда у створенні нового варіанту механістичного детермінізму, оскільки в його концепції несвідоме постає як «чиста первинність», єдина та незмінна основа психічного. Особливий протест Е. Муньє викликає теза про те, що релігія та мораль – це лише модифікації ін-

стинктивної несвідомої діяльності, тобто вони мають безособову основу. Разом з тим, він намагається знайти й певне виправдання З. Фройдю, визнаючи й позитивні моменти його концепції. По-перше, симпатії викликає намагання австрійського психіатра виявити феномен суто людського і крізь його призму пояснити весь світ людини. Примирює Е. Муньє із З. Фройдом і вивчення останнім саме одиничного суб'єкта, конкретної особистості під час психоаналітичних сеансів. По-друге, Е. Муньє високо поціновує фрейдівську модель психіки («Вонно» – «Я» – «Над-Я»), котра дає можливість дослідити перехід від людини з її грубими тваринними інстинктами до індивіда, дії та поривання якого відрізняються «драматичною своєрідністю», єдністю та цілісністю особистості.

Концепція З. Фрейда, щоб бути остаточною та завершеною, на думку Е. Муньє, має доповнитися ще одним елементом – «Над-Я». «Над-Я» – це нова властивість (якість) людини, яка протистоїть будь-яким механізмам та обумовленостям як фізіологічного, так і культурного порядку, і яка лише й може привести людину до особистісної автономії. Цей елемент пов'язаний у філософа з Абсолютом, котрий скеровує особистість на «надбуття», на той «фінальний коректив», що конститує особистісне буття.

На відміну від З. Фрейда, який абсолютизував роль минулого у розумінні внутрішнього світу особистості, Е. Муньє надає пріоритет теперішньому виміру буття особистості, що у свою чергу визначається майбутнім, оскільки особистість можна зрозуміти лише в перспективі особистісного спілкування між Богом та людиною. Усе вищенаведене пояснює, чому французький філософ протиставляв персоналізм психоаналізові, стверджуючи, що лише в персоналізмі стає можливим та дійсним протистояння власне людського, особистісного несвідомому, яке в остаточному вимірі зводиться до інстинкту, та конституювання людини як свідомого суб'єкта своєї життєдіяльності; натомість констатуючим елементом для персоналізму постає «свободний дух», позбавлений конкретно-реальних відносин. Те, що є особистісним у людини, виникає, на думку персоналістів, завдяки Богу, але без відома людини, тому є несвідомим.

У контексті даного дослідження важливо відзначити вплив психоаналізу на французький структуралізм, оскільки Дельоз та Гваттарі починали свій філософський пошук саме в рамках структуралістських та постструктуралістських узагальнень. Як відомо, структуралізм базується на дослідженні сталих глибинних структур, котрі становлять основу будь-яких знакових систем. Саме ці структури, а також пов'язані з ними закономірності розвитку та функціонування систем і є неусвідомлюваними. Структуралісти залюбки «взяли на озброєння» метод психоаналізу, використовуючи його для дослідження несвідомих структур як індивідуальної, так і суспільної діяльності людей, називаючи їх чи то «ментальні структури» (К. Леві-Строс), чи то «епістеми» (М. Фуко), чи «письмо» (Ж. Дерріда). У своїх працях структуралісти певною мірою трансформували несвідоме, а саме – позбавили його мотиваційно-динамічного аспекту, оскільки відмовились від визнання домінуючої ролі лібідо та усіх перетворень та устремлінь, котрі воно визначало; а також замінили символічний зв'язок між означуваним та означуючим, що характеризувався можливістю верифікації.

Серед структуралістських доробків заслуговують на особливу увагу погляди М. Фуко, оскільки він чи не єдиний із представників цього напрямку серйозно намагався поєднати структуралізм з фрейдизмом, обравши за об'єкт свого наукового дослідження ті заборони, межі та правила, які слугують межею розуму та безуму, знання та незнання, усвідомлюваного та неусвідомлюваного. Варто відзначити ґрунтовні праці мислителя, присвячені історії медицини: «Психічна хвороба та особистість», «Історія безумства у класичну епоху», «Народження клініки», де він намагається довести тезу про те, що засадничими основами розуму є ірраціональність, хаотичність та відсутність будь-якої форми, що безум – alter ego розуму, його двійник, тінь, котра виникає разом з ним і зникає тоді, коли згасає світло розуму. М. Фуко поєднує історію з еволюцією, внаслідок чого на перший план виходять відношення відштовхування, витіснення, а історія розуміється не в марксистсько-матеріалістичному вимірі, а виключно у фрейдистському ключі, як історія обмежень, тобто тих темних дій,

що обов'язково забуваються одразу після здійснення, і завдяки яким культура відкидає будь-що, котре постає для неї як Зовнішнє. За М. Фуко, не людська особистість постає основою розподілу розуму та безуму, а власне сама історія людства, завдяки якій відношення «розум-безум» перетворюється на відношення між тим, що приймається суспільством, і тим, що виштовхується, відкидається на маргінес, тим, що заохочується, та тим, що забороняється.

Проміжною ланкою між З. Фройдом, з одного боку, і Дельозом та Гваттарі з другого, постає Жак Лакан, на ідеї якого автори шизоаналізу постійно (явно або неявно) посилаються. Тому треба, хоча б побіжно, зупинитись на тих моментах, які відрізняють його концепцію від класичного психоаналізу. На думку Ж. Лакана завдання психоаналізу полягає в тому, щоб «воцарилась в суб'єкті толика реальності, которую желание это поддерживает в нем по отношению к символическим конфликтам и воображаемым фиксациям как средство их согласования; наш путь – это тот интерсубъективный опыт, в котором желание достигает признания» [199, с. 49]. Тому він будує свою концепцію шляхом «десексуалізації» фройдизму та «десеміотизації» лінгвістичної концепції Ф. де Соссюра. Для вирішення проблем несвідомого Ж. Лакан використовує лінгвістичні аналогії, утверджуючи тезу про те, що несвідоме структуроване як мова, оскільки саме вона вводить суб'єктивність людини у світ культури, у сферу універсального. «Суб'єкт оказывается вынужден извлекать, исключать из дискурса все, что имеет отношение к тому, о чем говорит законом запрещено. Так вот, запрещение это остается, как таковое, совершенно непонятым. На уровне реальности никто не способен понять, почему за то, что он эту правду выскажет, ему отрубят голову: никто не понимает даже, где именно сам факт запрета имеет место. И тогда бесполезно уже рассчитывать на то, что любой, кто выскажет то, что говорится не должно, и возомнит, будто все позволено, сможет тем самым просто-напросто упразднить закон как таковой» [198, с. 186].

Несвідоме стає впорядкованим та окультуреним лише завдяки тому, що воно структуроване в мові, саме тому несвідоме для Ж. Лакана – це «мова Ін-



шого»: «Именно мир слов и порождает мир вещей, поначалу смешанных в целом становящегося „здесь и теперь“; порождает, сообщая их сущности свое конкретное бытие, а тому, что пребывает от века – свою вездесущность» [199, с. 46].

Філософ змінює акценти при розгляді зв'язку між означуваним та означуючим і, на відміну від Ф. де Соссюра, доводить, що вони не являють собою два боки одного аркуша паперу, а, навпаки, мають здатність вислизати один від одного, проявляти самотійність. Для Ж. Лакана саме мова представляє собою сферу здійснення «несистематизації», «невибірковості» одних психічних проявів відносно інших, вона постає тим нейтральним ґрунтом, де зберігаються сліди та позначки психічних станів та процесів різного рівня. Завдяки мові стає можливим логічний аналіз психічних процесів, оскільки лікар має змогу структурувати та впорядковувати мову хворого.

На відміну від фрейдівського психоаналізу, де владарює монолог хворого, у лаканівській схемі головна роль належить діалогу, оскільки завдання лікаря полягає в тому, щоб допомогти хворому створити власну історію на матеріалі тих розрізнених та підсвідомих фрагментів, котрі виявляються під час сеансу. «Несвідоме являє собою главу моєї власної історії, але ця глава обов'язково повинна пройти цензуру, оскільки має певні лакуни, а в деяких місцях навіть помічена брехнею. Але істина обов'язково має бути знайдена, навіть тоді, коли вона записана у зовсім іншому місці» [423, р. 259].

Несвідоме міститься в неусвідомлюваних особливостях мови хворого – синтаксичних, лексичних, семіотичних. Для того, щоб віднайти приховану істину, розкрити зміст інтенцій пацієнта, лікар має відігравати роль співшукача цієї істини, а не носія такої собі зовнішньої істини по відношенню до нього, що прикметно для психоаналізу. Сама присутність психіатра є інстанцією звернення, оскільки необхідною умовою лаканівського методу є наявність того, хто уважно слухає. Для Ж. Лакана існує два різновиди мови хворого: «пуста» – з якою пацієнт звертається до лікаря на початку сеансу, вона не містить у собі матеріалу аналізу; значно важливіша «повна» (pleine) мова, котра характеризу-

ється наявністю смислових згустків або, навпаки, розривів. Саме в них і концентруються симптоми хвороби, а розшифрування таких вузлів є завданням аналітика.

Ж. Лакан створює власну модель психіки, основними елементами якої постають «реальне», «уявне» та «символічне». На відміну від фрейдівського «Воно», «реальне» не може бути виявлене під час психоаналітичного сеансу. Психоаналіз здатен розкрити лише «уявне» – індивідуальне життя людини, її суб'єктивність. У той же час «уявне» постає для Ж. Лакана «функцією омани», сферою незнання. «Символічне» схоже на фрейдівське «Над-Я», але, на відміну від нього, не чинить пригноблення, а відіграє роль певної матриці, котру заповнює зміст «Я», що формується на рівні «уявного»<sup>62</sup>.

Варто розглянути також лаканівську кваліфікацію комплексу Едіпа. Він тлумачить його, наслідуючи К. Леві-Строса, як поворотний етап у процесі гуманізації людства, перехід від природного реєстру життя до його культурного реєстру, котрий характеризується наявністю символів культури, а тому являє собою «лінгвістичну трансакцію». Завдяки комплексу Едіпа дитина гуманізує себе, починає усвідомлювати власне «Я», відмінність від батьків та зовнішнього світу. Окрім того, у Ж. Лакана замість реального, біологічного батька діє його символ – «ім'я батька», а тому проблема переводиться у площину мови, символ імені батька отримує значення закону, стає головним організуючим принципом символічного порядку. На думку ученого, «именно в имени отца следует видеть носителя символической функции, которая уже на заре человеческой истории идентифицирует его лицо с образом закона» [199, с. 48].

Свій власний погляд був у Ж. Лакана і на природу психозу, який трактувався не з точки зору означуючого (як це спостерігаємо у З. Фрейда), а з точки зору означуваного. «Для возникновения психоза необходимо, чтобы исключенное

---

<sup>62</sup> Думку Ж. Лакана досить оригінально розвиває Ж. Ліповецьки, котрий стверджує: «„Сверх-Я“ в настоящее время предстает в форме императивов известности, успеха, которые, если они осуществляются, порождают непримиримую критику, направленную против собственного „Я“» [215, с. 112].

(verworfen), т.е. никогда не приходившее в место Другого, Имя Отца было призвано в это место для символического противостояния субъекту.

Именно отсутствие в этом месте Имени Отца, образуя в означаемом пустоту, и вызывает цепную реакцию перестройки означающего, вызывающую, в свою очередь, лавинообразную катастрофу в сфере воображаемого – катастрофу, которая продолжается до тех пор, пока не будет достигнут уровень, где означаемое и означающее уравниваются друг друга в найденной бредом метафоре.

Но каким образом может субъект призвать Имя Отца в то единственное место, откуда Оно могло явиться ему и где его никогда не было? Только с помощью реального отца, но не обязательно отца этого субъекта, а скорее «Не(коего) отца» [196, с. 126–127].

Якщо виникнення психоаналізу, як уже було зазначено, пов'язане з пануванням позитивістської парадигми у філософії, то поява шизоаналізу певною мірою завдячує неопозитивізму, котрий виникає та розвивається в умовах духовної кризи, коли ставиться під сумнів сама можливість і необхідність існування багатьох соціальних інститутів, створених цивілізацією, а також суспільних ідеалів, освячених цією цивілізацією. Саме неопозитивісти акцентували увагу на питанні про необхідність послідовного та безкомпромісного аналізу тих знань та переконань, що їх накопичило цивілізоване людство, стверджуючи, що лише такий прискіпливий аналіз може вказати шлях до порятунку. Не існує такого положення або феномену, котрі мають прийматися на віру – все має пройти через процедуру аналізу. Подібний аналіз здійснюють Дельоз та Гваттарі, для яких, як і для представників неопозитивізму, право на існування отримують лише ті концепти та феномени, котрі «вистоять» під час такого аналізу, все інше має бути відкинуто без жодного сумніву.

Класичний психоаналіз вважав, що об'єкт пристрасті або бажання є недосяжним, і саме ця недосяжність викликала прямий зв'язок між потягом та несвідомим, була засадничою при формуванні таких специфічних структур свідомості.

ності, як неврози, фантазми, комплекси тощо<sup>63</sup>. У такому потрактуванні несвідоме постає як онтичне Інше свідомості, являє собою горизонт людського існування. Оскільки класична філософія базувалась на бінарних опозиціях, то елементу «свідомість–несвідоме» має відповідати наявність таких проявів людини, котрі породжені існуванням несвідомого і виражають у собі його присутність (комплекси, перверсії, неврози, психози, манії, фобії). Ж. Лакан стверджує, що психоаналіз – це «теория, поле которой... включает в себя известное количество человеческих реалий, главным образом, психопатологических, субнормальных феноменов, т. е. тех, какими обычная психология не занимается: снов, ляпсусов, осечек, нарушающих так называемые высшие функции» [197, с. 161].

Будь-яке психоаналітичне потрактування несвідомого мало спільним розуміння свідомості як міри несвідомого, а тому останнє уявлялося або тим, що *ще не є* свідомістю, а лише покликане перейти на рівень свідомості – передсвідоме (Фройд), або тим, що *вже не є* свідомістю, витіснене із неї (Лакан). Уже зазначалося, що саме в концепції Ж. Лакана психоаналіз зближується з лінгвістикою, несвідоме визначається як та частка конкретного говоріння в його трансіндивідуальній функції, якої суб'єкт не має у своєму розпорядженні, щоб забезпечити неперервність своєї усвідомленої мови. «Будемо категоричними: у психоаналітичному анамнезі мова йде не про реальність, а про істину, тому що дія повної мови полягає в тому, що вона впорядковує випадковості минулого, надає їм сенс майбутньої неминущості, котра передбачається у тому вигляді, у якому її конститує та дешифрація свободи, за допомогою якої суб'єкт визначає її у теперішньому» [424, р. 26]. Наслідком такого підходу стала певна раціоналізація несвідомого, утвердження первинності свідомості відносно бажання. Дельоз та Гваттарі змінюють акценти й перетворюють свідомість на епіфеномен, надаючи їй ознак вторинності, залежності, а вищою мірою реальності оголошу-

---

<sup>63</sup> Звернемося до «Словника з психоаналізу», який подає таке визначення неврозу: «Невроз – душевное расстройство психогенного происхождения, его симптомы в символической форме выражают психический конфликт, имевший место в ранней истории субъекта, и представляют собой компромисс между желанием и защитой» [200, с. 251].

ється машинне несвідоме. Пануючий довгий час лозунг «Мислю, отже існую», який у Ж. Лакана перетворюється на максиму «Я мислю там, де я не є, і я є там, де я не мислю», для Дельоза та Гваттарі трансформується в тезу: «Виробляю, отже існую».

## **2. ХИМЕРИ НЕСВІДОМОГО: ШИЗОАНАЛІЗ contra ПСИХОАНАЛІЗ**

Об'єктом критики Дельоза та Гваттарі в класичному психоаналізі постає поняття Едіпа, що було догмою та знаменом цього напрямку, оскільки уособлювало собою родинне сузір'я в одній особі. Перед психоаналітиком постає нагальне завдання поєднання цілком нормальних, позитивних комплексів з тими, котрі можна схарактеризувати як збочені та негативні, звідси такі образи Едіпа, що ними оперує психоаналіз: 1) Едіп відсерійний, з яким пов'язані потяги, афекти, спокуси та ваблення як цілком нормальні (позитивні), так і збочені (негативні); 2) Едіп відгруповий, необхідний для поєднання тих ліній спорідненості, які існують між предками та нащадками; 3) Едіп відструктурний, «котрий не вичерпується трикутником, але породжує всілякі можливі тріангуляції, здійснюючи розподіл бажання, його об'єкта й закону в заданому просторі» [120, с. 67].

Сутність критики полягає в тому, щоб встановити, чи існує відповідність між Едіпом та виробництвом бажання, власне машинами бажання, зважаючи на те, що їх не можна редукувати ані до структур, ані до персоналій на кшталт «батько-мати-я», котрі конструюють реальність-у-собі, як вказують автори шизоаналізу, – «реальність «по той бік», або «попід» символічним і, тією ж мірою, «попід» уявним» [120, с. 68], тобто визначити, чи існує кореляція між машинами бажання та едіпівськими структурами. Едіп уже самою своєю появою передбачає надзвичайно сильне придушення машин бажання, оскільки його постановка, по-перше, призводить до виникнення в суспільстві таких незалежних і

взаємопов'язаних царин, як «виробництво», «розподіл» та «споживання»; а, по-друге, зникає розрізнення «людина-природа», бо людська сутність природи та природна сутність людини ототожнюються в її родовому житті. Індустрія постає у первісній тотожності з природою, являє собою виробництво людини за участю самої людини.

Автори «Анти-Едіпу» запитують: чи можна здійснити вираження реєстрації бажання в термінах комплексу Едіпа? Вони приходять до висновку, що виробництво бажання має формувати лінійно-бінарну послідовність (тіло-без-органів – машини-органи – суцільне тіло). Цю послідовність неможливо піддати метаморфозам, унаслідок яких вона б перетворилась на триангулярність Едіпа. Ціле тіло без органів – це продукт антивиробництва, а тому не може бути й мови про будь-яку спробу триангуляції, оскільки вона пов'язана з відтворенням через батьків. Навіщо потрібні фігури батьків тілові без органів, котре волає про самовідтворення, адже й без батьків «усе приживається на цьому тілі, як ті блохи у левовій гриві» [120, с. 37]. Ще в давній міфології можна знайти фрагменти, котрі характеризують відносини між частковими об'єктами та цілим тілом. На підтвердження цього Дельоз та Гваттарі наводять одну з казок племені гурмантше: «Коли рот помер, порадилися з іншими частинами тіла, щоб узнати, хто з них візьме на себе похорон» [120, с. 156].

Психоаналіз, що ґрунтується на Едіповому комплексі, завжди пов'язаний із минулим, а «йти вперед, чіпляючись за минуле, все одно, що тягнути за собою кайдани каторжника» [120, с. 335]; шизоаналіз, навпаки, вимагає лише дешифрування істинних взаємин із зовнішнім світом, «дешифрування реальної реальності». Досить вже – закликають Дельоз і Гваттарі, – едіпізувати соціальне поле, настає час шизофренізувати поле несвідомого, розірвавши тим самим тенета едіпізації, що скували суспільно-історичне поле, вивільнити виробництво бажання як єдину рушійну силу розвитку. Несвідоме однаковою мірою є структурованим та особистісним, бо воно – не уявне і не символічне, але постає як Реальність-у-собі, «неможлива реальність» та її виробництво.

З. Фройд та його послідовники відкрили продуктивне несвідоме, котре «являє собою царину вільних синтезів, де все є можливим – колективні зв'язки в нескінченності, диз'юнктивні розмежування поза виключенням, кон'юнктивні єднання поза спільністю, а також всілякі часткові об'єкти і суцільні потоки. У глибинах несвідомого гудуть машини бажання...» [120, с. 70].

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі неодноразово підкреслюють, що саме З. Фройд першим встановив, що «в глибинах несвідомого гудуть машини бажання», і це відкриття виявилось у двох аспектах:

– встановлення наявності безпосередньої конфронтації між виробництвом бажання та суспільним виробництвом, що є ідентичними за природою та відмінними за режимом;

– встановлення наявності репресії, яка поширюється соціальною машиною на машини бажання, а в основі цієї репресії лежить відношення витіснення.

Виникає дикунський світ нестримного бажання, такий собі первинний хаос, а щоб перетворити його на класичний упорядкований космос, З. Фройд «створює» Едіпа і хаос гармонізується в дусі та на зразок грецької трагедії. У другому томі «Капіталізму та шизофренії» Дельоза та Гваттарі – «Тисячі плато» – певним інструментом впорядкування світу стає процедура редукції. «Операція (редукція Фройдом сну Людини-Вовка від семи вовків до одного) відбувається через асоціацію сну з історією про вовка та сім козенят (з яких лише шість було з'їдено). Можна пережити разом із Фройдом радість від цієї редукції, наочно бачиш, як зникає множинність вовків, щоб перейти на козенят, які взагалі не мають нічого спільного з цією історією. Сім вовків, які лише козенята, шість вовків, тому що сьоме козеня (Людина-Вовк) ховається у годиннику, п'ять вовків, тому що вірогідно була п'ята година, коли він спостерігав своїх батьків під час коїтусу, та, окрім того, асоційована римська цифра V, схожа на жіночі стегна, три вовки, тому що залягання між батьками відбулося тричі, два вовки, бо двоє були при цьому *more ferarum* або, можливо, дитина до того ба-

чила двох собак під час налягання, потім один вовк, власне батько, що вже відомо від початку, і, нарешті, жодного вовка, тому що він (пацієнт) втратив статевий орган і кастрований не менше ніж кастратор» [410, S. 46].

«Великим відкриттям психоаналізу було відкриття виробництва бажання, виробництва несвідомого. Проте з приходом Едіпа це відкриття доволі швидко розчиняється у новому ідеалізмі; на місці фабрики несвідомого зведено античний театр, виробництво одиниць несвідомого перетворено на театральну виставу, а продуктивність несвідомого – на суто виражальну здатність (міф, трагедія, вигадка)» [120, с. 44].

Виробництво бажання та суспільне виробництво завжди існують у стані конфронтації, хоча вони ідентичні за природою, але відмінні за режимом. Разом з тим, машина бажання відчуває на собі репресії з боку соціальної машини. Завдяки утвердженню суверенного Едіпа картина змінюється: усі ланцюжки несвідомого, які раніше мали вигляд вільних асоціацій, виявляються подвійно односторонніми, лінійними, утвореними від деспотичного означального. «Все виробництво бажання сплющується й сплющується, підкоряється вимогам *репрезентації*, мракобісним іграм репрезентанта й репрезентовуваного у репрезентації» [120, с. 71].

Якщо раніше несвідоме було продуктивним і мало здатність до відтворення бажання, то при домінуванні Едіпа воно стає здатним лише до самовираження (міф, трагедія, сновидіння). Світ нестримного дикунського виробництва бажання впорядковується, як в античній трагедії, а несвідоме потрапляє під «домашній арешт», оскільки воно виявляється повністю замкненим у родинному трикутнику.

Звісна річ, психоаналіз не в змозі цілковито ігнорувати виробництво бажання, котре за своєю природою залишається *не-едіпівським*, але здійснюється виключно в едіпівській системі координат. Єдине місце, де можуть функціонувати машини бажання, – подалі від кабінету психоаналітика, за кулісами едіпівського театру. Едіп привласнює собі виробництво бажання, а психоаналітик



«перетворюється на вішалку для Едіпового вбрання, неабияку дійову особу антивиробництва у царині бажання» [120, с. 72]. Продуктивне несвідоме поступається місцем такому несвідомому, яке здатне самовиражатися лише в міфах, сновидіннях, трагедії, маренні.

Несвідоме невротизується і цілком замикається в межах єдиного трикутника, із заводу або майстерні перетворюється на театр, сцену, виставу, де панує класичний порядок репрезентації. Машини бажання при цьому нікуди не зникають, але місце їх у класичному едіпівському театрі – за кулісами. Суспільні відносини та метафізичні відношення існують «по тому» або «по той бік», тобто як такі, що не можуть безпосередньо інвестуватися бажаннями. Всі перервно-неперервні потоки машин бажання, що є завжди продуктивними та позитивними, проектуються в одну й ту саму міфічну точку деспотичного означального. Суб'єкт завжди підпорядкований тиранічному цілісному об'єкту, постає як частковий об'єкт, що існує на тілі без органів і разом з потягом утворює машину бажання та вступає у відношення коннекції, диз'юнкції та кон'юнкції з іншими частковими об'єктами.

Психоаналіз описує бажання, котре витлумачується як виробництво, відповідно, бажання при цьому перетворюється на ідеалістичну побудову, яка визначає його перш за все як необхідність, потребу в реальному, втраченому об'єкті. Адже, споживаючи продукт виробництва бажання, ми його набуваємо, тим самим втрачаючи об'єкт бажання. Бажання має зовнішню здатність продукувати об'єкт (за допомогою зовнішніх причин та механізмів), а також – внутрішню, котра полягає в тому, що бажання породжує свій об'єкт у вигляді чогось нереального (галюцинації, фантазми<sup>64</sup>), а причину цього нереального вбачає у самому бажанні. Тому зрозуміло, що реальність об'єкта як продукту бажання – це суто психічна реальність. Усе це дає Дельозу та Гваттарі підстави

---

<sup>64</sup> У контексті нашого дослідження поняттям «фантазм» (fantasme) будемо позначати не діяльність уяви суб'єкта взагалі, а особливий продукт цієї уяви, що являє собою здійснення несвідомих бажань суб'єкта.

стверджувати, що у психоаналізі описується таке виробництво бажання, котре продукує фантастичні об'єкти. Саме тому й відбувається заміна фабрики, дивовижного заводу, Природи й Виробництва на нікчемний інтимний театр, головним режисером якого призначається «кульгавий деспот Едіп», а психоаналітик стає постановником у цьому театрі, замість того, щоб бути інженером чи механіком, займатися налагодженням виробництва, опікуватися носіями виробничих відносин та відносин антивиробництва. «І навіть коли фантазм узято в усьому його обсягу, не тільки як об'єкт, але й як спеціальну машину, призначену для інсценування бажання, навіть і тоді це лишень театральний механізм, який створює дещо за визначенням недовершене, що потребує доцілення: в такому разі потреба визначається як відносна недостатність і зумовлюється власним об'єктом; бажання ж виявляється у продукуванні фантазму й у самопродукуванні окремо від об'єкта; при цьому відбувається множення недовершеності, зведення її в абсолютний ступінь і перетворення на „непозбутну недовершеність буття”, „життя як потребу-в-бутті”. Звідси маємо уявлення про те, що бажання в zasadничено у потребі, що його продуктивність виростає на ґрунті потреби і, власне, як нужда в об'єкті» [120, с. 46].

Потім на сцену виходить груповий фантазм, оскільки саме в ньому бажання інвестує соціальне поле та самі репресивні форми. Групові фантазми невід'ємні від «символічних артикуляцій», які визначають соціальне поле як реальне. «Револьюційний полюс групового фантазму належить вбачати у протистоянні життєздатності самих інститутів, якщо їх розуміти як дещо смертне, у бажанні їх згрупувати або скасувати у відповідності до артикуляції бажання і артикульованості соціального поля, що перетворює потяг до смерті на достоту інституційну творчість» [120, с. 79]. В індивідуальному фантазмі також виникає потяг до смерті, але він проектується назовні і спрямовується проти інших. На відміну від індивідуального фантазму, в якому існує суб'єкт Я, що легалізується соціальними інституціями, і навіть у своїх збоченнях обмежується тими диз'юнкціями, що визначені законом, груповий фантазм позбавлений суб'єкта,

а тому диз'юнкції групового фантазму інклюзивні, розрізнення в ньому є включним – кожен вступає у відносини з іншим як у комунікацію з певним частковим об'єктом, кожен переходить у тіло іншого завдяки тілу без органів.

3. Фройд вважав своєю помилкою недооцінку таких якісних чинників в економіці бажання, які перешкоджають лікуванню:

1) «скеля» кастрації;

2) готовність до конфлікту, котра призводить до того, що лібідо кількісно не поділяється на дві мінливі сили відповідно до гетеро- та гомосексуальності, а утворює у більшості людей опозиції, що не зводяться до таких двох сил;

3) певні суб'єкти мають таке *щільне*, або, навпаки, *плинне лібідо*, що його жодним чином не можна з них вилучити.

Дельоз та Гваттарі вказують, що психоаналіз породжує фундаментальну ілюзію, яка спонукає нас вірити, що реальне виробництво бажання підвладне судові вищих інстанцій, які інтегрують його, підпорядковуючи трансцендентальним законам і примушуючи слугувати виробництву вищого соціального та культурного рівнів.

Автори «Анти-Едіпа» апелюють до І. Канта, котрий, прагнучи розрізнити законне та незаконне застосування синтезів свідомості, запропонував іманентні критерії пізнання, таким чином викриваючи трансцендентальне застосування синтезів у тому вигляді, в якому вони виникли у метафізиці. За аналогією, французькі мислителі стверджують, що й шизоаналіз має здійснити революцію (подібну до критичної революції І. Канта) для викриття метафізики психоаналізу. Це має бути матеріалістична революція, спрямована на спростування едіпівської практики, бо лише викриваючи незаконне застосування синтезів несвідомого (характерне для едіпізованого психоаналізу), можна поновити в правах трансцендентне несвідоме, яке треба визначити як іманентність критеріїв.

Диз'юнктивний синтез реєстрації призводить до того ж результату, що й синтез коннективний, оскільки також припускає подвійне використання: або іманентне, або трансцендентальне. Але і в диз'юнктивному синтезі психоаналіз

спирається на трансцендентальне застосування, що уводить виключення та обмеження в диз'юнктивну мережу. Едіп породжує і диференціації, які він упорядковує, і недиференційованість, тобто і впускає бажання до тріангуляції, і забороняє задоволення бажання в термінах тріангуляції, бо примушує бажання обирати своїм об'єктом батьків як диференційовані персоналії і, під загрозою недиференційованості, забороняє Я задовольняти своє бажання за участю цих персоналій.

Родинна тріангуляція виражає саме ті мінімальні умови, за яких Я диференційовано водночас за координатами покоління, статі і суспільного стану. Едіп одночасно породжує як диференціації, котрі він упорядковує, так і недиференційованість. Саме через нього до тріангуляції потрапляє бажання і саме він забороняє задовольняти бажання в термінах тріангуляції (об'єктом бажання обираються персоналії батьків, а от задовольнити ці бажання за участю цих персоналій – зась!) «Едіп – це лабіринт; вийти з нього можна, лишень увійшовши туди (або примусивши увійти когось іншого). Едіп як проблема або як розв'язок – це два кінці лігатури, котра уповільнює і спиняє будь-яке виробництво бажання. Це закручування гайок, аби відтоді виробництво було вже не в змозі видавати будь-що, крім шуму. Несвідоме розчавлено, сплющено й сплющено, тріангульовано, поставлено у ситуацію вибору, який не є його власним вибором. Усі виходи закорковано: скасовано будь-яке можливе застосування включних, необмежувальних поділів» [120, с. 96].

Ще одним недоліком психоаналізу Дельоз та Гваттарі вважають так званий «двоєкий (двоїстий) зв'язок» (double bind), коли ексклюзивна диз'юнкція (альтернатива) визначається за певним принципом, що побудований на підставі як мінімум двох членів або двох підмножин і сам увіходить до альтернативи. У такому розумінні Едіп подається як серія, що пробігає між невротичною іден-

тифікацією та нормальною інтеріоризацією. Єдиний спосіб уникнути double bind – звернення до тіла без органів<sup>65</sup>.

Тіло без органів у своєму ідеальному вимірі стерильне, безплідне, непридатне до виробництва та споживання. Над ним домінують два потяги, добре знайомі нам ще з психоаналізу З. Фрейда, – Танатос та Ерос. Потяг до смерті дає можливість тілові без органів повернутися у своєрідний стан «нірвани», тобто стати безплідним, зупинити двигун, що призводить до виробництва, а бажання життя, навпаки, надихає ті життєві органи, котрі «начепилися» на тіло без органів. Наслідок боротьби двох потягів у тому, що машини бажання завжди працюють лише у пошкодженому стані, бо одночасно прагнуть і до саморуйнації, і до самозбереження.

Діалектика відносин машин бажання та тіла без органів складає три етапи, які визначаються домінуванням в їхніх відносинах спочатку антипатії (відштовхування), потім – тяжіння, а врешті-решт – примирення.

