

Міністерство освіти і науки
Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

ГОНЧАРЕНКО КАТЕРИНА СЕРГІЇВНА

На правах рукопису

УДК: 140 (091) (44): 1.(091) (4)

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ
ЖИЛЯ ДЕЛЬОЗА В СУЧАСНОМУ ЄВРОПЕЙСЬКОМУ
ДИСКУРСІ

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник: доктор філософських наук,
професор Немчинов І.Г.

Київ – 2014.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. Джерельна база та теоретико-методологічні засади дослідження.....	10
Висновки до першого розділу.....	34
РОЗДІЛ II. Специфіка історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза: історія філософії як філософія.....	36
II.1. Конститутивні особливості історико-філософської методології Ж. Дельоза.....	36
II.2. Вчення Ж. Дельоза про «концепт». Динамічність концептуальних ресурсів в горизонті історико-філософського процесу.....	67
II.3. Автономність філософської та історико-філософської складових «картографії» Ж. Дельоза.....	96
Висновки до другого розділу.....	122
РОЗДІЛ III. Ж. Дельоз у сучасному історико-філософському контексті.....	125
III.1. Актуальні історико-філософські концепції в сучасному європейському дискурсі.....	125
III.2. «Нерепрезентативність» історико-філософського проекту Ж. Дельоза.....	137
III.3. Історико-філософський проект Ж. Дельоза як об’єкт «невротичної» критики Постмодерну.....	162
Висновки до третього розділу.....	176
ВИСНОВКИ.....	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	181

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Історія філософії постійно потребує критичного переосмислення та вдосконалення як методології, так і теоретичної бази. Філософська традиція передбачає історико-філософські альтернативи через постійний аналіз та залучення нових підходів. Сучасна світова історія філософії, перебуваючи в контексті концептуальної дихотомії «традиція-сучасність» та не відмовляючись від попередніх теоретичних засад, наприклад, «класичної» гегелівської моделі історії філософії, постійно поповнює свої надбання результатами праць інших науково-філософських шкіл, напрямків, течій, що виявляють свої тенденції та перспективи в напрямку розв'язання актуальних проблем. Світова історико-філософська наука орієнтована на емпіричне, одиничне, вона звертає увагу на окремі персоналії, постаті, тексти, на відміну від української історії філософії, що все ж тяжіє до рудиментів гегелівської моделі та сприяє утворенню універсальних конструктів.

Постмодерн відкриває для історії філософії шлях мережевої нелінійності. Номінально не-постмодерний розвиток сучасної історико-філософської думки розкриває свій потенціал у напрямку постмодерної «безсистемної систематизації», яка виражається у відкритості та динамізмі філософських напрямків, течій, проблем. Сучасна історія філософії явно зорієнтована на конкретику, окремі вчення чи проблеми, оскільки вона уникає масштабних спекуляцій. Відтак потрібно досліджувати методи, що забезпечують евристичну плідність такого підходу. У даному контексті яскравим прикладом є історико-філософська концепція Жюльєн Дельоза, яка цілісно та спеціалізовано не досліджена у вітчизняному філософському дискурсі. Суперечки, які виникають щодо Постмодерну загалом та філософії Ж. Дельоза зокрема, відбуваються здебільшого в сучасному європейському дискурсі. Тому є актуальним дослідження сучасного європейського дискурсу та місця історико-філософського методологічного проекту в ньому, оскільки

вітчизняна історико-філософська наука недостатньо розглядає концепцію даного мислителя.

Історико-філософський методологічний проект Жюльєн Дельоза, як ключовий, на нашу думку, момент його філософської спадщини, є складним об'єктом для дослідження. Він викликає суперечливі оцінки, оскільки постає не лише теоретичним джерелом альтернативи усталеному розумінню історико-філософського процесу, але й винятковим та самобутнім явищем у філософії Постмодерну. Неодностайність оцінок підкреслює актуальність даного дослідження, як такого, що відкриває нові перспективи для історико-філософського аналізу.

Французький мислитель жодним чином не применшує здобутків своїх попередників, однак пропонує власний історико-філософський методологічний проект, зумовлений інтенсифікацією соціально-філософських процесів та мотивований перетворенням історико-філософського знання відповідно умовам та особливостям сучасної філософії.

На сьогоднішній день історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза цілком може набути статусу досконалої альтернативи, придатної до розв'язання сучасних проблем історико-філософської науки, яка потребує раціональної інтеракції в умовах нескінченної мінливості суспільних, наукових процесів. З огляду на викладені міркування, дана спроба його системного дослідження є актуальною та перспективною для подальшого застосування.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова в межах комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам вищих навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входять до тематичного плану науково-

дослідницьких робіт НПУ імені М.П. Драгоманова, який затверджений вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009). Тема дисертаційного дослідження затверджена кафедрою філософії та Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 4 від 29 листопада 2012 року).

Мета дослідження полягає у з'ясуванні змісту та особливостей історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза, його детальній реконструкції, визначенню його місця в сучасному європейському історико-філософському дискурсі.

Відповідно до мети, у дослідженні ставляться такі **завдання**:

- узагальнити окремі «до-постмодерні» історико-філософські методології, які передували дельозіанській і вплинули на неї, або так чи інакше позначилися на його вченні чи послуговували підґрунтям для становлення історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза і визначити головні методологічні підходи до формування дослідження;
- встановити концептуальні засади історії філософії Ж. Дельоза;
- описати головні риси історико-філософської методології Ж. Дельоза та визначити її роль у філософському вченні французького мислителя;
- здійснити системний аналіз основних концептів Ж. Дельоза, завдяки яким формується «концептуальна мережа», що виступає основою філософії мислителя та може доповнюватися та розгортатися в історико-філософській процесуальності;
- розкрити специфіку розуміння Ж. Дельозом історії філософії як філософії в контексті сформованих мислителем концептів;
- визначити сутнісні особливості історико-філософської рецепції Ж. Дельоза в сучасному європейському дискурсі та окреслити роль і значення історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза як важливого етапу генези європейського історико-філософського знання;
- окреслити роль нерепрезентативності при формування історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза;

- виявити специфіку історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза як об'єкту «невротичної» критики.

Об'єктом дослідження є філософська спадщина Ж. Дельоза.

Предмет дослідження – історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза в сучасному європейському дискурсі.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Емпіричну базу дослідження склали праці Жюльєн Дельоза, в першу чергу, суто історико-філософські: «Емпіризм і суб'єктивність: розвідка про людську природу за Юмом», «Критична філософія Канта: вчення про здатності», «Бергсонізм», «Спіноза і проблема вираження», «Спіноза: практична філософія», «Ніцше», «Ніцше і філософія», «Складка: Лейбніц і бароко», «Фуко» тощо. Праці, де тісно взаємодіють філософія та історія філософії: «Критика і клініка», «Логіка сенсу», «Різниця і повторення», «Діалоги» тощо. Твори, що написані у співавторстві з Ф. Гваттарі – «Що таке філософія?», «Кіно», «Капіталізм і шизофренія» тощо; залучені також і одноосібні праці Ф. Гваттарі: «Психоаналіз і трансверсальність», «Молекулярна революція». Проаналізовано також низку інтерв'ю та лекційних матеріалів Ж. Дельоза.

Для всебічного з'ясування горизонту філософської творчості Ж. Дельоза увага звертається також на ті праці, що тією чи іншою мірою пов'язані з проблематикою історико-філософського методологічного проекту: «Льюїс Керол», «Представлення Захер-Мазоха: Венера в хутрі», «В чому, за Ніцше, таємниця Аріадни», «Сором і слава: Т.Е. Лоуренс», «Френсіс Бекон: Логіка відчуття» тощо. Що стосується критичної та додаткової літератури, то вона підібрана таким чином, що дає можливість зробити цілісний аналіз ідейного, теоретичного, ціннісно-морального й навіть публіцистичного внеску мислителя в історію філософії, властиву сучасному європейському дискурсові. Також використовуються положення й висновки, запозичені з праць вітчизняних і зарубіжних авторів.

Методологія сформована відповідно до мети нашого дослідження. Основними методами є такі: аналітичний, що задіяний у дослідженні

джерельної бази; герменевтичний (пов'язаний з інтерпретацією текстів Ж. Дельоза та тлумаченням головних концептів); системно-компаративний задіяний при виявленні впливу різних ідейно-теоретичних джерел на формування філософської концепції, а також для узагальнення головних принципів та поєднання різних структурних елементів дослідження в систему); сучасний метод історизму (підкреслює нерозривний зв'язок між філософською концепцією і контекстом, в якому перебуває її автор); етимологічного аналізу (застосовується до оригінальної термінології і лексики текстів Ж. Дельоза). В дослідженні також застосовано міждисциплінарний підхід, що передбачає звернення до художньої літератури та мистецтва.

Для пояснення історико-філософських поглядів Ж. Дельоза ми наводимо приклади тих соціокультурних ситуацій, які їх зумовили. Досить важливим моментом є застосування персоналістичного підходу, що й зумовив вибір аналізованих в дослідженні філософів та їхньої спадщини. Використано також загальнонаукові методи абстрагування, аналізу, синтезу, мисленнєвого експерименту тощо.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що в українській філософській думці здійснюється узагальнений, «схематичний» аналіз історико-філософського методологічного проекту Жюльєн Дельоза. На основі виокремлених та критично переосмислених елементів його вчення визначається статус, з'ясовується зміст та значення даного проекту в сучасному європейському дискурсі в ході вирішення актуальних проблем сучасної філософії.

Найсуттєвіші наукові результати, які відображають новизну дослідження та внесок здобувача й виносяться на захист, містяться в таких положеннях:

Вперше:

- виокремлено і подано у впорядкованому вигляді історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза;

- встановлено, що історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза є ефективним засобом вивчення історії філософії, не менш ефективним, ніж «класичні» історико-філософські праці;

- доведено, що Ж. Дельозом було створено оригінальну та дієву методологію, яка й є основою утворення його історико-філософського проекту;

- проаналізовано роль та значення історико-філософського методологічного проекту Дельоза для формування сучасних філософських концепцій;

Уточнено:

- що концепція Ж. Дельоза закорінена в «до-постмодерній» традиції, ініціюється нею, проте формується на постмодерних принципах;

- що історико-філософські погляди Ж. Дельоза мають нерепрезентативний характер та будуються на принципові плюралізму;

- що критичні зауваги стосовно філософії Ж. Дельоза здебільшого недостатньо обґрунтовані;

Дістали подальшого розвитку:

- аналіз постаті Ж. Дельоза як мислителя, що працював над історико-філософською проблематикою;

- дослідження таких дельозівських концептів як «сене», «номадизм», «ризом», «симулякр», «складка» тощо;

- розмежування філософії та історії філософії у спадщині Ж. Дельоза на основі його методологічної настанови різниці та повторення.

Теоретичне значення дослідження полягає у тому, що сформульовані в ньому теоретичні положення дають можливість загального оновлення вітчизняної історико-філософської методології, а також можуть бути використані в процесі подальшого вивчення історико-філософської частини вчення Ж. Дельоза в якості окремого методологічного проекту.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що її висновки можуть бути методологічною і теоретичною базою для розробки

навчальних курсів та навчальних програм з історії філософії, а також можуть бути застосовані під час викладання філософських дисциплін, таких як «Історія філософії», «Сучасна світова філософія», «Структуралізм».

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації знайшли відображення в доповідях на 5-ти науково-практичних конференціях з міжнародною участю.

Публікації. Зміст дисертаційного дослідження відображений у 10-ти наукових публікаціях, 5 з яких – статті у збірниках, зареєстрованих Міністерством освіти і науки, як фахові з філософських наук, (одна з них в іноземному виданні), 5 – у збірниках матеріалів та доповідей наукових конференцій.

Структура дисертації відповідає логіці та меті дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається із вступу, трьох розділів, які включають у себе шість підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 200 сторінок, з них основна частина – 180 сторінок. Список використаних джерел складає 20 сторінок і містить 250 найменувань, з них 70 іноземними мовами.

РОЗДІЛ І. Джерельна база та теоретико-методологічні засади дослідження

Творче використання всього арсеналу філософських та нефілософських джерел дало можливість повноформатного дослідження історії філософії Ж. Дельоза й відкрило можливість більш повно з'ясувати соціальну та духовну атмосферу Постмодерну, що мала місце в період виникнення його філософського та історико-філософського вчення (це дало змогу більш глибоко проникнути в сутність такого філософського феномену, як постмодернізм). У цьому аспекті історико-філософське джерело можна кваліфікувати як засіб наукового пізнання. Але «допоміжним» засобом для історико-філософського дослідження постають і інші джерела (зокрема, про це веде мову Ж. Батай в роботі «Література та Зло» [див.: 26]).

Однак на сьогоднішній день ситуація дещо змінилася. Адже на арену філософської думки вийшов постмодерний тип філософування з його специфікою та особливостями. Теорію, яка до цього мала місце, змінює «дискурс» (сучасними дослідниками даної царини постають Р. Барт, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, М. Фуко, та ін.). Сутнісна ознака філософування, що мала на меті зміну світу, тепер втрачається. Філософування більше не зазіхає на зміну світу як і не претендує на будь-яке його розуміння. Філософ, історик філософії зокрема, не пропонує вирішення якихось проблем та не ставить завдань. Світ більше не є об'єктом дослідження та розуміння, натомість філософія пропонує поговорити про нього. Наратив, дискурс чи будь-який інший вияв розмови передбачає ті особливості, що вже не містить в собі узагальнень, певної тоталізації (тобто він нічого не пояснює і не намагається це зробити).

В ході даного розмірковування варто зазначити критичні зауваги Ж. Дерріда стосовно філософської спадщини доби Модерну, яка з точки зору сучасності не лише втрачає зв'язок з філософією, але й може не претендувати на філософічність взагалі, оскільки дана традиція є «закритою» системою: поставивши запитання, мислителі того часу самостійно відповідають на них

не залишаючи місця та простору для під'єднання до «енергетичного блоку» сформованого колом проблем [див.: 73] Таким чином, виходячи лише з даної точки зору можна було б зауважити, що філософія Модерну претендує на статус «гуру» з-поміж іншої філософської спадщини.

Полишимо однобічність, оскільки це може ввести в оману та створити хибне уявлення про наратив чи то дискурс, оскільки вони можуть поставати у вигляді витонченого конструкту, заповненого літературними алюзіями, посиланнями на наративи та дискурси минулого, жонглюванням поняттями, комбінуванням образів, ідей та цитат. І все «без» урахування джерела, автора: «без» урахування глибинних рушійних сил (зокрема, це стосується постмодерного проекту, запропонованого М. Фуко [див.: 164, с. 69-75]).

Поряд з цим текст, з яким має справу історик філософії, більше не постає в якості суцільної, однорідної маси, де прихований один єдиний смисл. Джерело історико-філософського дослідження по-новому визначає саме себе. Будь-який текст містить в собі багатоманіття маршрутів, якими можна слугуватися для того, аби прочитати його. Так, Ж. Дельоз [див.: 209] пропонує текстуальне поле сприймати у вигляді мапи, що змінює власні позначки-сенси в залежності від обраного маршруту.

В нашому дослідженні ми звертаємося, в першу чергу, до тих праць, переклад яких є українською мовою: «Капіталізм та шизофренія: Анті-Едіп», (перекладач Шевченко О.). По-друге, дослідження на тексти мислителя мовою оригіналу: «Logique du sens», «Pourparlers», «Dialogues», «Critique et clinique», «Spinoza: philosophie pratique», «Spinoza: et le probleme de l'expression», «Francis Bacon : Logique de la sensation», праці написані у співавторстві з Ф. Гваттари: «Qu'est-ce que la philosophie?», «Capitalisme et schizophrénie: «Mille plateaux» (v. 2), «Kafka – pour une litterature mineure», статті (наприклад, «L'immanence : une vie»).

Поряд з працями мислителя, ми звертаємося до російськомовних джерел, а також до критичних статей перекладачів французької філософської думки, оскільки це є необхідною умовою для уникнення

можливих непорозумінь під час тлумачення тих чи інших концептів, сутнісних особливостей та обґрунтованості думок. Такими дослідниками-перекладачами є О.Є. Волчек, А.А. Грицанов, С. Зенкін, В.Ю. Кузнецов, В.Є. Лапіцкий, А.А. Полонніков, Я.І. Свірський, С.Л. Фокін. Також ми звертаємося до ґрунтовних досліджень філософії Ж. Дельоза, якими можуть слугувати монографії (наприклад, монографія А. Дьякова «Жиль Дельоз. Філософія різниці» [див.: 80]).

Праця Ж. Дельоза написана у співавторстві з Ф. Гваттарі «Що таке філософія?» [див.: 199]. Чимало сучасних дослідників звертаються до аналізу цього твору, оскільки він є певною можливістю зробити висновки про те, чим є філософія на сьогоднішній день. У даному дослідженні ми звертаємося також до сучасних мислителів, які намагалися теж дати визначення, чим є філософія взагалі. З-поміж мислителів російсько-українського філософського простору ми звертаємося до Л. Балашова, який в праці «Що таке філософія?» [див.: 14] постулює та певним чином підтверджує позицію Ж. Дельоза про те, що філософія є «спільною справою» найрізноманітніших шкіл, напрямків, філософів та є відкритою щодо можливості філософського мислення. Л. Балашов, зауважує, що філософія не відіграє жодної ролі в науці, оскільки сама не є частиною науки. В разі зведення філософії до наукового простору дослідник отримує псевдофілософські побудови, де сама філософія отримує статус наукового напівфабрикату. А. Ахутін [див.: 11], також задіяний у ході даного дослідження, в праці «Справа філософії» окреслює, підтверджує потоковість, що має бути властива філософській думці. Прикладом зазначеного вище, може слугувати праця М. Мамардашвілі «Як я розумію філософію» [див.: 116], яка є свого роду дороговказом щодо специфічної форми мислення в межах філософії (можливість промислювати власне мислення).

З-поміж західних дослідників ми звертаємося до праць М. Гайдеггера «Що це таке – філософія» [див.: 156], «Що таке філософія?» Д. фон Гильдебранда [див.: 59] та праці Х. Ортеги-і-Гассета «Що таке філософія»

[див.: 128]. Останній мислитель приваблює своєю специфікою позиції та «інакшістю» погляду на філософію. Попри те, що він пропонує філософський метод, який базується на філософській ревізії, він наголошує, що філософія у власному вияві постає лише в тому випадку, коли вона може вийти на рівень плюральності способів пізнання в своїх власних межах.

Х. Ортега-і-Гассет [див.: 128, с. 93-94] виходить з твердження, що філософія – це те, чого не можливо уникнути. Формально можна було б сказати, що це пізнання універсуму, але це твердження дорівнює тому, аби ми нічого не говорили. Тому він звертає увагу на ту особливість, що філософія виникає, створюється на межі прочитання «чогось» та формування стосовно «цього» власної думки. Потрібно продумати кожну окрему фразу, роздробити її на дрібні шматки, брати кожне слово, отримувати задоволення від споглядання його привабливої зовнішності, навчитися занурюватися в нього розумом, спускатися в глибини його значення, досліджувати його, анатомувати, препарувати (якщо це буде потрібно), вивчати межі його глибини, щоб вийшовши на поверхню, відчувати себе володарем чогось «таємничого». Якщо пройти цей шлях, випрацювати, відшліфувати техніку обробки кожного слова, можна навчитися формулювати філософські вирази (а через них втілювати свої філософські ідеї), довести це до автоматизму, коли спершу слова, а далі їх сукупність будуть стояти в черзі одне за одним, коли вони переплетуться в глибині корінням ідей – тоді дійсно ми зможемо зафіксувати філософію. Даний мислитель звертає увагу на те, що ми повинні перейти від ковзкого, горизонтального прочитання, від розумового катання на ковзанах до вертикального читання будь-чого, до занурення в крихку безодню кожного окремого слова, до пірнання без скафандру в пошуках скарбів.

Ця позиція різко та радикально суперечить тому розумінню філософії, що пропонується Ж. Дельозом, оскільки для нього глибина є жахаючою своєю беззмістовністю і все, що нам потрібно знайти, знаходиться в порах поверхні. Говорячи мовою зафіксованої вище метафоричності, потрібно

створити як найміцнішу ковзанку на поверхні, та саме на ній шукати можливі скарби.

У М. Гайдеггера йдеться про те, що для того, аби збагнути те, чим є філософія, потрібно зануритися в неї. Вона позбавлена будь-якої ірраціональності і знається лише з раціональністю. Вона позбавлена чуттєвості, оскільки остання позбавляє нас можливості віднайти шлях до запитань. І саме через те, що перед нами постійно постають запитання, ми й засвідчуємо це в якості філософії, оскільки вона є тим колом, що змушує нас повертатися по колу запитань та «тимчасових» відповідей [див.: 156, с. 113-115].

Сучасна історія філософії переповнена різноманітними критичними зауваженнями. Моментом, на якому хотілося б акцентувати увагу, є відношення до онтології. Т. Мей [див.: 235] зараховує Ж. Дельоза до «контрантионтологічної» традиції. Якщо російські дослідники ведуть мову про те, що Ж. Дельоз – це яскравий представник «антионтологічного повороту»: на рівні з Ф. Ніцше, для якого онтологічно-трансцендентне зникає зі смертю Бога, на рівні Ж.-П. Сартра, для якого відмова від «природного», як того що диктує умови існування, знищує онтологічне на користь свободи та моделювання життя за її принципами; на рівні М. Фуко, який віддав перевагу історичному суб'єкту, відмовившись від онтологічного характеру останнього, на рівні Ж. Дерріда, деконструкція філософської концепції якого стала яскравим прикладом анулювання традиційної онтології. «Антионтологічний поворот» формується за рахунок хибного уявлення про те, що якщо онтологія відмовляється від відкриття сутностей, то означає, що настав кінець онтології чи «смерть філософії» взагалі. Т. Мей веде мову про те, що Ж. Дельоз створює деякий інший проект онтології, який не формується та не виходить з думки про те, що в основі всього є деяка фундаментальна сутність, що розкривається не всім, що дробить універсум на вибірковість та виключність лише тих окремих індивідів-мислителів, які в певний момент зможуть відкрити «таємницю» онтологічних сутностей. Ця

позиція диктує обмеження. Натомість, зауважує Т. Мей, мислитель пропонує створити таку онтологію, яка б не була чимось «ефемерно-захмарно-примарним», а могла б бути ще одним поясненням «як жити». Ця онтологія формується за рахунок творення концептів, які виникають для руйнування світу статичної тотожності, та уможлиблюють відхилення в межах самої тотожності з подальшим розрізненням цих відхилень та врахуванням їх значимості в статусі чогось «нового».

Ж.-К. Мартен [див.: 236] звертає увагу на «експресіоністську прагматику концептів» Ж Дельоза. Дослідник даного питання, творчого спадку Ж. Дельоза звертає увагу та те, що філософія формується за рахунок творення концептів, однак ми не маємо змоги чітко зафіксувати момент створення концепту, як і не маємо змоги відслідкувати не лише внутрішні умови його появи, але й перетікання концептуальних ресурсів з одного в інший. Неоднозначність виражається, на думку даного дослідника, і в самих текстах філософа, оскільки його концепти мають «слизьку» основу і за найменшої спроби фіксації вислизують, як і сам Ж. Дельоз. Все, що нам залишається, це створення примітивного коментаря. Така позиція, на нашу думку, є недостатньо обґрунтованою та беззмістовною. Наприклад, Р. Сасо [див.: 241] говорить про те, що для того, щоб збагнути, чим є той чи інший дельозіанський концепт, потрібно враховувати його серійну природу (Р. Сасо зосереджує увагу на серійності концепту ризоматика-шизоаналіз-стратоаналіз-прагматика-мікрополітика). Він вважає, що створені концепти можна відслідкувати через серійність в корпусі його текстів. Помноження концептів сприяє створенню не лише самої його форми, але й відкриває непомітні відхилення, що постійно розкриваються через повторення та розрізнення.

На сьогоднішній день ставлення до філософії Жюльєн Дельоза залишається далеко неоднозначним. Якщо звернутися до «географічного» чи континентального зрізу тлумачення його філософської спадщини, то ми можемо побачити, що, в першу чергу, в самій французькій традиції воно

залишається таким же. З-поміж інтелектуальної еліти Ж. Дельоз посідає місце провідного історика філософії, в той час, коли його власне філософія залишається лише чимось додатковим та незначним. Це стосується тих праць, що написані у співавторстві з Ф. Гваттарі. А. Віллані говорить наступне: «рецепція Дельоза у французьких інтелектуалів досить симптоматична. З-поміж інших досить довгий час його виокремлювали, як історика філософії: точного, винахідливого, поважного. А також як філософа, що зберіг спонтанність анархічного бажання 68-го, «мао-спонтанність», та який міг пуститися в порожні балачки разом з Ф. Гваттарі» [246, с. 73].

Для того, аби підтвердити чи спростувати подібний підхід, можна звернутися до головних характеристик Ж. Дельоза як історика філософії та як філософа. Історико-філософське надбання Ж. Дельоза сповнене багатовекторними тонкощами аналітики, кардинально різниться від тих праць, що можна назвати власне філософськими, оскільки вони натхненні руйнівною силою подолання будь-яких режимів та наскрізь просякнуті політико-революційними ідеями. Також історико-філософська концепція мислителя викликає більшу симпатію ще й за тих умов, що вона належить повноті та строгості того, що прийнято називати «академізмом». Це можна прослідкувати в тривалості та поступі філософської думки, полишеної анархічно забарвлених виблисків у вигляді нової термінології (таких вибриків, які спалахують і досить швидко згасають). Академічне середовище інтелектуалів намагається бути неангажованим різноманітними навіюваннями та модними трендами, тому це також є поясненням того, чому не сприймаються ті ідеї та праці, що були просто реакцією на події «травня 68-го», чи в подальшому спровоковані ними.

Якщо звернутися до провідного італійського дослідника-дельозіанця, а саме до М. Антоніолі [див.: 181-183], то ми побачимо, що в Італії ситуація несприйнятого мислення Ж. Дельоза теж є неоднозначною. В першу чергу, слід зауважити, що Ж. Дельоз не сприймається поряд з Ф. Гваттарі (а разом з цим, реакцію з позначкою «мінус» отримують і роботи, написані у

співавторстві). Для італійських академічних кіл Ж. Дельоз – це визначна постать в якості історика філософії, це аполітичний академічний філософ, який задав університетським колам тон історико-філософських розвідок (його історико-філософські праці в Італії за останнє десятиліття здобули статус навчальної літератури). В той час, як Ф. Гваттарі сприймають як політичного активіста, що не має жодного стосунку до філософії. І хоча спільна праця «Анти-Едіп» була перекладена італійською та поширена з подачі відомого філософа Дж. Пассерона [див.: 191] ще в 1970-х, все ж інтерес до неї згас.

Американське філософське співтовариство звернуло увагу на постать Ж. Дельоза цілком випадково, завдяки К. Боундасу, який перебуваючи в 1981-му році в Парижі та займаючись написанням дисертації з філософії П. Рікера, відкрив для себе «Різницю та повторення» Ж. Дельоза, після чого не лише змінив тему свого дисертаційного дослідження, але в подальшому посприяв розповсюдженню його праць створюючи переклади, що й дало змогу ввести в американське середовище дельозіанську філософію. До перекладацької діяльності на американському просторі долучилися М. Лестер та Ч. Стайвел («Логіка смислу»), К. Боундас та Д. Олковскі займалися перекладом історико-філософських робіт філософа, праці «Повторення та різниця», а також організували ряд конференцій та колоквиумів, присвячених творчості французького мислителя.

Не менш цікавим залишається той факт, що творчу спадщину мислителя в американському середовищі сприйняли літературознавці, кінокритики, історики та теоретики мистецтва та архітектури. І лише через значний проміжок часу розпочали сприймати його філософію, а, врешті-решт, і історію філософії. Також цікавим залишається той факт, що в Латинській Америці Ж. Дельоз став відомий лише завдяки Б. Прадо, що став перекладачем праці «Що таке філософія» та Р. Мачадо, що написав рецепційну працю «Дельоз та філософія». Можливо, існують певні применшення, але на теренах Латинської Америка Ж. Дельоз не прижився,

чого не скажеш про Ф. Гваттарі, якого в «одичному» авторстві асоціюють з «Анти-Едіпом» та визнають мислителем «шизоаналітичної думки». В деяких дослідників, зокрема у Є. Маковецького, можна знайти тезу про те, що на сьогоднішній день в Латинській Америці є досить поширеним явище «гваттаріанства» (без найменшого натяку на Ж. Дельоза). На сьогоднішній день одним з провідних дослідників концепції Ж. Дельоза є американський філософ Г. Геноско. За його ініціативи та дослідницької роботи вийшло дослідження у 3-х томах «Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі» [див.: 216].

Мабуть, всім дослідникам історії філософії відомим є той факт, що філософське академічне середовище Великої Британії «несприймає» будь-які неформальні філософські теорії. Можливо, це неприйняття пояснюється консервативністю поглядів не лише в суспільно-політичному житті, але й у філософському, оскільки лише поодинокі вкраплення дельозіанської думки змогли проникнути на терени Туманного Альбіону, та все ж не змогли дістатися академічного середовища. Як відомо, виключенням в ігноруванні «французької теорії» є лише Ж. Лакан. Поодинокі вкраплення філософської концепції Ж. Дельоза в філософське середовище британської думки стали можливими завдяки працям К. Енселл-Парсона («Дельоз та Філософія»), Ф. Гудчайлда («Дельоз та Гваттарі») та С. Тормі («Анти-капіталізм») [див.: 80].

В Японію Ж. Дельоз ввійшов завдяки К. Уно, який в 70-х захищав дисертацію за творчості А. Арто під керівництвом Ж. Дельоза, а також з Х. Судзукі, який відвідував курси лекцій, що читав французький філософ. В подальшому К. Уно та Х. Судзукі, а також К. Тойосакі переклали працю Ж. Дельоза «Тисяча плато». У світовому масштабі цей переклад можна визначити одним з найкращих, оскільки він здійснювався за життя мислителя, за можливості перекладачів спілкуватися з філософом та консультуватися щодо термінології. В середині 80-х на теренах Японії виходить переклад «Анти-Едіпа». Поряд з цим, вищезгадані філософи актуалізують та майже «пропагандують» структуралізм та французьку

філософську думку, що на сьогоднішній день дає змогу побачити, що філософія Ж. Дельоза досить вкорінилася в академічному філософському середовищі в усіх своїх проявах (як історико-філософська складова, так і власне філософська).

Сучасні російські дослідники сприймають філософію Ж. Дельоза у всіх її виявах. Якщо за точку відліку власного існування дельозіанство поклало бунт, то можна сказати (як би це парадоксально не виглядало), що він ввійшов до російського академічного середовища, проти якого власне й повстає філософія Ж. Дельоза. Адакадемічність філософської концепції Ж. Дельоза постає не лише у вияві історико-філософської складової, але й філософської зі своєю «складкою», «тіла-без-органів», «машини бажання» та інших концептів, що виявляються та застосовуються у різних сферах філософського знання.

Українські дослідники до концепції Ж. Дельоза звертаються лише ситуативно. Ж. Дельоз постає або ж в якості ілюстрації постмодерної філософії загалом (тобто в якості «однієї» з багатьох постатей даної традиції), або ж є джерелом концептуальної сітки, різноманітні аспекти якої й слугують предметом розгляду. Отже, дана робота базується також на дослідженнях мислителів українсько-російського простору. Це наступні дослідники, того чи іншого аспекту концепції Ж. Дельоза: Н. Автономова [див.: 1], Н. Адаменко [див.: 2-4], Є. Андреева [див.: 7], П. Бартусяк [див.: 24-25], В. Візгін [див.: 46], І. Дічев [див.: 79], І. Ільїн [див.: 85-86], О. Йосипенко [див.: 87], І. Карцев [див.: 88], В. Кутирєв [див.: 96-98], С. Куцепал [див.: 99-100], Ю. Кушаков [див.: 101], Л. Маркова [див.: 119-120], А. Погоняйло [див.: 132], В. Подорога [див.: 133], Т. Ойзерман [див.: 127], Я. Свірський [див.: 147], О. Хома [див.: 158], С. Фокін [див.: 161-162], В. Шліков [див.: 171] та ін.

В дисертаційному дослідженні ми звертаємося до аналізу філософських, історико-філософських концепцій сучасних європейських мислителів. Це такі філософи і мислителі як: Вальтер Беньямін [див.: 29],

Ален Бадью [див.: 12-13, 185], Етьєн Балібар [див.: 15-16, 186], Моріс Бланшо [див.: 30-32], Міран Божовіч [див.: 38-39], П'єр Бурдьє [див.: 191-192], Поль Вірільє [див.: 47], Поль Вірно [див.: 48], Борис Гройс [див.: 63-67], Славой Жижек [див.: 81-83], Філіпп Лаку-Лабарт [див.: 102-104], Жан-Клод Мільнер [див.: 122], Мішель Онфре [див.: 129, 237], Жан-Люк Нансі [див.: 123-124], Жак Рансьєр [див.: 136-137], Ноам Хомський та інші сучасні філософи, концепції яких є постсучасним форматом. Деякі з цих концепцій формуються та логічно випливають з суто «постмодерної» традиції А. Альтюсера [див.: 180], Р. Барта [див.: 18-23], Ж. Батайя [див.: 187], Ж. Бодрийяра [див.: 36-37], Ж. Дерріда [див.: 73-74], Ф. Джеймісона [див.: 76], П. Макларена [див.: 234], Н. Маклюєна [див.: 115], Е. Тоффлера [див.: 153], М. Фуко [див.: 163-169], У. Еко [див.: 175-179] та ін.

Також, у роботі проаналізовано ряд праць сучасних дослідників, які розглядають власне історико-філософський аспект концепції Ж. Дельоза. Зокрема, це такі дослідники як: М. Антоніолі [див.: 181], Ф. Астьє [див.: 183], Р. Брайдотті [див.: 193], К. Воткін [див.: 149], С. Даффі [див.: 214], С. де Лакотт [див.: 218], С. Ллере [див.: 228], А.-Л. Парє [див.: 238], П. Пітерс [див.: 193], Д. Сміт [див.: 242], Ч. Стіваль [див.: 243], Дж. Феррейра [див.: 221], Дж. Хьюз [див.: 220]. Це переважно західні автори, оскільки на вітчизняному філософському просторі, спеціалізовано до історико-філософської проблематики у творчому спадку Ж. Дельоза звертається П. Бартусяк. З-поміж вище зазначених філософів особлива увага приділяється дослідженням Маноли Антоніолі, оскільки його прискіпливий аналіз дельозівської філософії (зокрема, праця «Геофілософія Дельоза і Гваттарі» [див.: 182]) розкриває всю ту палітру можливостей, які пропонує історія філософії французького мислителя. Історія філософії – це ніби поле постійних зустрічей різних сфер знання (філософія, етимологія, географія, номадологія та ін.), і водночас поле безперервної детериторизації їх меж. Андре-Луї Парє [див.: 238], звертаючись до досліджень М. Антоніолі, говорить про формування цим мислителем «геофілософії», як нового виміру

ландшафту філософії, що виходить за власні межі та оперує новими, «щойно створеними» (щодо ситуації) поняттями, категоріями, концептами. Неабияку цікавість становлять дослідження Розі Брайдотті [див.: 193]. Вона звертає увагу на те, що філософські інтенції Ж. Дельоза можуть слугувати значно ширшому колу філософських питань, оскільки сучасна філософія має справу з «кочовим баченням» предмету. «Кочівля» в межах історико-філософської думки допускає нормативність нового кшталту (нормативність, що стає ціннісною не лише в суто філософському, але й в етичному, політичному, методологічному сенсі). Історія філософії, яка формується Ж. Дельозом, на думку даної авторки, постає як певна модель, що охоплює не лише власне філософські надбання, але й соціально-політичні та ін. (оскільки вона передбачає культурні, мистецькі, естетичні втручання).

Дослідження спирається також на аналіз та критику Постмодерну загалом. Це західні, і українські та російські дослідники, такі як: Н. Автономова [див.: 1], Є. Андрєєва [8], О. Вайнштейн [див.: 42], В. Вельш [див.: 45], А. Грицанов [див.: 62], А. Гулига [див.: 68], В. Декомб [див.: 70], К. Дьорнер [див.: 72], Ф. Джеймісон [див.: 76], Ч. Дженкс [див.: 75], І. Ільїн [див.: 85], І. Карцев [див.: 88], П. Козловські [див.: 89], А. Кроукер [див.: 94], В. Кузнецов [див.: 95], В. Кутирєв [див.: 96], Ж.-Ф. Ліотар [див.: 106], В. Лук'янець [див.: 110], Е. Рудинеско [див.: 144], М. Отт [див.: 130], В. Новіков [див.: 125], А. Сокал [див.: 152].

Дослідження ґрунтується на наступних методах і підходах: аналітичний метод (задіяний у дослідженні в ході вивчення джерельної бази для формування методологічних та теоретичних засад дослідження), герменевтичний (пов'язаний з інтерпретацією текстів Ж. Дельоза, зі зверненням до його робіт та тлумаченням головних концептів), порівняльний, системний, чи метод системного аналізу (для дослідження впливу різних ідейно-теоретичних джерел на формування філософської концепції, а також для узагальнення головних принципів та поєднання різних

структурних елементів дослідження у систему), а також метод аксіоматичного аналізу та етимологічний метод.

