

**Каращук Микола Григорович**

*Кандидат політичних наук, доцент кафедри політології*

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)*

*<https://orcid.org/0000-0002-5987-9086>*

*e-mail: niko\_karaschuk@ukr.net*

**Ліпін Микола Вікторович**

*Доктор філософських наук,*

*професор кафедри філософії, соціології та політології*

*Державний торговельно-економічний університет (м. Київ, Україна)*

*<https://orcid.org/0000-0003-0940-088X>*

*e-mail: m.lipin@knute.edu.ua*

**ПОЛІТИКА ТІЛА І МЕТАФІЗИКА ДУШІ:  
ДО АНАЛІЗУ ПРОДУКТИВНОСТІ ВЛАДИ**

*Резюме*

У статті досліджено трансформацію владних практик у взаємодії з тілом і душею протягом останніх двох століть. Обґрунтовано, що початкове спрямування влади на мислячу душу поступово змінилося включенням тіла як безпосереднього об'єкта політичного управління. Розкрито механізми переходу від суверенної влади до її дисциплінарних та біополітичних форм, де тіло стає медіумом суб'єктивності та простором інвестування владних відносин. Прослідковано епістемологічний зсув у філософії та науках про людину, що проявляється у зростанні інтересу до фізіології, психології та сексуальності, який не лише формує знання про тіло, а й продукує нові владні практики. Показано, що «поворот до тіла» у філософії ХХ ст. відображає одночасно політичне включення тіла у механізми влади та його деконструкцію як автономного простору. Досліджено взаємозв'язок між знанням про тіло, філософським осмисленням тілесності та управлінням життям як об'єктом політики, що знаменує перехід від метафізики душі до менеджменту тіла. Розкрито, що сучасна влада функціонує не лише як

зовнішній контроль, а як принцип індивідуалізації, регулюючи можливість суб'єкта через включення та виключення. Проте зазначене включення і перетворення тіла на місце влади не тільки підносять і розкріпачують але й деконструюють його. Людське тіло у яке інвестується влада поступово обертається на знак або на біологічне життя. У цьому контексті метою нашого дослідження є аналіз зв'язку між зростанням знання про тіло, філософським «поворотом до тілесності» та включенням життя у політичні процеси, що знаменує перехід від метафізики душі до менеджменту тіла.

Дослідження базується на засадах таких методологічних підходів, як критичний, діалектичний, герменевтичний, генеалогічний та порівняльного аналізу, а також на загальнонаукових принципах об'єктивності та історизму.

**Ключові слова:** влада; креативність; метафізика; тіло; душа; людина.

### *Вступ*

Упродовж останніх двох століть влада змінила свої способи взаємодії з людиною. Від початку суспільно-політична сфера була зорієнтована на включення мислячої душі як осередку самоврядування людини. Натомість тіло було витіснене за межі публічного простору у сферу приватного існування, що визначалось інтересами життя. Таким чином, метафізичний розподіл світу узгоджувався із політичною диференціацією. Місце душі було місцем влади, хоча одночасно і місцем опору, місцем уникнення влади але тому і місцем встановлення нового владного начала. Боротьба з метафізикою розпочата у XIX ст. підживлювалась із боротьбою проти суверенної влади. Одним із важливих наслідків цієї боротьби став перехід від суверенної влади до її дисциплінарних форм і перетворення тіла у місце влади. З цього часу тіло стає безпосереднім об'єктом політичного управління, а влада починає не лише курувати людьми ззовні, а й буквально «входити» у них, формуючи тіло як простір потестарного інвестування. У цьому новому політичному режимі тіло стає не лише об'єктом контролю, а й основним медіумом суб'єктивності.

Зазначений процес пов'язаний із тим глибоким епістемологічним зсувом, що відбувався в кінці XIX — початку XX ст. Мова йде про інтерес до тіла, його фізіології, психології, сексуальності, що варто розглядати не просто як суто наукову тенденцію, а як частину політичного проекту. Адже знання про тіло постають специфічною формою влади над ним, а влада, у свою чергу, продукує нові знання. Саме тому «поворот до тіла» у філософії XX ст. (від Ф. Ніцше і Е. Гусерля до М. Мерло-Понті) збігається із політичним включенням тіла у сам механізм влади. Проте зазначене включення і перетворення тіла на місце влади не тільки підносять і розкріпачують але й деконструюють його. Людське тіло у яке інвестується влада поступово

обертається на знак або на біологічне життя. У цьому контексті метою нашого дослідження є аналіз зв'язку між зростанням знання про тіло, філософським «поворотом до тілесності» та включенням життя у політичні процеси, що знаменує перехід від метафізики душі до менеджменту тіла.

