

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра етики, естетики та культурології

“КУЛЬТУРА ПРИСУТНОСТІ” ТА “КУЛЬТУРА ЗНАЧЕННЯ” У
ПОСТГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 034 Культурологія
на здобуття кваліфікаційного рівня бакалавра культурології

Студентка-виконавиця:

Юхимець Анна Юріївна

4 курс, 1 група

Наукова керівниця:

Павлова Олена Юріївна, доктор філософських наук, професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

ВСТУП.....	2
1. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ЗСУВИ КУЛЬТУРИ ЗНАЧЕННЯ.....	7
1.1. Новоевропейська парадигма пізнання та дискурсивні практики герменевтики.....	7
1.2. Криза конвенційної історії як форми культури значення.....	16
2. ПОСТГЕРМЕНЕВТИЧНІ СТРАТЕГІЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ ПРИСУТНОСТІ.....	23
2.1. Присутність та культура присутності: загальна характеристика.....	23
2.2. Культурологічні варіанти концепту присутності.....	27
3. ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ КУЛЬТУРИ ПРИСУТНОСТІ ТА КУЛЬТУРИ ЗНАЧЕННЯ В КУЛЬТУРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ.....	34
3.1. Постгуманітарний та постгерменевтичний дискурси про практики відчутності та репрезентації.....	34
3.2. Від метафори тексту до перформативності тіла.....	41
ВИСНОВКИ.....	45
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	48

ВСТУП

Актуальність теми зумовлена ситуацією гуманітарного знання, в якій практика витлумачення займає центральне місце, а інтерпретативно-конструктивістські тенденції вже більшою мірою конвенціалізовані. Вони акцентували та досі акцентують увагу більше на значеннєвому вимірі культурних практик, а не на їх тілесно-чуттєвому елементі. Тілесна та матеріальна складова, натомість, є невід'єднуваною від людини як об'єкту дослідження, тому ми маємо вербалізувати постгерменевтичні стратегії культурних досліджень. Важливо, що саме така акцентуація дозволяє реалізувати відхід від традиційного феноменологічного підходу і вийти поза антропоцентризм класичної герменевтики, в якій духовне та свідомісне підноситься над тілесним та матеріальним.

Постгерменевтичні дослідницькі стратегії дозволяють виявити слабкість одновимірної концептуалізації, яка базується на значенні, і здійснити методологічний зсув у бік теорії, що залучає практику, її тілесно-чуттєвий та тактильно-матеріальний складові. У процесі використання деяких розробок історіографії, філософії технології та досліджень науки і техніки ми можемо продемонструвати перспективну плідність таких теорій для культурологічного аналізу. Це відкриває шлях для формування нових дослідницьких стратегій в рамках неантропоцентричної гуманітаристики (або постгуманітаристики). Внаслідок цього, практика теорії в культурних дослідженнях може отримати нові образи критики та більшу життєздатність. Необхідність змінити підхід до дослідження у перспективі культури присутності (на противагу культурі значення) є спробою вагомого методологічного зсуву у культурних дослідженнях, який надалі може зумовити повніше оприявлення аспектів, особливостей та рис сучасної культури, а також доповнити наше розуміння культур минулого, як в синхронічних, так і діахронічних моделюваннях.

Ступінь наукової розробки теми: Запропонована тематизація має цілий спектр наукових джерел. Дискурсивні практики домінантної культури значення репрезентуються за рахунок оприявнення західного епістемологічного канону з відповідними йому дискурсивними практиками, ключовими представниками якого є Р. Декарт та І. Кант. У свою чергу “філософія підозри” (К. Маркс, З. Фройд, Ф. Ніцше та ті, хто розробляє їх ідеї надалі) породжує зсув постметафізичного мислення, в дискурсах якого піддається сумніву картезіанська конфігурація, в центрі якої – дух, свідомість, витлумачувальна практика, а головуючою є суб’єктно-об’єктна парадигма. Феноменологія у лиці Е. Гуссерля успадковує цю критичну анти-метафізичну настанову і стверджує недосяжність об’єктів для людської свідомості, тим самим зумовлюючи формування історичного кінця суб’єктно-об’єктної парадигми. Утім саме криза метафізики та герменевтичного поля призводить до централізації герменевтики як переваги дискурсивної та витлумачувальної практики в гуманітарних науках (про що свідчить дисциплінарна настанова В. Дильтея, для якого тлумачення невідмінно поставало у центрі “наук про дух”). Епістемологічна криза ХІХ ст. спричинила стихійні інтелектуальні реакції в кін. ХІХ – сер. ХХ століть та реабілітувала інтерес до тілесних практик, що унаочнюються в творчості Ж. Батая та А. Арто. Надалі у ХХ ст. сформувалися революційні тенденції та рухи постмодерністських течій, що критикують традиційні структури метафізичного знання, але при цьому самі залишають дискурсивні практики та значеннєвий рівень культурного аналізу в центрі своєї методології. Представниками цих різноманітних структуралістських та пост-структуралістських течій є М. Фуко, Ж. Бодріяр, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Барт, Ю. Крістева. Інтерпретативно-конструктивістська парадигма постмодернізму, яка виникла внаслідок лінгвістичного та конструктивного повороту в гуманітаристиці, так само залишається антропоцентричною.

Розробки екзистенціалізму та онтологічна перспектива М. Гайдеггера так само націлені на “подолання метафізики”, але пропонують лише певні акценти в

герменевтичній логіці, дескриптивні особливості та характеристики, які є недостатньо чітко випрацьованими для застосування в аналізі культурних об'єктів та дослідження стосунку людини зі світом речей. Окрім того, це цілком антропоцентрична парадигма, в якій привілей має людина, попри всі спроби осягнути стан речі як важливої складової культурних практик. Також М. Гайдеггер залишає мову центральною тяглістю своєї аналітичної практики, що обмежує його підхід та зводить почасти до рівня семантичної буттєвості, виявляючи його лінгвістичність. Е. Доманська та П. Берк систематизували в рамках історіографії сучасні тенденції гуманітаристики у відношенні до попередніх напрямків та дослідницьких стратегій.

Концепція Г. У. Гумбрехта у свою чергу стає одним з посткантіанських та **постгерменевтичних** віянь у філософії, літературознавстві та культурології, і пропонує розробку понять та концептуальних засад для нового сприйняття культурних об'єктів та їх дослідження поза абсолютизацією культури значення. Він пропонує можливість культурного аналізу шляхом не лише герменевтичної сукупності концептуальних схематик. Задля цього він спирається на цілий ряд філософів, культурологів та критиків XX та XXI століть (М. Гайдеггер, Г. Г. Гадамер, Ж-Л. Нансі, К. Х. Борер, М. Тауссіг, М. Зеель, Дж. Батлер, Дж. Стейнер), що розвивають тему чуттєвості людини з акцентом на матеріальних факторах комунікації і присутності як окремого типу культури зі своїм колом культурних практик. Деякі з них працюють у цілком герменевтичній логіці аналізу, як то М. Гайдеггер та Г. Г. Гадамер.

Окремий інтерес нашого дослідження – це концепції «неметафізичної культури», які зосереджені на виявленні матеріальних факторів комунікації, а тому відкриті для аналізу форм культури присутності. Тому для історичної контекстуалізації та опису емпіричного матеріалу застосовувалися доробки М. Маклюена “Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги” та Д. Аррігі “Довге двадцяте сторіччя: гроші, влада та витoki нашого часу”.

На тему “продукування присутності”, чуттєвої організації людини та естетичного переживання за концепцією Г. У. Гумбрехта написаний цілий ряд наукових статей (О. Івашина, О. Філоненко, В. Чорний, Г. Чміль, Н. Кораблова, О. Галета, В. Савченко та інші), які застосовують категоріальний апарат літературознавця до різних контекстів (від літератури і теології до музики і культури повсякденності).

Об’єкт дослідження: базові концепти постгерменевтичного дискурсу

Предмет дослідження: постгерменевтичний дискурс в перспективі концептуалізації культурних практик присутності та значення

Мета дослідження: виявити своєрідність постгерменевтичного дискурсу як іноформи культурних досліджень в логіці концептуалізації культури присутності та культури значення

Завдання дослідження:

1. висвітлити аспекти генези новоєвропейської парадигми пізнання та її вплив на дискурсивні практики герменевтики
2. означити кризу конвенційної історії як форми видозміни культури значення
3. охарактеризувати постгерменевтичні стратегії досліджень в рамках концепції присутності та культури присутності
4. проілюструвати культурологічні варіанти концептуалізації присутності
5. проаналізувати постгуманітарний та постгерменевтичний дискурси про практики відчутності та репрезентації
6. окреслити риси перформативного повороту, який унаочнює зсув аналізу від метафори тексту до перформативності тіла

Новизна: полягає в культурологічному аналізі постгерменевтичних стратегій концептуалізації культури присутності

Методологія: теоретико-методологічна основа дослідження полягає в постгерменевтичному аналізі, тематизації, порівнянні та дискурс-аналізі.

Важливим є визначення соматогенних умов та концептуалізація присутнісних, а

не лише значеннєвих, елементів культурних практик. Постгерменевтична стратегія дослідження дозволяє усунути переважання інтерпретації як пануючої складової теоретичного аналізу та культури в принципі. Використовуючи типологізацію та застосування моделей, заздалегідь відкритих до подальшого розвитку та нової контекстуалізації, ми спираємося на доступні репрезентації в якості референтів та історико-культурні контексти, що обумовлюються шляхом аналізу самовизначення та самоопису залучених в різноманітні культурні ситуації.

Неможливість референтності, яку оформив лінгвістичний поворот, через операції самореференції зсувається. Самореференція дозволяє вийти на той рівень референтності культурного дослідження, де стає можливим звернення до чутливості суб'єкта по відношенню до об'єкта (емпатійна епістемологія), апеляція до матеріально-осяжних та тілесно-чуттєвих складових досвіду. Герменевтика, позбавлена матеріальності (референтності) через самореферентність переходить в постгерменевтичну перспективу. Герменевтика працює із виробництвом значень і самовиробництвом людини через інтерпретацію, в якій панує духовна перспектива істоти. Натомість постгерменевтична стратегія виокремлює виробництво та самовиробництво тіла людини, в якій інтерпретація зазначається як лише один із елементів її культурної практики.

Структура роботи: робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел (41 позиція). Основний зміст наукової роботи – 45 сторінок.

1. Епістемологічні зсуви культури значення

1.1. Новоєвропейська парадигма пізнання та дискурсивні практики герменевтики

У своїй праці “Час картини світу” М. Гайдеггер змальовує таку ситуацію метафізики, в якій окреслюється схема природи [30], завдяки якій наука приписує собі предмет власного аналізу. Експеримент, у свою чергу, є лише підтвердженням вже покладеного закону, його точності. Предметна сфера задає критерії, чим підносить передчасність, передбачення та упередження в дослідженні на противагу невідомому. У законі криється гіпотетичність колись покладених суджень. Ця пресупозиція є наслідком того, що Буття суцього шукають у представленості, а не в його безпосередності. Представленість тут – перетворення “суцього” на предмет, тобто на висунутий об’єкт у погляді на світ. Відколи світ стає картиною, “суще” стає тим, на що людина націлена, те, що вона хоче надати собі, показати – тобто репрезентувати. Сміслові представлення (як поставленість перед) є процесом опредметнення за допомогою структур уяви. Характер уявлення розкривається у представленні перед собою об’єкту (репрезентації), який тим самим набуває якості предметності, стає власне предметом – отже, репрезентація стає головною практикою в новоєвропейській культурі.

На думку М. Гайдеггера, «картина світу Нового часу» і «новоєвропейська картина світу» – одне й те саме. В античності та середньовіччі не могло бути картини світу, бо сприйняття організації не відповідала предметності погляду. Цей злам історико-культурної конфігурації не в останню чергу відбувся завдяки технологічному зсуву, а саме гутенбергівській техніці друкування. Згідно концепції М. Маклюєна, перцепція людини була значним чином зінакшена

через візуальну відчуженість, яка виражено запанувала у європейському просторі внаслідок поширення культури друку. Процес домінування одного з чуттів, а саме зору, почався ще з винайденням та поступовим запровадженням фонетичної абетки, яку ще більше інтенсифікували римляни, утворивши свій спрощений тип шрифту. Із настанням “галактики Гутенберга” (за М. Маклюеном) – від початку у Ренесансі і масштабом поширення у Новому часі, – людина втратила синестетичність власного чуттєвого поля – слух і тактильність були пригнічені та приспані через монополізацію тіла зоровим імперативом новоєвропейської культури.