Аргументація обґрунтована на підставі застосованих наступних загальнонаукових та філософських принципів історико-філософського дослідження: історизму (оскільки кожне філософське першоджерело належить розглядати виключно з урахуванням його унікальної, конкретно-історичної специфіки часу та умов його створення, то звісно і звернення до філософської спадщини Ж. Дельоза здійснювалося з даної позиції), полілінійності, світоглядного плюралізму, об'єктивності, конвенційності, а також герменевтичні засоби тлумачення та розкриття змісту понять. В дослідженні також застосовано міждисциплінарний підхід, що передбачає звернення до художньої літератури, мистецтва. В дисертаційному дослідженні наведено приклади соціокультурних ситуацій як джерела для пояснення філософських поглядів Ж. Дельоза (так як сам автор виявляв інтерес до подібних прийомів). Досить важливим моментом є застосування персоналістичного підходу, що й зумовив вибір аналізованих в дослідженні філософів та їх спадщини.

Вищезазначені методи і підходи ґрунтуються на дослідженнях Г.-Г. Гадамера «Істина і метод» [див.: 51], У. Еко, Л. Парейзона «Істина та інтерпретація» [див.: 131], П. Рікера «Конфлікт інтерпретації» [див.: 140], а також П. Фейєрабенда «Проти методу» [див.: 160] та інших.

Міждисциплінарність можна відслідкувати завдяки циркулюванню термінів, що надходять до філософської концепції Ж. Дельоза як зі сфери наук, мистецтва, так і з повсякденної мови. Особливістю термінологічної циркуляції є те, що вона, повністю відокремившись від свого першопочаткового функціонування, запрацьовує зовсім в іншому вияві. Ж. Дельоз в «Діалогах» [див.: 208] зазначав, що дійсно використовував термінологію не спів-дотикову з філософією. Однак це було досить важливим, оскільки впровадження до функціонування такої термінології позбавило мислителя від метафоричності та дало змогу використати

детериторизовані (вихопити з їх безпосередньої сфери) поняття та ретериторизувати їх, але вже в іншому контексті.

В дослідженні використовується метод «історизму», однак використаний в тій його формі, котру пропонує сучасність. Луїджі Парейзон у вступі до праці «Істина та інтерпретація» [див.: 131, с. 166-168] зазначає, що історизм, як вияв та маніфестація цілісної прогресивної істини, залишився далеко в минулому. Традиційна форма історизму була невід'ємною від історії та історичної науки, що мала справу з окремими філософськими концепціями та відповідними їм істинами. Сучасний історизм за основу має філософію, що через природу власного мислення висвітлює істину як прояв актуального часу.

Для більш чіткого усвідомлення того, чим є сучасна методологічна настанова історизму, та яким чином вона застосовується в даному дисертаційному дослідженні, варто встановити межі, а також окреслити всі «за» та «проти» даної настанови. Сучасний історизм має за мету виражати потреби часу та фіксувати ті істини, що є актуальними «тут-і-зараз» без претензії на пошук універсальної істини (хоча, в той же час, кожна окрема філософська концепція може претендувати на універсалізацію). Негативна позитивність даного аспекту історизму полягає в тому, що втрачається пошук істини в її універсальності, але водночас позитивність «о-сучасного» історизму полягає в тому, що філософія в своєму сучасному варіанті – це вияв потреб часу (Р. Барт, Ж. Бодрійяр), що вкраплює, можливо незначні аспекти істинності. Тут варто зауважити, що критичним може бути той факт, що це є всього лише неусвідомлювана ілюзія чи багатозначне маскування позбавленого істини мислення Постмодерну. Також проблемою є те, що розподіл методологічної настанови історизму ділить і саму історію філософії. Дана легітимізація критики історизму легітимує відмінність між різними типами мислення, що існують з очевидністю. Філософське мислення – це історичний продукт, що має цілісну протяжність у часі (філософія в даному аспекті постає в якості двох модусів: «бути» історією чи мати «історію»).

Історизм, в сучасному зрізі, «у-виразнюється», перш за все, завдяки особистісному шляху доступу до істини. Якщо ми будемо намагатися осягнути універсальну істину, то будемо її бачити крізь тьмянний екран історії, якщо підходити з точки зору сучасної ситуації, навіть за умови зникнення істини, вона може бути віднайденою в іншому вияві.

Методологічна настанова історизму, в ключі сучасності, начебто помножує істину, але все ж пропонує яскраву картинку схоплення окремого аспекту з цілісної матриці істини (про що засвідчує акт схоплення). Тобто, кожна окрема істина (істина оприявлена та відформатована окремим мислителем та його концепцією), як розмаїття перспектив, що живиться за рахунок цілісності матриці істини, є не лише увиразненою потребою часу, але й викликом до актуалізації методу інтерпретації (Г.-Г. Гадамер [див.: 51]) та методологічного підходу повторення-differance (Ж. Дельоз [див.: 198]).

Її вияв спрацьовує через «оприявнювальне» мислення, оскільки всі висловлюють одне й те ж (Істину), але водночас дещо унікальне (власна істина, сформована через власний спосіб виразу універсальної істини). Історизм у традиційному розумінні позбавлений відкритості та розуміння позачасовості істини. Особа, що відкриває істину, зникає, а її місце посідає історична ситуація. Мислення, яке «щось» виражає, історизується, істина раціоналізується та перетворюється в загальне надбання культури, де вона зводиться до біографізму або ж до пустих мислинневих конструктів з їх замкненістю на собі. «Оприявнювання» – це постійне, безперервне схоплення істини в межах історичної перспективи через особистісну інтерпретацію, що теж є по-постмодерному специфічною, оскільки, особа-інтерпретатор зникає (постмодерна проблема авторства, епоха смерті автора). Л. Парейзон [див.: 131, с. 168-172] стверджує, що лише оприявнювальне мислення досягає власної мети стосовно істини, оскільки воно невпинно маніфестує невичерпну основу існуючої реальності. Даний тип мислення не спрямований на остаточне відкриття істини, а, навпаки, усвідомлює неможливість її остаточного формулювання і водночас її невичерпність.

Історичне мислення, що постійно виражає «щось», нічого не приховує, неказане перебуває поза словом (тобто словесне вираження, якщо воно відбувається, то воно повністю відкриває все «потаємне», не залишаючи нічого прихованим), а в оприявнювальному мисленні неказане перебуває в словесній формі (оскільки слово, що виражає певну істину, також містить в собі значну частку невираженого).

Отже, головною особливістю сучасного історизму (та саме тієї його форми, що й використовується у даному дослідженні) є оприявнювальне мислення. Складністю може бути те, що подібне трактування прямо постулює та вказує на відсутність об'єктивної істини.

Наступним методом, на який спирається дане дослідження, є філософський метод у специфічному власному вияві та в тому підході, який пропонує німецький філософ Дітріх фон Гільдебранд [див.: 59]. Даний філософський метод базується на філософській ревізії, що виходить з інтуїції. Здебільшого досліджувані Ж. Дельозом концепти, поняття, навіть цілісні частини його мисленневих конструктів не мають чітких меж, граней, визначень, здебільшого це розмитий горизонт. Тому при дослідженні ми повинні були звернутися до філософської ревізії та послуговатися інтуїцією. Як зазначає Д. фон Гільдебранд, «філософська ревізія – це не хода присоромленого навкожного об'єкту, коли наше пізнання підтримується лише реальними переживаннями особистого буття тут-і-тепер, а інтелегібельність змінюється простим фактичним існуванням. Навпаки, вона означає все нове збагачення нашої свідомості змістом інтелегібельної сутності. Це послідовне проникнення в глибину сутності при опорі на інтуїцію» [59, с. 337]. Повною мірою ми наслідуємо методологічні настанови Ж. Дельоза, адже він закликав до певного «вмонтування» дослідника в думку досліджуваного мислителя. Цей «магічний» спосіб вмонтування частково надається філософським методом з базуванням на інтуїції. Власне, сам філософ не був чужий філософській ревізії та інтуїції, оскільки його праці сповнені прикладами, а вони, знову ж таки, частково можуть свідчити про те, що веде мову Д. фон

Гільдебрант в праці «Що таке філософія?»: «кожен окремий приклад допомагає нам знову вступити в інтуїтивний контакт з відповідною інтелегібельною сутністю, будь то приклад, що є виявом цієї типової сутності, чи такий приклад, який сприяє виключенню всіх не належних до сутності факторів, співіснуючих з нею» [59, с. 336]. Філософський метод, таким чином слугує дослідженню більшості концептів дельозівської концептуальної мережі (чи сітки).

Також в дослідженні задіяно метод інтерпретації. Трактатування світу як тексту (Г.-Г. Гадамер [див.: 54], У. Еко [див.: 178], П. Рікер [див.: 140], М. Фуко [див.: 165]) вже більше не потребує об'єктивного проникнення в цей текст. Це зумовлено тим, що текстова програма передбачає відкритість значень, які містяться в ньому завдяки багатоманітності культурного багажу, який відкриває власним контекстом множинність інтерпретацій. Культура текстового горизонту Постмодерну знаходиться у стані мікшерування, передбачає перекомпонування та переформатування складових, які має сама, і, водночас, які виникають у її полі безперервно. В культурі Постмодерну втрачається визначеність значення та відкривається варіативність, що відкриває можливості означати «все, що завгодно».

Безкінечність і постійне розгалуження переплетених варіаційних значень знаку в їх культурній інтерпретації розчиняє об'єкт як деяку якісну визначеність самості в плюральному горизонті трактувань. Потреба в визначенні точного формулювання знаку зникає та анулюється на рахунок відмови від будь-яких «ідентичностей», по той бік «добра та зла», «істинного та хибного» (Ж. Бодрійяр [див.: 35]).

У Ж. Лакана [див.: 224] ми зустрічаємо те, що суб'єкт декартівського кшталту відходить у сьогоденні на «задній план», оскільки його децентрація, що приходить на зміну центровано-раціональному, наділена деперсоніфікованим інструментарем презентації культурних смислів мови. Ж. Лакан заклав основу та похитнув стабільність «значення» та «смислу».

Прокладання вектору від традиційної онтологізації значення до більш послідовної програми відмови від ідеї референції.

Оскільки історія філософії – це багатогранне явище, що потребує ретельного методологічного підходу та апарату, то, зокрема, в праці «До методу історії філософії» М. Гартман зауважує, що історія філософії повинна, в першу чергу, абстрагуватися і відійти від психологічного аналізу особистостей, як творців тієї чи іншої філософської системи [див.: 56]. Історія філософії – це не історія «людей, що зібралися пофілософувати», а історія філософської думки, що розгортається в процесі наступності. Сама ж особистість філософа є складно доступною (або й взагалі недоступною) в силу власної незбагненності та багатогранної зумовленості «зовнішніми чинниками». Постаті філософа в історії філософії повинно надаватися не більше значення, ніж особистості математика в історії математики, особистості фізика в історії фізики і т. д. Лише завдяки відволіканню від «конкретної суб'єктивності» історія філософії може стати наукою, що досліджує власне філософські проблеми у філософському вимірі.

Таким чином, на прикладі позиції М. Гартмана [див.: 55] ми бачимо, що вона в певній мірі є запозиченою з неокантіанства, і в нас виникають підстави, (що є цілком виправданим даним дослідженням), стверджувати, що в більшій мірі проблемно-історичний метод формує історію філософії, як науку. З даної позиції, можна поглянути на історію філософії, як на цілком автономну, самостійну науку, що лише ззовні пов'язана з іншими областями, сферами та гранями знання, науки, культури.

Розгляд історії філософії, як «чистої історії проблем», незалежної від особистості філософа, наближує метод історії філософії до методу точного наукового знання. Зокрема, згадана вище концепція історії філософії М. Гартмана з самого початку її розвитку, безсумнівно, знаходиться під впливом гегелівської ідеї єдності історії філософії та самої філософії. Критика суб'єктивізму, психологічного методу, поверхневого біографізму та описовості філософських систем, прагнення виявлення прогресу та

можливості застосування філософського пізнання – це, можливо, найбільш яскраві та привабливі моменти гартманівських методологічних настанов. Тут варто не ввести себе в оману стосовно того, що історія філософії, як історія філософських проблем, може, на відміну від історії філософських систем, розвиватися ізольовано від інших форм як суспільної свідомості, так і суспільного життя в цілому. Не лише походження філософських систем, але й походження проблем, їх формування та формулювання, розвиток їх змісту та вирішення не можуть бути поясненими лише розвитком чистого мислення. Зокрема, Г. Шпет [див.: 172] наголошує на тій тезі, що прогрес у філософії (а саме в цьому ми можемо вбачати розвиток філософських проблем), здійснюється не лише завдяки силі чистого мислення, як вважають деякі філософські традиції, а під дією чи то впливом ззовні інших галузей знання.

Розгляд історії філософії, як історії філософських систем є не зовсім адекватним методом, оскільки такий підхід розчеплює єдиний цілісний процес філософського пізнання на ряд суперечливих між собою та замкнених на собі догматичних концепцій. Тому, і для даного дослідження зокрема, найбільш оптимальним є варіант прийняття рішення «філософського прогресу пізнання», що пов'язаний з історією філософських проблем, а не з історією філософських систем.

Отже, в першу чергу дослідження націлене на розкриття та узгодження між собою філософських концептів-проблем, що створюють концептуальну мережу (сітку). Це концепти «смислу», «складки», «ризому», «номадизму» тощо.

Виникненню й формуванню досліджуваної нами історико-філософській проблематики зазначених концептів історично передували інші варіанти у трактуванні сутності історії філософії. З-поміж яких варто виокремити наступні: історія епох, історія проблем (ідей), історія імен, як таких, що є найбільш обґрунтованими у сучасній критичній літературі.

Традиційним та найґрунтовнішим способом побудови історико-філософських моделей дослідниками визнається погляд на генезу

філософського знання крізь призму історичних епох. Таке розуміння історії філософії хоча і сформувалося ще в ХІХ столітті, однак не втратило своєї актуальності і сьогодні. Серед істориків філософії, які ним послуговуються, можна назвати Г.В.Ф. Гегеля [див.: 58], К. Фішера [див.: 159], В. Віндельбанда [див.: 49].

Серед систематизаторів історико-філософського знання, виходячи з поділу на історію ідей, слід згадати В. Віндельбанда [див.: 49]. Основним здобутком є позбавлення абсолютної першості попереднього методу. Тобто, він не підтримує попередню модель історико-філософської побудови, а буде власне вчення за рахунок якого й систематизує існуючу проблематику.

Втіленням парадигмального підходу до розуміння історико-філософського знання є персоналістичний метод, як один з найдієвіших на сучасному етапі розвитку філософської думки. Оскільки він дозволяє, не прив'язуючись винятково до епохи чи проблеми, комплексно аналізувати чинники формування та становлення поглядів конкретного мислителя. Таке перенесення акцентів відкриває нові горизонти перед істориком філософії.

Становлення нових тенденцій філософського мислення завжди пов'язане із відповідною історико-філософською рефлексією, а отже, із пошуками адекватної сучасному рівню філософського мислення методології історико-філософських досліджень. Як зазначають дослідники сучасних тенденцій західної історико-філософської думки Дж. Реале та Д. Антисері [див.: 138], серед напрацювань останніх десятиліть найвагомніше місце посідають історико-філософські побудови та доробки американського постмодерніста Р. Рорті [див.: 142], французького феноменолога П. Рікера [див.: 140], представника практичної філософії, німецького філософа В. Гьосле [див.: 158], а також історико-філософський проект французьких дослідників Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, які у праці «Що таке філософія?» [див.: 199] зробили спробу вийти за межі традиційного уявлення про історію філософії. Замінюючи уявлення про «вічну» філософію ідеєю філософського

становлення, вони тим самим реалізують постнекласичний підхід до історії філософії.

В даному ключі особливість позиції Ж. Дельоза щодо історії філософії виявляється у тому, що він акцентує увагу на філософії як креативній діяльності, що розгортається у просторі, а не у часі (як у традиційних історико-філософських побудовах). З введенням в контекст історико-філософської науки посткласичних історико-філософських проектів суттєво збагачується теоретичний та методологічний інструментарій історико-філософського пізнання [див.: 199]. Сучасне історико-філософське дослідження постає перед необхідністю осмислення і визначення специфіки нових підходів в інтерпретації розвитку філософії, які з'явилися у філософії другої половини ХХ ст.

Ще одне питання, яке можна визначити «наріжним питанням», залишається проблема відношення філософії до «концептів», що нею ж і створюються; а точніше чи варто їх взагалі творити, та коли вони дійсно творяться. Задля з'ясування даного питання варто знову звернутися до Ж. Дельоза, який визнає два стилі філософування, або як він їх характеризує – «два режими думки»: або ж передбачення чогось, що раніше вже було виражено (висловлено-проговорено, що на його думку, не має ні найменшого сенсу, адже в даному випадку, посилаючись на А. Шопенгауера, автор наголошує на тому, що списувати у самого себе, переказувати з найменшими подробицями те, що вже одного разу було виражено – це «неприємна» справа), або ж думка може існувати в режимі повторення. Одного разу виражене може повторюватися з уточненнями та доповненнями, які можна виловлювати з глянцевої латки пам'яті, з мотлоху блискучих сувенірів – безглузких уламків, окремі ракурси та моменти, що збагачуються за рахунок самоцитуювання. Другий режим думки дійсно можна побачити в численних працях самого мислителя [див.: 210], як і в інших, зокрема яскравим прикладом є творчість сучасного філософа С. Жижека: у різних статтях, інтерв'ю, розмовах є змога помітити численні звернення до своїх власних

думок, але з доповненнями, інколи запереченням своїх попередніх тез. Не можна сказати, чи добре, це чи погано – це всього лише інший режим «думання».

Концепти філософії – це породження акту творчості, що за власною суттю не є рефлексивними. Акт творення концептів – це певного роду творення думки в іншому тілі (іншого тіла думки). Коли йдеться про другий режим думання, то є певна вірогідність не лише блукання в колі простого повторення (котре може бути навіть радісним, оскільки дозволяє «творцю» побачити «старі-знайомі» ідеї та концепти), але в той же час дозволяє зустрітися з іншим тілом думки, не лише з тим, що текстуально «відфільтровано», але й з тим, що є певною мірою доповненим чи то додатковими фактами, чи додатковим супроводом жестів чи тонів чи напівтонів тембру голосу – стик з чимось «нововиявленим» – з явно іншим тілом думки.

Так як творення концептів – це не обов'язково перевідкриття, не нове винайдення колеса, це творчий доробок окремого мислителя, що базується на засвоєному знанні попередників. То згідно з цією тезою, наше дослідження включає методологічну настанову Ж. Дельоза, яка може визначатися як «розрізнення та повторення».

Поряд з тлумаченням та визначенням концептів через методологічну настанову повторення, актуальним виявляється застосований у дослідженні метод інтерпретації чи то герменевтичний метод. Г.-Г. Гадамер у праці «Істина та метод» зауважує, що «пройшов нарешті той час, коли можна було використовувати сучасні наукові методи в єдиному масштабі, що дозволив би інтерпретувати Платона з точки зору та позиції Канта, ідею з точки зору природи (тобто неокантіанства) чи розглядати вчення Демокріта, як першу, хоча й невдалу, спробу істинного «механістичного» пізнання природи» [51, с. 42]. Поряд з цими заувагами, ми можемо згадати, що сам Г.-Г. Гадамер античну філософію розглядає, інтерпретуючи Платона «за Шлеєрмахером», зводячи, майже всю платонівську діалектику, під категорії діалектичної

герменевтики, і характерні для «тюрінгенської школи» протиріччя езотеричної та істинної філософії Платона, діалогів та листів філософа. Таке «оригінальне» прочитання історії філософії, можна віднайти в творчості М. Гайдеггера [див.: 156], Ж. Дерріда [див.: 74], Ж. Дельоза [див.: 198-199], Б. Рассела [див.: 134] та ін.

Оскільки герменевтична методологічна настанова дозволяє розглядати будь-яку філософську традицію чи систему в категоріях герменевтики, екзистенціалізму, структуралізму тощо: тобто подібний «критицизм» має лише природні обмеження, що мають за правило неможливість вийти історичу філософії за межі своїх уявлень. Однак уявлення «накладання» власної мовної та концептуальної картини світу на історико-філософську матрицю «препарованого» вчення, виявляє негативний бік даного підходу, оскільки іноді є неусвідомлюваним. Однак цей тип історико-філософського мислення є досить поширеним і виявляє себе всюди, де є в наявності історія філософії, що покладає себе як наука (найбільш яскраво це висвітлено в «Лекціях з історія філософії» Гегеля [див.: 58]).

Дану тезу про «тотальність» історико-філософського процесу було розвінчано вже в творчому доробку В. Дільтея [див.: 77], а згодом і взагалі всією сутністю «світовідчуття» філософії ХХ ст. Згідно з цими традиційними уявленнями, ми можемо прослідкувати головну установку, що полягає в тому, що не всезагальне, а індивідуальне в філософії є самоціллю та самоцінністю історико-філософської реальності. Таким чином, завдяки герменевтичному методу «істина» історії філософії стає сукупністю всіх багатоманітних істин інтерпретаторів, що й дозволяє нам долучитися до історико-філософського процесу і будувати дослідження таким чином.

З точки зору сучасних методологічних історико-філософських настанов, вимальовується проблема відношення філософської індивідуальності до інших індивідуальних «філософських світів» й, водночас, стосовно самої себе та різних в часі філософських реальностей. Та якщо конкретно-всезагальне втілює в собі багатоманітність особливостей,

індивідуальностей, то про жоден діалог між ними не може йтися. Правда, інколи може складатися враження, що філософський текст, з точки зору історико-філософської логіки науки, може втрачати свій філософський статус і переходити в розряд наукового чи літературного з правом останнього до все нового смислопокладання без особливої на те потреби в узагальненні чи «знятті» попереднього смислу.

Головна ідея вищезазначеного, полягає в тому, що історія філософії постає перед потребою відмови від мовного смислового конструкту однієї філософської традиції на користь формування мови іншої традиції, що в свою чергу, на етапі формування не претендує на будь-яку універсальність. Ціль же постає в тому, щоб максимально зберігаючи смислову сукупність досліджуваного тексту того чи іншого мислителя, спробувати створити гіпотетично новий, за словами М. Бахтіна – інтертекст [див.: 28]. Це «досягнення» призводить до втрати ієрархізованих побудов, виходить на рівень «нелінійності істини» в історії філософії, що можна побачити в творчому доробку, зокрема М. Гайдеггера [див.: 156].

Також систематизатори сучасної філософії звертають увагу на ту особливість, що звернення до історії філософської думки посідає помітне місце у філософській концепції Р. Рорті [див.: 142]. Виходячи з тверджень Р. Рорті, можна зробити узагальнення, що він аналізує внутрішні імпульси та вектори розвитку філософії та робить спроби впровадження до історико-філософської науки методу раціональної реконструкції. Вперше метод раціональної (логічної) реконструкції був запропонований К. Поппером у зв'язку із поглибленим дослідженням історії науки та проблеми розвитку наукового знання. Згодом, спираючись на результати досліджень істориків науки, історики філософії звернулись до власного історіографічного арсеналу. Зокрема, Р. Рорті критикує образ «філософії-як-науки» і вважає, що від демаркації історії філософії та історії «думки», з одного боку, а також від розрізнення історії філософії та історії науки – з іншого, суттєво залежить сенс та завдання філософії.

Висновки до першого розділу

1. Раціональна реконструкція філософського розвитку людства опирається не тільки на матеріал конкретних джерел, а й на всю суму знань історика філософії – на його світогляд, методологічні принципи, а також на все те, що прийнято називати позаджерельним знанням. Тому історико-філософська наука за специфікою своєї природи здатна виконувати інтегративну функцію, що виявляється в аналізі не лише джерельного загалу концепції окремого мислителя, але й літературних, наукових здобутків.

2. Конкретні науки опираються на певну дослідну базу, але на кожному етапі свого існування оперують чітко окресленим і конкретним фактичним матеріалом. Історик філософії має справу з необмеженим матеріалом досвіду. Щоправда, на шпальтах часописів і монографій, присвячених методології історії філософії, вже висловлювалось побоювання, що історико-філософське дослідження, за умови, що до нього втягуються такі явища, які не мають прямого відношення до історіографічної діяльності в області філософії, може призвести до розмивання філософії до предмета суспільної думки, історії культури, тощо.

3. Для відтворення багатогранного процесу розвитку філософської думки вивчення одних тільки філософських творів недостатньо. Вивчення і реконструкція кожної філософської проблеми, концепції чи цілої течії може бути плідним за умови, що ми помістимо її до широкого культурно-історичного контексту, що й відтворено у даному дослідженні. Включення до історико-філософського аналізу знань, поєднаних з такими соціальними та економічними інститутами, політикою, релігією, літературою, мистецтвом, взятими в їх конкретній соціоісторичній обумовленості, дає можливість плідної раціональної реконструкції історико-філософського процесу. Творче використання конкретних фактів та узагальнених висновків суміжних гуманітарних наук як в джерельному так і методологічному сенсі дає можливість історії філософії поглибити необхідні загальні ідеї для розвитку її

власного предмета, а також більш глибоко проникнути в зміст конкретного філософського вчення.

РОЗДІЛ II. Специфіка історико-філософського методологічного проекту

Ж. Дельоза: історія філософії як філософія

II. 1. Конститутивні особливості історико-філософської методології

Ж. Дельоза

Головними пунктами методологічної бази, створеної самим мислителем, є наступні: різниця та повторення (що діють у власному взаємозв'язку), трансцендентальний емпіризм, метод «додумування» та метод філософування клінікою та критикою (клініко-критичний чи критико-клінічний метод).

Методологічна настанова різниці та повторення розпочинає свою історію з виступу Ж. Дельоза на засіданні Французького філософського товариства з доповіддю «Метод драматизації» [див.: 211]. Головною тезою, що стає переломним моментом в питанні методології є зміна акцентів з констатування «що», на питальну форму «як» в спектр філософських пошуків. Критикуючи лінію філософування Платон-Кант, Ж. Дельоз зауважує, що головною хибою було, в методологічному ракурсі, ставити запитання «що». І перше, що пропонує Ж. Дельоз – це зміна запитання на «як» («яким чином», «в якому випадку», «чому» тощо). «Метод драматизації», як його називає мислитель, є виразником платонівської лінії філософування, оскільки він обмежується не лише запитальною формою «що», але й виключає можливість множинності, власною спрямованістю на пошук одиничності абстрактності, у вигляді певної сутності, самості, усії. Згущення фарби або драматизація – характерні риси тих філософських концепцій, що, в першу чергу, схильні до пошуку сутностей, а, по-друге, вони в зародку анулюють розрізнення та зводять все до однаковості та подоби.

Метод різниці та повторення, якому (частково) присвячена праця під такою ж назвою «Різниця та повторення», полягає, насамперед в тому, щоб знівелювати тотожність та протиріччя, як пануючі конструкти в історико-філософському процесі (оскільки, на кожному етапі розгортання історико-

філософської думки в часово-просторовому континуумі, вони постійно дають про себе знати) та знищити утворення штучно сформованих «інстанцій» до яких підводять та проводять будь-які історико-філософські процеси (вираження даного процесу може поставати у вигляді «апелювання до...»: апелювання до авторитету, істини, «вищої інстанції розуму» та ін.). Різниця та повторення – це невід'ємні один від одного компоненти, що становлять структурні одиниці одного цілого. Однак, для власного детального розгляду, як різниця так і повторення, можуть бути відокремлені в якості окремих одиниць для ретельного аналізу.

Поняття різниці варто відразу поставити в незалежну позицію як стосовно підкорення тотожності, так і відносно опозиційності та проріччя. (Це є принциповим моментом, оскільки і в концепції Ж. Дерріда, фігурує різниця, як *difference* – бути різним стосовно чогось, тобто перебувати в модусі опозиційності, та як *diversite* – різке розрізнення в модусі контрастності. Обидва терміни слугують для вираження протилежностей, зокрема для обґрунтування діалектики Гегеля) [див.: 198]. Анулювання та нівелювання підлеглості «будь-чому» яскраво проілюстровано Ж. Дельозом на прикладі становлення та утвердження концепту симулякру в історико-філософському процесі, а більш точно це розглянуто завдяки аналізу Ж. Дельозом, аспекту філософської площини Платона в якому розглядаються та встановлюються межі між копією, фантазмом та симулякром (завдяки різниці).

Насамперед, нам потрібно провести межу між симулякрами, які постають в філософських концепціях сучасності, та власне тим, що розуміє під «симулякрами» Ж. Дельоз та вбачає у філософії Платона. В сучасній філософії поняття «симулякр» фігурує в різноманітних концепціях, однак найбільш ґрунтовно їх сутність виявляється у філософії Р. Барта та Ж. Бодрійяра.

Якщо звернутися до Р. Барта, то в його філософії симулякр – це «міф», знакове відношення, що характеризує та фіксує одиницю хибного,

неістинного смислу. Інакше кажучи, це знак, що вводить в оману, однак передбачає існування чогось істинного, оригінального, не оманливого. Тобто симулякр, це не хибний знак, не річ, «завуальована» в «дещо» інше, ніж те чим вона є насправді, це семіотична форма, що постає на рівні з самим знаком та отримує статус самостійної одиниці. Таким чином, для Р. Барта [див.: 19, с. 72-75] симулякр («міф-реальності»), що набуває форми знаку, стає його замісником та заміником реальності. В даному випадку, метод різниці дозволяє провести межу та віднайти грань саме завдяки семіотичній реальності знаку та змодельованій підміні знаковості симулякром. Коли йдеться про реальність, то скільки б не взаємозамінювалися знаки, смисл залишається незмінним.

В контексті сучасності, потрібно виокремлювати з-поміж інших мислителів, що аналізують проблему симулякрів – Ж. Бодрійяра [див.: 36], оскільки, симулякри в його вченні не належать сфері реальності. Виокремлюючи три порядки симулякрів – підміна, виробництво, симуляція – філософ звертає увагу на те, що з появою симулякрів відбулася не лише втрата реальності, але й втрата символічного співвідношення речі щодо адекватного її уявлення та стосунку, до поля дії та конкретно-опредмеченого, тілесного афекту, спричиненого нею. Підміна – це власне афект, що імітує наявність будь-чого реально існуючого. На даному етапі відбувається знакова емансипація (наприклад, декор як система імітації природи).

Щодо виробництва, то на даному етапі формування «симулякризації» все базується на фундаменті серійного виробництва в межах споживацтва. Остаточно згасає оригінальна референція. Серійний продукт формує серійного споживача і спрямованість та стосунок першого та другого поступово витісняються. Цілковите знищення чогось оригінального, абсолютне нівелювання співвідношення з «першопочатком», з чистою формою. Третій порядок симулякрів, це для Ж. Бодрійяра є симуляція, що не містить в собі жодного натяку на реальність, володіє витісненням функціональності і демонстративністю, яка цілковито захоплює територію

процесів, що існують. Спокуслива омана симулякрів, які «щось» імітують: мода [див.: 18], реклама (в рекламі продається не предмет, а стиль життя, оболонку речі заміщує муляж) [див.: 37], благодійність [див.: 63], фотографія [див.: 82]. Відбувається симуляція вже самої знакової сфери: річ не означає більше нічого, а сама симуляція переадресовує нас до насиченого виробництва, що засвідчує лише постійну власну безперервність симулякру у власному відсиланні до чогось іншого, до досвіду, якого не має. Симулякр як симуляція – це знакова симуляція знаку, якого не існує.

У Ж. Дельоза дещо інша позиція стосовно симулякру й вона є більш вивіреною саме завдяки різниці як методу, який дозволяє провести межу між оригіналом, копією чи симулякром. Основою філософського пафосу Ж. Дельоза є те, що якщо образ належить моделі, завдяки ідеї подібності, тотожності, то й у симулякру є деяка інша ідея, якій він теж належить. Прикладом може бути «образ та подоба Божа». Приймаючи грішність, людина втрачає подобу, але зберігає за собою образ. Це перетворює її на симулякр, який все ж належить до якоїсь ідеї, в даному випадку образ щодо ідеї божественного.

У праці «Платон та симулякр» [див.: 195] Ж. Дельоз, у першу чергу, формулює та ставить питання відносно того, чому досить частою є теза про те, що варто «повалити платонізм». Цей момент зустрічається саме у тих філософів, котрі, на його думку, не збагнули рушійних сил самого по собі «платонізму», та не віднайшли способу спрощення, чи точніше спрощеного підходу до розв'язання суперечностей як світу сутностей так і світу явищ. До таких собі «антиплатоністів» (або ж мислителів, що внесли другу складову методу різниці, а саме повторення) Ж. Дельоз відносить І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля та Ф. Ніцше. Наголошуючи, що для Ф. Ніцше це все ж таки дещо інший «антиплатонізм».

Для того, аби розібратися в платонівській філософії, Ж. Дельоз радить виходити з мотивації, котра лежить в засновку теорії ідей. Дану мотивацію варто шукати у вольовому прагненні виокремлювати, відділяти та відбирати.

Вихідним у мотивації платонізму, Ж. Дельоз вбачає можливість різниці та відокремлення сутності та явища, інтелегібельного від чуттєвого, ідеї від образу, оригіналу від копії, моделі від симулякру. Тобто, мотивація є питанням «проведення різниці» між «річчю» самою по собі та її образами, між оригіналом та копією, моделлю та симулякром. В праці «Критика та клініка» Ж. Дельоз говорить, що: «ідея покладається Платоном, як те, що наділено якістю в першу чергу (необхідно і повсякчасно); вона завдяки випробуванням дозволяє визначити те, що наділене якістю в другу чергу, в третю чергу, згідно природі причетності до ідей... Законний претендент – це учасник, той хто наділений якістю в другу чергу, той чия претензія підтверджена Ідеєю» [196, с. 183].

Більш яким та зрозумілим замисел Платона постає тоді, коли ми звертаємося до самого методу різниці як розподілу, що потенційно ввібрав у себе всі можливі потенціали діалектики, але сам по собі діалектичним не є. Ціль різниці як розподілу, на думку Ж. Дельоза, – це для Платона зовсім не розподіл на роди та види. Вона є дещо глибиннішою, та полягає в тому, щоб визначити істиннісне походження: розділити претендентів, відрізнити чисте від «не-чистого», зразкове від «не-зразкового».

Таким чином, можна побачити, що відмовлятися та заперечувати платонізм не є чимось настільки резонним, адже натомість можна спершу знайти справжній замисел самого Платона. Ми знаходимо у Ж. Дельоза наступне: «Платонізм – це філософська Одісея, а діалектика Платона зовсім не зводиться до діалектики протиріч та протилежностей. Її, скоріш за все, можна охарактеризувати як діалектику суперництва (*amphisbetesis*), діалектику суперників та претендентів. Суть розподілу не в його ширині [*sa largeur*], не в розбитті роду на види, а в глибині – в відборі за походженням. Йому варто досконало розбиратися відносно кожної претензії та відрізнити істинних претендентів від хибних» [195, с. 331]. Нерозуміння цього факту й призводить, певною мірою, до вульгаризованого «антиплатонізму». Хоча цьому сприяють й деякі інші моменти. Зокрема те, що Платон досить часто

вуалює процедуру розподілу, перед якою стоїть завдання відбору претендентів, є міфом. Міф – це всього лише пастка розподілу, його іронічна складова, котрою так вміло маніпулює Платон. Не зрозумівши цей момент, ніколи не прийде усвідомлення того, що міф – це складова частина розподілу. Розподіл постійно прагне до подолання різниці між діалектикою та міфом, прагне зняття їх дуальності з наступним з'єднанням потенціалів як діалектики, так й міфу. Платон вірно обрав шлях «подачі» теорії ідей, через міф. Саме завдяки міфу можлива циклічність структури, яка дозволяє говорити про основи, й водночас Платон прагне побудувати саме таку модель, яка вже дає змогу вести мову про претендентів, так як і той, хто на щось претендує, має змогу через міф обґрунтувати свої вимоги. Міф дає критерій відбору, що ґрунтується на виборі співучасті. Бути співучасником – це завжди (в кращому випадку) займати другорядну позицію, це позбавленість місця першості. Ж. Дельоз у даному контексті згадує «тріаду неоплатоників»: безпричетне, співпричетне та сам учасник. Він дещо переформулює її та приходить до наступної тріади: обґрунтування, об'єкт прагнення та претендент. Якщо звернутися до термінології Платона, то в даному контексті можна провести паралель: сама по собі «Справедливість» як ідея, є властивістю «бути справедливим» та справедливою людиною. Обґрунтування – це те, що вже з самого початку щось має. Воно віддає це «щось» тому, хто просить, але віддає не одразу, а лише після того, як той, хто просить – претендент – обґрунтує свої претензії. Співпричетне (*complicité*) – це те, що першопорядково містить в собі частку непричетності (*indifférence*). Непричетне (*indifférent*) пропонує співучасть всім учасникам.