### *Методи дослідження*

У дослідженні застосовано діалектичний метод, який дав змогу розглядати взаємозв'язок між владою і тілом як процес взаємного становлення та заперечення. За допомогою діалектичного підходу виявляється, як влада, діючи крізь суперечності між зовнішнім примусом і внутрішньою суб'єктивацією, одночасно пригнічує й продукує індивіда. Дослідження ґрунтується на методології критичної філософії влади, що дозволило аналізувати владу не тільки як зовнішню інстанцію примусу, а як внутрішній механізм формування суб'єкта. Генеалогічний метод дав змогу простежити історичну еволюцію форм влади — від суверенної до дисциплінарної та біополітичної. Герменевтичний підхід застосовано для інтерпретації філософських текстів, у яких концепт тіла стає ключовим елементом політичного мислення. Компаративний аналіз дозволив співставлення класичних і сучасних концепцій тілесності.

### *Результати дослідження.*

Класична традиція переважно пов'язувала владу з видимістю панування. Для М. Вебера влада визначається як здатність індивіда або групи нав'язувати свою волю іншим, навіть попри їхній опір [1, р. 28]. Це визначення підкреслює явну, конфліктну природу влади. Вона проявлена: ми спостерігаємо зіткнення волі, примус, наказ, опір. У такій логіці влада належить суб'єкту, вона діє зовні, як сила, що змушує іншого.

Проте вже в другій половині ХХ століття така «об'єктивна» модель влади поступається більш тонкому розумінню її як невидимого механізму формування згоди. Людина починає віднаходити інстанцію влади не ззовні, а всередині себе. Парадоксальність влади радикально змінює уявлення про можливість протистояння їй. Звичне коріння влади в зовнішньому тиску добре знайоме, але її глибинна дія виявляється там, де формуються умови самого існування суб'єкта, де визначаються його траєкторії бажання та сприйняття себе. Усвідомлення того, що формування людського «Я» залежить від влади, розширює її сенс: влада перестає бути лише силою, що підпорядковує ззовні, вона стає внутрішнім чинником, який ми носимо в собі і який одночасно підтримує та обмежує наше існування. У цьому сенсі влада є не лише тим, чому ми здійснюємо опір, але й тим, від чого «залежить саме наше існування» [2, р. 2].

Радикальне переосмислення поняття влади здійснив С. Льюкс, запропонувавши розрізнення трьох її вимірів. Перший вимір відповідає

класичній веберівській концепції — відкрита боротьба інтересів, де влада проявляється через конфлікт і прямий вплив. Другий вимір пов'язаний із контролем «порядку денного», коли влада визначає, які питання можуть стати предметом політичного обговорення. Найглибший і найсуттєвіший є третій вимір, у якому влада постає як процес формування бажань, переконань і смислів, завдяки якому суб'єкти погоджуються з нею не через примус, а через інтерналізацію її норм і практик. «Влада, — на думку дослідника, — найефективніша тоді, коли вона запобігає не лише здійсненню, але й виникненню опору, впливаючи на свідомість людей таким чином, що вони сприймають свій підпорядкований стан як природний або неминучий» [3, р. 28].

Саме цей третій вимір демонструє, що влада не обмежується зовнішнім тиском і видимим пануванням. Вона пронизує індивіда, стаючи невидимою структурою, що формує способи існування, сприйняття себе і світу. У цьому контексті тіло набуває ключового значення: воно не лише об'єкт дисципліни, а активний простір, через який влада реалізує себе, інтегруючи фізичне, психічне та соціальне у єдину систему регуляції. Тіло стає вузлом, де невидимі механізми влади входять у щоденний досвід, формуючи спосіб бути у світі та разом з іншими.

У цьому сенсі влада не просто примушує, вона творить. Її дія полягає не в конфронтації, а у впровадженні структур мислення і дії, які сприймаються як власні. Тому вона невидима: вона пронизує звички, інститути, мову, саме тіло. Як підкреслює С. Льюкс, така влада «не потребує насильства, бо її дія полягає у створенні такого світу, в якому альтернативи не сприймаються як можливі» [3, р. 37].

У європейській філософській традиції тіло тривалий час розглядалося як нижча, обмежувальна інстанція людського буття. Так, наприклад, у Платона тіло постає «в'язницею душі» (σῶμα σῆμα), перешкодою для пізнання вічних ідей, джерелом ілюзій і хибних тверджень. Цей мотив пронизує всю західну культуру, закріплюючи ієрархію душі й тіла, розуму й чуттєвості, свободи й необхідності. Душа, за Платоном, здатна до істини лише у відриві від тілесності, тому «справжній філософ» не турбується про тіло: «про тіло він, вважає, анітрохи не дбає і турбується тільки про душу», він «намагається звільнити душу від залежності від тіла» [4, с. 162]. Звідси походить відоме визначення філософії як «навчання помирати», що передбачає процес звільнення від тіла як причини затьмарення розуму. «Ті, що по-справжньому присвятили себе філософії, розмірковують власне про одне — про відхід від життя і смерть» [4, с. 160], — писав з цього приводу Платон.