На відміну від такої конфігурації, сприйняття греків є радше приймаючим, а картинності світ набув лише тоді, коли людина почала бачити власне життя з позиції всезагальної точки відліку. Такою точкою відліку постала перспектива – жорстке вихідне положення людини у світі, що перевело динамічність у статику. Візуальне абстрагування тягне за собою спеціалізацію (перш за все одного з чуттів – зору), а сам світ і його сфери піддаються диференціації. Диференціація у цьому сенсі – є високим щаблем штучності, вислідом техногенності, ознакою культурації перцептивної здатності людини, що виливається у свою власну ієрархічну організацію чуттєвості тіла. Окрім цього, диференціація тісно пов’язана із поглибленням соціальної стратифікації та виникненням соціології в якості інструменту соціальної інженерії складного соціального “організму”. Просвітницька логіка висуває Структуру та Суспільство, з якими в гуманітаристиці кінця XX та початку XXI століть дослідники вже вирішили не миритись (мається на увазі у першу чергу акторно-мережевий підхід та зокрема критика соціології Бруно Латуром у статті “Про інтероб’єктивність”).

У Новому часі світ підкорюється як картина в сенсі конструкту уявлення. Суб’єктивізм карбує індивідуалізм, сприяє максимальному відокремленню і вирізненню людини зі світу як його цілісності та суцільності. Ще одним нововведенням Нового часу стало означення людини як зовнішнього

спостерігача і водночас можливість споглядати себе у процесі спостереження. З дихотомії “матеріального” і “духовного” виросла суб’єктно-об’єктна парадигма, яка надала людині чисто інтелектуальної якості та безтілої істотності. Людина почала розглядати себе в ексцентричному положенні відносно світу, набула статусу спостерігача, функція якого є поодинокую для духовної істоти (надана їй її еволюційною/божественною (звісно, монотеїстичною) обраністю). Якщо у середньовічній сприйняттєвій конфігурації тіло людини було посеред світу, з-поміж його речей, а дух і матерія були нероз’ємними на рівні будь-якої практики, то в культурі Нового часу виникають дві окремі парадигми: вираження і тлумачення, а “тлумачення світу починає розумітись як активне продукування знання про світ: головне це вбачається як «видобування властивих значень» з об’єктів світу – в цьому аспекті покладений рішучий крок до модерності” [с. 26, 35].

Натомість для середньовічної культури “дивитися крізь щось” було невластиво. М. Маклюен пише наступне: “[людині середньовічної культури] уявлялося, що реальність сама дивилася на неї крізь щось, і, займаючись спогляданням, людина не бачить божественного світла, а начебто занурюється в нього” [с. 148, 14]. На відміну від середньовічної культури, “картезіанство” вивищує свідомість як головний атрибут суб’єкта. Саме найменування пов’язано з тим, що саме Р. Декарт “підпорядкував свідомості не тільки людське тіло, але й всі речі світу як *res extensae*” [с. 33, 35]. Свідомість стає інструментом виокремлення себе зі світу, від’єднання себе від нього. Таке від’єднання і розрив дозволяють сприймати світ як об’єкт, відповідно – репрезентувати його згідно певних штучно сконструйованих принципів. Вони спираються не стільки на довкілля, до якого треба адаптуватись, скільки на творення середовища з цього довкілля, яке має бути адаптоване.

У своїй праці “Філософія і дзеркало природи” Р. Рорті зазначив, що задача філософії – “бути загальною теорією відображення, теорією, яка поділяє культуру на різновиди, частина з яких точно репрезентує реальність, інша

робить це менш точно, а ще інша – зовсім її не репрезентує (незважаючи на претензії це здійснити)” [с. 298, 21]. Тобто філософія визнає себе чи не найфундаментальнішою з-посеред інших сфер культурної діяльності. Вона бачить себе спробою “гарантувати чи спростувати право на знання” [там само], на яке також зазіхають інші галузі культури. Її бастион – це найглибинніші підвалини можливого знання, найзагальніші першопричини і підстави світу. Цей погляд углиб, дослідження універсальних концептуальних схем, фундаментальних граматичних основ та загальних структур реальності – хвилеріз метафізики.

Подібна настанова стала критичною для гуманітарії, яка бере свій початок саме з філософських установок та повсякчасно перетинається з ними (імпліцитно чи експліцитно). Їх невід’ємною рисою є самоозначення у глибинному пізнанні реальності крізь споглядання, пафос трансцендентної істинності та трансцендентальної непохитності позиціювання.

В якийсь момент філософія стає “замінником релігії” і “цариною культури, де людина стикається з глибинами буття, де обґрунтовується термінологія та укладаються угоди, які дозволяють пояснити та виправдати діяльність особи як інтелектуальну і відповідно визначити сенс її життя” [с. 299, 21]. У своїх методологічних рамках філософія виявляється схильною до релігійного благоговіння перед самою собою, що врешті-решт призводить до кризи “теорії” як якісного надміру та до кризи будь-якої “теоретичності” як інтерпретаційної перенасиченості. Вона постає такою діяльністю (яка зовсім припинила ототожнюватись з дією), що була відвернута від безпосередності життя та його практик.

Починаючи з "кризи репрезентації" XVIII століття (за М. Фуко), а отже і всього метафізичного світогляду, продовжуючи “філософією підозри”, та рядом континентальних, аналітичних дискурсів, і закінчуючи сьогоденною розрізненою критикою – мотив повалення суб’єктно-об’єктної парадигми і

традиції єдиності метафізичного принципу є досить відчутним, і досі непримиренним в загальній перспективі гуманітаристики.

У постмодерністській філософії став вже звичний конструктивізм, який, починаючись як спротив традиційним метафізичним структурам дискурсу, зумів лише виснувати головування останнього – як первинного і кінцевого, майже фаталістичного, пункту аналізу. Його критика есенціалізму і була критикою метафізики як джерела єдиної ієрархізуючої структури; у цьому ж ракурсі критикується і “субстанціоналізм” як наївна позитивістська підстава для говоріння про “реальність”, “Буття”. Позитивність як дослідницько-практична та дискурсивна одиниця засуджувалась (і досі засуджується у певних секторах інституцій гуманітаристики) через шлейф традиціоналізму та консерватистської системи цінностей. Фокус уваги на лінгвістичності та сконструйованості реальності (радше на її відсутності; варто пригадати хоча б ”Ніщо” в лінгвістичному ідеалізмі Ж. Лакана, яке є місцем реальності) ніяким чином не підтримував можливість ствердження якихось варіантів реальності та її плоті. Він радше заперечував чуттєвість як джерело реальності в принципі. Мова натомість постає виробництвом будь-якої осяжності. Самі речення в такій парадигмі – це не збирання до купи решток реальності, а їх усунення і конструювання такого порядку, який їх виключає, ігноруючи розмаїтість та непіддаваність попереднім схемам. Етимологія слова “речення” споріднена із гот. *rahnjan* «рахувати», *ragin* «рада, рішення, постанова», *garēhsns* «призначення, визначення», дінд. *gacāyati* «упорядковує, виготовляє, складає, готує», *gacapat, gacapā* «порядок, розпорядження», «розташовувати» [13]. У цьому зверненні до суто мовознавчого аналізу можна проілюструвати одну з якостей мовної практики, яка покликана розпоряджатися отриманою плоттю і навіть виготовляти її. Це все, звісно, можна звинуватити в поетичному спекулятивізмі, та саме такий мовознавчий приклад демонструє амбівалентність мови у стосунку тактильно-чуттєвого виміру.

Тактильність та тілесність людини зводилась до кодів лінгвістичної реальності засобом семіотичного аналізу, який редукував будь що до знакового та комунікативного реєстру. В такій теоретичній та дослідницькій парадигмі чуттєвість раціоналізована та покладена у схеми, які мають довести сконструйованість почуттів та будь-яких інших тілесних проявів. Дискурсивні практики розрізненого, децентралізованого та часто самозаперечуваного постмодернізму, хоч і починались із своєрідного батьковбивства метафізики як логіки приписування сутності реальності, тобто її спрощення на практиці, але опинилась у ситуації, в якій почалось інакше виключення та не-визнання свого ідеалізму.

“Мода” “постмодерністських” філософів призвела до інтерпретативно-конструктивістського царювання лінгвістичного та семіотичного методу, хоч самі персонажі постмодерністської драматургії могли не перебувати у своїй творчості на таких крайнощах. В рамках такого підходу репрезентація як звернення до певного об’єкту в плоті повністю розчинялась у знаці, який був позначкою втрати, а не набуття. Дослідження виключеного (і.е. втраченого) ніяк не перетиналось із включенням. Це було намацуванням відсутності, яке перетворилось на суцільну втрату референту.

Таким чином, фокус, раніше зміщений від інтелігібельного світу ідей (Новий час) до їх сконструйованості (постмодернізм), відмовився від несимволізованого, аналізуючи символізоване. Можна заперечити: чи не є аналіз символізованого (і.е. репрезентації) аналізом й несимволізованого? Частково. Проблема, яка стала наріжною в другій половині ХХ ст., полягає у сприйнятті символізованого як лише відсутнісного виміру, виміру цілковито нематеріального. Герменевтичний метод виключив із самої інтерпретації як культурної практики елемент чуттєвості, тактильно-осяжного виміру, який би мав статус матеріального. Матеріально-технічне здебільшого тлумачилось як пасивне, а людина зі своєю метафізичною дійсністю – сконструйованою. Програма Cultural studies як одна з головних персонажей цієї драматургії може

надати нам один приклад, який стосується ідентичності. В рамках її розвитку “віра в ідентичність” стала предметом прискіпливого аналізу, який продемонстрував її штучність супроти органічності.

Варто сказати, що це цілком слушна теза, яка і до сьогодні має актуальність. Однак пізніше Г. Ч. Співак запропонувала концепт “стратегічного есенціалізму”, який мав бути інкорпорований в анти-есенціалістську риторику культурних студій. Такий есенціалізм був затребуваний у першу чергу через необхідність політичної мобілізації пригнічених, на яких культурні студії і почали звертати увагу в своєму дослідницькому проєкті. Стало очевидно, що політична активність і протестний тон мовлення майже неможливі без висування структур, репрезентацій, які б могли стати можливістю для голосу та боротьби за свої права. Ідентичність, яка, згідно культурно-матеріальному аналізу історії поняття Мері Моран [19], була проблематизована лише у ХХ ст., в анти-есенціалістському розумінні є інструментом виключення неідентифікованих, або ідентифікованих як інших. Відсутність ідентичності, протиставлена сконструйованій ідентичності, не може говорити за стигматизованих та віктимізованих. Тому, на сьогодні внутрішня суперечність політики ідентичності як політики, що багато в чому зобов’язана студентській революції 1968 р., досі до кінця не розв’язана.

Цим прикладом хотілося б лише проілюструвати деякі слабкі місця інтерпретативно-конструктивістської парадигми в гуманітарних науках, які вже свого часу визнавалися різними дослідницькими стратегіями.

Постмодернізм як напрям мислення у ХХ ст. у лиці конструктивістів та наративістів розумів істину специфічно [с. 13, 7], а не заперечував її. Власне, йде мова якраз про можливість звертатись до дійсного, що могло б бути представленим. В історіографічній критиці підкреслюється штучність Історії, хоч сама істина історії не відкидається. Історії все ще можливі, але з деякими уточненнями. “Минуле” як об’єкт не витримує натиску, адже минулий час існує лише в граматиці і на папері, стверджують конструктивісти [там само].

Натомість ми можемо говорити лише про “сліди минулого”, відбитки, до яких маємо доступ. Це “поверхні минулого”, як називає їх Гумбрехт [15], до яких торкаються дослідники і лише так можуть відчутти присутність минулого. Не відкидаючи сконструйованого, ми тим не менш маємо досвід матеріального, який має залучатись в аналіз об’єктів.