Тілу без органів надзвичайно комфортно у його первинному стані, воно хизується своєю гладенькою, *непроникливою* поверхнею, йому зовсім не потрібні стогони та зойки надокучливих органів, воно, бідолашне, потерпає від машин бажання, котрі гвалтують його. Наслідок – виникнення параноїдальної машини, спроможної лише пручатися. Оговтавшись, тіло без органів не залишається в боргу і підступно заволодіває виробництвом бажання, але для цього йому потрібно із параноїдальної машини, котра могла лише з жахом та огидою відштовхувати бридкі органи-машини, перетворитися на чудовну машину, що досконало володіє мистецтвом зваблення, а оскільки цнота вже втрачена, органи вже начеплені й скинути їх неможливо, то чому б не побавитися ними, не побрязкати досхочу, втішаючись за наругу. Тішачись такою помстою, тіло без органів перетворюється на поверхню реєстрації, що поступово оволодіває не

---

<sup>65</sup> Не даремно вважається, що нове – це добре забуте старе, оскільки про «тіло без органів» можна прочитати ще у Емпедокла: «Ибо оно не уснащено человеческой головой на теле / Из спины у него не прыщут две ветви [рук], / Нет ни ног, ни проворных колен, ни волосатого члена» [325, с. 409].

лише продуктивними силами, а й власне органами виробництва, перетворюючись для них на квазі-причину.

Незважаючи на це, тяжіння та відштовхування перебувають у стані постійної конфронтації, їхнє примирення можливе лише з виникненням третього типу механізму, котрий утворює нове сполучення тіла без органів та машин бажання – «машини целібату». Лише ця машина здатна здійснювати «справжнісіньке споживання – задоволення, що його можна схарактеризувати як автоеротичне, точніше автоматичне, що освячує торжество нового союзу, нового народження, нестямний екстаз, ніби ця машина вивільняє нові, необмежені можливості» [120, с. 39].

Тяжіння та відштовхування, властиві параноїдальній та чудовній машинам, викликають стан нервового напруження, завдяки якому тіло без органів збуджується, на ньому з'являються смуги інтенсивності, потенціали, пороги та шкали, і, здавалося б, ось він – ґрунт для Едіпа. Та ні, автори «Анти-Едіпа» пояснюють суть цього життєвого руху двома способами, і в жодному з них і гадки немає про Едіпа. «Спосіб перший (коротший шлях): диз'юнктивні вузли на тілі без органів утворюють концентричні кола навколо машин бажання; таким чином, суб'єкт – залишковий продукт процесу виробництва машин бажання, додаткова деталь машини – курсує колами від одного до наступного. Центральне місце, що його посідає машина, йому не властиве, він завжди перебуває на периферії, невизначений, ексцентричний, що *впливає* зі станів, які він минає. Описувані отим Невловимим криві, «то різкі та уривчасті, ніби відтворено якийсь танок, то розгонисті, у вигляді параболи», в усіх випадках на зразок Мерфі, Вагга чи Мерсьє свідчать про те, що сімейство тут ні до чого. Другий спосіб, складніший, можна подати подібним чином: завдяки параноїдальній та чудовній машинам співвідношення між тяжінням та відштовхуванням на тілі без органів викликають у безшлюбнісній машині низку позитивних станів; породжуваний кожним із таких станів суб'єкт знову народжується у наступному, визначальному для нього на той момент, споживає усі ті стани, які зумовлюють

його перенародження (тобто стан, що його переживає суб'єкт, є первинним стосовно самого суб'єкта переживання)» [120, с. 41]. Наслідком безшлюбнісної машини є суб'єкт, що постійно кочує поверхнею тіла без органів, котрий не має ні фіксованої ідентичності, ні персональності. Функція його полягає у породженні та споживанні діяльності, у забезпеченні становлення та реалізації виробництва бажання, його вічного повернення. Перед нами несподівано з'являється варіація ніцшеанської ідеї вічного вороття, адже «суб'єкт проходить увесь окіл того кола, де Я зраджує центрові, полишає його. В центрі ж перебуває машина бажання, безшлюбніста машина вічного вороття» [120, с. 42]. Вона ж, за влучною метафорою Дельоза з його останньої праці «Критика і клініка», є і вухом Аріадни, в котре нашіптує свої звабливі та підступні примовляння Діоніс, полишаючи її на острові Наксос, обіцяючи неодмінне повернення.

Завдяки співвідношенню інтенсивностей суб'єкт проникає до тіла без органів, де він здійснює певні становлення, падіння та підйоми, міграції та пересування. Проникнення суб'єкта в тіло без органів викликає здійснення розподілу рас, культур та інших означальних утворень, що являють собою зони інтенсивності або поля потенціалів на тілі без органів, а щоб перейти від одного поля до іншого, необхідно змінити індивідуальність та стать.

Надзвичайно цікавим видається те, що у своїй наступній праці «Тисяча плато» Дельоз та Гваттарі видозмінюють концепт «тіло без органів», переходячи до розуміння останнього як множинного, і для ілюстрації згадують мочалку Менгера – куб, більший за поверхню і менший за об'єм, де кожен чотирикутний отвір оточений вісьмома рівними йому за площею отворами, і ці отвори робляться безкінечно до нескінченно малих одиниць, і з математичної точки зору цей куб являє собою не об'ємне тіло, а поверхню. На авансцену дослідження виходять нові актори – множинності. «Множинність пор, вугрів, маленьких шрамів чи вен. Грудей чи дітей. Множинність бджіл, футболістів чи туалетів. Множина вовків, шакалів... Це все не може редукуватися і вказує на пев-

не поєднання картин несвідомого. Спробуємо визначити фактори, які в цьому беруть участь: спочатку щось, що відіграє роль цілого тіла – тіла без органів. Це пустеля зі згаданим сном. Це голе дерево, на якому сидять вовки уві сні Вольфсмана. Це шкіра як порожнеча або кільце... Це може бути будинок, кімната будинку, якісь речі, байдуже що. Хтось, хто займається коханням, дійсно коханням, утворює тіло без органів, сам чи з тим, або іншим. Тіло без органів – це не порожнє тіло без органів, але тіло, на якому те, що працює як органи (вовки, вовчі очі), поширюється у формі молекулярної множинності відповідно до брουνівського руху» [410, S. 48].

Отже, на думку французьких філософів, у класичному психоаналізі відбувається процес розмивання виробництва бажання, а засобом такого розмивання стають фігури батьків. Засобом боротьби з Едіпом можуть стати часткові об'єкти, оскільки останні не репрезентують фігури батьків, не виражають сімейні відносини, вони – лише деталі машин бажання, що беруть початок у процесі і первинних відношеннях виробництва, котрі не зводяться до тих, що реєструються в образі Едіпа. Часткові об'єкти нічого не репрезентують, вони виступають лише носіями відношень виробництва і здійснюють розподіл агентів виробництва та антивиробництва. Едіп існує лише у відкритому соціальному полі, у царині виробництва, яка безпосередньо інвестована лібідо, тому й поява батьків можлива лише на реєстраційній поверхні, де відбувається запис виробництва бажання. Дитина пізнає життя саме серед часткових об'єктів та в неродинних відносинах, задаючись питаннями: Що є Я? Що означає жити? У її запитаннях не зустрічаються фігури батьків, бо вона постає як метафізична істота, котру не можна обмежити рамцями Едіпа. «Несвідоме – це сирота; воно продукує само себе у тотожності природи й людини. Самопродукування несвідомого розпочинається там, де суб'єкт картезіанського *cogito* відкриває себе поза батьками, а також там, де один мислитель-соціаліст відкрив у виробництві єдність природи й людини, де відкриває себе незалежність циклу від безкінечної батьківської регресії» [120, с. 65]. Психоаналіз не впроваджує нічого ново-



го, а лише продовжує розпочате психіатрією XIX століття, розробляючи родинний та моральний дискурс розумової патології, бере участь у тотальній буржуазній репресії, бо значно простіше тримати європейців у «Едіповому ярмі», ніж сприяти справжньому визволенню.

Шизоаналіз відмовляється визнавати родинну структуру тією матрицею, у межах якої постійно борсається суб'єкт, заперечує будь-яку можливість «батьківського означального». У цьому зв'язку Дельоз та Гваттарі не згоджуються з Ж. Лаканом, котрий використовував «насильницьку едіпізацію» пацієнта, тлумачачи відсутність Едіпа як прогалину у структурі. Це постає ще одним проявом закону *double bind*, коли «той, від кого у символічному плані „відмовляються за строком давності”, знову з'являється в реальності, набувши форми галюцинації» [120, с. 108]. Наслідком такої стратегії постає інтерпретація історико-політичних подій як «сукупності уявних ідентифікацій».

Автори «Анти-Едіпа» визнають, що і сам З. Фройд, і учні Ж. Лакана не вважали, що батьківські фігури (едіпівські індуктори) є визначними чинниками виробництва бажання. «У несвідомому батьків як індукторів змусили посісти їхнє справжнє місце, але аж ніяк не відмовилися від того, щоб довіряти роль організаторів символічним та структурним елементам, котрі так і лишаються елементами родини з її едіпівською матрицею» [120, с. 109]. Отже, клінічним проявом психоаналізу є сімейщина, котра скасовує виробництво бажання, оскільки несвідоме наглухо замурується в Едіпі і тому не може брати участь у виробництві засобами машин бажання.

З точки зору шизоаналізу, не існує едіпівського трикутника, є лише певний момент вписування окремого цілого (сім'я) в нередукований та відкритий часовий простір (суспільство), а Едіп завжди відкритий щодо відкритого соціального поля. Зчеплення батьківських фігур може бути порушено наявністю ще одного елемента (інший чоловік або інша жінка). Тому едіпівський трикутник – «це нещільно закритий трикутник, просотуваний, розідраний трикутник, звідки вивергаються на волю струми бажання, спрямовуючи свій плін до інших обрі-

їв... Це власне те зчеплення батьківських фігур, щільний борецький захват, через який трикутникові не дано бути закритим, самодостатнім, марно претендуючи на вираження, або репрезентацію інакшої природи агентів, носіїв інакшої природи відносин, сумнівних для самого несвідомого» [120, с. 113]. Родина за самою своєю природою є ексцентричною та децентрованою. Лібідозно пронизує Едіпову структуру, визначаючи завдяки диз'юнктивним інвестиціям «позародинні», «суб-родинні» перервності, що виступають формами суспільного виробництва, пов'язаними із виробництвом бажання. Родина становить стимул, але це лише чинник організації або дезорганізації.

Несвідоме, завжди залишаючись суб'єктом, самопродукує та самовідтворює себе. Воно не дотримується шляхів генерації від одного тіла до іншого, оскільки тіло в його організації є не суб'єктом, а об'єктом відтворення у генерації, в той час як єдиний суб'єкт відтворення – саме несвідоме, занурене в кругообіг виробництва. Утіхою для *ego* постає не сексуальність, а саме генерація як перехід від одного тіла до іншого, як продовження *ego*, завдяки чому несвідоме відтворює себе. Отже, якщо для психоаналізу цілком природно звучить теза: «Спочатку був Едіп», то для шизоаналізу початок усього можна відшукати у лібідозних інвестиціях виробництва бажання, у тому водоспаді бажання, що поглинає всі об'єкти, котрі зустрічаються на шляху. Саме тому для шизоаналізу горезвісна «скеля кастрації» не становить перепону, він не зациклений на фаллоцентризмі (пригадаймо засадничий концепт – «тіло без органів!»), а Едіп – лише певний тип лібідозного інвестування соціального поля, його продукування та формування. Тіло в організації несвідомого є об'єктом відтворення в генерації, а єдиним суб'єктом відтворення постає саме несвідоме, занурене в кругообіг виробництва. Ці аргументи наводяться Дельозом та Гваттарі для обґрунтування тези про вічне сирітство несвідомого, котре споконвіку само породжувало себе в тотожності природи та людини, світу та людини.

На основі проведеного аналізу автори «Анти-Едіпа» визначають такі переваги шизоаналізу:

- 1) протиставлення часткового та неспецифікованого застосування коннективних синтезів глобальному та специфікованому едіпівському застосуванню;
- 2) інклюзивне, або необмежувальне застосування диз'юнктивних синтезів протистоїть едіпівському – ексклюзивному та обмежувальному застосуванню;
- 3) номадне та багатозначне застосування кон'юнктивних синтезів протистоїть сегрегаційному та дво/однозначному застосуванню.

Дельоз та Гваттарі приходять до висновку, що у психоаналізі відбувається певне накладання (*аплікація*), коли багатозначність реальності підводиться під символічне відношення між двома артикуляціями (те, що є, та те, що воно мало сказати), а виробничі відносини та агенти виробництва, а також відповідні їм лібідозні інвестиції, розуміються лише як аплікації на тлі родинного відтворення.

Психоаналітики роблять усе для того, щоб досягти зсуву всього несвідомого. «Вони тільки те й чинять, що примушують несвідоме говорити, додержуючись трансцендентального застосування синтезу, впровадженого у несвідоме іншими силами – Глобальними персоналіями, Цілісним об'єктом, Великим фалосом, Жахливою недиференційованістю уявного, Символічними диференціаціями, Сегрегацією тощо» [120, с. 138].

Єдина заслуга психоаналізу – запровадження трансферного Едіпа, завдяки чому суб'єкт оволодіває предметом свого воління.

Значно могутнішою силою, ніж психоаналіз, родина та ідеологія разом узяті, постають сили суспільного виробництва, сили відтворення та репресії.

Недолік психоаналізу Дельоз та Гваттарі вбачають у зведенні множинності (*multiplicité*) бажання до бінарної логіки закону структури та його відсутності. Психоаналіз завжди діє за принципом «кальки», тобто «підганяє» будь-яке бажання або висловлювання до генетичної вісі або до структури, котра перекодує його, завжди видобуває кальки або фотографії несвідомого, тоді як шизоаналіз діє за принципом ризоми (*rhizome*) (або, простіше, певної мапи, що має бути роз'ємною, здатною до підключення та перевертання, якій властиве праг-

нення до модифікації на множинних входах та виходах, наявні лінії вислизання), а тому відкидає будь-яку думку про декальковану фатальність, яким би іменем її не називали: божественна, апагогічна, історична, економічна, структурна, спадкова або синтагматична.

Психоаналіз підкорює несвідоме структурним системам у вигляді дерева, ієрархічним графікам, центральним органам, фалосу – тобто він не здатний змінити систему у цьому відношенні, а тому на диктаторській основі інтерпретації несвідомого засновує власну диктаторську владу, а свобода маневрування у ньому геть обмежена. «Не думайте, що при цьому поділі особистості на Я, над-Я та Воно йдеться про якісь чіткі межі чи то кордони, як-от штучно проведені в політичній географії. Своєрідності царини психічного не можна правдиво відтворити лінійними контурами, мов на географічному зображенні або в примітивному малярстві, слід, радше, вдатися до розмитих мазків, поширених у сучасному живописі» [338, с. 547].

Шизоаналіз, навпаки, досліджує несвідоме як нецентровану систему, як машинний рівень довершених автоматів (а це в даному випадку і постає як ризома), надає несвідомому значний рівень свободи, постає як виробництво несвідомого. Ризома визволяє сексуальність не лише в плані розмноження, а навіть у самій здатності до статевого розмноження.

У первісному соціумі ще не існує Едіпа як «сімейного комплексу», оскільки дикунські сім'ї формують праксис, політику, стратегію союзів та спадковостей, стають рушіями соціального відтворення, та аж ніяк не стосуються мікрокосму вражальності. «Сімейне відтворення, не будучи ще простим засобом або матеріалом на службі соціального відтворення іншої природи, не залишає ніякої можливості зробити поступку одному перед іншим, установити між ними дво/однозначне відношення, яке надало б будь-якому сімейному комплексові цінність виразності та очевидну автономну форму. Навпаки, очевидно, що індивід у сім'ї, навіть зовсім маленькій, безпосередньо бере в облогу соціальне,

історичне, економічне та політичне поле, яке не підлягає зміні в усій ментальній структурі не менш, ніж в емоційному сузір'ї» [120, с. 179].

Шизоаналіз характеризується двома аспектами – руйнуванням несвідомих виражальних псевдоформ та відкриттям несвідомого інвестування соціального поля через бажання. Примітивні лікувальні практики є шизоаналізом у дії. Автори «Анти-Едіпа» наводять приклад В. Тернера про лікування у ндембу, коли чаклун та лікар намагаються відкрити несвідомі інвестиції соціального поля співчуттям, та вияскравити більш глибокі несвідомі інвестиції бажання, які проходять через шлюби хворого, його становище у селі тощо. Цей аналіз безпосередньо пов'язаний із соціальною організацією та дезорганізацією. Лише коли члени групи або роду відлучаються від соціального відтворення в природній та екстенсивній системі, тоді починає домінувати обмежене й невротизоване сімейне відтворення, агентом якого і є «кульгавий деспот Едіп».

Придушення інцесту народжується із витісненої едіпівської репрезентації, яка сама викликає це витіснення. Воно первісно не є едіпівською репрезентацією, оскільки витісняється виробництво бажання, точніше, та його частина, котра вносить у соціальне виробництво або відтворення некодовані потоки бажання та їх репрезентацію – інтенсивні, доособистісні потоки. Едіп у такому розумінні постає як «ще один спосіб кодувати некодоване, кодувати те, що вислизає від кодів, або змістити бажання на його об'єкт, спіймавши їх у пастку» [120, с. 185].

Едіп завжди коливається між двома полюсами – материнським доедіпівським полюсом уявлюваного та батьківським едіпівським комплексом структурного, розташованих на одній вісі, а з точки зору «осімейненої соціальності» позначають два різновиди мови – материнські звичні діалекти та твердий закон мови батька, який містить у собі викривлення, оскільки маніпулює виробництвом бажання, синтезами несвідомого, лібідозними інвестиціями в нашому культурному та соціальному середовищі.

Едіп є «містифікацією несвідомого, яка має у нас успіх лише завдяки тому, що всі його деталі та коліщатка пройшли через попередні формації. У цьому розумінні він є універсальним. Отже, саме у капіталістичному суспільстві, на найсильнішому рівні, критика Едіпа повинна весь час повертатися до своєї відправної точки й знову знаходити свій пункт призначення» [120, с. 187].

Для утвердження Едіпа в суспільстві треба створити такі умови:

1) поле соціального виробництва та відтворення має утворюватися незалежно від сімейного відтворення, тобто від територіальної машини, яка заперечує союзи та спадковості;

2) певний об'єкт (фалос) повинен продукувати свого роду накладання соціального поля, означуваного як відправна система, на сімейне поле (система призначення) й створювати ланцюжок дво/однозначних зв'язків між ними;

3) Едіп має займати місце репрезентанта бажання у системі репрезентації.

Усі ці умови здійснюються в капіталістичній формації.

Для шизоаналізу несвідоме нічого не важить, воно створює машини бажання, що функціонують у соціальних машинах. Несвідоме завжди й уже є машиною, яка функціонує, машиною бажання, а не структурою, позбавленою апетиту.

Вихідним положенням психоаналізу є твердження про те, що первинною була дитина, оскільки батько хворий лише на власне дитинство, але він змушений одночасно «постулювати батьківське передіснування», бо дитина існує стосовно батька та матері. Тому психоаналіз приречений на нескінченну регресію: батько повинен бути дитиною, але це передбачає постать іншого батька і т. ін. «... Безконечна регресія примушує нас постулювати примат батька, але примат завжди відносний і гіпотетичний, який уводить нас у безкінечність, якщо не у стрибок у становище безперервно першого батька» [120, с. 281].

Судження про первинність батька стосовно дитини, з точки зору авторів шизоаналізу, позбавлене сенсу, оскільки соціальні інвестиції є первинними щодо сімейних інвестицій, які народжуються лише внаслідок їх застосування або

суміщення. Результатом таких роздумів для Дельоза та Гваттарі стають три важливі висновки:

1) батько едіпізує сина, бо провина – це ідея, котра задумана батьком перед тим, як стати внутрішнім переживанням сина; у той час як психоаналіз розвиває теорію фантазму, згідно з якою батьки, їхні реальні вчинки та пристрасті мають бути зрозумілі як фантазми дитини;

2) батько є первинним стосовно дитини, але лише тому, що саме соціальна інвестиція є первинною стосовно інвестиції сімейної, примат соціального поля як завершення інвестиції бажання визначає цикл і стани, які проходить суб'єкт;

3) соціальне поле є первинним, тому що його кодування або його аксіоматика визначають у ньому комунікацію несвідомого, але ця комунікація жодним чином не зведена до сім'ї як першопричини, бо має першопричиною спільність соціального поля як об'єкта інвестиції бажання.

Замість того, щоб відносити символічну репрезентацію до детермінованих об'єктивностей та об'єктивних соціальних умов, психоаналітичний метод зараховує їх до суб'єктивної та універсальної сутності бажання як *лібідо*, тобто операція декодування/декодіфікації означає зруйнування кодів та кодексів для досягнення кількісних та якісних потоків лібідо, що проходять крізь сновидіння, фантазми, міфи.

Психоаналіз фіксується на уявлюваних та структуральних репрезентантах ретериторизації (звідси – невротик на канапі), а шизоаналіз слідує машинним дороговказам детериторизації (шизоїд на прогулянці по детериторизованому маршруту).

Таким чином, на основі всього вищесказаного можна вивести такі головні тези шизоаналізу:

1) будь-яке інвестування є соціальним і в будь-якому випадку належить до соціального історичного поля;

2) у соціальних інвестуваннях необхідно відрізнити несвідомі лібідозні інвестування групи або бажання та передсвідомі інвестування класу;

3) визнання примату лібідозних інвестицій соціального поля над інвестиціями сімейними;

4) розрізнення двох полюсів лібідозного соціального інвестування – параноїдального, реакційного, фашистського полюсу та полюсу революційно-шизоїдного.

Традиційний психоаналіз визначається Дельозом та Гваттарі як «едіпізований», безпосередньо пов'язаний з капіталістичним репресивним апаратом. На відміну від нього, шизоаналіз, заснований на понятті «виробництво бажання» (*production désirante*), відкидає будь-який зв'язок з репресивним апаратом суспільства і стверджує закони природного бажання. Значно більш могутнішою силою, ніж психоаналіз, родина та ідеологія разом узяті, постають сили суспільного виробництва, сили відтворення та репресії.

Для шизоаналізу цілком виправданою стає теза про те, що бажання є «виробником реального і в реальності», реальність, що є його результатом, «впливає з пасивних синтезів бажання як само-продукування несвідомого» [120, с. 46], тому немає особливої форми існування, котру можна було б назвати «психічна реальність». Оперуючи твердженням К. Маркса про наявність не потреби, а пристрасті як форми буття природного і чуттєвого об'єкта, Дельоз та Гваттарі роблять висновок, що не бажання спирається на потреби, а, власне, потреби самі викликані бажанням, бо становлять побічний продукт реального виробництва бажання. Потреба постає тим штучним елементом, який привноситься у природну та соціальну реальність саме завдяки існуванню бажання. Потреба являє собою побічний продукт на стадії анти-виробництва, де привлашнюються продуктивні сили, а тому можна штучно створити дефіцит навіть у межах виробничого наддостатку. Тому й закономірним бачиться висновок про те, що суспільне виробництво реальності та виробництво фантазмів бажання не існують окремо одне від одного. «...Соціальне безпосередньо перетинається з



цариною бажання, котре становить для соціуму історично даний продукт. Лібідо не потребує жодного посередництва чи то сублимації, жодних психічних операцій чи трансформацій для інвестування продуктивних сил і виробничих відносин. *Нічого іншого, окрім бажання та соціуму, не існує*» [120, с. 48]. Обмеженість психоаналізу, на думку авторів «Анти-Едіпа», полягає в тому, що він пояснює лише «негативне», «суб'єктивне», «гальмівне» у соціальній сфері, наслідком чого є дуалізм реального об'єкта раціонального походження та ірраціонального продукуванням фантастичного. Головна вада психоаналізу в тому, що «він не визнає існування загального виміру, перетину соціальної сфери і бажання» [120, с. 49]. Урятувати становище може лише категорія «виробництво бажання», оскільки лише вона поширюється на всі форми реальності – як раціональні, так і ірраціональні.

Хоча З. Фройд і відкрив «машини бажання», «виробництво бажання», але водночас він умістив їх у жорсткі рамки суб'єктивних уявлень, поселивши у снах, фантазмах, міфах. Наслідком такого підходу стало перетворення виробництва бажання лише на уявлення. Головну роль у фройдівській концепції відіграють сім'я та міф, тоді як Дельоз та Гваттарі замінюють їх на «машину бажання» та «соціальне поле». Несвідоме у З. Фройда ототожнюється з символічним та уявним, оскільки не містить у собі, на думку Дельоза та Гваттарі, нічого окрім образів. На противагу і З. Фройд, і Ж. Лакану, для шизоаналізу несвідоме – це не уявне і не символічне, але Реальність-у-собі, «неможлива реальність» та її виробництво [120, с. 69].

Головна помилка З. Фройда – надання виключного значення комплексу Едіпа, бо саме едіпівська ситуація раз і назавжди викреслює те єдино автентичне відношення, яким постає виробництво, завод, фабрика, і замінює їх театром, в якому Едіп одночасно й головний режисер, і виконавець основних ролей. Несвідоме невротизується і повністю замикається в межах єдиного трикутника, із заводу або майстерні перетворюється на театр, сцену, виставу, – театр, в якому панує класичний порядок репрезентації. Машини бажання при цьому нікуди не

зникають, але місце їх у класичному едіпівському театрі – за кулісами. Суспільні відносини та метафізичні відношення існують «по тому», або «по той бік», тобто як такі, що бажання не в змозі їх інвестувати безпосередньо. Оскільки виробництво бажання є процесом, його не можна перервати чи припинити, зафіксувати за певним місцем, підкорити одному й тому ж закону, що записаний на тілі без органів, – воно постає детериторизованим та декодованим.

Людина, котра живе за едіпівським сценарієм, стає відірваною від суспільства, не має справжнього, засадничого зв'язку з природою. Власне, З. Фройд усвідомлював це, зазначаючи: «Коли Я змушене визнати власну слабкість, то сповнюється страху: реального страху перед зовнішнім світом, страху сумління перед над-Я, невротичного страху перед силою пристрастей у Воно» [338, с. 546].

У своїй критиці психоаналізу Дельоз та Гваттарі приходять до твердження про необхідність звільнення несвідомого від едіпізації та всіх пов'язаних із нею характеристик. Для цього потрібно детально вивчити «виробництво бажання», розкрити прихований у ньому «революційний шизофренічний потенціал», показати соціальний зміст бажання.

Мащини бажання становлять головну економічну категорію бажання, оскільки вони продукують тіло без органів і при цьому їх зовсім не хвилює ні різниця між соціальним та технічним, ні між рушійними силами, агентами і власними деталями. «Мащини бажання є технічними та соціальними водночас – у тому розумінні, що, хоча виробництво бажання ґрунтоване на первинному витісненні, а соціальне виробництво – на придушенні, репресії, перше із другим пов'язані між собою чимось на кшталт вторинного витіснення. Тут усе залежить від положення тіла без органів або його еквівалентів, від того, чи є це тіло внутрішнім результатом, чи ж бо зовнішньою умовою» [120, с. 51].

Отже, цикл самовідтворення несвідомого має два складники: виробництво бажання та суспільне виробництво. Для соціуму характерна тріада головних завдань – кодифікація, надкодифікація, декодифікація, наслідком чого стає пе-

ретворення соціального механізму спочатку на тіло землі, потім – тіло деспота, і кінець кінцем – на тіло грошей (капітал). Капіталізм (на відміну від інших типів соціальних машин) не може виробити такого коду (кодексу), що охопив би всю соціальну сферу, бо тут навіть самі поняття кодифікації та кодування замінюються ідеєю грошей, наслідком чого стає детериторизація соціуму. «Капіталізм наближається до того порога декодування та декодифікації, де в соціумі беруть гору інтереси тіла без органів, й це тіло у детериторизованому середовищі вивільняє потоки бажання» [120, с. 52]. Саме це дає Дельозу та Гваттарі підстави стверджувати, що капіталізм перебуває на грані шизофренії<sup>66</sup>, бо всі

---

<sup>66</sup> Видається доречним навести медичне визначення шизофренії: «Шизофрения – наиболее распространённая психическая болезнь, проявляющаяся своеобразными изменениями личности (нарушением социального контакта и мышления, эмоциональным обеднением), а также другими психическими расстройствами – от легких и преходящих до тяжелых и необычно стойких, приводящих к частичной или полной инвалидности» [181, с. 368]. Більш детальний опис хвороби знаходимо в «Словнику з психоаналізу»: «С клинической точки зрения шизофрения разветвляется на несколько несходных друг с другом форм, которым обычно приписуются следующие признаки: несогласованность мыслей, поступков и аффектов (так называемое рассогласование, распадение, расщепление), отстранение от реальности и замкнутость в себе, уход во внутреннюю жизнь, связанную с порождением фантазмов (аутизм), бессистемное бредообразование. Болезнь носит хронический характер и всегда имеет свою динамику, развивается в сторону „ухудшения“ интеллектуального и эмоционального состояния, нередко приводящего к маразму, и это главный критерий, по которому большинство психиатров считают возможным ставить диагноз шизофрении» [200, с. 576]. Як бачимо, вимальовується не досить приваблива картина, до того ж, варто пам'ятати і те, що за часів Радянського Союзу саме шизофренія була одним із найбільш уживаних діагнозів проти тих, хто не згоджувався з існуючими ідеологічними настановами. Саме ці фактори пояснюють обережне ставлення до поняття «шизофренія» певної частини вітчизняного філософського загалу. Ж. Дельозу жахи радянського минулого не відомі, тому він сміливо оперує поняттям «шизофренія», і в своїй праці «Логіка сенсу» (1972 р.) також підкреслює розподілення, розщеплення реальності, властиве для цієї хвороби. «Первое, что очевидно для шизофреника, – это то, что поверхность раскололась... Так как нет поверхности, то у внутреннего и внешнего, содержащего и содержимого больше нет четких границ. Они погружаются в универсальную глубину или возвращаются в круг настоящего, который сжимается все больше и больше по мере наполнения. Значит, образ жизни шизофреника – противоречие: либо в глубинной трещине, пересекающей тела, либо в раздробленных частях, возвращающихся и насаженных друг на друга. Тело-решето, раздробленное тело и разложившееся тело – три основных измерения шизофренического тела» [105, с. 113]. Не оминув увагою це поняття і Ж. Лакан, котрий обґрунтував розуміння шизофренії як мовного розладу. Він стверджував, що досвід темпоральності, розуміння людського часу як ланцюжка «минуле – сучасне – майбутнє», наявність пам'яті та збереження персональної ідентичності представляють собою ефекти мови. Мові властива наявність минулого та майбутнього, вона розгортається у часі, володіє конкретним досвідом часу. Шизофренік не знає такого способу мовної артикуляції, не знайомий з досвідом часової безперервності, тому й змушений жити у вічному теперішньому. З Ж. Лаканом погоджується Ф. Джеймісон, котрий вважає, що постмодерністський суб'єкт не має здатності організувати своє минуле та майбутнє, не знаходить виходу з кола інтенсивностей, розриває ланцюжок означального.

його сили спрямовані на породження шизоїда як суб'єкта декодованих потоків бажання, що обтікають тіло без органів, а вже по тому – капіталіста й пролетаря. У процесі капіталістичного виробництва виникає колосальний заряд шизофренії, на який спрямовані всі зусилля репресії капіталізму. «Маркс відкрив закон взаємодії двох суперечливих одна щодо одної тенденцій – зниження норми прибутку й зростання абсолютної додаткової вартості. Як наслідок цього закону маємо двобічний процес: декодування й детериторизація потоків, супроводжувані новою територизацією їх, штучною й примусовою. Що більше капіталістична машина детериторизує, декодує, тобто декодифікує, постулює потоки, аби одержати додаткову вартість, то більше її придатки – бюрократичний та поліційний апарат – їх покріпачують, ув'язують в обороті, поглинаючи весь приріст додаткової вартості» [120, с. 53].

Оскільки шизоаналіз являє собою засіб для реалізації «виробництва бажання», Дельоз та Гваттарі пов'язують із ним дві програми: *негативну*, спрямовану на кардинальну зміну уявлень про несвідомі засади людського існування, очищення несвідомого від образів, структур, символів, породжених Едіпом, і таким чином на відкриття виробничої сили очищеного несвідомого; та *позитивну*, пов'язану, по-перше, із забезпеченням максимального сприяння «виробництву бажання», по-друге, – з реалізацією єдності «виробництва бажання» та «соціального виробництва», для чого слід знищити зовнішні сили репресії, які заважають з'єднанню соціальної діяльності індивіда з його бажаннями, тобто потрібно здійснити «дезінвестування репресивних структур».