Давньогрецьке слово «τό σῆμα» означає не тільки тіло але також і знак, сигнал. Тому тіло, за Платоном, не тільки «в'язниця душі» але й знак, який позначає її, вказує на її присутність. Тому можна стверджувати, що в

ієрархічному розподілі світу тіло, на відміну від душі, постає несамодостатнім. Тіло як знак — це те, що підлягає упокоренню, дисципліні, контролю. Філософська традиція від Платона і до Декарта створює образ людини як автономного розуму, який панує над тілесністю, розділяючи сферу мислення (вільну, нематеріальну) і сферу природи (пасивну, підвладну). Подібний дуалізм стверджує верховенство раціональної свідомості за рахунок пригнічення ірраціонального життя. У ХІХ ст. на протипагу цьому Ф. Ніцше намагається виправити зазначену асиметрію на користь життя за рахунок мислячої свідомості. «Віра в тіло, — як стверджував філософ, — є більш фундаментальною, ніж віра в душу» [5, р. 272]. Саме тому, на його думку, важливо починати з тіла та використовувати його як орієнтир. «Це значно багатше явище, яке дозволяє робити більш точні спостереження. Віра в тіло краще обґрунтована, ніж віра в дух» [5, р. 289]. Така «віра в тіло» оприявнює проникливу недовіру до інтерпретованої як мисляче «его» душі, яка може стати причиною ще більших ілюзій і оман ніж живе тіло.

Цікаво, що дрібній раціональності душі Ф. Ніцше протиставляє розум тіла: «плоть — це великий розум... Твій невеличкий розум — теж знаряддя твоєї плоті, брате мій; це невеличке знаряддя, цю іграшку свого великого розуму ти називаєш “духом”» [6, с. 24]. Він не відмовляється від розуму, а шукає його джерело в іншому ніж душа джерелі. «Розуму більше у твоїй плоті, ніж у твоїй вищій мудрості» [6, с. 25]. У характерний для себе спосіб філософ діагностує наслідки глибинних трансформацій європейської культури, коли стає тіло стає тим, що колись належало душі і бере на себе її функції.

Відтак, повстання Ф. Ніцше проти панування надчуттєвого не долає метафізичного розподілу світу і людини, а тільки перевертає його догори дном. Але, необхідно зазначити, що він переконливо продемонстрував як всередині цього розподілу оселяється воля до влади. «Відкриття» тіла не знищує душу, а у формі психіки ставить її на службу інтересам збереження і розвитку життя. Звернення до тіла не відновлює кола символічного обміну між ним і душею, між розумом і чуттєвістю або між життям і смертю. Розрив залишається і він постає конститутивним для розгортання влади. «Всі інстанції підпорядкування і контролю зароджуються у просторі розриву, в момент зависання між життям і його кінцем, тобто в момент продукування цілком фантастичної, штучної темпоральності... в подальшому влада стверджується між суб'єктом і його відділеним від нього тілом, між людиною і її відділеною від неї працею — у точці розриву виникає інстанція медіації та репрезентації» [7, р. 150]. Такою інстанцією у Ф. Ніцше постає воля до влади, яка функціонує як принцип покладання цінностей, тобто здатність оцінювати й знецінювати будь-що. У цьому виявляється механізм формування цінностей у розщепленому світі — як наслідок постійної

боротьби за владу. Цінності виконують роль критерію, що позначає межі розподілу та розрізнення між тим, що належить до справді людського, і тим, що має бути відкинутим. Зрештою, вони визначають, що може бути використане на користь тілу, а що становить для нього загрозу. Саме тому цінності стають підґрунтям інституалізації відмінностей між тілом, душею та особою, між життям, безпекою і правом, між людським і нелюдським. Адже влада діє не через просте «домінування, а через вироблення розділень, які інтерналізуються як ідентичність» [8, р. 25].

Продовжуючи антиметафізичне повстання, у минулому столітті М. Фуко радикально перевертає платонівський парадигмальний образ співвідношення тіла і душі: не тіло є в'язницею душі, а душа поневолює тіло. У своїй відомій книзі «Наглядати і карати» він показує, як «сучасна душа» — у розумінні сукупності внутрішніх імпульсів, намірів, схильностей, тобто «психологічний» суб'єкт — є не чимось природним, а постає продуктом технологій влади. На думку філософа, було б помилкою вважати душу неіснуючою: «вона існує, має свою реальність, постійно відтворюється навколо, на поверхні і всередині тіла завдяки функціонуванню влади, що діє на тих, кого карають, а загалом і на тих, за ким наглядають, кого муштрують і виправляють: на божевільних, дітей, школярів, колонізовані народи, на тих, кого приковують до виробничого апарату й контролюють протягом усього їхнього життя» [9, с. 38–39]. Згідно з таким поглядом історія «мікрофізики» влади може розглядатися як фрагмент історії «сучасної душі». Через дисциплінарні практики влада інтерналізується, стає «м'якою», але при цьому всеохопною, формуючи не лише зовнішню поведінку, а й сам характер людини.