Одним з виходів з кризи академічної історії, яка проголосила власну надмірну штучність, а отже, втратила очевидні шляхи самолегітимізації, стала увага до пам’яті. “Пам’ять стала корисним знаряддям аналізу відмінності та різниці, особливо в межах так званої нової гуманітаристики, а міркування над нею привернули увагу дослідників до проблем, що залишилися на маргінесах конвенційних історичних досліджень (межові досвіди, травма, жалоба та меланхолія, пробачення, “місця пам’яті”, тощо) [с. 15, 7]. Ентузіазм з приводу пам’яті, що прокинувся в істориків у другій половині ХХ ст., став наслідком усвідомлення Історії як конвенційних мови та предмету, які ігнорують множинність історичних досвідів. Маргінальність, про яку йдеться, існувала поза поглядом академічних спостерігачів реальності. Це та сліпа пляма, про яку треба було почати говорити (що і відбулось у 70-80-х. рр. ХХ ст. в гуманітаристиці). Інтерпретативно-конструктивістська парадигма позбавила суб’єкта сили і деконструювала сутнісність мережі влади, які генерувались позиціями суб’єктів та генерували самого суб’єкта. В цьому цей антиметафізичний проєкт був успішним, однак водночас він поглибив розрив між суб’єктом та об’єктом, коли заперечив (якщо не заборонив) доступ до матеріальності носіїв. Таким чином, суб’єкт в конструктивістському методологічному проєкті та інтелектуальній практиці набув ознак лише тимчасового місце перетину декількох умов.

У 1990 р. англійська письменниця (що красномовно, вона в дечому попередила деантропоцентричний поворот, який Е. Доманська означила пізніми 90-ми рр.) Антонія Байєтт у своєму, як вона сама його іменувала, романтичному романі “Одержимість” побудувала увесь сюжет довкола задухи постмодерністською

інтерпретативно-конструктивістською парадигмою. Роман, властиво, працює із темою любові; два головні персонажі (за фахом літературознавці) твору закинуті у майже криміналістичне розслідування романтичного сюжету між двома вікторіанськими поетом та поеткою. Спільний сценарій зводить їх двох і спричиняє наступні спостереження: “Вони були дітьми часу та культури, в яких любов, “закоханість”, романтична любов і роман *in toto* підозрювались, а помста за таку недовіру полягала в поширенні сексуальної мови, лінгвістичної сексуальності, аналізу, розтину, деконструкції, оголення. Теоретично вони були обізнані: вони знали про фалократію і задрість пенісу, переривання, проникнення і пенетрацію, про поліморфну і багатозначну збоченість, оральність, хороші та погані груди, кліторальний набряк, манію переслідування отворами, про рідини і твёрді, їх метафори, про системи бажання та пошкодження, інфантильну жадобу, опресії, трансгресії, про іконографію шийки матки, і про уявлення Тіла, що шириться і стягується, що бажається й атакується, споживається і лякається” [34]. І далі: “Бодай теоретично, Роланд навчився бачити себе перетином для певного числа систем, всі з яких хоч якось пов’язані. Він був натренований бачити ідею самого себе як ілюзію, що може бути заміщена переривчастою машинерією та електричним повідомленням-мережею розмаїтих бажань, ідеологічних вірувань та відповідей, мовних форм, гормонів та феромонів” [34]. Наратор головного героя навіть визнає, що йому це подобається і що бути самостверджувальним Романтиком йому б не хотілось. Цільність суб’єкта підважена та підвішена в лінгвістичній та сексуальній (сексуалізованій) надмірності. Однак у ситуації, коли головні персонажі зіштовхуються із почуттями, які чомусь не вписуються у весь цей теоретичний корпус, вони відчують загубленість і неможливість відтворення вже звичної сексуальної відвертості.

У пізніх 90-х. рр. ХХ ст. така ситуація припиняє бути однозначно підтримуваною. Деякі дослідники опинились у позиції шукання негерменетивного виміру для подальшого аналізу, як-от Г. У. Гумбрехт, аби

посунути рамці звичних дискурсивних практик, в яких домінувала така парадигма. Це було своєрідним амбівалентним перебуванням у ситуації, коли не існує підходящих категорій, термінологічного поля, які, з одного боку, дозволили б просунути далі, ніж дозволяє релятивізм тлумачувальної культури, і з іншого – не підставили б себе засуджувальній конструктивістській критиці. “Використовувати такі концепти, втім, досить довго було симптомом непорядно поганого інтелектуального смаку в гуманітарії; дійсно, віра у можливість реферування до світу не інакше як засобом значення стала синонімом крайнього ступеню філософської наївності – і, аж до недавнього часу, лише деякі мали достатньо сміливості навмисно накликати на себе потенційно спустошливий та принизливий критицизм” [с. 53, 11].

1.2. Криза конвенційної історії як форми культури значення

Саме своєрідний вибух семіотики на вістрі лінгвістичного повороту обумовив засилля герменевтики в її найгіршому практичному висліді, про що вже було проговорено вище. Йде мова про релятивізм і множинність інтерпретацій, які розріджують здатність апелювати до референту, тим самим перетворюючи останній на рідкий субститут власної відсутності. Конструктивістський підхід, що усуває об’єктність, зводячи її до монокулярності об’єктивізму (тобто метафізичного позитивістського підходу, який спирається на око з домінуючою перспективою), урешті сам опиняється в такій парадигмі, що сходиться із сциєнтичною епістемологією монопольного бачення стану речей. Критика теології із епістемологічним зсувом Нового часу актуалізувала метафізичний елемент культури та стратегій сприйняття й опису світу.

Продуктування і репродуктування тексту спирається на те, що втрачає – тобто присутність у чуттєво-тілесних координатах. Сприйняття диференціюється мовою і тим самим розкладається (аналізується). За Серто, історіографічне письмо – це похоронний обряд, який перелічує відсутніх [24]. Отже, звернення

(або реферування, що і є репрезентацією) та символізація – репрезентативні техніки, які імпліцитно визнають втрату свого об'єкта. Утім чим більше вони визнають ці втрати, не говорячи про них прямолінійно, тим більш наперед виступає бажання створити власний об'єкт, тобто такий ефект присутності, що домінував би над втраченим. Таке відсутнє підживлює тактику уприсутнення самого тексту як об'єкту зі своїми ефектами матеріального. Текст, який перебуває у постійному стані втрати (це “Ніщо”, якщо згадувати Лакана), занурений у логіку самоматеріалізації. Це не значення тексту, не лише його смисли та ідеї, які звертаються до втраченого об'єкта по той бік своєї репрезентації та текстуальності, а те, що можна отримати із самого тексту як його стилістичної, словесної та матеріальної (диз)організованості. Сам текст, письмо і використання мови перетворюються на об'єкт, який можна сприйняти. Семіотичний тоталітаризм, як назвали це Морсон та Емерсон [15], зрештою акцентує більше на знаці як замінику референту, ніж на референті як соматогенності знакової реальності. Код стає тим потойбіччям, яке заперечує будь-яке поцейбіччя; абсолютом, який має розімкнути все йому підрядне. Знак, який не те що навіть підпорядковує реальність, а генерує кожну його деталь, у методі гуманітарного дослідження стає зручним місцем, яке позбавляє зручності будь-які інші теоретичні позиції.

Історіографія, аби подолати свою академічну кризу, знайшла вихід у зверненні до пам'яті. Однак зрештою це перетворилось індустрію пам'яті, коли політичний аспект використання стратегій пам'ятання і формування спільноти переважив мету реконструкції втрачених голосів. Пам'ять, як пише Е. Доманська, “піддалася процесам ідеологізації та виявилася так само диспозиційною (а може, і більше), ніж критикована нею історія. Політика пам'яті перетворилася на здійснювану новою владою політику Історії” [с. 16, 7]. Поряд з цим, треба розуміти, що так звана “неконвенційна історія” в гуманітарному дискурсі стала місцем для артикуляції себе та своїх ідентифікацій для тих, хто раніше не мав голосу. Вони звертають особливу

увагу на суб'єктивізм, емоції, щирість та емпатію [там само]. “Вони також висловлюються за нелінійний підхід до часу, відкидання причинно-наслідкового зв'язку, критикують мислення в категоріях опозицій, пропагуючи відносно мислення, та експериментують з різними способами репрезентації і різними стилями писання. Отже, на протипанівній, стандартній історії, вони творять неконвенційні історії, або – як би сказав Фуко – проти-історії” [там само]. Тобто саме завдяки тим, хто раніше не мав голосу, методологія гуманітаристики отримала можливість критичного переосмислення. Такий поступ академічної інституційної культури виявив її слабкість в якості місця, з якого можна (чи навпаки, ні) промовляти істину. Істина, простіше кажучи, виявилась просто не для всіх. Опісля вона стала більш рухливою – не в релятивістському сенсі, а щодо своєї топографії. Простір істини був розширений, а сама істина – не відкинута, а проблематизована. За Фуко, писати історію – це виписувати ідеологію [с. 14, 7], а знання – це влада, яку хтось обов'язково не отримує. Так, постколоніальна історія, нарративізм, постмодернізм та лінгвістичний поворот розчинили реальність історії, продемонструвавши, скільки решток за нею тяглося, скільки дір і невербалізованої дійсності за нею залишилось. Ці рештки – сліди, про які достоту довго не говорили. Ціна за цей тривалий період мовчання – втрата наукового привілею мати впевненість у своєму референті та у репрезентативних техніках його опрацювання.

Опинившись у такій ситуації, дослідженням відчутно бракувало нового інструментарію, аби поновити рефлексію в її правах. Деякі спроби будуть схожі радше на самопереконавання, самооману і вдавання, наче попередній режим істини можна врятувати, не руйнуючи до кінця. Таким мені представляється нарративізм Франка Анкерсмита.

Нарративізм як напрямок історіографічного мислення в лиці Франка Анкерсмита висунув ідею піднесеного історичного досвіду. Це історичний досвід, що “є досвідом без суб'єкта (індивідуальність у цей момент втрачається, а ми стаємо

самим відчуттям чи досвідом). Це вимагає важкого акту дисоціації, тобто від'єднання від того, що ми визнаємо власною сутністю” [с. 57, 7]. Анкерсміт пише наступне: “Ми переживаємо часткову смерть у цей момент, [...] оскільки ми редукуємося до відчуття чи досвіду”. Для Анкерсміта “досвід без суб'єкта досвіду” пояснюється перш за все тим, що суб'єктність тут – вимір цивілізаційний та вимір епох, які диктують свої ідентичності. Тобто суб'єкт – не стільки індивід як носій переживання та певного життєвого досвіду, а сконструйована матриця його опису та самовизначення. На противагу останньому, історичний досвід (піднесений у варіанті Анкерсміта) – це усунення ідентичності, яка заздалегідь прописує алгоритми належності до якогось резервуару значень. Писати історію, писати про чийсь досвід і продукувати досвід – не повинно структуруватись схемою визначеної наперед дійсності. Така естетична парадигма в історіографії спробувала розірвати стосунки із класичною епістемологією, яка ігнорує відчуття. Втім одразу зрозуміло, що в такому просуванні методі нарративу суб'єкт скоріше воліє сам себе ігнорувати і вдавати самоусунення, а не проблематизувати свою оптику. Так, проблематизація оптики часто може призвести до розчинення можливості погляду в принципі, але чи можна ігнорувати своє око, яке продовжує дивитись і оперувати образами? Безсуб'єктність та дисоціація – це радше ідеалістичні прагнення історика, що відчуває втрату головного нарративу своєї праці. Жодне минуле не може стати безсуб'єктним, адже саме сприйняття минулого – це справа суб'єкту, який вибудовує стосунки із об'єктом. Анкерсміт не акцентував на об'єкті, натомість був зачарований жестом, в якому начебто суб'єкт з імперіалістськими прагненнями має уникнути сам себе. Така естетизація минулого не призводить до збереження критичного погляду в ситуації кризи репрезентації, а скоріше підносить репрезентацію в її самозасліпленні та самозачуванні. Цей своєрідний історичний романтизм не вирішує проблему протиставлення суб'єкту та об'єкту, а ігнорує їх проблематичні взаємовідносини.