Безперечно, як лікувальна практика психоаналіз прагне позбавити людину хвороб та потрясінь не лише внутрішнього, а й соціального характеру. Але це, на жаль, залишається лише наміром, оскільки, визнаючи одвічну конфліктність буття людини та світу, психоаналіз по суті безсилий здійснити це прагнення. Мета лікування, що його спроможний надати психоаналіз, полягає у намаганні привести свідомість хворого у відповідність з правилами та нормами суспільства, а це породжує нові заборони та придушення потягів. До того ж,

хто має визначати, що саме є нормою? Можливо, доведеться визнати, хоча це певною мірою й сумно, що майбутнє належить не фаміліалістичному невротичу, котрий зростав та виховувався в рамках структури «батько-мати-Я» і тому відданий на поталу комплексам, а вільному шизоїду, збуреному вільними бажаннями. Разом з тим треба визнати й безперечні заслуги психоаналізу, а саме: орієнтацію на те, що причини душевних захворювань необхідно шукати в структурах людської психіки; уявлення про те, що психіка є динамічною єдністю свідомого та несвідомого; намагання розкрити значення та роль психічних процесів у житті індивіда. Якщо до З. Фрейда лише констатували факт існування несвідомого, то він поставив за мету дослідження змістовних характеристик несвідомого, розробивши для цього власну систему методик.

Шизоаналіз не пропонує себе як вирішення Едіпової проблеми, він не претендує на те, щоб краще впоратися з тим, чого не посилив едіпівський психоаналіз. Він пропонує деедіпізувати несвідоме, аби наблизитися до дійсних проблем. Він прагне того, щоб досягти сиротливих ділянок несвідомого, що перебувають достоту «поза всіляким законом», тих, де жодна проблема загалом не стоїть і не може стояти» [120, с. 99].

На відміну від психоаналізу, який уміщував у несвідоме безліч жорстокості та страхіття, шизоаналіз визнає за ним право на існування його власних химер, але ці химери зовсім не антропоморфні. Іноді занадто пильна та невсипуща раціональність породжує такі страхітливі чудовиська, котрі навіть не снилися сну розуму.

### **3. «ТІСЯЧА ПЛАТО»: ПРОЩАННЯ З ПСИХОАНАЛІЗОМ**

Серед філософів, котрі серйозно займаються дослідницькою роботою, важко знайти людину, яка б не стикалась із ситуацією співавторства. Але одна справа написати разом одну чи навіть кілька статей, а інша – створити повноцінне дослідження. Історія філософської думки знає лише два випадки такої

співпраці – К. Маркс та Ф. Енгельс, чий теоретичний доробок викликав чимало досліджень, коментарів, критики тощо, та Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, праці яких «Анти-Едіп» та «Тисяча плато» становлять собою два томи «Капіталізму та шизофренії», – саме вони і є центральними фігурами пропонованого розділу.

Прислухаємося до самого Ж. Дельоза, який у листі до Куніічі Уно розповідає історію свого знайомства та співпраці з Ф. Гваттарі [див.: 441, S. 9–12.].

За словами Ж. Дельоза, все почалося відразу після травня 68-го у Франції. Мислителі не знали одне одного, але їхній спільний друг вважав, що вони мусять познайомитися. На перший погляд, – пише Ж. Дельоз, – не було нічого, на чому б ми могли порозумітися. Фелікс завжди був багатостороннім, працював у політиці, в психіатрії та з групами. Він певним чином «зірка» груп. Чи, можливо, його потрібно порівняти з морем: поверхнею, яка нібито завжди в русі, яка постійно зблискує та сяє. Він може змінювати одну діяльність на іншу, мало спить, ніколи не спинається. У ньому є щось невичерпне, і він послуговується екстраординарними швидкостями. Я ж, навпаки, скоріше як скеля: я мало рухаюсь і для мене неможливо робити дві справи одночасно. Мої думки завжди ідея фікс. І якщо я – достатньо рідко – рухаюся, то йде мова про внутрішні рухи. Я охоче пишу на самоті, я не особливо люблю говорити, скоріше це на курсах в університеті, де слово підпорядковане зовсім іншому порядку. Фелікс і я разом склали гарний тандем [див.: 441, S. 9].

Ж. Дельоз звертає увагу на надзвичайну творчу обдарованість Ф. Гваттарі, його здатність постійно змінювати вид діяльності (читає, пише, грає на піаніно). Дельоз порівнює ідеї Ф. Гваттарі з малюнками, котрі інколи утворюють справжні діаграми, у той час як самого Дельоза, навпаки, цікавлять поняття, що, на його думку, існують для себе і ведуть певний вид власного життя. Вони невидимі створіння. Але це також означає, що їх потрібно винайти. Я вірю, пише Ж. Дельоз, що філософія – це творча наука, не менш ніж живопис або музика: вона створює поняття. Але поняття – це не всезагальності, не просто правда. Вони займаються сингулярним, новим і тим, що вражає. Понят-

тя можуть розділятися не тільки на афекти, тобто дії, які впливають на наше життя, але і на перцепти, які створюють для нас нові способи бачення та сприйняття [див.: 441, S. 10].

«У нас було бажання разом працювати, між діаграмами Фелікса та моїми артикульованими поняттями, але ми не знали як. Ми багато читали: етнологію, економіку та лінгвістику. Це був, так би мовити, матеріал. Мене вражало, як Фелікс цим послуговувався і знову і знову породжував нові думки, в той час, як він цікавився тим, як я ініціював філософію у матеріал. Ми досить швидко визначилися, що ми хотіли сказати в Анти-Едіпі: представлення несвідомого як машини чи фабрики і нове потрактування деліріуму, який відкривається історичному, політичному та соціальному світові. Але як можна це сказати? Ми почали писати довгі листи, без упину та без порядку. Потім ми сідали вдвох, інколи просто на пару днів, інколи на тижні. Можливо ти розумієш, що я хочу сказати, – це було одночасно невимовно напружено та втомлююче, і все ж весь час ми сміялися. Один намагався висловити цю, інший – другу думку. Потім складали ми разом те, що кожен написав для себе, і знаходили нові слова, що завжди нам здавалися потрібними. Коли книга була готова, вона була настільки когерентною, що не можна було сказати більше, ніж один чи інший вже написав» [441, S. 10–11].

Дельоз не приховує того факту, що для нього «Фелікса інколи було надто багато, Фелікс переслідував мене, навіть і тоді, коли я вже більше не міг». Результатом цього було те, що поняття отримували таким чином постійне автономне існування, також і коли мислителі інколи мали різні уявлення про те, що вони висловлювали (під «тілом без органів», наприклад, вони завжди розуміли різні речі). Тому в їхній праці ніколи не йшлося про те, щоб щось поєднувати. Ціле було скоріше куцненням, нагромадженням відмінностей, ризомою. За словами Ж. Дельоза, він міг би сказати, хто додав той чи інший мотив, те чи інше поняття: «Фелікс був інколи справжньою грозою, а я був скоріше громо-

вержець, я викопував речі з-під землі, щоб вони постали десь в іншому місці, і так далі, і так воно йшло» [див.: 441, S. 11].

У випадку з «Тисячею плато» сталося дещо по-іншому. Книга була набагато складнішою, і сфери, про які філософи говорили, знаходяться далеко одна від одної. Але між тим вони знали одне одного так добре, що один міг передбачити, в якому напрямку рухається інший. Паузи між їхніми розмовами ставали все довшими. «Ми могли віддатися на волю Ехо – не тільки між нами двома, але між сферами, через які ми проходили. Найкращі моменти для нас були ті, коли ми писали про ритурунель та музику, машину війни, кочівників та становлення-звіром. Запалений Феліксом, я мав відчуття, що ми увійшли на територію, де живуть цілком своєрідні поняття. «Тисяча плато» – це книга, яка зробила мене щасливим, і в якій я знову і знову знаходжу щось нове» [див.: 441, S. 12].

Таким чином, «Тисяча плато» (1980) продовжила «Анти-Едіп» (1972). Але в обох книжках, за свідченням самих авторів<sup>67</sup>, об'єктивно були різні долі. Напевно, це залежало від обставин: рухомий час однієї, який ще був під впливом 1968 року, і поверхневий час застою, байдужості, коли з'явилася інша книга. «Тисяча плато» з усіх книг, написаних Дельозом та Гваттарі, найгірше сприйняв читач. Навпаки, «Анти-Едіп» був дуже успішним, але цей успіх супроводжувався ще більшим засудженням. «Анти-Едіп» хотів вказати на спустошення, на Едіпів, на стосунки «тато-неня» у психоаналізі, в психіатрії і власне в антипсихіатрії, в літературній критиці та у загальній картині, яку отримуєш, скеровуючи увагу на мислення. Як зізнаються Дельоз та Гваттарі, вони думали про те, щоб доконати Едіпа. Але це завдання було заскладне. Реакція на 1968 рік показала, наскільки ще сильний Едіп у сім'ї і як він далі у психоаналізі, у літературі і всюди у мисленні вправляється своїм плаксивим режимом. Так

---

<sup>67</sup> Більш детально про це йдеться у передмові до італійського видання «Тисячі плато», яка опрацьована за виданням: Deleuze, Gilles: Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie / Deleuze, Gilles; Felix Guattari. Aus dem Franz. uebers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullie [Hrsg. von Guenter Roesch]. – Berlin: Merve-Verl., 1997. – 716 s.



Едіп для французьких мислителів залишився важким тягарем. Навпаки, «Тисяча плато», незважаючи на видимий неуспіх, дала їм, як мінімум, можливість зробити ще один крок і відкрила невідомі сфери, невідчутні для Едіпа, які «Анти-Едіп» зміг побачити лише здалеку, не заглибившись у них.

Власне, «Анти-Едіп» репрезентував три головні теми:

1) несвідоме функціонує як фабрика, а не як театр (це питання виробництва, а не репрезентації);

2) картини безуму або романи є всюди у світі та світовій історії, і вони належать не тільки сім'ї (втрачають розум раси, племена, континенти, культури, суспільні позиції);

3) є одна універсальна історія, і вона є історією співприсутності (так само, як і течії, які є предметом історії та рухаються через примітивні коди, через деспотичне надкодування, через капіталістичне декодування і які роблять можливим об'єднання незалежних потоків).

«Анти-Едіп був зумовлений Кантом, він мусив бути видом критики чистого розуму на площині несвідомого. Звідси й утвердження властивих несвідомому синтезів; перебіг історії як виверження цих синтезів; розвінчання Едіпа як «невідвратної ілюзії», яка фальсифікує будь-яке історичне виробництво» [див.: 410, S. II]. Із трьох основних завдань шизоаналізу, котрі склали вже знайому нам позитивну та негативну його програми, головним в «Анти-Едіпі» все ж таки було деструктивне, спрямоване проти засадничої причетності психоаналізу до репресивних практик капіталізму, до його обмежувальних аспектів. Психоаналіз і капіталізм споріднені тим, що привласнюють розшифровані лібідозні потоки та потоки праці, зашифровані та обмежені у попередніх, давніших суспільствах, таке зашифровування відбувається шляхом детериторизації, і потоки повертаються у процес капіталістичного виробництва. Дельоз та Гваттарі закидають Фройдіві те, що він не відкрив велике мистецтво підсвідомого, мистецтво молекулярних множин, він завжди повертається до молярних єдностей. Твір 1915 р. «Несвідоме», про який йтиметься нижче, цікавий ілюстрацією ре-

дукції. З. Фройд використовує слова, щоб відновити єдності, які в речах вже більше не наявні. У праці «Логіка смислу» Ж. Дельоз із цього приводу говорить: «Первое, что очевидно для шизофреника, – это то, что поверхность расколосась. Между вещами и предложениями больше нет никакой границы – именно потому, что у тел больше нет поверхности» [105, с. 112]. Тому шизоаналіз, на відміну від психоаналізу, розшифровує потоки завдяки детериторизації, заперечує молярні структури, властиві і суспільству, і психіці, щоб мати можливість здійснювати контроль за поліморфною множинністю молекулярних машин бажання.

На противагу «Анти-Едіпу», «Тисяча плато» кидає виклик післякантіанським (а тим самим і антигегельянським) прагненням. Цей замисел «конструктивний». Ідеться про теорію множин як таких, а саме про те, де різноманітне переходить в субстантивний стан, у той час, як в «Анти-Едіпі» воно розглядалося в синтезах та під впливом несвідомого. Як стверджують самі французькі мислителі, коментар до Вольфсмана (плато «Один вовк чи багато?») у «Тисячі плато» є їхнім прощанням із психоаналізом та намаганням показати, як множини сповнюють відділення свідомого від несвідомого, природи від історії та тіла від душі. «Множини є реальністю, вони не зумовлюють єдності, не переходять у тотальність та не повертаються до суб'єкта. Суб'єктивізації, тоталізації та об'єднання є, у свою чергу, процесами, які продукуються у множинах та обмінюються. Головні ознаки множин залежать від їх елементів, що є сингулярностями; з їх відносинами, які є видами становлення; з їх досягненнями, які є посейбічним, *Naessetates* (індивідуалізації без суб'єкта); зі своїми часо-просторами, котрі є тривалостями та рівними площинами; з їхніми моделями утілення, ризомою (на противагу до моделі дерева); з їхньою площиною утворення, котра є плато (областями тривалої інтенсивності); а також з векторами, які її, площину, перетинають та утворюють території та ступені детериторизації» [410, S. II].

Отже, універсальна історія співприсутності стає у «Тисячі плато» набагато більш варіативною. У кожному окремому випадку знову та знову звучить за-

питання: де і як здійснюється ця зустріч? Замість того, щоб, як в «Анти-Едіпі», слідувати традиційній послідовності «дикі-варвари-цивілізовані», ми бачимо у «Тисячі плато» всі можливі та одночасно існуючі картини: примітивні групи, які у рідкісній маргінальності працюють з рядами та з обрахуванням «останнього» кінця; деспотичні єдності, які на противагу їм утворюють ансамблі, котрі піддані процесам централізації (державні апарати); номадичні машини війни, які мало що можуть направити проти держав, якщо ці приймають машини війни у себе, хоча вони їм від початку не належали; процеси суб'єктивації, що тривають у державному та військовому апаратах; охоплення цих процесів у капіталізмі та відповідних державах; модальності революційного способу дій; приступні у кожному окремому випадку до порівняння фактори території, землі та детериторизації.

Тож, звернемося тепер безпосередньо до другого розділу «Тисячі плато», який має назву «1914 – Один вовк чи багато?», щоб разом з Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі в останнє насолодитися критикою психоаналізу та попрощатися з ним.

Перш за все, нам потрібно пригадати деякі праці З. Фрейда, зокрема «Не-свідоме» (1915), де він наводить випадок двох пацієнтів, один з яких сприймає свою шкіру, а інший свою панчохоу як системи, котрі складаються із маленьких дірочок, що загрожують постійним збільшенням, розростанням. У книзі «Логіка смислу» Ж. Дельоз уже звертався до цього твору та до фрейдівського аналізу описаних випадків і зробив такий висновок: «Изначальный аспект шизофренического тела состоит в том, что оно является неким телом-решетом. Фрейд подчеркивал эту способность шизофреника воспринимать поверхность и кожу так, как если бы они были исколоты бесчисленными маленькими дырочками» [105, с. 112]. Цікаво, що З. Фрейд, не здогадуючись про те, який прискіпливий аналіз здійснять над його розмислами Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, вважає це симптомом шизофренії, оскільки такі прояви не властиві ні істеріку, ні невротіку. Невротик здатний ототожнювати об'єкт з цілим, психотик же розуміє об'єкт як множину.

Між тим, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, З. Фройд мусив невдовзі написати надзвичайні для себе сторінки. Насамперед вони мали на увазі фрагменти з твору 1915 р. «Несвідоме», де йдеться про різницю між неврозом та психозом. З. Фройд твердить, що істерики чи невротики є людьми з такими здатностями, щоб порівнювати панчошу з вагіною, а шрам з кастрацією. Це знаходиться поза питанням про те, що одночасно об'єкт сприймається ними як ціле та як зникле. Для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі цілком очевидною є стилістична різниця між психозом та неврозом. «Дія редукції у творі 1915 р. дуже цікава: вона свідчить, що невротик свої порівняння чи ідентифікації скеровує на уявлення про речі, в той час як психотик має лише уявлення про слова» [див.: 410, S. 45].

По-друге, французькі філософи звертались до праць, де З. Фройд досліджує та детально аналізує випадок Людини-Вовка<sup>68</sup>. Французькі дослідники вслід за З. Фройдом звертаються до відомого випадку у практиці психоаналізу, котрий стосується юнака, що тяжко захворів у 18-річному віці після гонорейної інфекції, наслідком чого стала його повна залежність від оточуючих. Але психіатр звертає увагу на те, що в ранньому дитинстві пацієнтові довелося перенести тяжкі невротичні страждання, які почалися перед самим його п'ятим днем народження, спочатку у формі істерії страху (фобії тварин), а потім перетворилися на невроз нав'язливості з чітко визначеним релігійним змістом. Особливе значення у досліджуваному випадку має сон пацієнта, тому варто навести його розповідь повністю: «Мне снилась ніч; я лежу в моєй кроваті (моєя кровать стояла так, что ноги приходились к окну; перед окном находился ряд старых ореховых деревьев. Знаю, что была зима, когда я видел этот сон, и ночь). Вдруг окно само распахнулось, и, охваченный страхом, я вижу, что на большом ореховом дереве перед окном сидят несколько белых волков. Их было шесть или семь. Волки были совершенно белыми и скорей похожи на лисиц или овчарок, так как у них были большие хво-

---

<sup>68</sup> Тим, кого цікавить зазначена проблематика, раджу звернутися до видання: Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. Сборник / Пер. с англ. – К.: Port-Roual, 1996. Завдяки цьому збірнику можна дізнатися не лише про випадок Людини-Вовка, але й ознайомитися з спогадами вченого та коментарями до цього випадку.

сты, как у лисиц, и уши их торчали, как у насторожившейся собаки. Мне стало очень страшно, наверное, из-за мысли, что волки меня съедят; я вскрикнул и проснулся. Няня поспешила к моей кроватке, чтобы посмотреть, что со мной случилось. Прошло довольно много времени, пока я убедился, что это был только сон – так естественно и ясно рисовалась мне картина, как открывается окно и на дереве сидят волки. Наконец я успокоился, почувствовал себя так, будто избежал какой-то опасности, и снова заснул.

Единственным действием в сновидении было то, как распахнулось окно, потому что волки сидели спокойно без всякого движения на ветках дерева, справа и слева от ствола, и глядели на меня. Как будто все свое внимание они сосредоточили на мне. Думаю, что это был мой первый кошмарный сон. Мне было тогда три, четыре, самое большее – пять лет. До одиннадцати- или двенадцатилетнего возраста я с тех пор всегда боялся увидеть что-нибудь страшное во сне» [369, с. 172].

Цілком у дусі відкритого ним методу психоаналізу З. Фройд аналізує цей сон під кутом зору такого неависного Ж. Дельозу та Ф. Гваттарі Едіпа. Домінантою його розмислів та висновків стає спогад пацієнта про те, що у віці півтора року він став свідком сексуальної сцени між його батьками. Особливе значення вчений приділяв тому, що статеві зносини відбувалися *more ferarum*<sup>69</sup>. Цю подію З. Фройд позначає як «первинну сцену» і надбудовує свої психоаналітичні конструкти виключно навколо неї, визначаючи відношення між нею та сновидінням, яке так налякало маленького хлопчика. Аргументами З. Фрейда також виступає спогад про те, що пацієнт страшенно боявся одного малюнка у книжці, де було зображено вовка, який стояв на двох задніх лапах, протягуючи передні назустріч глядачеві (як з'ясувалося, це була ілюстрація до казки про вовка та сімох козенят, якою пацієнта постійно лякала його старша сестра), а також оповідь дідуса про те, як вовк заскочив до кімнати кравця через розкрите

---

<sup>69</sup> Зі спини (лат.).

вікно<sup>70</sup>. Відштовхуючись від цього, вчений тлумачить сон хлопчика: «Бесхвостый волк предлагает другим в рассказе деда взобраться на него. Эта деталь вызвала в воспоминаниях картину „первичной сцены“. Таким путем материал „первичной сцены“ мог быть заменен материалом из истории о волке и при этом одновременно двое родителей могли быть замещены по желанию несколькими волками. Ближайшее превращение содержания сновидения состояло в том, что история о волке приспособилась к содержанию сказки о семерых козлятах, позаимствовав у нее число семь. Превращение материала: „первичная сцена“ – история о волке – сказка о семерых козлятах – является отражением развития хода мыслей во время образования сновидения; тоска по сексуальному удовлетворению отцом – понимание связанного с ним условия кастрации – страх перед отцом» [369, с. 182].

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі дотримуються дещо іншого потрактування описаного випадку<sup>71</sup>. Для них Людина-Вовк – це хтось, котрий в своїй психотичній фазі постійно спостерігає за варіаціями. Вони впевнені, що, аналізуючи сон Людини-Вовка про 6 чи 7 вовків на дереві, з яких Людина-Вовк нарахувала лише 5, 3. Фройд сумнівається у тому, що вовки можуть прийти зграєю. Лікар вирішує, що у цьому випадку наявний невроз, і переходить до редукції не на словесному рівні представлення слів, а в площині уявлень про речі, пов'язуючи сон з казкою про вовка та 7 козенят. 7 вовків – 7 козенят, 6 вовків – 1 козеня заховалося у годиннику, 5 козенят – 5 година, римська цифра V, (чотири пропускається), 3 вовків – коїтус три рази, 2 вовки – дві собаки під час налягання, один

---

<sup>70</sup> Для кращого сприйняття подальшого матеріалу варто навести історію так, як оповідає її З. Фройд: «Один портной сидел за работой в своей комнате, как вдруг распахнулось окно и на него прыгнул волк. Портной бьет его аршином – нет, поправляется он – портной схватывает его за хвост и отрывает хвост, так что испуганный волк убегает. Несколько времени спустя портной шел лесом и вдруг видит стаю волков, от которых спасается на дереве. Сначала волки растерялись, но находившийся среди них безхвостый, желавший отомстить портному, предлагает, чтобы один волк влез на другого с тем, чтобы самый верхний добрался до портного. Сам он – матерый старый волк – составит основание этой пирамиды. Волки так и делают, но портной узнал наказанного посетителя и закричал вдруг, как и тогда, ловите серого за хвост. При этом воспоминании бесхвостый волк испугался, убежал, а все прочие свалились вниз» [369, с. 173].

<sup>71</sup> До речі, вони не поодинокі у цьому, оскільки другий розділ розпочинається з роздумів Людини-Вовка та Рут Мак Брюнсвік про Фрейда, котрі виражають сумнів у тому, що останній розуміється на вовках.

вовк – батько, жодного вовка – втрата пеніса. Від початку було відомо, що звірі були для того, щоб представити коїтус батьків, тобто здійснюється посилення на вказівку про гомосексуальність сну. Таким чином, З. Фройд знає лише едіпізованого вовка або собаку, кастровано-каструючого тата-вовка.

Далі Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі звертаються до історії про дівчинку Фанні. Після того, як вона чує передачу про вовків по радіо, то на запитання, чи хоче вона бути вовком, дівчинка відповідає, що це ідіотизм, не можна бути вовком, можна бути лише 8, 10, 6 чи 7 вовками одночасно. При ставанні вовком важливим є визначення множини і протиставлення суб'єкта зграї, протиставлення множинності вовків, спосіб, у який це бачить Фанні: це пустеля, це погляд в пустелю, вона кольору охри, світло пустелі без тіней, всередині натовп, бджолиний рій, купа футболістів або група туарегів. «Важливою при становленні вовком є позиція множини і передусім важливою є позиція суб'єкта поруч зі зграєю, поруч з множиною вовків, спосіб, яким можна в неї увійти чи ні, стан, який утримується, спосіб, яким можна перейти в множину.

Я знаходжуся скраю цього натовпу, на периферії; але я помічаю, що я з ним пов'язана частиною тіла, долонею чи ступнею» [410, S. 47]. Зрозуміло, що таке положення важко утримувати, оскільки рухи натовпу непередбачувані і не мають ритму. Це гарний шизосон: на лінії межі, прогулянка à la Вірджинія Вульф.

Для французьких дослідників важливою є проблема населення у несвідомому: все, що проходить через пори шизоїда, пов'язане з множинностями, «в кожній порі моєї шкіри виростають немовлята... або ж виростають груди». З. Фройд намагався аналізувати феномен мас з точки зору несвідомого, вважаючи, що несвідоме є масою, якою він ототожнював з особою, а це, на думку авторів «Тисячі плато», було короткозоро. У той час для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі всюди виявляються множини: пор, вугрів, шрамів, вен, грудей, дітей, бджіл, футболістів, вовків, шакалів, туарегів<sup>72</sup>. Усе це вказує на певну

---

<sup>72</sup> Див. новелу Ф. Кафки «Шакали та араби».

структуру несвідомого. Існує щось, що відіграє роль цілого тіла, – це тіло без органів. Це пустеля і це дерево, на якому сидять вовки, а також шкіра, також це будинок або будь-які речі. Тіло без органів – це не тіло без органів, а тіло, на якому те, що слугує органом, відповідно до броунівського руху поширюється у формі молекулярних множин. Тому пустеля виявляється заселеною. Тіло без органів протиставляє себе менше органам, ніж організації органів. Тіло без органів – не мертво тіло, а живе, заселене множинами.

Далі у Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі з'являється концепт ризоми<sup>73</sup>, оскільки найважливішу ознаку сну вони вбачають у тому, що кожен елемент сновидіння ненастанно змінює та модифікує своє положення відносно інших елементів. Відбувається танок елементів на носі людини-вовка. Доповненням до цього постає оповідь Фанні, тому далі ми спостерігаємо, як бджолиний рій змішується з футболістами у смугастих формах або з групами туарегів. Клан вовків посилюється бджолиним роєм проти мавп під керівництвом Мауглі. З. Фройд пізнав множини за лібідозними течіями, які у людини-вовка з'являлися одночасно, тому ще дивніше, зауважують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, як він (З. Фройд) послуговується множинами несвідомого. Усі вони для нього означають кастрацію.

Вовк – це зграя, це множина. Нуль – це тіло без органів людини-вовка. Якщо несвідоме не знає неґації, то тому, що несвідоме не має нічого негативного, лише нескінченне наближення та віддалення від точки нуля. Вовки позначають інтенсивність, групу інтенсивностей, набрякання інтенсивностей на тілі без органів людини-вовка. Вовк як безпосереднє сприйняття множини – це не репрезентант, не замітник, але це те, що має назву «Я-відчуваю». Вовк, вовки – це інтенсивності, швидкості, температури, неподільні варіативні стани. Стати вовком означає детериторизуватися і ступати вислизаючими лініями. Вовк і дірка – це частки несвідомого, лише частки, частинки, продукти частинок,

---

<sup>73</sup> Концепт ризоми використовується як альтернатива концепту дерево-корінь, відмінність між якими відіграє надзвичайно важливу роль у подальших розмислах французьких мислителів.



зв'язки частинок як елементів молекулярних множин. Фізики кажуть: діри означають не нестачу частин, але частки, які рухаються швидше за світло.

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі посилаються на визнані наукові авторитети, стверджуючи, що у математика і фізика Римана знаходимо розрізнення дискретних і стійких множин, а у Мейнонга та Рассела – розрізнення екстенсивних множин величини або частковості та множин відстані, які стоять ближче до інтенсивного. А в Бергсона спостерігаємо диференціацію нумеричних і розтягнутих множин та квалітативних і тривалих множин. Дельоз та Гваттарі роблять майже те ж саме, коли розрізняють множини, подібні до дерева, та ризоматичні, макро- та мікромножини. З одного боку, у полі їх зору опиняються екстенсивні, часткові та молярні множини, з другого – лібідінозні, несвідомі, молекулярні, інтенсивні множини. Елементи цих останніх множин є частинками; їх стосунками є відстані, їх рухи є броунівськими рухами, їх кількість – це інтенсивності та відмінності інтенсивностей.

Усе це утворює чітку логічну будову, що складається з двох рівнозначних конструкцій, одна з яких створена за принципом дерева-кореня, а друга – ризоми. Єдиною реальністю дерева-кореня постають бінарні опозиції, тоді як основне завдання ризоми полягає у прагненні здійснити віднімання єдиного із множини, що відповідає математичній операції « $n - 1$ ». Тому Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі посилаються на Еліаса Канетті, котрий розрізняє два види множин: маса та згряя. Властивості маси – кількість, частковість, рівність членів концентрації, соціабельність цілого, однонаправлена ієрархія, організація територіальності або детериторизації та вигляд знаків. Як бачимо, усі перераховані якості ідеально відповідають моделі дерево-корінь. У той час, як якості згряї – малість або обмеженість числа, буття-зруйнованим, неподільні варіативні відстані, якісні метаморфози, нерівність як залишок, неможливість тривалого підсумовування або ієрархізація, броунівський рух, лінії детериторизації, проекція часток, – відповідають основним ознакам ризоми. Згряя утворює лінію втечі або детериторизації, тоді як маси такі лінії лише інтегрують, щоб поділити їх на сегмен-

ти. Коли згряє сідає навколо багаття, кожен має зліва та справа сусіда (для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі це залишок, слід древовидної схеми, котра дозволяє індивіду долучитися до неї лише у чітко визначеному місці), але спина вільна і голо відкрита дикості. За цією ознакою пізнається позиція шизоїда, котрий знаходиться на периферії і долучається лише рукою чи ногою до всієї зграї. Цій позиції протиставляється параноїдальна позиція масового суб'єкта з усіма ідентифікаціями індивідуума з групою, групи з вождем, вождя з групою. «Є не лише людська згря, але й така, яка особливо розвинулась: „вище суспільство” відрізняється від „суспільства”, бо воно наближене до свори, і середньостатистичний громадянин створює собі про належних до „вищого суспільства” певну задрісну картину, бо він не зовсім пізнає відповідні позиції та ієрархії, силові відносини та зовсім особливі амбіції та проекти» [410, S. 53].

Зрозуміло, що не йдеться про те, щоб протиставити два види множин, – це було б не більш цінне, ніж дуалізм однини та множини. Є лише множини множин: зграї в масах та навпаки. Дерева мають ризоматичні лінії, і в ризомі є точки, схожі на дерева, оскільки вона сама по собі має різноманітні форми, починаючи від її поверхневого розповсюдження у вигляді гілок та аж до конкретного втілення у цибулинах та бульбах. «В ризоме есть структуры дерева или корней, и, наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме... В глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома» [116, с. 20]. Така можливість взаємопереходу зрозуміла лише з точки зору шизоаналізу і абсолютно недоступна психоаналізові, що зводить множинність бажання виключно до бінарної логіки закону структури або до його відсутності. Становлення-звіром, становлення-молекулярним, становлення-нелюдом, – усе це відбувається шляхом молярної екстензії, людської гіперконцентрації. Будова велетенської параноїдальної бюрократичної машини у Ф. Кафки невіддільна від інсталяцій маленьких шизомашин, ставання собакою чи ставання жуком (творчість Ф. Кафки в даному випадку слугує чудовою ілюстрацією для розмислів Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, оскільки у нього можна знайти бюрократичну ма-

шину – роман «Процес», ставання собакою – повість «Дослідження однієї собаки», ставання жуком – новела «Перетворення»). «Ми сказали Кафка, але також могли б сказати Вольфсман: релігійно-мілітаристська машина, яку З. Фройд підпорядковує неврозу – це анальна машина зграї або становлення вовком, а також гусінь або метелик<sup>74</sup>, які З. Фройд підпорядковує істеричному характеру – такий Едіпівський апарат, чиїм єдиним рушієм є З. Фройд, непорушний рухливць, котрого всюди можна знайти» [410, S. 56].