Влада починає активно інвестуватися у тіло при переході від «суверенної влади», що діє через видимі акти насильства, до «дисциплінарної влади», що діє через нормалізацію, навчання, спостереження і регулювання тіл. Суверенна влада карає тіло, дисциплінарна, навпаки, турбується про нього і виробляє його. Тіло стає водночас об'єктом і суб'єктом влади: воно формується через повторення, через включення в соціальні інститути — армію, школу, лікарню, фабрику — і водночас є матеріальною основою політичного життя. «Немає нічого більш матеріального, — як писав М. Фуко, — ніж здійснення влади» [10, р. 756].

Кожне суспільство плекає таке тіло, якого воно потребує. Ставлення до тіла ніколи не відривається від ставлення до інших людей і до речей. Формування ринкової економіки у Західній Європі вимагало наявності великої кількості вільної робочої сили. Тому формування капіталістичного способу господарювання спиралось на конституювання функціонального ставлення до тіла. Розпоряджатися на свій розсуд робочою силою людина у той час могла тільки за умови її емансипації. Саме у потребах

індустріального способу виробництва можна віднайти причини скасування кріпацтва. З тілом, як справедливо зазначав Ж. Бодріяр, все відбувається так само, як і з робочою силою. Для того, щоб тіло було продуктивним, воно повинно бути «емансипованим». Звільнення тіла, так само як і робочої сили, відбувається не стільки всупереч владі, а у відповідь на її потреби. Для зростання влади у минулому столітті необхідним було «відкриття тіла» і його звільнення. Зростання влади потребувало того, щоб людина усвідомила, що вона має тіло. «Індивід повинен сприймати себе як об'єкт, як найдосконаліший з об'єктів, як найцінніший матеріал для обміну, для того, щоб економічний процес отримання прибутку міг відбуватися на рівні деконструйованого тіла, деконструйованої сексуальності» [11, р. 135].

Проте, описані економічні механізми вироблення тіла не виключають його значення у процесах соціальної інтеграції і контролю. «Політекономія» тіла демонструє нам перетворення його на виробничу силу але захоплення тіла владою тісно пов'язане з його економічним використанням. Справа у тому, що тіло постає як виробнича сила тільки якщо воно одночасно буде і підпорядкованим і продуктивним. Підпорядкування тіла не можна досягнути виключно за допомогою загрози застосування фізичного насилля. Згідно з поглядами М. Фуко, функціонування політичної технології тіла може бути описане наступним чином: «Приневолення може бути безпосереднє, фізичне, існувати як сила, що напірає на силу, тиснути на матеріальні чинники, а проте не буде насильне; приневолення може бути обраховане, організоване, технічно продумане, витончене, не послугуватися ні зброєю, ні терором, а проте мати фізичний характер. Тобто можна мати таке “знання” про тіло, яке не буде тотожне науці про його функціонування, і таку владу над його силами, яка більша за здатність перемогти їх: це знання і ця влада становлять те, що можна назвати політичною технологією тіла» [9, с. 34–35]. Ось чому, коли мова йде про тіло має сенс говорити про «мікрофізику» влади, про ту мережу стосунків, які огортають тіло, захоплюють і наснажують його, дисциплінують і примушують. У цій мережі владних стосунків тіло піддається примусу одночасно і через його виробництво, і через його звільнення.

Перехід від зовнішнього панування до внутрішньої нормалізації віднаходить своє завершення у концепції «біополітики», де влада вичавлює тіло до життя як такого. Якщо перші дисциплінарні практики були такими, що тиснули, контролювали і пригнічували, то, починаючи з середини минулого століття влада інвестується у тіло через турботу про його здоров'я і життя. У біополітичній парадигмі влада діє не через заборону, а через оптимізацію, через регулювання процесів народження, здоров'я, репродуктивності і спадковості. Якщо дисциплінарна влада формує «корисні тіла», то біополітична управляє «популяціями», тобто життям у його

видовому вимірі. Тіло стає відправною точкою, у якій відбувається зустріч між індивідуальним досвідом і політичною раціональністю управління. Але воно повторює долю колись подоланої душі. Влада тепер стверджується над людиною яка постає не як одухотворена істота, і не як істота, що турбується про своє тіло, а над людиною як живою істотою. Цей новий тип влади спрямований не на «людину-як-тіло», а на «людину-як-вид» [12, р. 243].

