

# ТЕОРЕТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ «НОВОЇ» ПОЛІТИКИ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Т.В. Кушерець

У цій статті ми спробуємо показати, що проблематика історичного суб'єкта у філософському дискурсі постмодернізму не усувається, а є спорідненою, або набуває вигляду, проблематики ідентичності. Остання, у зазначеному контексті, означає більш або менш усвідомлене соціальне самовизначення, яке задає основні параметри соціальної орієнтації та соціальної дії в умовах радикальних соціальних змін, коли останні ще не знайшли належної концептуалізації, але виявили непридатність класичних метанаративів. Спробуємо довести, що шляхом критичного перегляду модерністської категорії суб'єкта постмодернізму вдалося значно розширити її зміст і показати актуальність цього поняття в процесі формування нових політичних проектів.

Теоретичні узагальнення щодо характеристики постмодернізму як такої філософії, яка вважала за можливе розпрощатися з поняттям суб'єкта, на наш погляд, видаються передчасними та поверхневими. Натомість пропонуємо звернути увагу на думку Е. Рудинеско, яка особисто була знайома з представниками цієї генерації французьких мислителів та вважає, що спільним, що їх об'єднує, є «проблематизація природи суб'єкта та намагання розкрити те, що ховається під цим поняттям. Замість того, щоб обирати між двома протилежними тезами, згідно з якими суб'єкт є або цілковито вільним, або повністю детермінований соціальними чи мовними структурами, ці мислителі поставили під сумнів сам принцип цієї альтернативи. Саме тому вони критикували, іноді надто агресивно, ілюзії Просвітництва і логосу» [8, с. 193].

Постмодернізм руйнує модерністське розуміння ідентичності як тожності, перетворюючись у засіб артикуляції (та радикалізації — у

формі претензії на значимість) самості. Відповідно ідентифікаційна ініціатива йде не від суспільства чи якоїсь іншої спільноти, а від самої особистості. В результаті ідентичність конституюється як процесуальне розрізнення, комунікація розрізень — індивідуального та соціального.

Індивідуальне тяжіє тут до екзистенції, або справжнього існування, а соціальне — до мінімальної за визначенням, але все ж таки гарантії того, що це справжнє існування збережеться, отримає інституціональну підтримку, здобуде безпечну інфраструктуру [2, с. 186].

Нетотожному суб'єкту відповідає нетотожність світу речей: «із себе діючому» суб'єкту протиставляється «в собі діючий» об'єкт. Суб'єкт множинної ідентичності — кумулятивно незв'язна істота, яка постійно і дискретно перебуває у становленні. У нього «немає постійної ідентичності, він завжди децентрований, будучи виведеним зі станів, через які він проходить» [5, с. 40].

Постмодернізм ініціює зникнення традиційного поділу на внутрішнє і зовнішнє, він фактично показує рух людської душі із просторово-тілесного ув'язнення у світ соціальних взаємодій та людської комунікації, що було таким актуальним для руху гомосексуалістів.

Мета у шизоаналізу та шизопроцесу одна — зробити соціальну нормативність, а через неї і соціальне середовище в цілому, більш гнучкою, по-людськи податливою, а людського індивіда — максимально розкутим, ситуативно пластичним, творчо ініціативним та самостійним. Підійти до межі, грані але у жодному випадку не переходити, не переступати, не стирати її; завжди мати тил і можливість повернутися, відтворитися [2, с. 176-177].

Висловлюючись словами М. Фуко і Ж. Дельоза, внутрішній світ людини постає як «складка» зовнішнього соціального. Людське в людині виявляється в тому, що пов'язує людей між собою, в їх соціальній взаємодії, комунікації та взаєморозумінні і як меті, і як результаті. Фуко запропонував обернути традиційну проблему суб'єкта так, щоб відняти в останнього «роль деякої первинної основи і проаналізувати його як похідну і складну функцію дискурсу» [13, с. 40].