Автори «Тисячі плато» не заперечують тезу З. Фройда про те, що лібідо пронизує собою все навкруги. Але при цьому обов'язково слід одночасно брати до уваги, що машина суспільства чи організована маса мають молекулярне не-свідоме, що кожен індивід захоплений масою, що індивід чи маса у своєму не-свідомому оживлюють маси та зграї інших мас та інших індивідуумів. «Що означає когось кохати? Це завжди означає його вихопити з маси, можливо вийняти з окресленої групи, до якої він належить або через сім'ю, або з інших причин; і тоді потрібно знайти його зграю, множини, які він несе в собі і які вірогідно абсолютно відрізняються від моїх. Долучити їх до моїх, дозволити їм проїнятися моїми і проникнути в його (множини). Небесні весілля, множини множин. Кожне кохання є актом деперсоналізації на тілі без органів, котре мусить бути утворене; і на найвищому пункті цієї деперсоналізації кожен може бути названим, отримає своє прізвище та ім'я, стає розрізняваним через спонтанне сприйняття множин, які належать йому та до яких належить він» [410, S. 55]. Зрозуміло, що йдеться не про розрізнення внутрішнього та зовнішнього, які завжди мінливі, відносні та мінові, а про диференціацію типів множин, які спі-

---

<sup>74</sup> Гусінь та метелик також мають відношення до випадку Людини-вовка. З метеликом пов'язаний ще один страх хворого: одного разу він намагався зловити великого смугастого метелика, та коли той опустився на квітку і почав стуляти й розтуляти крильця, хлопчик дуже злякався. З. Фройд потрактовує цей випадок таким чином: розтуляння крилець нагадує римську цифру V, саме це був час, коли маленька дитина спостерігала сексуальну сцену між батьками, також цифра нагадує положення ніг жінки, які хлопчик міг бачити у прислуги, смуги на крильцях метелика пояснюють захоплення дитини дівчиною-прислужницею, котру звали Груша (груші мають смугастий колір). Гусінь – це персонаж сновидіння, коли пацієнт бачив себе верхи на коні, а величезна гусінь переслідувала його.

віснують, пронизують одна одну та змінюють місце розташування, – машини, рухи, мотори та елементи.

Заперечуючи вербально-репрезентативну основу психоаналітичного методу, засновану на домінуванні Деспотичного означального, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі стверджують, що немає жодного індивідуального висловлювання, є лише машинна будова, яка продукує висловлювання. «Ми кажемо, що будова в основі своїй лібідіозна та несвідома. Це уособлене несвідоме, одночасно ми бачимо в ньому різні елементи: людські, суспільні та технічні машини, молярно організовані машини; молекулярні машини з їх частками становлення-нелюдським; едіпівські апарати; антиедіпівські апарати, чий темп та спосіб функціонування варіативний» [410, S. 56]. Кожен з нас ховається в такій будові та репродукує її висловлювання, коли вірить, що говорить від власного імені або ж говорить від власного імені набагато більше, ніж репродукує висловлювань, оскільки система типу ризоми здатна розчленувати мову шляхом її децентрування в кількох вимірах та порядках. Наслідком такої дії стає замикання мови у собі, повна її безпорадність.

Отже, немає жодного індивідуального висловлювання і не буде ніколи. Власне ім'я – це суб'єкт чистого інфінітиву, котрий як такий розуміється на полі інтенсивності. М. Пруст каже про імена: коли я вимовляю «Жільберта», у мене складається враження, ніби я її тримаю оголеною в роті. Тому цілком виправданим вбачається висновок Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі про психоаналіз: «Ми закидаємо психоаналізу не тільки те, що він обрав лише едіпівське висловлювання. Бо такі висловлювання до певної міри є ще складовими машинної будови, якій вони можуть слугувати коректуючими вказівками, як при обрахуванні помилок. Ми закидаємо психоаналізу, що він обслуговував едіпівське висловлювання, щоб змусити пацієнта вірити, нібито він отримав персональні, індивідуальні висловлювання, що ніби він врешті може говорити від свого імені» [410, S. 57–58].

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі визначають психоаналіз як утворення, що підпорядковане «логіці дерева, логіці кальки та розмноження». Саме тому психоаналіз має за мету несвідоме, котре репрезентує само себе, вбирається у шати кодифікованих комплексів, розміщується на генетичній вісі чи є розвернутим у синтагматичну структуру. «Оно имеет целью описание фактического состояния, установление равновесия межсубъективных отношений или исследование бессознательного, притаившегося в темных закоулках памяти и языка. Оно упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует кальки подобно листьям» [116, с. 17]. Шизоаналіз, використовуючи ризоматичну модель, навпаки, створює не кальку, а мапу, котра є відкритою, рухливою, здатною на зміни. «Карта не воспроизводит бессознательное, замкнутое в самом себе, она его конструирует. Она способствует соединению полей, разблокированию тел без органов, их максимальной открытости в плане консистенции» [116, с. 17]. Бажання оживає й отримує здатність породжувати лише завдяки ризомі, бо кожного разу, коли бажання приймає форму дерева, наявні певні внутрішні наслідки, що призводять до смерті бажання, тоді як ризома впливає на бажання через зовнішні точки та збудники.

Підкоряючи несвідоме структурам у вигляді дерева, ієрархічним графікам, центральним органам, фалосу, психоаналіз вибудовує власну диктаторську владу. Альтернативою постає шизоаналіз, котрий досліджує несвідоме як нецентровану систему, тобто як машинний рівень довершених автоматів (ризوما), тому цілком виправданою є інша постановка питання: «...Вопрос состоит не в том, чтобы редуцировать бессознательное, интерпретировать или обозначить его согласно дереву. Вопрос в том, чтобы *создать бессознательное* и с ним – новые высказывания, другие желания: ризома и есть само производство бессознательного» [116, с. 24].

Звісно, можна вважати заслугою психоаналізу те, що він нейтральний, але на що здатна ця нейтральність? Підвести людей до мовчання, заважати їм гово-

рити, і передусім, якщо вони говорять, зробити так, як нібито вони нічого не сказали: це і все, що може відома психоаналітична нейтральність. Вольфсман знову й знову виє: шість або сім вовків! З. Фройд відповідає: що? зникло одне козеня? Це дуже цікаво, я забираю козеня, і залишається один вовк, і це твій батько... Знову й знову «кульгавий деспот Едіп» розпоряджається долею пацієнта. Що у такому випадку залишається Вольфсману, котрому не пощастило народитися у той час, коли виник шизоаналіз? Лише випростано лежати, з усіма своїми вовками у глотці і з усіма маленькими порами на носі, з усіма лібідіозними цінностями на своєму тілі без органів. Попереду війна, вовки стануть більшовиками <sup>75</sup>. Нам лише повідомляється, що він знову став ввічливим та спокійним, «розсудливим та розважливим», коротше кажучи – вилікуваним. Визнаємо одужання Вольфсмана за достовірний факт і разом з Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі попрощаємося з психоаналізом, пам'ятаючи про те, що якби не було психоаналізу, хто знає, чи виник би шизоаналіз...

#### 4. ОНТОЛОГІЯ БАЖАННЯ: ЕРОТИЗАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА

Однією з основних методологічних засад сучасної філософії Франції є теза про те, що світ являє собою сукупність знаків, оскільки мова пронизує собою всі сфери буття людини, а засобом розуміння світу і місця людини в ньому постає логічна репрезентація, при цьому значне місце посідає семантика різних проявів суспільної практики (від влади та політики до моди та кіно). На підтвердження цього досить навести слова Ж. Дерріда: «... Ніколи не було нічого, окрім письма, ніколи нічого не було, окрім доповнень та позначень, що заміщують, які здатні виникнути лише від відбитка або апеляції до доповнення. І так далі до безкінечності, оскільки те, що ми прочитали в тексті, – це абсолютна наявність» [412, р. 66]. Текст посідає місце світу, більш того, мислиться замість світу. Уже не буття постає як текст, а текст перетворюється на буття, он-

---

<sup>75</sup> Пацієнт був мешканцем Російської імперії.

*тологізується.* Домінуючим поняттям цих філософських побудов виступає трансцендентальний суб'єкт, «Я», що виявляється то у вигляді сакрального центру, навколо якого об'єднуються елементи світу (Сартр), то як трансцендентальне означальне (Дерріда), то як елемент у дихотомії «Я – Інший», оскільки, як стверджує Ж. Лакан, людське «Я» завжди знаходиться в пошуках самого себе і може бути репрезентоване лише через існування Іншого, через своє ставлення до людей. І все це розгортається в шаленому, прагматичному світі, котрий не приймає слабкості і не резервує місця для мрійників, і в якому навіть кохання, на думку того ж Ж. Лакана, «постає формою самогубства» [425, р. 172]. Наслідком ототожнення світу з текстом, розчинення в ньому означального є зникнення суб'єкта світу взагалі та суб'єкта дії у кожному конкретному випадку, від нього залишається лише «складка» або «суб'єктність». Таким чином відбувається елімінація автора, суб'єкта, творця, людини.

Своєрідною, а в чомусь навіть гротесковою альтернативою такого методологічного підходу виступає концепція шизоаналізу, розгорнута Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі у книзі «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп». Свого часу інший французький мислитель М. Фуко стверджував, що цей твір означав стиль не лише мислення, а й існування. Позиція авторів «Анти-Едіпа» суттєво відрізняється від підходів усіх визнаних «майстрів жанру» сучасної французької філософії (Фуко, Барт, Дерріда, Ліотар), які так чи інакше прислужуються певній ідеології, виражаючи її або «генеалогією та мікрофізикою влади», розробкою «семантики влади», або навіть деконструкцією, котра також не стоїть осторонь ідеологічної проблематики.

Також відзначимо, що сучасна французька філософія криво пов'язана зі структуралізмом, але в дослідницьких розвідках сьогодення намагається зруйнувати сам принцип структурності як уявлення про певне начало, котре постає як організуюче та ієрархічно впорядковане, а самі структури вважаються не ментальними, а такими, що існують у речах, у формах соціального виробництва та відтворення. Для досягнення цієї мети французькі філософи (Дельоз, Гваттарі, Барт,

Ліотар, Крістева) прагнуть теоретично обґрунтувати механізм бажання як рушійну силу соціуму, довести, що бажання набуло рис «сексуальної соціальності», перетворилось на стихійну, ірраціональну, надособистісну силу, здатну трансформувати суспільство на свій власний смак та розсуд.

Перш ніж перейти до безпосереднього аналізу соціальної онтології Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, втіленої у проекті шизоаналізу, слід зробити два зауваження, без яких неможливо адекватно сприйняти фантазмагоричні побудови французьких мислителів.

По-перше, довгий час пануючою була філософська парадигма, що брала свій початок у працях З. Фрейда і базувалася на тлумаченні бажання як засобу подолання відчуження. Тут закорінене розуміння бажання як певного прояву інобуття (недостатність, сублимація, заміщення, вторинна репрезентація, потяг до смерті, тощо). Фрейдівське трактування оргазму як «розрядки напруження» є, за П. Слотердайком, «заспокоєнням, витверезінням, невиправданою об'єктивацією та уречевленням сексуальності» [298, с. 266]. У Дельоза та Гваттарі ж, навпаки, бажання належить до сфери космічного Еросу, є саме тією силою, котра продукує людину, природу, соціум. «Бажання безупинно зіштовхує суцільний потік і часткові об'єкти, дискретні і відокремлені одне від одного. Бажання вивергається, плине й перериває плин» [120, с. 28]. Мета бажання – не особи або речі, а повністю все оточуюче його середовище, в якому бажання відбувається, потоки та вібрації будь-якої властивості, з якими воно поєднується, уводячи туди перервності, затримки, воно завжди мігрує та переміщується. Замість сексуально зголоднілого невротика, обтяженого комплексами, нормами та правилами поведінки, котрий скиглить на канапі психоаналітика, Дельоз та Гваттарі вводять нового героя – веселого та вільного шизофреніка, що може будь-коли вирушити на прогулянку, завдяки якій можна спожити дешицю свіжого повітря у компанії турботливого друга, але можна й опинитися наодинці з природою як «сирота безрідний», адже людина – це «не просто вінець творіння,



але істота, причетна до глибинного життя всіх форм і всіх видів, така, що вбирає в себе сонмища зірок і тварин» [120, с. 27].

Отже, шизоаналіз виступає певною альтернативою фрейдівському психоаналізу, і одночасно – гротескною карикатурою на нього; він є спробою зняття Едіпового комплексу шляхом перенесення особистого утаємниченого несвідомого на сферу соціальності з її «шизоїдною дифузією реальності» (П. Слотердайк).

По-друге, «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп» являє собою таку ж гротескную полеміку з К. Марксом, і це гібридне поєднання марксизму та психоаналізу як головних фігурантів дельозівського «перетравлювання» цілком історично: воно є переживанням «фрейдомарксистської метушні травня 1968 року» (П. Слотердайк), що так вразила Францію.

На відміну від К. Маркса, котрий стверджує, що соціально-історична реальність детермінована розвитком продуктивних сил та виробничих відносин, у Дельоза та Гваттарі вона представлена як просте продовження природи, а людське промислове виробництво розглядається як аналог природних процесів. Умовно можна сказати, що жорсткому економічному матеріалізму Марксової «Критики політичної економії» (продуктивні сили – виробничі відносини – юридична та політична надбудова – форми суспільної свідомості) Дельоз і Гваттарі протиставляють конструкцію, яка стоїть ближче до Енгельсового поділу виробництва на виробництво засобів до життя і виробництво самого життя, тобто людини [див.: 385, с. 107], – поділу, який є скоріше відновленням первинної єдності природних і соціальних процесів. Не випадково і морганівсько-енгельсівська періодизація («дикунство» – «варварство» – «цивілізація») стає каркасом для розгортання шизоаналітичного дискурсу.

Безперечно, слушною є думка О. Шевченка про те, що філософські побудови Дельоза та Гваттарі можна сприймати як своєрідний тип натурфілософії. При цьому суб'єктом цієї *натурсоціальної* філософії виступає не людина як «сукупність суспільних відносин» (Маркс), а природа як сукупність бажань, що

реалізуються в соціумі. Унаслідок цього людина перетворюється на матеріал природної діяльності. Змінюються акценти: вже не природа уявляється майстернею замість храму, а на майстерню перетворюється сама людина, котра завдяки виробництву бажання створює соціально-історичну реальність, натомість саме бажання постає первинною «матерією реальності», поза межами якої не існує жодної трансцендентності, – воно є «виробником реального в реальному».

Природа постає як процес виробництва, відмінний від індустрії, внаслідок чого у суспільстві виникають три незалежні царини – виробництво, розподіл, споживання. Розуміння природи як процесу виробництва призводить до зникнення розрізнення «людина–природа», тобто людська сутність природи та природна сутність людини ототожнюються у природі як виробництві, точніше, у родовому житті людини. Ще одним наслідком постає заборона зведення виробництва до результатів та цілей, тому що важливий сам процес, а не його завершення чи продовження у безкінечність.

Важливо також пам'ятати, що бажання – це категорія виробництва, яке водночас є виробництвом бажання та соціальним виробництвом. Від виробництва бажання залежать усі інші види виробництва, в тому числі й економічне. «Немає ані людини, ані природи, є тільки процес, що в ньому одне вироблювано за допомоги іншого, процес взаємодії машин. Всюди машини-виробники, машини бажання, шизофренічні машини; все родове життя – Я і не-Я, зовнішній і внутрішній світ – цим і вичерпується» [120, с. 26]. Таким чином, шизоаналітичний проект заперечує такий привабливий протягом багатьох десятиліть постулат К. Маркса про визначальну роль економічного виробництва у формуванні суспільних відносин, але робить це не шляхом історичної чи ідеологічної критики, а за допомогою своєї гібридизації та міфологізації понять, а також тектонічних зсувів онтологічних вимірів буття.

В онтології Дельоза та Гваттарі картезіанське *cogito* замінюється бажанням. «Бажання – всюди, де щось пливе і струмує, захоплюючи всіх зацікавле-

них суб'єктів, але так само й суб'єктів сп'янілих та занурених у сплячку, і несе їх до свого смертельного гирла» [120, с. 121].

Засадничою категорією постає виробництво бажання, і ця засадничість зумовлена його несвідомим характером, бо там, де до справи залучається свідомість (рівень економічного та соціального виробництва), не може бути й мови про адекватну репрезентацію виробництва бажання. Ще більший ступінь викривлення пов'язаний з необхідністю кодифікації та заборон, а також зі створенням певного штучного тіла, котре поєднує в сукупність різні види машин (технічні, економічні, соціальні) для того, щоб здійснити синтези виробництва, реєстрації та споживання, або (у термінах Дельоза та Гваттарі) – *лібідо* – *нумен* – *волютас*<sup>76</sup>. Недарма автори книги наводять слова А. Арто: «Тіло під шкірою – як перегрітий завод. Навіть ззовні лисніє й пашить гарячкою з усіх своїх луснутих пор». Бажання – це і виробництво, і водночас продукт цього виробництва. Усе «соціальне поле» пронизане бажанням, *лібідо* владарює всюди – від політики до культури. Людина, клас, суспільно-економічна формація – це лише машини бажання, дії яких носять несвідомий характер, бо саме несвідоме «інвестує соціальне поле», мобілізує *лібідозну* енергію. Для впорядкування зв'язків у тріаді *лібідо* – *нумен* – *волютас* необхідний процес територизації.

Виробництво бажання і соціальне виробництво та відтворення історично пов'язані між собою. Функція соціальних машин відносно бажання на докапіталістичному рівні розвитку соціуму полягає в кодуванні потоків бажання, що знімає страх та тривогу перед декодованими потоками. Капіталізм, навпаки, сконструйований на декодованих потоках на основі того, що внутрішні коди замінюються на гроші, які встановлюють межі та визначають можливості розвитку капіталізму, а декодовані потоки (наприклад, приватна власність або ринкове виробництво) залучаються у виробництво бажання. Саме такою позицією можна пояснити вражаюче за парадоксальністю твердження Дельоза та Гватта-

---

<sup>76</sup> Енергія, властива машинам бажання, – це *лібідо*, а *нумен* та *волютас* – це трансформації цієї енергії, що ніколи не постають ні як десексуалізація, ні як сублимація.

рі про те, що «золоту можна закинути лише те, що воно перетворилося на гроші». Порівняймо зі словами К. Маркса: «... Золото і срібло самі собою стають суспільним виразом надлишку, або багатства» [243, с. 141]; «При оцінці товарів золотом припускається лише одне: що в даний час виробництво певної кількості золота коштує даної кількості праці» [243, с. 105].

Ця взаємозалежна й водночас конфліктує поєднаність золота та грошей як потоку часткових об'єктів чи не найкраще характеризує механізацію соціальності, засновану на легкості та нееквівалентності обміну та переключенні машинерії. Саме тому соціум розглядається авторами «Анти-Едіпа» як послідовна зміна типів машин.

На стадії дикунства бажання та виробництво являли собою єдність, оскільки земля поставала і як об'єкт бажання, і як повне у своїй цілісності тіло, що є засадничим по відношенню до продуктивних сил і має здатність привласнювати їх. Земля була «...поверхнею, на якій записується весь процес виробництва, реєструються об'єкти, засоби виробництва та продуктивні сили, розподіляються агенти виробництва та його продукти. Вона з'являється тут як квазіпричина виробництва та об'єкт бажання (на ній зав'язуються узи бажання та власного придушення)» [120, с. 154].

Так виникає перша форма соціуму, що має назву *територіальної машини*. Найвище призначення цієї соціальної машини – кодування потоків бажання, а здійснюється це завдяки землі, котра об'єднує в собі «корисні копалини, землеробний реманент та людські органи». Первинне суспільство вже є соціумом запису, сутнісною характеристикою якого є необхідність відзначати та бути відзначеним, а кодування потоків здійснюється лише тією мірою, якою органи, здатні відповідно їх продукувати та переривати, самі перебувають у певному середовищі, належать йому як часткові об'єкти, що прикріплені до соціуму, тобто відбувається колективне інвестування органів, яке підключає бажання до соціуму, поєднуючи таким чином в єдине ціле на тілі землі виробництво бажання та соціальне виробництво. «Примітивна територіальна машина кодує по-

токи, інвестує органи, ціхує тіла. До якої міри потрібно циркулювати, обмінюватися – це вторинна діяльність стосовно того завдання, яке підбиває підсумок усіх інших: ціхувати тіла, які йдуть від землі. Реєстраційно-записувальна сутність соціуму як така, що привласнює продуктивні сили й розподіляє агентів виробництва, полягає в цьому – татувувати, вирізати, надрізати, розрізати, насікати, нівечити, оточувати, інформувати» [120, с. 157].

Жорстокість, характерна для первинних суспільств, являє собою рух культури, яка силою вміщує виробництво у бажання, і також силою занурює бажання у соціальне виробництво та відтворення, а людей та їх органи перетворює на деталі та коліщатка соціальної машини. (Так у Енгельса на середньому щаблі дикунства *виникає* людоджерство як наслідок тривалої нестачі продуктів споживання, що виявляється *характеристикою певного* – недостатнього – *рівня суспільного виробництва* [385, с. 29].) Водночас відбувається загальне перенесення акценту з жорстокості на терор, з тілесного переживання приватного суто індивідуалізованого болю у середовищі обсервації на анонімізоване перевиховання душі, котре заледве ще може бути впізнане чи в описах театралізованих тортур від Мішеля Фуко, чи в існуванні машини винесення вироку у Франца Кафки.

Призначення та функціонування територіальної машини полягає в тому, щоб *«відмовитися від союзу та спадковості»*, відмовитися від походження на тілі землі держави, оскільки держава являє собою «тіло Деспота, тіло Ненароджене», котре перебирає на себе і родючість ґрунту, і небесну вологу, і загальне привласнення продуктивних сил.

У первісному суспільстві проблема кодування вирішується шляхом поєднання переміщення та прискореного відтворення (у термінології авторів «Анти-Едіпа» – «потік» та «ланцюжок»), але після утвердження соціуму та привласнення продуктивних сил виникає необхідність перетворення потоків на об'єкти вилучень, а ланцюжків – на об'єкти відокремлень. «Вилучення потоків створюють запас спадковості у ланцюзі означальних; і навпаки, відв'язування лан-

цюжка створюють рухомі борги союзу, які орієнтують і спрямовують потоки» [120, с. 162]. Так виникає додаткова вартість коду, адже кожне відв'язування ланцюжка продукує появу в потоках виробництва феноменів надлишку та браку, нестачі та нагромадження, які можуть компенсуватися лише елементами, що не підлягають обміну. Додаткова вартість коду дає можливість первинній територіальній машині здійснювати такі операції: відв'язування сегментів ланцюжка, організація вилучення потоку та розподіл частин, що повертаються до кожного з сегментів.

Завдяки тому, що територіальна машина є сегментною, бо базується на єдностях двох типів – племінному та родовому, – вона заперечує союзи та спадковість і тому заважає концентрації влади та підтримує органи управління у стані безсилля в їх відносинах з групою. Головне, проти чого бореться примітивна машина, – це небезпека декодування потоків, що викличе детериторизацію соціуму. Саме тому ціле тіло землі характеризується тим, що «на ньому усе затримується й записується, все притягнуте й дивовижним чином зцілене, воно є елементом диз'юнктивного синтезу та його відтворення» [120, с. 166]. Але ця диз'юнкція є інклюзивною, у ній одна й та ж істота може бути на всіх рівнях, що розрізняються за інтенсивністю, проходять через усі одиничні, інтенсивні компоненти синтезу, тобто відбувається неперервне самовідтворення. Разом з тим союз, властивий цілому тілу землі, нав'язує виробничим об'єднанням екстенсивну форму сполучення осіб, сумісну з уписаними роз'єднаннями, яка може реагувати на надпис, щоб визначити ексклюзивне та обмежувальне застосування цих роз'єднань.

Територизація представляє собою процес формування штучного тіла, котре поєднує економічні, соціальні та технічні машини. Інакше кажучи, концепт тіла – це вмістилище машин бажання. Конститууються лише бажання та соціальність. Під виглядом свідомих інвестицій (економічних, політичних, релігійних) існують несвідомі соціальні інвестиції, бажання завжди наявне в соціальному полі, так само як машини бажання функціонують у соціальних машинах.

Частини або елементи машин бажання визнають одне одного в їхній взаємній незалежності, у тому, що ніщо в них не повинне залежати від чогось, що є в інших.

Машини бажання, які постійно знаходяться в процесі виробництва, призводять до того, що тіло зазнає певних утисків, оскільки воно втратило можливість мати іншу організацію або взагалі не мати жодної організації. Інша річ – тіло без органів (*courps sans organes*), що є стерильним, безплідним і непридатним до виробництва та споживання. Це та основа, на яку можуть спиратися машини бажання, коли вони «працюють виключно у пошкодженому стані, вони весь час віддаються саморуйнації» [120, с. 30]. Тіло без органів постійно руйнує, змушує проходити та рухатися частки, котрі не мають сенсу, чисті інтенсивності, і приписувати собі суб'єкти, в яких не зостається нічого, окрім імені як сліду інтенсивності. «Соціум – це відображення тіла без органів, але радше тіло без органів є межею соціуму, його дотичної детериторизації, останнім залишком детериторизованого соціуму. Соціум: земля, тіло деспота, капітал – гроші – все це з одягненого цілого тіла, як тіло без органів є оголене ціле тіло; але воно на межі, у кінці, а не на початку. Й поза сумнівом, тіло без органів невідступно переслідує всі форми соціуму» [120, с. 287].

Не варто думати, що тіло без органів прагне бути вмістилищем машин бажання. Навпаки, воно ненавидить їх, оскільки їхня поява нав'язує йому організацію, породжує органи, в яких воно вбачає лише «гідких хробаків, мерзенних плазів, посланих Богом, аби дошкулити йому» [120, с. 31]. Оскільки бідолашне тіло без органів вимушене знаходитися у безперервному процесі виробництва, воно також продукує «деякий непродуктивний, безплідний стан, деякий елемент анти-виробництва, невилучний з процесу, або ж ціле тіло, якому відповідає поняття *соціуму*. Це може бути тіло землі, тіло деспота або ж капітал» [120, с. 32].

У той же час тіло без органів не можна вважати протилежним частковим органам-об'єктам, бо воно насправді продуковане як ціле, але ціле поряд з час-

тинами, яке не об'єднує і не тоталізує їх, а додається до них як нова частина, що є реально відзначеною. Часткові органи та тіло без органів являють собою єдину та самототожну множинність, тобто співвідношення між тілом без органів та частковими об'єктами подібне до співвідношення між субстанцією та атрибутами.

Оскільки тіло без органів приречене на участь у виробництві, воно втішається тим, що підступно оволодіває виробництвом бажання, начепивши на себе машини-органи. Впізнавання бажання саме й означає запуск в дію виробництва бажання на тілі без органів, бо саме таким чином виникає стан бажання, позиція бажання, що призводить до реальної та актуальної продуктивності. Таким шляхом непродуктивне тіло без органів перетворюється на поверхню для реєстрації всіх і всіляких процесів виробництва бажань. Сфера виробництва реєстрації керується зовсім іншим законом, ніж виробництво виробництва. «...Диз'юнктивний синтез у реєстрації покриває коннективні синтези виробництва. Процес дістає своє продовження у процедурі (процес виробництва – процедура запису). Власне кажучи, коли йдеться про творчий потенціал „праці” виробництва бажання як про *лібідо*, мають на увазі, що частина цієї енергії перетворюється в енергію диз'юнктивного запису (*нумен*). Це – енергетична трансформація» [120, с. 34]. Завдяки диз'юнктивному синтезу відбувається реєстрація бажання, а для можливості здійснення диз'юнкції у вимірі психоаналізу до неї проникає Едіп, бо саме він являє собою ідеал визначеного застосування і дає можливість однозначної визначеності, якщо ж диз'юнктивний синтез послаблюється, то людина втрачає координацію.

Виникає так звана «інклюзивна диз'юнкція», яка передбачає систему взаємообміну відмінностями, що завжди повертається до вихідного стану. Виключне, обмежувальне застосування диз'юнктивного синтезу перетворюється на позитивне, стверджувальне, внаслідок чого дистанційованість протилежностей постає як те, що їх пов'язує. Відбувається енергетична трансформація: частина енергії бажання (*лібідо*) перетворюється на енергію реєстрації, котра здійсню-



ється у вигляді диз'юнктивного запису (нумен), тобто видозмінюється в енергію роз'єднання. Пізніше частина енергії реєстрації трансформується в енергію споживання (волуптас). Вона становить ту залишкову енергію відходів, яка живить третій синтез несвідомого, тобто виробництво споживання.

Хоч би як не ненавиділо тіло без органів машини бажання, все ж таки воно приречене на співіснування з ними, а тому певною формою примирення, таким собі консенсусом, є «машина целібату» або «безшлюбнісна машина». Вона позначає собою «союз, покликаний до народження нового людства, або великого організму. Поряд із машинами бажання тут можна вбачати суб'єкт, утворюваний як залишковий продукт виробництва, можна й ототожнювати його з третім із описуваних продуктивних механізмів, маючи на увазі спричинюване ним остаточне примирення – кон'юнктивний синтез споживання у формі захоплення: „Отож бо!”» [120, с. 38–39]. Завдяки існуванню цієї машини у свою законну силу вступає споживання, легітимізується задоволення, котре характеризується як «автоеротичне, точніше автоматичне, що освячує торжество нового союзу, нового народження, нестямний екстаз, ніби ця машина вивільняє нові, необмежені можливості» [120, с. 39].

Безшлюбнісна машина, що балансує на грані життя і смерті, породжує не марення та галюцинації, а первинне природне збудження, яке поступово загострюється, доводить сили тяжіння та відштовхування до абсолютного протиставлення, тим самим збуджуючи тіло без органів. У результаті виникає нескінченна послідовність позитивних інтенсивностей, в яких виражається неосяжний ряд цілком виражених станів, що їх набуває суб'єкт. Тіло без органів вже потрактовується як яйце (схоже, ця міфологема Дельоза та Гваттарі натякає на прадавній міф про «світове яйце»), котре уособлює в собі саме життя та переживання, хоча «ділянки яйця, що відповідають певним органам, відрізняються від самих органів, які мають з'явитися там. Одні лише смуги інтенсивності, пороги і шкали» [120, с. 40]. Отже, спостерігаємо абсолютно натурфілософський підхід, згідно з яким матерія напружується, набуває живого ядра, з котрого хаотичність

матерії перетворюється на впорядкованість Космосу завдяки первинному природному бажанню та збудженню.

За всіма цими розмірковуваннями вбачається спантеличена посмішка Г. Гегеля, якому навіть у страшному сні не могло примаритися, що можна зробити таку варіацію його діалектичних ідей: «Завдяки параноїдальній та чудовній машинам співвідношення між тяжінням та відштовхуванням на тілі без органів викликають у безшлюбнісній машині низку позитивних станів; породжуваний кожним із таких станів суб'єкт знову народжується у наступному, визначальному для нього на той момент, споживає всі ті стани, які зумовлюють його переродження (тобто стан, що його переживає суб'єкт, є первинним стосовно самого суб'єкта переживання)» [120, с. 41]. У даному випадку очевидно, що Дельоз лише пустотливо фліртує з гегелівськими побудовами стосовно єдності та боротьби протилежностей, зняття, синтезу, заперечення заперечення тощо. З цього приводу спадає на думку власне зізнання Маркса у тому, як він «кокетував характерною для Гегеля манерою висловлюватись» в «Капіталі» [243, с. 23], – проте там це було свідомою маніфестацією, підпорядкованою цілком серйозному завданню демістифікувати гегелівську діалектику; у Дельоза та Гваттарі відбувається скоріше свідоме «помноження» містифікації, аніж розчаклування діалектичних формул.

Натомість французькі філософи значно глибше сприйняли Канта, оскільки ключовим терміном, що пояснює механізм виробництва бажання, є синтез: бажання являє собою сукупність пасивних синтезів, що поєднують часткові об'єкти, потоки та тіла, внаслідок чого утворюється реальність. Хоча, на відміну від Канта, породження реальності у Дельоза та Гваттарі відокремлюється від свідомості та суб'єкта: суб'єкт виступає побічним продуктом синтезів самої реальності, тобто редукується, виноситься за дужки, і в цьому проявляється одна з основних особливостей онтології Дельоза та Гваттарі. Онтологія, яка вимальовується в їхніх працях, характеризується певними атрибутами: по-перше, вона деперсоналізована; по-друге, – звільнена від суб'єкт-об'єктного відношен-

ня; по-третє, силами, котрі організують будь-який процес, постають воля, бажання та насолода (задоволення), закорінені в «радіості колективного інвестованого органу» [120, с. 156], коли здійснюється соціальне інвестування часткових органів («Коли рот помер, порадилися з іншими частинами тіла, щоб узнати, хто з них візьме на себе похорон»), а також долається кордон заборонності, утілений в інцесті, та переконання у спадковості машини, насправді породженої відхиленням та переважанням бічних зв'язків, а не генеалогічних, що для Дельоза характеризується виникненням наступності і союзу. «Їм відповідають дві пам'яті, одна – безспадкова, інша – пам'ять союзів та слів» [120, с. 160].