У біополітичній парадигмі влади реалізується фінальна стадія антиметафізичного руху, котра одночасно повинна розумітися як реалізація метафізичного проекту. Пафос антиплатонізму Ф. Ніцше не повинен вводити нас в оману, згідно з якою його філософії вдалося вийти за межі метафізики. «Переоцінка всіх цінностей», яку він намагався здійснити не просто залишається в межах ціннісного мислення але й значно підсилює його. Адже, як зазначає Х. Арндт, «перевернутий Платон — це все ж таки Платон...» [13, р. 174]. Ще раніше М. Гайдеггер продемонстрував, як історія західноєвропейської філософії від Платона до Ф. Ніцше є «історією метафізики». Згідно з цим поглядом, Ф. Ніцше «мислить цілком у дусі Платона і цілком метафізично, навіть у тому випадку, коли виступає як людина, що перевертає платонізм, навіть як антиметафізик» [14, р. 172]. Причиною, яка дозволяє вважати Ф. Ніцше «останнім метафізиком» є те, що він так само продовжує мислити буття розірваним між «вищим» і «нижчим», чуттєвим і надчуттєвим. Таке мислення залишається метафізичним і дуалістичним. Людина у Ф. Ніцше тлумачиться все ще метафізично, як суб'єкт. У цьому ракурсі у його філософії можна побачити продовження дуалістичної позиції Р. Декарта але, звичайно, вже кардинально оберненої. Замість визначення мислячої свідомості як сутності людини, тут сутнісним стає тіло. Отже, як підкреслює М. Гайдеггер, метафізика Ф. Ніцше «розгортається в якості завершення фундаментальної метафізичної настанови Декарта, хіба що тільки із сфери уявлення і свідомості все переноситься в сферу бажань і осмислюється виключно з фізіології волі до влади» [14, р. 181].

Отже, перетворення тіла на простір втілення влади не просто витісняє душу, а підміняє її. Відбувається кардинальна інверсія класичної опозиції тіла і душі: трансцендентність душі поступається місцем іманентності тіла. Ця заміна не є дійсним звільненням, а радше оберненою формою сакрального: душа десакралізується лише для того, щоб тіло могло бути ресакралізоване в новому (економічному, естетичному та технологічному) вимірі. Сучасне тіло постає не як живе втілення свободи, а як код, носій соціальної вартості, форма видимості, що маскує відсутність людської суб'єктності. У ньому зникає різниця між природним і символічним, між внутрішнім і зовнішнім. Тіло стає знаком власної видимості, «матеріальною ідеєю», яка обертає життя в ритуал обміну. Так здійснюється не звільнення, а остаточне замикання людини у колі власних означень: тіло стає не

простором буття, а черговою фігурою сучасної міфології. «Тіло, яким його уявляє сучасна міфологія, не є більш матеріальним, ніж душа. Як і вона, воно є ідеєю, або, швидше, гіпостазованим частковим об'єктом, привілейованим двійником душі, інвестованим саме в якості такого. Воно стало тим, чим колись була душа, привілейованою опорою об'єктивації — головним міфом етики споживання» [11, р. 137].

У трансформаціях «мікрофізики» влади можна побачити прояви її метафізичних засад. Те, що в платонівській перспективі поставало як прагнення душі відділитися від тіла й утвердитися в просторі чистого буття, у добу біополітики набуває протилежного спрямування: життя витісняє душу, зводячи людину до рівня біологічної функції. Відтак біополітика справді має справу з «голим життям» [15], тобто з життям, позбавленим будь-якої внутрішньої трансценденції. У цьому сенсі визначення людини як соціально-біологічної істоти стає симптомом епохи, а не її онтологічною істиною. Адже те, що сьогодні приймається за людське, все частіше виявляється лише формою адаптації до системи, у якій виживання, комфорт і безпека заступають місце свободи, гідності й відповідальності. Людина розчиняється у владній турботі про життя, де піклування стає формою контролю, а захист — формою підкорення.

Однак тіло не зводиться до життя, так само як душа не зводиться до свідомості. «Відкриття тіла» у сучасній культурі є не визволенням, а перерозподілом влади: гра поневолення триває, лише тюремник і в'язень міняються місцями. Душа більше не є володаркою, проте й тіло не здобуває автономії — обидва стають елементами владної матриці, що визначає їхні межі, функції та значення. Саме тому, душа стає не протилежністю тіла, а його «в'язницею» [9, с. 39] — образом влади, яка оселяється всередині життя.

Отже, включення життя у політичний простір відбувається через «відкриття тіла». Цікаво, що цей поворот до тілесності здійснювався самими його учасниками як критика попередньої філософії, а ширше — як виклик культурі раціоналізму загалом. Хоча вже у К. Маркса та Л. Фюєрбаха можна виявити глибокий інтерес до людського тіла, предметом спеціального філософського осмислення воно стає лише в контексті критики інструментального розуму. У тілі вбачали союзника у боротьбі з логоцентризмом європейської традиції. Саме тому звернення до тілесності від початку супроводжувалося надією на визволення — від авторитарного розсудку, від репресивних структур цивілізації, від розщеплення суб'єкта. Ця прагнення до звільнення зберігається й у сучасних феміністичних дослідженнях, де тіло розглядається як простір опору та самовираження [16].