Розчинення індивіда в процесуальності або функціональності власних дискурсивних практик потрібно постмодерністам для того, щоб висловити свій протест проти свавілля модерністського суб'єкта, його центрованого існування та окреслити нові горизонти відповідальності, яка виходить тепер із свого індивідуального укриття і розповсюджується на весь світ соціального. Постмодернізм, з одного боку, підтримує

і підносить індивідуальність людини, а з іншого, зберігає і зміцнює соціальність, але не у вигляді системи або дисципліни традиції, а як життєвий світ людини, що включає в себе Іншого як неодмінно інтерсуб'єктивну істоту. В цьому полягає сутність постмодерністського гуманізму, який виступає запереченням гуманізму Нового часу, що звертався не до живого, конкретного, індивідуально-реального індивіда, а до людини як такої, тобто до людства взагалі, а тому був визнаним ідеократичним. Останній, щоб догодити гіпостазованій Ідеї людини, демонстрував байдужість до життя індивідуально неповторних чоловіків і жінок, крім того, ця людино-Ідея втілювалася передусім у вожді, лідері, батькові нації. Наполягаючи на історичній значущості кожної «одиниці», особистої гідності кожної окремої людини, філософи-постмодерністи працювали на прийдешнє тектонічне зрушення історії. «Із статиста історії людина повинна перетворитися на її повноцінного, якщо і не на соціального, то принаймні індивідуально значимого (такого, що відчуває особисту причетність до „спільної справи“) агента» [2, с. 181].

Критика гуманізму, запропонована філософами-постмодерністами сприяла запереченню усіх пострелігійних звертань до сутностей, природних законів та абсолютних цінностей. «Але вона не спрямована проти ідеї суб'єкта, бо останній протистоїть будь-якій сутності і немає жодного постійного субстанціонального змісту» [11, с. 57]. В. Декомб попереджує про небезпеку некритичного вживання успадкованого від модерної філософії концепту суб'єкта. Філософія розуму, або ментальна філософія (традиційна філософія рефлексивного суб'єкта) уподібнювала самосвідомість самопізнанню, вона пояснювала суб'єктивний привілей когнітивним привілеєм (суб'єкт має прямий доступ до своїх ментальних станів).

Немає жодної підстави вважати, що суб'єктивний привілей слід завжди пояснювати однаковим чином. Отже, потрібно дослідити різноманітність способів співвідноситися з собою, яку філософія об'єднує загальною назвою суб'єктивність [3, с. 91].

Декомб заявляє, що суб'єкт, який цікавить його однодумців, «це свідомий себе суб'єкт, як суб'єкт людської дії», що маніфестує свій намір; його дія є свідомою інтенціональною дією. «Такий суб'єкт повинен мати риси, необхідні для виконання ролі дівця — потрібно, щоб його можна було ідентифікувати не лише як індивіда, а щоб він був також присутній у світі як каузальна сила» [4, с. 72].

Для таких філософів як Фуко, Деріда та Дельоз, була очевидною потреба постійно ставити під сумнів ідеї прав людини, гуманізму та

демократії, аби виявити зсередини те, що вважається суттю західної культури, сліди певної темної сили. Порушуючи питання про призначення людини у світі, де вона завдяки поступу наук про життя стала водночас об'єктом пізнання та загрозою для самої себе, Фуко наважився піддати сумніву світовий устрій, аби виявити за ним його тінювий бік, його безлад і гетерогенність. Те ж саме можна сказати і про Дельоза, який стверджував, що «людина-тварина» має зіткнутися з тим, що виходить за її межі, з її найпотужнішими пристрастями та бажаннями, тобто з Множиною та криком буття, — інакше їй загрожує нова форма рабства: невидимий неофашизм Єдиного, що постійно робить свою справу в суспільствах нібито цілком демократичних [8, с. 185]. Йдеться не про історичний фашизм Муссоліні та Гітлера, а про «фашизм, присутній у нас самих, присутній у нашому мисленні та повсякденній поведінці, фашизм, що змушує нас любити владу, навіть бажати цю річ, що панує над нами й експлуатує нас» [5, с. 9]. У такий спосіб філософія постмодернізму захищала інтереси меншин і вигнанців, зокрема божевільних та гомосексуалістів. Фуко першим серед представників цього напрямку став продовжувати справу, розпочату свого часу Ф. Ніцше, по «створенню суб'єктів», пов'язаних, якщо можна так сказати, з тілами. Критика гуманізму Фуко мала на меті «не тільки проаналізувати механізми влади в постіндустріальних суспільствах, але знайти засоби спротиву біологізації духу, не впадаючи в резиньяцію та не шукаючи опертя в спрощеному гуманізмі, що спирається на чисту совість і раціональність» [8, с. 130].