Потрібно пам'ятати, що для Дельоза та Гваттарі мислення, свідомість, пізнання являють собою проекції віртуальної реальності, дають можливість світу культури, що становлять рухливу множину «текстів», в яких губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність, здатність функціонувати в часі та просторі, бути «тут» і «зараз».

Дельоз та Гваттарі критично ставляться до критицизму Канта, наводячи його слова про те, що бажання втілює собою «здатність через свої уявлення зумовлювати реальність об'єктів цих уявлень», – на думку французьких філософів, наслідком такого підходу є те, що «реальність об'єкта як продукту бажання є суто психічна реальність» [120, с. 45], тобто виробництво бажання редукується до ірреальних, фантазматичних, галюцинаторних форм і постає не як продукування, а як необхідність. Французькі мислителі, навпаки, стверджують: «Бажанню не бракує чогось, воно не позбавлене об'єкта. Радше воно позбавлене суб'єкта; фіксація ж суб'єкта означає придушення бажання. Бажання та його об'єкт становлять одне ціле, єдиний механізм, машину машини. Машиною є бажання, об'єкт бажання – теж машина, що до неї підключена, а відтак продукт вилучається з виробництва, воно виділяє певну частку продукту, залишок припадає мандрівному, номадному суб'єктові. Об'єктивне буття бажання є Реальність-в-собі. Немає особливої форми існування, що її можна було б назвати психічною реальністю» [120, с. 47].

Дельоз та Гваттарі швидше пристануть на сторону Маркса, для котрого рушійна сила товарного обігу, а також людських вчинків – це потреби. «Споживання, задоволення потреб, одним словом – споживна вартість є, таким чином, кінцева мета цього кругообігу» [243, с. 150]. Але це все ж таки не універсальний стимул, оскільки «простий товарний обіг – продаж заради купівлі – є засобом для досягнення кінцевої мети, що лежить поза обігом, – для привласнення споживних вартостей, для задоволення потреб. Навпаки, обіг грошей як капіталу є самоціль...» [167, с. 152]. Для авторів шизоаналізу бажання завжди дотримується об'єктивних умов існування, пристосовується до них, наділяє життя продуктивною здатністю.

Суспільне виробництво реальності і виробництво фантазмів бажання тісно пов'язані між собою і не існують одне без одного. «*Лібідо* не потребує жодного посередництва чи то сублімації, жодних психічних операцій чи трансформацій для інвестування продуктивних сил і виробничих відносин. *Нічого іншого, окрім бажання та соціуму, не існує*» [120, с. 48]. Зіставлення виробництва бажання з суспільним виробництвом, на думку авторів «Анти-Едіпа», можливе лише у феноменологічному розумінні, оскільки воно жодним чином не є визначальним ані щодо природи, ані щодо співвідношення двох типів виробництва. Справа в тому, що будь-який різновид суспільного виробництва імпліцитно включає в себе деякий непродуктивний, безплідний стан, такий собі елемент анти-виробництва, або ж ціле тіло, якому відповідає поняття соціуму.

Будь-які форми суспільного виробництва становлять собою продукт такої організації бажання, яка визначена певними умовами. Одним з головних ворогів бажання постає влада, котра має тиранічний та терористичний характер Означального, тому всюди і завжди домінує політика, що існує до буття, а індивід являє собою найперший та найбільш очевидний продукт влади. Наслідком цього є, по-перше, те, що люди бажають експлуатації, приниження, рабства, тобто соціальні репресії спрямовуються на виробництво бажання; по-друге, фантазм завжди виступає як груповий феномен, і «у груповому фантазмі *лібідо*

може зміцнювати за рахунок інвестувань дане соціальне середовище, проте може впливати й протилежним чином, чинячи дію у вигляді контр-інвестування, збурюючи в даному соціальному середовищі революційне бажання» [5, с. 49]. Різниця між машинами бажання і соціально-техногенними механізмами полягає лише в режимі роботи.

Суспільне виробництво та виробництво бажання відрізняються за режимом функціонування:

1) технічна машинерія працює лише за умови абсолютної справності та придатності, натомість машина бажання неодмінною умовою роботи має процес руйнування, коли відбувається постійне перенесення виробництва на продукт;

2) машини бажання самі породжують антивиробництво, тоді як у технічній сфері воно породжується зовнішніми умовами. Тому машини бажання самі продукують тіло без органів, а технічні машини постають лише ознакою загальної форми суспільного виробництва.

Не зважаючи на зазначені відмінності, автори шизоаналізу наполягають: «Будь-яке суспільне виробництво впливає з виробництва бажання, здійснюваного за певних умов: спочатку був *Homo natura*. Утім, може, точніше було б казати, що виробництво бажання від самого початку є соціальним і вивільняється лише наприкінці процесу: спочатку був *Homo historia*» [120, с. 51].

Тіло без органів – це останній бастион детериторизованого соціуму, бо наявність соціального механізму передбачає необхідність кодифікації потоків бажання, керування ними та спрямування останніх у «належне річище». Інструментом кодифікації стає тіло землі, надкодифікації – тіло деспота, а декодифікації – тіло грошей (капітал).

Розглянемо більш детально другу форму соціуму, яка постає у вигляді деспотичної машини. Засадничими категоріями деспотичної машини (варварство) виступають безпосередня спадковість та новий союз, оскільки для Деспота неприйнятні побічні союзи та спадковості. Його мета – довести свою безпосеред-

ню спадковість з Богом, котра примушує народ слідувати його волі. Деспот збирає навколо себе своєрідну «групу підтримки», яку складають функціонери, священики, військові, лікарі, головне завдання котрих – встановлення влади в тих містах, які Деспот заснував або завоював (за М. Вебером, це типове традиційне або традиційно-станове панування). Імперська формація завжди визначається певним типом коду та запису, який безпосередньо протистоїть примітивному територіальному кодуванню. Виникає принцип параноїдального знання, створюється суб'єкт детериторизованого знання, здатний судити про життя та оглядати землю. Тепер тіло соціуму, яке було землею, перетворюється на тіло деспота («держава – це я!»), а властиві йому приписи та заборони роблять його нездатним до дій, тобто перетворюють на згадане нами тіло без органів. Уже не існує будь-яких відокремлень від ланцюжка, замість цього відокремлений об'єкт взагалі виходить за межі означального ланцюжка, а вилучення потоків трансформується в їх поєднання, внаслідок чого виникає одна велика річка, що становить споживання суверена.

Соціальна машина пережила радикальну трансформацію – виникла «мегамашина» держави, нерухомим двигуном якої є деспот, органом передавання – бюрократичний апарат, а робочі деталі та коліщатка – мешканці сіл та міст. Через нагромадження доходів та систему податків виникають нові коди, які перетворюються на об'єкт привласнення. «Замість того, щоб бачити в державі принцип територіальності, який записує людей за місцем їх замешкання, ми повинні бачити в принципі місця замешкання результат руху детериторизації, яка розділяє землю як об'єкт і підпорядковує людей новому імперському записові, новому цілому тілу, новому соціумові» [120, с. 205]. Держава в шизоаналізі отримує назву *Urstaat* – «вічна модель того, чим будь-яка держава може й хоче бути». Однією з характерних рис *Urstaat* є приватна власність, на основі якої з'являються *класи*. Приватна власність означає банкрутство кодів та кодексів, що виливаються на соціум і пронизують його наскрізь. Завданням держави є винайдення специфічних кодів/кодексів для нових детериторизованих потоків,

пристосування деспотизму для слугування новим відносинам класів, інтегрування відносин багатства та бідності, товару і праці.

Варто зазначити, що у другому томі «Капіталізму та шизофренії» – «Тисячі плато» – Дельоз та Гваттарі поглиблюють означену тематику, додаючи до образу деспотичної держави ще одну характеристику – військову машину. Спочатку військова машина не пояснює нічого; тому що або вона зовнішня у відношенні до держави та скерована проти неї, або ж вона вже їй належить, державою підключена чи взята у володіння та зумовлює її. Якщо вона включається у розвиток держави, то це відбувається автоматично з іншими внутрішніми факторами. І це – другий пункт: якщо є якийсь розвиток держави, то другий полюс (*закон*), розвинутий полюс, мусить знаходитися з першим у резонансних стосунках, цей перший полюс (*сила*) певним способом ненастанно напружується і держава мусить бути єдиним середовищем інтеріорності, композиційною єдністю, не зважаючи на всі відмінності в організації та розвитку держави. Це навіть необхідно для кожної держави – мати два полюси як істотні моменти власного існування, хоча організація обох варіюється. По-третє, якщо ми цю внутрішню сутність або цю єдність держави позначимо як стягування, то мусимо сказати, що слова «магічне стягування» добре описують ситуацію, бо воно завжди з'являється як те, що вже відбулося, та те, що себе зумовлює; але ж як його можна далі описати, якщо воно не виводиться з однозначної означуваної причини?

Тому, на думку авторів шизоаналізу, теорії про походження держави завжди тавтологічні: зазвичай наводяться екзогенні фактори, пов'язані з війною та військовою машиною, або ж ендогенні фактори, що мусять визначати такі специфічні фактори, як розвиток публічних посад, чи вести до виникнення приватної власності, грошей тощо. «Всі три тези є у Енгельса, котрий з їх допомогою розрізняє різні форми панування. Але вони зумовлюють те, про що йде мова. Війна підносить державу лише тоді, коли як мінімум одна з двох партій вже є державою; військова організація є лише тоді державним фактором, коли держа-

ві належить. Або ж у держави немає військової машини (у неї швидше є поліцаї та тюремники, ніж солдати), або ж у неї є вона у формі військової інституції чи публічної служби. Так само приватна власність зумовлює відкрити власність держави, вона ж вислизає як крізь сито; гроші зумовлюють податки. І ще менш зрозумілим є те, як публічні служби можуть існувати до держави, яку вони імплікують. Знову і знову посилаються на ідею держави, котра повністю розвиненою приходить у світ, приходить одразу, на *Urstaat*» [410, S. 592].

Перший полюс стягування називається імперським або деспотичним. Він відповідає азійській формації у К. Маркса. *Urstaat* сягає коренями кам'яного віку або ще далі. «Марксистський опис відповідний: державний апарат встановлюється примітивними сільськогосподарськими об'єднаннями, у яких вже є коди племені та територіальні коди; але він їх перекодовує; він піддає їх владі деспотичного володаря, єдиного та трансцендентного власника публічної власності, пана надлишків або майна, організатора великих робочих планів, джерела публічних служб та бюрократії. Він є парадигмою зв'язувань, вузлів. Знаковий режим держави складається з перекодування або сигніфікатів. Він є системою машинного підкорення: це перша мегамашина у власному сенсі цього слова. Одним ударом досягається казковий успіх: інші держави у порівнянні з цією моделлю можуть бути лише виродками. Володар-деспот – не король і не тиран; ці з'являються лише потім у зв'язку з приватною власністю. В імперському режимі все публічне: володіння землею є корпоративне, кожен володіє лише як член об'єднання... Можуть існувати гроші, особливо у формі податків, які державні службовці винні деспоту, але вони служать не купівлі чи продажу, тому що земля не існує як виокремлений товар» [410, S. 593].

Цілком очевидні алузії, які знову привертають нашу увагу до Енгельсового «Походження сім'ї, приватної власності і держави», – твору, де найбільш виразно, порівняно з іншими марксистськими текстами, поєднується класово-ідеологічний та феноменологічно-сутнісний аналіз держави. Остання є, з одного боку, продуктом виникнення приватної власності та класового розшаруван-



ня, а отже – інструментом класового панування, але одночасно – силою, яка постає над суспільством, над класами з протилежними економічними інтересами – силою, яка має приборкувати зіткнення цих класів з тим, щоб вони «не зжерли один одного та суспільство в безплідній боротьбі» [385, с. 236]. Зазначимо, що першою ознакою держави Ф. Енгельс називає територіальний поділ, який виникає внаслідок занепаду родових об'єднань, що, у свою чергу, пов'язано зі своєрідною «детериторизацією» – зникненням зв'язку членів роду з певною територією. «Територія залишилась, але люди стали рухомими» [385, с. 236].

Стара територіальна машина, – продовжують Дельоз і Гваттарі, – не гине абсолютно, бо елементи спорідненості, що відігравали одну з основних ролей у територіальній машині, залишаються як робочі частини державної машини, а кодовано-кодифіковані потоки старого режиму виявляються надкодованими та надкодифікованими тією трансцендентною єдністю, яка привласнює собі додану вартість. Стара примітивна система підпорядковується новим зовнішнім силам і починає слугувати новим цілям. Дельоз та Гваттарі стверджують, що держава для свого утвердження повинна здійснити процес детериторизації, яка заміщує абстрактними знаками знаки землі і робить із самої землі об'єкт власності держави або її найбільш багатих служителів та функціонерів. Для того, щоб підпорядкувати собі всі примітивні союзи, держава просто скасовує борги або здійснює їх облікову трансформацію, внаслідок чого борг перетворюється на борг існування самих суб'єктів. «Деспотична держава, якою вона постає у найбільш чистих умовах так званого азійського виробництва (sic! – Марксів слід – С. К.), має два корелятивні аспекти: з одного боку, вона замінює територіальну машину, формує нове детериторизоване ціле тіло, з іншого боку, вона підтримує старі територіальності, інтегрує їх як шматки або органи виробництва у нову машину. Вона має свою досконалість, оскільки вона функціонує на базі розкиданих сільських громад як автономних або напівавтономних існуючих машин з точки зору виробництва, але з цієї самої точки зору вона реагує на них, продукуючи умови для більших робіт, які перевищують можливості окремих громад. Саме колекти-

вний синтез старих союзів з новим здійснюється на тілі деспота, а також диз'юнктивний синтез, який змушує прадавні спадковості злитися у безпосередню спадковість, об'єднуючи всіх суб'єктів у новій машині. Суть держави полягає, отже, у створенні вторинного запису, за допомоги якого нове ціле тіло, нерухоме, монументальне, застигле, заволодіває всіма силами та агентами виробництва; але цей запис держави дозволяє існувати старим територіальним записам як «цеглинам» на новій поверхні» [120, с. 208].

У будь-якій системі репрезентації завжди існують три елементи – витіснений репрезентант, витісняюча репрезентація та зміщене репрезентоване. Залежно від того, хто відіграє роль репрезентанта, змінюється апарат соціального витіснення, також велике значення має спосіб, у який сама репрезентація утворюється на записувальній поверхні соціуму, оскільки, як вже відзначалось, суспільство здійснює не обмін, а запис, тобто карбує тіла, котрі йдуть від землі. Деспотичне означальне має намір відновити те, що витіснила примітивна машина, – інтенсивне ціле тіло землі, але на нових підставах або за нових умов у детериторіальному цілому тілі самого деспота. Саме з цих причин місце витісняльної репрезентації займає інцест, через який відбувається надкодування, оскільки «всі органи всіх суб'єктів... чіпляються за ціле тіло деспота мов за павліній хвіст королівського шлейфу й мають там свої інтенсивні репрезентації» [120, с. 220]. Навіть закон у варварській формації постає як прояв деспотичного означального, він керує частинами цілого, розгороджує їх, організовує їх мов цеглини, вимірює дистанцію між ними та перешкоди для їх сполучення, нічого не називає і не має пізнаваного об'єкта. Сутність закону – надкодування. В імперській репрезентації узаконюється Едіп, коли із зміщеного репрезентанта бажання він стає власне репрезентацією, що витісняє. «Бажання береться до лібідозної інвестиції державної машини, яка надкодує територіальні машини та одним додатковим поворотом гвинта витісняє машини бажання. Інцест впливає з цієї інвестиції, а не навпаки, спочатку вводить до гри тільки деспота, сестру та матір: це він є репрезентацією, яка надкодує й витісняє. Батько бере

участь лишень як представник старої територіальної машини, але сестра є репрезентантом нового союзу, матір – репрезентантом безпосередньої спадковості. Батько та син ще не народилися. Вся сексуальність має місце між машинами – боротьба між ними, накладання, укладання цеглин» [120, с. 225].

Досить лише з'явитися приватній власності та, дещо пізніше, ринковому виробництву, і держава приречена на занепад, земля перетворюється на товар, а внаслідок того, що панівні групи вже не змішуються з державним апаратом, а виступають в якості різних установлень, які користуються цим апаратом, з'являються класи і відкривається широкий шлях до капіталізму. Виникнення приватної власності та класів тягне за собою появу декодованих та декодифікованих потоків, які пронизують собою соціум. Коди та кодекси імперської машини оголошуються банкрутами і держава вже не задовольняється надкодуванням/надкодифікацією територіальних елементів, потрібно ввести нову специфічну сітку кодифікації на основі інтересів класів та товарно-грошових відносин. Більше не існує трансцендентного закону, який керує фрагментами, його місце займає іманентний закон, що належить певному цілому, а чисте означальне, яке впорядковувало свої означувані, залежить тепер від того, що вони виражають, само є продукованим в полі декодованих та декодифікованих потоків, підпорядкованим пануючим силам. Знову й знову автори «Анти-Едіпа» підкреслюють жахливий парадокс: «держава – це бажання, яке переходить з голови деспота у серця суб'єктів та від інтелектуального закону – в усю фізичну систему, яка від нього відділяється або вивільняється від нього. Бажання держави, власне фантастичної машини репресії, є ще бажанням – суб'єктом, який бажає, та об'єктом бажання» [95, с. 230]. Становлення держави має два аспекти:

- 1) її інтеріоризація в полі соціальних сил, дедалі більше декодованих, які утворюють фізичну систему;

- 2) її одухотворення у надземному полі, яке дедалі більше надкодує, утворює метафізичну систему.

З появою надкодування та надкодифікації пов'язана детериторизація, але головне її призначення проявляється в союзі з декодифікацією. Наявність декодифікованих потоків у соціумі недостатня для народження капіталізму, вони лише «завдають удари по латентній деспотичній державі, занурюють тирана, але також і повертають його у несподіваних формах – демократизують його, олігархізують, сегментують, монархізують» [95, с. 231]. Народження капіталізму можливе лише як результат зустрічі декодованих потоків (власності, грошей, виробництва та засобів виробництва) та детериторизованих робітників, їхнього сполучення та реакції один на одного.

Отже, Дельоз і Гваттарі відновлюють класичну формулу капіталізму – «капітал плюс вільна наймана праця»! Тому доречною є згадка про «Капітал» К. Маркса, значення якого полягає в тому, що саме завдяки цій роботі у процес вивчення людини та суспільства були привнесені природно-історичні методи, які дали змогу досліджувати суспільні явища за аналогією з іншими сферами дійсності. Не даремно у часи панування комуністичної ідеології кожний філософ знав напам'ять, що саме Марксові ми зобов'язані двома великими відкриттями – матеріалістичного розуміння історії та таємниці капіталістичного виробництва. Із Марксової теорії випливає висновок про те, що капіталізм, який виникає закономірно, так само ж закономірно має бути замінений іншою суспільно-економічною формацією, тобто капіталізм розглядався як певний спосіб виробництва в його становленні та розвитку, починаючи від зародження і до його очікуваної заміни внаслідок дії властивих йому внутрішніх суперечностей, іншим – кращим – способом виробництва. І чим далі занурюємося в онтологію шизоаналізу, тим чіткіше складається враження, що ми читаємо дещо спотворений «Капітал». Начебто все на місцях: наймані робітники, приватна власність, класова держава, але все це пов'язане якимись новими нитками – не логікою економічного матеріалізму, а пристрастю якогось сексуально-еротичного деконструктивізму. З фройдо-марксизмом ця конструкція також, начебто, не збігається, адже об'єктивність та безсуб'єктність бажання не передбачає фром-

мівської альтернативи «мати чи бути». Утім, у «соціальному несвідомому» Е. Фромма, яке є «цілісною людиною за винятком тієї її частини, що відповідає особливостям історичного суспільства», «універсальною людиною, джерела якої у космосі» [225, с. 350], – у цьому натуралізованому феномені можна відчути той матеріал, з якого французькі мислителі виліплювали своє «тіло без органів». Але онтологізація бажання, за Дельозом та Гваттарі, не повинна потрапляти в пастку психологізму, тобто перетворювати матеріально-природно-технічно-економічні процеси на психічні почуття. Однак цілком уникнути психологізації авторам шизоаналізу, безумовно, не вдається. Можливо, вони й не прагнули цього, інакше знайшли б для означення своєї онтологічної схеми інше, не таке відверто психопатогенне позначення.

З цього приводу виникає головне питання: чи ми маємо справу лише з гротеском, пародією, своєрідним філософсько-ідеологічним розіграшем; чи за цією ззовні епатажною формою приховується цілком серйозний альтернативний проект (чи, принаймні, корекція існуючого проекту) соціальної онтології? Спробуємо відповісти на це питання трохи згодом, а поки що повернемося до міркувань шизоаналітиків.

Капітал уже не в змозі виробити такий код, який охопить усю соціальну сферу. Знову пригадаємо Маркса, котрий поряд з безпосередньою формулою товарообігу – товар–гроші–товар – виділяє ще одну, завдяки якій гроші перетворюються на капітал. «Але поряд з цією формою ми бачимо іншу, специфічно відмінну від неї, форму  $G - T - G$ , перетворення грошей в товар і зворотне перетворення товару в гроші, купівлю заради продажу. Гроші, що описують у своєму русі цей останній цикл, перетворюються в капітал, стають капіталом і вже за своїм призначенням являють собою капітал» [167, с. 148]. Пануючою ідеєю стає ідея грошей, а їх домінування та подальша специфікація на  $M1$ ,  $M2$ ,  $M3$ ,  $M4$  призводить до детериторизації соціуму, тому, як результат, у просторі соціуму беруть верх інтереси тіла без органів, оскільки воно вивільняє потоки бажання. Капіталістична машина утворюється лише тоді, коли капітал безпосередньо за-

володіває виробництвом, а фінансовий та торговельний капітал перетворюються на специфічні функції, відповідно до поділу праці в капіталістичному способі виробництва. Тому у вимірі капіталістичного буття капітал і постає як тіло без органів, бо саме він створює додаткову вартість на кшталт того, як тіло без органів відтворює себе та розростається, заповнюючи собою Всесвіт. Капітал складає поверхню, на якій він має змогу розподілити себе поміж продуктивними силами і засобами виробництва (агентами виробництва), тим самим привласнюючи додатковий продукт та оволодіваючи процесом. Тобто капітал уявляється такою собі квазіпричиною, перебирає на себе роль поверхні реєстрації та опису. Капіталізм сам створює машини, уводить нові перервності, за допомогою яких він революціонує свої технічні засоби виробництва. Капіталізм звільняє потоки кодів у науці та техніці і вони породжують машинну додану вартість, що безпосередньо від них не залежить, а залежить лише від капіталу, тому, приєднуючись до людської доданої вартості, вона корегує в ній відносний занепад, чим скасовується система відкритих боргів як джерело еволюційного розгортання та запроваджується безмежний обшир нееквівалентного обміну, в якому створення кодів залежить від самого лише кодування.

Капіталізм є межею будь-якого суспільства, бо він характеризується тим, що продукує декодифікування потоків, замінює коди жорсткою аксіоматикою, яка підтримує енергію потоків у стані, пов'язаному з тілом капіталу як детеріторизованим соціумом, котрий значно безжальніший, ніж будь-який інший соціум. Але капіталізм – це *відносна* межа будь-якого суспільства, тоді як *абсолютною* межею постає шизофренія, яка випускає потоки у вільний стан на де-соціалізованому тілі без органів.

Код та кодекс визначають відповідну якість потоків, які приходять за допомогою соціуму, власним же об'єктом коду/кодексу є встановлення обов'язкових побічних відносин між цими потоками. Код існує лише там, де ціле тіло як інстанція антивиробництва задовольняється економікою, яку вона привласнює собі. Код містить у собі систему колективного судження та оцінки,

союз органів сприйняття або, краще, віри як умови існування й виживання суспільства, це – колективна інвестиція органів, яка призводить до того, що люди стають кодованими безпосередньо.

Капіталізм має детериторизоване поле, котре визначається аксіоматикою, на відміну від територіального поля, яке визначається кодами. Для аксіоматики не потрібні ні написання на цілому тілі, ні маркування тіла та органів, як це було у випадку кодів; аксіоматика, на противагу останнім, знаходить у різних своїх аспектах свої власні органи виконання, сприйняття та запам'ятовування. Але при цьому капіталізм не замінює соціум, соціальну машину на сукупність технічних машин. «Своєрідність капіталізму полягає радше в тому, що там соціальна машина має як частини технічні машини – як постійний капітал, який чіпляється за ціле тіло соціуму, – а не людей, які стали додатками технічних машин» [120, с. 260]. Представник капіталістичної формації – буржуа – перетворюється на раба соціальної машини, тому що він «поглинає додаткову вартість з цілями, які у своїй сукупності не мають нічого спільного з насолодою: більший раб, ніж найпослідуший з рабів, перший слуга зголоднілої машини, тварина для відтворення капіталу, інтеріоризація безконечного боргу» [120, с. 263].

Сполучення декодованих потоків вимагає певного регулювання, головним органом якого постає держава, і саме в капіталістичній державі трансцендентна єдність стає іманентною поллю соціальних сил, переходить до них на служіння й виступає регулятором декодованих та аксіоматизованих потоків. Дотичними до розмислів Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі видаються думки їхнього співвітчизника М. Фуко, висловлені ним у праці «Наглядати і карати: Народження в'язниці»: «Протягом класичної доби сталося справжнє відкриття тіла як об'єкта й мішені влади. Можна було б дуже легко знайти ознаки тієї великої уваги, що її надавали тілу, – тілу, яким маніпулювали, яке моделювали, муштрували і яке корилося, відповідало, спритнішало, збільшувало свою силу. Велику книжку про людину-машину писали водночас на двох регістрах – анатомо-метафізичному, де перші сторінки написав Декарт, а далі взялися за перо лікарі

та філософи, і техніко-політичному, що складався з усієї сукупності військових, цивільних та шпитальних статутів, а також емпіричних та виснуваних методів контролю і поправки, спрямованих на діяльність тіла. Двох дуже різних реєстрах, бо на одному йдеться про покору та використання, а на другому – про функціонування та пояснення: тіло корисне і тіло збагнене. А проте між ними обома є точки перетину. Людина-машина Ламетрі – це матеріалістичне скорочення душі і загальна теорія муштри, в центрі якої панує уявлення про «покірливість», що поєднує тіло аналізоване з тілом маніпульованим» [348, с. 169].

Дельоз та Гваттарі розробляють діалектику бажання, стверджуючи, що саме виробництво бажання утворює реальність, вибудовує світ буття людини. Ця реальність являє собою єдність природного та соціального середовища, оскільки, виробляючи реальне, бажання тим самим виробляє і соціальне. Більш того, виробництво бажання створює й індивіда, бо людина стає суб'єктом бажання, стає вільною не лише відносно зовнішнього середовища, а й своєї власної природи <sup>77</sup>.

Виробництво бажання та соціальне виробництво найбільшу єдність мали на стадії дикунства, тоді як в умовах цивілізації єдність між ними зникає, а найбільша несумісність з'являється при капіталізмі, коли людина стає відчуженою, невротизованою, обтяженою спільними інтересами та ірраціональними намірами.

Таким чином, в історії людства шизоаналіз убачає послідовну зміну трьох великих соціальних машин, що відповідали стадіям дикунства, варварства та цивілізації: «Перша – це територіальна машина, яка полягає у кодуванні потоків на цілому тілі землі. Друга – це трансцендентна імперська машина, яка полягає у надкодуванні потоків на цілому тілі деспота та його апарату, Urstaat: вона

---

<sup>77</sup> Проблема співвідношення між бажанням та соціальним полем розглядалася Райхом та Маркузе, але у Райха концепт бажання не дістав достатньої визначеності, а тому він не зміг визначити місце бажання в економічній інфраструктурі, стверджуючи, що бажання збігається з економічною раціональністю, тому зводив соціальну регуляцію винятково до репресування сексуальності.



здійснює перший великий рух детериторизації, але тому, що вона додає свою відому єдність до територіальних співтовариств, які вона зберігає, вподібнюючися до них, надкодуєчи їх, привласнюючи додану працю. Третя – це сучасна іманентна машина, яка полягає у декодуванні потоків на цілому тілі капіталу – грошей: вона зреалізувала іманентність, вона зробила конкретним абстрактне як таке, штучне – природним, замінюючи територіальні коди та деспотичний надкод аксіоматикою декодованих потоків та регулюванням цих потоків; вона здійснює другий великий рух детериторизації, але цього разу тому, що вона не дозволяє існувати кодам та надкодам» [120, с. 269–270].

Тепер цілком очевидно, що відзначене вище відсилання до Енгельса («дикунство» – «варварство» – «цивілізація») було скоріше відлунням, своєрідним «слідом» («tracé»), – насправді Дельоз і Гваттарі практично не використовують цю запозичену пізнім марксизмом у Л. Моргана періодизацію первісного суспільства. Якщо вже знаходити аналогії з формаційним підходом, то дельозівсько-гваттарівські «дикунство», «варварство» та «цивілізація» скоріше співвідносяться відповідно із первісним родоплеменним устроєм, з якимось робовласницько-феодальним гібридом (найкраще уособленим у тому, що Маркс назвав «азійським способом виробництва», який, власне, вони і згадують) і нарешті – з капіталістичною системою. Утім, і ця аналогія залишається умовною, адже онтологія Дельоза навмисно уникає соціально-економічної ідентифікації, натомість ми маємо в ній ідентифікацію еротичну та психопатологічну.

Додатком соціальної аксіоматики стає сім'я, котра являє собою підсоюз, на який накладається союз соціального поля. «Як кожний має батька та матір на приватних підставах, так і розподільчий підсоюз стимулює для кожного колективний союз соціальних особистостей, чіпляє до них царину й переплутує образи» [120, с. 273].

Якщо ми визнаємо існування синтезів несвідомого, то виникає потреба легітимації їх застосування, враховуючи «винність проклятого роду» (енергію лібідо) з одного боку, та докорінну невинність природних потягів людини, що

певним чином постає як розрядка лібідозних поривань. У цьому випадку ми маємо ще один варіант тіла без органів, що уподібнюється до павука, котрий «нерухомо очікує у своєму павутинні й нічого не бачить, але реагує на щонайменший сигнал, щонайслабшу вібрацію, здійснювану його легковажно грайливою жертвою» [120, с. 85]. Виникають ніби-то два полюси у положенні несвідомого, котрі позначаються як молярний та молекулярний рівні. На молярному рівні існують туманності або групи агрегатів (молярних машин), з яких зорганізовуються серії, де формуються персоналії, що несуть на собі тавро недостатності, відсутності, асиметрії, порочності та провини, тому домінують на цьому рівні структури, котрі підкоряють та придушують сингулярності, а молярні машини діють за законами системно-структурних відносин частин та цілого. Молярні машини (союзи) представляють собою великі соціальні машини (економіка, політика, тощо), вони мають строго застережене, лімітативне застосування у біологічному, соціальному або лінгвістичному полі, тобто передбачають заздалегідь установлені зв'язки, у той час як машини бажання здатні продукувати зв'язки, згідно з якими вони функціонують.

На молекулярному рівні «часткові об'єкти, „скриньки” й „судини” дістають рівною мірою позитивні детермінації та вступають у викривлену перехресну комунікацію, ... підкоряючися тому потужному потокові, що його продукує і перепиняє кожен частковий об'єкт і тут-таки знов відтворює» [120, с. 85]. Наслідок – підрив єдності структури завдяки стихійності та безпосередності часткових об'єктів, формування деталей та коліщаток машин бажання. «Сексуальність жодним чином не є молярним детермінантом, який функціонує у сімейному союзі, але молярним субдетермінантом, який функціонує в соціальних союзах і, вторинно, у сімейних, що окреслюють поле присутності та виробництва бажання» [120, с. 195].

Едіпівська сексуальність відходить на другий план, а єдиним суб'єктом виступає бажання на тілі без органів. Бажання виконує роль носія всіх задумів часткових об'єктів та потоків, бажання постає як сила, що вилучає їх, змушує

переривати одне одного, додержуватися принципів зчеплення та привласнювання. У результаті від єдності Я, котре було володарем та власником фаміліялістично організованого світу, в якому родинна тріангуляція виражає ті умови, завдяки яким Я диференційовано водночас за координатами покоління, статі та суспільного стану, зостаються лише уламки, серед яких сексуальності Едіпа не залишається жодного місця, адже лібідо як енергію вилучення і відокремлення перетворено на фалос як відокремлюваний об'єкт, що існує лише у трансцендентній формі накопичення або дефіциту. Відбувається проекція всіх перервно-неперервних потоків-частинок в одне певне місце, а всіх знаків, які не є означальними, на одне-єдине головне означальне.