Проте перехід на бік тіла може виявитися ще однією пасткою влади. Спроби віднайти у ньому первинний, безпосередній або дорефлексивний

досвід повторюють логіку Ж.-Ж. Руссо з його закликом повернутися до природи. Помилка полягає в тому, що рух від раціонального мислення — як інстанції влади — до тіла, нібито позбавленого влади, не враховує, що саме тіло є її носієм. Адже «соціальний порядок є нічим іншим, ніж порядком тіл» [17, с. 323]. У тіло виявляється інвестовано не менше влади, ніж у розсудкову свідомість, а можливо, навіть більше. Саме через тілесність у душу інкорпорується несвідоме, яке, за Ж. Лаканом, має соціальну природу. Отже, несвідоме й афект не звільняються через «відкриття тіла»; навпаки, вони вперше уречевлюються і втягуються у механізми функціонування капіталістичної системи. Якщо, за Марксом, у попередню історичну епоху відчуження робочої сили й логіка товарного виробництва призводили до уречевлення свідомості, то сьогодні вписування тіла — як і всіх сфер символічного — у логіку знаку з необхідністю супроводжується уречевленням несвідомого [7, с. 223].

Поширене розуміння несвідомого зазвичай тяжіє до натуралізму: його тлумачать як тваринне начало, що пробуджується в людині попри опір розуму. У цьому контексті тіло постає як місце несвідомого — оселя інстинктів і афектів, які протиставляються духові та мисленню. Таке тлумачення відтворює давню дихотомію між тілом і душею, у якій перше мислиться як нижче, матеріальне, підвладне природі. Навіть апеляції до психоаналітичної традиції нерідко лише зміцнюють цей дуалізм, ніби підтверджуючи, що в людині існує темна стихія, що передує свідомості та визначає її.

Проте, психоаналіз не зводить несвідоме цілком до природного чи інстинктивного. Навпаки, він долає натуралістичну спокусу редукувати людину до біологічної істоти. У. З. Фрейда несвідоме може бути витлумачене не як «нижчий» вимір людського «Я», а як інстанція, що його перевершує, вказуючи на структурну залежність людського від надіндивідуального: від мови, від символічного порядку. Тому питання не зводиться до того, чи визначає людину біологічне або культурне, а до того, у який спосіб вона сама постає як ефект цієї структурної опосередкованості. Людина постає не як автономна та ізольована сутність, а як ефект взаємодії інтерсуб'єктивних зв'язків, дискурсів і символів. Її тіло, несвідоме та психіка інтегруються у цей інтерсуб'єктивний простір, який визначає можливості, поведінку та спосіб бути собою.

За Ж. Лаканом, фрейдівське несвідоме «не має нічого спільного ні з вродженим, ні з інстинктивним; найелементарніше в ньому — це елементи означальника» [18]. Несвідоме — це не природа, не тіло і навіть не «внутрішнє» життя, а дискурс, що розгортається поза суб'єктом. «Несвідоме суб'єкта — це дискурс Іншого» [18, р. 35]. Все, що згодом вважається первинно тілесним, потрапляє до нього від Іншого. Таким чином тіло не є

противагою духу, а формою його інскрипції. Воно стає політичним і соціальним через участь у інтерсуб'єктивному полі, де влада означальників формує суб'єкта та регулює його можливості існування.

Саме з огляду на інтерсуб'єктивну природу людського начала стає зрозумілим джерело його фундаментальної ексцентричності. На відміну від тварини, яка існує у межах свого середовища, людина здійснюється у світі; життя тварини є центрованим, тоді як життя людини — ексцентричне [19], спрямоване назовні, у відносини з іншими та з культурною дійсністю. Ця ексцентричність є не лише позицією свідомості у світі, а фундаментальною характеристикою людського буття, що визначає його спосіб бути у взаємодії з навколишнім.

Властива людині ексцентричність охоплює також її несвідоме: здатність не збігатися з собою, бути несамототожною, проявляється як ефект її інтерсуб'єктивної природи. Людське тіло, у цьому сенсі, не лише фізичний субстрат, а активний простір відкритості світу: воно не просто дозволяє особі існувати, а створює можливість бути відкритою світові, вбирати його, формуючи таким чином власну присутність у інтерсуб'єктивному просторі. Тіло стає точкою перетину індивідуального і соціального, природного й символічного, у якій ексцентричність людини набуває видимого, чуттєвого втілення.