Ж. Дельоз виокремлює три головні діалоги з-поміж творчого доробку Платона, котрі стосуються питання розподілу: «Федр», «Політик» та «Софіст». Фактично аналіз цих діалогів і дає змогу говорити про те, що платонізм не заслуговує того, щоб просто бути відкинутим. Головною проблемою, котра цікавить Ж. Дельоза, постає концепт симулякру, та усвідомлення важливості відкриття, що зробив Платон (котрий «зазирнув у

прірву»): симулякр – це не просто хибна копія, чи модель, яка не має оригіналу (чим і поставив під сумнів поняття копії та моделі). В праці «Різниця та повторення» мислитель зазначає, що: «Різниця переміщується між двома типами образів: копії – вторинні власники [співпричетності]; вони є претендентами, котрі стоять на виважених підвалинах та претензії, котрі вони мають, гарантуються схожістю [з непричетним]. Симулякри ж є чимось на зразок хибних претендентів, чії претензії будуються на несхожості, що сконцентрована на збоченні чи значному відхиленні [від безпричетного]» [195, с. 333]. Виходячи з даного твердження, можна наголосити на наступному моменті, що саме в цьому сенсі Платон, в діалозі «Софіст», проводить розрізнення в області образів-ідолів: копії-ікони та симулякри-фантазми. Таким чином, мотивація Платона вимальовується сама по собі: вона пов'язана з намаганням відібрати поміж претендентів копії та симулякри. На думку Ж. Дельоза копії характеризуються, в даному аспекті відбору, нагромадженістю неподібностей, а симулякри – нагромадженістю різниці: «сутнісь вияву справи в тому, щоб забезпечити перемогу копії над симулякром, пригвинтити його, занурити на самісіньке дно та не дати йому вийти на поверхню з подальшою можливістю повсюди «сунути свого носа» [195, с. 333].

Отже, копія є тим образом, що має сутнісне обґрунтування. Копія не може існувати між двома речами, оскільки вона завжди знаходиться лише між річчю та ідеєю, оскільки саме ідея охоплює собою відношення та пропорції, котрі конституюються внутрішньою сутністю речі. Копія по-справжньому походить на певну річ в міру власної схожості з ідеєю даної речі. Копія – це той претендент, котрий, обґрунтовуючи власні претензії, висуває достатньо ґрунтовні важелі, котрі мають змогу на щось впливати. Симулякр як образ – це такий претендент, котрий для того, аби чогось досягти, йде в розріз з загальноприйнятими «маршрутами»: він досягає всього «хитрощами», «агресією», «звабницькими трюками», тобто чинить все те, що є неприйнятним для ідеї.

У сучасній філософській думці зустрічаються непоодинокі думки, згідно яких, симулякр постає як копія копії, інколи з елементами нескінченної деградації. Проте так стверджувати можна лише в разі повного нерозуміння того, що симулякр та копія різні за природою, але складають дві частини одного й того ж розподілу. Копія – це образ, наділений подобою, симулякр – образ, лишений подоби. Симулякр у власному прагненні ввести в оману, постійно створює ефект подоби: будується на невідповідності, що несе в собі, та різниці. Моделлю для симулякра постає Модель Іншого, котра обумовлює внутрішню несхожість.

У даному контексті Ж. Дельоз звертається, задля прикладу, до вживаної Античністю тріади: споживач, виробник, імітатор. Виходячи з даного розподілу, можна зауважити, що виробник, знаходячись на вершині ієрархічної драбини, чітко рухається до встановленої мети, маючи в розпорядженні істиннісне знання, знання Ідеї-моделі. Копія постає імітацією, в силу того, як вона відтворює модель. В гарній копії завжди потенційно закладено породжуючу процедуру і відповідну цій процедурі правильну гадку-знання. У той же час, коли імітація стає спроможна лише на симуляцію ідеї, вона виявляється патологічно зараженою нищівним смислом, що несе в собі лише непродуктивний ефект подібності, котрий досягається поваленням ідей.

Симулякр включає у себе диференційну точку зору. Адже спостерігач, який намагається осягнути симулякр, сам перетворюється на частину симулякру, оскільки не в змозі охопити тих масштабів та глибин, що приховуються в симулякрі. Поряд з цим, маючи при цьому однобоку точку зору, спостерігач деформує та трансформує симулякр, який перебуває в стані постійного, необмеженого становлення, що виходить з розрізнення, ніколи не орієнтується на «дещо» рівне собі, подібне чи таке саме. І саме тут виникає проблема платонізму, яку для себе чітко окреслює Ж. Дельоз: платонізм намагається поставити крапку на становленні, намагається впорядкувати його, підвести під межу подібності, а ту частину, що не зводиться до даного

алгоритму «замуровує в печері на дні океану». Помилковим є намагання платонізму забезпечити тріумф іконічних знаків над симулякрами.

Проблематичність встановлення меж симулякрів полягає в тому, що сучасність не звертає уваги на розрізнення, в якому й ховається таємниця симулякрів. Відмовившись від відбору «суперників», сам по собі відбір починає базуватися не на обґрунтованій претензії, а на могутності. Тобто обирається сильніший, могутніший. Могутність на протигагу претензії є дещо скромнішою, і в той же час більш привабливою, що й призводить до всезагальної запрудженості симулякрами, котрі наділені подібною могутністю.

Повалити владу платонізму – це означає дати зелене світло для виходу симулякрів та їх самоствердження над іконами та копіями. Вищезазначені положення стосуються питання різниці: сутність-явище, модель-копія, принципи яких спрацьовують лише в сфері уявлення. Однак наступною проблемою постає питання заперечення самого цього «світу ідолів».

Як вже було зазначено, симулякр – це далеко не деградована копія: в ньому потенційно міститься така сила, що заперечує не лише оригінал та копію, але й модель та репродукцію. В самому симулякрі не існує жодного натяку на ієрархію, навіть більше, він руйнує всі можливі ієрархії впорядкованості, чіткого розподілу. Головним його завданням є вираження власної сутності – симуляції (як фантазму, як ефекту функціонування машини симулякру). Ж. Дельоз говорить, що: «симулякр засновує світ кочуючих [номадичних] розподілів та тріумфуючих анархій. Зовсім не будучи якоюсь з основ, він поглинає всі існуючі основи, викликаючи всезагальний крах, але крах як радісну та позитивну подію, як деяку безосновність: «за кожною печерою ще більш глибока печера, невидимий та багатий світ, над кожною поверхнею – прірва, за кожною основою, за кожним «обґрунтовано»... Симуляція ж виявляє силу, здатну виробляти ефект..., ефект, котрий варто розуміти в сенсі «знаку», котрий виникає в процесі сигналізації, або в сенсі «костюму», чи точніше маски, що втілює сам

процес карнавалу, коли за кожною маскою виявляється наступна... Зрозуміла таким чином симуляція нерозривно пов'язана з вічним поверненням, оскільки саме через нього відбувається постійне повалення імперії ікон та світу уявлення. Явний зміст вічного повернення можна визначити у повній згоді з платонізмом в цілому» [195, с. 342-343]. Вічне повернення дещо нагадує «затмарення розуму», що має вигляд моноцентричного копіювання вічного.

Вічне повернення – це влада стверджуваного хаосу. Собою воно заміщує те місце, де мало бути начеб-то «дещо інше» – воно заміщене «власною ха-одисеєю». Вічне повернення має тісний, неперервний зв'язок з симулякрами: вони існують невід'ємно і не можуть бути поясненими один без одного. В «ємкості», що має вигляд вічного повернення міститься хаос, хаос без початку та кінця. Коло вічного повернення – це ексцентричне коло по відношенню до завжди децентрованого центру. Наприклад, для Клоссовскі вічне повернення передбачає існування «доктрини симулякру» – вічне повернення постає як Буття, у той час, коли симулякр постає в якості сущого. Для Ж. Дельоза: «вічне повернення – це унікальний фантазм усіх симулякрів (Буття всіх сущих). Це влада – влада стверджувати дивергенцію та децентрацію, і воно підносить цю владу до рівня вищого об'єкта ствердження. Воно знаходиться під владою хибного претендента, викликаючи «те», що має відбуватися знову і знову» [195, с. 345].

Підсумовуючи зазначене вище, слід зауважити, що не все повернення є «поверненням-до-вічного». Вічне повернення є вибіркоким, воно – «розрізняє», «розподіляє». Воно обирає «те», що є протилежним самому процесу відбору. Дає можливість «повернутися» до того, що протилежне «тому ж» чи «подібному», що чинить спроби в напрямку корегування відхилення, перецентрування кола, впорядкування хаосу, надає зразковість моделі чи створеній копії.

Сучасність можна назвати епохою симулякрів. Однак це саме ті симулякри, тон відносно яких було задано Платоном. Адже інколи сучасність

тлумачить їх через штучність (що можна знайти у філософії Ж. Бодрійяра). Порівняти симулякр зі штучністю, з точки зору Ж. Дельоза, було б надзвичайним невіглаством. Наприклад, формули на футболці чи японські ієрогліфи на тілі українця не мають ніякого значення для тих, хто її носить чи для того, хто наносить їх на поверхню тіла чи футболки, але це ще не ознака того, що вони не відсилають до якоїсь ідеї. Оскільки вони не просто не є єдиним цілим, але й взагалі виявляються протилежними один відносно іншого. Штучне – це та копія копії, котру ще варто зіштовхнути в точку, що надасть можливість переформатування до рівня симулякру. Платонізм зобразив діяльність симулякрів через руйнування моделей та копій, чим дав змогу зрозуміти мотивацію, котра рухає ними і дає поштовх до віднайдення способу позбавлення від влади останніх.

Наступний метод Ж. Дельоза, до якого ми звертаємося у нашому дослідженні, є метод трансцендентального емпіризму. В філософській концепції Ж. Дельоза даний метод виводиться, перш за все, з історико-філософських розвідок філософії Д. Г'юм. А, в другу чергу, з філософії Ж.-П. Сартра.

Щоб прийти до трансцендентального емпіризму Ж. Дельоза, варто відштовхуватися від філософії Ж.-П. Сартра. Відправною точкою може слугувати наступна теза Ж.-П. Сартра: «Явища, які виявляють суще, не внутрішні і не зовнішні: всі вони варті одине одного, всі вони відсилають до інших явищ, з-поміж яких жодному не можна віддати переваги... Жодне з них не вказує на щось позаду себе: воно означає само себе і весь ряд в цілому» [146, с. 20]. Дану тезу, Ж. Дельоз розглядає з точки зору лейбніцевської монадології, та того, що кожна монада містить власну повноту і повноту всіх інших монад. У «Логіці смислу» мислитель піддає критиці Ж.-П. Сартра за те, що той розглядає свідомість в якості середовища, де відбувається синтез поєднання, та за його індивідуальність, що завдяки власній формі Я, чи то Его, здійснює цей синтез. Свідомість, на думку Ж. Дельоза, це дещо без синтезного поєднання: «те, що позиціонує себе не як

індивідуальне, не як особистісне – є джерелом сингулярностей, оскільки вони займають безсвідому поверхню та наділені рухомістю, іманентною здатністю до самопоєднання через номадичний розподіл, що радикально різниться від фіксованих та осілих розподілів, як умов для синтезу свідомості» [195, с. 144]. В даному випадку виникає критика не лише антиномій І. Канта, а й критика Ж.-П. Сартра, оскільки його розподіл на «буття-в-собі» та «буття-для-себе» надає можливість розквіту дуалізму, завдяки якому можна провести операцію по збору єдиного з множинного, або ж намагається виводити конкретне з абстрактного цілого. «Буття-для-себе» знищує себе через відношення до цілісності «буття-в-собі». Цей первинний зв'язок «буття-для-себе» з цілісністю «буття-в-собі» є тим зв'язком, що називається «буття-в-світі» та засвідчує наше існування. «Буття-в-світі» означає стати відсутністю світу. Єдність свідомості та світу передують самим по собі свідомості та світу» [146, с. 135].

Тим, що є привабливим для Ж. Дельоза на шляху формування трансцендентального емпіризму, є теза Ж.-П. Сартра щодо трансцендентального (хоча у Сартра це й трансцендентальне Его). Основою його трансцендентальності виступає та обставина, що воно перебуває «в-собі». І хоча Ж.-П.Сартр намагається тим чи іншим чином прийти до «ми», відштовхуючись від Я, прийти до множинності, відштовхуючись від одиничного, для Ж. Дельоза важливим є те, що все ж допускається можливість онтології множинного. Тому він абсолютно нівелює свідомість як середовище, в якому перебуває Я, і саме Я, як деяке Его. В праці, «Я» в теорії Фрейда та техніці психоаналізу», Ж. Лакан вірно зауважує, що проблематичність дослідження питання «Я» полягає в тому, що в межах даної теорії та техніки існує певне «Я», однак воно є іншим за межами даної теорії. Достатньо великий проміжок часу в історико-філософському просторі мислителі звертали увагу лише на горизонт психоаналізу та розгортали власну думку, не виходячи за його межі. Ж. Лакан зазначає що: «так, ви вводите себе в оману, але істина існує, просто вона знаходиться в іншому

місці» [225, с. 18]. Ж. Лакан не заперечує всієї значимості та внеску психоаналізу в розробку теорії «Я» (як це наприклад, роблять Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, абсолютно заперечуючи психоаналіз на користь концепції шизоаналізу), проте поряд з цим визнає ту особливість, що психоаналітична концепція весь час намагається через уподібнення всіх «Я», ціною збоченого переформатування первинного смислу окремого «я», підвести його під власні категорії, втиснути в рамки теорії кожного без виключення.

Важливим моментом, на який звертає увагу Ж. Лакан, і що так жваво підхоплює Ж. Дельоз – це те, що «Я» – це завжди «інший». Але цей «інший» – це не інший індивід чи інше «Я» по відношенню до мого власного, це інше моє «Я».

Ще Д. Г'юм зауважував, що постійне, ідентичне саме собі, «я» є не чим іншим, як фікцією. Ж. Лакан пропонує підходити до питання «Я» через відкриття «іншого» в собі та власну децентрацію. «Знову зводячи наше «Я» до я, відкритого Фрейдом, ви робите те ж саме – ви відтворюєте єдність» [225, с. 68]. Коли «Я» формується через Іншого, як Стороннього (наприклад, Іншого-держави), то мова заходить радше про формування індивіда, адже сформований суб'єкт, за словами Ж. Лакана – це децентрована одиниця, «... суб'єкт – це ніхто» [225, с. 82].

Для Ж. Дельоза взагалі існує десуб'єктивований, декодифікований номад, що знаходиться в постійному русі (не так в пошуках, як постійному «перевідкритті» себе). Суб'єктивність зберігається лише в незначній кількості (приклад інтерпеляції), аби мати змогу відповідати існуючій реальності, але не більше того, щоб не бути організованим, означеним, підкореним.

Якщо висловлюватися мовою постмодерну то можна сказати наступне: у кожному з нас знаходиться більше ніж одна «істота». Навіть більше того, сказати про те, що ми цілісна істота, – це означає зробити крок назад. Кожен з нас хоче поглянути на світ по-новому. А для того, аби поглянути на все інакше треба поховати в собі вкорінений образ, що заважає, що тяжіє над

людиною. Це наче заклик: поховайте мене, бо в цьому образі мене ще не ховали! Поглинена одним образом істота огортається та обростає повсякденністю. Все звичне перетворюється на повсякденне через розмивання граней розрізнення. Немає нічого, щоб рано чи пізно не стало звичним, якщо його не витіснити. Людина живе, рухається, коли намагається перевідкрити навіть очевидне. Хоча, як зазначає М. Онфре [див.: 237], сучасна філософія більше схиляється до думки, що саме в тому, що нам видається «очевидним», приховано найбільше неочевидного.

Одна істота в нас вже вмерла, інша живе, «третьо-десята» спить, четверта думає, що спить, дванадцята між тим спить і їй це сниться... Смерть для одного з наших «Я» це зовсім не страшно. Ж. Дельоз говорив про те, що своє «Я» треба розбити, розтрити, винайти такий шлях до саморуйнування, який, не будучи фізичним знищенням, лише демонтує «Я», розпилює його, дробить на частини, які не мають чітких контурів [див.: 201]. Існує смерть, що є життям, і життя що є смертю. Тому інколи смерть – це не завжди довго, болісно чи фізично.

Кожне окреме людське «Я» є цілісною величиною лише в той момент, коли це «Я» представлено в одному з можливих образів. Багатоманітне «Я» в людині не пригнічується, якщо вона не чіпляється за видимість, якщо вона не заперечує багатогранність форм прояву життя, якщо вона без презирства ставиться до маскараду, та, розуміючи творчу силу протиріччя, не вимагає, щоб всі постійно відповідали за слова та вчинки. Вичерпати всі «я» людини неможливо. Чим частіше людина вмирає, тим частіше та інтенсивніше вона розвивається та рухається потоком інтенсивностей, що не задані життям, а творяться тут і зараз. Відмова від себе попереднього – це продуктивність себе завтра.

«Я» людини співіснують: всі «Я» в постійній готовності потіснитися одне заради іншого. Кожне «Я», що існує немов короткочасний відпочинок між двома сусідніми «Я», яких ще не існує. Існуюче «Я» постійно ніби

вибачається за те, що воно в даний момент має місце бути і з задоволенням поступається цим місцем за першою ж вимогою.

Коли людина намагається виснувати з себе та сформувати деяку цілісність, і при цьому поводить себе так, ніби вона є єдністю та від неї щось залежить, тоді може відбутися терористичний акт одного «Я» щодо іншого, чи бунт з-поміж «я» людини. Ж. Лакан виокремлював «сильні» та «слабкі» «Я»: найбільш сильне «Я» людини руйнує суб'єкта на всіх стадіях його розвитку (якщо можна вичленити ці стадії). Ось чому Ж. Дельоз наголошує на тому, що досить слабким місцем психоаналізу є постійне повернення та аналіз (наприклад, періоду дитинства людини) [див.: 201]. Повернення – це спроба суб'єктивуватися, «проінтерпретуватися» щоб «знайти себе», створити цілісність. Він пропонує рух: йти далі, експериментувати, перевідкриватися та переформатовуватися. Той прошарок, той поверх душі, де людина була в віці десяти років, нікуди не зникне, він залишиться назавжди, але не потрібно це робити певним ідеалом та постійно до цього повертатися.

Ж. Дельоз віддає перевагу множинності індивідуацій, що постають в нього в серійності машин, планів, подій. Один з дослідників філософії постмодерну А. Дьяков, відштовхуючись як від позиції Ж.-П. Сартра, так і від позиції Ж. Дельоза, говорить наступне: «Несправедливо уявляти собі Я якимось мешканцем свідомості, оскільки Его – це «свідомість-себе», а більше воно ні до чого не відсилає. Его – це знак особистості. І хоча Сартр і говорить, що виставляє Я за двері свідомості, як деякого непроханого гостя, все ж Ж. Дельоз дійсно виставляє його за двері» [80, с. 322]. Даний аналіз підходу Ж.-П. Сартра до трансцендентального, до Его, та аналітичний зріз дельозівського погляду на Я, найбільш важливим є власне ракурс векторної спрямованості на множинність, що вже відпочатково дається в тій чи іншій речі чи явищі.

Що стосується філософії Д. Г'юма, як рушійної сили в формуванні і становленні даного методу, то слід виходити з думки про те, що в сучасній

філософії емпіризм набуває іншої форми. Емпірик – це плюраліст. Еквівалентність емпіризму та плюралізму формується за рахунок одних й тих самих передумов та характеристик. У праці «Діалоги» [див.: 208] Ж. Дельоз посилаючись на Вайтгеда, говорить про те, що для даного мислителя (з думкою якого він погоджується), емпіризм виводиться з установки того, що абстрактне не повинно пояснюватися, оскільки воно саме по собі вже пояснене і цілі дослідника, філософа чи мислителя не зводяться до проникнення в сутність універсального, вічного, а полягають в тому щоб в цьому абстрактному чи універсальному знайти умови за яких можна створити щось нове. Емпіризм не націлений на виділення чи виведення якихось передіснуючих сутностей, він виявляє речі якими вони є, а оскільки головною рисою всіх речей є їх множинність, то й звертатися потрібно до набору їх частин, що неможливо звести одну до одної. Цікавість емпіричної позиції прихована навіть не так в самих частинах окремої речі, як тих зв'язках, які існують між ними. Та множинність частин кожної окремої речі завжди поєднується певним чином, оскільки рух поєднання специфічно дивергентний. І саме метою дослідника є встановлення цих точок взаємопереходів та взаємопроникнення між окремими частинами речі, оскільки це й буде давати щось нове. Емпіризм базується на багатоманітності та множинності самоочевидних та тих, що виявляють себе, сутнісних особливостях речі.

Критикуючи самі по собі емпіризм та трансценденталізм, Ж. Дельоз схиляється до думки, що хибність розуміння трансценденталізму полягає в тому, що не враховується заздалегідь визначена наявність суб'єкта, що пізнає, а оманливість емпіризму полягає завжди в тому, що він тлумачиться на основі та виходячи з пережитого досвіду. «Емпіризм – це містицизм понять та їх математизм» [194, с. 11]. Такий емпіризм претендує на трансценденталізм. Сутність трансцендентального емпіризму полягає в тому, що всі ті поєднання та зв'язки, що інують в речі, завжди є зовнішніми по відношенню до самої речі. Зв'язок є зовнішнім щодо тих частин які він

пов'язує, але й не даний апріорно, він не покладається та наперед не задається. Він не дається чуттєвому сприйняттю та не покладається за рахунок суб'єктивного синтезу свідомості. Трансцендентальний емпіризм – це логічне продовження методології різниці, оскільки саме в основі емпіризму знаходиться різниця-розподіл, розрізнення речей. Методом трансцендентальний емпіризм є за рахунок того, що він дозволяє здійснювати переорієнтацію мислення: переорієнтацію мислення у відношенні до того способу, яким розум апелює до єдності багатоманіття. Якщо різниця вказує на відмінне в повторенні, то трансцендентальний емпіризм дозволяє диференціацію, яка вказує на умови досвіду, але не сформованого на базі єдності апперцепції [див.: 209] будь-якого можливого досвіду, а саме реального досвіду.

Однією з головних умов існування та розвитку методу трансцендентального емпіризму є формування теорії інклюзивних диз'юнкцій та паратаксичного дискурсу. Теорія інклюзивних диз'юнкцій, що найбільш працює на формування плуральності в межах мислення, та за рахунок паратаксичності, як низки поєднаних ланцюгових реакцій, вибудовує специфічну дискурсивну сітку багатоманіття через кон'юнкцію «і» з предикативом «є». Таким чином, річ є «тим» і «тим», і тим... Слідуючи з даного твердження, можна сказати, що метою методу трансцендентального емпіризму є розсіювання органічної єдності світу та єдності мислення, а також досягнення найвищого ступеню «атомізму», найдрібнішої фрагментарності. На підтвердження даної тези, Ж. Дельоз, посилаючись на Д. Г'юма, говорить: «природа – як об'єкт фізики – існує за рахунок поступовості, крок за кроком. В цьому її сутність. Якщо ми розглядаємо об'єкти в ідеї, то, можливо, всі ці об'єкти можуть стати причинами чи діями один для одного, оскільки каузальність даних стосунків не є відношенням їх якостей: логічно будь-що, може бути причиною будь-чого... Природа ж не цілісність, ціле не стільки відкривається, як винаходиться. Тотальність – це лише зібрання» [див.: 209, с. 25-26]. Яскравим прикладом постулювання

дієвості даного методу є практичне застосування моралі: «випадок з практикою моралі, інший. Частини тут даються безпосередньо, ніяких висновків, як і необхідності застосування. Але щоб не бути естенсивними, натомість ці частини виключають одна одну. Частини тут не складаються з частин, як в природі, вони більш пристрасні. В моральній практиці складність полягає у відволіканні від подібної пристрасності, в ухиленні від неї. Найбільш важливим є винайдення (як винахід): справедливість – це штучна добродетель, а людство – це рід винахідників. Найбільш суттєвим є встановлення моральності в цілому; справедливість – то лише схема. Така схема і є головним принципом суспільства» [див.: 209, с.26].

На підтвердження даної тези та обґрунтування ефективності трансцендентального емпіризму Ж. Дельоза варто звернутися ще до одного мислителя постмодерної традиції, а саме до Ж. Дерріда. Мислитель, критикуючи філософію Платона та платонізму, доходить висновку, що античність у варіанті вищезазначеного напрямку філософування використовувала типову бінарну схему протиставлення або-або. Для ілюстрації цього Ж. Дерріда вдається до аналізу поняття «фармакон», яке завжди тлумачилося як «ліки» чи «еліксир», але може бути і «отрутою», і «чарами»: вміння писати або укріплює пам'ять, або послаблює, однак воно може як покращувати саме запам'ятовування так і послабляти його. Таким чином, Ж. Дерріда виходить, перш за все, на рівень анулювання опозиційного «або/або» та формування нового типу взаємозв'язку за рахунок «і». Цю процедуру він пропонує називати «diffirence», що власне може трактуватися як різниця. Поняття тотожності, опозиційності або/або зникає і ми занурюємося в багатозначність чергових «і».

Знову ж таки, Ж. Дерріда завдяки даному анулюванню тотальної бінарності намагається обґрунтувати власну критику модерної філософії. Модерна традиція прагнула до знищення багатозначності, з чим успішно й справлялася. Оскільки були поставлені запитання, мислителі Нового часу дали відповіді на ці запитання і начеб-то закрили, та сформували замкнену

систему. Ж. Дерріда не погоджується з цим. Багатозначність філософії він розкриває через правила функціонування філософії, через передзadanість істини та приховані коди. З іншого боку, він намагається висвітлити багатозначність, що закладена в сутності мови. Слова – це різниця багатоманітності, а не ідетничності. Слова мають чимало значень і навіть не так мають їх, як можуть означати, і тому мають бути відкритими до розкриття цих значень та смислів. Мова – це система, що складається з розрізнених елементів, й саме з цих розрізнених елементів утворююся смисли та значення. Всі відтінки смислів, що знаходяться в мові, є важливими, в тому сенсі, що ті відтінки смислів і значень не можна звести в єдину систему та піддати логіці ідентичності.

На разі, ми спробуємо охарактеризувати ще один вияв філософії Ж. Дельоза, а саме метод «додумування». Для початку варто зазначити, що філософія, як і історія філософії постмодерну, звертаються до «методу додумування», виходячи з настанов деконструкції Ж. Дерріда. Сутнісним виявом цього методу для даного французького мислителя, був принцип того, що при дослідженні будь-якої філософської концепції, будь-якого мислителя чи мисленнєвого конструкту, ми повинні розбити загал його знання на дрібні шматки, що дасть змогу знайти те, що автор хотів сказати своїм наступникам, але в неочевидній формі (тобто нам потрібно знайти те, що написано між рядками). Як зазначає Грицанов А.А. [див.: 62]., один з дослідників французької філософської думки, Ж. Дерріда звертає увагу на ті фрагменти в творах Гегеля, які вважає ключовими. Однак сутнісним виявом даного підходу Ж. Дерріда є глибинніша мисленнєва потуга: в праці «Двоїстий (double) / сеанс» філософ пропонує вважати моделлю історико-філософського та філософського деконструктивного аналізу текстів – «прищеплення». Прищеплення в якості впровадження альтернативного дискурсу в головну стратегічність ходу розмірковування. Прищеплення підкорюється постійному плину логіки палеонімії, що сприяє абстрагуванню від попередніх змістів та прищепленню нових смислів.

Якщо для Ж. Дерріда метод «додумування» проявив себе крізь призму деконструкції, для М. Фуко він виявився через «смерть автора», то для Ж. Дельоза він стає очевидним через «різницю» та «повторення». Саме різниця сприяє виділенню головних понять, завдяки яким вона можлива (вищезгадані симулякри), а вже в повторенні будуть виявляти себе ті «ніші» та зазори, ті нюанси та акценти, які дають змогу добудувати, додумати, що могло б бути «якщо». Зазначене «якщо» враховує історичну, культурну, суспільну та інші складові контексту, в якому знаходиться дослідник.

Ж. Дельоз своє надбання в методологічному плані додумування, в дечому продовжує слідом за М. Фуко. Коли М. Фуко говорить про «смерть автора» [див.: 164], він має на увазі те, що сучасну філософію, філософа чи історика філософії не хвилює авторство. Сучасному інтелектуалу не потрібно більше, щоб занурюватися в той чи інший текст без потреби, йому головне визначити стиль, який міг би відсилати до епохи, до вчення, до якогось окремого мисленневого загалу, але не до автора. Текст який створюється тим чи іншим мислителем, виявляє себе як долучення до загальної текстуальної чи мисленневої матриці. Такої матриці, до якої можливе підключення інших думок чи позицій, яка наштовхує на вирішення тих чи інших проблем, яка розкриває інший бік філософування як думання, що включає різні позиції та погляди.

Дану позицію, щодо вказаного методу, можна також пояснити тим, що традиція, філософські концепції тих мислителів, що досліджуються завжди ніби знаходяться позаду. Позаду дійсної тривалості, постійно звернені в минуле. Тому історико-філософські розвідки чи філософські концепції, що вибудовуються на базі традиційного багажу знання теж звернені в минуле. Складність подібних досліджень полягає в тому, що, з одного боку, не можна втрачати контакт з теперішнім, а з іншого, неможливо не повернутися в минуле, оскільки саме воно дає можливість через свій загал, через концептуальних персонажів, що постають в його горизонті, відрізнити та виділити себе. Ж. Дельоз неодноразово зазначав, що мислитель минулого

завжди перетворюється на більш ніж реального «товариша» сьогодення. Майже інтимний мисленнєвий зв'язок між товаришами з «сьогодні» та «вчора» передбачає взаємну підтримку, сприйняття, терпіння, очікування, обіцянки, суперництво і навіть єдиний потік думання. Виведення філософа минулого в ранг товариша в сьогоденні (якими для Ж. Дельоза свого часу були І. Кант, Б. Спіноза, Д. Г'юм та ін), це встановлення дружби зі своїми персонажами. Це постійне запитування, безкінечні перемовини, в яких несвоєчасні запитання стають перед загрозою отримання раптових, неочікуваних відповідей, це відвертість та додумування того, чого іншому не вдалося, начебто додумати, або ж довести до завершальної стадії, з якої може розпочатися новий виток «дружньої співпраці», виражений серійністю.

Жонглюючи власною безпосередністю та епатажністю, Ж. Дельоз зауважував: «Я уявляв собі, що за спиною автора, «роблю» йому дитину, яка повинна бути його дитиною, але в той же час має виявитися чудовиськом. Дуже важливо, щоб дитина була його, щоб автор дійсно говорив про те, що я його змушував говорити» [197, с. 15]. Підґрунтям для подібної «тісної співпраці» та дружби в подібному ключі є історія філософії. Саме на її тлі виникає мислитель сьогодення, і саме завдяки їй він напрацьовує власний формат філософування у вигляді того «чудовиська», про яке говорив той чи інший мислитель минулого, але в силу тих чи інших обставин не зміг завершити свою думку і залишив її на доформатування, на додумування.

Ми можемо згадати автобіографічну роботу Ж. Дельоза [див.: 215] і помітити, в ній певні настанови до того, яким чином у філософії, історії філософії стають «друзями». Сцена філософії завжди посідала провідне місце для Ж. Дельоза. Однак на певному етапі життя, котрий був пов'язаний з хворобою, він спробував провести останню детериторизацію: він зробив спробу залишити філософію та повністю зануритися у сферу живопису. Можливо, це було пов'язано з тим, що його постійно приваблювали лінії, згини, перегини та переходи, або, можливо, він просто шукав перспективу виходу з території слова. Та не вдалося ні те, ні інше. Його філософська

думка завжди несла характер «несвоєчасної», вона була філософією життя, котра вивищувалася над філософією смерті (котра не мала в ній місця), це була філософія події, котру не обтяжували проблеми (як говорив сам мислитель) «приватного життя». Подібну «приватність» він вбачав в віднайденні особливого стилю життя, власної сцени де постать філософа – це одночасно й актор і режисер, і постановник. Він неодноразово наголошував на тому, що справжній філософ має право на самогубство (чим власне сам і завершив життя), що є показовим власної позиції та поставленого характеру. Приватне життя філософа – це натяк на «несвоєчасне», на те, що несприймається широким загалом. Це деякий витвір мистецтва, що проявився через творення себе, своєї позиції, творів. Філософ творить себе через зухвалість власної поведінки, через складність власної думки. В праці «Лейбніц та барокко» він зазначав те, що філософ ніколи не користується раціональністю. За його словами, логіка думки не може бути врівноваженою раціональною системою (свідченням чого є також і його праця «Логіка смислу»). Логіка думки – це дещо на зразок пориву вітру, котрий штовхає тебе в спину. Ти думаєш ніби ти ще в порту, а насправді, ти вже у відкритому морі. Філософське існування – це не абстрактне поняття Краси. Це стиль життя, що постійно потребує сили, зусиль, міці бути «чимось». Сила проявляється через відносини з іншою силою. Для філософа-артиста – це найбільша потреба. Він не може залишити свою силу недоторканою, котра не впустить моменту помірятися з іншою силою. Зіткнення двох сил неunikненне. Протягом життя філософа, його постійно намагається зламати «влада». Влада в усіх її проявах. Вона руйнує на своєму шляху всі осередки опору, намагаючись проникнути в «приватного філософа» та перетворити його на «публічного професора», «університетського наставника» – «володаря дум». Сила філософа в опорі даній владі. Відносини двох сил важливо доповнити ставленням до себе, це дозволить чинити опір. Однак варто пам'ятати, що влада – це теж певна форма гри, (хоча й не такої майстерної, як філософська) – це гра без правил, форм, гра за довільною

програмою, що не сприймає «справжньо-філософсько-приватного» стилю життя, котрий вибудовується не чиймись примхами чи забаганками, а самим «Життям». Навіть акт самогубства мислителя можна позначити не як втечу чи протест, а як останній поклик «Життя». Життя філософа – це стрімкий рух (навіть, якщо це рух-жест, що розгортається між кріслом в якому страждаєш та зважливо відчиненим вікном). Рух. Перехід через лінію. Він, будучи хворим, зумів все-таки створити сліпучо-граничну подію. Зумів організувати – відокремлено, ясно, жорстоко – останнє подолання межі. Ні, не померти, але покінчити с цим у якомусь нескінченному парадоксі. Зробивши жест, все-таки жест, філософа, котрий можна охарактеризувати суто «дельозовським жестом».

Маючи певний загальний знання про самого автора, його життєву позицію, його місце з-поміж інших концептуальних персонажів філософії, стає самоочевидним «товаришування», де автор дає згоду не лише на запитання, але й на акт додумування, а таким чином вираження того, що було не доказаним.

Критико-клінічний, або клініко-критичний метод чи філософування клінікою та критикою полягає в тому, що на сьогоднішній день філософ, як і мислитель загалом, літератор чи науковець – це «клініцист епохи» та критик, оскільки все, що залишається сучасності, то критика попереднього загального знання.

Якщо звернутися до кожного окремого філософа чи мислителя, то можна з упевненістю сказати, що філософські концепти творяться незалежно та самостійно (незалежно від традиції, попереднього досвіду та філософського багажу). Мислитель в процесі творення концепту – це адискусивна одиниця. Вважається, що до істини, об'єктивної істини зокрема, можна прийти через дискусію, обговорення. Однак Ж. Дельоз правильно ставить акцент: під час дискусії окремі думки не враховуються, одному мислителю немає жодної справи до поглядів іншого, його не цікавить саме

такий розв'язок проблеми. Тому частіше точки зору просто лунають в порожнечу. Власне філософія Ж. Дельоза має полемічний характер.

З огляду на дискусію, можна визначити ще й її критичність. Критичність може бути «активною» та «пасивною». Активна критика виникає тоді, коли той чи інший мислитель звертається до попередніх традицій та «вихопивши» якийсь з концептів, констатує, що в новому середовищі, у сучасній традиції він не зможе прижитися, адже стираються та втрачаються його складові ланки. Вихід – повне переформатування та перетворення складових концепту. Інший же вид критики – пасивна критика, це критика-захист «виду-концепту, що вимирає». «Критикувати – це просто констатувати, що старий концепт, занурений в інше середовище, зникає, втрачає свої складові, або ж набуває інших, які його й змінюють. А ті, хто займаються нетворчою критикою, хто обмежується захистом зникаючого концепту, не вміючи надати йому сил до відродження, – для філософії такі, власне, істинна біда. Всі ці спеціалісти по дискусіям та комунікації керовані образою. Зіштовхуючи один з одним порожні загальні слова, вони говорять лише самі про себе...» [215, с. 36]. Таким чином, філософ, як справжній мислитель, буде нові концепти там, де історик філософії віднаходить оптимальні взаємопереходи між концептами, що вже існують, за рахунок актуалізації нюансів, незначних, ледь помітних відхилень, на які досліджуваний мислитель не звернув увагу в силу тих чи інших обставин. Нерозривність співпраці філософії та історії філософії зазначає нові варіанти розв'язку-відповіді певної проблеми. У праці «Що таке філософія?» написаної Ж. Дельозом у співавторстві з Ф. Гваттарі, йдеться про те, що філософ постійно співпрацює саме з істориком філософії. На підтвердження даної тези у О. Йосипенко знаходимо: «оскільки критика є суттєвою складовою філософських побудов, французський постструктуралізм має також солідний історико-філософський багаж: трансформуючи предметне поле раціоналістичної філософії, постструктуралісти змінюють розуміння предмету, а також ролі філософії в сучасному суспільстві» [87, с. 3].