Бажання, любов, сексуальність постають показниками міри несвідомих, лібідозних інвестицій соціального поля, саме потоки любові та бажання маніфестують безпосередньо соціальний характер несублімованого лібідо та його сексуальних інвестувань.

У термінах диз'юнкції лібідо інвестує поза-родинні, суб-родинні перервності, що виникають як форми суспільного виробництва, пов'язані з виробництвом бажання. Лібідо має функцію інвестування соціального поля у несвідомих формах, а тому шизоаналіз пропонує позбавитися нарешті від експресивного едіпівського несвідомого, котре характеризується як неприродне, репресивне та репресоване, як таке, що завжди опосередковане родиною, звільнитися від нього для того, щоб досягти безпосереднього продуктивного несвідомого, оскільки родина є лише індуктором, а не чинником організації. Евристичність такого методологічного підходу, між іншим, підтверджує П. Слотердаjk. Демаскуючи експлуатацію при соціалізмі, він зазначає: «Соціалістична додана вартість тут виступила під лібідозним прапором насолоди будівництвом» [298, с. 320].

Бажання за своєю природою є революційним, його не можна втримати в межах спальні Едіпа, бо сексуальність та кохання як його складники жадають роздолля, прагнуть мандрів у пошуках неіснуючого ідеалу. Машини бажання мають одну суттєву особливість: жодну з них не можна запуснути в дію, не пі-

дірвавши при цьому якусь із частин соціуму. Це пояснюється революційною природою бажання, котре не можна втримати в межах усталеного порядку. Саме в цьому й проявляється діалектика суспільного виробництва та виробництва бажання: вони становлять одне ціле, але відрізняються за своїм режимом, «соціальні форми виробництва суттєвим чином придушують виробництво бажання, а виробництво бажання володіє скарбом, заради якого можна висадити у повітря цілу суспільну формацію» [120, с. 133]. Дельоз та Гваттарі вказують на існування так званого «достотного бажання», заради якого бажаною стає навіть репресія. Тому й стверджують автори «Анти-Едіпа», що одне з головних призначень Едіпа – прислужуватися механізмам соціальної репресії.

Репресія стосується не лише бажання, але й, завдяки процедурі сексуального витіснення, потреб та інтересів, а повноважним агентом такого витіснення постає родина. Якщо маємо справу з придушенням бажання або витісненням, то можемо спостерігати застій лібідозної енергії, коли бажання заганяється в глухий кут соціальності. Витіснення провокує бажання наслідків, а в результаті створюється фальшивий образ того, на що воно спрямоване. Витіснення постає засобом репресії, воно стосується виробництва бажання, котре у свою чергу є об'єктом репресії. «Одним рухом репресивне суспільне виробництво дозволяє заступити його місце родині як чиннику витіснення, а та накидає виробництву бажання перевернутий образ, котрий подає витіснення як родинні інцестуальні потяги» [120, с. 136]. (Е. Фромм, до речі, аналізує феномен «витіснення», як він фігурує у Маркса і у Фройда, розглядаючи його як механізм формування соціального несвідомого [див.: 339, с. 343–353].)

Зазирнувши у криве люстерко інцесту, бажання зрікається самого себе заради вищих інтересів цивілізації, втрачає свою бунтівну революційну силу. Родина являє собою певну інстанцію на реєстраційній поверхні соціуму, покликану відтворювати виробників. Під дією упереджувальної соціальної репресії сім'я включається в мережу генеалогії бажання, конфіскує ноумен (тим самим здійснює відчуження будь-якої генеалогії). Родина «проникає у реєстрацію ба-

жання, саме тому, що тіло без органів, де відбувається ця реєстрація, вже здійснює ... *первинне витіснення* у виробництві бажання. Звідси маємо *вторинне витіснення* у родині... Витіснення не задовольняється власне витісненням реального виробництва бажання, але надає образу витісненого очевидного зсуву, заміщуючи родинну реєстрацію реєстрацією бажання. Система виробництва бажання засвоює славнозвісну едіпівську фігуру лишень у родинній редакції, через свою власну реєстрацію...» [120, с. 137].

Сім'я підточує сили виробництва бажання, оскільки зсуває та реорганізовує сукупність перервностей, притаманних машинам бажання, уподібнює перервності трикутникові й задає внутрішні перервності, розподіляючи ролі між персоналіями та визначаючи їх функції в кожний конкретний проміжок часу на кшталт: зараз ти – мати, ти маєш спрямовувати потік молока до рота дитини, а тепер – маєш перепинити потік молока, бо настає черга іншої дитини тощо. Тому щонайперша функція родини – стримування. У випадку родинного трикутника місце машин бажання – за дверима, де вони постійно вібрують, викликаючи вібрації у відповідь, таким чином виникає резонанс сім'ї, котрий і постає її другою функцією. Родині притаманні три різновиди синтезів: утримання/виверження, резонування та споживання, саме завдяки ним бажання підключається до об'єктів, породжених суспільним виробництвом.

Виробництво бажання не має жодного іншого існування, ніж актуальне, а прогресії та регресії – лише здійснення можливого, реалізація віртуального. Бажання може реалізуватися лише за допомогою тіла та органів, але не за допомогою організму.

Таким чином, історія в розумінні Дельоза і Гваттарі є нічим іншим, як «динамічною та відкритою реальністю суспільства, станом функціонального порушення рівноваги або хиткої рівноваги», для якої характерні конфлікти, зміни, бунти, розколи та ін. При дослідженні історії й цивілізації автори звертаються до витоків держави і власності, а за об'єкт їхніх студій обираються первісні тиранічні соціальні утворення, при цьому тиранія та терор розрізняються

як різноположені системи обмеження. Шизоаналіз знімає антагонізм буття та свідомості, суб'єкта та об'єкта, виробництва природного та виробництва бажання, створює версію натурфілософського проекту світу, де природа подається як виробництво. Згідно з матеріалістичним розумінням історії, матеріальне виробництво (або виробництво матеріальних благ) являє собою основу та суттєвий зміст суспільного буття. Важливим є також те, що кожне нове покоління людей отримує матеріальне виробництво як спадок від попереднього покоління, розвиває його, щоб потім передати нащадкам. Розуміння суспільного виробництва як спадку (того, що належить минулому), дає змогу трактувати його як об'єктивну реальність<sup>78</sup>. Соціально-об'єктивне виникає внаслідок об'єктивації людської діяльності, що обумовлена суспільним виробництвом, тобто процесом людської діяльності, яка, у свою чергу, визначається попереднім розвитком суспільного виробництва. Як це не дивно звучить, але соціальна реальність, змальована Дельозом та Гваттарі на химерно-примарливому полотні шизоаналізу, має подібні характеристики.

Автори «Анти-Едіпа» намагаються обґрунтувати тезу про те, що ні ідеологія, ні репресія не мають на сучасному етапі розвитку суспільства вирішального значення. До чого ж тут ідеологія, коли все соціальне поле пронизане бажанням? «Бажання циркулює в гетерогенному розпорядку, в своєрідному „симбіозі”, бажання об'єднується в одне ціле із встановленим розпорядком, стає співфункціонуванням» [119, с. 10]. Суспільство залежить від розпорядку бажання, що включає в себе стани речей та висловлювань, елементи детериторизації і навіть влада постає лише «афектацією бажання». Усе це утверджує Дельоза та Гваттарі в переконанні, що бажання не є і не може бути ні природною реальністю, ні спонтанною детермінацією<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Т. І. Ойзерман стверджує: «Специфічність соціальної об'єктивної реальності полягає в тому, що вона не тільки об'єктивна; це єдність суб'єктивного і об'єктивного або, інакше кажучи, суб'єкт-об'єктна реальність» [266, с. 171].

<sup>79</sup> Видається цікавим той факт, що Дельоз та Гваттарі, на відміну від багатьох філософів пострадянського типу, не бояться використовувати у своїх працях методологічні установки культових для радянських вчених філософів – Маркса та Енгельса, запозичують ті положення,

Саме бажання визначає порядок соціального поля, оскільки диспозитиви влади, що породжені бажанням, містять у собі присутність суперечностей, котрі викликають до життя «лінії зникнення» (*lignes de fuite*), які утворюють собою ризому, можуть бути узгодженими, конвергентними чи дивергентними. Завдяки ризомі бажання оживає та породжує, бо кожного разу, коли бажання набуває форми дерева, наявні певні внутрішні наслідки, що призводять до його смерті, тоді як ризома впливає на бажання через зовнішні точки та збудники. Лінії зникнення, узгодження та розходження – це місцезнаходження бажання, первинні детермінації, що пронизують суспільство і саме на них влаштовуються маргінали (а оспіваний Дельозом та Гваттарі шизоїд саме до таких і належить) для того, щоб «утворити петлю, кружляння, перекодування» [119, с. 14].

Дельоз та Гваттарі вислизають із тенет гегелівської негативності, відмовившись від визначення бажання як «неповноти, недостачі» (*manque*), доводячи позитивну природу виробництва бажання. Для них це виробництво співпадає з економічним та соціальним. Устрій виробництва протиставляється устрою репрезентації, де спонтанні потоки бажання кодифікуються або територизуються.

Дельоз та Гваттарі здійснюють постійне поєднання ідей З. Фрейда та наробок К. Маркса, у результаті чого з'являється новий концепт «тіло без органів», якому призначається головна роль у функціонуванні процесу виробництва, оскільки воно у поєднанні з машинами бажання створює три різновиди механізмів, завдяки яким і відбувається зіставлення виробництва бажання з суспільним виробництвом.

---

які співпадають з їх власними поглядами. Для Маркса та Енгельса ідеологія уявлялась як викривлене відображення соціальної дійсності, на підтвердження чого варто навести такі цитати: «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни...» [244, с. 25]. «Идеология – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах» [384, с. 83]. Варто лише додати, що ці цитати класиків марксизму належать до так званих «молодого Маркса» і «пізнього Енгельса», які догматичним марксизмом завжди сприймалися з недовірою.

Машини бажання становлять головну економічну категорію бажання, оскільки вони продукують тіло без органів і при цьому їх зовсім не хвилює ні різниця між соціальним та технічним, ні між рушійними силами, агентами і власними деталями. «Машини бажання є технічними та соціальними водночас – в тому розумінні, що, хоча виробництво бажання ґрунтоване на первинному витісненні, а соціальне виробництво – на придушенні, репресії, перше із другим пов'язані між собою чимось на кшталт вторинного витіснення. Тут усе залежить від положення тіла без органів або його еквівалентів, від того, чи є це тіло внутрішнім результатом, чи ж бо зовнішньою умовою» [120, с. 51].

Отже, цикл самовідтворення несвідомого має два складники – виробництво бажання та суспільне виробництво. Для соціуму характерна тріада головних завдань – кодифікація, надкодифікація, декодифікація, наслідком чого стає перетворення соціального механізму спочатку на тіло землі, потім – тіло деспота, а в кінцевому рахунку – на тіло грошей (капітал). Створюється новий концепт «мегамашина», котрий є апаратом з отримання прибутку, який так само є первісною імперією (Urstaat). «Вона функціонує в трьох модусах: прибуток, доход та податок. І всі три поєднуються в ній, співпадають в одній інстанції надкодифікації: у деспоті, котрий одночасно найбільший власник ґрунтів, втілювач великих проектів та пан над податками та цінами» [410, S. 616]. Але в архаїчній імперії одночасно об'єднуються гетерогенні елементи (місто, держава, номади, первісні структури), що неможливо у капіталізмі.

Доповнюючи К. Маркса, Дельоз та Гваттарі виділяють три аспекти капіталу: ґрунт як приховану територію, інструмент як приховану діяльність і гроші як прихований обмін. Капіталізм (на відміну від інших типів соціальних машин) не може виробити такого коду (кодексу), що охопив би всю соціальну сферу, оскільки тут навіть самі поняття кодифікації та кодування замінюються ідеєю грошей, наслідком чого стає детериторизація соціуму. «Капіталізм наближається до того порога декодування та декодифікації, де в соціумі беруть гору інтереси тіла без органів, й це тіло у детериторизованому середовищі виві-



льняє потоки бажання» [120, с. 52]. Саме це дає Дельозу та Гваттарі підстави стверджувати, що капіталізм перебуває на грані шизофренії, бо всі його сили спрямовані на породження шизоїда як суб'єкта декодованих потоків бажання, що обтікають тіло без органів, а вже по тому – капіталіста й пролетаря. У процесі капіталістичного виробництва виникає колосальний заряд шизофренії, на який спрямована вся сила репресії капіталізму. «Маркс відкрив закон взаємодії двох суперечливих одна щодо одної тенденцій – зниження норми прибутку й зростання абсолютної додаткової вартості. Як наслідок цього закону маємо двобічний процес: декодування й детериторизація потоків, супроводжувані новою територизацією їх, штучною й примусовою. Що більше капіталістична машина детериторизує, декодує, тобто декодифікує, постулює потоки, аби одержати додаткову вартість, то більше її придатки – бюрократичний та поліцейний апарат – їх покріпачують, ув'язують в обороті, поглинаючи весь приріст додаткової вартості» [120, с. 53].

Дельоз та Гваттарі неодноразово посилаються на думку К. Маркса про те, що капітал – це не продукт праці, а природна передумова. Автори проекту шизоаналізу йдуть далі, стверджуючи, що для капіталістичного буття саме капітал і постає тілом без органів, оскільки він є не лише плинною субстанцією грошей, а ще й надає їм такої форми, що в ній гроші здатні породжувати гроші. Точнісінько так, як тіло без органів само відтворює себе та розростається, так і капітал створює додаткову власність, а машини та агенти виробництва працюють лише тому, що вони прив'язані до капіталу, покликані ним до життя. Звідси враження, що ніби-то капітал і є причиною будь-якого виробництва. Дельоз та Гваттарі корегують Марксову концепцію, наполягаючи на тісному взаємозв'язку капіталу (як різновиду цілого тіла) з виробництвом бажання.

Заслуга К. Маркса, на думку Дельоза та Гваттарі, полягає в тому, що він відкрив закони суспільного виробництва, але, на жаль, не зупинився (а, можливо, й не помітив його) на тісному взаємозв'язку виробництва з бажанням, ігнорував їхній взаємозв'язок, при розкритті сутності суспільного виробництва

спирався лише на діяльність великих спільностей людей, називаючи їх класами. У свою чергу, намагаючись поєднати раціональні зерна концепцій К. Маркса та З. Фрейда, Дельоз та Гваттарі, на жаль, так і не змогли селекціонувати новий вид соціального вчення – шизопсихомарксизм. Варто зазначити, що у продовженні свого шизоаналітичного проекту – «Тисячі плато» – Дельоз та Гваттарі взагалі приходять до висновку про неможливість створення єдиної економічної теорії, котра б поєднала «не тільки міські полюси, але й номадичні, імперські та примітивні сегменти» [410, S. 604].

Отже, ми можемо стверджувати, що шизоаналіз – філософський проект Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, втілений в основному в книзі «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп», – постає певною протиположністю таким філософським стратегіям як психоаналіз, марксизм та структуралізм. Самі автори визначають мету шизоаналізу в тім, щоб «аналізувати специфічну природу лібідозних інвестицій в економіці та політиці й у такий спосіб показати, як бажання може бути детерміноване бажанням власної репресії, притаманним самому суб'єктові бажання» [120, с. 121]. Суто номінативне протиставлення даної концепції психоаналізу свідчить про зміну об'єкта дослідження. Відправною точкою шизоаналізу обирає не фаміліалістичного невротика, котрий зростав та виховувався в рамках структури «батько–мати–Я» і тому відданий на поталу комплексам, а вільного шизоїда, зрушеного вільними бажаннями. Глумачення концепту «бажання» відбувається в позитивному ключі, а не в гегелівському розумінні його як «нестачі».

У цій метафоричній специфічній системі образів-понять найбільш значну роль виконують образи «бажання», «тіло без органів», «машина бажання». Взагалі поняття «бажання» виступає засадничою категорією шизоаналізу, замінює собою ідеологію, бо воно пронизує собою всі сфери людської життєдіяльності. Аналізуючи нового (шизоїдного) суб'єкта та відповідний йому світ, Дельоз та Гваттарі постулюють «машину бажання», створюючи поняття, але не як «поняття про щось», а як те, що лише мусить з'явитися. Наступний етап – спроба визначення суб'єкта та окреслення його поля репрезентації, а також аналітична

робота, результатом якої є не зміна суб'єкта, а зміна потоків бажання, котрі є первинними, а суб'єкт – вторинним щодо них. Образно-понятійне поле шизоаналітичного проекту – це фрейдівська термінологія, а також терміни, запозичені з політекономії Маркса, вільні метафори, письменники-герої (Лоренс, Арто, Міллер, Беккет) та персонажі текстів цих авторів.

Гротескно-міфологічний характер мови та образів Дельоза і Гваттари спричинився до того, що проект шизоаналізу сприймається скоріше як філософська містифікація, ніж серйозний філософський дискурс. У кращому випадку він розглядається як радикальна версія фрейдомарксизму, яка має «повністю звільнити людей від конформізму, відкривши абсолютний простір їх бажанням» [302, с. 376]. Проте прискіпливий погляд на цю оригінальну філософську конструкцію дозволяє стверджувати, що за потворною гримасою «теоретичного цинізму (функціоналізму)» досить виразно відчувається здоровий кінічний імпульс, який, за Слотердайком, «бере свій початок від свідомого незнання, а не від кращого знання» [298, с. 294].

Іншими словами, борсаючись у калюжі «шизоїдного процесу цивілізації» і начебто спираючись при цьому на твердині (чи в'язниці) марксизму та неофрейдизму, Дельоз і Гваттари насправді посідають позицію кінічного посміху та безпосередності, – позицію, з якої найкраще розвінчуються всі ці «шизоїдні ідеології» влади. У соціальній онтології шизоаналізу виразно проступає це здорове ядро кінізму, реконструйоване трохи згодом автором «Критики цинічного розуму»: «Розлучення з духом далекої мети, досягнення первинної безцільності життя, обмеження жадання влади і влади жадань... критична іронічна філософія так званих потреб, висвітлення їх фундаментальної необмеженості й абсурдності» [298, с. 200]. Зрештою, тільки такий «веселий кінізм мети навіть у спокушаннях не забуде, що життю нічого втрачати, окрім самого себе» [298, с. 201].

# ЗАКЛЮЧНЕ МІРКУВАННЯ

## ТРІУМФ ТІЛА БЕЗ ОРГАНІВ В ОНТОЛОГІЧНИХ ПОБУДОВАХ ШИЗОАНАЛІЗУ

28 листопада 1947 р. А. Арто проголосив війну органам, виголосивши свою знамениту тезу: «Зв'яжіть мене, якщо хочете, але немає нічого більш беззмістовного, ніж орган». З цього моменту до обігу інтелектуального загалу Заходу потрапило «тіло без органів», детальну характеристику якого знаходимо у шостому плато «Як створити собі тіло без органів» книги Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Тисяча плато». Але, перш ніж перейти до аналізу цього розділу праці французьких філософів, згадаємо історію появи поняття «тіло без органів» у мисленневих побудовах Ж. Дельоза.

Ще у «Логіці смислу» мислитель звертається до поняття «тіло без органів» у зв'язку з критикою психоаналітичної теорії шизофренії, яка, на його думку, недооцінює всю важливість та динамізм проблематики «тіла без органів».

Спочатку у згаданій праці, а пізніше разом з Ф. Гваттарі у «Анти-Едіпі» та «Тисячі плато» Ж. Дельоз приходить до висновку, що існує дві концепції розуміння природи тіла без органів. Перша з них є екстенсивною концепцією тіла у біології, а друга являє собою інтенсивну концепцію, яка проявляється при дослідженні шизофренії.

Шизофренічний досвід, на думку філософа, завжди коливається між двома полюсами – це «полюс частичних об'єктів, из которых он черпает свою силу, и полюс тела без органов, из которого он извлекает свою форму, то есть полноту и целостность. Таким образом он поддерживает сложные отношения с ид – как резервуаром частичных объектов (интроецированных и проецированных в расчлененное тело) и с эго (как целым телом без органов)» [105, с. 227].

Якщо тіло без органів перебуває у стані спокою (застою), то воно має нульову інтенсивність, являє собою непродуктивну й нерухому матрицю. Інтен-

сивність тіла без органів пов'язана з наявністю органів, що виступають як матерія (кількість), що здатна заповнити тіло без органів.

У попередньому розділі детально розглядалися взаємовідносини між тілом без органів та органами, наголошувалося на тому, що головним ворогом тіла без органів є організм, оскільки саме він здатний нав'язати органам інтенсивний режим, а вони, у свою чергу, нав'язують його тілові без органів. Саме з цієї причини тіло без органів ненавидить організм та відштовхує органи, а коли відштовхнути їх не вдається, то підступно зваблює органи, котрі вже й самі не помічають, як переходять до функціонування в інтенсивному режимі.

Таким чином, між двома зазначеними шизофренічними полюсами відбувається постійна боротьба у межах опозиції «приваблення (зваблення)/відштовхування». З першим елементом цієї дихотомії пов'язані галюцинації (тобто, це простір чуттів), а з другим – марення (простір думки). Саме у мареннях інтенсивні переходи отримують власні назви, а на тілі без органів визначаються певні координати (геополітичні, історичні, расові тощо).

Клінічна концепція тіла без органів, викладена Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі у «Анти-Едіпі», була вже проаналізована нами досить детально. Нагадаємо лише сфери її застосування французькими мислителями. По-перше, встановимо місце тіла без органів у теорії бажання. Бажання визначає порядок соціального поля, утворюючи лінії зіткнення – об'єктивні лінії, що пронизують суспільство, на яких тут і там влаштовуються маргінали, щоб утворити потім петлю, кружляння, перекодування. Саме бажання спричинює створення сфери іманентності, певного тіла без органів, яке визначається лише зонами інтенсивності, порогів, перепадів, потоків. Це тіло настільки ж біологічне, як колективне та політичне; це на ньому створюються пункти детериторизації розміщень, воно знаходиться у постійній зміні. Тіло без органів «протистоїть усім організаційним прошаркам, пластові організму, а також і владним організаціям. Це саме угруповання організацій цього тіла, що зруйнує площину або поле іманен-

тності та змусить бажання прийняти інший тип «плану», «площини», стратифікуючи кожен раз тіло без органів» [119, с. 15].

У сфері політичної теорії концепт «тіла без органів» також надзвичайно дієвий, оскільки у будь-якому суспільному організмі утворюється феномен, тожній тілові без органів, тобто формується певна непродуктивна площина, на теренах якої потім розгортаються продуктивні сили (знайомі нам – тіло землі, тіло деспота, тіло капіталу).

Значної уваги у даному дослідженні було надано і створеній Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі антипсихоаналітичній теорії. У цьому плані знову нагадаємо про марення шизофреніків, завдяки яким виникають інтенсивні синтези.

Апофеозом уславлення тіла без органів є вже згадуване шосте плато книги Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Тисяча плато», до аналізу якого ми зараз і переходимо.

Як стверджують французьки філософи, тіла без органів ніколи не набудеш, позаяк його не можна набути, більш того, його можна завжди жадати, бо воно виконує функцію кордону. Це одночасно і жадання, і нежадання.

Тіло без органів становить собою певну субстанцію, в яку вгризаєшся як паразит, обмацуєш її як сліпий або мчиш крізь місцевість як навіжений, як подорожній у пустелі чи кочівник у степу. На ньому ми спимо й прокидаємося, б'ємося на ньому та буваємо побитими; на ньому шукаємо своє місце, маємо почуття такого щастя, котре неможливо потім навіть пригадати, та переживаємо казковий крах. Ми протискуємося у нього і пронизуємося ним. На ньому ми кохаємо.

Тіло без органів знаходиться у постійному русі з того часу, як у тіла достатньо органів і воно хоче їх позбавитися або взагалі втрачає. У такому випадку йому судилася довга дорога: 1) до *іпохондричного тіла*, чії органи зруйновані, і їх руйнування саме тільки-но відбулося, 2) до *параноїдального тіла*, чії органи ненастанно піддаються впливам, але які також відновлюються зовнішніми енергіями, 3) до *шизотіла*, що прагне активної внутрішньої боротьби, котру воно

веде за будь-яку ціну проти органів, і, нарешті, 4) до наркозалежного тіла., підвидом якого є мазохістичне тіло.

Там, де психоаналіз каже: «Стійте, віднайдіть себе самих!», слід було б сказати: «Ходімо набагато далі, ми ще не знайшли своє тіло без органів, наше «Я» ще недостатньо поруїноване. Замініть анамнез забуванням і інтерпретацію експериментуванням. Знайдіть ваше тіло без органів, винайдіть, як його роблять, це питання життя та смерті, юності і старіння, печалі й радості».

Тіло без органів – це те, що виживає, коли все інше вже видалене. А те, що відділяється, це фантазм, єдність сигніфікацій та суб'єктивізацій. Психоаналіз робить протилежне: він переводить усе в фантазми, чеканить усе фантазмами, зберігає фантазм та уникає реального цілком і повністю, бо уникає тіла без органів.

«Тіло без органів створене таким чином, що воно може бути зайняте або заселене лише інтенсивностями. Лише інтенсивності відбуваються та циркулюють. Тому що тіло без органів – це не місце огляду, не місце і аж зовсім не носій, на якому щось трапляється. Воно не має нічого спільного з фантазмом, не має нічого інтерпретувати. Тіло без органів дозволяє інтенсивностям відбуватися, воно продукує їх і розподіляє їх у *spatium*, котрий інтенсивний і не має протяжності. Воно ні простір, ні у просторі, воно матерія, котра до певної міри займає простір – будь-якій ступінь відповідає продукованим інтенсивностям. Воно – це потужна та неоформлена, нестратифікована матерія, інтенсивна матриця, інтенсивність якої дорівнює нулю, але у цьому нулі немає нічого негативного, немає ні негативних, ні позитивних інтенсивностей» [410, S. 210]. Матерія дорівнює енергії. Виробництво реального як інтенсивна величина, що починається з нуля. «Саме з цих причин ми розглядаємо тіло без органів як яйце перед протяжністю організму та організації органів, перед утворенням шарів. Яйце інтенсивностей визначається вісями та векторами, градієнтами, динамічними тенденціями з перетвореннями енергій, кінематичними рухами з перегрупову-

ваннями, міграціями і все це незалежно від *побічних форм*, тому що органи з'являються та функціонують тут як чисті інтенсивності» [410, S. 211].

Рухаючись далі за думкою Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, опиняємося перед несподіваним твердженням про те, що *Етика* Спінози є великою книгою про тіло без органів. Аргументи французьких мислителів досить переконливі: вони твердять, що атрибути є типами чи родами тіла без органів, субстанціями, потенціями, нульовими інтенсивностями як продуктивними матрицями. Модуси – це все, що трапляється: хвилі та вібрації, міграції, набухання і градієнти, інтенсивності, які продукуються у певному типі субстанції, виходячи з певної матриці. Мазохістичне тіло як атрибут чи рід субстанції та його виробництво інтенсивностей больових звичок виходить з його зшивання, з нульового градусу. Залежне від наркотиків тіло як наступний атрибут, з його виробництвом специфічних інтенсивностей, виходячи від абсолютного холоду, дорівнює нулю... Проблема субстанції всіх субстанцій, єдиної субстанції для всіх атрибутів звучить так: *чи є спільність усіх тіл без органів?* Але якщо тіло без органів – це якраз кордон, то що можна сказати тоді про цю спільність усіх тіл без органів? Це не проблема єдиного та множинного, але проблема множинностей сплавлювання, яка фактично виходить через єдине та множинне у кожному предметі; формальна множинність субстанціальних атрибутів, котра як така конститує онтологічну єдність субстанції. Наслідком такого потрактування субстанції стає зняття традиційної опозиції метафізики «космос-хаос», оскільки обидва її елементи постають лише різними вимірами субстанції. «Континуум усіх атрибутів чи видів інтенсивності тієї ж субстанції і континуум інтенсивностей визначеного роду у тому ж самому типі або атрибуті. Континуум усіх субстанцій в інтенсивності, але також усі інтенсивності в субстанції. Неперервний континуум тіла без органів. Тіло без органів, іманентність, іманентний кордон. Наркомани, мазохісти, шизофреніки, закохані, усі ці тіла без органів пошанованого Спінози. Тіло без органів є іманентним полем жадання, властивої жаданню *площини консистенції*» [410, S. 212].



Далі Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі переходять до психоаналітичної проблематики. Безсумнівно, стверджують вони, психоаналіз показав, що бажання не зумовлене ні розмноженням, ні геніальністю. У цьому була його новизна. Але психоаналіз притримується, навіть віднайшов нові засоби, щоб вписати в бажання негативний закон нестачі, зовнішнє правило для задоволення і трансцендентний ідеал фантазму.

Яскраво та вражаюче описують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі всі ті тортури, котрим піддають себе мазохісти, стверджуючи, що страждання мазохіста – це ціна, яку він мусить сплатити не для того, щоб отримати насолоду, а щоб визначити зовнішню міру псевдопов'язаності бажання і насолоди. Жодним чином насолода не може бути досягнута лише обхідним шляхом страждання, вона мусить бути максимально уповільненою, так, щоб неперервний процес позитивного бажання був перерваний. Є властиве бажанню іманентне задоволення, так ніби бажання сповнене самим собою і зосередженістю на собі, і це задоволення не імплікує жодної нестачі і жодної неможливості, воно вимірюється незадоволенням. Коротко кажучи, мазохіст обслуговує себе стражданням як засобом для створення тіла без органів і для розташування на площині консистенції бажання. Те, що є інші засоби, інші процедури, ніж мазохізм, і, власне, кращі, – це інше питання.

Так само або ж більше в іншій спосіб було б помилкою стверджувати та інтерпретувати придворне кохання як закон нестачі або ж ідеал трансцендентності. Відмова від зовнішнього виграшу задоволення або ж його заклинання, його зсув у нескінчене, вказує на те, що був досягнутий певний стан, коли бажанню нічого вже не потрібно, коли воно сповнюється самим собою і зводить своє іманентне поле. Задоволення є афектацією особи або суб'єкта, воно єдиний спосіб для особи віднайти себе у процесі бажання; саме штучні задоволення є ретериторизаціями. А чи взагалі це важливо – віднайти себе? Йдеться про створення тіла без органів, на якому рухаються інтенсивності і впливають на те, що немає я та немає інших, і не в ім'я вищої єдності або більшої протяжності,

але на основі сингулярностей, які більше не можуть бути позначені як екстенсивні. Іманентне поле не іманентне Я, і воно з'являється не з зовнішнього Я чи не-Я. Значно більше воно є абсолютним зовнішнім, жодним чином не формою Я, бо внутрішнє та зовнішнє виступають однаковою мірою складовими іманентності, в якій вони сплавлені. Задоволення у придворному коханні, обмін серцями – це є ствердження: все дозволено, що внутрішньо властиве бажанню. Найменший прояв ніжності може бути таким же сильним, як і оргазм.

Усе вищенаведене дає Ж. Дельозу та Ф. Гваттарі можливість сформулювати три важливі постулати:

1) тіла без органів, які себе розрізняють як типи, види або субстанціальні атрибути, наприклад, холод наркозалежного тіла без органів або виснажливий біль мазохістського тіла без органів, кожен має свій ступінь нуль як принцип виробництва (це ремісія);

2) усе, що відбувається з кожним типом тіла без органів, називається звичками, продукованими інтенсивностями, хвилями і коливаннями, які тривають (*latitudo*);

3) можлива єдність усіх тіл без органів, площина консистенції (*omnitudo*, як інколи позначають тіло без органів).

Тепер виникає багато запитань: не тільки як створюють собі тіло без органів і як бути з відповідними інтенсивностями, без яких воно залишається порожнім? І це не одне і те ж саме питання. І далі: як досягти площини консистенції? Як зв'язати всі тіла без органів, охолодити, поєднати? Якщо це можливо, то це запрацює лише тоді, коли скласти інтенсивності, які продукуються на кожному тілі без органів. Чи не потрібна структура, щоб утворити кожне тіло без органів, чи не потрібна велика абстрактна машина, щоб сконструювати площину консистенції? Автори посилаються на працю Г. Бейтсона «Екологія духу», де регіони тривалих інтенсивностей позначаються як *плато*, утворені таким чином, що не можуть бути перервані ззовні завершенням, так само мало можуть вони бути піднесені на вершину. «Плато є шматком іманентності. Кожне

тіло без органів складається з плато. Кожне тіло без органів само є плато, котре спілкується з іншими плато на площині консистенції, воно (тіло) є складовою взаємопереходу. Поступово стає зрозумілим, що тіло без органів жодним чином не є протилежністю органів. Органи – це його вороги. Ворог – це організм. Тіло без органів протиставляє себе органам, особливо такій організації органів, яку називають організмом. Правильним є те, що А. Арто веде свою боротьбу проти органів, але одночасно поборює організм: тіло це тіло. Воно самотнє. Йому не потрібні органи. Жодним чином тіло – це не організм. Організми – це вороги тіла» [410, S. 218].