Тіло ніколи не було простим інструментом суб'єкта; воно завжди є середовищем, через яке інкорпорується влада, і одночасно — простором креативного самоздійснення. Традиційно креативність розглядалася як шлях до самореалізації, як спосіб вивільнення афективності та тілесності, відкриття безпосереднього досвіду світу. Сьогодні ця здатність діяти і творити невіддільна від структур влади: невидимі механізми, які формують бажання, цінності та смисли, втілюються в тіло, афекти і чуттєві прояви. Тіло стає вузлом, через який влада продукує суб'єкта, одночасно надаючи йому можливість продукувати нове, але й дисциплінуючи його в рамках соціально-культурного режиму. Це означає, що креативність не просто альтернатива владі, а частина владного режиму: «бути креативним» означає відповідати вимогам певного диспозитиву, в якому тіло, суб'єкт і практика підкоряються логіці вироблення «нового» [20]. Таким чином, креативний диспозитив функціонує як форма влади, що продукує суб'єктів-творців і тіла-ресурси, і формує тіло як носія новизни, як знак відповідності цьому режиму.

Таким чином, тіло постає як медіум влади і креативності: через нього влада формує суб'єкта і його потенціал для вироблення нового, а креативність водночас стає формою, у якій суб'єкт реалізує себе і водночас виконує функції владного запиту. В цьому сенсі сучасне тіло стає не просто носієм бажань чи афектів, а тим простором, у якому креативність і влада

сплітаються у єдину продуктивну динаміку, роблячи самоздійснення індивіда неможливим без паралельної інкорпорації владних практик.

### *Висновки*

Сучасна форма влади оприявнюється не лише як інструмент зовнішнього контролю, а й як принцип індивідуалізації. Вона діє у самій структурі людського існування, визначаючи умови, за яких можливим стає «людське» як таке. У цьому сенсі влада народжується з метафізичного розриву між життям і смертю, тілом і душею, раціональним та ірраціональним. Саме в цьому розриві встановлюється межа включення і виключення: людиною стає не уся повнота її можливостей, а лише частина, визначена через відкидання іншого — того, що не підлягає контролю або використанню. У такому контексті метафізика може бути розглянутою у її зв'язку з політичною операцією визначення онтологічний статус людини як суб'єкта.

Пробудження інтересу до тіла в сучасній культурі не варто розглядати виключно як свідчення його емансипації або остаточного розкріпачення. «Відкриття» тіла швидше є ознакою розгортання нових форми підпорядкування. Від моменту, коли дисциплінарна влада поступається біополітиці, тіло стає привілейованим простором реалізації влади, її носієм і засобом самовідтворення. Тіло більше не протистоїть владі, а функціонує як її інструмент, через який здійснюється регуляція життя.

За цих обставин креативність, що тривалий час мислилась як вияв свободи й емансипації, перетворюється на форму владного диспозитиву. Вона реалізує не заперечення влади, а її конститутивну силу: вимогу постійного продукування нового. Диспозитив креативності тепер не стосується творчості як самовираження, а лише її соціально та економічно затребуваних форм. Отже, сучасна креативність — це не опозиція владі, а її внутрішній режим, у якому тіло, афект і творчий потенціал стають засобами відтворення наявної структури соціально-політичного порядку.

### *Список посилань*

1. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922. 840 с.
2. Butler J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997. 228 p.
3. Lukes S. *Power: A Radical View*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 200 p.
4. Платон. *Діалоги*. Пер. з давньогр. Й. Кобів, Ю. Мушак. Харків: Фоліо, 2024. 352 с.
5. Nietzsche F. *The Will to Power*. Tr. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968. 608 p.

6. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. Пер. з нім. А. Онишко. Київ: «Основи»; «Дніпро», 1993. 415 с.
7. Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death. London: Sage, 2016. [~254 p.]
8. Esposito R. The Dispositif of the Person. Law, Culture and the Humanities, 8.1. 2012. P. 17 – 30.
9. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці. Пер. з фр. П. Тарашук. Київ: Основи, 1998. 392 с.
10. Foucault M. Pouvoir et corps. In: Dits et Écrits, vol. II (1970 – 1975). Paris: Gallimard, 1994. pp. 754 – 760.
11. Baudrillard J. The Consumer Society: Myths and Structures. London: Sage, 1998. 240 p.
12. Foucault M. Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975 – 1976. Tr. D. Macey. New York: Picador, 2003. 310 p.
13. Arendt H. The Life of the Mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 544 pp.
14. Heidegger M. Nietzsche II (1939 – 1946). Heidegger Gesamtausgabe: Band 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. 492 p.
15. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford: Stanford University Press, 1998. 320 p.
16. Butler J. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex. London: Routledge, 2011. 252 p.
17. Бурдье П. Паскалівські медитації; пер. з фр. О. Йлсипенко. Київ: Темпора, 2024. 608 с.
18. Lacan J. Écrits: The First Complete Edition in English. New York: Norton, 2006. 896 p.
19. Plessner H. Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology; tr. by M. Hyatt. New York: Fordham University Press, 2019. 264 p.
20. Reckwitz A. The Invention of Creativity: Modern Society and the Culture of the New; tr. by S. Black. Cambridge: Polity, 2018. 300 p.