Критичний пафос суто філософських напрацювань Ж. Дельоза конденсується навколо його філософських концептів, оскільки філософія – це й є творення концептів. Першою працею, яку сам мислитель назвав першим суто філософським твором, умовно можна вважати дисертаційним дослідженням, на здобуття докторського ступеню – «Різниця та повторення», в якій постає не лише методологічна константа мислителя, але й самостійні філософські рефлексії.

Клініко-критичний метод виявляє міждисциплінарність: це дискусія не лише з лікарями та соціологами, літераторами та психологами, але й з економістами, політиками, істориками. Клініка може поставати у двох виявах. Перший та основний (на якому постулюються тези самого Ж. Дельоза), полягає в тому, що клініку не слід розуміти в якості хворобливого стану (хоча клінічність і виявляє себе лише у співвідношенні зі «здоровою нормальністю», тобто класикою та традицією) з подальшою негативною настановою, в якій приховані її діагностування та лікування. Клініка – це постійне непогодження, непогодження зі встановленими правилами, як в межах філософії, так і в межах інших галузей знання, що власною сформованістю з часом перетворюються на заскоружлі герметично-закриті системи (з чим пропонує вести боротьбу постмодерніст Ж. Дерріда). Клаус Дьорнер у праці «Громадянин та безумство» звертає увагу на те, що «нерозумність варта ізоляції: ізоляція у відповідні інституції груп населення, не придатних до використання в умовах товарно-грошової економіки» [72, с. 10]. Де під «нерозумними» маються на увазі всі ті, хто «заважає» безперешкодній суспільній інтеграції та розвитку «за планом» останнього. «В історії психіатрії переплетені найрізноманітніші традиції, які розглядають Іншого, «психічно хворого», як ворога, як друга чи як недруга», – продовжує К. Дьорнер [72, с. 17].

Клініка має справу з «нормальним шизофреніком» та відмовляється від «клінічного параноїка». В ході подальшого розгортання дослідження, ми більш детально звернемося до шизофренічного та параноїдального в

концепції Ж. Дельоза, оскільки дані феномени відіграють неабияку роль у формуванні концептуальної сітки мислителя. На даному ж етапі варто зауважити наступне: шизофренічність та параноїдальність жодним чином, не стосуються медичного діагнозу: вони є яскравим прикладом міждисциплінарності, оскільки вона має місце бути присутньою в постмодерних розвідках задля того, аби зобразити наскільки переплетеними на сьогодні є науки. В умовах сьогодення науки не мають чіткості власних меж: вони виникають хаотично, сплесково на грані зіткнення інших наук, та на потребу вирішення окремої проблеми. На термінологічному рівні науки, що виникають «на потребу», дозволяють та засвідчують дієвість номадичної кочівлі (в даному випадку термінів з однієї дисципліни в іншу). Шизофренік-нормальний, в даному випадку – це та людина (мислитель, філософ, літератор), що чинить опір існуючим базовим структурам, формам виразу та впроваджує божевільні ідеї в простір тієї частки знання, якою він займається. Клінічна, шизофренічна налаштованість – це є відкриття нового поля та нових горизонтів у межах філософії: ніякого пошуку Істини (істина лише в її точкових викидах та така, що існує тут-і-зараз), фіксація смислу навіть там, де немає жодного натяку на його існування (прикладом цьому може стати пошук смислу у безглузді, нісенітниці, абсурді), а також формування такої думки, що місцями може бути схожою на гарячковий стан хворої людини. Якщо звести дане розмірковування до повсякденно-побутового дискурсу, то його мовою клінічність може виражатися у вигляді: «таке міг вчинити лише божевільний», або «та він взагалі з глузду з'їхав», та може стосуватися будь-яких форм вираження, будь-то художній твір, філософське есе чи фантастичний фільм. Для чіткішої ілюстрації та більшої ясності клінічної шизофренічності, можна використати соціальну філософію, адже саме на її прикладі ми можемо побачити, що в суспільному середовищі вона проявляється в якості постійного спротиву пануючому режиму, інституалізації та будь-яким нав'язаним формам контролю. Ж. Дельоз звертається до клінічної шизофренічності для того, аби розкрити ту

особливість, що там де можна було б спокійно, притримуючись чогось вже існуючого, встановленого, сформованого, лише підтримувати (або, принаймні, якщо не підтримувати, то кардинально не критикувати) його існування, з'являється «хтось», хто намагається переінакшити, зруйнувати, сформуванати, віднайти «інакшість», відмінність, відтворити перспективність. На противагу шизофренічності, параноїдальність відображає стан, в якому перебуває більшість сучасних «мислителів» та значна частка «маси» суспільства. Параноїдальність теж не є медичним діагнозом (хоча термінологічно походить звідти). Як і в медичному контексті, вона пов'язує людину зі страхом (щось змінити, зкорегувати, щось висловити), що не сприяє формуванню відмінної точки зору та іншого погляду (чи то філософія, чи то суспільні явища).

Клінічність сучасної епохи, як і її мисленнєвих потуг, полягає в тому, що все піддається обробці та переосмисленому переінакшенню. На думку Ж. Дельоза, клінічної переінакшеності, в першу чергу, потребує мова. Саме вона постійно підлягає удосконаленню та власному становленню, що у процесі тяглості призводить (в чому й полягає мета клініцизму) до формування нової мови. Прикладами застосування методології клініцизму можуть слугувати письменники ХХ ст. Зокрема такі, як Д. Джойс, Ф. Кафка, М. Пруст та когорта інших письменників, що формували свою літературно-мислительську спадщину на зрізі різноманітних сфер знання, щоб створити дещо власно-унікальне. Їх творчість дійсно можна визнати ризоматично-налаштованою клінічністю, оскільки фактично кожен зі згаданих літераторів створив специфічну мову (наприклад, Д. Джойс, в якого твір «Улліс» наскрізь просотаний беззнаковим стилем написання, власне створеною стилістикою на стиці літератури, мистецтва, філософії).

Клінічність в межах мови може проявлятися до тієї межі, доки не буде створено нову мову, що буде схожою на іноземну, але, як зауважує Ж. Дельоз [див.: 196], якої ще ніхто не знає і вона буде призначена саме для вивчення та пошуку (оскільки вона має наштовхувати) своєї власної, іншої

мови (найбільш яскраво дану особливість мислитель виводить з творчості Альфреда Жаррі, та, використовуючи власну методологію клініцизму, характеризує його концепцію патафізикою, в якій досить чітко мова акцентується на розриві між метафізикою та фізикою, де серединну позицію буде займати саме патафізика з її здатністю до формування феноменів буття та обробки мови).

Також варто з'ясувати, чому критика на сьогоднішній день постає методологічною настановою. Як і Ж. Дельоз, так і наш сучасник С. Жижек вважають що все, що залишається мислителям сучасності, це побудова конструктивної критики. В тому в загальні знання, концепцій та мисленнєвих побудов, що існує на сьогодні, досить просто загубитися та втратити ґрунт під ногами і визначеність своїх поглядів. Саме на критиці, за С. Жижеком [див.: 83] тримається сучасна філософія. Адекватна критика – це та критика, що зароджується та базується на здоровому інтелектуалізмі (за М. Фуко [див.: 168] інтелектуалізм полягає в тому, що філософ не зобов'язаний більше звертатися до не прийнятних традиційних концепцій, чи посилатися на них, але як відповідальний інтелектуал повинен знати весь загальний пласт концепцій чи той пласт знання, який і формує його інтелектуальність). Критичність з'являється за умов постійного поглиблення власного знання та занурення в аргументованість та конструктивність. Ми можемо задатися запитаннями, чи є прийнятною така форма філософування, і чи не суперечить вона класичним зразкам філософування, а також чи позитивно це, а чи негативно для філософії. Ці та інші запитання знімаються автоматично, оскільки постмодерна традиція більше не визнає авторства в його класичному вияві, а в зв'язку з цим набагато прийнятнішим є формування власних мисленнєвих конструктів на базі, що тримається на здобутках класики. В даному аспекті ми можемо побачити, що це, з одного боку, дозволяється здійснювати завдяки постмодерному плюралізму, а з іншого, показує, та в черговий раз підтверджує, що філософська спадщина постмодерну виникає та виростає на основі існуючих класичних зразків

філософії; не відмовляється від неї, а лише продовжує та розгортає матрицю філософської думки. Критика – це концепт складки в дії, коли завдяки (абстрагувавшись від суб'єктивності та негативності-позитивності забарвлення висновків) критичній точці, виникає новий згин-розгин тієї самої «складки» філософської думки. На російському просторі І. Ялі [див.: 174] у своєму дисертаційному дослідженні «Становлення критики як принципу історико-філософського дослідження», звертає увагу на побудову конструктивної критики, як одного з головних методологічних підходів до формування вивіреного історико-філософського дослідження.

У праці «Ніцше та філософія» Ж. Дельоз зазначає, що «Кант – це є перший філософ, що збагнув критику як тотальну і позитивну. Тотальну, оскільки ніщо не має від неї вислизнути, стверджувальну, позитивну, оскільки вона обмежує сили пізнання, звільнюючи інші сили, на які раніше не зверталася увага» [212, с.102]. Однак, не звертаючи увагу на те, що Кант визнається першим, хто звернувся до «тотальної та позитивної критики», все ж мислитель піддає критиці його позицію.

Таким чином, клініка та критика сприяють мікрорівневому пошуку нових можливостей в межах філософського дискурсу. Клінічно-шизофренічна кочівля ніколи не зупиняється та не затримується на одному місці, чим і встановлює головні пунктири та точки відліку, з яких може розпочатися новий виток філософування, що не обмежений напрямком чи траєкторією. Мікрорівнева критика та бімолекулярна клінічність забезпечують умови простування філософії в невизначеність, що зумовлюється її власною позбавленістю від претензійності на певні остаточні філософські форми, що можуть бути як ультимативними так і констатативними.

Як зазначалося вище, та на що слід звернути увагу, існує ще одне визначення клініки, а поряд з ним дещо змінює своє забарвлення і критика. Це тлумачення зустрічається в працях дослідника творчості Ж. Дельоза, а саме у Л. Фокіна. В праці «Жиль Дельоз та його "метафізичні фантазії на

тему "що таке література?"» він зауважує, що як мислителі постмодерну, так і літератори, письменники чи режисери, яких згадує Ж. Дельоз, (а також персонажі, герої, що фігурують в їх книгах чи фільмах) – це здебільшого дійсно медично-хворі люди, які досить часто потребують якщо не психіатричного, то принаймні терапевтичного лікування. Дивність форми викладу змістовної частини, а також фіксування подекуди божевільних ідей Ж. Дельоза він пов'язує з хворобливим станом мислителя і стверджує, що в такому стані людина «швидше» реагує на життя та стає більш чутливою до нього. Що стосується митців та персонажів їх творів, які фігурують в якості показового матеріалу у працях Ж. Дельоза, то їх Л. Фокін визнає здебільшого психічнохворими або алко-наркозалежними, тобто клінічно хворими. Критику та клініку, на його думку, можна в такому стані речей помітити лише через постійне протистояння однієї щодо іншої. В цій парі ніколи не виникає рівновага, весь час щось превалює. Якщо верх бере клініка, як недуг, то в даному випадку критика виривається назовні лише в якості поодиноких проблисків та творчих спалахів, що мають хаотичний та нестабільний характер. Якщо ж критика вивищується над клінікою, то хоча й хворий організм, та все ж він стає здатним помітити не лише власну хворобу, але й встановити межі захворюваності на безглуздя тих, «хто втратив критичну здатність та є цілком здоровою людиною» (в даному випадку, є нормальним параноїком за Ж. Дельозом) [161, с. 217]. І тут же ми знаходимо, що: «задача критика полягає в відкритті нових можливостей життя, нових перспектив людського існування, орієнтуючись на які, навіть найбільш хворий, втрачений чи нікчемний негідник зміг би вирватися та продовжити життя» [161, с. 217].

Отже, ми можемо зазначити, що підґрунтям історико-філософського методологічного проекту Жиля Дельоза виступає його власне методологічна база. Методами, завдяки яким філософ проводить власний історико-філософський аналіз та будує свою філософську концепцію, є метод різниці

та розподілу, метод філософування критикою та клінікою, метод трансцендентального емпіризму та метод «додумування».

II. 2. Вчення Ж. Дельоза про «концепт». Динамічність концептуальних ресурсів в горизонті історико-філософського процесу

У наявному філософському дискурсі відбувається перехід від раціонального суб'єкта до первісних дотеоретичних очевидностей людського досвіду. Множинність смислових царин досвіду та поліцентричність співвідношень концептуальних підходів зосереджує суттєві потенції не лише для нарощування нових смислів, але й містить у собі загрозу ентропійних проявів, позаяк акумулює у своїх граничних можливостях «негативні» потуги модифікації концептів.

Проблематичність дослідження концептів у постсучасному контексті потребує значних змін у проблемному полі трансформаційних процесів. Опозиційність, що існує в межах постмодерністського дискурсу (суб'єктивність – асуб'єктивність, смисл – симулякр, темпоральність – дегуманізація часу, текстуальність – інтертекстуальність), розкриває простір Постмодерну в модусі іронічно-ігрової та симуляційної настанови, відзначеної ситуацією надзвичайної складності конституювання та встановлення концептів, що певною мірою є детермінованим негативним образом людини, згідно з яким вона є фрагментарною, розірваною та зведеною до набору носія мовних актів, бажань, спокус. Тому на тлі загрозливих тенденцій загального ціннісного вакууму культури постмодерну домінують негативні думки та прояви безпосереднього тлумачення та загального становлення концептів. Трансформація ж особистісного смислотворення в площину симуляційної дійсності засвідчує нагальну потребу позитивно ствердної концептотворчої спроможності, що здатна репрезентуватися у ресурсі нового бачення концептуалізованості та встановлення діалогічності навіть за умов «не-алібі» в бутті.

Підхід до постмодерної ситуації, що існує на сьогоднішній день, у контексті філософсько-теоретичних, літературно-художніх та життєво-практичних репрезентацій виражає, здебільшого, гіпертрофовану форму уявлення про становлення концептів, як таких, що є відірваними від якогось

«першопочатку» та певного джерела в історико-філософській тяглоті. Це є наслідком нерозуміння, в першу чергу, тонкостей самого історико-філософського періоду, яким і постає постмодерн: «постмодерн» набув форми ярлика, який намагаються начіпити на будь-що, бажано негативно забарвлене; «Постмодерн» постав у якості дискредитованого поняття, справжній сенс якого вислизає та зникає за безкінечними інтерпретаціями. Панічний страх Постмодерну задратований «чорним», в дечому нагадує «провидицю Кассандру», і водночас, так як існує інша межа крайнощів – тотальне захоплення постмодерном, де все сприймається через рожеві окуляри, це нагадує «піднесено-прекрасного Панглосса». Це все ознака того, що збочені інтерпретації здатні до породження химер і створення монстрів типу постмодерну, що має голову дракона, хвіст лева, а тіло козла. По друге, це пов'язано з нерозумінням та невірним тлумаченням самого поняття концепту, що також уможливлене та підкріплене абстрагованістю та віддаленістю від розмаїття можливостей, які пропонує постсучасність, та певна зосередженість на попередніх традиційних уявленнях з їх репресивністю, подальшою інституалізацією, та з власною «замкненістю» на несприйнятті чогось нового.

Відстежується зміщення акцентів у площину невинуватості Постмодерну поряд з «з-ідеалізованими» формами історико-культурної процесуальності модерну, як «справжнього» конституювання життєвого континууму філософської подієвості, що може скласти вагомий фундамент поряд з безгрунтовною та беззмістовною постмодерною філософською парадигмою.

Розмаїття постмодерної культури та горизонту філософського поля переосмислює тематизаційну потребу вкоріненості «у бутті» дійсно припускає і уможлиблює певну «відірваність». Однак це постає лише в якості привнесення чогось нового, створення нових можливостей подальшого розгортання філософської думки, що може відповідати запитам сучасності та узгоджено з ними відповідати на питання, та проблеми, виходячи вже з

контексту безкінечної гри зі смисловою конституцією рівнозначності смислів. Як вірно помічає В. Новіков, «концепцій постмодернізму, мабуть, стільки ж, скільки в наявності є університетів, а, можливо, навіть стільки ж, скільки там працює професорів» [125, с. 8].

Виникнення та становлення самого терміну «концепт» відбулося ще в епоху Середньовіччя. Ця особливість надає даному терміну відповідного забарвлення. Концепт (conceptus – зібрання, сприйняття), як акт «схоплення» смислу речей в єдності мовного висловлювання чи утворення конкретного цілого та застосування його в якості сингулярності (певної конкретної одиничності), що має вияв через власну неповторність та унікальність. Концепт, як деяке внутрішнє осягнення будь-якої речі розумом і вираження змісту її осягнення через знак, через єдність ідеального і матеріально-феноменального. Вбачання в концепті деякого мислимого сущого, що найбільш чітко та точно характеризує сутність речі, дає можливість в епоху Середньовіччя говорити про подвійну природу речей. Новочасна філософська традиція «концепт» повністю замінює на «поняття», як найбільш адекватне осягнення істинності речей і тому «концепт» втрачає будь-який сенс завдяки нездатності (неспроможності) осягнення істини.

Можна провести паралель між середньовічним і постмодерністським розумінням концепту. Головні моменти, які є дотичними у розумінні концепту цих двох епох: зверненість до ідеї творчості, яка завжди одинична, тому концепт виявляється як власне філософське творіння і завжди є чимось одиничним, та до ідеї мови, що представлена у вигляді «стійкого згустку смислу», який здатен до потенційного, постійного розгортання. С. Зенкін дає наступну характеристику терміну – «con-sept»: буквально цей термін можна перекласти як «поняття» і це мало б логічний вигляд, адже філософія – наука про поняття. Однак перекладач звертає увагу на те, що: 1) гра семантико-фонетичних відповідностей змушує схилитися до «неперекладного» варіанту «концепт»; 2) екстенціонал (логічне навантаження) терміну «концепт» відрізняється від простого терміну «поняття» («у науки немає концептів»

далеко не тотожно «у науки немає понять»). «Концепт – це дуже специфічний вид понять, властивих лише філософії, адже для інших сфер думки існують інші французькі терміни, якими й користуються автори книги - *notion, idee...* [195, с. 261]; 3) глибинний смисл-інтенціонал – «поняття» - виражає, в першу чергу, процес розуміння («понимания»), а вже потім – його результат.

Концепт – це фрагментарне ціле. Він має нескінченне число складових, що помножуються через нові точки зору: містити всі складові одночасно концепт не може, оскільки це пряме обмеження того поля, з якого висновуються концептуальні складові. Так як кожен концепт пов'язаний з окремою, конкретною проблемою, то горизонтом концепту постають всі можливі шляхи розв'язання тієї чи іншої проблеми. Багатоманітність розв'язків проблеми та суміжних менш значимих проблем породжується багатоманіттю суб'єктивної думки, що поступово рухається в напрямку певної об'єктивації та виведення концепту на рівень універсалії, як останньої сходинки на шляху розвитку концепта.

Слід звернути увагу на особливість розуміння концепту Ж. Дельозом. Мислитель виходить з того, що в філософії концепти утворюються через неправильну постановку питання, або ж хибні відповіді на нього. Кожна проблема має певне поле досвіду, у горизонті якого надаються відповіді, як можливі варіанти розв'язків поставлених питань. Поле досвіду вмонтовано в реально існуючий світ, і деякий час ті чи інші розв'язки чи відповіді на проблемне запитання влаштовують запит реальності. Однак, серед такої ідилії виникає дещо «інше», як деяке «налякане обличчя», що роззирається довкола та намагається визирнути за межі наданого поля досвіду та горизонту відповідей. Це «інше», виявляється новою формою актуалізації, це можливість існування «можливого» світу, який між іншим жахає. «Інше» говорить через окремі точки зору мислителів, митців, літераторів: воно мовить з метою віддачі реальності можливому. Так як можливе одразу ж стає реальним, як тільки ми починаємо вести мову про нього (мовлення актуалізує можливе в реальному), то й «інше», що викликає його до життя,

автоматично стає не чимось далеким, а тут-і-тепер існуючим. Подібне «інше» – це дещо на кшталт гайдегеріанського «заклику буття»: заклик буття та потреба в чомусь створюють тандем у вирішенні певної проблеми. «Інший» – це нова позиція на складці концепту, виплеск, що застигаючи в фіксованому варіанті, створює вигин, нову відмітку-затинку на тілі концепту.

Виходячи з даної логіки, є можливість зафіксувати три сталі неподільні складові концепту: можливий світ, як один з варіантів вирішення тієї чи іншої проблеми; мислитель чи то інша індивідуальність, яка бере участь у вирішенні проблеми та долучається до наукової спільноти; мова, як «у-реальнення», введення до сфери реального, актуалізація можливого.

У кожного окремого концепту є власна історія, яка за певних умов не має початку та кінця. Ми не можемо поставити точку відліку, початку розгортання матриці концепту, оскільки проблемне поле окремого концепту тісно переплетене з іншими концептами та їх проблемами. Концепт має свою чітку, вивірену лінію. Однак, ті окремі частини-шматочки, що з'єднують його з іншими концептами, є нестабільними, вислизаючими (*echapper*) варіаціями, які можна віднести й до інших концептів (встановлення певної фіксованої точки, обтяжене тим, що концепти знаходяться на стадії постійного, безперервного становлення). Свою чітку лінію концепт викроює з матеріалу власної матричної тканини чим здійснює власне дроблення та в-становлення, як становлення-вмонтування себе в програму, в якій він буде співіснувати з іншими концептами. Єдиний план та одну площину мають ті концепти, які знаходяться в горизонті одного проблемного поля, однієї товщі (*epaissier*) вищезазначеного плану та допоміжного, суміжного їм, перехрестя проблем співіснуючих концептів. Концепт інколи може нагадувати жерло згасаючого вулкану, або навіть згаслого, але такого, що наче порохова бочка може вибухнути (*eclater, eclatement*) чи то активуватися в будь-який момент. «Інший», що «підводить погляд», може визирнути за межі поля концепту і тим самим постати умовою-детонатором того тротилового заряду, що безпосередньо є у вже існуючих складових концепту, та ще

незактуалізованих можливостях, що маячать перед «іншим». «Інше» – це та умова, за якої можна перейти в нову площину, ввірватися та захопити (*empietement*) нову територію, побудувати новий виток, новий міст-перехід до чогось абсолютно нового, чому доведеться дати нові пояснення, трактування, що постане в якості нових складових концепту.

Концептуальну сітку, загалом, та поділ окремих концептів, зокрема, можна порівняти з фрактальною множиною. Як для концепту, так і для фрактальної множини не існує зведеного загальноприйнятого, короткого формулювання. Фрактальну множини можна збагнути через опис її найбільш стійких властивостей. Коли спостерігається дана множинність в незначному масштабі, то виявляється структура, як би складена з деталей. Неперервне збільшення здатності до розподілу (різниці) дозволяє виявляти все нові деталі будови, що ніколи не зводяться до єдиної точки. Як у концепта, так і у фрактальної множини існує складна та «нерегулярна» (нестабільна) організація, тому їх опис чи аналіз викликає утруднення. В окремих елементах фрактальної множини, як і в окремих «частинах» концепту часто простежується той чи інший вид скейлінгу (схожості однієї частинки на іншу), однак ця омана може поставати у випадку незначного масштабу. В умовах збільшення масштабу, виявляється, що поблизу кожного елемента множини є велика кількість інших елементів, розділених проміжками різної довжини.

Якщо мова зайшла про аналогію концепту та фрактальної множини, то хотілося б навести приклад з мухою, який яскраво ілюструє, особливість спостереження чогось нового (нюанси, зміна акцентів) в межах концепту чи фрактальної множини. Приклад належить Бенуа Мандельброту: на великій відстані клубок вовни здається мусі точкою, коли вона підлітає ближче він для неї є диском, ще трохи підлетівши, вона бачить кулю; підлетівши зовсім близько, муха бачить перед собою клубок гладких ниток, і лише сівши на клубок муха бачить пушинки, що обрамляють нитку.

Кожен концепт має власну консистенцію та своє внутрішнє наповнення, в яке не може проникнути жоден інший концепт, оскільки внутрішній вияв консистенції формує та встановлює бар'єр неперехідності. Зовнішній же вияв консистенції концепту відкритий до співіснування з іншими, завдяки чому й будуються мости-переходи між ними. (Зовнішній вияв консистенції концепту – це «маргінальний фон» (М. Турньє [див.: 154]), який є у кожного концепта, але не містить, в собі, жодної унікальності, що уможливило б його виокремлення з-поміж інших концептів). Внутрішній вияв консистенції концепту є цілісним та неподільним. Це згущене накопичення його складових, які мають непорушний характер, та є фіксовано-усталеним ядром, зітканим, здавалося б з окремих «персоналій», «особистостей», «думок», «висловлювань», які втратили всі ознаки конкретної належності до когось чи до чогось: обличчя саме по собі, без рис, кольору очей, чи форми носа, це керролівська посмішка, посмішка не лише без kota, але й без будь-якої належності до когось конкретного.

Концепт – це рух думки на безмежній швидкості, це чисте «со-бытие», що схоплює у точці тут-і-зараз безкінечне число різнорідних складових. «Концепт визначається як неподільно кінечне число різнорідних складових, що пробігають (як струм чи напруга) деякою точкою, будучи в стані абсолютної рухомості (парення) на абсолютній швидкості» [див.: 199, с. 27-28].

Концепт є точкою, в якій співпадають відносність і абсолютність, що є нероздільними та нелінійно-одночасними інтенсивними, потоками-хвилями. Відносність виявляється через фрагментарність концепта, а абсолютність приховується за цілісністю фрагментів. «Він безкінечний у власному польоті (парящем польоте), тобто у власній швидкості, але кінечний в тому русі, що описує межі своїх складових» [див.: 199, с. 27-28]. Абсолютність – це внутрішнє наповнення концепту, це його онтологічна база самотворення та самопокладання, наділена потенційною здатністю до актуалізації. Відносність – це зовнішня тканина концепту, що розростається у реальність

своїми клаптями-фрагментами. Конструювання абсолютного та відносного відбувається паралельно, одномоментно: він постає сам по собі і виступає своїм же власним об'єктом. Зовнішня оболонка концепту – це немов рана з рваними краями тіла концепту, шматки якої не можливо зібрати в єдність, і, в той же час, ці шматки не прилягають щільно до інших концептів, вони не з'єднуються на єдиному матричному просторі концепту.

Для того, аби зрозуміти яким чином циркулюють концепти, потрібно усвідомити, що Ж. Дельоз створює для них «особливі умови», що проявляються через випрацьовану мову (творення іноземної мови в межах власне-французької) та своєрідний текстовий простір, крізь які можна вловити світимість «концептуальної сітки» (як в подальшому ми будемо називати той загальний простір концептів, що є властивим філософії Ж. Дельоза).

Основні концепти філософської текстури (*texture*) Ж. Дельоза: буття (чи, як буде далі зазначено в роботі «пост-буття», оскільки воно має дещо інше смислове навантаження, повною мірою не підтримуюче жодної з вже існуючих позицій), подія (спів-буття, «со-бытие»), актуальність (чи співвідношення актуальне/віртуальне, смисл, сингулярність, ризома, номадизм, людина-машина, тіло-без-органів та похідні форми, такі як подарунок, зміст, (що походить з «відмінного»). До речі, сучасна дослідниця концептів Ж. Дельоза, а саме О. Йосипенко [див.: 87] виокремлює відмінність в якості концепту. В даному дослідженні те, що мається на увазі в якості «відмінного», застосовується як «різниця»).

Одним з концептів, що формує «концептуальну сітку» безпосередньо, філософії Ж. Дельоза, є пост-онтологічний (тим самим пост-гайдеггеріанський) матричний статус – «буття» (*l'être*). Пост-онтологія, про яку піде мова, це невід'ємна складова філософії, що, в свою чергу, нерозривно пов'язана з Буттям, що мало місце в історико-філософському процесі тяглості. Для того, аби більш чітко зрозуміти нерозривність створеного Ж. Дельозом конгломерату філософія-онтологія-буття, варто відштовхуватися від думки про те, що відведення кожній окремій сфері (чи

то філософія, чи то онтологія) власного «простору» та надання окремого статусу, дає змогу породження нових сутностей. Тобто, в даному випадку породження нового буття: буття філософського, та буття онтологічного (відпочатково наділеного істиннісною компонентою, щодо філософського буття, як такого, що є позбавлене «містичної» верітативності). Не виокремлюючи онтологію з-поміж філософії, мислитель схиляється до думки, що за таких умов можна прийти до буття, яке буде позбавлене статусності та буде нести в собі однакову вихідну «інформацію» для всього різноманіття існуючого. Така позиція мислителя уможливорює рівноправність та рівноцінність доступу до унікальної подієвості всіх без виключення речей, яким надається формат існуючих. Також зняття помноження дає можливість уникнення розриву між тим, про що «говорить Буття», та тим, якою мірою кожна окрема істота чи річ можуть його досягти («напружуючи» всі свою здатності до сприйняття голосу буття). Тут варто звернути увагу ще на одну особливість, що буття як *l'être*, тобто написання з маленької літери, що вказує на невизначену статусність, розпочинає свій шлях з «Феноменології сприйняття» М. Мерло-Понті, як і концепт *ніщо* – *le néant*. Б. Вальденфельс [див.: 44] вважає, що Буття та Ніщо, як завершено-відкореговані структури, що не потребують більше жодного доповнення, були властивими Ж.-П. Сартру [див.: 146] і саме з нього втрачають статусну завершеність.

Якщо віддати належне онтологічному буттю, то можемо помітити, що перед нами відкривається новий горизонт проблем, зокрема питання подієвості та смислу. Звільнене від помноженості, буття звільняє смисл, мову і подію від невизначеності, в якій вони перебувають завдяки зануреності в аналогію статусно-онтологічного буття. Ж. Дельоз зазначає, що: «будучи чистою мовою та чистою подією, співзвучність (буття) приводить в дію, контактуючі між собою, внутрішню поверхню мови та зовнішню поверхню буття... Співзвучність буття міститься в мові, але відбувається в речах... Не будучи ні активною, ні пасивною співзвучність буття є нейтральною... Це буття, що є загальним для реального, можливого і неможливого. Порожній

простір події всіх подій, виражений в нонсенсі смисл всіх смислів – співзвучність буття, що є єдиною чистою формою Еону, формою озвніщення, що пов'язує речі та речення» [195, с. 239]. Таким чином, мова йде про таке буття, що постає в вигляді пустої оболонки, але такої, що не є резервуаром для заповнення смисловим чи подієво-мовним навантаженням, а оболонкою, що своєю поверхневою мапою презентує внутрішній загал, як озвніщення. Полишеність внутрішньої замкненості презентує онтологію поверхні в прагненні уникнути сутнісно-репрезентативного дуалізму.

Даний концепт логічно відсилає нас до іншого концепту Ж. Дельоза, а саме до його «*події*» (що краще можна передати завдяки російській мові: події як «со-буття»). Якщо концепт буття формується в дельозіанській традиції на основі розвідок, здебільшого Платона та М. Гайдеггера, то подія чи спів-буття, виводиться з філософських надбань Б. Спінози. Подія – це результат тісної «співпраці» речей, їх взаємозв'язку та взаємообумовленості, тих змін, яким вони підлягають в процесі дієвості та форм, яких набувають в результаті розгортання меж власної потенційності. Однак, варто звернути увагу на ту особливість, що саме й розкриває сутнісний вияв та специфіку саме спінозівського підґрунтя даного вияву: подія є деяким атрибутом тіл та стану речей, однак вона не може поставати в якості фізичної пропозиції. Можливо, на даному етапі варто градувати подію на умовні рівні, один з яких буде виражати чисту природу події, а інший постане в якості її виразника-результату (подія, як спів-буття, та результат її втілення). Для більш чіткого пояснення даного парадоксального вияву, у Ж. Дельоза існує уявлення про серійність. Градація чи серійність події вказує на те, що подія організована таким чином, що може водночас бути подією речей, відмінних від самих речей, а також може бути пропозиційною змінною, що підлягає вираженню, як результату дії речей, та за всіх цих умов зберігати свою статусність події, як спів-буття не заангажованого жодною річчю чи результатом.

Іншим виявом концептної філософської складової Ж. Дельоза є співвідношення *актуальне/віртуальне*. Чимало дослідників творчого доробку Ж. Дельоза, (зокрема А. Сованар – Sauvagnargues A., Р. Сасо – Sasso R. «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze» [див.: 241]) схилиються до думки, що завдяки «парі» актуальне/віртуальне Ж. Дельоз намагався замінити такі співвідношення, як інтелегібельне/чуттєве/(*le sensible*), сутність/існування, можливе (*visibilite – как видимое*)/реальне, тобто ті парні категорії, що мають спільну реальність (чи рівноправне перебування в ній), але строго виключають одна одну. Ми не погоджуємося з даним твердженням в повній мірі. Актуальне (*presence*) – це те, що вказує на ту реальність та той стан речей, що існує на момент тут-і-зараз (*realite humaine*), тобто вказівка на теперішнє. Тоді як віртуальне – це те, що в даний момент не присутнє. Однак, що є дійсно важливим, це те, що актуальне/віртуальне – це нерозривний конгломерат, що виражається через власне взаємоперетікання та взаємопереплетеність (*entrelacement, entrelacs*), яка виражається у взаємообміні: актуальне та віртуальне постійно обмінюються і саме за цього обміну віртуальне стає рухомою силою актуалізації, а актуальне уможливорює тим самим віртуальне. Через таке розуміння актуальне/віртуальне відкриває нам горизонт позбавлений опозицій потенційне/можливе чи можливе/реальне. Коли стирається грань між актуальним та віртуальним, філософія отримує нові горизонтні можливісні реальності – *negatite* (де одна реальність засвідчує безкінечне число реальностей), що не пов'язуються з приписуванням істинності чи хибності (які дійсно в сучасній філософії, та історії філософії зокрема, втратили свою актуальність) та без обмеження альтернативного проектування самої філософії в формі закритих та статичних структур.

Концепт *бажання* породжує цілу низку наступних концептів, оскільки є Концепт бажання, в тому вигляді, яким його пропонують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі – це, в першу чергу, певна повнота, яка не містить у собі жодного

натяку на будь-яку недостатність чи потребу реально існуючого об'єкту, чи надлишок задоволення від реального об'єкту.

Ще однією з проблем, котра підіймається Ж. Дельозом, є проблема побудови теорії бажання. Основи даної теорії було написано у співавторстві з Ф. Гваттарі та викладено в праці «Анти-Едіп» (*L'anti-Oedipe*, 1972). Ця праця принесла чимало критики та несприйняття з боку інтелектуального співтовариства. Вона є невідомою від грандіозної переоцінки образу думки та життя, що відбувалися в 1960-ті, а також безпосередньо в 68-му р. (зокрема у Франції). Якщо звернутися до критиків даної праці, то єдиним висновком є те, що вся критика базувалася на приписуванні авторам модної на той час «спонтанності».

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі обґрунтовували власну теорію бажання, котра, будучи зовнішньо співзвучною епосі, все ж являлась не своєчасною та безпрецедентною.

Отже, на думку мислителів, бажання ніколи не йде зсередини; воно не мислиме по аналогії з сутністю суб'єкта, що природним шляхом є наділений внутрішнім багатством і чеснотами, та постійно прагне зовнішнього вираження. Бажання виникає лише з відношення до зовнішнього та приписується суб'єкту лише в разі стану зіткнення, коли той перебуває за власними межами; бажання є деяким способом навчання. Бажання не має ні початкової структури, ні вихідного об'єкта, воно ніколи завчасно не детерміноване. Звільнити бажання – означає дозволити кожному пережити власні зіткнення та зустрічі, як ментальні так і афективні. Психоаналіз, з точки зору Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, обмежує бажання (едіповим трикутником зокрема).

Серед засобів духовного впливу на людину, з їх подальшим пригніченням Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі виокремлюють політекономічне вчення та психоаналіз. Вони звинувачують фрейдизм та неофрейдизм в тому, що дані вчення допомагають капіталістичній системі перетворити людину (як індивіда) на «пасивного пацієнта клініки», «невротика, котрий лежить на

кушетці» та легко піддається впливам та навіюванням психоаналітика, котрий в свою чергу свідомо чи несвідомо виконує замовлення капіталістичної системи. Автори «Анти-Едіпа» намагаються провести переакцентацію уваги та інтересу з невротика на «шизофреніка», та здійснити не психоаналіз, а шизоаналіз.