Тіло без органів – це не протиставлення органам взагалі, але воно протиставляє себе своїми справжніми органами, які мусять бути зведеними і встановленими на потрібне місце. Організм жодним чином не тіло, не тіло без органів, але шар, на якому тіло без органів – так називається феномен акумуляції – змушене приступити до сегментації, згортання, які нав'язують йому форми, функції, зв'язки домінантних та ієрархічних організацій і організованих трансцендентностей.

Тіло без органів волає: мені зробили організм! Мене несправедливо ускладнили! У мене вкрали моє тіло! Божественний суд вириває його зі своєї іманентності і створює йому організм, сингіфікацію та суб'єкта. Це тіло без органів, яке стратифікується. І власне таким чином, що воно коливається між поверхнями стратифікації, навколо яких воно замикається і де воно піддається вироку.

«Поверхня організму, пункт вмовляння сигніфікації та інтерпретації, точка суб'єктивізації. З тебе створюється організм, ти стаєш організмом, ти мушиш почленувати своє тіло. Ти стаєш сигніфікатом і сигніфікатором, інтерпретатором та інтерпретованим – інакше ти лише бідний дурень. Ти стаєш суб'єктом і як такий фіксуєшся, суб'єкт вираження, який редукується до висловлювання» [410, S. 219]. Тіло без органів протиставляє комплексу шарів дезартикуляцію як власність площини консистенції, кочівництво як рух (рухайтесь з місця на міс-

це, ніколи не припиняйте рухатись, мандрівки з місця на місце, знеособлення). Що означає дезартикулювати, припинити, стати організмом, як можна пояснити, що це дуже просто і ми чинимо так щодня? Розчинити організм ніколи не означало покінчити життя самогубством, але відчинити тіло для коннекції, змусивши всю структуру виміряти колообіги, кон'юнкції, хвилі, переходи та розподіл інтенсивностей, території та детериторизації. Демонтувати організм як останній елемент не важче ніж шари, сигніфікації чи суб'єктивізації. Сигніфікація склеює не менш міцно душу, ніж організм з тілом, від неї також нелегко позбутися. А суб'єкт, як ми його можемо вирішити для себе, – це множина точок суб'єктивізації, які нас зв'язують і пришпилюють до даної реальності. Вирвати свідомість із суб'єкта, щоб із нього зробити інструмент дослідження, відірвати несвідоме від сигніфікації та інтерпретації, щоб з цього зробити справжнє виробництво, – це точно не менш і не більш складно, ніж відірвати тіло від організму. Якщо демонтуєш організм і при цьому інколи граєш зі смертю, в якій відновлюються сигніфікація та підкорення, тоді граєш фальшиво, в ілюзію, в галюцінацію, в психічну смерть. Потрібно зберігати досить організму, щоб він щодня у ранкових сутінках міг по-новому себе представити; і необхідна маленька зрада сигніфікації та інтерпретації, треба стежити за ними, щоб протиставити їх їхній власній системі, якщо цього вимагають обставини, якщо речі, особи або навіть ситуації схиляють до цього; і непотрібно ніяких рацій суб'єктивності, треба так багато з цього отримати, щоб можна було відповідати пануючій реальності. Тіла без органів та його площини консистенції не досягнути, якщо просто дико дестратифікуватися.

«Тіло без органів коливається постійно між поверхнями, які його стратифікують, та площиною, яка його звільнює» [410, S. 221]. Але звільняє його занадто насильницькими методами, її шари нерозумно вибухають у повітря, вбивають її саму, зникають у чорний дірі і цілком руйнуються у катастрофі. Найгірше не те, що залишаєшся стратифікованим, організованим, сигніфікованим чи підкореним, а те, що шари підводяться до самовбивчого та беззмістовного зітк-

нення. «Потрібно зробити таке: підняти себе на площину, експериментувати з можливостями, які вона нам пропонує, там шукати найбільш зручного місця, за кожним рухом детериторизації, за можливими лініями втечі, спробувати їх тут і там забезпечити зливання потоків, сегмент за сегментом спробувати простори інтенсивностей і завжди мати для себе шмат нової землі. Пов'язувати, поєднувати, продовжувати: виправдана «діаграма» проти сигніфікантних і суб'єктивних програм. Ми знаходимося у суспільній формації; ми мусимо спочатку подивитися, як вона стратифікована для нас, у нас і там, де ми знаходимося; ми мусимо слідувати за шарами до основної структури, якою ми оточені; структуру зовсім обережно підвести до коливання і дати їй перейти в площину консистенції. Тільки там тіло без органів засвідчить себе як те, що воно є, власне як конексія бажань, конекція течій та як континуум інтенсивності» [410, S. 221].

На тіло без органів чатує багато небезпек, а тому є необхідною така велика кількість заходів з убезпечення. Шари тіла без органів мало просто абстрактно протиставити один одному, бо тіло без органів уже наявне як в шарах, так і на дестратифікованій площині консистенції, у зовсім інший спосіб. Візьмемо організм як шар: у ньому вже існує тіло без органів, котре протиставляє себе організації органів, яку називають організмом, але є ще тіло без органів організму, яке належить цьому шарові. Одразу ж виникає небезпека – *ракове плетиво*: в одну мить, в одну секунду клітина падає, вражена раком, божеволіє, випинається і втрачає свій вигляд, захоплена у власність; організм мусить знову її повернути в нормальний стан або ж рестратифікувати, а власне, не тільки щоб самому вижити, але й щоб зробити можливим втечу з організму та продукування «іншого» тіла без органів на площині консистенції. Візьмемо шар сигніфікації: тут також є ракове плетиво сигніфікації, загусле тіло деспота, котре притягує всяку циркуляцію знаків і заважає виникненню асигніфікованих знаків «іншого» тіла без органів. Чи візьмемо тіло, яке задихається від суб'єктивізації, котре саме через це унеможлиблює звільнення, бо не припускає більше розріз-

нення суб'єктів. Власне, розглядаючи суспільні формації, зауважують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, слід сказати, що всі вони мають тіло без органів, готове спустошити все суспільне поле, перерости його, покрити та заповонити, причому воно (тіло) використовує насильницькі методи, але також укладає союзи і шукає консенсуси. Це може бути тіло без органів грошей (інфляція), але також тіло без органів держави, армії, фабрики, міста, партії тощо.

«Тіло без органів – це яйце. А яйце не регресивне. Зовсім навпаки, воно виразно сучасне, його маєш завжди як своє власне поле експериментування, як свою асоційовану поверхню з собою. Яйце – це чиста поверхня інтенсивності і не екстенсивність, нульова інтенсивність як принцип виробництва. Є основоположна конвергенція науки і міфу, ембріології та міфології, біологічного яйця з психічним чи космічним яйцем; яйце позначає завжди цю інтенсивну реальність, яка не недеференційована, але в якій речі й органи розрізняються градієнтами, міграціями і сусідніми зонами» [410, S. 225].

Усе це означає, що тіло без органів з'являється не «до» організму, воно сусідить з ним і безперестанно при цьому себе утворює. Коли воно пов'язане з дитинством, то так, що дитина, як у догонських близнюків, забирає з собою шматок плаценти, органічну форму матері і вириває інтенсивну та дестратифіковану матерію. Помилка психоаналізу полягала у тому, що він розумів феномен тіла без органів як регресії, проекції чи фантазми, що мусять бути залежними від Imago тіла.

Наведемо повністю заключну дефініцію тіла без органів, що її продукують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі: «Тіло без органів є бажанням, воно є те, чого бажують, а також чим бажують. Не тільки тому, що воно є площиною консистенції чи полем іманентності бажання; саме тому, що воно впадає у порожнечу бруталної дестратифікації чи у здимання обкладеного раком стратума, воно залишається бажанням. Бажання іде настільки далеко, що воно починає бажати власного знищення або того, що має силу до знищення. Жадання грошей, армії, поліції і держави, бажання фашистів, фашизм власне є бажанням» [410, S. 226].

Таким чином, ми розглянули (майже реферативно) один з найбільш цікавих уривків із книги Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Тисяча плато». Свідомо зупинимось на цьому, надаючи читачеві змогу самостійно проблеми твору, прийняти концепт «тіла без органів» чи зректися його. Дане дослідження спрямоване на досягнення статусу історико-філософського, а цінність історії філософії полягає не лише в тім, щоб розкрити генезу того чи іншого концепту, а спробувати оживити його, уявити в новому сценічному образі, навіть отримавши при цьому парадоксальне його потрактування.

## POST SCRIPTUM

Будь-яке дослідження, прагнучи певної довершеності та вичерпності у поданні матеріалу, передбачає наявність гідного завершення. У традиційному розумінні заключне слово (післямова) повинно містити короткий виклад тих основних результатів, заради яких воно проводилося, тобто або досягнення певного консенсусу з визнаними авторитетами означеної царини думки, або дисенсусу (атонального стану). Але в дослідженні сучасного філософського дискурсу Франції домінувало прагнення ознайомити читача з деякими його основними магістральними напрямками, подати неупереджений аналіз поглядів та концепцій, покликаних до життя ситуацією «пост-», котра показала безглуздість спроб створення завершеного філософського дискурсу. Саме цим пояснюється, що в даному дослідженні замість заключного слова використовується *post scriptum*. Ця методологічна установка визначила й структуру проведеного дослідження, а тому завершеність, фінальний акорд, одна головна домінуюча тема, що підкорює собі усі інші, неможлива в контексті розглянутої проблематики.

Балансуючи на межі вимог класики та посткласики в оцінюванні результатів дослідження, хочеться акцентувати увагу читача на деяких аспектах.

По-перше, історія розвитку світової філософської думки має безліч прикладів появи течій на зразок «мета-», «нео-», «пост-», кожна з яких наводить ґрунтовні аргументи легітимності свого існування. У даному контексті префікс «пост-» указує на якісно нові утворення, котрі доповнюють вже існуючі установки, але працюють у тому ж вимірі часу, тобто на відміну від «мета-» та «нео-» позбавлені часової замежовості.

По-друге, аналізуючи сучасний стан французької філософії, дуже важко втриматися від спокуси «охопити неосяжне», спробувати висвітлити масу цікавих, інколи зовсім несподіваних знахідок, якими насичені відповідні тексти. Свідомо захищаючись від небезпеки загубитись у ризоматичному лабіринті французької філософії, ми обмежилися аналізом лише деяких, але, з нашої точ-



ки зору, ключових моментів, тому, зрозуміло, що характеристики філософії Франції як певного моноліту тут знайти неможливо.

Першою проблемою, яка аналізується крізь призму «пост-», природно, стає проблема Людини. Постмодерна Людина сконцентрована на самій собі, турбота про себе заповнює всі аспекти індивідуального приватного життя, людина дозує себе у стосунках з оточуючим світом, постійно пам'ятаючи про те, що світ відносно неї виступає як «Інший», далеко не завжди люб'язний і приємний. Тут уже не підходить популярний у недавньому минулому образ «людини без властивостей», властивості заповнюють людину, а домінує «турбота про себе».

Надзвичайно привабливими виглядають у сучасній французькій філософії пошуки пост-Логосу, того концепта, який зруйнує диктат логоцентризму. На цю роль «випробовуються» і письмо у Дерріда, і «текст», «текстові коди» у Барта, і «бажання» у Дельоза і Гваттарі. У результаті відкидається логоцентризм як орієнтація на примат усного слова над писемним, котра є наслідком метафізики «присутності», тобто систем, побудованих навколо міфологем сакрального центру (Бог, Природа, Людина, Сенс життя). Логос втрачає свою геніальність, вже не виступає силою, що центрує і притягує все.

Говорячи про сучасну філософію Франції, неможливо обійти увагою книгу Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі «Анти-Едіп. Капіталізм і шизофренія», у якій міститься надзвичайно яскрава полеміка з концепціями З. Фрейда і Ф. Ніцше. Шизоаналіз здійснює також постмодерний анамнез відносно добре відомої марксистської доктрини походження людини і суспільства, знімаючи при цьому антагонізм буття і свідомості, суб'єкта й об'єкта, виробництва природного і виробництва бажання.

Усе це – лише легкі штрихи на гравюрі сучасної французької філософії, але вони доводять, що дискурс з префіксом «пост-» має надзвичайну екзистенційну значущість, бо завдяки йому людство може зрозуміти свій власний стан,

співвідношення з довкіллям, визначити місце окремого індивіда у соціумі та природі, досягнути власний життєвий світ.

## ГЛОСАРІЙ

**Бажання** (désir, desire, die Wille) – одне з найпопулярніших понять сучасної філософії Франції, феномен, що існує до опозиції між суб'єктом та об'єктом, до репрезентації та виробництва; те, що протистоїть будь-якій структурі.

**Безум** (folie, déraison, Wahnsinn) – одне із засадничих понять у системі М. Фуко, певний індикатор для перевірки цивілізованості людини. Кожна людина має визначитися по відношенню до безуму як у собі самій, так і ззовні, саме цією визначеністю перевіряється сенс людського існування, виявляється рівень зрілості людини.

**Деконструкція** – спосіб дослідження бінарних опозицій (діалектичних, формально-логічних, міфологічних), коли опозиція розчленовується, другорядний її член урівнюється в правах з домінуючим, сама опозиція переноситься на такий рівень дослідження, коли розглядається вже лише її можливість (неможливість), тобто відбувається взаємозаміщення понять, ланцюжки яких є відкритими в безмежність.

**Детериторизація** – термін, котрий використовується Дельозом та Гваттарі у двох планах: 1) у площині ризоми як засіб зняття фіксованих бінарних опозицій між глибиною та поверхнею, центром та периферією. Завдяки детериторизації виникає простір, де всі точки рівноправні та рівнозначні; 2) у вимірі шизоаналізу – детериторизація представляє собою процедуру вислизання вільних потоків бажання від включення в молекулярні мегаорганізми.

**Лінії зникнення** (lignes de fuite, die Fluchtlinien) – пункти детериторизації в установчих положеннях бажання, котрі викликають трансформацію соціуму. Тісно пов'язані з *тілом без органів*, оскільки саме воно несе на собі лінії зіткнення.

**Логоцентризм** – термін, котрий широко використовується у філософії постмодернізму. Представляє собою орієнтацію на примат мови над писемністю, котрий вважається наслідком так званої «метафізики присутності», тобто систем, в основі яких знаходяться міфологеми сакрального центру (Бог, Людина, Природа, Сенс життя тощо). Ці міфологеми відволікають увагу від проблематики письма, від взаємозв'язку означального з означаючим. Ж. Дерріда дає наступне визначення: «Логоцентризм – європейське, західне мисленнєве утворення, пов'язане з філософією, метафізикою, наукою, мовою та залежне від ло-

госу. Це не лише спосіб поміщення логосу та його перекладів (розуму, дискурсу та ін.) у центрі всього, але й спосіб визначення самого логосу як центруючої, збиральної сили» [146, с. 171].

**Машини бажання, виробництво машин бажання** – у Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі породження несвідомого, котрі діють на двох рівнях – молярному та молекулярному. Кожна машина бажання містить у собі три основні елементи – органи (власне працюючі частини машини), тіло без органів та суб'єкт. У соціальному виробництві також визначаються три типи машин, котрі Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі називають «тілами» – «тіло землі», «тіло деспота» та «тіло грошей» (капітал), котрі одночасно є і метаморфозами «тіла без органів».

**Метафізика** – дисципліна, котра оформлює проблематику наявності та логоцентризму в єдине ціле, оскільки все, що належить до сфери наявного і подається під кутом зору логоцентризму, може бути проаналізоване та перероблене лише в межах певного топосу, в певному просторі, яким і виступає метафізика.

**Наявність** (présence) – подається Дерріда як базове поняття всієї західної метафізичної традиції, що має слідуєчі характеристики: самототожність, повнота, самодостатність, простота, розуміння теперішнього як вічно присутнього (в термінах постмодерної філософії – «тут» та «зараз»).

**Несвідоме** (inconscient, das Unbewusste) – згідно з З. Фройдом, несвідоме являє собою біологічно-психологічне утворення, викликане до життя сексуальним потягом; у більш пізніх роботах Фройда несвідоме в основному співпадає з Воно. «Словник з психоаналізу» подає таку дефініцію цього поняття: «Несвідоме – термін для позначення сукупності змістів, які неприсутні в актуальному полі свідомості» [200, с. 71]. Для Дельоза та Гваттарі несвідоме має два прояви – параноїдальний, коли воно породжує тотальності та репрезентації, та шизоїдний (шизофренічний) наслідком якого є утвердження фрагментованих множинностей, котрі утворюють собою «мегафабрику», «мегавиробництво». Несвідоме має процесуальний характер – це процес породження бажання та «машин бажання».

**Паноптизм** (panoptisme) – концепція самоконтролю суспільства над своїм психічним станом.

**Параноїдальна машина, чудовна машина, безшлюбніста машина (машина celibату)** – послідовні сполучення тіла без органів та машин бажання, завдяки яким виникає поверхня реєстрації та власне виробництво.

**Письмо** (l'écriture) – засіб спростування логоцентризму як тотожності голосу та логосу в західній філософській традиції; це також процес, що неперервно розгортається, не знає ні початку, ні кінця, ні дискретних фаз та станів.

**Ретериторизація** – процедура повторної територизації, котра має за мету реставрацію територіальної диференціації соціального простору, повернення значення центру.

**Ризома** (rhizome) – термін, уведений Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі в роботі «Ризома», де вперше використовується метафора ризоми. Це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростку, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанціонально рівнозначною, воно знаходиться в постійному обміні з оточуючим середовищем, тому що постійно відмирає та знову відростає. Наслідком цього є те, що ризома постійно вплітається в існуючі еволюційні ланцюги і утворює нові зв'язки між лініями розвитку, породжує несистемні відмінності, розділяє та перериває ланцюги, диференціює та, одночасно, систематизує їх. Наслідком цього стає втрата онтологічного значення структуралістського поняття «відмінність», оскільки «знаковість» виявляється «однаковістю». Відмінність втрачає здатність маркувати певні процеси або явища, поглинається недиференційованою цілісністю.

**Розрізнення** – протилежність наявності як тотожності та самодостатності.

**Симулякр** (simulacre) – результат процесу симуляції, певний знак реальності, принципово не співвідносний з реальністю. Фундаментальна властивість симулякра – бути співвіднесеним лише з іншим симулякром, тому він сприймається значно реальніше, ніж сама реальність (Ж. Бодрійяр, Ж. Батай, П. Клоссовські, Ж. Дельоз).

**Сингулярності** (singularities) – поняття, досить часто застосовуване Дельозом та Гваттарі для позначення явища, події, феномену, що має за мету заміну суб'єкта «безособистістим та доіндивідуальним полем». Сингулярності утворюють множини, котрі не підкоряються ієрархічним та авторитарним законам. Сингулярності – це чисті відмінності, антизагальності, які є безособовими та доіндивідуальними, займають простір несвідомого і мають здібність до комунікації завдяки наявності своїх відмінностей.

**Слід** (trace, die Spur) – загальна форма ненаявності, що виражається у співвіднесеності усього з усім, являє собою утримання іншого всередині тото-

жного; він передує будь-якому твердженню про суще і є невловимим у просторі наявного буття.

**Територіальна машина, деспотична машина, капітал** – форми соціуму, перша з яких кодує потоки бажання, друга їх надкодіфікує, а остання – декодіфікує.

**Територизація** представляє собою процес формування штучного тіла, котре поєднує економічні, соціальні та технічні машини, також процес зашифрування потоків (лібідо або праці).

**Тіло без органів** (coups sans organs, der organslose Koerper), що є стерильним, безплідним і непридатним до виробництва та споживання, опора, на яку можуть спиратися машини бажання, коли вони працюють виключно у пошкодженому стані, вони весь час віддаються саморуйнації. Тілу без органів призначається головна роль у функціонуванні процесу виробництва, оскільки воно у поєднанні з машинами бажання створює три різновиди механізмів, завдяки яким і відбувається зіставлення виробництва бажання з суспільним виробництвом.

**Шизоаналіз** – філософський проект Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, втілений в основному в книзі «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп» (1972). Самі автори визначають мету шизоаналізу слідувачим чином: «Мета шизоаналізу – аналізувати специфічну природу лібідозних інвестицій в економіці та політиці й у такий спосіб показати, як бажання може бути детерміноване бажанням власної репресії, притаманним самому суб'єктові бажання» [120, с. 121]. Суто номінативне протиставлення даної концепції психоаналізу свідчить про зміну об'єкта дослідження. Відправною точкою шизоаналізу обирає не фаміліалістичного невротика, котрий зростав та виховувався в рамках структури «батько-мати-Я» і тому відданий на поталу комплексам, а вільного шизоїда, що його зрушують вільні бажання. Тлумачення концепту «бажання» відбувається в позитивному ключі, а не у гегелівському розумінні його як «нестачі». У метафоричній специфічній системі образів-понять найбільш значну роль виконують «бажання», «тіло без органів», «машина бажання». Шизоаналіз створює версію натурфілософського проекту світу, де природа подається як виробництво. Аналізуючи нового (шизоїдного) суб'єкта та відповідний йому світ, Дельоз та Гваттарі постулюють «машину бажання», створюючи поняття, але не як «поняття про щось», а як те, що лише мусить з'явитися. Наступний етап – простеження формування фаміліалістичних комплексів у суб'єкта. Далі – етап аналізу історії та цивілізації, де автори звертаються до витоків держави і власності, а в якості об'єкту обираються первісні тиранічні соціальні утворення, при цьому тиранія та терор розрізня-

ються як різноположені системи обмеження. Наступний етап – спроба визначення суб'єкта та окреслення його поля репрезентації, а також аналітична робота, результатом якої є не зміна суб'єкта, а зміна потоків бажання, котрі є первинними, а суб'єкт – вторинним щодо них. Образно-понятійне поле шизоаналітичного проекту – це фрейдівська термінологія, терміни, запозичені з політекономії Маркса, вільні метафори, письменники-герої (Лоренс, Арто, Міллер, Беккет) та персонажі текстів цих авторів.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Автономова Н. С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 17–23.
2. Автономова Н. С. История как «археология знания» в концепции Мишеля Фуко // Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). – М.: АН СССР, 1984. – С. 54–71.
3. Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – № 2. – С. 145–151.
4. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
5. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М., 1977. – 271 с.
6. Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7–111.
7. Автономова Н. С. Как переводить Деррида? Философско-филологический спор // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 158–169.
8. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
9. Андреев Л. Г. Порывы и поиски двадцатого века // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров западно-европ. литературы ХХ века. – М.: Прогресс, 1986. – С. 5–18.
10. Андреев Л. Г. Французская литература и «конец века» // Вопросы литературы. – 1986. – № 8. – С. 81–101.
11. Андриянова Е. А. Феноменологический анализ основных проявлений шизофрении // Концептуальные парадигмы разума и человека: Межвуз. науч. сб. – Саратов, 2002. – С. 162–165.
12. Андрущенко І. Філософія на кінчику пензля // Всесвіт. – 1994. – № 5–6. – С. 144–146.
13. Арсланов В. Г. Жак Деррида и его концепция границы как парергона // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплин. аспекты исслед. худож. культуры в переход. процессах. – М., 2002. – С. 398–420.
14. Ашкеров А. Ф. Проблема взаимоотношения человека и власти в работах Мишеля Фуко // Вестник РАН. – М., 2002. – № 3. – С. 241–244.
15. Ашкеров А. Ф. Политика и человеческое бытие в работах Мишеля Фуко // Человек. – 2002. – № 2. – С. 137–157.
16. Барт Р. «S/Z». – М.: Ad Marginem, 1994. – 303 с.



17. Барт Р. *Camera lucida: Комментарий к фотографии*. – М.: Ad Marginem, 1997. – 224 с.
18. Барт Р. *Арчимбалдо*. – М.: Мир знаний, 1997. – 175 с.
19. Барт Р. Вступительная лекция на кафедре литературной семиологии // Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). – М.: АН СССР, 1984. – С. 105–127.
20. Барт Р. Драма, поэма, роман // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров западно-европ. литературы XX века. – М.: Прогресс, 1986. – С. 133–150.
21. Барт Р. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. – М.: Прогресс, 1989. – 615 с.
22. Барт Р. *Критика и истина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты. Статьи. Эссе*. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 387–422.
23. Барт Р. Лекция // Барт Р. *Избранные работы*. – М., 1991
24. Барт Р. *Сад-I // Маркиз де Сад и XX век*. – М., 1995. – С. 183–210.
25. Барт Р. *Метафора глаза // Танатография Эроса*. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 91–100.
26. Барт Р. *Мифологии*. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
27. Барт Р. *Нулевая степень письма // Семиотика*. – М.: Радуга, 1983. – С. 306–349.
28. Барт Р. *Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против»*. – М.: Прогресс, 1975. – С. 114–163.
29. Барт Р. *Третий смысл // Строение фильма*. – М.: Радуга, 1985. – С. 176–188.
30. Барт Р. *Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы*. – М., 1989.
31. Барт Р. *Фрагменты речи влюбленного*. – М.: Ad Marginem, 1999. – 432 с.
32. Батай Ж. *Внутренний опыт*. – СПб.: Мифрил, 1997. – 336 с.
33. Батай Ж. *Литература и зло*. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
34. Батай Ж. *Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза*. – М.: Ладомир, 1999. – 614 с.
35. Батай Ж. *Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век*. – М.: РИК «Культура», 1995. – С. 89–116.
36. Бауман З. *Индивидуализированное общество*. – М.: Логос, 2002. – 326 с.
37. Бауман З. *Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии*. – 1993. – № 3. – С. 46–62.
38. Бахтин М. М. *Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи*. – М.: Лабиринт, 2000. – 640 с.
39. Бейлис В. А. *Реабилитация Фрейда; Бахтин и другие; Завтрак на пленэре; Актеон*. – М.: Русслит, 1992. – 144 с.
40. Бейсенова Г. А. *Образ М. Фуко: взгляд французских авторов // Филос. исслед.* – Москва, 2001. – № 3. – С. 38–51.

41. Белый О. В. Тайны «подпольного» человека: (Художественное слово, обыденное сознание, семиотика власти). – К.: Наук. думка, 1991. – 310 с.
42. Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений в четырёх томах. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – С. 157–316.
43. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собрание сочинений в четырёх томах. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – С. 44–155.
44. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Канон-пресс, 1998. – 383 с.
45. Бергсон А. Творческая эволюция; Материя и память. – Минск: Харвест, 1998. – 1407 с.
46. Бистрицький Є. Культурно-історичне апіорі // Вимога раціональності: Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К.: УФФ, 1996. – С. 92–98.
47. Бодлер Ш. Искусственный рай. Клуб любителей гашиша. – М.: АГРАФ, 1997. – 416 с.
48. Бодлер Ш. Літанії Сатані. – Ужгород, 1994. – 148 с.
49. Бодлер Ш. Поезії. – К.: Дніпро, 2001. – 272 с.
50. Бодлер Ш. Цветы зла; Обломки; Парижский сплин; Искусственный рай; Эссе; Дневники; Статьи об искусстве. – М.: Рипол классик, 1997. – 958 с.
51. Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 205 с.
52. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 91 с.
53. Бодрийяр Ж. О совращении // Ad Marginem, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 324–353.
54. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла: Сб. эссе. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
55. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.
56. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
57. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 318 с.
58. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург, 2000. – 96 с.
59. Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты. – К.: Ваклер; М.: Рефл-бук, 1997. – 298 с.
60. Быстрицкий Е. К. Культура и личностное измерение бытия // Бытие человека в культуре. – К.: Наук. думка, 1992. – С. 8–58.
61. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наук. думка, 1991. – 200 с.
62. Вайнштейн О. Б. Деррида и Платон: деконструкция логоса // Arbor Mundi. – 1992. – № 1. – с. 50–72.
63. Вайнштейн О. Б. Философские игры постмодернизма // Апокриф. – 1992. – № 2. – С. 12–31.

64. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. – 1992. – № 1. – С. 109–137.
65. Визгин В. Мишель Фуко – теоретик цивилизации знания // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 116–126.
66. Вишневский О. Власть в концепции М. Фуко // Schola. – 2001. – М., 2001. – С. 108–113.
67. Власть: Очерки современной политической философии Запада / В. В. Мшвениерадзе, И. И. Кравченко, Е. В. Осипова и др. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
68. Власть: философско-политические аспекты. – М., 1989. – 133 с.
69. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
70. Гайденко П. П. Эволюция понятия «наука» (XVII–XVIII вв.): формирование научной программы Нового времени. – М.: Наука, 1987. – 447 с.
71. Гайденко П. П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 134–151.
72. Гараджа А. В. После времени. Французские философы постсовременности // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 54–56.
73. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. – М.: МГУ, 1987. – 214 с.
74. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник'87. – М.: Наука, 1988. – С. 320–324.
75. Гартман Э. фон Сущность мирового процесса или философия бессознательного. По 2 нем. изд. полное изложение А. А. Козлова. В трех выпусках. Вып. 1. – М.: Тип. Грачева и К°, 1873. – 322 с.
76. Гартман Э. фон Сущность мирового процесса или философия бессознательного. По 4 нем. изд. полное изложение А. А. Козлова. Вып. 2. – М.: Тип. Грачева и К°, 1875. – 431 с.
77. Гаспаров В. В поисках «Другого» // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 14. – С. 53–71.
78. Гваттари Ф. Машинное бессознательное // Архетип. – 1995. – № 1. – С. 58–66.
79. Гильмутдинова Н. А. Философские игры постмодернизма // Вестник УлГТУ. Сер.: Гуманитарные науки. – Ульяновск, 2002. – № 2. – С. 14–21.
80. Годфрид М. Психология и психиатрия: Терминологический словарь. – 4-е изд. – СПб: Питер, М. и др., 2003. – 159 с.
81. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.

82. Гомілко О. Відмова від тіла: метафізична помилка сучасного фемінізму // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 91–100.
83. Грицай Е. В. Инициация постмодерна (на полях у Бодрийяра) // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 170–180.
84. Грозина Н. А. Философский аспект безумия в работах М. Фуко: методологический, социально-исторический и содержательный аспекты // Перспективы философии и философского образования в XXI веке. – Новосибирск, 2002. – С. 237–241.
85. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 28–36.
86. Гуменюк Т. К. Жак Деррида и постмодернистское мышление. – К.: Нора-принт, 1999. – 362 с.
87. Гундорова Т. Деконструкція і гендер // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 81–90.
88. Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Différance – Томск: Издательство «Водолей», 1999. – 160 с.
89. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна. – Х.: ООО «Озон-Инвест», 2002. – 391 с.
90. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Вступ. ст. В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
91. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 62–94.
92. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 134–149.
93. Гуссерль Э. Логические исследования. – К.: Вентури, 1995. – 255 с.
94. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
95. Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. – М.: Ad Marginem, 1996. – 267 с.
96. Давыдов Ю. Современность под знаком «Пост-» // Континент. – 1996. – № 3. – С. 301–316.
97. Давыдов Ю. Н. Ж. Деррида: сотворение постмодернистской мифологемы // Филос. науки. – Алма-Ата, 2001. – Вып. 4. – С. 85–96.
98. Давыдов Ю. Н. Патологичность «состояния постмодерна» // Филос. науки. – Москва, 2001. – № 4. – С. 85–96.

99. Дадун Р. Фрейд. – М.: АО «Х.Г.С.», 1994. – 512 с.
100. Декарт Р. Начала философии // Избр. произв. – М, 1950.
101. Декарт Р. Страсти души // Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989.
102. Декомб В. Современная французская философия. – М.: Издательство «Весь Мир», 2000. – 344 с.
103. Делёз Ж. Критика и клиника. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.
104. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: Per Se, 2000. – 351 с.
105. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 296 с.
106. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 1999. – 187 с.
107. Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Комментарии. – 1996. – № 10. – С. 80–97.
108. Делёз Ж. Ницше. – СПб.: Аxioma, 2001. – 184 с.
109. Делёз Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // Философия языка в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1994. – С. 119–123.
110. Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. – М.: РИК «Культура», 1992. – С. 189–313.
111. Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
112. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
113. Делёз Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 47–53.
114. Делёз Ж. Фуко. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998. – 172 с.
115. Делёз Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – 391 с.
116. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. – Минск, 1996.
117. Делёз Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии // Новый круг. – 1992. – № 2. – С. 184–187.
118. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 287 с.
119. Дельоз Ж. Бажання та насолода // Фуко М. Історія сексуальності. Т. 2. – Харків: Око, 1999. – С. 8–18.
120. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 382 с.
121. Делёз Ж. Переговоры. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.
122. Денисова Т. Феномен постмодернізму: контури й орієнтири // Слово і час. – 1995. – № 2. – С. 18–27.
123. Деннет Д. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 93–101.