### *References*

1. Weber, M. (1922). Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr. 840 с.
2. Butler, J. (1997). The psychic life of power: Theories in subjection. Stanford: Stanford University Press. 228 p.
3. Lukes, S. (2005). Power: A radical view (2nd ed.). Basingstoke: Palgrave Macmillan. 200 p.

4. Platon. (2024). Dialogues (Per. from Ancient Greek by Y. Kobiv & Yu. Mushak). Kharkiv: Folio. 352 s. [in Ukrainian]
5. Nietzsche, F. (1968). The will to power (Tr. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale). New York: Vintage. 608 p.
6. Nietzsche, F. (1993). Thus spoke Zarathustra: The will to power (Per. from German by A. Onyshko). Kyiv: Osnovy; Dnipro. 415 s. [in Ukrainian].
7. Baudrillard, J. (2016). Symbolic exchange and death. London: Sage. 254 p.
8. Esposito, R. (2012). The dispositif of the person. Law, Culture and the Humanities, 8(1), 17 – 30.
9. Foucault, M. (1998). Discipline and punish: The birth of the prison (Per. from French by P. Tarashchuk). Kyiv: Osnovy. 392 s. [in Ukrainian].
10. Foucault, M. (1994). Pouvoir et corps. In Dits et écrits, vol. II (1970 – 1975) (pp. 754 – 760). Paris: Gallimard.
11. Baudrillard, J. (1998). The consumer society: Myths and structures. London: Sage. 240 p.
12. Foucault, M. (2003). Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975 – 1976 (Tr. D. Macey). New York: Picador. 310 p.
13. Arendt, H. (1978). The life of the mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 544 pp.
14. Heidegger, M. (1997). Nietzsche II (1939 – 1946). Heidegger Gesamtausgabe: Band 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 492 p.
15. Agamben, G. (1998). Homo sacer: Sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University Press. 320 p.
16. Butler, J. (2011). Bodies that matter: On the discursive limits of sex. London: Routledge. 252 p.
17. Bourdieu, P. (2024). Paskalivski meditations (Per. from French by O. Ylshpenko). Kyiv: Tempora. 608 s. [in Ukrainian].
18. Lacan, J. (2006). Écrits: The first complete edition in English. New York: Norton. 896 p.
19. Plessner, H. (2019). Levels of organic life and the human: An introduction to philosophical anthropology (Tr. M. Hyatt). New York: Fordham University Press. 264 p.
20. Reckwitz, A. (2018). The invention of creativity: Modern society and the culture of the new (Tr. S. Black). Cambridge: Polity. 300 p.

**Mykola Karaschuk**

*Candidate (PhD) in Political Science,  
Associate Professor of the Politology Department  
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)  
<https://orcid.org/0000-0002-5987-9086>  
e-mail: niko\_karaschuk@ukr.net*

**Mykola Lipin**

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department  
of Philosophy, Sociology and Political Science  
State University of Trade and Economics (Kyiv, Ukraine)  
<https://orcid.org/0000-0003-0940-088X>  
e-mail: m.lipin@knute.edu.ua*

**POLITICS OF THE BODY AND METAPHYSICS OF THE SOUL:  
TOWARDS AN ANALYSIS OF THE PRODUCTIVITY OF  
POWER**

*Abstract*

This article examines the transformation of power practices in relation to the human body and soul over the last two centuries. It is argued that the original focus of power on the thinking soul has gradually shifted to the body, which has become a direct object of political governance. The study reveals the mechanisms of transition from sovereign power to disciplinary and biopolitical forms, in which the body functions as both a medium of subjectivity and a space for investing power relations. The article traces the epistemological shift in philosophy and the human sciences, manifested in the growing attention to physiology, psychology, and sexuality, which not only generates knowledge about the body but also produces new forms of power. It is shown that the «turn to the body» in 20th-century philosophy reflects both the political integration of the body into mechanisms of power and its deconstruction as an autonomous space. The interrelation between knowledge about the body, philosophical reflections on corporeality, and the management of life as a political object is explored, marking the transition from the metaphysics of the soul to the governance of the

body. The study demonstrates that contemporary power operates not only as a form of external control but also as a principle of individualization, regulating the subject through processes of inclusion and exclusion. The inclusion and transformation of the body into a locus of power both elevates and liberates it while simultaneously deconstructing it, gradually turning the human body into a sign or biological life. The research is grounded in methodological approaches including critical, dialectical, hermeneutic, genealogical, and comparative analysis, alongside the general scientific principles of objectivity and historicism.

**Keywords:** power; creativity; metaphysics; body; soul; human being.

*Стаття надійшла до редакції 17.10.25*

*© Каращук М. Г., Ліпін М. В., 2025*