При всій масі трактувань шизофренії (не говорячи про діагностику психічного захворювання), філософія схиляється до думки, що в шизофренії безсилля та всемогутність знаходяться в безпосередньому зв'язку один з одним. Вони виявляють в собі дві сторони одного й того ж захворювання, що характеризується зникненням грані між «внутрішнім» та «зовнішнім». Якщо шизофренік живе, з одного боку власними ілюзіями та страхом (тобто в світі фантазмів), не відрізняючи (або точніше – погано відрізняючи) їх від реальності, то й в житті звичайної, «нормальної» (начеб-то) людини, мають місце її власні: настрої, настанови, гадки, що відіграють не менш важливу роль «опосередковуючи» зв'язок людини з реальною дійсністю. Реально людина живе саме в проміжку, в «розколіні» (*fissure*, від *fission* – розчеплення) («проміжному просторі», між наперед даною їй дійсністю, нав'язаною, як вже дещо дане, Інше, та рухомим і відносно автономним утворенням, котре маніфестує себе в якості «Я», «особистість»). «Проміжний простір» – це «погранична територія», котру прийнято називати «життєвим світом», «практичним світом» чи «світом культури» (тобто все залежить від філософської концепції).

Патологічна шизофренія – це не що інше, як виродження духовного буття культури, спектр станів свідомості між повною втратою «суверенітету» людського «Я» по відношенню до Іншого, розмивання меж між внутрішнім світом людини та зовнішньою реальністю, що призводить до повного розпаду власного «Я», з одного боку, та ілюзорного, абсолютизування суверенітету внутрішнього світу, що поступово перетворюється в «чисту свідомість». Якщо продовжити хід думки Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, та оперувати медичною термінологією, то інший стан свідомості можна

охарактеризувати як параноїя (в межах якої людина існує в стані зчеплення *jointure*, «со-членение», або *articulation*, якщо охоплювати й мову).

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі проводять певне розмежування «шизофреніка» та «параноїка». Межа між «внутрішнім» та «зовнішнім» теж, в даному випадку, виявляється розмитою. Однак, якщо у випадку шизофренії власне людське Я безвідмовно капітулює, то у випадку параної капітулює та полишається будь-якої незалежності світ Іншого. А так як, що те, що інше відбувається у свідомості людини, що є моментом і суб'єктом культури, то в результаті протилежності стають тотожними; відмінності редукуються лише емоційним наповненням життєдіяльності.

Терміни «шизофренія» та «шизоаналіз», котрі вводяться в обіг, застосовуються дещо в іншому сенсі аніж це прийнято. «Шизофренік» – це не психіатричне, а соціально-політичне поняття. «Шизо», в даному випадку – не реальна, чи то потенціально психічно хвора людина (хоча задля прикладу подібні випадки теж досліджуються авторами), а контестант, що тотально заперечує капіталістичний соціум та живе за природнім законом «виробництва, що бажає». Його прототипами є персонажі С. Бекета, А. Арто, Ф. Кафки [див.: 203], що у своїх творах (котрі згодом аналізуються Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі) втілюють у вигляді моделі людини – «машини, що бажає», «хребетно-машинної тварини».

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі ставили перед собою за мету «детеатралізацію» безсвідомого, розгнuzданість світу бажань, що за власною суттю є «палкою» енергією. При цьому не оминалася увагою можливість вивчення реальних рушійних сил на шляху до співпраці безсвідомого та соціальної дійсності, звертаючись до дешифрування кодів, «ідеологічних» та логічних ігор, до критичного перегляду «бінарних» ансамблів бажань, котрі склалися в суспільстві та закріпилися в культурі завдяки духовним системам, школам, цінностям.

Звертаючись до критики сучасного капіталізму, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, відмічають ту особливість, що його недоліком є «репресивна

формація», в котрій шизоїдна культура перетворюється в «цивілізацію»: структури, коди, системи, норми явної форми державного примусу чи неявної форми – «цензури», що в психологічному сенсі перетворюють цей світ, в якому все ще зберігається відчуження. Тому при такій розстановці акцентів шизоїдна свідомість ризоматично-номадична і революційна, по відношенню до будь-яких передсудів, загальнолюдської моралі та догм мистецтва.

Важливим базовим моментом конструювання теорії бажання є протиставлення «машини-органу» та «тіла без органів». «Машина-орган» – це «людина-машина», котра спонукається «шизофренічним» інстинктом життя. «Тіло без органів» – це в принципі та ж «людина-машина», однак її спонукає параноїдальний страх смерті, що призводить до зупинки «машини». Здійснюючи розведення цих двох видів «машин», автори схиляються до використання образів художніх творів для роз'яснення основ шизоаналізу, (а сам же шизоаналіз застосовують для роз'яснення та вивчення творів мистецтва). В подальшому у критиків дельзівської теорії бажання, можна зустріти безліч зауважень, на кшталт того, що художник-постмодерніст маніпулює зламаними, спаленими, понівеченими речами, на зразок Сандро Кіа чи Франческо Клементе, постмодерне кіно впевнено набуває форми «роуд-муві», а музей постмодерної епохи (Джованні Ваттімо) все більше потребує широкого кола учасників та багатоаспектної критики, – не випадково, адже саме деталі, що даються в спектрі є необхідними для залагодження бажаних машин.

Звертаючись до критики сучасного капіталізму, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, відзначають ту особливість, що його недоліком є «репресивна формація», в котрій шизоїдна культура перетворюється в «цивілізацію»: структури, коди, системи, норми явної форми державного примусу чи в неявній формі – «цензури», що в психологічному сенсі перетворюють цей світ у світ, в якому все ще зберігається відчуження.

Тому при такій розстановці акцентів шизоїдна свідомість революційна: революційна по відношенню до будь-яких пересудів, загальнолюдської моралі та канонів мистецтва.

Суб'єкт, що приховує в собі деяку долю самодостатньої спонтанної креативності, це є «машина бажання» (машина бажання, як концепт), що виходить зі своєї суб'єктивності та моделює її одночасно. Звертаючись до праці Ж. Дельоза – «Логіка смислу», можна помітити, що автор схиляє читача до класичної концепції європейської культури, з її імпліцитним обґрунтуванням теорії особистості, за якою відносно індивідуального «Я», завжди покладалося вище абсолютне «Его», і зауважує, що подібна вимога (вимога метафізики розуміти індивідуальне «Я», детермінованим через трансцендентальну абсолютну Індивідуальність) – є «незаконною». Таким чином класична модель дивиться на індивідуальність крізь призму глибинної зовнішньої каузальності як причинності, що б не малося на увазі в якості абсолютного Буття: будь-то персоніфікований Бог (релігійна філософська традиція), імперсональний Абсолют (концепція класичного раціоналізму) чи Соціум (соціологізованих філософських концепцій).

Принципову новизну передбачає модель шизоаналізу, яка полягає в тому, що Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі відмовляються, в першу чергу, від ідеї зовнішнього впливу (вимушеної каузальності). Мислителі акцентують увагу на самовільній та автохтонній процесуальності самоорганізації Я (сингулярні суб'єктивності не пояснюються жодною ціллю, вони самі виробники власних цілей). Першим кроком є прийняття за основу вихідну точку – хаос, як іманентний стан суб'єктивності. Вихідний до-індивідуальний та до-персональний стан суб'єктивності фактично являє собою лише постійно відтворювані процесуальності, бажання, котрі знаходяться на найбільш глибокому з пластів безсвідомого і зрозумілого не лише в якості пережитої нехватки бажаного об'єкта (навпаки, бажання не потребує доповнення), а в якості потенційної креативності. Бажання є виробником реальності, а об'єктивним буттям бажання є Реальність як така. Таким чином чином буття

машини бажання – це постійне виробництво самого виробництва, прищеплення виробництва до продукту. Наприклад, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, досить часто звертаються до аналізу літературних творів, зокрема до тих, котрі створені в форматі «марення». На їх думку «марення» фіксує процес виробництва машини бажання.

Соціальність в цілому ж мислиться, в шизоаналізі, не просто як процесуальний акт з певним початком та завершенням, а як перманентна (неперервна) процесуальність, що не має початкового та похідного, але має загальний дрейф. Процеси конституювання індивідуального Я та універсальної соціальності – це результуючий продукт діяльності машин бажань. Оформлення конкретних конфігурацій соціальності – як на індивідуальному так і на інтегральному рівнях – моделюється в рамках шизоаналізу, як принципово нелінійна структура з порушенням принципу бінарної опозиції.

Креативний потенціал машини бажання (не інтегрованого потоку сингулярностей) результується в конкретних структурних конфігураціях цих потоків, що задає умови до конституювання певних структурованих соціальних середовищ. Джерелом та умовою можливості подібного конфігурування виступає нерівність позицій, що атрибутивно характеризують машину бажання. Метафоричність понять в системі шизоаналізу передбачає той момент, що на протигагу звичайним машинам машини бажання працюють лише в пошкодженому вигляді, постійно при цьому псууючись. Аналогічним чином і соціальна машина, для того аби працювати, має недостатньо добре працювати. Власне своєю вимогою вихідної нерівності як умови для власної актуалізації і подібні між собою машини бажання та «соціальні машини», лише тут виникає ідентичність соціальної машини та машини бажання (остання функціонує лише за умов власного розпаду, зі скрипом, постійно здригуючи під тягарем безперервних зривів.

У функціональному аспекті машини бажання та «соціальні машини» для шизоаналізу постають як взаємообумовлені, а в змістовному аспекті вони являються як альтернативні одні щодо інших. Соціальні машини постають як дещо сталі, з претензією на визначеність, чіткість, певну законсервованість; машини бажання схильні до динамічної креативності, постійного творення соціального процесу.

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі осмислюють співвідношення машин бажань та «соціальних машин», як співвідношення макро- та мікрорівнів: машини бажання не можуть існувати за межами соціальних машин, макрорівень яких вони й конституують. Шизоаналітична модель передбачає структурування «соціальних машин» на рівні «молярних ансамблів» – молярних сукупностей, що придушують сингулярності, проводять серед них відбір, ті регулюють ті, котрі залишилися закодованими. Молекулярний рівень (на якому знаходяться машини бажань) характеризується молекулярною множинністю сингулярностей, і виявляються як рівень не інтегрованих одиничних індивідуальностей.

Таким чином «мікрорівень» чи «молекулярний рівень» соціальності в шизоаналізі визначається через поняття «сингулярності» чи «окремого об'єкта» (самостійного), тобто у вигляді суто індивідуальної інтегративної одиничності. І в даному сенсі даний рівень постає як дійсно потенційно креативний рівень, але актуально не оформлений в жодну зі стабільних структур – «хаос імпульсів», де можливі лише випадкові та миттєві («алеаторні») комбінації «імпульсів». Саме в перманентності алеаторних подій реалізуються нестабільне та неврівноважене буття «молекулярного рівня» суб'єктивності: окремі об'єкти – це світ зривів, ротацій, вібрацій. В цьому сенсі молекулярний ланцюг бажання не має коду, що передбачає територіальність та деспотичну свідомість. Тому аксіоматика протистоїть коду як процес детериторизації. Молекулярний ланцюг – це чиста детериторизація потоків, виведених за межі означуваного, тобто туди, де відбувається руйнування кодів. Детериторизація – це ціль ковзаючого

зникання, а не самого коду. Молекулярний ланцюг складається з знаків бажання, але ці знаки є такими, що щось значать. Знаки постають в якості будь-якої абстрактної точки, фігур, що вільно грають не утворюючи жодних структурних конфігурацій. Такі знаки нічого з себе не являють та не можуть бути означником: знак покликаний лише для творення бажань. Таким чином джерелом соціальної процесуальності є молекулярний рівень виробництва бажань.

Загалом, функціонування соціального виявляється як перманентна взаємодія двох векторів: один йде шляхом внутрішнього обмеження системи, інший шляхом втечі від системи. Цим шляхом йдуть декодовані та детериторизовані пориви чи шизи, котрі вишукують шпарини в стіні з кодів, що знаходить територизовану межу. Таким чином «шизо-потоки» конструюють створюють середовище для мікросоціальної структури.

Досить специфічним концептом, що розгортає горизонт шизоаналітичної концепції Ж. Дельоза, є *«тіло-без-органів»* (ТБО – Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, ОБТ *Organs Without Body* – С. Жижек). Цей концепт постулюється за рахунок філософських ідей Ф. Ніцше, А. Бергсона, Ж.-П. Сартра, а формулювання з'являється завдяки А. Арто.

Взагалі сам Ж. Дельоз не виокремлював тіло-без-органів в якості концепту. В праці *«Тисяча плато»* (у співавторстві з Ф. Гваттарі), зазначається, що це зовсім не поняття, як і не концепт, а швидше за все певна практика, або навіть сукупність практик. Ми не можемо досягти його, оскільки воно є певною межею, що об'єднує водночас бажання/небажання, життя/смерть: «так, що ж це таке, ТБО – але ми вже на ньому, повзаючи наче паразити, рухаючись навпомацки як сліпий чи безумець, подорожній чи кочівник степу. Саме на ньому ми спимо, пильнуємо, на ньому ж ми йдемо в наступ, б'ємося чи на нас чекає поразка, на ньому ми шукаємо своє місце, впізнаємо власне нечуване щастя та неймовірні падіння, на ньому ми проникливі і демонструючи цю проникливість; на ньому ми любимо» [201, с. 249]. Тіло-без-органів переповнене інтенсивностями, що формують та

організують простір для матеріального втілення (у Ж. Дельоза, це приклад з заповненим яйцем: в зародку майбутнього організму нічого не міститься, крім потоку чистих інтенсивностей, що виокремлюють обриси органів завдяки міграційним зонам близькості та фрагментують його частини, які в майбутньому будуть органами). Реальність в цьому контексті постає як деяка інтенсивна величина, як поле іманентності бажання, та властивий бажанню план консистенції. Бажання на цьому плані займає роль процесу виробництва (воно більше не виявляє себе, як недостатність чогось, чи надлишок задоволення; якщо й існує недостатність, то лише в якості наслідку бажання, чи його симптому).

Так як тіло-без-органів – це концепт, що належить сфері соціального, то й зрозуміти, чим воно є, можна лише завдяки процесам, що відбуваються в суспільстві. Градаційні, міграційні зони тіла-без-органів слугують ієрархічному розподілу, що відбувається в його межах. Даний розподіл варіює в межах визначення панівної та прихованої реальності. У свою чергу, панівна (як домінуюча) реальність співвідноситься з суб'єктивацією (вказує на точки де можливий суб'єкт) і цією дією розставляє межі існуючої реальності. Також Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі вказують на те, що суб'єктивація відповідає потоку капіталу. Якщо ж суб'єктність рухається швидше ніж капітал, то завдяки цьому людина перетворюється на номада (ворога капіталістичного суспільства).

У своїх чисельних працях Ж. Дельоз неодноразово повертається до наріжних тем та питань, котрі його турбують. Його цікавить зовнішня природа відносин, що визначаються як чисті зіткнення, або зустрічі. Подібну характеристику відносин Ж. Дельоз виносить на розсуд читача як протиположності діалектики, в якій досвід, бажання та життя підкорені закону заперечення та подолання. Також його увагу привертає багатоаспектний та диференційований характер існування, часу та мислення, котрі складаються з гетерогенних, взаємообумовлено згорнених планів, що утворюють «пластичне» трансцендентальне поле, котре апріорі не нав'язує досвіду

жодної з форм. Інакше кажучи, мислитель звертається до тематики «зовнішнього», «складки» (*pli*) та «згортання» (*enroulement*). З положення про диференційованість існування, часу та мислення Ж. Дельоз виводить суто емпіричний характер етики, що полягає в іманентній (чи то внутрішньо присутній) оцінці способів існування та мислення. Дана думка постає як діаметрально протилежна установкам класичної моралі, що за засновок має трансцендентні цінності (апріорі «добро»/апріорі «зло»).

На противагу філософським течіям сьогодення Ж. Дельоз жодним чином, не наділяє філософію будь-яким призначенням. Для нього не існує думки також відносно того, що будь-яка філософська система здатна відповідати за радикальний та незворотній розрив в історії думки. Існує думка, що філософські концепції К. Маркса (в подальшому марксизму в цілому), М. Гайдеггера (з деконструктивізмом), Е. Гуссерля (та феноменологічних настанов), Л. Вітгенштайна (зі всією аналітичною школою) були закодованими на подолання «метафізики», то для Ж. Дельоза таке питання не постає і подібне «подолання» за мету не береться. Він намагається реабілітувати вчення тих філософів, котрих він вважав «мислителями події», тих філософів, читаючи яких, можна було лише покрутити в руках фрагменти, шматки текстів, котрі привабили увагу, і самому збагнути їх значення. Він мав справу з «філософами, котрі вміють мислити». Адже розум, котрий розпочав той чи інший проект, затіяв синтез алхімічного елексіру, залишив власний проект незавершеним; лабораторія-порожнина (*creux=cavite*) смислу порожня; енциклопедія абсурду залишилась недописаною, але постійно вичерпується та поступово (*creuser*) робиться порожньою. Кожна їх думка наштовхувала на смисл, що даний у власній безформеності та неосяжності «знаків», що заворожують та тривожать розум. Розмірковування над їх філософськими концепціями підштовхували «на зовні», до деяких гетерогенних елементів, що діють в розумі, переповнюючи його та змушуючи змінити «замисел». Даний замисел не буде простим копіюванням досліджуваного, він також не дозволить

повторно зафіксувати себе, але в той же час не дасть ні найменшої надії на впізнання самого себе. Таким чином, існує помітна різниця між постійним повторюванням залишеного нам у спадок попередниками. Машина думки розібрана, її деталі існують в просторі нереалізованого замислу. Таким чином у Ж. Дельоза виникає ще одна думка, що тягнеться крізь його праці, це думка про те, що розум мислить лише тоді коли він «згортає зовнішнє».

В працях, котрі були написаними безпосередньо самим Ф. Гваттарі, можна помітити поступальний рух в розвитку понять. Спершу Ф. Гваттарі досліджує поняття трансверсальності, на зміну якого приходять поняття детериторизації, а згодом поняття хаосмосу та хаосмічної трансверсальності. Мова йде про недеферинційований та нерозрізнюваний перехід, що все ж постає у розрізнюваності даних концептів між собою, їх відсилання один до одного, що дає змогу їм не злитися в одне ціле. «Детериторизація» – це одночасно концепт та категорія, що пов'язана з формуванням території. Дана категорія з'являється у творчості Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, як запозичена з етології. Вони звертають увагу на ту особливість, що людиноподібні детериторизують свою передню лапу, відриваючи її від землі і тим самим перетворюючи її на руку, котра в свою чергу ретериторизується в знаряддях (а будя-яка палиця – це детериторизована гілка). Людина в постійному пошуку власної території, переживає детериторизацію, задля того, аби потім ретериторизувати в згадках. Можливо, що будь-яка територія передбачає вже здійснену детериторизацію, можливо вони відбуваються одночасно. В капіталістичній економіці відбувається детериторизація капіталу та власності, що перестають бути нерухомістю, а ретериторіалізуються в засоби виробництва; праця ретериторизується в заробітну платню.

Одними зі значних концептів, з яких далі беруть свій початок інші поняття та концепти є «ризому» (*rhizome*) та «номадизм». Ризома, в першу чергу, постає символом нового типу культури [див.: 94], а також нового стилю життя та поведінки людини (на чому наголошує й А.Кроукер). Ризома протиставляється дереву, його корінню, а саме дерево Ж. Дельоз та

Ф. Гваттарі виводять в ряд символів «бінарної» системи світу з її тотальністю. Символ дерева, на думку авторів, є шкідливим для філософії, і тому вони пропонують відмовитися від аналогій та моделей, пов'язаних з ним. Множинне як принцип ризоми і філософії в цілому, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, мало просто констатувати: множинне потрібно здійснювати. Воно здійснюється через принципи, якими наділена ризома. Принципи зв'язку та гетерогенності: будь-яка точка ризоми пов'язана з іншою точкою. Це принципово відрізняється від дерева чи коріння, котре фіксує точку, порядок. Ризома постійно сполучає семіотичні ланки, організацію влади, обставини, що відсилають до мистецтва та науки, суспільної боротьби. Семіотична ланка (як приклад) подібна бульбі, що вбирає в себе різноманітні «анти» – не лише лінгвістичні, жестикулятивні, мисленнєві, – не має мови в собі, універсальної мови. Існує змагання діалектів, жаргонів, спеціалізованих мов. Метод ризоматичного типу аналізує мову (як виразник), екстраполюючи її на інші реєстри та виміри. Лише полишившись сили, мова замикається власне на собі [див.: 201].

Ризомний принцип «незначного розриву», протилежний занадто значним розрізам, розділяючим, розщеплюючим структуру. Автори «Тисячі плато» зазначають, що ризома може бути розірвана, розбита, але згодом наростить свої або вже інші лінії. Мурахи – це приклад незнищеної тваринної ризоми. Хоча, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, змушені визнати, що в будь-якій ризомі є лінії стратифікації, організації, однак вони невловимі, нефіксовані та плаваючі. Ризома – постійно тікає. На вдмину від дерева, логічний принцип якого «логіка кальки та відтворення», логіка ризоми – карта, яка відкрита, доступна у всіх напрямках. Її можна розібрати, змінити, виправити, розірвати, повернути.

Якщо звернутися до Ж. Дельоза, то можна помітити, що, зокрема, «Логіку смислу» [див.: 195] ми можемо читати з будь-якої серії, при цьому розумітимемо те, про що йдеться й в жодному випадку не зіб'ємося з головної думки. Читаючи вищезгаданий твір, як, втім, і деякі інші, можна

помітити ту особливість, що речення досить часто завершуються трьома крапками; як зауважив сам філософ – це не ознака незавершеності думки, це можливість продовження, відхилення в бік, чи проступання далі – спосіб обирає сам читач, адже саме з цих трьох крапок розпочинається потік свідомості, як багатоманіття шляхів руху думки. У головного «ідеолога» та «натхненника» дельозівської концепції [див.: 195], Л. Керрола даний феномен постає у вигляді «подвійного думання». В. Джеймс [див.: 196], зокрема, характеризує психічну реальність, описував її через потік свідомості – *stream of consciousness*. Свідомості властивий постійний неперервний рух образів, асоціацій, переживань. Оскільки свідомість сама по собі не може бути розсіченою, то до неї не може бути застосованим таке поняття як «ланцюг», оскільки в свідомості нема нічого фіксованого. Кожна думка породжується з потоку свідомості, захоплюючи частину сили, фокусованості чи напрямку від попередніх думок, які приходять і йдуть від нас: одні залишаємо ми, а інші проходять повз нашу увагу самотійно. Дані ознаки є свідченням того, що будь-який текст перебуває серед інших текстів і за допомогою деталей, слідів з одного тексту перегукується з іншим текстом, тобто таке собі своєрідна перегукування текстів.

Подібним є і життя тексту серед відголосків, що свідчать про порушення системності – вона більше не потрібна. Ч. Дженкс [див.: 75], аналізуючи та описуючи архітектурні особливості епохи постмодерну, звертає увагу на те, що в архітектурі даного періоду втрачається будь-який натяк на систему чи гармонійне зведення архітектурного ландшафту. В такому ж ключі Р. Брайдотті розмірковує над проблемами сучасного гендеру, де стаття перетворилася на дещо кочуюче та таке, що живе серед відголосків [див.: 193]). В данному ракурсі Ж. Дельоз намагається зконструювати новий підхід до прочитання твору, дає можливість відчутти рух і взаємодію між філософськими текстами, серіями. Адже в кожному філософському творі чи в певній праці діяча мистецтва міститься «щось», що передає найголовнішу, найважливішу константу його сутності творця. І цей момент буде тим чи

іншим чином пронизувати всю його творчість, що дасть змогу відобразити «свій» стиль, а в подальшому дозволить його розкрити (*dehiscence*) з подальшим народженням чогось власне іншого.

Ж. Дельоз неодноразово наголошував на тій особливості сучасної культури, в якій вільні потоки одиниць, що створюються «машинами бажань», постійно піддаються структуруванню, обмеженню, чи так званій «територіалізації» в межах суб'єкта. Для боротьби з подібним явищем Ж. Дельоз, вводить поняття «шизоаналізу», як «детериторіалізатора» потоків сингулярностей та звільнення їх від влади метафізики суб'єкта. У Ж. Дельоза певним чином виокремлюється протистояння двох видів мислення: «державного» та «номадичного». Якщо «державне мислення» є репрезентаційним, що циркулює «в межах» понять: суб'єкт, поняття, об'єкт, та базуються на поняттях параної, ідентичності, подібності, істини, заперечення (тобто усіх тих понять, що дозволяють внутрішньо структурувати власні складові), з головною задачею у встановленні подібності, симетрії з негативним, заперечливим ставленням до будь-якого розрізнення чи інакшості. «Номадичне мислення» за основу має «шизофренію», що містить розчепленість, розрізнення, прагне до введення і збереження розрізнення, різноманітності навіть там, де чітко можна звести все до єдиного центра-суб'єкта і структурної ієрархії.

Граничний, двоїстий характер, смислу як виразник ризомної номадичності відображується через двоїсте розуміння часу. Ж. Дельоз здійснює наступне розмежування часу: Еон (традиційно – це час, котрий визначає вік людини, тобто одне життя) – лише минуле і майбутнє містяться в часі, та Хронос, котрий виявляє себе у вигляді теперішнього, яке одне тільки й існує і є досить громіздким та вміщує в собі минуле і майбутнє. Отже, за Дельозом: «є два види часу: один вид складений з рухомого теперішнього, а інший постійно розкладається на минуле та майбутнє» [195, с. 92]; минуле, майбутнє і теперішнє в жодному випадку не є трьома вимірами одного часу, а є лише формами двоїстого прочитання часу, кожне з

яких повноцінне. Хронос – завжди обмежене теперішнє, що змінює дію тіл як причин і стану їх глибинних сумішей; завжди має визначений вигляд – або активне, або пасивне. Циклічне – вимірює рух тіл і залежить від матерії, яка обмежує і заповнює його; теперішнє, що має часове здійснення події. Подія ж, як така, своєю безпристрасністю до чогось конкретного – не має теперішнього.

Хронос та Еон – це фактично лінійна та циклічна моделі часу. У даному контексті Ж. Дельоз з великою долею доречності звертається до стоїків і наголошує на тому, що саме вони показали необхідність двох прочитань часу поряд з їх взаємовиключеністю. Таким чином, один час можна прочитати так: теперішнє – це обмеженість, але в ньому безкінечність себе проявляє вже тому, що воно циклічне, тому, що реанімує фізичне вічне повернення. З іншого боку, ми можемо сказати, що існує лише минуле та майбутнє, які ділять кожне теперішнє до безкінечності, яким би воно малим не було. Взаємодоповнюваність минулого та майбутнього проявляється у безкінечному поділі теперішнього. Але коли мова заходить про минуле та майбутнє то в даному випадку більш доречним є використання не безкінечності (адже вона ніколи не дає повернення до одного й того ж), а необмеженості – чиста пряма, її дві крайні точки (у вигляді минулого та майбутнього) безперервно віддаляються одна від одної в минуле та майбутнє. Ми маємо два виміри часу, що дорівнюють двом лабіринтам: Хроносу та Еону. Теперішнє є двох видів: як буття розуму, що постійно ділиться на те, що тільки-но сталося, або ось-ось відбудеться, тобто завжди вислизає у двох смислах-напрямах та, «живе» теперішнє, що трапляється і викликає до життя події. «Подія – це коли ніхто не помирає, а констатація того, що або вже хтось помер, а хтось помре ось-ось в порожньому теперішньому Еоні – тобто в вічності» [195, с. 94]. Подія в Еоні менша за наймінімальніший відрізок у Хроносі, але водночас більша за найбільший діляник Хроносу, тобто за повний цикл. Безкінечно розподіляючись між минулим і майбутнім кожна подія займає перебіг по довжині всього Еону (вона адекватна всьому

Еону) і співмірна його довжині в обох смислах-напрямах. Еон – це більш складний лабіринт, на якому акцентує увагу Ж. Дельоз, як на тому, що має певні унікальності. Еон – це унікальна лінія без товщі, що накреслена випадковою точкою. Сингулярні точки кожної окремої події розміщуються на даній прямій, завжди співвідносячись з випадковою точкою, яка постійно їх дробить і примушує брати участь в комунікації. Подія існує на лінії Еона, але не заповнює цей час. Адже лише Хронос може бути заповнений рухом тіл і станом справ, яким він визначає міру. Еон же без кінця циркулює по серіям відображає їх і здійснює їх розстановки.

«Номадичне мислення» – це мислення, в якому кожна думка вводить розподіл сингулярностей. Всі думки комунікують в одній «довгій думці». Кожна думка формує серію в часі, що є меншим за мінімум свідомо мислимого безперервного часу. Час завжди залишається підкореним руху думки як у власній вибоковості, так і у своєму відтворенні. Однак він постійно простує до звільнення, яке з'являється в той момент, коли час втрачає кривизну, коли зникає «вища інстанція» (наприклад, образ Бога), яка могла поставити час в залежність щодо руху. Час втрачає свою тотальність, перетворюючись на окремий порожній проміжок часу. Час перетворюється на суцільну пряму, на якій мислення залишає помітки, окремі одиничні позначки. Образно це можна показати на прикладі лабіринту Х.Л. Борхеса. «Лабіринт змінив напрямок руху: це вже не коло та навіть не спіраль, а нитка, чиста пряма лінія, вся таємничість якої зростає тому, що вона проста, неухильна, навіть жахлива..., лабіринт, що складається з однієї єдиної прямої лінії, лабіринт неподільний та безперервний» [40, с. 112].

Прикладом ризоматично-номадичної концептуалізації може слугувати проблема симулякру. У праці «Платон та симулякр» [див.: 195] Ж. Дельоз, вбачає можливість різниці та відокремлення сутності та явища інтелегібельного від чуттєвого, ідеї від образу, оригіналу від копії, моделі від симулякру. Тобто, мотивація є питанням «проведення різниці» між «річчю» самою по собі та її образами, між оригіналом та копією, моделлю та

симулякром. «Ідея покладається Платоном як те, що наділено якістю в першу чергу (необхідно і повсякчасно); вона, завдяки випробуванням, дозволяє визначити те, що наділене якістю в другу чергу, в третю чергу, згідно природі причетності до ідей... Законний претендент – це учасник, той, хто наділений якістю в другу чергу, той, чия претензія підтверджена Ідеєю» [195, с. 183].

Більш ясним та зрозумілим задум Платона постає тоді, коли ми звертаємося до самого методу розподілу, що потенційно ввібрав у себе всі можливості діалектики, але сам по собі діалектичним не є. Мета розподілу, на думку Ж. Дельоза, – це для Платона зовсім не розподіл на роди та види [див.: 195]. Вона є дещо глибшою та полягає в тому, щоб визначити істиннісне походження: розділити претендентів, відрізнити чисте від «не-чистого», зразкове від «не-зразкового».

Головну проблему, яка виявляє ризоматично-номадичну складову концептуальної сітки Ж. Дельоза, становить концепт симулякру.

Ризоматично-номадичний аспект концептуальної сітки Ж. Дельоза є трендовою структурною ланкою його мисленнєвого конструкту, оскільки завдяки характеристиці множинності відкриває горизонт можливостей для філософії загалом. Множинність, як принцип ризоми, є тією багатоманітністю, що не підкоряється нічому універсальному; в ній не існує єдності. Множинність – гра, що встановлює правила в процесі. Варто відкинути одразу уявлення про змагальність даної гри. Про жодне змагання не йде мова: гравець зацікавлений в тому, щоб вдосконалити гру таким чином, щоб вона могла включити в себе множинність варіацій, а свою майстерність гравець вдосконалює до рівня постійної зміни зв'язків та комбінацій. У свою чергу номадичність як позитивне ствердження в філософії виникає на противагу негативності теорії репрезентації. Простір номадичних потоків – це гладка поверхня, що дозволяє чинити рух в різних напрямках і виявляє багатоманіття варіантів, які відкривають нові можливості та горизонти перед філософською думкою.

Принцип ризоми вказує на багатоманітність та варіативність філософських побудов. Напрацювання щодо даного принципу можна зустріти в ряду філософів та літераторів, чим відтворено дієвість і самого концепту ризоми (та його подальший вплив на формування інших концептів та понять). Принцип множинності в тому чи іншому вияві зустрічається у Ф. Джеймісона (дисперсивність домінантних ходів), Борхеса (сад роходження стежок), У. Еко (бібліотека-лабіринт), В. Лейча (космічна бібліотека), Ж.-М. Бенє (блукання мудрістю).

Таким чином, як говорить у своїй праці «Критичні витoki основних концептів Жіля Дельоза» О. Йосипенко: «дискурс Фуко, Дельоза та Дерріда є філософським дискурсом; вони виходять з традиції Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля – і їх технології мають за плечима серйозні філософські підстави. Найвідоміші концепти постструктуралістів – генеалогія Фуко, шизоаналіз Дельоза, деконструкція Дерріда – є відповідями на запити класичної європейської філософії, основні ментальні настанови якої намагаються подолати постструктуралісти» [87, с. 3].

В подальшому ми можемо побачити розгортання філософських концептів та формування з них «концептуальної сітки», як в межах філософської спадщини Ж. Дельоза, так і в межах інших мисленнєвих конструктів сучасних мислителів-постмодерністів. Наприклад, концепт множинності (*la multiplicite*) переростає в різні форми, зокрема, концепт ансамблю (*ensemble*), що було характерним більше для математичної форми пояснення множини (ансамбль, як цілісність всього, що мотивується рахунком-за-одне), концепт подарунку, що ми можемо знайти в філософії деконструкції Ж. Дерріда. Завдяки цьому новоствореному концепту мислитель пояснює любов в модусі стосунків двох людей (оскільки в постмодерній традиції всі інші форми любові або ж утискаються, або ж цілковито анулюються). Отже, людина, яка дарує любов (в тій формі та в тому вияві, яким вона для неї постає), постійно чекає чогось у відповідь: відповідного дарунку чи підношення.

II. 3. «Автономність» філософської та історико-філософської складових «картографії» Ж. Дельоза

Історико-філософський пізнавальний процес знаходиться у прямій залежності від кількості інформації, тобто від джерел, які має у своєму розпорядженні історик філософії. Історія філософії, як і інші історичні дисципліни, безпосередньо має справу з джерелами, за якими дослідники намагаються реконструювати філософську і суспільно-політичну думку минулих епох. Саме джерела пов'язують минуле та теперішнє. При визначенні джерела історії філософії варто виходити з визначення предмета філософії, її функцій та предмета історії філософії.

Предмет філософії змінюється в кожен історичну епоху. Тому до визначення історико-філософських джерел потрібен конкретно-історичний підхід. Дійсно, в Античності, Середньовіччі, в добу Ренесансу та в Новий час коло проблем, якими займалась філософія, було різним. Навіть більше того, у самій античній філософії на різних етапах її розвитку – класика – предмет філософії істотно змінювався. Філософія доби Відродження взагалі була «всеїдною». Навіть в Новий час, коли вже почався процес «відпочкування» від філософії конкретних наук, ще не виявляється більш-менш чіткого кола проблем, які повинні були б бути предметом дослідження філософії. І взагалі терміном «філософія» французькі просвітителі визначали свій світогляд як сукупність природознавчих, моральних, політичних, естетичних та власне філософських поглядів.

Історія філософії займається вивченням виникнення, становлення та розвитку філософського знання, філософських систем, шкіл, учень, течій, концепцій, проблем. Мета логіко-теоретичного дослідження історико-філософського процесу спонукає відбирати специфічний матеріал з усіх різноманітних фактів філософського життя людства. Особливості історико-філософського дослідження багато в чому визначаються сукупністю джерел, їх повнотою, інформативністю, об'єктивністю тощо.

Для адекватної реконструкції історико-філософського процесу творів філософів минулого явно недостатньо: особливо це помітно на ранніх етапах становлення історії філософського вчення – філософський процес тут хоч і йшов дещо за іншою схемою, але він відбувався, незважаючи на відсутність «чисто» філософських трактатів. Була створена й своя оригінальна самобутня філософія. Коли йдеться про умови, в яких творилась ця філософія, треба розуміти як свідомість епохи, у тому числі й методологічну свідомість.

Філософія, як рефлексія про межові основи буття, теоретично осмислює весь матеріал духовної культури, пронизує всі шари суспільної свідомості, завжди свідомо ставить собі завдання будувати свої концепції по можливості на всьому обсязі знань своєї епохи, відшукати в них єдність, знайти їх вищий синтез. Тому без творчої ув'язки філософії з загальним культурним розвитком, неможлива раціональна реконструкція історико-філософського процесу. Ось чому історик філософії змушений виходити за межі власне текстів, які прийнято вважати філософськими, спеціально розглядати коло явищ, що існують поза філософією і незалежно від неї.

Як форма суспільної свідомості і самосвідомість певної культури конкретного історичного періоду, філософія тісно зв'язана з іншими формами суспільної свідомості і сферами людської діяльності – політикою, релігією, правом, мораллю, мистецтвом, художньою літературою. При визначенні природи джерел історії філософії, слід виходити з наявності двох методологічних підходів до вивчення історії філософської думки: інтерналістського та екстерналістського. Інтерналістський підхід вимагає при вивченні історії філософії виходити виключно з іманентних законів розвитку філософського знання. Екстерналістський підхід передбачає, що зміни в історико-філософській науці зумовлені зовнішніми, по відношенню до філософського знання, чинниками. Обидва підходи мають підставу, і абсолютизація одного з них може привести до помилок у визначенні джерел історії філософії, а врешті-решт до порушення адекватності в реконструкції текстів.