Питання про те, чи вдалося в ході постмодерністського дискурсу створити власну теорію суб'єкта не має однозначної відповіді, особливо з урахуванням тієї обставини, що це вдалося зробити його активному опоненту Ю. Габермасу шляхом активного використання ідеї комунікативної раціональності та моральної ідентичності. Але є підстави стверджувати, що світ Дельоза, Гватарі, Ліотара та пізнього Фуко є також і дієво-теоретичним. Можна навіть сказати, що теорія бажання і тіла істотно суперечить похідній ролі суб'єкта соціальної дії, як це було представлено у структуралізмі. У Габермаса дієво-теоретична форма привела до виникнення ситуації, коли імпліцитним правом для дієвого суб'єкта стає право на мову, тоді як для постструктуралістів — це право на бажання. На думку С. Леша, обидві теорії можуть служити доктринальними основами політичної культури для нових соціальних рухів. «Критична теорія II та теорія бажання перебувають на протилежних кінцях загального спектру постмодерну, а цінність становить саме креативна напруженість, що існує між двома

полосами» [6, с. 145-146].

Отже, зосередження на проблемах бажання і тілесності, з одного боку, та кодифікація репресивності через структуру, з іншого боку, мали пояснювальний потенціал (і значення) для опору різним формам домінування наприкінці 1960-х, а також для рухів кінця 1980-х, спрямованих на відродження буржуазних цінностей. «Проте жодна із цих інтерпретацій влади та опору не виявляє достатнього розуміння опору підкорених груп за допомогою ритуалів підсилення колективної ідентичності, що мають символічну природу» [6, с. 136]. Не створивши власної цілісної теорії суб'єкта, філософія постмодернізму стала продовженням критики модерністської моделі суб'єкта та відіграла певну продуктивну роль в демонстрації відносності ідейно-ціннісних засад західної цивілізації Нового часу. Без такого ідейного прориву порозуміння між цивілізаціями та їхнє взаємозбагачення в умовах глобалізації не уявляється можливим. За оцінкою Ю.В. Павленка,

взятий у широкій історичній ретроспективі та перспективі й пов'язаний з «ірреволюцією» травня 1968 р. французький постмодернізм (і постмодернізм взагалі як феномен західної культури останньої третини XX століття) набуває свого історико-культурного змісту. Останній полягає у тому, що постмодерністські «деконструкції» та релятивізація цінностей, «мультикультуралізм» і відмова від «репресивної» нормативності визнаних західним суспільством соціокультурних («буржуазних») принципів життя та постулатів мислення є нічим іншим, як духовно-світоглядним аспектом процесу глобалізації на його заключній фазі [8, с. 10-11].

Перегляд, ревізія ідейно-ціннісного підґрунтя власної традиції, невід'ємною складовою яких є скепсис і критицизм у ставленні до неї, є обов'язковим моментом у русі кожної культури.

Відмовляючись від теоретичної спадщини минулого, бунтівні філософи вчилися мислити майбутнім, не будучи застрахованими від власних помилок та тупикових ситуацій, в яких опинилися їх послідовники. Останні зіткнулися з проблемою означення ідентичності, яку не можна було здійснити одним терміном. Така ідентичнісна спільнота як «жінки» у 1970-ті роки розпалася задля добра ідентичнісних формувань «лесбіянок», «кольорових жінок» або «матерів-одиначок». А кожна нова назва, будучи словом (у відповідності з «лінгвістичним поворотом» у філософії), не просто відображує дійсність, але й формує реальність та робить наголос на невизначеності, неясності. Від політики ідентичності дуже легко перейти до теорій «без ідентичності», якщо слідувати логіці фрагментарності, запропонованій Дельозом і Гватарі, у відповідності з якою фрагменти пов'язані між собою лише тим, що

кожен із них інакший, не маючи відношення до жодної вихідної або подальшої цілісності. Як виявилось,

захисники відмінності відстоювали політику, яка би менше націлювалася на встановлення життєздатних ідентичностей, ніж на дестабілізацію претензій на ідентичність; політику, яка би уникала таких термінів як «групи» й «права», на користь термінів «місця», «простори», «інакшість» і «підлеглі становища»; політику, яка б намагалася діяти на околицях суспільства й у щілинах культури, а не в уявному центрі суспільства [1, с. 355].