Наголосивши на “доторках до світу” і “автентичності” [там само], Анкерсміт зацікавився досвідами травми. Травма неunikно пов’язана із тілесністю й тягне за собою пам’ять, попри амнезію (здавалося б, відсутність пам’яті). З. Фройд, один з перших, хто зацікавився травматичною реальністю людини та її тілесними симптомами, не дарма був одним із облич філософії підозри, яка проблематизувала парадигму класичної філософії Нового часу. Вочевидь, дослідження травматичного досвіду і, як наслідок, психічних розладів стало одним із тих факторів, який призвів до кризи гуманітарних наук на рівні можливості говорити із впевненістю в своєму методі і предметі. Гуманітаристика як мережа акторів, що претендують на істину в рамках репрезентацій, зазнала впливу потрясінь, які не можна було так просто проігнорувати, але говорити як раніше – теж. Мовлення почало розпадатись. Мова продемонструвала свою безсилість, і слово, і мислення як практика впали в одержимість кризами. Лінгвістичний поворот з його увагою та наданням переваги знаковій реальності схопив наслідок потрясіння самої мови і знакових систем. Відбулась дестабілізація знаку як інструменту суб’єкта для говоріння, і, парадоксально, це призвело до максимального ухилу у семіотичний рівень аналізу. Постмодерністська література так само продемонструвала розгубленість і впала у бурлеск іронічної невтішності.

Якщо парадигма культури постмодерну – це раціональний скептицизм, то в романтизмі Анкерсміта чітко простежується напрямок проти раціональних методів аргументації [с. 59, 7]. Раціоналізм теорії критикується ним за сухість абстракцій, які упускають питома людські фактори, як то чуттєвість, відчуття та настрої [там само]. Історичний досвід, за Анкерсмітом, має бути більш чутливим до тих проявів людськості, які до того скоріше засуджувались і вважались негідними розумової діяльності та аналітики. Він пише: “сухі абстракції [...] надто сильно домінували в історичній думці протягом останніх десятиріч; ось чому вона (романтична концепція історичного досвіду) може розглядатися принаймні як корекція герменевтичних, (пост)структуралістських,

тропологічних чи наративістських теорій історії, в термінах яких ми звикли розуміти минуле або те, що воно має для нас значити” [там само]. Він вважає, що “досвід може цілком виявитися тією категорією, яка дозволить нам подолати “кризу репрезентації”. Історія може цілком виявитися тією дисципліною, яка найкраще демонструє, про що саме йдеться у переході від мови до досвіду...” [с. 60, 7]. Анкерсміт, однак, достатньо ґрунтовно критикується за свою абстрактність та відірваність від змісту історіописання [с. 61, 7]. Постає питання матеріалу. Попри те, що в сучасній історії доволі активно почала виписуватись історія емоцій та почуттів, в рамках теоретичного підходу піднесеного історичного досвіду не зовсім зрозуміло, як така естетична рефлексія дослідника має бути співмірною із процесом відбору матеріалу для вивчення та письма. “Анкерсміту, – пише Доманська, – можна також закинути вибірковий та аісторичний підхід до історіописання” [там само]. Окрім всього вищезазначеного, справа також і в його некритичності до предметного репертуару, з яким він (не) працює.

“Естетика піднесеного – це фактично естетика влади, що засновується на та підтримує бінарні опозиції між розумом та тілом, людьми та не-людьми, чоловіком та жінкою, Я та Іншим чи колонізатором і колонізованим в умовах імперіалізму. Критики логоцентризму трактували піднесене як маніфестацію “пихи розуму”; екологи застерігали щодо повернення до романтичної концепції дикості, закоріненої в естетиці піднесеного; марксистські критики розглядали піднесене як елемент ідеології буржуазного суб’єкта; антропологи звертали увагу на той факт, що піднесене обґрунтовує владу цивілізованого Я над “диким” Іншим; зрештою, феміністки розглядали піднесене як ще один вияв чоловічого прагнення влади” [с. 64, 7]. І далі: “Така концепція піднесеного об’єктивізує природу, зводячи її до ролі джерела емоцій. На це звернув увагу Ліотар, який зазначив, що природа, у розумінні Канта, перестає говорити до нас і стає об’єктом використання чи навіть зловживання з боку розуму” [там само]. “Воно передбачає наявність рефлексивного судження та цікавиться тільки

ідеями розуму; воно є насильством розуму над відчуттями та інструментом цього насильства” [с. 65, 7]. Виходить, що тіло, замість бути акцентованим та включеним в аналіз на рівні теоретичної присутності знову лише конструюється згідно бінарної опозиції. Категорія піднесеного Канта в гуманітаристиці від 90-х рр. XX ст. і до сьогодні критикується за антропоцентризм, фалоцентризм, ідеалізацію природи та поглиблення нерівності між людським і не-людським.

2. Постгерменевтичні стратегії концептуалізації культури присутності

2.1. Присутність та культура присутності: загальна характеристика

Базова настанова “присутності” полягає у прив’язці до просторовості, на протипагу часу, який є центральною тяглістю культури значення. “Присутність” – це те, що має безпосередній вплив на тіло, є акцентуацією на дотику, і відповідно на тактильності. Категорію “присутності” Г. У. Гумбрехт розкриває завдяки розробці екзистенційних питань М. Гайдеггера. Врешті-решт, дуже схематично можна визначити три головні аспекти Буття або присутності: субстанція, простір, рух. “Присутність” для Г. У. Гумбрехта є концептом, що характеризує певний тип культури як здійснення людини у просторовому вимірі (з домінантою тілесно-тактильних-чуттєвих орієнтацій) на протипагу культури значення (з домінантою часових структур та дискурсивних практик). Поставлення цього концепту у фокус культурних досліджень є одним з кроків до постметафізичної епістемології сучасних гуманітарних наук.

Поле оприявлення особливостей присутності у порівнянні з конфігурацією значення постає Середньовіччя та Новий час, в яких переважають культура присутності і культура значення відповідно (це також “ідеальні типи” за веберівською традицією). Вони відіграють роль ілюстрацій, що мають на меті прояснити радикальну відмінність історико-культурних ситуацій та того, яким чином людина в цих ситуаціях “обходить з Буттям”. Дескриптивний матеріал при цьому береться з “дискурсів колективного самовизначення” [с. 79, 36].

Першою типологією є бінарне розрізнення культури присутності та культури значення. Нижче будуть окреслені лише деякі окремі пункти та вагомні точки

розходження у характеристиці цих двох концептуальних засад для подальшої аналітичної роботи.

1. Центральним важелем та способом самовизначення для культури присутності є тіло, в той час як для культури значення – свідомість або дух (*res cogitans*) [с. 80, 36].

2. Агенти культури значення уявляють себе в ексцентричному положенні у стосунку до світу, що складається лише з матеріальних об'єктів, а панівне самовизначення – це “суб’єктивність” і “суб’єкт”. На противагу цьому положенню, у культурі присутності тіло є частиною космосу [там само]. Стан частинності світу або участкованості в ньому (речі якого окрім матеріальності поверхонь уміщують у собі внутрішній сенс – обумовлений самою матеріальністю, а не операцією тлумачення [там само]) є попередньою включеністю, а не ексцентричним відношенням, в якому доводиться насилу “включати” себе у світ.

3. У культурі присутності ритм навколишнього середовища є пануючим, і відхилитись від нього означає відчужитись від того космосу, який має бути твоїм житлом і наскрізною вкоріненістю. На противагу цьому, у значеннєвій культурі трансформація і зміна займають первинність в орієнтації на реальність. Це “мотивація” щодо діяльності, яка по факту є звичкою уявляти утопії і прагнути будувати плани на майбутнє (планування при цьому спирається лише на видобуте суб’єктом знання).

Культура присутності на противагу вищевикладеній епістемологічній ситуації керується рецептурністю у стосунку до світу. Автор концепції застосовує тут також поняття “магії”.

Магічні практики хоч й інструменталізують світ, утім надають останньому первинність як джерелу будь-якої сили і можливостей. Агент магічних практик – лише посередник (а не володар), що пропускає крізь себе світ і завдяки комплексним обрядам може перейняти щось зі світу. Якщо ж виконавець вирішує “перевищити” свою участкованість у космосі і вивищитись над ним –

тобто перейти у стан агресивного володіння і використання світу, – так чи інакше ця аритмізація себе у космологічних ритмах зумовить негативний результат на “дух” такого виконавця (“дух” тут слід розуміти як матеріалізацію космічних заряджаностей у тілі, яке стає кінечним пунктом відбуття покари за непослух). Покару Сократа афінською спільнотою у цьому сенсі можна розглядати як несприйнятливість до переважання ролі особистості над світом. Сократ як виконавець ролі повитухи врешті-решт переважив світову гармоніку космосу спільноти (“свої повноваження”), висунувши себе і свого “даймона” (самосвідомість та особистісний імператив) як головуючий принцип.

4. В культурі присутності сфера, що утворюється довкола тіл – простір, є засновком для стосунку людей між собою і водночас людей з речами світу [там само]. В культурі значення – це час, який зумовлює пов’язаність між свідомістю та темпоральністю як головуючої акцентуації в існуванні. Час є центральною категорією проживання також тому, що темпоральні умови є необхідними для здійснення утопій та планів, які є наслідком потреби трансформувати світ. Простір з місця вкоріненості перетворюється в утопічний локус, що має бути втіленим колись. У момент актуального втілення цей простір по факту не матеріалізується, а лише віддаляється і надалі – як перспектива, яка ніколи не закінчується, режим безкінечності. Дійсно “втілити” цей утопічний локус неможливо, бо його мета полягає не у фактичному втіленні, а лише у мотиваційній засаді, що активізує діяльність як відкладену мету. Звідси слідує концепт “цілепокладання” – ціль у своїй суті є закладом на майбутнє, а не на присутнє теперішнє. Це парі, яке на відміну від “застави на Бога” (за Дж. Стейнером) має постійно програватись у сенсі гри і програшу. Перемога як така тут неможлива.

Конкурентність, яка актуалізувалась у модерні за розвитку капіталістичної економіки, є ситуацією, де перемога є завжди тимчасовою і утримати її надовго неможливо. Прагнення до перемоги – так само як і прагнення до присутності у сучасній культурі, – є лише умовою переживання все нових і нових програшів.

Кінець кінцем, перемога обертається на програш і втрачає свій зиск. Перемога існує радше в концептуалізованому вимірі повсякденності як ще одна метафізична структура культури значення, а не відчутна подія. Подія в такій культурі є лише знаком іншої – наступної – події.

5. Беручи до уваги історичну контекстуалізацію, Г. У. Гумбрехт пов'язує культуру присутності з середньовічним ритуалом євхаристії, в якій тіло Христа мало не знаковість, а повноцінну втіленість у хлібі та вині, на відміну від пізніших культурних трансформацій релігійної сфери, яку спричинив протестантизм та новоєвропейський зсув (перетворивши церковну євхаристію на комеративну практику, яка апелює перш за все до значеннєвого рівню). Середньовічна євхаристія – це інтенсифікація вже “присутнього божественного тіла як центрального елементу ситуації минулого” [с. 85, 36].

В той час як культура значення – це ритуал парламентських дебатів, який, хоч досі і прив'язаний до фізичного відбування, все ж за центральну практику має максимізовану дискурсивність та змагальність індивідуальних мотивацій [там само]. В цьому типі культури часто багато чого не може розумітись кількісно, відповідно і квантифікації чуттів відбутись не може.

Другою концептуальною схемою є типологія видів засвоєння світу, що спирається на градацію культури присутності і культури значення. Всього нараховується чотири позиції: поїдання, проникнення, містицизм і тлумачення з комунікацією. У кожного з них присутній певний реверсійний механізм, який породжує страх обернути на себе ефект того чи іншого засвоєння світу. Разом з цим можна виокремити певні стратегії подолання цієї боязкості, чия специфіка відповідає на особливість впливу засвоювальної конфігурації в культурі.

1. Поїдання – це найкоротший шлях до злиття та оволодіння світом. Таке привласнення речовинного світу відбувається в його відчутній присутності [с. 86-87, 36]. Тут страх – це тривога бути з'їденим, відповідно однією з культурних стратегій його подолання стає табування поїдання людської плоті.

