

УДК 124.4:159.955.4

Чорна Л. В.

ІДЕАЛ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ДИСПОЗИТИВ ТА ТРАНСПОЗИТИВ

Дан анализ современному видению проблемы идеала, обусловленного социокультурными трансформациями, функционирующими в социокультурном пространстве и времени, в хронотопе культуры, который на рубеже XX–XXI веков претерпел значительные изменения. Подчеркнуто, что переход от устоявшейся современной парадигмы мышления к постмодерной парадигме делает необходимым анализ нового хронотопа культуры (диспозитива и транспозитива). Определено социокультурное содержание диспозитива и транспозитива как системы пространственно-временных реалий функционирования идеала в культуре и осмысление этого процесса в современной философии. Сделан вывод о том, что эта система путем освоения новейших телесных констант культуры, получивших легитимацию в постмодернизме, сформировала новый образ человека и повлияла на формирование новых идеалов.

Ключевые слова: антропологический поворот, диспозитив, идеал, транспозитив, хронотоп.

Проаналізовано сучасне бачення проблеми ідеалу, пов'язаного з соціокультурними трансформаціями, що відбуваються в соціокультурному просторі й часі, у хронотопі культури, який на межі XX–XXI століть зазнав значних змін. Підкреслено, що перехід від усталеної модерної парадигми мислення до постмодерної парадигми потребує аналізу нового хронотопу культури (диспозитиву й транспозитиву). Визначено соціокультурний зміст диспозитиву й транспозитиву як системи просторово-часових реалій функціонування ідеалу в культурі й осягнення цього процесу в сучасній філософії. Зроблено висновок про те, що ця система шляхом освоєння новітніх тілесних констант культури, які набули легітимації у постмодернізмі, сформувала новий образ людини та вплинула на формування нових ідеалів.

Ключові слова: антропологічний поворот, диспозитив, ідеал, транспозитив, хронотоп.

The article considers the modern comprehension of the problem of Ideal that is stipulated by socio-cultural transformations, which are functioning in socio-cultural space and time, in the culture chronotope of XX–XXI centuries. It is emphasized that in the process of transition from established Modern thinking paradigm to Postmodern paradigm, a new culture chronotope (disposition and transposition) should be analyzed. The socio-cultural content of disposition and transposition is defined as a system of spatial and temporal realities of Ideal operation in culture and understanding of this process in modern philosophy. In conclusion it is stressed that this system has formed a new image of man and has influenced on the formation of new ideals.

Keywords: anthropological turning-point, disposition, ideal, dispositive dimension of ideal, socio-cultural space, transposition, transpositive dimension of ideal, chronotope.

Постановка проблеми. Проблема ідеалу в XXI ст. не менш актуальна для дослідження, ніж у попередні віки. Зміна світоглядних орієнтацій, у межах якої формуються нові ідеали, є гострою темою для дискусій у сучасній філософії. Діалог

культур у глобалізаційних процесах сучасності призводить до того, що ідеали вже формуються як актори метакультурних відносин, актори цивілізаційного процесу. Сучасне бачення проблеми ідеалу є полісистемним, що надає можливість досліджувати його як ідентичність на межі деструкції, втрати ідентичності й тих процесів, що пов'язані з глобалізацією, з метаекологічним контекстом, із соціокультурними трансформаціями. Вони відбуваються в соціокультурному просторі й часі, інакше кажучи, у хронотопі культури, який на межі ХХ–ХХІ ст. зазнав значних змін. Перехід від усталеної модерної парадигми мислення, на основі якої й сформувалися наші цінності й ідеали, до постмодерної парадигми потребує ретельного аналізу нового хронотопу культури. Це стає запорукою аналізу ідеалу на базі світоглядних орієнтацій постмодерну, що їх пропонують сучасні дослідники.