Для забезпечення максимальної повноти при визначенні джерел слід враховувати також наступний момент: важливо розрізняти філософські теорії, що створювались професіоналами, і непрофесійні погляди (де філософія зводиться до повсякденних балачок). Якщо єдиним філософським утворенням визнати тільки «філософські концепції», що створені на професійному рівні, то джерелом історії філософії буде тільки класичний (кантівсько-гегелівський) трактат. Матеріал, на який опирається безпосередньо історик філософії в процесі раціональної реконструкції історико-філософського процесу, досить-таки різноманітний.

Адекватна раціональна реконструкція філософського розвитку людства опирається не тільки на матеріал конкретних джерел, а й на всю суму знань історика філософії – на його світогляд, методологічні принципи, а також на все те, що прийнято називати позаджерельним знанням. Тому історико-філософська наука за специфікою своєї природи здатна виконувати інтегративну функцію. Історія філософії, включаючи в себе історію пізнання, логіку, історію етичних, естетичних та соціально-політичних ідей, в концентрованому вигляді виражає сукупний духовний досвід людства, теоретичні підсумки його пізнавальної діяльності.

Таким чином, філософія відрізняється від конкретних наук і за джерелами, оскільки вона запозичує факти із різних форм та сфер пізнання. Конкретні науки теж опираються на певну дослідну базу, але оперують на кожному етапі свого існування досить-таки окресленим і конкретним фактичним матеріалом. Історик філософії має справу з необмеженим матеріалом досвіду. Щоправда, на шпальтах часописів і монографій, присвячених методології історії філософії, вже висловлювалось побоювання, що історико-філософське дослідження, коли в нього втягуються такі явища, які не мають прямого відношення до історіографічної діяльності у сфері філософії, може призвести до розмивання його до предмета.

Для адекватного відтворення багатогранного процесу розвитку філософської думки вивчення одних тільки філософських творів явно

недостатньо. Вивчення і реконструкція кожної філософської проблеми, концепції чи цілої течії може бути плідним за умови, що ми помістимо її в достатньо широкий культурно-історичний контекст. Включення в історико-філософський аналіз знань, поєднаних соціальними та економічними інститутами, політикою, релігією, літературою, мистецтвом, взятими в їх конкретній соціоісторичній обумовленості, дає можливість плідної раціональної реконструкції історико-філософського процесу. Творче використання конкретних фактів та узагальнених висновків суміжних гуманітарних наук дає можливість історії філософії поглибити необхідні для розвитку її власного предмета загальні ідеї, а також більш глибоко проникнути до змісту конкретних філософських систем або вчень.

Творче використання всього арсеналу філософських та нефілософських джерел відкриває перед дослідником історії філософії можливість більш повно з'ясувати соціальну та духовну атмосферу, що мала місце в період виникнення філософських учень, більш глибоко сягнути в сутність певного філософського феномена.

Однак на сьогоднішній день ситуація дещо змінилася. Адже на арену філософської думки на зміну класичного типу філософування, вийшов постмодерний тип філософування з його специфікою та особливостями. Теорію, яка до цього мала місце та вияви, змінює «дискурс». Сутнісна ознака філософування, що мала на меті зміну світу, тепер втрачається. Філософування більше не зазіхає на зміну світу як і не претендує на будь-яке його розуміння. Філософ, історик філософії зокрема, не пропонує вирішення якихось проблем та не ставить завдань. Світ більше не є об'єктом дослідження та розуміння, натомість філософія пропонує поговорити про нього. Наратив чи будь-який інший вияв дискурсу, що найперше передбачає ті особливості, що вже не містить в собі узагальнень, певної тоталізації (тобто він нічого не пояснює, як загального так і конкретного). А з іншого боку, він постає у вигляді витонченого конструкту заповненого літературними алюзіями, посиланнями на наративи та дискурси минулого,

жонглюванням термінами, поняттями, комбінуванням образів, ідей та цитат. І все «без» урахування джерела, автора: «без» урахування глибинних рушійних сил.

Однак якщо мислитель і визначає для себе «дещо», що становить для нього цікавість в тій чи іншій існуючій концепції, то звісно ж намагається, якщо не проникнути в сутнісні потуги думки автора то принаймні «вміло» розгорнути даний матеріал. Наприклад, привабливим моментом в філософії Ф. Ніцше для Ж. Дельоза постає критика принципу тотожності, яку він розвиває в конструктивному руслі постмодерну (на користь епохи). Думка Ж. Дельоза, як уже багато разів говорилося, стверджує перевагу відмінності над тотожністю, руху над спокоєм, випадку над законом, пафосу над логосом й, разом з тим, стверджує повторення відмінності. Ж. Дельоз ухиляється від влади принципу тотожності, згідно з яким індивід мав би зберігати відчуття самототожності в ході всіх змін його існування. Але якщо все весь час стає іншим, то і суб'єкт не може залишитися незмінним, хіба що ціною «самозасліплення», нескінченного самоповторення, в якому вже все повертається до того ж самого.

Ж. Дельоз відкидає панування принципу тотожності, як і всіх його похідних (тотожність, подібність, аналогія), намагаючись показати, що так звана «сутність», що виправдує можливість будь-якого ототожнення, взагалі не має права на існування. Завдання думки – весь час переміщуватися вперед, у створення того, чого ніколи раніше не було.

Філософія «in actu» («в досвіді») минулого шукає не самообґрунтування, не тотожності з тим чи іншим представником філософії минулого, але тільки відмінності, можливості відрізнити себе через іншого. Не за рахунок іншого, а з його допомогою і завдяки йому. Таким чином, мислитель минулого з іншого перетворюється на одного, особливого, майже з інтимним стилем думки, що передбачає взаємну сприйнятливність, терпіння, забуття, очікування, обіцянку і, звичайно, суперництво – словом, можливість мислити спільно. Історія філософії в перспективі має дещо двозначне

завдання, вона поступово перетворюється в незалежну манеру філософування, зміст якої складається як з прагнення виявити приховану логіку понять, так і з бажання спонукати, а то й примушувати далекого співрозмовника сказати те, про що той чомусь мовчав з іншими, в інших умовах думки. Таким чином, мислитель минулого – іншого – стає свого роду історичною, генеалогічною умовою думки сьогоднішньої, «власної», тоді як остання – новим, справжнім іншим, як умовою його думки.

Поряд з цим текст, з яким має справу історик філософії, більше не постає в якості суцільної, однорідної маси, в якій прихований один єдиний смисл. Джерело історико-філософського дослідження по-новому визначає саме себе. Будь-який текст містить в собі багатоманіття маршрутів, якими можна слугуватися для того, аби прочитати його. Він має вигляд мапи, що змінює власні позначки-смисли в залежності від обраного маршруту.

Якщо розглядати праці Ж. Дельоза з позиції та спрямованості в горизонт розмежування «Філософія», «Історія філософії», то це може завести дослідника в глухий кут. Праці Ж. Дельоза сповненні специфічно завуальнованими кодами та мисленнєвими інтенціями. Ті праці, на які, ми можемо навісити ярлики з заголовком «Філософія» виявляються наскрізь пронизаними власними думками та тезами. Тому до праць даного мислителя потрібно ставитися з обережністю, а їх прочитання має тримати в напруженні розумову активність. Що стосується специфічної взаємопроникненості та взаємопереплетеності філософської та історико-філософської складових його концепції, в даній роботі це буде відтворено на прикладі праці Ж. Дельоза «Логіка смислу», а саме на прикладах концепту смислу, безглуздя, абсурду. Стосовно того, що в працях мислителя все ж можна провести логічну розподільну лінію, то ми дещо умовно можемо поділити його роботи. Суто філософськими умовно можна вважати такі роботи Ж. Дельоза як: «Що таке філософія?», «Капіталізм і шизофренія» та «Тисяча плато», тобто конгломерат «Анти-Едіпа», що написаний у співавторстві з Ф. Гваттарі. Історико-філософськими роботами Ж. Дельоза є «Емпіризм і суб'єктивність:

досвід про людську природу за Г'юмом», «Критична філософія Канта: вчення про здатності», «Бергсонізм», «Спіноза» та ін. Такі праці як «Логіка смислу» чи «Різниця та повторення» перебувають на межі філософської та історико-філософської конститутивних складових.

Перш за все, варто звернутися до праці «Що таке філософія?». Оскільки вона є не лише повноформатним філософським твором, але й встановленням того, чим для Ж. Дельоза є філософія і водночас історія філософії. Історія філософії – це джерело для формування концептів, а ті, в свою чергу, формують власне філософію. Як зазначає Рудинеско: «філософія не повинна ставати інструментом руйнації одних доктрин за допомогою інших: ніякої боротьби на смерть, а натомість необхідність конфліктів і дослідження того, що містить завжди зародки конфлікту в себе та в інших» [144, с. 179].

Якщо поглянути на історико-філософський загал, то існують праці не лише з такою ж назвою, але й з певним власним розумінням та визначенням того, чим є філософія. З-поміж мислителів російсько-українського філософського простору, виникає постать Л. Балашова, який в роботі з аналогічною назвою «Що таке філософія?» доходить висновку, що філософія на сьогоднішній день є результатом співпраці та колективного мислення різних філософських шкіл та напрямків, тобто її місце – бути на грані різних думок та мисленневих конструктів. Формування філософії відбувається за умови внутрішньої свободи того чи іншого мислителя, філософа, завдяки відкритості до іншої думки (урахування трансцендентального емпіризму, що насамперед є напередвизначеним носієм множинності, за Ж. Дельозом), відвертому та приязному ставленні до того, що чиниться певна спільна справа. Філософія в розумінні Л. Балашова постулює дві головні власні рушійні сили філософського поступу: з одного боку, це самодостатність самого філософа, що розгортає виток філософської проблематики в тому чи іншому напрямку, а з іншого, постать філософа, що співпрацює в єдиному руслі потоковості філософської думки, що дає змогу притримати винесення

вердикту щодо філософії, тобто, притримує остаточну претензію на істинність та єдиновірність, оскільки одна думка повинна включати безліч інших та допускати їх існування та право на співжиття в матриці філософського знання. Дану тезу Л. Балашова стосовно того, що філософія є спільною справою, яка постійно відстрочує єдиноправильність та єдиноваріативність, досить чітко може бути підкреслена думкою А. Ахутіна [див.: 11], який в праці «Справа філософії» наголошує на тому, що філософія є «найвищим проявом здатності живого-людського в відстрочці реакції, дії, відповіді для обдумування того, як краще діяти-чинити... До філософії нас спонукає дивна особливість потреби в зволіканні: затриматися, зупинитись, задуматись, зайнятися тим, в чому «зайнята» людина може вгледіти ледарство, схоластичні, відволікаючі від життя розмисли». Формулювання подібної думки вказує на співзвучність з розумінням особливостей філософії досліджуваного нами мислителя. Адже не варто з відвертою претензійністю на філософську статусність намагатися проникнути в філософські проблеми на кшталт Канта-Гегеля (навіть більше, для сучасної філософії це не буде нічого значити, чи говорити), важливіше «доторкнутися» до якогось (хоч і не значного) пласту філософської думки та вклинитися в спільний потік думки своїм власним контекстом думання, що зможе внести не лише корисну компоненту, але й дасть можливість ствердження самодостатності самої філософії.

В ході розмірковувань Л. Балашов звертається до філософської думки пострадянського простору і звертає увагу на те, що в його межах філософія ще не дійшла до саме такого рівня, оскільки вона постійно відволікається на якусь з крайностей. Крайнощами, що відволікають філософію, може бути наука і тоді формується науковоподібний, філософсько-забарвлений конгломерат з очікуванням від філософії онаучнених результатів. Л. Балашов говорить, що: «Невіддеференційованість філософії від науки призводить до невиправданого онаучнення, своєрідного філософського сцієтизму. Науковоподібна мова в філософських книгах та статтях – досить поширене

явище. В результаті від філософських досліджень-розмислів чекають того ж, чого й від наукових досліджень. Зворотньою стороною такого підходу, тобто прагнення «онаучнити» філософію, є очікування від неї таких же результатів, готових відповідей на поставлені життям запитання» [14, с. 5]. Оскільки філософія не завжди може «виправдати» очікування, то й відбувається не лише «розчарування» у філософії, але й її цілковита дискредитація.

Щоб розставити всі крапки над «і» в питанні стосунків філософії та науки та спробувати відволікти філософію від наукових крайнощів, потрібно повернутися до «Що таке філософія?» Ж. Дельоза. Філософ зауважує, що філософія та наука мають залишатися в дечому на паритетних засадах: вони рівноправні, жодна з них не повинна применшувати значень одна одної та не повинні зазіхати на горизонтальне поле іншої. І, в той же час, ці конституційно самостійні сфери знання повинні бути відкритими одна для одної: як філософія, так і наука надають свої ресурси в користування одна одній (засобами для користування можуть слугувати терміни, поняття, наукові результати для засвідчення наочності філософських досягнень, тощо), в протилежному випадку ми отримуємо закорузлу, закриту структуру з намаганнями поглинання одна одної та з клінічним діагнозом «завищеної самооцінки», що досить яскраво постулює Ж. Дерріда [див.: 73], виносячи судження щодо модерної філософії. Іншою крайністю, яка маячить перед філософією, це є її власна проблема, а саме проблема створення «авторитету» в філософії, який встановлює в філософії свої правила гри, свої закони і може на тривалий час (прикладом може бути марксистська традиція: сон розуму породжує потвор – філософія Маркса, що плавно «переростає» в овульгарнений «марксизм», а згодом – хибно ототожнюється з неомарксизмом). Продовженням цієї крайності є розпластана боротьба з подібними системами, що затягується в філософії на чималий час, та знову ж таки відволікає філософію від вирішення її нагальних проблем та питань. Таким чином, виходячи з аналізу філософських праць сучасних українських та російських мислителів, можна сказати, що вони допускають плюралізм

точок зору, що можуть формувати сучасну філософію, але, в той же час, вони цілковито не позбавлені предметності, засобів, категорійно-понятійної складової попередньої марксистської парадигми.

Ж. Дельоз не підтримує думку про те, що філософія – це «любов до мудрості», однак мислителя, філософа він визнає «другом мудрості». Б. Рассел в «Історії західної філософії» зазначає: «Чи існує така річ як мудрість, чи все ж те, що уявляється такою – це всього лише рафінована глупота?» [134, с. 12]. Постмодерний плюралізм допускає й таку точку зору: в вигляді мудрості перед нами може виникати рафінована глупота, філософія відкрита до цього. А от західний дослідник питання «чим же є філософія» – Д. фон Гільдебранд [див.: 59], говорить про те, що справжня мудрість в межах філософії постає за умови допускання в філософію найрізноманітніших засобів пізнання. Для даного мислителя філософія займається пізнанням. Але кожна філософська парадигма обирає власний курс, однобічний курс на той чи інший засіб пізнання. Д. фон Гільдебранд зауважує, що: «ми повинні враховувати різноманітну природу наших інтелектуальних здатностей, радикально відмінних один від одного засобів пізнання» [59, с. 8]. Значну частину праці він присвячує аналізу позитивізму і на його прикладі вказує на ті недоліки, що відгороджують філософію від значної частини дійсності, в разі однобокості засобу в пізнанні. Його позиція є важливою для нашого дослідження, оскільки даний філософ відстоює позицію рафінованого філософського знання, очищеного від будь-яких наукових, культурологічних нашарувать, тобто він анулює ще не присутню міждисциплінарність, хоча й не виключає багатоманіття та варіативність.

А. Кравець говорить, що: «в думці Ж. Дельоза історія філософії не є герменевтичною чи рефлексивною дисципліною: вона є в певній мірі конструктивізмом – мистецтвом побудови концептів. Конструктивізм доповнює експресіонізм мистецтвом вираження можливого, яке розуміється як образ реального. Можливе – це щось реальне, якась річ, субстанція, суще, але в відриві від концепту. У такій перспективі історія філософії постає

певною мірою живописом, а саме мистецтвом портрету. Як і в мистецтві портрету, так і в історії філософії важливо досягти подібності, але ця подібність не відтворюється, а створюється за допомогою нових засобів, відмінних від тих, що вже були в розпорядженні філософії в епоху створення оригіналу» [91, с. 222]. Таким чином, коли йдеться про подібність, ми повинні пам'ятати, що провідну і першочергову роль тут буде відігравати так зване насилля над автором, адже подібність виявить себе лише при відході і відступі від звичних для історії філософії суджень і тлумачень, а головним критерієм постане не точність чи вірність оригіналу, а істинність «співавторства», в силу якої, створений образ думки, ні в чому не поступиться вихідній думці, і буде лише відтворювати та доповнювати контури самостійної філософії.

Специфікою філософської та історико-філософської одиниць мислення Жюльєн Дельоза є те, що вони досить взаємопроникні та взаємопереплетені, що, з одного боку, становить складність їх прочитання та відокремлення, а з іншого, вказує на нові можливості написання-прочитання праць філософського загалу, та вказує на новий формат постійного перебування на межі міждисциплінарності філософського знання. Ж. Дельоз не погоджується та критикує психіатрію та психіатрів (як і медичну інституцію загалом). Е. Рудинеско звертає увагу на те, що Ж. Дельоз є прихильником антипсихіатрії (слідом за М. Фуко [див.: 167]) і критикує психіатрів саме: «за те, що вони численними безглуздими і надмірними приписами та здійсненням психопатологічного диктату фабрикують у лікарнях справжніх психічно хворих із тих, що «насправді» не страждає божевіллям» [144, с. 179]. Ж. Дельоз цікавиться тим тіньовим, гетерогенним, що властиво кожній індивідуальності, з притаманним їй зухвальством та неприборканістю. Як і його ставлення до перехресності життя та смерті, так і перетин філософії та історії філософії – вони завжди проходять на межі «міждисциплінарності», «лавірувати» на грані [див.: 144, с. 179-182].

В праці «Основні поняття метафізики» М. Гайдеггер зазначав, що філософія поступово перетворюється в заскоружлу університетську дисципліну. Дійсно, вона обростає шкаралупою, замикається сама на собі і не бачить тих можливостей, котрі відкриті до неї. Ж. Дельоз звертав увагу на те, що можливості, якими оперує філософія, варто шукати не лише в ній самій. Поле пошуку він розмежовував певними підрубриками. Автор, котрий намагається створити певний текст, завжди має звертатися до досягнень в інших сферах творчої діяльності. Свою думку він має співвідносити з досягненнями в природознавстві, медицині, літературі, живописі, адже саме в інтерпретації зазначених сфер відкриваються широкі можливості для самої філософії. Ігнорування існуючих досягнень виявляється лише неповагою щодо останніх. Не обов'язково бути «філософом-професіоналом», щоб претендувати на філософську значимість. Отже філософський пошук самого Ж. Дельоза проходить крізь призму інтерпретації, додумування, розбивання на частини філософських надбань (як теоретичних так і практичних) не лише філософів. Це митці у сфері живопису, кінематографу, науки: Бор, Бекет, Гейзенберг, Далі, Ейнштейн, Ейзенштейн, Кандинський та ін. Задля того, аби філософія остаточно не стала схожою на глухонімого щодо мудрості та не набула цілковитої беззмістовності, Ж. Дельоз, виходячи з власного прикладу, радить звертатися до літератури. Сам він інтерпретує твори Джойса, Захера-Мазоха, Золя, Жаррі, Кафки, Клосовскі, Клейста, Керрола, Пруста та інших.

Філософія постає в якості лабораторії, котра шукає для себе все нову та нову поживу, серед якої вона й вирізняє себе.

Як вже було з'ясовано – філософія може вибудовуватися завдяки «зачіпкам», котрі зваблюють митця будучи тим чи іншим аспектом певної цілісності. Таким чином, і історія філософії може існувати лише завдяки філософії. Для Ж. Дельоза, головною установкою, котра рухала ним в історико-філософських експериментація, була пошукова спроможність іншого в очевидному. Очевидне – існуюча філософська традиція, те, що

можна охарактеризувати як усталене, незмінне, фундаментальне, або ж простіше «так заведено».

Як говорить сам Ж. Дельоз: «я вважаю, що історія філософії має відігравати роль, що є аналогічною колажу в живописі. Історія філософії – це утворення самої філософії. Виклад історії філософії має стати зразковим двійником [філософії] і ввібрати в себе той максимум змін, що властивий даному двійнику. (Ми можемо уявити собі філософсько-бородатого Гегеля, і філософсько-лишого Маркса, як і вусату Джоконду). Мета залишається незмінною: зазирнути за підкладку традиції, вивести назовні те, що автор не має за мету як безпосереднє завдання дослідження, але що міститься (в якості натяку) в його текстах» [197, с. 14]. «Діалоги» продовжують ходу його думки в тому, що історія філософії визнається агентом влади в філософії і в самому мисленні.

Не обов'язково прочитати всі філософські праці – це не вчить мисленню. Та, якщо вже виникла ситуація потрапляння до філософського «цеху», читати потрібно. Але без зайвого «тиражування цитат», «головних тез», без зазубрювання (вони лише шкодять, заважають формуванню власної думки).

На сьогоднішній день, досить актуальною постає проблема, пов'язана з зафіксованим вище колом питань. Один з провідних мислителів сучасності П. Бурдьє [див.: 192] говорить про те, що сучасні інтелектуали перетворюються на «цитатологів», а те, чим вони займаються, називається «цитатологією». Це відбулося тому, що цитатологи, майже завжди ігнорують сутність цитування (внутрішній посил та наповнення цитати), вбачаючи в цитаті чи посиланні, або ж визнання, за яким приховується обов'язок і легитимність або ж «страховий поліс» від «не-наповненості» та беззмістовності власних думок, оскільки в більшості випадків цитати розріджуються «загальними місцями». Сам же П. Бурдьє говорить про те, що ця проблема постає як виразник відношення «вірності» чи залежності, підтримка стратегії приєднання, аннексії (насильницького приєднання) чи

захисту. Це – «посилання-алібі». Також проблема утворення «цитатології» витікає з повсякчасного намагання завуалювати та приховати диссенсус (розбіжності) в межах поля гуманітарного знання за штучністю створеного консенсусу. Таким чином, створення армії цитат починає претендувати на власне визнання за рахунок позиціонування себе як чогось ексклюзивного. Ця проблема паразитує на процесі динаміки знання чи інших процесів, що в такому випадку є лише штучно створеною видимістю.

Для того, аби віднайти нульову точку, з якої може розгортатися становлення нового концепту, а тим самим і розпочатися формування філософії, читати потрібно «по-серед». В інтерв'ю з Ерве Гюбертом, Ж. Дельоз зазначає, що читання «по-серед» – це вмонтування себе в спосіб життя того, кого ти читаєш, це розмова з самим автором. Це тісний зв'язок з картиною, що вже згадувалася у нашому дослідженні: мислитель має підійти до автора зі спини і подарувати йому дитину, що виявиться монстром, чудовиськом.

Читаючи, філософ має схопити «за хвіст» інтуїцію, що вислизає, що до того рухала самим автором. Зосередити увагу на ледь помітних відхиленнях, двозначностях, котрі не помічаються самим автором та йдуть в розріз з тим, що навязує нам традиція. Критикуючи традицію: переписуючи, перекомпоновуючи, надаючи значення термінології в запропонованому матеріалі, ми провокуємо самі ж себе до нової рефлексії в деякій віртуальній матриці думки. Історик філософії, по-новому «розгортаючи» ту чи іншу фігуру, концепцію чи термін, робить їх своєчасними, навіть якщо вони загубилися в міжчасовому просторі. Ж. Дельоз говорить, що: «філософію можна тлумачити як деякий полігон, де відпрацьовуються всі можливі техніки мислення, що відсилають до конкретних обставин, часових періодів, територій, та, нарешті, до конкретних імен. До речі, кожен таким чином набутий досвід не претендує на жодну універсальність. Радше, йдеться про те, щоб навчитися рухатися в філософському просторі, не злітаючи над ним» [201, с. 452].

Як вже зазначалося, Ж. Дельоза цікавлять концепти, котрі, на його думку, варті уваги. В першу чергу, такими є концепти, що мають схильність до радикального перетворення, що можуть трансформувати в буття, в яких має місце творення нової мови, та які мають потенціал-схильність до нового обростання пучками проблем та тем. Віднайдення подібних концептів дає змогу рухомості Буття, розрізнення в «нелінійному повторенні».

В одному з численних інтерв'ю Ж. Дельоз зазначав, що «тривалий час йому довелося займатися історією філософії» (історії філософії був присвячений весь ранній період його творчості). Формування власної філософської концепції відбулося під впливом значною мірою праць Ф. Ніцше (з якими Ж. Дельоз ознайомився досить «пізно»). За словами мислителя, саме цей вплив був вирішальним для формування його як філософа [див.: 196]. В праці «Критика та клініка» Ж. Дельоз згадує про те, що саме Ф. Ніцше наділив його тією «збоченою схильністю»: схильністю говорити від свого імені, говорити за допомогою ефектів, енергії, досвіду, експерименту. Говорити від свого імені виявляється найцікавішим – без привласнення «самості іншого», без претензії на чиєсь «Я», на особистість та індивідуальність (автора). Для того, щоб отримати власне ім'я, варто було зробити крок до деперсоналізації, відкрити власну індивідуальність через багатоманітність, множинність власних спроможностей.

«Безумство» Ж. Дельоза найвищого піку досягло в праці «Логіка смислу». Це є початком блукань самого автора «країною чудес». Це робота, яка, на наш погляд, є найбільш виразною для ілюстрації нерозривності філософської та історико-філософської складових знання.

Незалежно від того, що робота має, на перший погляд, звичну назву, все ж вона є незвичною: натхненна працями Л. Керрола, вона постає послідовністю мислинневих експериментів, під час яких філософія зникає в «норі» кролика, стаючи разом з Алісою чи то більшою, чи то меншою. Відмовившись від вимог логічної строгості та системного доказу справедливості тверджень, філософія магічним чином перетворюється на

рухому армію метафор. Слідом за Алісою, Ж. Дельоз намагається вказати на те, що творення смислу – це функція нон-сенсу, абсурду, що нові ідеї мають властивість виростати з фантазмів та «тіл в стані розпаду».

Праця написана у вигляді великого внутрішнього лабіринту, як твір-відповідь. Це зумовлено тим, що період її написання припадає на той час, коли на історичній мапі (події в Парижі 1968 року) індивід має необачність кидатися в «чорну діру», з якої не в змозі самотійно вибратися. На дні цієї «кроликової нірки» приховані значні небезпеки: в судовому звільненні від болю, вини, логіки, законів є можливість втрати будь-якого порядку, смислу.

При всіх намаганнях Ж. Дельоза органічно вписати свою «теорію смислу» в філософський простір, вона виходить за його межі, постаючи в якості «іншородного монстра» стосовно нього. Мішель Фуко в «Логіці смислу» Ж. Дельоза вбачав так званий «театр масок», «де надривний сміх софістів виривається з-під маски Сократа, де методи Спінози спрямовують дикий танок в децентрованому колі, навколо якого крутиться субстанція на зразок божевільної планети; де шкутильгаючий Фіхте оголошує, що «роздроблене Я дорівнює розчиненому Его»; де Ляйбніц, зійшовши на вершину піраміди, бачить крізь пільму, що зіркова музика – це насправді місячний Пєро. Дунс Скот, протиснувши голову крізь кругле вікно в будку постового в Люксембурзькому саду, бачить, як хтось вихваляється вражаючими вусами (вони належать Ніцше, задрапованому під Клоссовскі)» [222, с. 49-51].

Стосовно «теорії смислу», то в Ж. Дельоза дещо особлива позиція та специфічний погляд на неї. Як зазначає В. Кузнєцов: «дельозівська «теорія смислу» не виростає зі стоїчної «діалектики», рівноцінно як і з новоєвропейської «трансцендентальної філософії»... Дельоз відкинув тлумачення смислу всіма «трансцендентальними філософами» від Канта до Гуссерля і Мерло-Понті» [95, с. 119-120].

У філософській системі Ж. Дельоза осьовим елементом, навколо якого базуються інші філософські поняття, є смисл, «Sens» (саме так термін вжитий

Ж. Дельозом у французькому варіанті). Згідно дослідження, даний термін у міфологічному світобаченні співвідноситься з колом понять, через які відбувалося тлумачення «гріха». Поняття «гріх» є близьким за значенням до «говорити», «накликати біду». Висловлювали це наступними лексемами: латинське *sens* («винний») і *sonus* («звук»), давньоанглійське *hearm* («збитки») і *searm* («звук»), які згодом були поєднані.

Надалі можна вийти на поняття «здорового глузду», що сходиться до поняття «загальне почуття» і вперше було визначене Аристотелем. Філософ вважав, що крім п'яти почуттів – зору, дотику, слуху, смаку, нюху – існує ще одне. Його він назвав «загальним почуттям». Цей термін згодом був витлумачений латинською мовою як *Sensus Communis* й увійшов до європейських мов. За Аристотелем, існують такі сприйняття, які розраховані на прийом не одним з п'яти почуттів окремо, а всіма. Загальне відчуття координує сприйняття окремих органів чуття. Воно збирає сприйняття, спільні для всіх. Завдяки дії загального відчуття, ми сприймаємо не окремі властивості предмета, а весь предмет цілком. Загальне відчуття узгоджує дані окремих почуттів між собою. Воно не призводить до крайності чи односторонності, – як сталося б, якби ми цілком довірилися тільки одному з почуттів. Загальне відчуття – це основа узгодженості та збалансованості сприйняття. У французькій мові здоровий глузд – *Bon Sens* (буквально: гарний, добрий, благий сенс). Так ще у Р. Декарта в «Роздумах про метод», (а також в «Медитаціях») можна віднайти подібне тлумачення.

Якщо ми звернемося до словників, то побачимо, що «смысл» тлумачиться як здатність до розуміння, осягнення розумом, здатність до правильного судження та умовиводу. Вжитий у такому значенні *смысл* постає як феномен свідомості, що існує поряд з процесом діючого розуму, який задіяний до світу сутностей. Також термін «смысл» несе в собі думку про значимість будь-якого предмету і передбачає процес його осмислення; предмету осмислення людиною надається певне *смысловое* забарвлення. До певної межі ми можемо стверджувати, що *смысл* в деякому сенсі іманентно

входить до самої структури предмету смислу. Також смисл може тлумачитися як ідеальний зміст, ідея, сутність, призначення, кінцева мета (цінність) будь-чого (цілісний зміст будь-якого висловлювання, що не зводиться до значення).

В історії західноєвропейської філософії термін «смисл» мав кілька вимірів. По-перше, логічний, коли смисл слугує принципом пояснення окремого через загальне. Вловити смисл означає в окремому прочитати загальне. Те, що не відповідає правилу, є позбавленим смислу, отже, смисл підпорядкований об'єктивності правила. По-друге, – етичний вимір, коли смисл розглядається як цінність. Етична стурбованість, розмірковування про кризу цінностей є показовими для сучасної філософії (оскільки більшість філософів-постмодерністів тримається осторонь баталій за «справжні цінності», якими вони є в класичній філософській традиції). По-третє, філософський – точніше, власне метафізичний – вимір, коли істина, як зв'язок із нескінченним, підвладна тиранії результату напередзаданої, визначеної формули, мети або кінця. Це стосується смислу як мети провиденції або мети історії, смислу, як орієнтації ходу речей, та конечних репрезентацій світу. Для того, щоб дати шанс з'явитись смислу як такому, потрібно зруйнувати всі режими ідентифікації смислу, «відділити» його від усіх образів, починаючи із форм результату, спасіння, раціональності, історії та закінчуючи прагненням щастя – цієї «ідилічної версії смислу». Таким чином, смисл розкривається у вигляді наступних категорій: як категорія мови, (де смисл слова пов'язаний з його значенням, що ми можемо прослідкувати з філософії Фреге), як інтенціональна категорія, (коли смисл конституюється свідомістю суб'єкта – пізній Гуссерль), як екзистенційна категорія (смисл з'являється в граничних ситуаціях і визначається «смислом життя»), утилітарна категорія (смисл конституюється корисністю – від Ніцше до Деннета – і постає як наближення до цілі; тобто коли ми скажемо «це не має смислу», це буде означати, що дана дія не буде мати користі і цього не варто робити), смисл як категоріальна зв'язка думок, «спів-думка» та ін..

Наприклад, Ж.-Л. Нансі виходив з думки, що світ та смисл є невід'ємними ланками. О. Йосипенко в праці «Трансформація категорії сенсу», говорить що: «Єдність світу, як тотальності сенсу, не є єдністю об'єктивного або зовнішнього порядку. Світ ніколи не розміщений перед глядачем. Якщо це так, якщо він, цей глядач, не належить світові (як, наприклад, ми не належимо світу японського мистецтва), то він навіть не здогадуватиметься що те, що перед ним, є якимось світом. Як тільки якийсь світ постає перед ним як світ, він вже розрізняє його пульсації, відчуває значну частину його внутрішніх резонансів: світ є простором, в якому резонує певна тональність. Але остання є не чим іншим, як ансамблем резонансів, що відправляють один до одного елементи, моменти та місця світу, модулюють та модалізують їх. Саме завдяки цьому я можу впізнати короткий фрагмент Баха і так само – фрагмент Пруста, малюнок Матіса або китайський пейзаж» [див.: 87, с. 24-25].

На стіні будівлі Сорбонни в травні 1968 року котрийсь зі «студентів-заколотників» написав: «Бог помер! Ніцше». Згодом на тій самій стіні з'явилася відповідь: «Ніцше помер! Бог». На певному етапі до нас приходять розуміння того, що існує певна багатоманітність та розмаїття досить різнопланових смислів й в окремий момент це наштовхує на думку про смисл смислів. Такий смисл смислів – це певного роду покривна плівка, що огортає визначену конкретність, але в чистому вигляді він буде лише тоді, коли буде полишеним такої конкретності – форма без змісту, без наповнення. Зміст – це загальне смислове ядро, це сюжет, тип зображення, монтажу, характер музики, спецефектів та навіть звукозапису (на рівні кіно), це зіркова туманність, що завдяки силі тяжіння скупчується поблизу «космічного тіла» – смислу, а смисл – це та оболонка, яка покриває «зміст-скупчення». Смисл = зміст, зміст = смисл – і жодного натяку на незалежність. Коли мова заходить не про скупчення, а лише про миготіння, неначе в тумані, де значення не набуває визначеності, воно смутне, розмите, його не можливо витлумачити, розгадати – йдеться про смисл смислу.

Смисл – це та межа, граничність, що поєднує дві протилежності; він наділений світловодозвуконепроникністю, якій відповідає і в якій мислиться. Проблему смислу Ж. Дельоз розпочинає висвітлювати через виклад низки парадоксів, адже саме за їх допомоги з глибини на поверхню виходять події. Парадокс виникає в результаті спроби викладення людиною смислу через співвідношення речень і речей, чи то речей і речень. Глибина більше не відіграє провідної ролі, вона переходить до відомства поверхні, стає одним з її різновидів, рухається в певному смислі-напрямку і вже не видається перевагою.

Посилаючись на А. Бергсона, Ж. Дельоз наголошує на думці, що людина від самого початку занурена в смисл: «Смисл схожий на сферу, де я вже розміщений, щоб здійснювати можливі позначення і навіть придумувати умови. Смисл завжди передбачається, щойно я розпочинаю говорити» [195, с. 49]. Без смислу неможливе мовлення. Якщо «для-себе», ми чітко зможемо окреслити смисл, то слова поступово знайдуться для його вираження, адже смисл це тонка нитка, що проходить на межі речей і слів – «фантазми без товщі». Ж. Дельоз приходить до твердження, що смисл не залежить від форми його вираження. Смисл не залежить від погляду з точки зору якості, кількості, відношення або ж модальності, не змінюється від речення до речення. Якість – це твердження чи заперечення: смисл речень «Бог є» і «Бога нема» – тотожній, Бог виявляється незалежно від денотату сутності.

Здоровий глузд стверджує, що у всіх речей є чітко визначений смисл (сутність парадоксу становить ствердження двох смислів одночасно). «Парадокс, перш за все, – це те, що руйнує не лише здоровий глузд [bon sens] в якості єдиноможливого смислу [sens unique], але й загальнозначимий смисл [sens commun] як припис фіксованої тотожності [195, с. 18].

«Логіка смислу» – це своєрідна сучасна думка з безглуздя, нісенітницею («нісенітницю», як окрему категорію, виокремлюють сучасні дослідники [див.: 96-98]), нон-сенсом, абсурдом, які, завдяки винахідливості думки, можуть перетворюватися в міцний пристрій смислопокладання. Отже,

предметним полем дослідження «Логіки смислу» є не лише смисл, але й абсурд, нон-сенс, безглуздя.