2. Проникнення має зв'язок з просякненням речей і тіл, в якому відбувається безпосередній тілесний контакт. У цьому типі конститується сексуальність, агресія, руйнування та вбивство. Проникнення має рису тимчасовості, недовготривалості та неможливості свідомого утримання, утім тягlosti до увічнення. Рівночасно це зумовлює утворення простору для дистанціювання, в якому увиразнюється бажання та рефлексія. Страхом постає боязкість просякнення власного тіла найбільш насильницьким шляхом, а рішенням – спіритуалізація сексуального акту (що призводить до форм взаємного самовираження та комунікації) або ієрархізація можливостей його втілення [с. 87-88, 36].

3. Містицизм, інтенсивні стани якого обумовлюються високоритуалізованими тілесними практиками та відчутністю фізичного впливу. Тут так само виникає бажання довготривалого осягання речами світу та подолання тимчасовості як неунікної умови таких станів. Реверсійний страх – жах від можливості самим стати предметом оволодіння та одержимості для когось. Містицистський тип включає умову рудиментарно розвиненої суб'єктності, тому це також острах втратити увесь контроль над своєю кристалізованою особистістю. Рішення – стратегія спеціально зумовленої, тобто ритуалізованої одержимості [с. 88, 36].

4. Тлумачення і комунікація – вже мають суто духовний характер освоєння світу, а “тотальна комунікація” (щиросердність як самодоступність і неконтрольована відкритість власного мисленнєвого простору) є страхом бути “відкритою книгою”. Одним з рішень постає ритуалізація такої відкритості, навмисність в усвідомленому саморозкритті (як приклад – психотерапевтична практика). Ще одна стратегія – вдавання і маскування (“вираз, що нічого не виражає” [с. 89, 36]), в якому найдосконалішим є відсутність виразу як довершена форма не-комунікації, максимальне віддалення від можливості тоталізації комунікації.

2.2. Культурологічні варіанти концепту присутності

Для деталізації концептуальних схем, що висунув Г. У. Гумбрехт, можна звернутись до роботи М. Маклюена “Галактика Гутенберга”, в якій автор дослідив відмінність естетичних організацій культур вуха та культур ока. Попри те, що він зосереджується на окремих чуттєвих факторах тіла людини, а синестетичність чуттєвої організації пов’язує з аудіотактильністю, його характеристика середньовічної культури та культури Нового часу демонструє градацію, яка відбулась з культурою присутності та культури значення.

Він пише: “перехід від середньовіччя до ренесансного часу простору – перехід від інклюзивного відчуття світу до ексклюзивного” [с. 30, 14]. Інклюзивність в даному контексті є цілісністю, максимальною включеністю або чуттєвою вкоріненістю у середовище, де суб’єктно-об’єктна парадигма не задіяна (хоча це не означає, що в такій чуттєвій організації не може бути рудиментарно розвиненої суб’єктності і стосунку до світу як об’єкта), в той час як ексклюзивне відчуття – домінування якогось одного чуття, для Маклюена – ока (зору і погляду,) що відтепер “бачить наскрізь” світу, дивиться “поза” світ і воліє видобувати невидиме.

У цьому сенсі “удавання”, як зазначалося вище, набуває виразності саме у новоєвропейській культурі через те, що відтепер “видиме” позбавляється щиросердності і відкритості, стає “оманою ока” і має піддатись погляду, аби розкрити свою таємницю. Втаємниченість як ситуація відтепер стає не джерелом “богоосяння” (якщо використовувати теологічний контекст) або, якщо звертатись до категорій Г. У. Гумбрехта, присутності, а навпаки – підставою для перевірки, зламвання і навіть “підглядання”. Світ замикається і має бути відчиненим через експеримент, що підтверджує виснуваний закон людським мисленням.

Так само замикаються речі і люди навкруги – їх щирість підставна, їх лиця і тіла не виказують їх “характеру” і справжньої сутності. Характер має бути спершу вибудований самою людиною, а потім зведений (як образ) іншими під час

спілкування як пізнання. Образ людини займає місце самої людини. Відтепер характер як абстрагована людська сутність – невід’ємна складова у комунікації; навіть сама людина має бути видобута з неї самої – і для себе (тут яскравим прикладом є психотерапія та напрям психоаналізу), і для інших (як частина комунікативного кола в ритуалізації спілкування). А ті, хто має “широко відкриту душу” радше засуджуються за показну ексцентричність характеру. Ексцентризм як риса характеру постає тут скоріше формою концентричності (центрованість світу – це спільне коло для центрованості людини, тобто вона не виносить себе поза межі світу і світ так само не виноситься як щось відчужене і дистанційоване).

Неписьменні корінні народи (концептуально почасти еквівалентні культурі присутності) за К. Каротерсом “досягають великої свободи на рівні темпераменту; до того ж передбачається можливість більшої розкнутості у житті “тут-і-зараз”. Така людина є гранично екстравертованою й вільно виявляє свої почуття” [с. 35, 14]. Людина “ексцентрична” меншою мірою чіпляється за власну суб’єктність як інтеріоризовану здатність внутрішньої вербалізації, як це відбувається у людини з ексцентричним положенням у світі (винесенням себе у суб’єктно-об’єктні стосунки зі світом). Відтепер у культурі значення відношення людей одне до одного та до речей обумовлені концептуальними засадами й опосередковані інтерпретативними схемами як траєкторіями та стратегіями стосунку.

Разом з цим ексклюзивність чуття є диференційованою, в той час як інклюзивність (укорінена синестетична включеність у світ) є де-диференційованою. М. Маклюен пише наступне: “Ідея сегментування людей, їхніх стосунків і функцій могла з’явитись лише в 16 ст. внаслідок розпаду усіх зв’язків, що існувати між почуттями і розумом” [с. 30, 14].

Якщо раніше розум і почуття були де-диференційованими, то пізніше вони набувають якостей, що відокремлюють їх одне від одного і ставлять у полюсну позицію (як яскраво виражена суперечність).

М. Маклюен цитує В. Б. Єйтса: “Від радощів утратив Локк свідомість; / А сад помер; Станок прядивний / Забрав собі Господь”. І потім вказує на екстатичну непритомність локкіанства, що викликана гіпнотичним трансом [с. 34, 14]. “Психологи, – каже він, – визначають гіпноз як заповнення поля уваги лише одним із чуттів. У такий момент “сад помирає”. Інакше кажучи, під “садом” – розуміється взаємна тактильна гармонія у взаємодії всіх чуттів. Завдяки напруженому сприйняттю за допомоги тільки одного з чуттів виникає механічний принцип абстрагування й повторення, який набуває найбільшого зовнішнього прояву” [там само]. “Розбитий світ” – це розрив, утворений дистанцією суб’єкта по відношенню до світу-об’єкта. Сад як метафора тут відіграє і ностальгічну роль за “золотим століттям”, в якому переважала – за нашою концептуальною рамкою – культура присутності. Гармонійна єдність тактильності в цьому випадку стає історичним референтом, який зберігається в культурі значення.

За М. Маклюеном, у неписьменних культурах в чуттєвій організації переважає слух. Він пише: “африканська дитина живе в утаємниченому, магічному світі резонуючого усного слова. Вона стикається не з виявом конкретних зв’язків причин і наслідків, а радше з формальними причинами особливо конфігурованого простору” [с. 35, 14], в той час як західна дитина – нащадок абстрактної технології, що складається з “рівномірного плину часу та з простору, де “причина” має послідовність і чинність, а речі рухаються й події відбуваються на окремих площинах у заздалегідь установленому порядку” [там само]. Отже, резонанс або резонансність стає ще однією характерною особливістю культурних практик присутності, де втаємниченість світу (його “зачаклованість”) – покров, зняття якого відбувається засобом візуалізації культури (“розчаклування світу” за М. Вебером) у культурі значення.

М. Маклюен вважає, що неписьменні культури були поглинуті аудіоальним простором, утім синестетика чуттєвої організації можлива тільки завдяки попередньому злиянню усіх відчуттів. Тому варто говорити скоріше про

нероз'єднаність усіх чуттів як багатовимірною каналу сприйняття світу, а не домінування вуха чи його культури.

Утім сама аудіальність як частина синестетики людського сприйняття може проілюструвати аспекти домінування принципу присутності в неписьменних культурах. Канадський культуролог звертається до розвідок К. Каротерса, який у свою чергу говорить про “«владу» слів, коли погадки й учинки людини залежать від магічного вимовляння слів, які накладають свою необорну дію” [с. 36, 14]. Це магічне вимовляння як озвучування речей є відмінним від слів на письмі, бо остання практика затребує вже певної міри візуальної відчуженості від світу. Записані слова – це не персоналістичне намовляння речей, а скоріше утворення власної речевості внаслідок письмової технології. Річ, до якої може апелювати записане слово, відсувається, а записане слово, особливо у традиції фонетичної абетки, є вищою мірою концептуалізації та абстрагування речей. Записане слово у письменності з фонетичною абеткою (на відміну від ідеографічного письма, в якому немає переносного значення) стає образом речі, слово буквально намагається “перенести” річ, але у процесі розбирає її і перетворює на умовність. Воно перетворюється у “сенсові”, “значущі” символи свідомості. М. Маклюєн цитує К. Каротерса: “Я гадаю, що коли слова стали нотуватися, а ще більше, коли вони стали друкуватися, магічний світ слів утратив свою владу й уразливість” [там само].

Вразливість, отже, також є однією з ознак практик присутності. Адже аби світ уприсутнився власним імпульсом для людини, тілу необхідно бути попередньо вразливим і крихким, аби відчутність могла актуалізуватися на найвищому рівні. Беззахисність – одна з умов самозахисту в первісних культурах, де відсутні розвинені технології екстенсивної екстеріоризації тіла. Тіло там є досі здебільшого домінуючим інструментом для виживання. Поки не розвинулася технологія виживання (від зброї і агрокультурних інструментів до житлових оснащень і транспорту), дотоді людина попросту не могла атакувати і нападати на тварин з більшим відсотком ймовірності вижити, і так само не могла вона

техногенно оволодівати світом. Саме тому у цій історико-культурній конфігурації людина існувала у таких типах освоєння світу як поїдання і проникнення.

Отже, вразливість як метод захисту є фактом ураження тактильності, що не є знаком програшу, на відміну від сучасної чуттєвої культури, де раціональний світ та культура будуються навколо маскулінності як “апріорної” всепереможності, тотальної сили, яка не повинна бути переможеною, простровленою і протараненою. Наразі домінуюча настанова диктує, що бути ураженим рівноцінно програванню. Сучасний ідеал людини – байдужість розуму, а емоційна вразливість – те, що може підважити цей ідеал. Якщо світ набуває вразливості і крихкості, можливості наскрізного проламування, то сам суб’єкт вивищує свою непоборність.

Ще одним прикладом зсуву культури присутності до культури значення є економічний фактор капіталістичного розвитку, який зруйнував феодальну систему. Д. Аррігі вказує на аспект нетериторіального функціонального простору, який унаочнився в капіталізації економіки, коли грошові потоки власне стали потоками і відірвалися від територій. У сучасній культурі це “інституційне заперечення виняткової територіальності цієї системи [правління]” [с. 128, 1], яке також висвітлюється терміном “постсучасний гіперпростір” Ф. Джеймісона. Такий гіперпростір є абстрагованою сутністю, що для Д. Аррігі пов’язується з формулюванням Дж. Руггі. Маються на увазі транснаціолізовані мікроекономічні зв’язки, що “створили нетериторіальний “регіон” у світовій економіці, децентралізований, хоч й інтегрований простір потоків, що працює в режимі реального часу, який існує поряд з простором місць, які ми називаємо національними економіками” [там само]. Цю двоїсту економічну ситуацію – поєднання транснаціональних фінансових потоків на нетериторіальній основі з уміцєвленими національними економіками – можна порівнювати з тією естетичною формулою, яку пропонує Г. У. Гумбрехт, а саме “коливання ефектів присутності та ефектів значення”.

Окрім цього, сучасна ситуація також інтерпретується Д. Аррігі на тлі історичного контексту розвитку капіталістичної економіки, коли суто середньовічні ярмарки, прив'язані до місця, тобто до конкретної території (до феодалу), руйнувалися на користь “ярмарок без місця”, які Д. Аррігі пропонує називати “утопіями”. В цьому процесі відбувається, за Дж. Руггі, “підрив персоналістських зв'язків і способів міркування, на яких засновувалася феодална влада” [с. 129, 1], коли формувалася новий етос торгівлі і нові міри регулювання, які врешті-решт призвели до усунення феодалу.