Ступінь розробленості проблеми. Феномен ідеалу в домодерну й модерну добу осягали майже всі видатні філософи, починаючи від Платона. На межі ХІХ–ХХ ст. його досліджували філософи «срібного віку» С.М. Булгаков, П.І. Новгородцев, Є.М. Трубецької, С.Л. Франк. Досить складним є завдання окреслити повний список авторів, які вивчали цю проблематику. Серед них можна назвати також відомих українських дослідників, що присвятили свою наукову роботу вивченню проблеми ідеалу: В. Шинкарук, М. Попович, В. Барков, Т. Розова, З. Самчук та багато інших.

Функціонуванню ідеалу в модерну добу присвячено безліч філософських розвідок, але нам хотілося б сконцентрувати свою увагу на розумінні ідеалу в добу постмодерну, розглянути ідеал через аналіз дисциплінарних практик, культурних практик, сформованих у сучасному суспільстві.

Мета статті – визначити соціокультурний зміст диспозитиву й транспозитиву як просторових і часових реалій функціонування ідеалу в культурі й досягнення цього процесу в сучасній філософії.

Поставлена мета реалізується в наступних завданнях:

- обґрунтувати новітню термінологію, яка презентує контекст антропологічного, семіологічного й візуального поворотів у сучасній філософії;
- розглянути ідеал, визначений у тих культурних практиках, що презентують феномен ідеального як просторову даність вирішення диспозиції та транспозиції, що характеризує хронотоп культури.

Виклад основного матеріалу статті. Відразу ж потрібно розшифрувати неологізми, які увійшли в простір сучасної філософської рефлексії як поняття. Так, «диспозитив» – це категорія, опрацьована в контексті доробку Мішеля Фуко [5, с. 79]. Зокрема «диспозитив сексуальності» визначений як складна реальність, пов'язана з дисциплінарними практиками культури, тілесними практиками, а також як певна диспозиція, що досягла гармонійного або культурно-антропологічного визначення в певній структурі. М. Фуко визначає диспозитив шлюбу, диспозитив сексуальності, диспозитив тілесності й т. п. Категорія «транспозитив» теж є неологізмом, який варто ввести й логічно визначити як інший бік диспозиції, що свідчить про вже не просторові протиставлення як диспозиції, а часові, – як транспозицію, перехід з однієї позиції на іншу. Названі категорії ми аналізуємо крізь призму розуміння проблеми хронотопу, але хронотопу вже у вимірі соціокультурних практик. Ідеал як хронотоп визначається в плані тих практик, які презентують феномен ідеального як просторову

даність вирішення диспозиції або транспозиції, що певною мірою характеризує хронотоп культури. Ця новітня термінологія презентує контекст так званого антропологічного, семіологічного й візуального поворотів. «Повороти» – це знов-таки метафора, яка характеризує філософію ХХ–ХХІ ст. у плані тих глибинних, парадигмальних трансформацій, що відбувалися в контексті осмислення місця людини в космосі, у планетарному просторі, тому просторі, який вже визначається як метаекологічна реальність культур.

Проблема людини у філософії ХХ–ХХІ ст. постає в досить складних абераціях. Передусім потрібно було легітимізувати тіло як ту реальність, яка була усунута в контексті німецької класичної філософії [4]. Тілесність і все, що пов'язане з тілом, по-новому відкривається в контексті рефлексії ХХ ст., і образ людини визначається як соматичний образ, як образ, який має риси сакрального, який вступає у відношення з абсолютном. Також людина визначається в просторі віртуальної реальності, у контексті так званих кіборгів, або істот, сконструйованих на екрані, які не мають тілесної форми спілкування. Виникає новий образ вічності, безсмертя стає віртуальним. Людина, яка втрачає свої супернатуральні риси у віртуальній реальності, однак має ментальне віртуальне тіло. Усі ці ознаки й конституують ту парадигму, яку визначають як сучасний антропологічний поворот. Антропологічний поворот пов'язують із тим, що виникає конфлікт інтерпретацій, конфлікт онтологій. І сама метафізика стає неможливою в просторі постмодерністського дискурсу, але вона все одно існує, і метафізичні засади, як ті, що спонукають до звернення до витоків, усе одно здійснюються.