124. Деррида Ж. Два слова для Джойса // *Ad Marginem*, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 354–383.
125. Деррида Ж. *Différance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: Издательство «Водолей», 1999. – С. 124–158.
126. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
127. Деррида Ж. Интервью. // *Arbor Mundi*. – 1992. – № 1. – С. 73–81.
128. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // *Танатография Эроса*. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 133–174.
129. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
130. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии // *Комментарии*. – 1993. – № 2. – С. 80–97.
131. Деррида Ж. Отобиографии // *Ad Marginem*, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 174–183.
132. Деррида Ж. Письмо японскому другу // *Вопросы философии*. – 1992. – № 4. – С. 53–57.
133. Деррида Ж. Письмо и различие.– М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
134. Деррида Ж. Де починається і як закінчується викладацький корпус // *Філософська думка*. – 2002. – № 2. – С. 60–86.
135. Деррида Ж. Питання стилю // *Всесвіт*. – 1997. – № 7. – С. 147–153.
136. Деррида Ж. *Позиції*. – К., 1994. – 158 с.
137. Деррида Ж. Привиди Маркса: Держава заборгованості, робота скорботи та новий Інтернаціонал. – Харків: Око, 2000. – 272 с.
138. Деррида Ж., Малабу К. Узбічна доріжка (вибрані розділи) // *Філософська думка*. – 2002. – № 6. – С. 85–104.
139. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // *Философия эпохи постмодерна*. – Минск: Красико-принт, 1996. – С. 117–137.
140. Джоунс Р. Заспіваймо пісеньку з Дерридою // *Світо-вид*. – 1994. – № 4. – С. 30–48.
141. Доброхотов А. Онтология и этика когито // *Встреча с Декартом: философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили*. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 23–35.
142. Дронов А. В. Концепт и тема различия в работах Ж. Деррида и Ж. Делеза // *Античный мир и мы*. – Саратов, 2002. – Вып. 8. – С. 46–52.
143. Дубровский Д. И. Постмодернистская мода // *Вопросы философии*. – 2001. – № 8. – С. 42–56.

144. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. – М., 1960. – Вып. 1. – С. 264–389
145. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.
146. Жак Деррида в Москві. – М.: РИК «Культура», 1993. – 208 с.
147. Жизнь и власть в работах Мишеля Фуко: Реф. сб. / РАН ИНИОН; Сост., авт. реф. и науч. ред. Сокулер З. А.; Отв. ред. Панченко А. И. – М.: ИНИОН, 1997. – 134 с.
148. Загороднюк В. П. Тема «кінця філософії» і «смерті людини» у філософії М. Фуко // Філософсько-антропологічні читання. – К.: Стилос, 1997. – С. 88–91.
149. Заиченко Г. А. История западной философии; Классика против постмодернизма. – Д.: Наука и образование, 2000. – 200 с.
150. Заїченко Г. Філософські підсумки ХХ сторіччя // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 3–25.
151. Зенкин С. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 5–49.
152. Зотов А. Ф. Современная западная философия: Учебник. – М.: Высш. шк., 2001. – 784 с.
153. Зотов А. Ф. Феномен философии // Вопросы философии. – 1991. – № 12. – С. 14–21.
154. Зыбайлов Л. К., Шапинский В. А. Постмодернизм: Учебн. пособие. – М.: Прометей, 1993. – 103 с.
155. Ивбулис В. Я. Модернизм и постмодернизм: идейно-эстетические поиски на Западе. – М.: Знание, 1988. – 64 с.
156. Ильин И. П. Восточный интуитивизм и западный иррационализм: «Поэтическое мышление» как доминантная модель «постмодернистского сознания» // Восток-Запад: Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях. – М., 1989. – С. 170–190.
157. Ильин И. П. Массовая коммуникация и постмодернизм // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. – М., 1990. – С. 80–96.
158. Ильин И. П. «Постмодернизм»: Проблема соотношения творческих методов в современном романе Запада // Современный роман: Опыт исследования. – М., 1990. – С. 255–279.
159. Ильин И. П. Проблема личности в литературе постмодернизма: Теоретические аспекты // Концепция человека в современной литературе. 1980–е годы. – М., 1990. – С. 47–70.
160. Ильин И. П. Теория знака Ж. Деррида и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стиль. – М., 1983. – С. 108–125.

161. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
162. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 255 с.
163. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
164. Канах Ф. Перехідний стан буття: поняття і місце в трансформаціях // Філософська думка. – 2001. – № 4. – С. 14–37.
165. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
166. Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – 743 с.
167. Кант И. Сочинения: На нем. и рус. яз. / Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (подгот.) – М.: Камі, 1994. – Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). – 586 с.
168. Каплун В. М. Фуко: власть и свобода: (пример современного ницшеанства) // Ступени: СТ. – СПб., 2000. – № 1 (11). – С. 124–135.
169. Качалов П. Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. – 1992. – № 3. – С. 177–183.
170. Каюа Р. Людина та сакральне. – К.: Ваклер, 2003. – 238 с.
171. Керни Р. Диалоги о Европе: Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2002. – 319 с.
172. Клименкова Т. А. От феномена к структуре. – М.: Наука, 1991. – 85 с.
173. Козловски П. Современность постмодерна // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 85–95.
174. Козловски П. Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
175. Конев В. А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различению и повторению». – Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2001. – 140 с.
176. Конев В. А. Знаки и социальность: (Жиль Делез о знаках) // Философия культуры – 2001: Сб. науч. ст. – Самара, 2001. – С. 39–46.
177. Коннор С. Теоретики постмодерну // Всесвіт. – 1998. – № 11. – С. 117–125.
178. Косиков Г. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z. – М.: РИК «Культура», 1994. – С. 280–291
179. Костикова А. А. «Новая философия» во Франции: постмодернистская перспектива развития новейшей философии: Учеб. пособие. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996. – 96 с.
180. Костикова А. Постмодернизм: автор без имени, имя без автора // Анонимность. Безличность. Виртуальность.: В 2 вып. – Вып. 1: Человек, общество, история: от классики к постмодерну. – М., Калуга, 2002. – С. 182–190.
181. Краткая медицинская энциклопедия. В 3 т. – М.: Сов. энциклопедия. – Т. 3.
182. Кристева Ю. Дискурс любви // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 101–110.



183. Кристева Ю. Разрушение поэтики // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 9, Филология. – 1994. – № 5. – С. 44–62.
184. Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. – М.: Мысль, 1970. – 319 с.
185. Кузнецов В. Н. Туманные вершины мировой философии: От Платона до Делеза. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. – 141 с.
186. Кузнецов К. Концепт в теоретических построениях Ж. Делеза (Реконструкция концепта «литература») // Вопросы литературы. – М., 2003. – Вып. 2. – С. 30–46.
187. Култаева М. Нові апартаменти Cogito // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 121–134.
188. Культурология XX век: антология: Философия и социол. культуры. – М.: ИНИОН, 1994. – 251 с.
189. Курбановский А. Делез, Россия, симулякры: Пунктир интертекстуального прочтения «Логике смысла» Ж. Делеза // Ступени: СТ. – СПб., 2000. – № 1 (11). – С. 167–171.
190. Курицин В. К ситуации постмодернизма // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 11. – С. 197–22
191. Кутырев В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 63–76.
192. Кутырев В. А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 56–66.
193. Куцепал С. В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К., 1997. – 35 с.
194. Кэрролл Л. Приключения Алисы в Стране Чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье. – М.: Правда, 1985.
195. Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. – М.: Наука, 1987. – 135 с.
196. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьбы разума после Фрейда. – М.: Русск. феноменологич. общ-во, 1997. – 184 с.
197. Лакан Ж. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954). – М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 1998. – 432 с.
198. Лакан Ж. Семинары, Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–1955). – М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 1999. – 520 с.
199. Лакан Ж. Функция речи и поле языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
200. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. – М., 1996. – 623 с.
201. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
202. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 536 с.

203. Левчук Л. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика. – К.: Либідь, 2002. – 255 с.
204. Леденева Е. В. Философский статус языка в концепциях Гуссерля и Деррида // Вестник МГУ. – Сер. 7: Философия. – 2003. – № 5. – С. 106–121.
205. Лехциер В. А. «Разве что недолго...»: Размышление по поводу одной краткой обмолвки Ж. Деррида // *Mixtura Verborum: По следам человека*: Сб. ст. – Самара, 2002. – С. 24–50.
206. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
207. Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в четырёх томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413–429.
208. Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике // Сочинения в четырёх томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 125–163.
209. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост-» // Иностранная литература. – 1994. – № 1 – С. 56–59.
210. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Филос. и социол. мысль. – 1995. – № 5–6. – С. 16–42.
211. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ad Marginem*, 93. – М.: *Ad Marginem*, 1994. – С. 303–323.
212. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
213. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. – СПб.: Алетейя, 2001. – 151 с.
214. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». – СПб.: Аксиома, 2001. – 187 с.
215. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Пер. с франц. В. В. Кузнецова. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 332 с.
216. Липовецкий М. Закон крутизны // Вопросы литературы. – 1991. – № 11–12. – С. 3–36.
217. Липовецкий М. Патогенез и лечение глухонемоты. Поэты и постмодернизм // Новый мир. – 1992. – № 7. – С. 213–223.
218. Личкова В. Авангард–постмодернизм–универсализм: смена парадигм неклассической эстетики // Филос. и социол. мысль. – 1996. – № 7–8. – С. 142–165.
219. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания. – К.: Наук. думка, 1988. – 247 с.
220. Лук'янець В. Постмодерн: філософія світоглядного розчарування // Філософські обрії. – Вип. 7. – К. – Полтава, 2002. – С. 3–15.
221. Лук'янець В. Сучасна космофізика – майбутнє філософської антропології // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 21–47.
222. Лук'янець В. Філософія сучасності. Прорив за обрій метафізики тотожності: Стаття перша // Філософська думка. – 2002. – № 4. – С. 16–35.

223. Лук'янець В. Філософія сучасності. Прорив за обрій метафізики тотожності: Стаття друга // Філософська думка. – 2002. – № 5. – С. 26–39.
224. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. та ін. Світоглядні імплікації науки. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 408 с.
225. Лук'янець В., Соболев О. Філософія як універсальність, що трансgressує себе // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 3–19.
226. Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
227. Лях В. В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии. – К.: Наук. думка, 1986. – 190 с.
228. Малахов В. А. Культура и человеческая целостность. – К.: Наук. думка, 1984. – 119 с.
229. Мальцева А. П. Миметическая природа желания // Филос. науки. – М., 2003. – № 2. – С. 91–105.
230. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. – М.: Наука, 1972. – С. 28–95.
231. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Лабиринт, 1994. – 90 с.
232. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию: Сб. статей. – М.: Прогресс, 1992. – 415 с.
233. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – 320 с.
234. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс, 1994. – 352 с.
235. Маньковская Н. Б. Что после постмодерна? // Кануны и рубежи. – М., 2002. – Ч. 2. – С. 417–430.
236. Мареев С. Н. Постмодернизм как вызов идеалам // Российское общество XXI века в контекстах глобальных трансформаций. – М., 2002. – С. 25–32.
237. Мареева Е. В. Проблема души в классической и неклассической философии. – М.: Академический Проект, 2003. – 399 с.
238. Мареева Е. В. Ж. Делез как историк философии // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 157–170.
239. Маркова Л. А. Наука и логика смысла Ж. Делеза // Философия науки. – М., 2000. – Вып. 6. – С. 255–283.
240. Маркова Л. А. Нетождественное мысли бытие в философской логике (В. С. Библер и Ж. Делёз) // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 159–176.

241. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 147–160.
242. Маркова Л. А. От математического естествознания к науке о хаосе // Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 78–92.
243. Маркс К. Капітал. Критика політичної економії. Т. I // Маркс К., Енгельс Ф. Твори, 2-е вид. – Т. 23. – 847 с.
244. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 3.
245. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. – К.: ИСА, 1995. – 352 с.
246. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», – 1994. – 368 с.
247. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – М., 1909.
248. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме: З робочими нотатками. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 268 с.
249. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Пер. з фр., післям. та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. – 551 с.
250. Метельова Т. Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії: від архаїки до модерну. – К.: Українська книга, 2003. – 280 с.
251. Миллер Дж. Будьте жестокими! // Логос. – М., 2002. – Вып. 5/6. – С. 331–381.
252. Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. – СПб.; М.; Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. – 349 с.
253. Молчанов В. И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 133–143.
254. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII в.: Очерки. – М.: Мысль, 1983. – 447 с.
255. Мотрошилова Н. В. Познание и общество: Из истории философии XVII–XVIII вв.– М.: Мысль, 1969. – 297 с.
256. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. – С. 13–266.
257. Называть вещи своими именами: Программ. выступления мастеров западно-европейской литературы XX в. – М.: Прогресс, 1986. – 637 с.
258. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 148–164.
259. Наурзабаева А. Б. Критика гуманизма как деконструкция западной метафизики // Вестник МГУ. – Сер. 7: Философия. – 2003. – № 2. – С. 3–13.
260. Найтман Е. А. Философский концепт как функция историко-философской проблемы у Ж. Делеза // Философские дескрипты. – Барнаул, 2001. – С. 160–166.

261. Некрасов С. Н. От «философии различия» к «шизоанализу» // Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). – М.: АН СССР, 1984. – С. 87–104.
262. Ницше Ф. Воля к власти. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
263. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5–237.
264. Новиков В. Призрак без признаков. Существует ли русский постмодернизм? // Exlibris НГ. – 1997. – № 8.
265. Обломиевский Д. Французский классицизм: Очерки. – М.: Наука, 1968. – 375 с.
266. Ойзерман Т. И. Марксизм и утопизм. – М.: Прогресс–Традиция, 2003.
267. О कोरोков В. Критика розуму, що рухається (до лінійної інтерпретації феноменологічного простору мислення) // Філософська думка. – 2002. – № 5. – С. 3–25.
268. О कोरोков В. Б. Метафізика епохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития. – Дн.: Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2000. – 262 с.
269. О कोरोков В. Б. Феноменологічний шлях до лінійності мислення (чиста логіка та проблема зв'язності) // Філософські обрії. – Вип. 7. – К. – Полтава, 2002. – С. 57–68.
270. Павленко А. Н. Место «хаоса» в мировом «порядке» // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 39–54.
271. Парахонский Б. Язык культуры и генезис знания. – К.: Наук. думка, 1988. – 212 с.
272. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. – СПб.: Алетейя, 2001. – 411 с.
273. Подорога В. Феноменология тела. – М.: Ad Marginem, 1995. – 339 с.
274. Полозова И. Р. Метафоры в философии постмодернизма // Вестник МГУ. – Сер. 7: Философия. – 2003. – № 2. – С. 13–30.
275. Попова Н. Г. Французский постфрейдизм. – М.: Высш. школа, 1986. – 119 с.
276. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
277. Попович М. Поняття «дискурс» у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 27–37.
278. Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3–17.
279. Постмодернізм в інтерпретації Фредеріка Джеймсона // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 1996.
280. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (Критичний нарис). – К.: Наук. думка, 1971. – 104 с.

281. Пушкин В. Г. Сущность метафизики. От Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб. и др.: Лань, 2003. – 478 с.
282. Ратников В. П. Постмодернизм: Истоки, становление, сущность // Философия и общество. – М., 2002. – № 4 (29). – С. 120–132.
283. Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб. – М.: Университетская книга, 1997. – 380 с.
284. Регг М. Кінець французького стилю: структуралізм і постструктуралізм в американському контексті // Слово і час. – 1996. – № 4–5. – С. 42–54.
285. Реконструкція світоглядних парадигм. Нові тенденції в західній філософії. – К.: Наукова думка, 1995. – 188 с.
286. Розин В. М. Творческий путь Мишеля Фуко // Философия науки. – М., 2000. – Вып. 6. – С. 234–253.
287. Розин В. М. Изучение и конструирование мышления в современной философии (концепции М. Хайдеггера и Ж. Делеза) // Полигнозис. – М., 2001. – № 3. – С. 18–29.
288. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб., Изд-во Санкт-Пет. Ун-та, 1999. – 335 с.
289. Россман В. Деконструкция деконструкции: метафизика присутствия в лучах звезды Давида // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 57–72.
290. Рыклин М. К. Феликс Гваттари: танец освобождения // Архетип. – 1995. – № 1. – С. 57–58.
291. Рыклин М. К. Apocalypse now. Философия после 11 сентября // Отечественные записки. – М., 2002. – С. 319–337.
292. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
293. Рябчун Н. П. Концепция власти в философии Мишеля Фуко // Актуальные проблемы гуманитарных, социальных и экономических наук. – М., 2002. – Вып. 1. – С. 228–247.
294. Савельева М. Введение в метатеорию сознания. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 334 с.
295. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Пер. з франц. В. Лях, П. Тарашук. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
296. Серль Дж. Р. Перевернутое слово // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 58–69.
297. Сковорода Г. С. Собрание сочинений в 2-х т. – М., 1973. – Т. 1.
298. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / Пер. з нім. А. Богачова. – К.: Тандем, 2002. – 544 с.
299. Соболев О. М. Постмодерн і майбутнє філософії / НАН України, Інститут філософії. – К.: Наукова думка, 1997. – 187 с.

300. Соболев О. Свобода особистості в інформаційному соціумі: Стаття перша // Філософська думка. – 2002. – № 4. – С. 36–47.
301. Соболев О. Свобода особистості в інформаційному соціумі: Стаття друга // Філософська думка. – 2002. – № 5. – С. 40–58.
302. Современная западная социология: Словарь. – М.: Политиздат, 1990. – 432 с.
303. Сокал А., Брикман Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
304. Солодка О. Дискурсивні горизонти теорії, або Питання про доцільність «філософем» М. Фуко // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 55–73.
305. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике. – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
306. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
307. Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т. – М, 1957. – Т. 1–2.
308. Стародубцева Л. «Погода в світі» очима Жака Деррида та Катрін Малабу // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 68–84.
309. Страда Витторио. Модернизация и постмодерность // Академические тетради 2. – 1996.
310. Субботин М. М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида) // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 36–45.
311. Суковата В. Смерть як «Інший» у візуальних на раціях постмодерну // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 36–51.
312. Табачковский В. Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема. – К.: Наук. думка, 1993. – 175 с.
313. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в. – СПб.: Мифрил, – 1994. – 346 с.
314. Терещенко Н. А., Шатунова Т. М. Постмодерн как ситуация философствования. – СПб.: Алетейя, 2003. – 192 с.
315. Титов В. Ф. В поисках истины // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 7, Философия. – М., 2002. – № 1. – С. 114–118.
316. Труитт У. Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 154–168.
317. Турен А. Повернення дієвця. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.
318. Ушакин С. После модернизма: язык власти или власть языка // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С. 130–141.
319. Феррони В. В. Теория «симулякров» Ж. Бодрийяра: «Ностальгия по настоящему» // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. – Сер. 1: Гуманит. науки. – Воронеж, 2001. – Вып. 2. – С. 223–235.
320. Филлипов Л. И. Грамматология Жака Деррида // Вопросы философии. – 1978. – № 1. – С. 157–164.

321. Философский анализ особенностей развития современного естествознания / В. С. Лукьянец, А. Я. Мороз, Л. В. Озадовская и др.; Отв. ред. В. С. Лукьянец. – К.: Наукова думка, 1984. – 231 с.
322. Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 1: Бхагавадгита. – Ашхабад, 1978.
323. Фливибьерг Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. – М., 2002. – № 2. – С. 137–157.
324. Флоренский П. А. Том 2. У водоразделов мысли / Вступ. ст. С. С. Хоружего. Историогр. статья игум. Андроника (А. С. Трубочёва). – М.: Правда, 1990. – 447 с.
325. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. – М.: Наука, 1989.
326. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 417–632.
327. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 35–416.
328. Франк С. Л. Психоанализ как мирозерцание // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 291–316.
329. Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций. – М.: Наука, 1989. – 264 с.
330. Фреге Г. Основы арифметики. Логіко-математичне дослідження поняття числа. – К.: Port-Royal, 2001. – 144 с.
331. Фрейд З. Либидо. – М.: Гуманитарий, 1996. – 477 с.
332. Фрейд З. Мы и смерть; По ту сторону принципа наслаждения; танатография – наука о смерти. – СПб., 1994. – 382 с.
333. Фрейд З. Основные принципы психоанализа. – М.: Рефл.-бук; К.: Ваклер, 1998. – 288 с.
334. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. – Х.: Фолио, 1999. – 381 с.
335. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1990. – С. 382–424.
336. Фрейд З. Тотем и табу. – М.: Госиздат, 1923. – 170 с.
337. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. – С. 30–73
338. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. Лекції зі вступу до психоаналізу з новими висновками. – К.: Основи, 1998. – 709 с.
339. Фромм Э. Из плена иллюзий // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 299–374.
340. Фуко М. Археология знания. – Киев: Ника-центр, 1996. – 208 с.



341. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. – Вып. 1. – М.: Прогресс. – 1991. – С. 284–311.
342. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 43–53.
343. Фуко М. Зачем изучать власть: проблема субъекта // Филос. и социолог. мысль. – 1990. – № 9. – С. 97–100.
344. Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт/Эксцентр. – 1991. – № 3. – С. 25–43.
345. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 111–131.
346. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университет. книга, 1997. – 576 с.
347. Фуко М. Історія сексуальності. Том 2. Інструмент насолоди. – Х.: Око, 1999.
348. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / Пер. з фр. П. Тарашук. – К.: Основи, 1998. – 392 с.
349. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Красико-принт, 1996. – С. 74–97.
350. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. – 1994. – № 2. – С. 48–56.
351. Фуко М. Правила промови. – К., 1994.
352. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: A-cad, 1994. – 406 с.
353. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
354. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ступени: СТ. – СПб., 2000. – № 1 (11). – С. 103–123.
355. Фурс В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. – М., 2002. – № 2. – С. 120–155.
356. Фурс В. Проблема идентичности субъекта во французской философии XX века // Философия и философы: взгляд молодых. – Минск, 1997. – С. 60–78.
357. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
358. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
359. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 168–221.
360. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
361. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38–63.
362. Хесле В. Гении философии Нового времени. – М.: Наука, 1992. – 224 с.
363. Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. – 1996. – № 9. – С. 46–51.

364. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна. – Вінниця: «УНІВЕРСУМ-Вінниця», 1998. – 260 с.
365. Хома О. І. Модерна та постмодерна перспективи в філософії культури: Автореферат дисертації на здобуття вченого ступеня доктора філософ. наук. – Київ, 1999.
366. Хома О. І. Ніцше і шизоаналіз // Філософсько-антропологічні читання. – К.: Стило, 1997. – С. 147–156.
367. Хорунжий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38–63.
368. Цехмістро І. Постмодерн і реляційний холізм у сучасній філософії науки // Сучасність. – 1998. – № 9. – С. 91–100.
369. Человек-волк и Зигмунд Фрейд. – К.: Port-Royal, 1996. – 352 с.
370. Черненко О. Постмодернізм: український аспект // Всесвіт. – 1997. – № 8–9. – С. 148–150.
371. Честертон Г. К. Льюис Кэрролл // Кэрролл Л. Приключения Алисы в Стране Чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье. – М.: Правда, 1985.
372. Чешков М. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 24–34.
373. Чупрова С. В. Есть ли перспектива у постмодернизма? // Российское общество XXI в. в контексте глобальных трансформаций. – М., 2002. – С. 124–128.
374. Шестакова М. А. «Воля к истине» – альтернатива «растворению субъекта» // Вестник МГУ. – Сер. 7: Философия. – 2003. – № 6. – С. 53–68.
375. Шейко В. М. Історико-культурологічні аспекти психоаналізу. – Х.: Основа, 2001. – 152 с.
376. Шейнов В. П. Психология власти. – М.: Ось-89, 2003. – 525 с.
377. Шерток Л, Соссюр Р. де Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. – М.: Прогресс, 1991. – 287 с.
378. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М, 1901. – Т. 2.
379. Эзопова М. О. К вопросу об идейных истоках концепта *différance* Ж. Деррида // Философия: история и современность: Сб. науч. тр. – Новосибирск, 2001. – 1999–2000. – С. 244–263.
380. Эко У. Имя розы. Роман. Заметки на полях «Имени розы». Эссе. – СПб: Симпозиум, 1997. – 658 с.
381. Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Красико-принт, 1996. – С. 48–73.
382. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Петрополис, 1998. – 432 с.

383. Эко У. Постмодернизм, ирония, удовольствие // Называть вещи своими именами: Программ. выступления мастеров западно-европейской литературы XX в. – М.: Прогресс, 1986. – С. 224–229.
384. Энгельс Ф. Письмо к Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 39.
385. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 105–243.
386. Юлина Н. С. Деннет о вирусе постмодернизма. Poleмика с Р. Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 78–93.
387. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения в двух томах / 2-е, доп. и испр. изд. – Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 53–655.
388. Якимович А. О лучах просвещения и других световых явлениях. Культурная парадигма авангарда и постмодерна // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 241–248.
389. Якимович А. Утраченная Аркадия и разорванный Орфей. Проблемы постмодернизма // Иностранная литература. – 1991. – № 8. – С. 229–236.
390. Ярская-Смирнова В. Н. Постмодернизм в социо-культурном развитии XX века // Проблемы философии, истории, культуры. – Саратов, 1993. – С. 3–14.
391. Ярошовец В. І. Людина в системі пізнання. – К., Педагогіка, 1996. – 208 с.
392. Althusser L. Sur la philosophie. – P.: Gallimard, 1994. – 179 p.
393. Bachelard G. Epistemologie. – P.: PUF, 1996. – 216 p.
394. Badiou A. Gilles Deleuze «La clameur de l'être» – P., 1997. – 184 p.
395. Barande J et R. Histoire de la psychanalyse en France. – Toulouse, 1975.
396. Baudrillard J. Les strategies fatales. – Grasset, 1986.
397. Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. – P.: Gallimard, 1997. – 347 p.
398. Blanchot M. Michel Foucault tel que je l'imagine. – P.: Fata Morgana, 1986. – 72 p.
399. Deleuze G. Différence et répétition. – P.: PUF, 1969. – 409 p.
400. Deleuze G. La Philosophie critique de Kant. – P.: PUF, 1994. – 112 p.
401. Deleuze G. Le Pli: Leibniz et le baroque. – P.: Minuit, 1988. – 191 p.
402. Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. – P.: PUF, 1962. – 226 p.
403. Deleuze G. Spinoza et le probleme de l'expression. – P.: Minuit, 1969. – 336 p.
404. Deleuze G. Spinoza: philosophie pratique. – P.: Minuit, 1981. – 180 p.
405. Deleuze G. Une philosophie de l'événement. – Presses Universitaires de France, 1994. – 128 p.
406. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et chizophrénie , T. 1: L'anti-OEdipe. – P.: Minuit, 1972. – 470 p.

407. Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et chizophrénie*, T. 2: Mille plateaux. – P.: Minuit, 1980. – 648 p.
408. Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* – P.: Minuit, 1991. – 206 p.
409. Deleuze G., Guattari F. *Rhizome*. – P.: Minuit, 1976. – 74 p.
410. Deleuze G., Guattari F. *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie* – Berlin: Merve-Verl., 1997. – 716 s.
411. Derrida J. *Apories*. – P.: Galilée, 1996. – 168 p.
412. Derrida J. *De la Grammatologie*. – P.: Minuit, 1987. – 448 p.
413. Derrida J. *L'écriture et la différence*. – P.: Seuil, 1993. – 440 p.
414. Derrida J. *La Dissémination*. – P.: Seuil, 1993. – 445 p.
415. Derrida J. *La Fausse monnaie*. – P.: Galilée, 1991. – 221 p.
416. Derrida J. *Marges de la philosophie*. – P.: Minuit, 1993. – 393 p.
417. Fages J.-B. *Histoire de la psychanalyse après Freud*. – Toulouse, 1976.
418. Foucault M. *Dits et écrits*. – P.: Gallimard, 1984. – 287 p.
419. Foucault M. *Histoire de la sexualité – III: Le souci de soi*. – P.: Gallimard, 1984. – 287 p.
420. Guattari F. *Chaosmos*. – P.: Galilée, 1992. – 176 p.
421. Guattari F. *La révolution moléculaire*. – P.: Recherches, 1977. – 391 p.
422. *L'Arc*, 1980, № 49.
423. Lacan J. *Écrits*. – P.: Seuil, 1966. – 924 p.
424. Lacan J. *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. P: Seuil, 1966. – 92 p.
425. Lacan J. *Le séminaire: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*. – P., 1978. – Livre 2.
426. Lahr M. *Nietzsche in Frankreich: Eine Spurensicherung im Werk Michel Foucaults // Chronik des Nietzsche-Kreises München*. – Neuried, 1999. – S. 255–273.
427. Lecourt D. *Après Foucault... // Les sciences humaines sont-elles des sciences de l'homme ?* – P., 1998. – P. 11–18.
428. Lipovetsky G. *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. – Paris: Gallimard, 1983. – 247 p.
429. Lyotard J.-F. *Instructions païennes*. – P.: Galilée, 1977. – 87 p.
430. Lyotard J.-F. *L'inhumaine*. – P.: Galilée, 1988. – 284 p.
431. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur savoir*. – P.: Galilée, 1979. – 109 p.
432. Lyotard J.F. *La Postmoderne expliquée aux enfants*. – Paris, 1986.
433. Lyotard J.-F. *Le Différend*. – P.: Minuit, 1986. – 288 p.
434. Lyotard J.-F. *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982–1985*. – P.: LGF, 1993. – 150 p.

435. Lyotard J.-F. *Moralités postmodernes.* – P.: Galilée, 1993. – 211 p.
436. Merleau-Ponty M. *Sens et non-sens.* – P.: Gallimard, 1996. – 227 p.
437. *Philosophies de notre temps.* – P.: Gallimard, 2000. – 359 p.
438. Ricoeur P. *Lectures.* – P.; Seuil, 1999. – (Points Essais). 2: *La contrée des philosophes.* – 500 p.
439. Touraine A. *Critique de la modernité.* – Paris: Fayard, 1993. – 462 p.
440. Touraine A. *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie.* – Paris: Fayard, 1993. – 350 p.
441. Haerle C.-C. *Karten zu «Tausend Plateaus».* Mit Beiträgen von A. Badiou, G. Deleuze, C.-C. Haerle, B. Massumi, T. Negri und A. Villani. – Berlin: Merve Verlag, 2003.

## ЗМІСТ

<b>PRAELUDIUM .....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ I. ПОСТСУЧАСНІСТЬ: ЛЮДИНА В ЛАБІРИНТІ .....</b>	<b>10</b>
1. «Пост-»: прокляття чи панацея для сучасної філософії?.....	10
2. Адепти та опоненти: неоднозначність підходів до визначення сутності постмодерну.....	23
3. Ризоматичні варіації сучасної французької філософії .....	35
<b>РОЗДІЛ II. У ПОШУКАХ ПОСТ-ЛОГОСУ: ЗДОБУТКИ ТА ВТРАТИ.....</b>	<b>50</b>
1. Парадокси нової онтології: на межі буття і Ніщо (Ж.-П. Сартр) .....	50
2. «Бути чи не бути?»: онтологія смислу Ж. Дельоза .....	64
3. Відмінність та повторення як інструментарій у побудові постлогосу .	94
4. «DIFFÉRENCE» чи «DIFFÉRANCE»: вибір Жака Дерріда .....	120
5. Безумство як грань рефлексії .....	135
<b>РОЗДІЛ III. СОЦІАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ: ПОСТСОЦІАЛЬНІСТЬ ЗА МЕЖЕЮ СВІДОМОСТІ .....</b>	<b>158</b>
1. Страсті по несвідомому: історико-філософська ретроспектива .....	158
2. Химери несвідомого: шизоаналіз contra психоаналіз.....	181
3. «Тисяча плато»: прощання з психоаналізом .....	205
4. Онтологія бажання: еротизація суспільства .....	222
<b>ЗАКЛЮЧНЕ МІРКУВАННЯ .....</b>	<b>260</b>
Тріумф тіла без органів в онтологічних побудовах шизоаналізу .....	260
<b>POST SCRIPTUM .....</b>	<b>272</b>
ГЛОСАРІЙ .....	275
ЛІТЕРАТУРА.....	280
ЗМІСТ .....	302