Д. Аррігі порівнює сучасні транснаціональні корпорації з середньовічними “ярмарками без місця”, які так само детериторіювали своє існування. Дослідник бере висловлювання Карла А. Герстахера, очільника однієї з транснаціональних компаній, який хотів настільки детериторіювати свою компанію, тобто позбавити конкретності і значущості (не як смислу, а як ваги втіленого простору й ваговитості присутності) місця, що був готовий викупити цілий острів і тим самим нейтралізувати цю землю.

Спершу ярмарки проводилися в одному визначеному місці, але незабаром вже пересувалися багатьма містами, завдяки чому утворився новий економічний обмін, не прив'язаний до однієї території. Ці ярмарки були утопіями лише з точки зору міст-держав, що занепадали, та феодалів, що втрачали свою місцеву патерналістську владу. Вони мали бути усуненими національними державами, що утворилися завдяки новим інструментам контролю всієї європейської мережі державних платежів. Д. Аррігі зазначає, що “мережа торгового посередництва, що контролювалася генуезькою торговою елітою, займала місця, але не визначалась місцями, які вона займала” [с. 140, 1].

Зрештою, саме утопізація була знаковою для європейської культури при її переході з домінування культури присутності до культури значення. Місце як конкретний простір втрачало свою просторову значущість і тим самим концептуалізувалася топологія культурної конфігурації.

3. Проблема співвідношення культури присутності та культури значення в культурних дослідженнях

3.1. Постгуманітарний та постгерменевтичний дискурс про практики відчутності та репрезентації

Від пізніх 90-х. років ХХ ст. в гуманітаристиці поступово відбувся теоретико-практичний злам, який вивів інші акценти та інші стратегії уваги, а також почав працювати з іншими наборами предметів для дослідження. Для того, аби зрозуміти особливості таких змін у науковому пізнанні та культурі відповідно, варто спробувати відтворити фрагменти логіки такого зсуву. Так як в інтерпретативно-конструктивістській парадигмі домінував напрямок аналізу репрезентації, слушним буде почати саме з неї як із одного зі спільних місць.

Найбільш простим та поширеним розумінням репрезентації може бути наступне – це форма символізації та звернення до конкретного об'єкту (референту) [39]. Звертати увагу на місця, “де розривається ланцюжок репрезентацій” [15, с. 158] може здатись антиепістемологічною політикою дослідження, тобто такою критичною стратегією письма, в якій знання відіграє скоріше роль цапа-відбувайла, ніж розгортає самоціль. В такій культурній парадигмі знання припиняє бути самоціллю, тому референт-означник-означуване розчиняються (де-диференціюються).

Епістемологія як комплекс пізнаннєвих технік структури знання та його методології отримує місце самої Структури (дещо демонізованої), супроти якої проводиться аналітична операція. Важливим є не звернення до референту репрезентації, а сама репрезентація як нова форма, від'єднана від референту (втраченого об'єкту). Таким чином, з одного боку, ми констатуємо втрату референту, з іншого ж – не заперечуємо його наявність та пропонуємо навіть

продукування нової присутності, тобто нового чуттєвого впливу від репрезентації. З суто штучної та нематеріальної, репрезентація може набути нової осяжної якості.

Саме тоді, коли “мова зустрічається з плоттю” [там само], вона схоплює момент власної нездатності “розчинити її в тексті” [там само]. Переформулюємо: саме тоді, коли мова зустрічається з відсутньою у ній самій дійсністю, яку намагається огорнути, вона схоплює свою неповноцінність і через це починає себе нескінченно продукувати. Бажання зберегти “плоть” реальності, огорнути її в одяг словесності, закінчується кризою репрезентації через усвідомлення втрати референту. Постмодернізм як напрямок в різних сферах культури довів у своїх деконструктивістських тенденціях, що “реальність” і є нічим, з чого б можна було вивести “щось”. Власне те щось – привілеї соціальних умов, які ніяким чином не наближені до дійсності, а скоріше найбільш майстерно її ігнорують. Модерна культура як парадигма, в якій сформувалась ідея високої культури, може служити в цьому випадку прикладом такої логіки. Імперіалізм та колонізація територій є вибудуванням ієрархії, яка базується на ігноруванні певних елементів соціального, що не має привілею бути соціокультурним порядком. Формування ринку та капіталістичної економіки базувалося на виокремленні, тобто диференціації, одних елементів за рахунок інших. У часи Відродження встановлювались мережі, зокрема мережі мистецького світу, чия цінність поступово набувала ринкового вигляду. Цінність як логіка диференціації та автономізації могла претендувати на істину (на звання “справжнього мистецтва”, наприклад) тільки завдяки відстороненню від дійсності, тобто ігноруванню непривабливих для мережі її елементів. Фактор привабливості занурений завжди у логіку обрізання одного на угоду іншому, що і створює цей розрив у “ланцюжку репрезентацій”. Сьогодні дослідники працюють із тим недовимовленим в конвенційній історії та відходять від об’єктивістських прагнень гуманітаристики бути схожою на природничі науки. Це можна назвати процесом розробки предмету та методології, які намагаються

набути чутливості (емпатійності), в якій узагальнення не руйнували б складність спостережених взаємодій людей із речами, іншими людьми, минулим та не-людьми.

За Е. Доманською, характеристика конвенційної історії фіксує свою увагу на наступних акцентах: епістемологія, конвенції, опис, об'єктивізм, причинно-наслідковий зв'язок, істина, лінійний час, “фетишизм факту і генези”, писаний текст, реалістичний стиль наративу, історія переможців, біографії великих людей, політична історія, традиція [с. 116, 7].

Натомість неконвенційна історія кидає виклик таким актам легітимації існуючого порядку та підтримці чинної влади, і звертає увагу у своїй теоретичній практиці на інше: етику, естетику, цінності, репрезентацію, суб'єктивізм, розриви, прогалини, фрагменти, щирість, комікс, фотографію, стилістичні експерименти, усну історію, історію переможених тощо [там само].

Вона також систематизує парадигматичну зміну в актуальній гуманітаристиці від 70-х. до пізніх 90-х. рр. Якщо в 70-х. рр. ХХ ст. панувала інтерпретативно-конструктивістська парадигма, в якій ширувало словосполучення “нова гуманітаристика”, то від пізніх 90-х. рр. почала набувати популярності неантропоцентрична парадигма, так звана парадигма середовища або постгуманітарна парадигма. Відповідно, поширювались такі самоописи як постгуманітаристика, екологічна гуманітаристика, біогуманітаристика [с. 174-175, 7]. Ці самовизначення почасти актуальні і в 2021-ому році, тобто на момент написання цього тексту. З усього масиву акцентів, які здобувають собі місце в гуманітарних дослідженнях цього періоду, важливо звернути увагу на напрямки, в яких вагомими є: підсилення суб'єкту та спільноти, “зібрання/товариство/спорідненість людських і не-людських суб'єктів” [там само], матеріальна герменевтика, мета осмислити залученість замість вилучення (включення замість виключення).

Розгляньмо один з цих напрямів. Матеріальна герменевтика в концепції Дона Айді стосується ролі техніки як мовця невисловленого, в якій здійснюється

“герменевтична інтерпретація речей, відмінних від текстуальної реальності” [с. 72, 18]. На противагу так званому наївному реалізму, який змальовує техніку пасивною річчю та прозорим інструментом для сприйняття людини, в матеріальній герменевтиці “інструмент у цьому контексті не лише дає «доступ» до об’єкта, але й водночас визначає той спосіб, у який об’єкт з’явиться у нашому досвіді” [с. 74, 18]. “Технологічний артефакт, на думку Д. Айді, здатний на цілком конкретну активність” [там само]. В такому філософському підході “техніка розкриває об’єкти, які не можуть існувати у нашому досвіді без неї, автономно. Однак остання не просто «пасивно» відображає світ «сам по собі» (позиція наївного реалізму), а навпаки, активно інтерпретує (конститує) реальність, і лише у результаті такої інтерпретації (коли об’єкт стає «читабельними» (readable)) ми можемо виносити про нього якесь наукове судження, досліджувати його тощо” [там само].

Окрім цього, в постгуманітаристиці та її неантропоцентричній парадигмі звертається увага на “позитивність”, в якій наперед висуваються “критична і перформативна надія, присутність, відновлення зв’язків, емпатія, життя як таке” [с. 174-175, 7]. Присутність речей довкола людей розуміється не як пасивна та підпорядкована людському соціокультурному порядку, а навпаки – стає тим, без чого людський соціокультурний порядок неможливий. Саме речі та все не-людське формують в людині те людське, що вона в собі виокремлює. Це “креативна присутність” [с. 196, 7] у сенсі співтворчості та горизонтальної дієздатності. Діє і творить середовище не лише людина, а й інші істоти та об’єкти; в цій методологічній логіці важливі утворення та спів-утворення людей та не-людей, в яких стають можливі будь-які порядки, які, тим не менш, не промовляють про себе прямо, а скоріше перманентно присутні та впливають на повсякденне сприйняття та чуттєву організацію людини.

Концепція присутності Г. У. Гумбрехта – одна з тих, які виникли всередині та внаслідок постгуманітарного дискурсу. На нього, як він сам зазначає, вплинули інші філософи, теоретики культури та критики, які так само шукали своєрідне

відновлення зв'язків із плоттю, із чуттєво-осязним виміром. Варто проартикулювати позиції деяких з них.

Жан-Люк Нансі, який у праці “Народження до присутності” концептуалізує присутність як те, в чому “повертається вимір фізичної близькості та відчутності (tangibility)” [с. 57, 36], а епоху репрезентації Заходу звинувачує у невтомному розширенні власної обмеженості [20]. У своєму есе він пише: “розробка, зацікавлена у тому, аби уникнути інкорпорації вмерлого, багато в чому є філософською працею, це і є праця репрезентації. Врешті-решт, мертва репрезентується, тим самим утримується на відстані” [там само]. Ця дистанційованість є невітшною, такою, що не може схопити “присутність”. Присутність уникає свого схоплення: “Але печаль поза границями та поза репрезентацією. Це сльози і зола. Це: не відновлювати нічого, нічого не репрезентувати. І так само: бути народженим у цю не-репрезентованість умерлого, смерті” [там само].

Не-репрезентованість може грати лише на відчутності – і перш за все тіла, його сприйняттєвої функції, площини відчування і передчуття. Це те, до чого з усією силою намагаються віднести себе наші знаки і виробництва значень, докази і ті мисленнєві фігури, що нам “здаються” [там само]. Сама присутність неunikно усуває присутність, яку функція репрезентації невпинно “хоче означити (її засновок, її витік, її предмет)” [с. 57, 36].

Наріжною рисою присутності тут виступає ситуативність, темпоральна нестійкість і неулагодженість на довготривалі перспективи. Гладка поверхня, за яку неможливо зачепитись. Це умови “екстремальної темпоральності”, в якій відбувається, повертаючись до Нансі, “рух уперед і назад”.

Для Дж. Стайнера важливою є інтерпретація, але відмінна від культивуації значення як вихолощеної можливості розуміння. “Інтерпретація – це розуміння у дії, безпосередність перекладу” і далі: “це акт проникаючої відповіді, що робить сенс відчутним (makes sense sensible)” [с. 4, 43]. Інтерпретація у нього – перформанс виконавця, що здійснює моментне прочитання того чи іншого

культурного об'єкту. “Справжня герменевтика драми полягає у постановці (навіть читання вголос п'єси зазвичай розтинатиме глибше, аніж будь-який театральний огляд). У свою чергу, ніяке музикознавство, ніяка музична критика не можуть розповісти нам так само багато як дія значення (action of meaning), тобто перформанс” [там само]. У Дж. Стайнера інтерпретація набуває дієвості в безпосередньому виконанні, здійсненні – моментному та негайному, невідступному – а отже, недоступному надмірному дистанціюванню. Саме тіло у перформансі породжує тлумачення; тут тіло як моментний агент дії – воно прочитує твір, а значить і випредметнює його, при тому не займаючись опредметненням (що, отже, і не має потреби бути розпредметненим).