Спадкоємність між неомарксизмом та постмодернізмом виявилася в тому, що тема відчуження суб'єкта була замінена його розпадом, а це, у свою чергу, знайшло своє вираження в одній із наймодніших тем у сучасній гуманітаристиці — теми «смерті» самого суб'єкта — кінця автономної буржуазної монади, або «ego». Виділилися дві версії цієї концепції — історична та радикальна. Перша передбачала, що той суб'єкт, який існував у період класичного капіталізму та атомарної сім'ї, в умовах теперішньої управлінської бюрократії дійсно розпався. Друга постала у вигляді постструктуралістської позиції, пов'язаної із запереченням існування будь-якого суб'єкта взагалі та представленням його в якості ідеологічного міражу. Більш конструктивною, на наш погляд, з цих двох версій є перша, бо вона передбачає в майбутньому формування нового типу суб'єкта. Останній, на думку Джеймисона, буде співвіднесений з новим базисним об'єктом — світовим простором багатонаціонального капіталу, тип репрезентації якого поки що не представлений, але через який «ми знову почнемо схоплювати нашу диспозицію як індивідуальних, так і колективних суб'єктів та відновимо здатність діяти і боротися, яка нейтралізована у наш час як нашим просторовим, так і соціальним сум'яттям» (цит. за: [9, с. 770]).

Дві зазначені вище версії «розпаду суб'єкта» проявилися у творчості Фуко у певній послідовності, яка вже вказує на правомірність вибору однієї з них як такої, що наслідую проблематику суб'єкта історії. «Фуко у значній мірі реабілітує тему суб'єкта, яку він на початку творчості відносив виключно до традиційної філософії. Однак ця реабілітація не є повною. Йдеться про те, що моральний досвід центрується не на окремому суб'єкті, а на пошуках стилів існування в окремих групах» [10, с. 438]. Фуко наголошував, що люди за своєю суттю «історично визначені істоти», однак вони в якості суб'єктів не виступають умовами можливості відповідного досвіду. У таких своїх працях як «Використання насолод» і «Турбота про себе» він акцентує увагу на історичній генезі суб'єкта, виділяючи наступні епохи формування

останньої: сократо-платонівську, елліністичну, християнську та новоєвропейську. В часи античності «турбота про себе» виступала основою людського досвіду взагалі, суб'єктивності як такої. Створювалися конкретні правила і техніки такої турботи — «мистецтва існування», які давали можливість людині формувати себе. Передбачалося, що тільки вільні люди, які вміють володіти собою, можуть панувати над іншими і обов'язково навпаки, як своєрідне складання, загортання (складка). В період еллінізму такий зв'язок порушується внаслідок індивідуалізації суб'єкта як унікального. В християнській культурі «турбота про себе» набуває практики релігійного життя, а в культурі Нового часу суб'єкт взагалі втрачає владу над практиками піклування про себе, віддаючи його таким соціальним інститутам як медицина, педагогіка, соціальне забезпечення тощо. Сучасна ситуація свідчить про те, що система новоєвропейського нормування, яка демонструє втрату індивідами особистої відповідальності за своє існування та формує надмірні сподівання щодо можливостей держави, вичерпала себе. Ситуацію можна виправити шляхом повернення до «технік існування», розчистивши для цього простір за допомогою раціональної деструкції наявної системи та засобами пошуку осмислених альтернатив. Під «техніками існування» Фуко має на увазі ті процедури, які в кожній цивілізації передбачаються або приписуються індивідам, щоб фіксувати їх ідентичність, зберігати її або змінювати відповідно визначеній кількості цілей.

Завдання людини-інтелектуала у цьому процесі полягає не в тому, щоб повчати інших, що їм потрібно робити та бажати.

Робота інтелектуала не в тому, щоб формувати політичну волю інших, а в тому, щоб за допомогою аналізу, який він здійснює в своїх галузях, заново запитувати очевидності та постулати, потрясати звички, способи дій та думок, розвіювати те, що прийнято у якості відомого, заново переоцінювати правила і встановлення та виходячи із цієї ре-проблематизації [...] брати участь у формуванні деякої політичної волі (де він виконує свою роль громадянина) [13, с. 322-323].

Морального осуду заслуговує той, хто в страху перед масштабом дискурсивної роботи ховається в залізобетонні окопи непорушних знань, звичок переконань, влади, приписів.