Важливо, що категорія «диспозитив» загострює не лише просторові ознаки, але й антитетику тих ознак, які характеризують ідеал як єдність сутнього та бажаного. А транспозитив характеризує вже позаантитетичні риси, які долають антиномію, і відбувається певна трансмутация, трансгресія, перехід реального в бажане й бажаного в реальне, здійснення. Потрапляємо в ситуацію новітніх випробувань ідеалу в контексті тих антропологічних факторів, які визначаються в межах так званої метаантропології.

Метаантропологія – це одна із гілок антропології, яка характеризує місце людини у світі та спілкування на межі дій своїх антропологічних констант. Так, С. Хоружий визначає метаантропологію як спілкування з абсолютном, як синергійний диспозитив або транспозитив. Тут вони синкретично поєднуються, утворюється один хронотоп відношення людини й абсолюту, і та структура, і той простір синергійні (від грецького *συνεργία Synergos* – (syn) разом; (ergos) діючий, дія), тобто простір енергетичного обміну натурами, який і характеризує ту настанову, коли людина займає місце бога, а бог радикально занурюється в людське. Ця тема вічна, і вона визначається в різних культурних практиках, зокрема, у молитві, у літургії, у прощі, тобто паломництві. Але наша проблема зараз не стільки характеризувати ці практики, скільки визначити соціокультурний зміст диспозитиву й транспозитиву як просторових і часових реалій функціонування ідеального в культурі.

Ми вже зазначили антропологічний контекст, який має граничні визначення, а вони характеризують вихід людини в інший простір. Він може бути віртуальним, сакральним, будь-яким іншим простором, але він потребує системи обміну місць,

обміну візуальних патернів (англ. pattern — зразок, шаблон, форма, модель, схема, діаграма), обміну почуттів, того енергетичного простору, який О. Лосєв визначив як енергему. Усе це спонукає до того, що виникає новітня антропологічна ситуація, яку потрібно осмислити саме в контексті функціонування ідеального або ідеалу як певного ретранслятора всіх просторових і часових диспозицій та транспозицій ідеального.

С. Хоружий у роботі «Нариси синергійної антропології» пише: «Людина розглядається як певний рід або горизонт буття. Класичний сучасний приклад – філософія Гайдеггера, де Людина презентується як «буття-присутність», «dasein»; класичний давній приклад – християнська думка, для якої Людина як «мікрокосм» є «тварина», буття, що утворено з Ніщо. Зрозуміло, що у такому випадку Інше Людини, – інший образ або горизонт буття, Інобуття, («sein» у Гайдеггера, Бог як Пресвята Трійця – у християнстві). Межа ж Людини, яка визначається як енергійне Третє, проміжне для цієї діади, є сукупність таких проявів Людини, у котрих здійснюється її перетворення в Інобуття – онтологічне трансцендування, що визначає актуальні зміни, подолання, трансформацію саме онтологічних характеристик Людини, тобто, передусім фундаментальних предикатів кінцевості і смертності» [6, с. 22].

Це дуже важлива констатація, тому що ідеал безсмертя, починаючи ще з давнього Єгипту, трансформується й набуває релігійних конотацій і зараз у паннатуралістичному дискурсі віртуальної реальності утворює свою екранну, візуальну версію безсмертя. (*Конотація від лат. со(n) — префікс, що означає об'єднання, сумісність, і notatio — позначення*). «Як ми побачимо далі, – пише С. Хоружий, – канонічна діада онтологічне – онтичне повинна бути доповнена: існує – і при тому, дуже важливо для сучасного досвіду – така реальність, котру не можна ототожнювати ні з буттям, ні з сутнім; це – віртуальна реальність, яка представляє собою недоздійсненне, не повністю актуалізована сутність. Існує і широкий клас людських проявів, у котрих здійснюються виходи у віртуальну реальність; по відношенню до горизонту людського існування, вони представляють собою граничні прояви – і тому віртуальна реальність також породжує певний ареал Межі, або ж топіку віртуальності» [6, с. 23].