Чіткого визначення таких понять як «смисл», «абсурд», «нон-сенс», «безглуздя» Ж. Дельоз не встановлює. Навіть більше того – поняття смислу не можна вважати остаточним у самій науці, адже воно знаходиться на стадії історичного розвитку. Середовище смислу – мова і її співвідношення з мисленням. Смисл – це те, що співвідноситься з думкою, з думкою про якийсь предмет. Якщо провести деяке узагальнення, то ми можемо отримати наступне більш менш прийнятне визначення смислу: *sens* (смисл) = *meaning* (значення) = *mean* (те, що мається на увазі) = смисл – це те, що мається на увазі, коли ми говоримо будь-якою мовою. Ж. Дельоз наголошує що смисл – це певний стан речей; смисл супроводжує речення, але в жодному випадку не співпадає і не збігається з ним, а існує відсторонено в якості опозиції. Смисл – це миттєво зникаючий двійник речення (на кшталт керролівської посмішки без kota чи вогню без свічки). «Смисл – це зовсім не принцип і не першопричина, це продукт. Смисл – це не те, що можна відкрити, відновити чи переробити, він є тим, що виробляється новою машинерією. Він належить не висоті чи глибині, а швидше за все поверхневому ефекту, він не відокремлений від поверхні, яка і є його власним виміром. Це зовсім не засвідчує та не означає того, що смислу бракує висоти чи глибини, швидше це висоті чи глибині бракує поверхні, бракує смислу, і тому вони наділені ним лише завдяки «ефекту», що передбачає смисл» [195, с. 104-105]. Ефект – це не ілюзія, а продукт, що розгортається на поверні і поширюється по всій її протяжності. Смисл не залежить від якості чи кількості, від того, що стверджує чи заперечує, від кванторів судження і його модусів (сумнів, необхідність і ін.).

Ж. Дельоз шукає особливу форму буття смислу, не тотожну, не співпадаючу ні з реальним світом, ні зі свідомістю (принципово не визнає і відкидає вкоріненість смислу у людини), ні з реченням [див.: 120, с. 148-149]. За словами самого філософа неможливо сказати, що смисл існує в речах чи у

розумі, він не має ні фізичного, ні ментального існування, він не існує ні в Бозі, ні в самій людині, не зливається з реченням, він є чимось іншим, в ньому є дещо об'єктивне, що повністю відрізняється від речення. Місце розташування смислу – «над-буття», що дорівнює небуттю. Aliquid (аліквід) – це характерна візитівка невизначеності буття смислу, що є ковзким, неначе посмішка чеширського кота без самого кота. Аліквід – це небуття, або ж порожнє місце на поверхні.

Перш ніж окреслити місце абсурду і нон-сенсу, варто звернутися до ядра дельозівської теорії, а саме до концепції поверхні (як смислоутворюючого центру всієї його філософії), подій і розмноження серій. «Поверхня і все, що міститься на поверхні – це і є те, що уможливорює, інакше кажучи, – це подія, яка виражається як така. Те, що виражається, уможливорює саме вираження» [195, с. 245]. Поділ на глибину-поверхню – це першочерговий поділ, він первинніший ніж поділ природа-конвенція, природа-звичай чи природне-штучне. Образ поверхні не має висоти, глибини – це дозволяє зрівняти всі смисли на поверхні. «В глибині все жахливо, цілковите безглуздя» [196, с. 36]. Саме про поверхню йдеться у керролівській «Алісі в країні чудес», до якої так часто звертається автор. Аліса, поступово завойовуючи поверхні, підіймається, виходить з глибин, вона творить ці поверхні, а всі події, які відбуваються в цей час, – це «гнів і буря» світу глибин, який з останніх сил погрожує знищенням поверхні. «Не в тому справа, що на поверхні менша частка безглуздя, ніж на глибині. Просто це зовсім інше безглуздя. Безглуздя на поверхні – це власне «світимість» чистих подій, реальностей, які безперервно прибувають то наближуючись, то віддаляючись. Чисті, без домішків будь-чого, події сяють поверх переміщених тіл, поверх їх дій і їх сплутаних пристрастей. На зразок земних випарів, вони виводять на поверхню дещо не тілесне, чисте «вираження» глибини: не меч, але блиск меча, на кшталт посмішки без кота. Як нікому іншому, Керролу вдалося обійтися без смислу, але він зробив ставку і все поставив на безглуздя, оскільки різноманіття безглуздя цілком достатньо,

щоб охопити всесвіт, його страхіття, його велич та славу, глибину, поверхню, об'єм та згорнуту площину» [196, с. 37-38].

Розмістивши смисл у «над-бутті», автор розміщує його будову на поверхні. Образ поверхні дозволяє відрубувати всі смисли від авторського джерела, тобто від висоти задуму і від будь-якої глибини фізичних початків. Ж. Дельоз говорить, що поверхню можна порівняти з запітнілим склом, на якому можна писати пальцем; все, що відбувається, все, що висловлюється, відбувається і висловлюється на поверхні.

Якщо ми згадаємо Ейнштейна, то для нього подія – це точка в чотирьохвимірному просторі-часі, дещо, що відбувається у визначеному місці й у визначений час. Ж. Дельоз зазначає, що подія – це елементарний смисл, що розмістився на поверхні. Подія – це смисл як такий. За своєю суттю подія належить мові. У події поєднано опозиційні знаки та речі, речення та стан речей. Подія присутня в мові, але оживає вона в речах. Речі й речення знаходяться в протилежних кінцях однієї межі, що надається смислом. Межа постає артикуляційним розрізненням – тіло/мова. «Порівнюючи подію з туманом над преріями можна було б сказати, що туман підіймається саме на межі, там де річ поєднується з його мовними вираженнями – реченнями» [195, с. 38]. Послідовність взаємопов'язаних подій чи смислів, що розмножуються на поверхні в вигляді речень – серія. Саме серії проводять тематизацію подій, будують сюжет. Серед подій варто згадати події-сингулярності – особливий випадок, точка, з якої розпочинають розходження серії смислів. Найважливіша місія сингулярної події – утворення первинного смислу, первинне поєднання знака і речі за формулою «це є n» («перше хрещення» речей у іменах). Нон-сенс – це попередник смислу, який виникає через розрив між означуванним і означеним. Невірним є визначення нон-сенсу філософією абсурду, як такого, що є протилежним смислу; з точки зору структури, – смислу завжди забагато. Це надлишок, що виробляється нон-сенсом, як недостатність самого себе. У нон-сенсі немає будь-якого специфічного смислу, але в той же час він є протилежним

відсутності смислу, а не самому смислу, якого він виробляє з високовідсотковим надлишком. «Нон-сенс – це те, що не має смислу, але також і те, що є протилежним відсутності останнього, що саме по собі дарує смисл» [195, с. 104]. Нон-сенс – це дарунок смислу. Можна виокремити дві ситуації нон-сенсу: коли виникає слово, що не має свого смислу («місце без пасажира»), чи деякий стан речей, в якому фігурує відсутність імені («пасажир без місця» – «сверхштатный и всегда перемещающийся»).

Коли йдеться про співвідношення смислу та нон-сенсу, то варто наголосити на їх специфічності: відносини між смислом і нон-сенсом не співпадають з відносинами між істиною і хибною, тобто такі відносини не слід сприймати як відношення взаємовиключення. Означуване і означене пов'язуються завдяки продовженню історії, схожості ситуацій чи завдяки тотожності персонажів. Встановлюючи опозицію означуваного і означеного, Ж. Дельоз формулює закон регресивного синтезу, з якого слідує: існують постійні переходи в серіях означуваного і означеного, їх розрізнення релятивне; може відбуватися втрата означуваного в безкінечно розмножених серіях. За Ж. Дельозом кожен смисл може отримати ім'я. Ланцюг імен і речей веде до нескінченності, де втрачаються будь-які ознаки означуваного. Тобто можемо побачити, що у філософській системі Ж. Дельоза смисл відокремлений від його носіїв, тобто суб'єктів комунікації. «Людина, якій адресується речення, повинна мати мовну компетенцію, тобто знати і зберігати у розумі смисли слів рідної мови. Вживаючи слово в реченні, я зовсім не зобов'язаний тут і зараз ще й розтлумачувати слухачу його смисл. Якщо він не знає загальноприйнятого смислу слів, що містяться в мові, наше спілкування в той же час приходить до завершення... Вживаючи ті чи інші імена, ми вживаємо їх у вигляді скорочення, заповненого змістом, – смисл у згорнутому стані, експлікація якого потребує семантичного розгортання, що схоже на те, яке надається в тлумачних словниках» [91, с. 222].

Розрив між означуваним і означеним – це джерело абсурду, а так вони нерозривні. Зазвичай, абсурд – це протилежність смислу, або його

відсутність. У Ж. Дельоза абсурдні висловлювання несуть своє смислове навантаження. Ототожнювати абсурд і нон-сенс не коректно. Абсурдні висловлювання за Дельозом мають смисл, вони лише не мають референта в реальності. Торкаючись даного питання, варто згадати часто цитованого Ж. Дельозом Ф. Кафку [див.: 196]. Можливо привабливість у творчості Ф. Кафки філософ вбачав у його балансуванні між природнім та надзвичайним, особистим й універсальним, трагічним та буденним, абсурдом та логікою – остаточну відповідь дати неможливо, однак ми знаємо, що загальним місцем літератури Ф. Кафки є констатація фундаментальної абсурдності і невловимої величі людського призначення і той, хто прагне виразити цю абсурдність, повинен надати їй життєвості за допомогою гри протиставлених контрастів.

Закон диз'юнктивного синтезу співвідносить імена у розмноженні смислів. Ж. Дельоз вводить уявлення про диз'юнкцію у зв'язку з тим, що намагається встановити закон для розділення несумісних подій-смислів. Коротше кажучи, побачити диз'юнктивні моменти ми можемо у наступних ситуаціях: розглядаючи парадокси становлення, Ж. Дельоз вводить уявлення про сингулярні події, від яких розходяться серії смислів, відповідаючи за розділення історичних подій на минуле-майбутнє, вверх-вниз тощо. Отже, регресивний синтез і диз'юнктивний синтез – це закони виникнення абсурду. Якщо чіткіше – то саме їх порушення призводить до абсурду. Коли порушення виникають в особливій сингулярній точці на поверхні – це приводить до нон-сенсу. Дельоз виокремлює два наступні типи об'єктів: парадокси становлення і екзотичні імена – в їхньому описі виникає нон-сенс. Парадокси становлення здобули своє яскраве відображення і були сформульовані ще за часів античності: «Купа», «Лисий», «Стріла, що летить».

Екзотичні слова автор бере у Л. Керрола – (у багатьох критиків можна зустріти таке позначення, як «ефект Керрола»). У свою чергу, екзотичні слова, які автор називає езотеричними, позначають здебільшого порожні

слова і їх можна поділити на: езотеричні імена – це слова першого ступеня, функція яких полягає в координуванні двох неоднорідних серій, й «слова-гаманці»; слова другого ступеня, функція яких в розгортанні серій. Екзотичні слова: Снарк (нечуване ім'я і небачений монстр), Бармаглот (фантастичне ім'я, небаченого чудовиська); (Бармаглот – «говорити+їсти», Снарк=Snark=shark+snake= «акула+змія»). Ж. Дельоз вказує на аналогію між езотеричними іменами і власними іменами: ті й інші можна ввести у вжиток, тільки потрібно зробити вказівку – «Це – Х», «Це – Вася». «Слова-гаманці» мають теж «керролівське» походження і полягають в наступному: кожна частина віртуального слова означає його іншу частину і виражає першу, тобто вони є джерелом альтернативи («злопасный» = «злой-и-опасный» чи «опасный-и-злой»). Кожна віртуальна частина подібного слова означає смисл другої частини чи виражає другу частину, яка в свою чергу позначає першу. В рамках однієї і тієї ж форми все слово цілком висловлює свій власний смисл й тому постає у якості нон-сенсу.

Філософська та історико-філософська складові концепції Ж. Дельоза є достатньо самостійними та незалежними одиницями, однак інколи доводиться вихоплювати та виокремлювати ту чи іншу, оскільки вони схожі на рану з «рваними краями», тобто межі їх розмиті.

Таким чином, на прикладі праці Ж. Дельоза «Логіка смислу» ми можемо побачити, як циркулюють концепти, що створюються за рахунок історико-філософського фактажу. І, водночас, можемо помітити, яким чином філософія не лише творить концепти, але й сама отримує власне становлення завдяки їм. Також важливість аналізу даної праці полягає в тому, що ті концепти, що є створеними власне філософією Ж. Дельоза, в подальшому отримують становище розгортання в сучасній філософській думці (наприклад, у Б. Гройса цікавий підхід до розкручування концепту поверхні, на що буде звертатися увага в наступному розділі). Ще одним з аспектів, який впливає з даного аналізу, є те, що саме абсурд, нонсенс та безглуздя є найбільш яскравими елементами для аналізу, оскільки вони цілковито

засвідчують всю повноту стану самої філософії та поля її діяльності в сучасності, і поряд з цим, висвітлюють всю багатогранність філософського знання (тобто перетин логіки, аналітики та інших сфер філософії).

Висновки до другого розділу

1. Свій історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоз формує за рахунок власної методологічної бази. Методологічна настанова «різниці» сприяє «виокремленню» з-поміж існуючих філософських концепцій незначних, «не-з-актуалізованих» понять, просто слів, інколи навіть незначні нюанси вкраплення, на які не звертав увагу сам філософ, концепцію якого досліджує історик філософії та в подальшому розгорнути, розкрити його до межі формування власне філософського концепту. Це дозволяє з одного боку, уникати широких історико-філософських розвідок, оскільки лише «прискіпливість» дозволяє виявити той матеріал, що свідчить про глибинність (своєю сутністю), але знаходиться на поверхні в якості непомітного, незначного, але з мінімаксимальним багажем потенційних можливостей. З іншого боку, даний метод, уможливорює уникнення універсалізації, ототожнення, узагальнення та зведення філософських концепцій до нерозривного та однорідного конгломерату.

2. Під методологічною настановою «додумування» в контексті філософської спадщини Ж. Дельоза ми розглядаємо, перш за все, змістовне наповнення власним смисловим багажем тих концептів, які підштовхують нас до мислення в ході дослідження історико-філософського процесу. Ж. Дельоз, як й уся когорта мислителів-постмодерністів, схильний до думки, що сучасний філософ, історик філософії має повне право на «додумування», оскільки воно сприяє розвитку філософського знання. Головними результатами цього методу є досягнення мети, яку ставить перед собою сучасна філософія, аналіз сучасних проблем та актуальних феноменів сучасності, та змога відходу від тих проблем та завдань, що ставилися філософією упродовж тривалого часу, на користь майбутнього.

3. «Концептуальна мережа (сітка)», яку ми створюємо в ході проведення дослідження філософії Ж. Дельоза, – це достатньо динамічна та рухома сукупність понять, що циркулюють, переплітаються, взаємодоповнюються та спільно формують один одного. Кожен концепт, що вводить до обігу мислителем, є тією формою, що виникає на основі вже того, що існує, але не підлягає встановленню генеалогічних зв'язків. Ця специфічність концептуальної сітки Ж. Дельоза вказує на необхідність руйнації всіх можливих системно-структурних формацій. Однак, самого мислителя в даному аспекті можна піддати критиці, оскільки, відмовляючись від ієрархічних побудов, системно-структурних зведень, він, в той же час, пропонує довершену, закриту систему. Можна зауважити, що відкритість могла б бути тоді, коли на вже існуючу ризому постала інша ризома, а номадичне корневище могло знятися іншим корневищем. Можливо, це не є правильна позиція, і такий хід міркувань не призвів би до відкриття системи, оскільки за приклад можна згадати Ж. Дерріда та його концепт «деконструкції». Деконструкція, є тотально-універсальним явищем, оскільки вона передбачає існування іншої деконструкції, а враховуючи це, вона автоматично її знімає та дискваліфікує. З іншого боку, весь загал концептуальних ресурсів та понять дає можливість для подальшого формування концептів.

Отже, думки «постмодерністського парадоксиста» різко розходяться з загальноприйнятими поглядами. Дійсно, деякі моменти його філософування є запаморочливими. Таємниця смислу прихована в тому, що він поєднує людину зі світом, є посередником у творчій, дієвій, пізнавальній активності людини, спрямованій на розуміння і зміну світу. Смысл – посередник між свідомістю людини та світом – в цьому полягає подвійність його сутності. З одного боку, смысл є квінтесенцією людської активності, згустком людського духу, інтелекту мислячої людини; а з іншого боку – смысл завжди спрямований на світ, в смислах (проекти, замисли) змінюється світ. Смысл перебуває у мовному вираженні, він відчужений від людини у формі думок.

Ми схоплюємо смисл у реченнях, але це лише миттєвість, що схожа на самотрансформуючу розпечену речовину, адже слідом йде момент відчуження, відокремленості. А формами породження смислу є безглуздя, абсурд та нон-сенс не лише як джерела його формування, але й як мапа розгортання.

РОЗДІЛ III. Ж. Дельоз у сучасному історико-філософському контексті

III. 1. Актуальні історико-філософські концепції в сучасному європейському дискурсі

Сучасна філософія – це коло проблем, що потребують різновекторних відповідей та негайного «відкритого» вирішення. Філософія втручається у всі сфери людського буття, оскільки вбачає в них беззаперечну базу для власного впровадження та самовираження. Сучасна філософія позбавлена аутрічу (програми-аутрічу) – направленості ідей, практик, умов на визначену провідну ціль, – що ми можемо спостерігати в добу модерну. В епоху модерну тонни томів літератури були присвячені спробам налагодження аутріч-зв'язків з раціональністю, благом, державою.

Сучасний філософ «тримає очі відкритими» для хаотичних можливостей і виходить зі спектру власної мотивації. Таким чином, формулюються та виводяться різноманітні формули для виміру цінності того чи іншого філософського проекту (цінність визначається завдяки критеріям «застосовуваності» та «результативності» щодо ситуації).

«Завод проти театру, натовп проти обнесеного парканом егологічного та супергологічного зоопарку, континенти проти нації, бурхливі течії проти колючого дроту та кордонів, фривольність складки, що завжди рухається, проти нерухомої тканини, суцільно гладкої та випрасуваної – такими були плоди вражаючої винахідливості Дельоза» [144, с. 181]. За словами його студентки та послідовниці Е. Рудинеско: «... філософ ризоми висадив у повітря класичні уявлення, притаманні філософському дискурсові, який віддав перевагу блуканню за лаштунками примітивної сцени справжнього механізму створення концептів...» [144, с. 181]. Словами, зазначеної дослідниці, ми узагальнено та влучно зазначили ті контрапункти, які Ж. Дельоз привніс в горизонт філософської думки. Оскільки, в попередньому розділі мова йшла про специфіку, особливості філософії та історії філософії Ж. Дельоза, їх формування та розвиток, їх базові, фундаментальні підвалини, оскільки, слідуючи логіці нашого дослідження, саме вчасно звернутися до

сучасності, зокрема у її західному варіанті, та поглянути на специфіку та особливості тих трендово-провідних філософських, історико-філософських концепцій, що в ній існують.

Варто зупинитися на моменті визначення-встановлення того, чим же є «сучасність». К. Дьорнер в праці «Громадянин та безумство» наголошує на тому, що сучасність є певним історичним періодом, що охоплює приблизно час з 1800 до 1950. (Аналогами сучасності в нього постають «новий час» та «сучасна епоха»).

З очевидністю, варто наголосити на тому, що сучасна філософія базується на «жорсткому» плюралізмі: плюралізм концепцій, думок, тверджень, напрямків у відображенні реальності. Тобто, це дає можливість не виводити якусь з концепцій на перше чи друге місце, оскільки вони рівноцінні, рівноправні та мають право на існування. І хоча з-поміж дослідників постмодерної думки існують критичні зауваги, щодо плюралізму, все ж вони не є вагомими. Зокрема, В. Семьонов зазначає, що «Кожна концепція плюралістичної філософії це своя істина, своє уявлення про реальність, а плюралізм істин з точки зору логіки – це абсурд, абсурд в вихідному значенні цього слова, тобто безглуздя. Обґрунтовувати плюралізм філософії, наділяючи абсурд якимось смислом, змістом (саме до чого й прийшла некласична філософія) некоректно і безперспективно» [148, с. 3].

З-поміж сучасних трендових філософських, історико-філософських концепцій варто, в першу чергу, виокремити дві провідні, які можна об'єднати в філософську теорію «прищеплення-пришивання». Насамперед, теорія прищеплення, що належить Жаку Дерріда, є своєрідним гаслом його деконструктивістсько спрямованої філософії. Завданням філософії, в межах його концепції, є відмова від аспекту історії філософії, де властивістю є констатація та руйнування фіксованих нею традиційних, сталих, «інституалізованих» структур. Історія філософії за таких умов постає як носій-споруда, що підлягає знесенню, руйнуванню. З тих уламків, що від неї залишаються, Ж. Дерріда пропонує будувати нові, інакші споруди-

конструкти філософської думки, але вже керуючись не герменевтичними установками (коментар, намагання проникнути в сутнісні сили думки автора та ін.), а логікою палеонемії: внесення в традиційні філософські конструкти, поняття оригінального змісту, що виростає на місці колишнього та наповнюється новим смислом. Завдяки палеонемії як прищепленню поле філософських творів перетворюється на галактику, з-поміж якої все виокремлюється лише завдяки стилю, як інструменту письма в модусі розсіювання-розпорошення (М. Фуко та Ж. Дельоз виокремлювали стиль, як одну з можливих умов встановлення авторства: не за наявного «імені», а за стилістикою). Так, дослідник творчості Ж. Дерріда А. Грицанов стверджує, що історико-філософські розвідки Ж. Дерріда спадщини Гегеля призвели до того, що «... Дерріда, вважає ключовими ті фрагменти в текстах Гегеля, де йдеться про сім'ю, про любов, про стосунки статей. Його не соромить те, що ці теми не відіграють в гегелівській філософії головної ролі, що детально опрацьованої теми сім'ї у Гегеля не існує...» [62, с. 30]. В цьому плані, Ж. Дерріда ні стільки не засмучується, його більше турбує історія філософії, як інтерпретативна стратегія без привнесення чого-небудь з точки зору дослідника. Він вважає, що історія філософії має посісти ту позицію, на яку вона заслуговує, а саме на позицію рівності з філософією, оскільки логіка палеонемії та ґрунтовної деконструкції може призвести до формування і розкриття власне філософії в її повноті та багатоманітті плюралістичних, рівноправних позицій, що не претендують на істину. А. Грицанов зазначає, що: «суть даної логіки полягає в особливому підході до понять та концептів, в незвичному способі категоріальної трансформації. За Дерріда, «деконструкція полягає не в переході від одного поняття до іншого, а в перекручуванні їх концептуального порядку, в прагненні зробити їх артикульованими...: перекручування... покликане створити деякий нестійкий баланс, живу рівновагу, гру проти членів в кожній з аналізованих опозицій... Пришивання являє собою текстову стратегію, стратегію створення деякого критичного тексту і, як така, це процедура написання

тексту, можна стверджувати, що писемність в модусі прищеплення/палеонемії – це гра...» [62, с. 31]. Гра, про яку говорить Ж. Дерріда, встановлює горизонт писемності за рахунок світу та сцени, на якій розгортається сама гра, тобто, за рахунок нерозривності філософського та історико-філософського процесів.

Якщо для Ж. Дерріда історія філософії та філософія, що й формується на тлі попередньої філософії, застосовує прищеплення для постулювання останньої, то теорія філософії шва А. Бадью піддає критиці історію філософії за її намагання тотального, постійного та безапеляційного пришивання, за чим власне й губиться філософія. Якщо звернутися безпосередньо до одного з провідних сучасних дослідників того, чим на сьогоднішній день постає «філософія», а саме, до Алена Бадью та його розуміння філософії, то вихідною точкою його зміркувань є та особливість, що філософія як така була не у всіх історичних конфігураціях. На думку мислителя, це пов'язано з тим, що філософія невід'ємна від своїх умов, які трансверсальні за власною суттю та розпізнаються в історичному поступі філософії. Такими умовами для філософії є поема, математика, політика та любов. Зазначені умови фактично й формують історію філософії, оскільки тоді, коли одна з зазначених умов (чи декілька одночасно) за допомогою «шва» фіксуються на тілі філософської думки, відбувається окреслення мети та постановка «зарубок» в поступі та розгортанні часово-просторового континууму філософії. Пришивання через умови творить історію філософії, однак вбиває саму філософію, оскільки вона постає лише тоді й до того часу, доки не відбулося чіткої ідентифікації в межах однієї з умов. Пришивання окремої філософії чи філософської концепції (через її умови), відбувається у стосунку до конкретної епохи. Дана процедура слугує блокуванню та обмеженням, завуальованим істиннісною установкою виокремлення та фіксування інтелектуальної думки.

Ті умови, які виокремлює А. Бадью, є поясненням, що виключає всі пропозиції та підходи в філософії постмодерну. Смерть автора (М. Фуко

[див.: 164], Р. Барт [див.: 20], У. Еко [див.: 176]), деконструкція (Ж. Дерріда [див.: 74]) анулюється за рахунок стихійного придушення філософії на користь процедури «накладання шва». Платонізм з його поематичною умовою, авторитетність матеми через навішування різноманітних ярликів «а ля» «та не геометр, та не ввійде» [184, с. 15], політика, що можливо власну сутність найбільш яскраво виявила в добу модерну та філософії марксизму [див.: 6, с. 183-184], а також психоаналіз [див.: 224, с. 83-85], що застосував не лише умову любові, але й став яскравим прикладом перехрестного встановлення різних умовних точок фіксації.

Яскравим прикладом, що може слугувати в якості ілюстрації пришивання «до-політики», є сучасний філософ Жак Рансьєр. Специфіка його філософської думки полягає в тому, що він формує свою концепцію філософії саме через політичне коло проблем, а історію філософії вважає невідривною від досліджень політичного в різні історичні епохи [див.: 136-137] (таким чином він звертається до Платона, Арістотеля та ін.). Ж. Рансьєр вважає, що виявити філософію без урахування політичного неможливо. Він вважає, що саме завдяки розмежуванню нормативності, законності, владності віднайдення їх кожної нейтральної позиції, можна знайти вихід на філософію в чистому вигляді. Аналіз суспільства, суспільних процесів надає можливість спостереження внутрішньої нестабільності та проблематичності процесів, які в ньому відбуваються і тим самим збуджує думку до розмислів, що саме й будуть приводити в рух саму філософію [див.: 136, с. 7-28].

Вище перераховані умови до пришивання, це не всі, однак найбільш яскраві та такі, що існують в усіх епохах філософської думки. Точка зору А. Бадью, його підхід до філософії та історії філософії, є значним та вагомим у сучасному філософському дискурсі. Власне філософію та історію філософії та базі «шовності» він підтверджує, виводить та достатньо обгрунтовує завдяки позиціям плеяди сучасних французьких філософів: Жан-Франсуа Ліотар, Філіп Лаку-Лабарт, Жак Рансьєр. Дані «концептуальні персонажі» сучасної філософської думки становлять привабливість для А. Бадью,

оскільки кожен з них певною мірою розкриває взаємопереплетеність філософії-історії філософії, а також кожен тією чи іншою мірою звертається до аспектів однієї і тієї ж проблеми, а саме, нездатності філософії повноцінно розкриватися через віднайдення тих чи інших умов, які й будуть її «паралічем».

Ж.-Ф. Ліотар [див.: 230] звертає увагу на те, що неповноцінність філософської думки та її залежність від історії філософії виникає за умови нездатності відсторонення філософії від концепту єдиного, та за несприйняття й неусвідомленості постмодерної ідеї множинності та багатоманіття. Отже, за даної позиції філософія пришиває себе до єдиного, до одиничного – істини, яку шукали всі мислителі, з різницею в ступені претензійності чи кардинальності. А Ф. Лаку-Лабарт [див.: 102] доходить висновку, що філософія на сьогоднішній день втратила чітку націленість на висотування власне філософської онтологічності (з посиланням на термінологічний апарат М. Гайдеггера) та повертає мислителів обличчям до істин типу мистецтво, політика, наука, любов. І тому, ми можемо побачити різні філософські парадигми, що на певний час захоплювали філософський простір та відволікали філософію від її головних проблем. Ж. Рансьєр є однією з постатей для висвітлення філософії «шва», завдяки намаганням розкриття несамодостатності філософії через її постійне прагнення до стабільності в вигляді вивіреності через «щось» (політичне) [див.: 137, с. 7-28].

На сьогоднішній день дана вивіреність-вірність-відповідність може постати, якщо мислителі зможуть чітко усвідомити, по-перше, пришивання є невід'ємною частиною існування-співіснування, філософія-історія філософії, а, по-друге, це те, що філософам варто звільнити простір, або ж розуміти, що він має бути взагалі для співможливих чотирьох умов істини, тобто для процедур – математики, поезії, політики та любові. Це вже є неухильним процесом, оскільки вся попередня традиція філософії показала, що це головні умови, які постійно присутні і слідує за якими, наче за пунктирною лінією

ми й можемо фіксувати тяглість філософського процесу. Таким чином, умови для пришивання є опорою стабільності філософії, інакше «завдяки надлишку, чи завдяки недостатності, втрачається питання вивіреності – воно або занурюється в передкатастрофічне безпам'ятство, або ж постає перед постійним трибуналом демістефікації своїми власними властивостями. Події немає, є лише тривала катастрофа чи легкий бриз на поверхні речей» [184, с. 86]. Умови філософії – були та будуть, однак, якщо чітко усвідомити їх існування, вони не будуть тією катастрофою, якою може здатися доба модерну з науково-політичною заангажованістю чи античний світ з поємоматемним конгломератом.

А. Бадью, зазначає, що на сьогоднішній день філософія паралізована щодо своєї історії [184, с. 145]: «параліч виростає на тому, що, по-філософськи досліджуючи історію філософії, майже всі наші сучасники готові визнати, що історія стала на стежку (можливо, безкінечну) свого завершення. Звідси виникає деяка «внутрішньофілософська хвороба» і те, що я називаю делокалізацією: філософія більше не знає, чи є в неї власне місце. Вона намагається прищепитися до цілковито встановлених видів діяльності – до мистецтва, поезії, науки, політичної діяльності, психоаналізу... Або ж філософія – не більш ніж своя власна історія, що стає музеєм самої себе. Я називаю паралічем філософії її зигзаги між історіографією та делокалізацією» [184, с. 143-144]. Формулювання даного твердження щодо філософії, є надзвичайно важливим, оскільки воно несе в собі не лише ствердження проблеми, що існує, але й значну частку його вирішення. Даний філософ пропонує певну «формулу», яка може слугувати посібником задля виходу з «катастрофічності». Перше, на що він звертає увагу, є те, що філософія має уникати історизму з його спрутівським оплетенням і проникненням в усі сфери філософії. Філософія повинна навчитися самовизначатися без посилань на історію; має стати більш сміливою та презентувати свої категорії-поняття-концепти, не зіставляючи їх з історичними викидами.

Наступною складовою вищезазначеної формули є визначення самої філософії. Як вважає філософ, воно є лише історичним інваріантом, що (користуючись термінологією середньовічної філософії) виростає або апофатичним, або ж катафатичним шляхом, тон чому задав ще Платон. Однак, не важливо, яким шляхом встановлюють її сутність, головне, що це може змінитися, якщо відірватися від історії як такої, що є наступним пунктом формули (якщо не плутати філософію з софістикою). Софістика є для мислителя найбільшим та найочевиднішим «злом», оскільки завдяки їй втрачається відчуття розмежування де філософія, де коментар чи розповідь. Софістика лише сприяє подвоєнню, але не позитивному, а негативному (про яке казав Ж. Дельоз стосовно онтології – коли ми розводимо поняття просто буття і «якесь» онтологічне Буття, що є лише подвоєнням сутностей): «стосунки з софістом, зсередини піддають філософію спокусі, в результаті якої вона знову розчеплюється надвоє» [184, с. 170]. І саме на фоні даного ствердження А. Бадью постулює історію філософії: «історія філософії – це історія її етики: черга насильних жестів, завдяки яким філософія ухиляється від свого катастрофічного подвоєння. Або інакше: філософія в своїй історії є не що інше, як дематеріалізація Істини, а також самозвільнення її дії» [184, с. 171].

Точка зору А. Бадью є вагомою з-поміж сучасної філософії, але не лише тому, що не обходить осторонь історію філософії та базується й підкріплюється думками визначних постатей сучасної філософії, а й завдяки спробі встановлення проблемного поля, що заважає поступу філософії та змозі розгортання її власне філософської сутності (а поряд з цим й історико-філософської). По суті, історія філософії, на сьогоднішній день, може бути Верховним Судом для філософії, однак цього не буде, якщо не звертатися до неї як до мірила чи законодавця. А. Бадью більшою мірою схиляє дослідників до того, що потрібно аби філософія «взяла під контроль» історію філософії, і вже сама піддавала критиці та осуду історико-філософський процес. Як на наш погляд, то дане твердження не може поставати як

правомірне, оскільки це може стати, знову ж таки, подібним однобоким процесом з заголовком «Навпаки».

Історико-філософська концепція Ж. Дельоза має специфічний вигляд. Звичний вигляд історико-філософського викладу думки. Тобто, більш звично можна було б побачити структуровану, класичного вигляду працю, яка мала б певний зміст, що базувався б на логічно-структурованій основі: розподіл матеріалу за епохами, чи персоналіями, звернення до найбільш яскравих філософів того чи іншого порядку за умови впевненого простування, відповідності певній структурі. За типом останнього зауваження побудована праця Рімі Хесса «25 книг по філософії, аналіз та коментарі». Для аналізу обрано 25 видатних мислителів різних епох, але тих, яких дослідник якимось чином виокремив з-поміж різнопланового філософського матеріалу.

Жан-Клод Мільнер у своїй праці «Констатації» подає історію філософії теж в дещо специфічному вигляді. В першу чергу, це подання підтримує започатковану Постмодерном, зокрема Ж. Дельозом, історико-філософську традицію іншого кшталту, а по-друге, чинить це невимушено, що схиляє до думки про вкоріненість подібної побудови історико-філософських праць. Даний філософ та історик філософії спершу звертається до аналізу філософії Античності, далі аналізує філософську спадщину М. Фуко у порівнянні з де Садом і далі звертається до аналізу сучасності й приходять до формування власне філософської концепції. Так як вже стає зрозумілим той факт, що сучасна історія філософії не згруповує, не систематизує, а навпаки руйнує, трощить, знищує систему на користь безсистемному, однак ефективному, то ми з впевненістю можемо віднести до історико-філософських напрацювань чимало робіт сучасних філософів. Наприклад, С. Жижек в праці «Кант і Сад – ідеальна пара» проводить історико-філософську реконструкцію.

Наприклад, В. Семьонов зазначає, що «... розуміння історії філософії – це розуміння тієї проблеми, яку ця історія вивчає. Давньогрецька філософія виокремила дві сфери знання: істину та гадку... Якщо непередвзято

класифікувати все багатоманіття філософських концепцій за всю історію філософії, то вони розпадаються на дві групи: діалектика та емпіризм... В історії філософії діалектика завершується вченням Гегеля... З усіма своїми недоліками він, все таки, залишився неперевершеною постаттю в діалектиці, оскільки вчинив найголовніше – дискурсував інтуїтивно застосовані в історії філософії принципи та закони функціонування діалектичної логіки» [148, с. 3-4].

Таким чином, сучасна філософія – це «філософія збочення», що легітимізує себе через сучасні філософські концепції, зокрема (С. Жижек «Кіногід збоченця») що виникають за рахунок переформатування збоченого перекомпонування попередніх думок, доповнених власною думкою до певної межі, що постійно вислизає. А історія філософії – це акумулювання збочених думок. Історія філософії – це щось подібне до орнаменту, що малюється різнокольоровим піском, це пам'ять, яка збирає дрібні піщинки попереднього досвіду філософських надбать, які наносять малюнок на історичну матрицю епохи, часу. Збочення, норма, психіатрія – це форми та прояви сучасної філософії, які нівелюють та ухиляються від створених концепцій (аналітична, лінгвістична, структуралістська, постструктуралістська та інші традиційні форми).

А також, можна виокремити застрягший в проміжку «між» збоченням і нормою мисленнєвий субстракт, який намагається лавіювати та відповідати запитам часу та потребам певної «реальності» (наприклад, С. Жижек, Б. Гройс). Збоченець – це той, хто знає своє збочення і свою норму. Якщо філософ знає ступінь свого збочення – це рефлексуюче «вважений» чи вваживший себе інтелектуал, що сам собі вибиває ґрунт з-під ніг. Немає, нічого міцнішого за тонкий лід: філософ сучасності може стояти на кризі, і вважати (думати), що вона міцна, а може стояти на тонкій крижині і знати, що вона міцніша за найтовщу. Хитка поверхня, що ледь коливається, все ж гладша за пасивну гладкість поверхні в час штилю. Це схоже на паморозь,

що своїм візерунчастим малюнком розповзається, втікає і водночас начеб-то закликає «Ласкаво просимо в світ філософських збочень!».

Також, в межах «збоченої філософії» може виникати уявлення про «непідробне збочення». Існує норма, як повсякденність, а є збочене уявлення про норму і про те, яким «щось» має бути (могло б бути). Непідробне збочення – це уявлення про те, яким чином могло б все бути і ті шляхи, якими воно може досягатися (це власний шлях формування, становлення, однак це не ідеальне уявлення про «щось», оскільки ідеальне передбачає постійні ідеальні шляхи досягнення). В сучасності філософія потребує все більшого і більшого вираження, зокрема публічного (зразком чого можуть слугувати Н. Хомський, С. Жижек, Б. Гройс, Ж. Рансьєр). Тому трендовість та авторитетність сучасної філософської думки досить часто обумовлюється ступенем публічності. Публічність неначе уможливорює «виповзання» з вічності та «заповзання» в миттєвість, з наступним увіковіченням, фіксацією.