Однією з категорій розмови про досвід розуміння постає “одвітність” (answerability) як інтерпретативна відповідь, що апелює перш за все до спроможності відповіді як відгукувального несення відповідальності. Ця відповідальність – перед буттям і до буття іншого. “Відповідальність, що відповідає” (responding responsibility) [с. 5, 43] є характеристикою здатності до відгукувальності та звітності перед тим, що читається у перформансі (себто, інтерпретується). На думку Дж. Стайнера, тільки у такій сітці відповідального діяльнісного прочитання інтерпретація дійсно виказує себе (як процес сам по собі) і відповідно випредметнює твір з німоти його звичайного не-говоріння. “Естетика означає втілення концентрованих, селективних взаємодій між обмеженнями спогляданого та безмежними можливостями уявленого. Така оформлена інтенсивність погляду та спекулятивне впорядкування і є критикою, завжди. Це значить, що речі можуть бути (були, могли б) інакшими” [с. 6, 43]. Естетичне розуміння змушене задовольнятися усиленою вибірковістю щодо взаємодії з границями культурних об'єктів і безмежжям власної уяви, що так чи інакше накладається на реальність.

Говорячи про тіло, не можна не згадати одну з магістральних теорій філософського дискурсу. Дж. Батлер, американська філософка та гендерна теоретикня, розробляє концепцію перформативності. Стаття в цій теоретичній

розробці постає як норма, і є частиною регульованої практики; саме вона обумовлює продукування тіл, якими вона ж і керує [с. 1, 35]. Стать є “частиною регулятивної сили – демаркувати, циркулювати, диференціювати – тіла, які вона контролює” [там само]. Це продукувальна влада, або влада продукувати, а матеріалізація статі “відбувається (або їй не вдається відбутись) крізь певні дуже регульовані практики” [там само]. Така матеріалізація береться як єдиноістинна константа для тіл, обмежується тілесність у її проявах, обмежується право з’являтися у публічних просторах. Цю проблему вона розробляє крізь призму гендерної політики, де центральним важелем аналізу стає політична присутність і сила [с. 29, 3].

“Перформативність, у свою чергу, “має бути зрозуміла не як винятковий або умисний “акт”, а радше як повторювальна та цитувальна практика, завдяки якій дискурс продукує ефекти, які він іменує” [с. 2, 35]. Матеріальність тіла для Дж. Батлер стає втіленням владного дискурсу пануючої гетеронормативності, гегемонної сили культури. Це структура, що утвердила свою фундаментальність у матерії, навіть попри те, що матерія зберігає у собі більшу кількість альтернативних розвитків та потенційних переведень себе у рівень структурності. Цей дискурс, з одного боку, захоплює тіло як власне полотнище (монополізує його як засіб вираження власної структури, структурує його, робить своїм предметом) і заповнює його власними змістами, з іншого ж – підмінює тіло собою, стверджуючи, що інакшим це полотнище не може бути.

Така структурація матеріальності обмежує останню і не дає можливості інакшого ствердження тіла (альтернативність як аномальність у такому випадку має менший шанс на здійснення і на своє з’явлення). Дж. Батлер пише: “...що конститує фікційність тіла, його контури, його порухи, буде повністю матеріальним, але матеріальність переосмислюватиметься як ефект влади, як найбільш продуктивний ефект влади” [там само]. І далі: “коли “стать” сама по собі розумітиметься як її нормативність, матеріальність тіла не мислитиметься окремо від матеріалізації цієї регулятивної норми. “Стать”, отже, не просто те,

що мається, або статична дескрипція того, що мається: вона стане однією з норм, завдяки якій хтось стає життєздатним взагалі, тим, що кваліфікує тіло для життя посеред царства культурної інтелігібельності” [там само].

Така матеріалізація імперативу (структурної підстави, що набуває фундаменталістського характеру у дискурсі) на матеріальній площині утворює обмеженість, відсутність спроможності коливань і рухливості. Потенціал калейдоскопічності контексту та ситуативності костеніє, а колись визначена структура перетворюється у репродуковану (тиражовану) істину – ідеал матеріального, що блокує альтернативність матерії (варіативність) як тілесної форми. Утім, перформативність тіла – його виконання – перш за все говорить про те, що тілесність обумовлена матеріальними факторами, без яких жодне тіло не спроможне існувати у політичному просторі (яким би цей простір і його політика не були).

3.2. Від метафори тексту до перформативності тіла

Перформативність, яка стає одним з акцентів уваги в сучасній гуманітаристиці, пов’язана із запереченням світу як тексту. Замість “метафори світу як тексту” перформативний поворот наголошує на “метафорі світу як множинних перформативних актах та дій, в яких ми беремо участь” [с. 226, 6]. Саме залученість та присутність в конкретних умовах і ситуаціях стає надією на не лише репрезентацію реальності, а на її зміну. Виявилось замало лише визнавати сконструйованість світу та його зануреність у лінгвістичність носіїв ідеології. Деконструкція як популяризований метод не лише всередині академічних структур, а й в публічному полі та активістському дискурсі (феміністському особливо) не зміг забезпечити достатньо підстав для конструювання нового порядку, в якому б могли діяти не лише привілейовані групи. Доманською стверджується, що “перформанс – ключовий аспект людського існування, процесу будування комунікації, локус соціальної трансгресії” [с. 229, 6]. Вона

наголошує, що “перформативний поворот – це знак того, що постмодерністські тренди, такі як конструктивізм, постструктуралізм, деконструкція, текстуалізм і нарративізм, стали історією. Вони вичерпали себе і більше не беруть участь у розвитку гуманітарного знання” [с. 231, 6]. При цьому, філософи і теоретики ХХ ст. досі важливі для сьогоднішніх досліджень, утім сприймаються вони як “класики жанру” [там само], а не як сучасні персонажі теоретичних розробок. Важливо, що саме “постмодернізм з його апеляцією до мови, дискурсу, знак, тексту і репрезентації вказав шлях до нового підходу, реінтерпретуючи старі концепти” [с. 232, 6]. Це повернення “сильного суб’єкта”, коли він конститується подіями, що не можна ретельно спостерігати, адже вони ініційовані випадком, а не каузальною логікою реальності. “Це не самотній романтичний суб’єкт, а той, що знаходиться в постійній взаємодії з іншими акторами (людськими і не-людськими). Перформативний суб’єкт – це свого роду відроджений і трансформований марксистський суб’єкт, продукт політизації світу” [с. 233, 6]. Політизація світу може розумітись не як його ідеологізація, а як утворення контакту груп між собою, створення неабиякими зусиллями спільних місць, в яких можливі нові форми солідарності та співдіяльності. “Репрезентаційна ідіома” [с. 234, 6] як принцип науки “існує всередині перформативної (ідіоми), яка реферує до екофактів, тварин та речей. Всі вони агенти, які діють в полі дії загалом” [там само].

З’являється акторно-мережева теорія, яка звертається до об’єктів та не-людей в якості рівних дієвців, що впливають на соціокультурний порядок не гірше, ніж “суто людське” в людині. Людське в принципі проблематизується; доводиться його пливкість і нечіткість такого означника. Окрім цієї методології, у так званій новій філософії присутній й інший кшталт критики антропоцентризму та класичної філософії. Наприклад, у роботі “Щось: феноменологія жаху” Деніела Тригга провадиться ідея того, що в людині на органічному рівні тіла присутні незнайомі самій людині речі, те інше, що її лякає. Досвід буття суб’єктом дестабілізований усім тим не-людським, що на нього впливає. Тригг стверджує,

що феноменологія не-людського має працювати з цією нажаханістю і тілом в термінах М. Мерло-Понті перш за все тому, що лише через них людина може помислити через відчуття те не-людське і розробити онтологію не-людського. Він, вочевидь, не погоджується із об'єктно-орієнтованим реалізмом і матеріалізмом, які наполягають на новій метафізиці речей і речовості в їх бажанні вийти поза людину взагалі.

Все ще перебуваючи в деантропоцентричному напрямку гуманітарної думки, він тим не менш чіпляється саме за людське тіло, через яке можливий досвід і переживання анонімного, інакшого, неантропоморфного – не-людського в людському. “Жах тіла маркує як і зраду антропоцентричної феноменології, так і (саме через це) її оновлення” [40]. Саме людське тіло постає проти своєї однозначної людськості, бо в ньому надто багато непідрядного звичним наративам історії про людину та її культурні практики. Забігаючи наперед, можна сказати, що одним з такого ряду непідрядного є смерть, травматичний досвід, сильні емоційні потрясіння, почуття. Всі вони організуються репрезентацією заради подолання розриву, який утворюють. Непояснюване має бути обов'язково експлікованим заради глузду людини в її соціальній вимушеності. У феноменології не-людського Тригга свідомо особиста пам'ять усувається як надміру людська (традиційна), натомість філогенетична пам'ять, тобто така, що занурена в коріння своєї видової історії, отримує місце в дискурсивному аналізі як інструмент проявлення несимволізованого.

Британський філософ є одним з тих, хто працює із літературою Г. Лавкрафта, в чіх текстах активно описуються ті анонімні, жаскі сили, що продукують досвіди ніяковості та розгубленості в людині. Література як текстова репрезентація в цьому сенсі ілюструє бажання загоїти страх анонімного та інакшого, яке в соціокультурному порядку видалено з режиму видимості. Це, очевидно, справедливо не лише для літератури як кристалізованої модерної практики письма у його високій формі, а й для інших культурних практик.

Те, що Юджин Гелтон іменував “пустим постмодерним карнавалом багатоцільної випадковості” [с. 378, 10], поступається іншим тенденціям. Необхідність оповідати історії надто потужна, аби лише її деконструювати. “Науковий термін “*homo sapiens*” постає тут як артефакт епохи знання, адже бути людиною передбачає також почувати, мріяти, переживати, запам’ятовувати і забувати, а не тільки знати” [там само]. Модерне знання із постмодерністським розчаруванням проілюструвало обмеженість раціоналізації та вузькоглядність опертя на розум як на виключний чинник аналізу.

Д. Тригг, про якого писалося вище, теоретично залучає саме тіло як місце, яке зберігає передісторичну самість, що доступна лише за рахунок симптоматичності (мрії, сні та образи). Спираючись на ідею плоти Мерло-Понті, він вважає, що “передособистісне тіло забезпечує ключ до відімкнення передісторії проживаного тіла” [40]. Чужість в рідинах та мікроелементах, які присутні в тілі, але часто ігноруються через свою відразливість, поєднується в такому аналізі із матеріальністю, тобто відчутністю тіла.

Повертаючись до емпатійної епістемології та перформативного повороту, необхідно згадати Пола Каннертона. Він один з тих, хто використовує перформативну ідіому в своїх дослідженнях та пише про комеморативні церемонії, в яких виділяє соціально-традиційну пам’ять. “Він прагне розірвати стосунки із концепцією пам’яті як множини інтелектуальних процедур і концентрує увагу на дослідженні практик механізмом пам’яті та їх агентів” [там само]. Він зауважує саме тіло як вагомий аспект меморіальних практик – жести, рухи, пози тіла набувають центральних ролей в аналізі культивування та передачі пам’яті.

Зрештою, саме перформативний поворот дозволяє говорити про нову епістемологію – емпатійну епістемологію. У новій епістемології саме “емоції, емпатія та щирість стають важливими категоріями” [с. 114, 7]. Дія, діяння та

конституювання дійсності шляхом практики відновлює можливість говорити про реальне та його організацію.