Отже, людина, її образ, її сутне, її буття надзвичайно проблематизується в просторі сучасної практики. Зокрема важливо зазначити, що самі духовні практики, у яких і утворюється синергійне спілкування з абсолютном, мають надзвичайно важливу роль у сучасній культурі.

Видатний французький філософ Жан-Люк Нансі, автор теорії спільноти, починає свою роботу «Корпус» цитатою з «Євангелія від Матфея»: «Nōc est enim corpus meum» (Сіє є тіло моє). Послання до коринфян. «Ми належимо до тієї культури, у якій цю ритуальну формулу визначення повторювали мільйони священнослужителів у мільйонах культів. У межах цієї культури її (ви)знають усі незалежно від того, чи вони сповідують християнство, чи будь-яку іншу віру. Якщо йдеться про християн, то для одних ця формула виражає реальне освячення: ось воно, тут, тіло Бога, а для інших – це символ, котрому причащаються ті, хто ототожнює себе з Богом, із тілом Бога. Ця формула також найбільш зримо відтворює наше наполегливо збережене або сублімоване язичництво: хліб і вино, інші тіла інших богів, тайни – містерії – чуттєвої

достовірності. Може бути, ця формула є в просторі наших фраз повторенням узагалі, *par excellence*, майже до одержимості, – так, що сам вислів «сіє є тіло моє» тут же стає приводом для всіляких каламбурів» [3, с. 25].

Той дискурс, який сповнює простір тіла синтетичними імплікаціями, – це є певна проекція на тілесність усіх психологічних, навіть фізіологічних явищ, де визначається ментальне тіло, психічне тіло, художнє тіло, тобто тіло як те, що концентрує в собі тілесний досвід, презентацію того чи іншого стану людини, тієї чи іншої здібності людини, і таким чином воно характеризує сам простір культури як тілесний, опосередкований тілесним досвідом. Цей антропологічний поворот гостро зазначився як повернення тіла в те місце, де раніше перебував дух. Власне ідеал як субстантивована реальність духу, яку визначали і Кант, і Шеллінг, і Гегель, перетворюється на щось інше. Перетворюється на те, що М. Фуко називає «дисциплінарними практиками», практиками сексуальності. Сексуальність він розуміє не буквально, а як прояв енергетики щодо держави, до влади і взагалі до функціонування тіла як статево визначеного організму.

Ідеалом визначення тілесності Жан-Люк Нансі визначає ареальність. «Ареальність – це є давнє слово, що означає природу або якість ареала (*area*). Це слово випадковим чином натякає також на нестачу реальності, або на реальність розріджену, легку, призупинену: реальність розриву, який локалізує тіло, або в межах тіла. А це означає – не занадто багато реальності «глибини», тобто субстанції, матерії або суб'єкта. Але ця вада реальності й утворює весь реальний ареал, де поєднується і розігрується те, що було названо архітектонікою тіл. У цьому сенсі ареальність є *ens realissimum*, максимальна міць існування на усій протяжності свого горизонту. Просто реальне у якості ареального об'єднує безкінечність максимального існування ("quo magis cogitari pop potest") з кінцевим абсолютним горизонтом ареальності» [3, с. 69].

На відміну від Ж.-Л. Нансі, Ролан Барт уживає поняття «дереальність» [1, с. 19]. Вона в системі його тексту це так званий нульовий ступінь письма, це «банальна реальність», яка впевнює нас у тому, що вона автоматично має граматику, що вона характеризує просто емпіричні дані сприйняття людиною світу. Але ареальність (від слова «аретей») – то вже віртуальність, яка досягла свого максимуму в контексті тілесних конотацій. Вона стає одною з цікавих ключових максимумів узагалі осмислення людиною чуттєво набутого тілесного досвіду. Усе це в постмодерністському просторі рефлексії, звичайно, уже пов'язують з іншим поворотом, який і переводить нас у регістр знакових конотацій, семіотичних конотацій, або семіології.