Отже, розгляд постмодернізму під кутом зору тотального заперечення суб'єкта і відповідно суб'єкта історії, буде надто категоричним і непродуктивним. Більш конструктивним буде погляд на висунуті ним ідеї тільки як на пропозицію переглянути сферу дії і природу цих понять. Стосовно власного погляду на історію та способи її переосми-

слення Фуко висловився наступним чином: «Те, що в даному випадку оплакується, є не зникненням історії, а скасуванням історії того зразка, яка потай, але вся цілком спирається на синтетичну уяву суб'єкта» [12, с. 24]. Перспективним виявляється розгляд філософської спадщини постмодернізму як такої, що є теоретичною рефлексією боротьби учасників нових соціальних рухів. Це вказує на подібність ситуації, яка склалася в європейській історії в середині XIX ст., коли марксизм поставав із практики боротьби робітничого руху, одночасно виступаючи його мобілізуючим чинником. Політика ідентичності та теоретична рефлексія щодо діяльності задіяних в її реалізації соціальних рухів мали прогресивне значення. Передусім це стосується здатності ідентичнісної політики усвідомлювати свою історію та використовувати її у самокритичний спосіб. Історичним уроком політики ідентичності стало виявлення спадщини марксизму, яку не відкинули на абстрактному рівні, а по-справжньому «пройшли та подолали». Досвід цієї політики спрямовує на виявлення зв'язку між різними ідентичностями, з іншими формами відмінності та на створення більш широких форм солідарності, якщо останні шанують відмінність. Допущення дискурсивної боротьби до процесу формування ідентичності підлеглих груп — це умова можливості для різних контрпублік накластися одна на одну й формувати альянси. Проте відкидання значення робітничого класу як головного чинника соціальних змін привело, як вважає С. Леш, до ігнорування класового розшарування як такого, що «є політично неправильним у час, коли спостерігається зростання безробіття та соціальної нерівності» [6, с. 139]. Очевидною стала обмеженість і наївність політики ідентичності: одна річ — відкинути технічну раціональність, чоловічі гетеросексуальні визначення того, що є «добрим» і «бажаним», недиференційовані поняття соціального й морального прогресу та решти негативної спадщини Просвітництва, і зовсім інша річ — думати, що тільки-но жінки, геї та енвайронменталісти визначаться зі своїми цінностями і пріоритетами, як усі питання, пов'язані з раціональністю, рівністю, демократією в громадській і так само в приватній сферах зникнуть, і люди перестануть жити у тому самому суспільстві і стикатися з проблемами, пов'язаними з тероризмом, економічними кризами, державним управлінням, бідністю, релігією, освітою, законодавчо закріпленими правами й іншими суспільними проблемами. А. Турен вказує на спадковість між старими та новими соціальними рухами, бо вони, на його думку, разом представляють те, чим є історія модерну — це історія переходу від боротьби суб'єкта проти «священного порядку» до іншої боротьби, а саме до боротьби проти технокра-



тичних апаратів. Він доводить, що суттєва особливість нових соціальних рухів полягає не у тому, що вони залучені до експресивних дій або стверджують свою ідентичність, а у тому, що вони передбачають участь у них акторів, які усвідомили і свою спроможність формувати ідентичність, і владні відносини, причетні до соціального будівництва цієї ідентичності [11, с. 87]. Саме тому, на думку Турена, один із таких рухів — жіночий — дає нам образ нового суб'єкта історії. Теоретична рефлексія над досвідом боротьби учасників цих рухів виявила необхідність пошуку центрального конфлікту та створення глобальної концепції соціальних змін, яка б враховувала поряд із загальним такого ж важливого існування особливого, сингулярного. Філософська спадщина постмодернізму заклала основу для здійснення реконцептуалізації класичної моделі суб'єкта історії Нового часу.

## Бібліографія

- [1] *Глобальні модерності*. — К.: Ніка-Центр, 2008.
- [2] *Гречко П.К.* Идентичность — постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. — 2010. — Том IV. — С. 171-190.
- [3] *Декомб В.* Суб'єктивний привілей // Філософська думка. — 2008. — № 1. — С. 84-100.
- [4] *Йосипенко О.* Філософія розуму, дії та суспільства у В. Декомба // Філософська думка. — 2008. — № 1. — С. 66-83.
- [5] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург, 2007.
- [6] *Леш С.* Соціологія постмодернізму. — Львів: Кальварія, 2003.
- [7] *Павленко Ю.* Французькі філософи в буревіях ХХ століття // Рудинеско Е. Філософи в обіймах бурі. — К.: Ніка-Центр, 2007. — С. 5-13.
- [8] *Рудинеско Е.* Філософи в обіймах бурі. — К.: Ніка-Центр, 2007.
- [9] *Социология: Энциклопедия*. — Мн.: Книжный дом, 2003.
- [10] *Табачникова С.* Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Касталь, 1996. — С. 396-443.

- [11] Турен А. Возвращение человека действующего. — М. : Научный мир, 1998.
- [12] Фуко М. Археологія знання. — К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003.
- [13] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М. : Касталь, 1996.

*Надійшла до редакції 16 березня 2012 р.*