ВИСНОВКИ

Викладене вище дає підстави для наступних висновків:

1. Генеза новоєвропейської парадигми пізнання інтенсифікувала значення як елемент культурної практики та зумовила усунення тілесно-чуттєвого аспекту на другий план. Тіло та простір були теоретично підпорядковані свідомості, яка була від'єднана від чуттєвості. Візуальна складова відіграла роль піднесення перспективізму в якості панування однієї точки зору та репрезентації в якості тлумачення. Постмодернізм як критика модерну зазнав впливу герменевтики та суб'єкт-об'єктної епістемології, і, попри намагання змінити базовий метафізичний підхід культури значення, не подолав розриву між репрезентацією та референтом, суб'єктом та об'єктом. Натомість виник цілий корпус інтерпретативно-конструктивіських тенденцій в рамках т.зв. нової гуманітаристики, яка використовувала постструктуралізм, текстуалізм, наративізм та деконструкцію в якості своїх основних інструментів аналізу.
2. Криза академічної, тобто конвенційної, історії спричинила епістемологічний зсув в історіографії. Виявивши прогалини класичного причинно-наслідкового підходу, лінійної перспективи часу, реалізму та об'єктивізму в історії, з'явилися тенденції суб'єктивізму та включення категорій досвіду в аналіз. На прикладі Ф. Анкерсмита, ми виявляємо, що "піднесений історичний досвід" рухався все ще у кантіанській логіці, тобто в перспективі трансценденталізму та антропоцентричного підходу. Перехід від конвенційної до неконвенційної історії став радше ще одним поворотом для культури значення, яка проблематизувала себе.
3. Загальна характеристика *культури присутності*: головним способом самовизначення є тіло, людина участкована та вкорінена у космології, є

максимально включеною у середовище. Необхідність витлумачувати матеріальні поверхні речей, тобто дивитися “углиб” відсутня; знання подібне до богооткровення і його отримання є подіями саморозкриття світу. Мається на увазі, що знання не здобувається людиною, а отримується нею; також воно не має виключно концептуального характеру, не потребує тлумачення для легітимізації. У свою чергу знак поєднує в собі субстанцію (потреба уміцєвленості) і форму (потреба сприйняттєвості). Насилля – експліцитне, воно не відкладається, а має тенденцію одразу реалізовуватись. Подія – це певний момент розриву континуальності, подієвість без подиву та інновації. Така культурна ситуація пов’язується з євхаристійністю (інтенсифікація (божественної) присутності, втілення тіла бога у хлібі і вині) та з квантифікацією відчуттів.

4. Були проаналізовані інші варіанти концептуалізації “неметафізичних культур” на прикладах концепцій М. Маклюена та Д. Аррігі.

М. Маклюен характеризує дописьменні та рукописні культури як більш інклюзивні і тактилізовані конфігурації чуттєвої організації людини (що можна означити як культуру присутності). Такий тип чуттєвості обумовлює резонансність та багатовимірність простору. Зсув у бік візуальної відчуженості зумовив домінування образу над референтом, абстрагованості над відчутністю і чуттєвою цілісністю (культура значення). Культурні практики присутності можливі лише за умови більш де-диференційованої чуттєвої організації.

Д. Аррігі пише про детериторіалізовані економічні форми, що почали домінувати над місцевими феодальними економіками у часи Середньовіччя, що вилилося у розвиток “ярмарок без місць” (“утопій”). Такі культур-економічні форми почали зруйновувати звичайні середньовічні ярмарки феоду, що були прив’язані до певного місця. Утворені економічні потоки детериторіалізували простір і тим самим зумовлювали перехід культури присутності до культури значення, на тлі згортання культурних практик присутності.

5. Постгуманітарний та постгерменевтичний дискурс зазнав великого впливу екологічних тенденцій, тому його альтернативними самонайменуваннями можуть бути біогуманітаристика та неантропоцентрична парадигма, парадигма середовища. В такій методологічній рамці починають використовуватись підходи включення не-людського поряд із людським, коли дієздатність не-людей та речей аналізується з огляду на рівноправний вплив на середовище. Людина постає як лише одна з її складових, яка також включена у цей процес взаємовпливу. Мова йде про те, що не лише людина здатна діяти, а й інше є активним у своїй дієздатності. Стають можливими повернення до матеріальності та речей, та акценти на емпатії, відчутності, тактильності та присутності.

6. Перформативний поворот у постгерменевтичній перспективі означає перехід від текстуалізму до тілесності. На противагу репрезентаційній ідіомі, яка більше властива інтерпретаційно-конструктивістському підходу, починає переважати перформативна ідіома. Остання зауважує емоції, відчутність та осяжність тілесного і матеріального основними принципами теоретичної оптики. Таким чином, стає можливою емпатійна епістемологія, в якій практика зауваження не-людського поряд із людським, чуттєво-тактильне та матеріальне набувають засадовості для аналізу.

Постгуманітаристика – це стан гуманітарного знання від пізніх 90-х. рр., в якому важливу роль відіграє екологічний фактор та звернення уваги на біологічні чинники існування середовища. Відбувається процес деантропоцентризациї, коли свідомість людини припиняє бути визначальною для концептуалізації і сама людина зазначається лише одним із співтворців середовища. Культурне дослідження стає тією сферою гуманітаристики, де перехід до логіки невисокої культури дозволяє оприятити **обмеженість герменевтичної сукупності теорій постмодернізму**. Саме остання будувалася на редукції людини до духовної істоти та не зауважувала середовище як важливий матеріальний простір культурних практик, а також не надавала

достатньої уваги тілесно-чуттєвим та матеріально-осяжним складовим. Таким чином постають **постгерменевтичні стратегії дослідження культури**, за якими тлумачення та текст обмежені за значенням, але розширені за матеріальним (присутнісним) ефектом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Арриги Д. Долгий двадцатый век: деньги, власть и истоки нашего времени / Джованни Арриги. – Москва: Издательский дом "Территория Будущего", 2006. – 628 с.
2. Батлер Д. Фрейми війни. Чиї життя оплакують? / Джудіт Батлер. – Київ: Медуза, 2016. – 280 с.
3. Батлер Дж. Заметки к перформативной теории собрания / Джудит Батлер. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 248 с.
4. Берк П. Историческая антропология и новая культурная история [Електронний ресурс] / Питер Берк // Горький. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nlo/2005/5/istoricheskaya-antropologiya-i-novaya-kulturnaya-istoriya.html>. [12.01.2021]
5. Берк П. Что такое культуральная история? / Питер Берк. – Москва: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. – 240 с. – (Исследования культуры).
6. Доманска Э. Перформативный поворот в современном гуманитарном знании / Эва Доманска // Способы постижения прошлого. Методология и теория исторической науки / Эва Доманска. – Москва: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2011. – С. 226–235.
7. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; пер. з польськ. та англ. В. Склокіна; наук. ред. В. Склокін, С. Троян. – Київ: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.

8. Гумбрехт Х. От эдиповой герменевтики – к философии присутствия [Електронний ресурс] / Ханс-Ульрих Гумбрехт – Режим доступу до ресурсу:
<https://koppel.pro/guest/ot-edipovoi-germenevtiki-k-filosofii-prisutstvia-9224>.
[21.12.2020]
9. Гадамер Г. Истина і метод. Том 1: Герменевтика I: Основи філософ. герменевтики / Ганс Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000.
10. Гелтон Ю. Модерний заблуд / Юджин Гелтон // Глобальні модерності / Юджин Гелтон. – Київ: Ніка-Центр, 2013. – («Зміна парадигми»; 12). – С. 361–383.
11. Гумбрехт Г. Продукування присутності: що значення не може передати / Ганс Ульрих Гумбрехт. – Харків: IST Publishing, 2020. – 192 с.
12. Гумбрехт Г. Розладнаний час / Ганс Ульрих Гумбрехт. – Харків: IST Publishing, 2019. – 101 с.
13. Етимологія слова "речення" [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://cutt.ly/BbCAAd0u>. [03.04.2021]
14. Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / Маршалл Мак-Люен. – Київ: Ніка-Центр, 2015. – 388 с. – («Зміна парадигми»).
15. Івашина О. Загальна теорія культури / Олександр Івашина. – Київ: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 215 с.
16. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вахтанг Кебуладзе. – Київ: Дух і літера, 2017. – 280 с.
17. Латур Б. Об интеробъективности [Електронний ресурс] / Бруно Латур // Социологическое обозрение. – 2007. – Режим доступу до ресурсу:
https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/23/1211156756/6_2_7.pdf.
[21.02.2021]
18. Михайлов Д. Матеріальна герменевтика Дона Айді: техніка як мовець невисловлюваного [Електронний ресурс] / Дмитро Михайлов – Режим

- доступу до ресурсу:
http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/12843/Mykhailov_Materialna_hermenevtyka_Dona_Aidi_tekhnika_yak_movets_nevyslovliuvano.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [08.05.2021]
19. Моран М. Ідентичність і політика ідентичності: культурно-матеріалістична історія [Електронний ресурс] / Мері Моран – Режим доступу до ресурсу:
<https://commons.com.ua/uk/identichnist-i-politika-identichnosti-kulturno-materialistichna-istoriya/> [14.03.2021].
20. Нанси Ж. Рождение в присутствии [Електронний ресурс] / Жан-Люк Нанси – Режим доступу до ресурсу:
<http://kassandrion.narod.ru/commentary/09/6nnc.htm>. [20.01.2021]
21. Портер Р. Переосмислена історія тіла / Рой Портер // Нові підходи до історіописання / Рой Портер. – Київ: Ніка-Центр, 2010. – (Ідеї та історії). – С. 273–295.
22. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи (фрагменти) // Пер. В. С. Пазенка / Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія — К.: Ваклер, 1996.
23. Серто М. Изобретение повседневности. Искусство делать / Мишель де Серто. – Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2015. – 330 с. – (Прагматический поворот; 5).
24. Серто М. Историографическая процедура [Електронний ресурс] / Мишель де Серто // Новое литературное обозрение – Режим доступу до ресурсу:
https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyu_zapas/95_nz_3_2014/article/10957/. [13.04.2021]
25. Серто М. де. Прогулянки містом / Мішель де Серто // Рухливий простір / Мішель де Серто. – Київ: Медуза, 2018. – С. 193–211.

26. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма Творчість. Відтворництво. Естет. переживання / Владислав Татаркевич. – Київ: Юніверс, 2001. – 368 с. – (Філософська думка).
27. Тегг Д. Тягар репрезентації: есеї про множинність фотографії та історії / Джон Тегг. – Київ: РОДОВІД, 2019. – 248 с.
28. Філоненко О. С. Євхаристична антропологія: критичний аналіз [Електронний ресурс] / Олександр Семенович Філоненко – Режим доступу до ресурсу: <http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/24048>. [12.04.2021]
29. Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени [Електронний ресурс] / Донна Харауэй – Режим доступу до ресурсу: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771>. [12.04.2021]
30. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / Грэм Харман. – Москва: РИПОЛ классик, 2019. – 496 с. – (Фигуры Философии).
31. Хайдеггер М. Время картины мира [Електронний ресурс] / Мартин Хайдеггер – Режим доступу до ресурсу: http://www.bibikhin.ru/vremya_kartiny_mira. [19.01.2021]
32. Хайдеггер М. Вещь [Електронний ресурс] / Мартин Хайдеггер – Режим доступу до ресурсу: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5582>. [19.01.2021]
33. Barker C. Cultural Studies. Theory and Practice / Chris Barker. – London: SAGE Publications, 2000. – 484 с.
34. Byatt A. S. Possession: A Romance / A. S. Byatt., 1990. – 511 с.
35. Butler J. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex / Judith Butler., 1993. – 288 с.
36. Gumbrecht H. Production of Presence. What Meaning Cannot Convey / Hans Ulrich Gumbrecht. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004. – 200 с.

37. Frow J. Michel de Certeau and the practice of representation / John Frow. // Cultural Studies. – 1991. – №5. – С. 52–60.
38. Lee Klein K. On the Emergence of Memory in Historical Discourse [Электронный ресурс] / Kerwin Lee Klein – Режим доступа до ресурсу: <https://online.ucpress.edu/representations/article/doi/10.2307/2902903/82640/On-the-Emergence-of-Memory-in-Historical-Discourse>.
39. Robinson J. Two Theories of Representation [Электронный ресурс] / J. Robinson // Springer. – 1978. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.jstor.org/stable/20010577?origin=JSTOR-pdf>. [29.03.2021]
40. Trigg D. The Thing: A Phenomenology of Horror / Dylan Trigg. – Zero Books, 2014. – 165 с.
41. Seel M. The aesthetics of appearing [Электронный ресурс] / Martin Seel – Режим доступа до ресурсу: https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/files_mf/rp118_article2_aestheticsofappearing_seel.pdf. [21.02.2021]
42. Sontag S. Against Interpretation [Электронный ресурс] / Susan Sontag – Режим доступа до ресурсу: <https://shifter-magazine.com/wp-content/uploads/2015/10/Sontag-Against-Interpretation.pdf>. [10.05.2021]
43. Steiner G. Real presences / George Steiner. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 246 с.