Семіологічний поворот здійснюється синхронно з антропологічним поворотом як осмислення мови культурних практик, мови людини, яка розмовляє в культурі або продукує дискурси (за М. Фуко). Семіотичний (семіологічний) поворот свідчить про те, що будь-яка практика культур має свої дискурсивні виміри, має своє дискурсивне поле й свою систему конотацій, тобто міжзнакових відносин.

Ж.-Л. Нансі пише: «Якщо тільки наш світ зрозуміє, що пройшли часи претензій бути Космосом, так само як і Духом, що додають до Природи додатковий вимір, схоже йому не залишиться нічого іншого, крім як дотикатися в собі до мерзотності нечистот. Це не лише амбівалентний наслідок будь-якого нарцисизму. Фактично, з

того самого моменту, як світ є світом, він відтворюється (виводиться назовні) ще й в якості скверни. Світ повинен відкинути себе як не-чистий, тому що його створеність без творця не може утримувати сама себе. Творець тримає, утримує в собі своє творіння і співвідноситься з ним. Але створеність світу тіл ні до чого й ні до кого не зводиться. Світ означає ніщо без первопричини й кінцевої мети: цим і виражається опросторовування тіл, що, у свою чергу, не позначає нічого іншого, крім як безкінечну неможливість зробити світ гомогенним самому собі, а сенс гомогенним крові. Пустити кров – це те саме, що розімкнути сенс, – hoc est enim..., – і ця тотожність перебуває лише у абсолютному самовидкидуванні, яке і є світ тіл» [3, с. 142].

Ми потрапляємо в пастку новітньої метафізики, яка вже інакше осмислює не лише ідеал як функціональну систему, а й людину, і всі системи артикуляції сенсів, що здійснюються людиною. Антропологічний бум ХХ ст. зі зміною соматичної свідомості пов'язаний зі зростанням цінності індивідуального в соціальному житті. Це надає значення процесам самоконтролю й самодетермінації, сприяє наступу індивідуалізації на вже сформовані інституальні структури. Тому головною потребою людини сучасного суспільства стає розкриття особистості [2, с. 263].

Отже, індивідуальність і відразу ж безликий соматизм, а також тілесний контакт як генералізувальна інтенція, яка поєднує всіх індивідів, атомарно розкиданих у просторі постмодерної культури, використовується в різних культурних практиках. Наприклад, у рекламі, яка апелює завжди до соматичного, органічного, родового суб'єкта. Зокрема в природному праві, де теж визначаються природовимірні ознаки людини як планетарної істоти, яка потрапляє в метаекологічний простір, що має бути уніфікованим і позначеним як та юридична соматика, яку так ретельно розписує у своїх студіях М. Фуко.

Проблема специфікації культурних практик починається з того, що звичайні технології й практики – побутові, поведінкові, естетичні, навіть сексуальні – убудовані в простір культури повсякдення і створюють певний ансамбль рефлексивних констант, які М.Фуко визначає як дисциплінарні практики, як техніки себе. Він, певною мірою, намагається визначити мистецтво існування людини як уписаність у культурні практики, або адаптацію до тих дисциплінарних практик. Ми бачимо роль диспозитива й транспозитива у їхній єдності як хронотопу, як своєрідної адаптації, як опосередковувальної поліфункціональної системи. Ця система шляхом новітніх тілесних констант культури, які набули легітимації в постмодернізмі і взагалі в сучасній культурі, утворює новий феномен, новий образ людини, а також і нові ідеали людини як ества. Вони тяжіють або до віртуальних істот, які не мають смертної форми існування, або до сакральних абсолютних форм, або до емпіричного тілесного суб'єкту, який просто радіє, що його тіло подібне до тіла космосу, до тіла бога, або до тіла того соматичного ідеалу, що визначається як флеш-імідж.

Так, у контексті сексуальності М. Фуко визначає два диспозитиви: шлюбний і сексуальний, які є антагонізмами за своїми витоками й проявами в культурно-історичному континуумі. Якщо шлюбність має систему правил, визначає законне й незаконне співіснування статей, припустиме й неприпустиме, а також неприпустиме у відношеннях і поведінці, то сексуальність визначає лише тілесну соматичну реакцію,

яка функціонує й відповідає технікам влади, як визначає М. Фуко. Тобто тим динамічним системам реагування влади на ті обставини, у яких людина як організм здійснює свої тілесні практики й певною мірою починає контролювати ці практики. Право на існування диспозитиву сексуальності полягає в тому, щоб оновлюватися, захоплювати новий простір, знаходити все більш й більш спокусливі тіла, які приваблюють і надають можливість контролювати всі неврози й усі стани, що формуються на підставі співвідношення брендів, флеш-іміджів, і взагалі тілесних нормативів як ідеалів сучасного комунікативного відношення не лише статей один до одного, але й узагалі людини і світу. Під флеш-іміджем ми розуміємо репрезентацію телесності культурних і екзистенціальних значень, які транслують певний образ людини. Флеш-імідж є тілесно-чуттєвий аналог особистості. Такий широкий комплекс, що універсалізує сексуальність до системи володарювання тілом й у контексті знакових конотацій, і в контексті відношення влади до індивіду, а також вміння корегувати своє тіло, свою поведінку, тобто практики себе, – це і є сучасний антропологічний комплекс. Останній фіксується флеш-іміджем як ідеалом у контексті того антропологічного повороту, який і означає трансгресію тілесності як певної ідеальної замкненої сфери в контексті бажань (звідси виникає новітня конотація «тіло бажань» за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі) і в контексті того нормативного кодексу, що пов'язується зі шлюбом.

Висновок. Отже, людина стає творцем самої себе, творцем свого тіла, своєї поведінки, своєї діяльності. Комплекс рефлексивних, арефлексивних, дисциплінарних практик дає можливість людині переутворювати саму себе, здійснювати власне унікальне буття й робити з свого життя певний витвір мистецтва, який пов'язується з певним ідеалом і не обов'язково з флеш-іміджем. Це може бути віртуальний ідеал, ідеал любові, ідеал соціальної гармонії людини зі світом, чоловіка й жінки. Влада, пов'язана з дискурсом, визначає специфічну функціональність дискурсивних практик, які примушують говорити власне те, що потрібно соціуму, індивіду. Здійснюється комплекс цілепокладання й цілездійснення як певна дисциплінарна матриця, де схеми й системи наративів, дискурсивних практик структуруються й завдаються владою. Вони є специфічним проявом тілесних імплікацій людського існування й виступають як ті культурні матриці, які свідомо чи підсвідомо опредмечуються в системі знакових конотацій. І саме тут ми потрапляємо в той контекст, що виводить нас за межі антропологічного й візуального повороту та фіксує семіологічний поворот.

Література:

1. *Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – Москва : Ad Marginem. – 1999.
2. *Костина А. В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. – М. : ЛКИ, 2008. – 352 с.
3. *Нанси Ж.-Л.* Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М. : Ad Marginem, 1992. – 156 с.
4. *Розова Т. В., Чорна Л. В.* Культуротворче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта / Т.В. Розова, Л.В. Чорна – Гілея : зб. наук. пр. ; гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (№ 5). – С. 658– 664.

5. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М. : Касталь, 1994. – 448 с.

6. Хоружий С. С. Очерки синергической антропологии / С.С. Хоружий. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

Надійшла до редакції 12.03.2016. Розглянута на редколегії 17.03.2016

Рецензенти:

Доктор філософських наук, професор, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ» Копилов В.О.

Доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого Дзьобань О.П.