Публічність вищезазначених, сучасних філософів корелює з трендовістю тематики їх досліджень. В сучасному світі, влада – це мишоловка, капіталізм – це капкан, а саме по собі «політичне» – бренд. Сучасні філософські «ідеї-меми», часто мутують та змінюються. Предметом, що особливо приваблює увагу сучасного філософа – є суспільство та ті «динозаври», що невідривні від нього: політичне та економічне. Метафорично можна сказати, що сучасне суспільство схоже на вуличну вечірку з музикою, куклами з пап'є-маше, що діють за власним розсудом та не керуються жодною з відомих форм логіки (якщо дивитися ззовні на це явище). Сучасна філософія, що намагається «препарувати» «динозавричні» системи політичного, економічного та соціального не пропонує жодних розв'язків проблем, що існують всередині цих структур, оскільки знає, що ці системи живуть за принципами контролю, створення маси та утриманні в-страху.

Тому такі філософи як С. Жижек, Б. Гройс та інші сучасники, не закликають до активних анархістськи-радикальних дій, а поводять себе таким чином, ніби користуються принципом: «якщо довго сидіти на березі річки, можна помітити труп ворога, що пропливає повз». Також, вони активно підтримують існуючий плюралізм, оскільки це та підстава, на основі якої ми можемо позбавитися меж, що існують не лише в реальному світі, але меж, що, в першу чергу, існують у «нашій власній голові».

3. 2. «Нерепрезентативність» історико-філософського проекту

Ж. Дельоза

В попередньому розділі ми звертали увагу на концепт смислу (у своєму співвідношенні з абсурдом, нонсенсом та безглуздям). Проблема смислу фундує у відсутності репрезентативності, в постмодерній традиції. В постмодерні відбувається відмова від розуміння смислу як гарантованого поза текстового референта і відкриває можливість його тлумачення як релятивно-плюрального кореляту.

Трактування світу як тексту (Гадамер Г.-Г. Рікер П., М. Фуко, У. Еко), вже більше не потребує об'єктивного проникнення в цей текст. Це зумовлено тим, що текстова програма, передбачає відкритість значень, які містяться в ньому завдяки багатоманітності культурного багажу, який відкриває власним контекстом, множинність інтерпретацій. Культура текстового горизонту Постмодерну знаходиться у стані мікшерування, передбачає перекомпонування та пере форматування складових, які має сама і водночас, які виникають у її полі безперервного поповнення. В культурі Постмодерну втрачається визначеність значення та відкривається варіативність, що відкриває можливості означати «все, що завгодно».

Безкінечність і постійне розгалуження переплетених варіаційних значень знаку в їх культурній інтерпретації розчиняє об'єкт як деяку якісну визначеність самості в плюральному горизонті потрактувань. Потреба в визначенні точного формулювання знаку зникає та анулюється на рахунок відмови від будь-яких «ідентичностей», по ту сторону «добра та зла», «істинного та хибного» (Ж. Бодрійяр [див.: 34]).

У Ж. Лакана [див.: 224], ми зустрічаємо, те що суб'єкт декартівського кшталту відходить у сьогодні на «задній план» оскільки його децентрація, що приходить на зміну центровано-раціональному, наділена де персоніфікованим інструментарем презентації культурних смислів мови. Ж. Лакан заклав основу та пошатнув стабільність «значення» та «смислу».

Прокладання вектору від традиційної онтологізації значення до більш послідовної програми відмови від ідеї референції.

Найбільш яскравим прикладом нерепрезентативної думки у філософії для Ж. Дельоза слугує антична філософія в особах Лукреція, стоїків, а також Спіноза та Ніцше. Спіноза в даному підрозділі є найбільш влучною постаттю для аналізу, оскільки саме з його концепції випливає «нерепрезентативність». Як ми побачимо далі, Ж. Дельоз звертається до аналізу знаку завдяки чому й приходиться до висновку про «порожні знаки». Також досить яскравим філософом не-репрезентативного гатунку є Ж.-П. Сартр та його «трансцендентальний» аспект філософії. «Вся його філософія вписувалася в спекулятивний рух, який нівелює поняття репрезентації (власне сам порядок репрезентації): філософія змінювала своє місце, залишала сферу судження, звертаючись до світу, «до суджень», «до репрезентації» [197, с. 111].

В праці «*Theatrum philosophikum*» М. Фуко зазначав, що, звертаючись до творчості Епікура, Зенона, Лукреція та Хрисиппа, Ж. Дельоз не прагнув під «бій барабанів» ввійти до «Репресивної Західної» філософії, а лише спробував через них вказати на її значні недоліки. Він вказує на ті незначні дрібниці, котрими погребував філософський дискурс. Він досконало відновлює ті ледь помітні прогалини, добре розуміючи, що саме вони є фундаментальним недоглядом. Філософи звикли відкидати «епікурейські симулякри», як дещо порожнє та мало корисне. Нам не варто відкидати елліністичну плутанину чи римську банальність, навпаки, ми повинні звернути увагу на найменші подробиці, щоб мати змогу схопити момент нового повороту – безкінечно типове дійство, вічну подію.

Стоїки позиціонували себе здебільшого «натурфілософами». Природне різноманіття визначається в трьох взаємопов'язаних аспектах: різноманіття видів, різноманіття індивідів, що належать одному й тому ж виду, різноманіття частин, з котрих складаються індивіди (або простіше кажучи цими трьома складовими є специфічність, індивідуальність та

гетерогенність). В основі їх філософських надбань завжди знаходиться принцип різноманітності, котрий полягає в тому, що Природа, як виробник різноманітностей, може поставати лише в якості суми, котра не об'єднує в єдине ціле власні елементи. Інакше кажучи, не існує такої комбінації чи такого витвору, котрий зміг би помістити в собі всі складові елементи, що є наявні в Природі – не існує одного єдиного, тотального універсума (за що й критикувалися попередники модерної епохи: за Ціле, Єдине, Буття). *Foedera naturae* (закони природи) на відміну від *foedera fati* (закони долі) розділяють частини, котрі не можуть бути поєднаними в одне Ціле. Природа має кон'юнктивний характер: вона визначає себе через «і», але не через «є», «це» і «те», чергування та переплетіння, подібність та розбіжність, тяжіння та відштовхування. *Physis* – це та сила, що дає можливість існування речі «*une a une*» (поодинці), але не дає жодного шансу на можливість існування всім разом, навіть жодного шансу чи натяку на комбінаторику, котра змогла б «одномоментно» виразити всю Природу. Попередники Епікура могли собі дозволити все зводити до Єдиного та Цілого. Різноманітність можливо виводити лише з Цілого, але не навпаки, при цьому ми припускаємо, що все виникає із всього і що «дещо» може виникнути з «нічого». (Тобто можливо вивести різноманіття з єдиного, при цьому допустивши, що елементи з яких складається ціле, за власною суттю є протилежностями, що перетворюються одна в одну. Ж. Дельоз помічає ту особливість, що «філософи-антинатуралісти» не брали до уваги такий важливий момент як порожнеча. Насправді порожнеча охоплює все. А їх Буття, Єдине чи Ціле – це штучні, ненатуральні, хиткі та крихкі конструкти. Вони не визнавали того, що існує суще і порожнеча в котрій існують прості сутності, а в складному суцільному міститься порожнеча (при цьому визнаючи існування Буття та Ніщо).

Неоднорідність виявляє для нас Філософія Природи. Вона має схильність до прояву різноманітного як такого та вихідної з нього схожості: тіло не народжується лише з окремих елементів, які подібні до утворюючих його сегментів, але воно народжується в середовищі, що підходить його

створенню та народженню. Воно народжується в сукупності середовищ, кожне з яких вбирає в себе максимальну кількість елементів тієї ж форми будь-то земля, повітря, вода чи ефір. В кожного тіла є своє власне місце в одній з цих сфер.

Натурфілософія зі спекулятивної точки зору – фізика. Лукрецій вбачає фундаментальною метою фізики визначення того, що дійсно є незкінченим, а що не є ним, при цьому встановлюючи межу між істинним незкінченим та хибним. Незкінченими є: сума атомів (кожен з яких складається з найдрібніших, неподільних мислимих частинок, а їх сума настільки невичерпна, що не може створити єдиного цілого), порожнеча (елементами якої постають атоми, число яких теж є безмежним), сума атомів та порожнечі, будь-яке число їх комбінування. Незкінченими, в той же час, постають будь-які частини тіла чи атому та їх комбінування, що має риси світового чи поза світового масштабу.

Однак фізика не займає «належновисокого» положення оскільки сама по собі є підпорядкованою практиці та етиці, які користуються можливістю фізики розмежовувати «справжнє» та «вдаване» безмежне.

Ціль та об'єкт практики – це задоволення: вона як така лише пропонує нам засоби для втечі та оминання болю. Та інколи можна зіткнутися з перепонами набагато глобальнішими, ніж біль (це й фантоми, і жахи чи навіть страх смерті). «Картина людства – це картина стурбованості, більш жахаюча, аніж біль (навіть чума визначається не стільки болем та стражданнями, котрі вона несе, як всезагальним пригніченням духу, котре вона викликає. Саме пригнічення душі, поглиблює страждання, котрі вона несе, робить страждання невизначеним, хоча його походження є дійсно глибиннішим та має бути виявленим ще в якомусь місці» [195, с. 356]. Це пов'язано вже з тим, що страждання навантажено двома головними елементами: здатністю до задоволення, що рухається в напрямку «від» тіла та закладена безпосередньо в душі. Ці дві ілюзії повязані: страх перед

безкінечною карою – це ціна, котру доводиться платити за безмежність задоволення. Ці ілюзії – це приклад взаємозв'язку та безкінечності.

Дану ситуацію Ж. Дельоз аналізує з огляду на теорію Епікура. Тіла та атомні поєднання ніколи не перестають випромінювати специфічні, невловимі, плинні елементи. Такі вторинні поєднання бувають двох типів: ті які йдуть з глибин тіл, або ті, які відокремлюються від поверхні речей. Обгортка, оболонка – для Лукреція – це симулякр, а для Епікура – ідоли. «Звуки, запахи, смакові відчуття та температура відсилають до витоків з глибин, тоді як візуальні визначення, форма та колір відсилають до симулякру поверхні...; кожне з чуттів комбінує інформацію з глибин з інформацією поверхні. Витікання з глибин проходить крізь поверхню, а поверхневі оболонки, в силу відокремлення від об'єкта, заміщуються до того прихованими прошарками» [195, с. 357]. Отже, те, як ми будемо сприймати об'єкт, залежить від витоків, стану симулякрів, дистанції, котру вони мають подолати, та перешкод, котрі зустрічаються на їх шляху. Єдиним чуттям, що сприймає об'єкт без посередників, є «осязання» – торкаючись ми неначе-то торкаємося самих глибин.

За Епікуром формула симулякру одна і та ж, що й для атома. Вони рухаються зі швидкістю думки. Адже швидкість, з якою вони пересікають простір, має суттєву ознаку, що характеризує симулякр. Симулякри витікають за менший проміжок часу, аніж мінімум чуттєво-сприйнятого часу. Вони з'являються в найкоротший проміжок часу, за який неможливо «схопити» симулякр, а лише його образ, що є придатний для чуттєвого сприйняття. Образ, що чуттєво сприймається сумується з численних схожих симулякрів. Саме по собі витікання займає більший проміжок часу аніж поява симулякру.

Таким чином, йдучи за логічним ланцюгом Епікура, Ж. Дельоз звертає увагу на те, що окрім витікання, що йде з глибин тіл, симулякрів, що відокремлюються від поверхні тіл, є ще фантазми. Це рухомі, незалежні від об'єкта, непостійні утворення образів, якими вони є. Є три види фантазмів.

Теологічний фантазм складається з симулякрів, які спонтанно рухаються в піднебесній та формують «високі образи». Ці симулякри є незалежними і тому найбільш піддатливими до змін: вони начеб-то в постійному танку, в русі, змінюють до безмежності свої інтонації та жести. Онероїдний фантазм – це більш витончений вид симулякрів, що хвилями йде від інших об'єктів. Ці симулякри здатні до поєднання, згущення, розсіювання, вони занадто швидкі та розріджені, щоб дозволити побачити себе. Вони здатні оголитися через образи бажання-марення. Третій вид фантазмів – еротичні, вони задаються симулякрами, що йдуть від різноманітних об'єктів і здатні до згущення. Образ, котрий складається з цих симулякрів, поєднується в актуальному об'єкті любові, кортим, однак, не можливо володіти. Образ, створений з цих симулякрів, постійно підживлює бажання-міраж. Фантазми відрізняються й особливою швидкістю в порівнянні з витіканням та симулякрами.

Рух фантазмів утворює в статусі подію. «Подія, швидше за все, виражає те, що стається, не порушуючи природи речі; так, ступінь руху сумісний з його порядком (рух поєднань та їх симулякрів, та зіткнення кожного атома). І якщо народження та смерть – це події, то вони є такими по відношенню до елементів порядку, підкореного, в свою чергу, порядку зєднань, чиє існування співіснує з варіаціями руху при переході до межі відповідного часу» [195, с. 362].

Симулякри самі по собі не можуть бути сприйнятими; сприйняттю підлягає лише той образ, котрий вони формують, і який сприймається в мінімумі часу, наданого для чуттєвого сприйняття. Той час, за який формуються образи, сумуючи в собі симулякри, значно менший того часу за який чуттєво сприймається сам образ. Мінімум безперервно-мислимого часу, за який атом відхиляється від траєкторії, значно менший того часу, за який приходить розуміння, що їх рух викликав зміну. Симулякри ведуть чуттєвість до хибного уявлення про волю та бажання. В «Логіці смислу» Ж. Дельоз говорить, що: «симулякри породжують міраж хибного незкінченного в сформованих ним образах» [195, с. 363].

Таким чином, натурфілософія постає в якості вчення «про мислення в безкінечній сумі», елементи якої не дані «всі та одразу», натуралізм – це чуттєве сприйняття кінцевих сполук, котрі, як такі, не сумуються між собою (будь-то Єдине, Ціле чи щось інше). За таким принципом відбувається формування множинності. Множинність – як багатоманіття, яке є собою «позитивною досконалістю» сумованих елементів. Істинна позитивність безкінечного – це сформований об'єкт думки (як і чиста позитивність кінечного – це зафіксований об'єкт чуття). Натурфілософія ніколи не передбачала діалектичних протилежностей та протистоянь, вона постійно прагнула знайти серединний шлях, на якому допустимим є корелювання. Ж. Дельоз зазначає той момент, що як і Платон, Лукрецій чи Епікур – всі вони дипломатично ставилися до розмежування, не протиставляючи одне одному дозволяли протилежностям існування на одній прямій, де вони могли влаштувати «шествие по кромке».

Творчий доробок Б. Спінози, як і А. Бергсона, приваблює погляд Ж. Дельоза ствердженням рівноправності між сущим, співможливістю для всього в середині Єдиного та Буття: протистоянням репрезентаціонізму, критикою негативного, здійсненням деконструкції та тотожності.

Єдине Б. Спінози постає в якості недиференційованого Цілого (однак не числа), що виражає власну сутність через незкінченну кількість атрибутів, котрі, в свою чергу, теж постають незкінченими. Сутності-атрибути та модуси мають схильність до комбінування (що саме й цікавить Ж. Дельоза: не Субстанція, а комбінаторика). Комбінування кінечних модусів відбувається на плані іманенції.

Plan d'immanence – це універсальна карта, що формується та розгортається в Безмежності, складається в єдину «віртуальну точку», на якій розташовані кінечні речі-модуси. Цей план більше не має жодного натяку на фору (що має місце в плані трансценденції: форма, організація структур, розвиток). Він має лише безкінечномалі частинки неоформленої матерії, котра більше не формує суб'єкта, а лише компонується в індивідуалізовані

афективні стани. На цій карті діє закон свободи: полишеність будь-якими ієрархічними силами, вертикальністю чи горизонтальністю осей координат з рівномірним розподілом Буттям між всіма живими істотами. Через дану «карту» проявляє себе природа, як безкінечне число способів варіювання тіл та індивідуальностей. План іманенції не є наперед-заданим: він формується кожним в окремішності з ходом розгортання думки. Кожна окрема індивідуальність є вмонтованою в нього й, під'єднавшись до нього одного разу, вона шукає власний спосіб існування в ньому.

Конституюється план іманенції завдяки тілам, що взаємодіють та перетинаються на ньому. Тіло Б. Спіноза розуміє не в «традиційному» сенсі. Тіло – це зкомпоновані афективні здатності, що на плані іманенції виглядають настільки природньо (адже вони і є частиною природи), що їх неможливо розрізнити. Існують тіла прості – не оформлені, та складені з елементів. В праці «Spinoza: philosophie pratique» Ж. Дельоз задля наглядності, в якості прикладу формування складеного тіла вводить в дію «концептуального персонажа» у вигляді кліща. Що таке «кліщ»? (Якщо звернутися до біології то це ж звісно – теплолюбива тварина, що належить до підкласу павукоподібних – Arachnidi). Ж. Дельоз теж визначає кліща як теплолюбиву істоту, що від народження постійно простує до світла, задля цього він підіймається на дерево та влаштовується на кінці гілки якомога більше освітленої сонцем. Найбільш максимально розвинутим у кліща є чуття запаху, а оскільки він належить до класу тих, «хто полюбляє свіжу кров», то відчувши поряд запах тварини, він падає на неї з гілки. Тут варто зазначити, що Ж. Дельоз до розгляду бере кровососних кліщів. Тому на тілі тварини він віднаходить місце мінімально покрите шерстяним покривом (частіше за все – це шия), де найбільше відчувається тепло (як ознака близького приливу крові). Таким чином, таке тіло як «кліщ» компонується трьома аафектами: чутливість до світла, запаху, тепла.

Тіло – це не обов'язково тіло тварини, це може бути тіло будь-чого: звуку, душі, ідеї, лінгвістичне тіло, соціальне тіло та ін. Особливістю їх є те,

що вони не пов'язані причинно-наслідковим зв'язком та не мають градації (душа не займає вивищеної позиції над тілом). Коли тіло оформлюється, завдяки афектам, воно займає певну точку на плані іманенції, при цьому постійно змінюючи її, перебуваючи в постійному русі. Змінюється тіло завдяки своєму сприйняттю чи не-сприйняттю до тих чи інших афектів. Одне тіло не може бути точною копією іншого, погляд на одну й ту саму річ ніколи не дасть одного єдиного висновку щодо неї. На неї тиснуть «анонімні сили» (сила до існування, здатність піддаватися впливу), які встановлюють картографію тіл: тобто на карті ми можемо зафіксувати місце знаходження «кочуючого» тіла та прослідкувати його зміни, рух, перекомпонування.

Plan d'immanence – це начебто унікальний план життя, що фіксує єдність модифікацій, котрі є частинками одна одної. План іманенції – це розгортання мисленневих спроможностей, через які свідомість поступається місцем безсвідомому. Відкриття безсвідомого в мисленні (*in-consient de la pensee*) настільки ж глибинне, як і не-пізнане в тілі (*l'inconnu du corps*). Свідомість – це місце перебування ілюзій. Вона фіксує наслідки-ефекти, але не звертає увагу на причини, котрі вказують на існуючу звязність ідей. Для Б. Спінози, а отже й для Ж. Дельоза причинність не має ваги, адже свідомі істоти здатні не лише до реєстрації наслідків-ефектів, але й до досягнення дій-ефектів, їх композицій та розкладання: ми отримуємо задоволення, коли будь-яке інше тіло, що спів-дотикається з нашим, вступає з ним в композицію, отримуємо невдоволення, коли якийсь тіло чи ідея загрожує нашій власній само-узгодженості. Тіло (як людина) приречене на володіння лише недосконалими ідеями: викривленими, спотвореними, що побудовані на діях-ефектах, відірваних від власних причин. Тіло утримує лише ті дії, які чинить на нього інше тіло, воно збирає результати дій іншого тіла на наше власне. Подібним чином ми пізнаємо речі.

Свідомість більше не відіграє ролі провідної інстанції в мисленні людини, оскільки має схильність до впадання в ілюзії. «Оскільки свідомість утримує лише дії-ефекти, то задовольнившись власним невіглаством, вона

схильна до перекручування порядку речей, приймаючи дії-ефекти за самі причини (ілюзія кінцевих причин); результат дії будь-якого тіла на наше тіло свідомість витлумачує як кінцеву причину дії цього зовнішнього тіла, а ідею такого результату вона буде витлумачувати як кінцеву причину своїх власних дій. Саме таким чином свідомість покладає себе за першу причину і претендує на владу над тілом (ілюзія вільних приписів). А там, де свідомість більше не в змозі уявляти себе першою причиною чи організуючим початком цілей, вона звертається до Бога, що діє, як і сама свідомість, завдяки вільним приписам та кінцевим причинам задля того, аби світ для людини поставав напередзаданим... Але мало просто сказати, що свідомість впадає в ілюзії подвійного характеру: свідомість невід'ємна від подвійної ілюзії, що її покладає – ілюзії доцільності та ілюзії свободи. Свідомість – це лише сон з відкритими очима: «Таким же чином, як дитина може бути впевненою, що самостійно шукає молоко, а розгніваний хлопчак що сам бажає помсти, чи боягуз – втечі. А людина в нетверезому стані переконана, що вона за свободним виявом душі говорить те, що в тверезому стані прагла б забрати назад» [195, с. 340].

Таким чином, Ж. Дельоз підводить до питання причинності самої свідомості. Б. Спіноза вбачає її в бажанні: «потяг», *l'appetit, conatus* (як зусилля, прагнення «чогось»). Людина прагне чогось, спрямована на щось, відчуває потяг до чогось, та бажає чогось, але не як результат того, що в неї сформувалася думка «добре» це чи «погано», а лише в силу власного потягу. Свідомість – це транзистор, котрий спрямовує тіло від слабких цілісностей, до більш сильних, при цьому затуманюючись та спотворюючи інформацію, котру вона передає. Тому Ж Дельоз погоджується з твердженням Ф. Ніцше, що вища діяльність – це принципово безсвідома діяльність. «... безсвідоме зазвичай з'являється лише в тому разі, коли окрема цілісність робить спробу підкорення вищому цілому, воно перш за все – свідомість такого вищого цілого, свідомість зовнішньої щодо мене реальності; свідомість

народжується щодо буття, функцією якого ми й могли б бути, вона – це засіб, за допомогою якого ми інкорпоруємо в дане буття» [195, с. 340].

Більш прискіпливо Ж. Дельоз аналізує працю Б. Спінози «Етика». Для характеристики даної праці Ж. Дельоз обирає метафоричний образ річки, котра розділена багатьма рукавами: прискорення її течії чи уповільнення лише свідчить про вкорінену єдність. «Етика» – це концептуальний дискурс. Вона має вигляд протяжної спокійної та могутньої річки. Визначення, аксіоми, постулати, теореми, докази та короларії становлять її грандіозність течії. І коли той чи інший з цих елементів звертається до неадекватних ідей та пристрастей, роблячи це, звісно, для розкриття власної недостатності – відбувається відкидання (неадекватностей) якомога далі, на зразок того, як річка залишає на березі мул. Але існує й інший елемент, що лише на перший погляд має ту ж природу, що й попередні елементи. Це «схолії», котрі належать ланцюгу доказів, але, що досить швидко може помітити читач, наділені зовсім іншим звучанням. Це новий стиль майже нова мова. Вони розгортаються в тіні, намагаючись відокремити те, що перешкоджає їхньому доступу до загальних понять від того, що, навпаки, нам це дозволяє... Вони сповіщають про новий знак чи нову людину – того, хто наділений силою формувати концепти та перетворювати афекти в дії... Кожна схолія – це ніби маяк, що обмінюється сигналами з іншими маяками – на відстані, крізь потік доказів...; книги «Етики» існують задля розгортання вільних понять, набутих в світлі прозоростей, та задля боротьби поміж пригніченням та звільненням» [196, с. 195-196].

Отже, головними аспектами, які фігурують в праці, є питання пізнання (що й проявляється у відповідних трьох формах), існування та вираження: знаки чи афекти; поняття чи концепти, сутності чи перцепти.

Знак – це ефект, що має розгалужену сітку смислів. Ефект – це відбиток, залишений одним тілом на іншому (наприклад, засмага – ефект сонця залишений на тілі). Афективний стан пізнається лише через ідею, відчуття чи сприйняття. Він характеризується миттєвістю власного

схоплення і крайньою граничністю власного прояву. Він відсилає до самого афекту, що є знаком росту та спадання й є мінливою сутністю, що вказує (фіксує) моменти переходу, становлення, зміни (наприклад, насолода чи біль – це афективні стани, а момент переходу насолоди в біль чи навпаки – це афект). Знаки, що відсилають до емоцій, відчуттів та сприйняття, називаються скалярними знаками. Ті ж, які лише вказують на підйом чи спад (радість – горе), називаються векторними знаками.

Скалярні знаки бувають наступних типів: сенсорні чи перецептивні, фізичні ефекти. Приховуючи власну причину, вказують на нашу природу (вказуючі знаки), що будучи кінечною, з запропонованого афектом ряду для вибору, вибірково обирає ті чи інші характеристики (абстрагуючі знаки). Якщо сприймаємо ефект як ціль, а ідею ефекта як причину (якщо яблуко наділено кислим смаком, Адам вірить в те, що його не варто куштувати). Йдеться про імперативні знаки (моральні ефекти). Однак Ж. Дельоз говорить: не смакуйте цим яблуком! Грійтеся на сонці! Останній вид скалярних знаків – це герменевтичні чи інтерпретативні знаки. Наше чуття та сприйняття влаштовано таким чином, що заручившись підтримкою уяви постійно формує образи якихось вищих істот (наприклад, Бог може уявлятися не лише Законодавцем, а й «підкорювачем» Сонця, і самим Сонцем врешті решт). Узагальнюючи ці види знаків, можна їх охарактеризувати, як «чотири скалярні знаки афективного стану»: чуттєві показчики, логічні ікони, моральні символи, метафізичні ідоли.

Також існує два види векторних знаків афектів. «... в залежності від того, вказує вектор на збільшення чи зменшення, приріст чи упадок, радість чи горе. Ці два види знаків можна було б охарактеризувати як могутності збільшення та підкореність зменшенню. До чого можна було б приєднати третій вид (векторних знаків) – розпливчаті чи нетривкі знаки, коли деякий стан і збільшує і зменшує нашу силу (одночасно), і зачіпає нас разом і радістю, і горем. Таким чином існує шість – сім видів знаків, що постійно комбінуються. Зокрема скалярні знаки комбінуються з векторними. Так як

афекти завжди передбачають афективні стани, то останні впливають з перших, але до них не зводяться» [196, с. 188].

Загальною характеристикою всіх знаків є мінливість, неоднозначність, «аналогі-а-тивність», асоціативність (чим саме й привабили Ж. Дельоза). Афективні стани залежать від асоціативних ланцюжків між тілами; моральні ефекти свідчать про різноманітність в залежності від народу, особистісного закону, відповідної уяви; інтерпретаційні знаки неоднозначні у власній мінливості асоціацій.

Досить важливим моментом в «теорії знаків» є те, що вони не мають прямого референта в вигляді предметного еквівалента. Знак відсилає до іншого знаку: їх референт – це випадок, що поєднує тіла, комбінує їх, поєднує завдяки незрозумілій силі. «Знаки – це ефекти: ефект одного тіла на іншому в просторі чи стані; ефект стану тривалості чи афект. Слідом за стоїками Спіноза розбиває причинність на два різні ланцюги: ефекти по-між собою, правда за умовою, що в свою чергу вони будуть схоплені по-між собою (точніше, буде схоплено миттєвість їх окремішності). Ефекти відсилають до ефектів, як знаки до знаків: наслідки відокремлені від власної передумови. Ось чому ефект варто розуміти не лише з позиції причинності, але й з точки зору оптики. За своєю суттю ефект чи знак – це тінь, що грає поверхністю тіл, весь час білансуючи між двома тілами. Тінь постійно обрамлює тіла. Будь-яке тіло весь час затьмарює інше тіло. Саме тому ми пізнаємо тіла через тінь, котру вони відбивають на нас; самих себе ми пізнаємо через власну тінь. Знаки – це світлові ефекти в просторі, запруженому речами, що зіштовхуються один з одним за цілковитою випадковістю» [196, с. 189-190].

Таким чином знакову систему Б. Спінози можна охарактеризувати як «анти-fuskum subnigrum», або «не-fuskum subnigrum»: де «fuskum subnigrum» постає в якості характерної ознаки барокової знакової системи (звісно ж з посиланнями на Лейбніца). «Бачити в темряві» більше не потрібно, адже Б. Спіноза виводить все на світло та замість тіні, що з'являється зі світла,

пропонує тінь, як світловий ефект, як деяку світлотінь (афект збільшення чи зменшення освітлення чи затемнення).

Якщо підсумувати вищезазначене відносно знаку, то можна побачити, що знак пробуджує до дії уяву, котра ловить тіні одного тіла на іншому, але не має жодного уявлення про саму структуру тіла чи його істиннісно-суттєве наповнення. Розуміння структури тіла з'являється в момент, коли ми беремо до уваги не два тіла, а деяку сукупність тіл, їх узгодженість, що відсилає до концепту речі чи до загального поняття. В знаковій системі провідну роль відігравала оптика, як сфера можливостей «схоплення» тіні. В сфері концептів важливу роль грає геометрія. Структура – це як мінімум два тіла, кожне з яких, в свою чергу теж складене з тіл. В самих тілах та між ними існує нескінченна кількість відносин, що задають ритміку тіл і виявляють неспівмірність між тілами, котра є зеленим світлом до розриву між останніми та формування нового тіла. Структури з власною суттю є геометричними і є модусами, що переформатовують тіла. Модуси – це проєкції, що охоплюють якесь відношення в русі та спокої одночасно і вказують на його інваріант. Розумне осягнення структури тіл – це дещо на кшталт рентгену чи сканування, де тіла постають у «світимості», у власній прозорості.

Звертаючись до попередніх аналогій, варто згадати тінь. Тінь нікуди не зникає, але вона відходить на другий план всього лише як ефект, як наслідок зовнішнього знаку та свідчення власної відірваності від причини. В поле зору потрапляє новий агент в вигляді кольору та відносин між кольорами, – як дещо сутнісне, причинне, таке, що дає поштовх. «Знаки чи афекти, сутнісно невідповідні ідеї та пристрасті, загальні поняття чи концепти, сутнісні відповідники ідей, з яких випливають істинні дії. Якщо встановити співвідношення з причинністю, то знаки відсилають до знаків, як і ефекти до ефектів згідно з асоціативним зчепленням, що залежить від порядку, як проста випадкова зустріч двох тіл. Однак концепти відсилають до концептів чи причини до причин згідно з автоматичним зчепленням, що визначає

необхідний порядок пропорцій визначеною послідовністю їх трансформації та розпаду» [196, с. 183].

Завершуючи аналіз першої частини «Етики», Ж. Дельоз звертає увагу на те, що знаки, вся структура, котру вони формують, це дійсно «темрява», яку можливо б було варто збагнути та «швиденько» позбутися. Знакова структура дає нам такий вид пізнання, навіть деякий досвід, за якого ми примарно отримуємо уявлення про тіло, змішування тіл; де не встигнувши сформуватися одні знаки вже відсилають до інших. Однак позбутися, за словами Ж. Дельоза, знакової системи не слід. Вона постає «трампліном», що наштовхує на порив до відкриття більш глибинних сутностей. Рівень концептів та загальних понять – це рівень відходу від ефектів до причини. Відбір знаків – це перша умова появи концептів.

Третім елементом «Етики» постають Сутності чи Перцепти. Це вже не знаки, що відсилають до інших знаків, не концепти, що «сканують-просвічують» тіла відсилаючи до геометричного структурування фігурності тіл, – це самі чисті фігури світла, породжені субстанціональним Джерелом-Світочем. Сутності – це те, що споглядає, і є споглянутим в Єдиному (наприклад, в Богові, суб'єкті чи об'єкті). В праці «Критика та клініка» Ж. Дельоз зазначає, що: «є дві характерні особливості Сутності: абсолютна, а не відносна швидкість, фігура світла, а не геометрична фігура, що викривається світлом. Відносна швидкість – це швидкість афективних станів і (самих) афектів: швидкість впливу одного тіла на інше в просторі, швидкість переходу одного стану в інший. Поняття схоплюють співвідношення між відносними швидкостями. Абсолютна швидкість – це спосіб, в який сутність робить огляд в вічності своїх афектів та своїх станів «швидкість могутності» [198, с. 199].

Сутність – це життя людини, схоплене в одну єдину мить з урахуванням всіх складових та всіх елементів, всіх швидкостей – це абсолютний огляд. «Етика» – це логіка знаку (Тінь), логіка концепту (Колір), логіка сутності (Світло).

Що стосується філософії Ніцше, то Ж. Дельоз звертається до неї вже тому, що саме в його філософії можна виокремити те, що сам Ніцше називав «несвоєчасним», що хоча й властиве нашому часу, все ж з роками має обернутися проти нього (дана «несвоєчасність», як специфіка, чи особливість засвідчує відсутність репрезентативності). «Філософія твориться не в глухих хащах і не на лісових стежках. Вона твориться на міських вулицях, найбільш штучних з них. Повалення платонізму виглядає дещо несвоєчасним в далекому минулому. Відносно теперішнього цього досягає симулякр, зрозумілий як передній край критичної сучасності, а відносно майбутнього – фантазм вічного повернення, як віра в це майбутнє» [195, с. 346].

Відносно вічного повернення Ніцше говорить на рівні явної змістовності: вічне повернення – це «Те ж», що повертається до «Подоби». Однак Ж. Дельоз вважає цю «запаморочливу істину» однією з «найпласкіших» ідей Ніцше, що зрощена на природних істинах платонізму. Мислитель вважає, що більш доцільних думок Ніцше навіть сам не зміг помітити та оцінити. Адже через Заратустру можна побачити, що він гнівається всім власним єством спершу на «нікчемну людину», а згодом і на тварин за те, що перетворюють глибинне на банальне, нову музику – на «стару пісеньку», а вигин – на «простоту кола». Варто пройти крізь явний зміст вічного повернення задля того, аби досягти прихованого змісту, котрий знаходиться значно глибше ніж здається на перший погляд (за кожною печерою знаходиться інша печера, наступна печера). Таким чином, все, в чому, на думку Платона, знаходяться чисті-стерильні ефекти, містить непокірність масок та позбавленість жаги знаків.

Як свою філософську концепцію і себе самого, так і Ф. Ніцше, Ж. Дельоз вважає «несвоєчасним філософом» з «несвоєчасним мисленням». Несвоєчасність думки виявляється через несвоєчасність тих чи інших концептів, які не може спростувати ні «дурниця епохи ні великодушність вічності». Несвоєчасність в думці свідчить про те, що думка має бути актуальною тим, що вона має бути динамічною, вона має бути актом,

творчим «in actu». Філософський акт не зводиться до концепту, до окремого вчинку чи дії. Це сама по собі збірка життя самого автора, котра підбиралася самим життям, проживалася завдяки строгим імперативам думки автора. Філософ «in actu», котрим для Ж. Дельоза постає Ф. Ніцше – це актор, артист, що зіграв собою: під час гри постійно пам'ятав про останній акт (тобто його гра має сенс вже тому, що вона ніби-то проходила на єдиному подиху думки-гри).

Ж. Дельоз говорить про те, що філософська концепція Ф. Ніцше, як і його життя, були виявом «ризикованого створення себе». Ф. Ніцше говорив про те, що жити треба ризикуючи. Ризик полягає в полишеному страху експерименті над собою. Досвід набувається завдяки подоланню небезпеки (фр. «expérience» від лат. «experiri»). Філософ шукає іншу силу, до того проводячи експерименти над самим собою: відшукує в собі ту частку самості, котра здатна на втечу від влади, примар суб'єктивності; самості, яка шукає нові, незвідані можливості життя, якою рухає воля та невгамовне воління до сили та бажання іншої, вартої уваги сили. Інший та його сила для філософа – це напружений момент створення власної індивідуальності-одиночності; відтіненої іншою силою. І поштовхом до зіткнення двох сил є бажання. Бажання – не як пристрасть, не почуття, скоріше – афект, не суб'єктивність, швидше – свого роду «все активність», активність всіх і кожного («hessete»), індивідуальність кожного дня, кожної пори року, кожного життя.

Праця Ж. Дельоза «Ніцше та філософія» стала інваріантом в існуючій «постмодерній ніцшеані». Ж. Батай, М. Бланшо, П. Клоссовські пов'язували творчість Ф. Ніцше з проблемами «нігілізму», «смертю Бога», міфологічним мисленням та всим тим літературним загалом, що має місце у його філософії. Ж. Дельоз в першу чергу звертає увагу на переосмислення концепту «влади».

Дана праця дійсно виявилася несвоєчасною, оскільки викликала чимало критики з боку екзистенціалістсько-неогегельянської традиції. Зокрема, у Ж. Дельоза виникає дискусія з М. Бланшо («Безкінечна розмова»),

філософські дебати з ніцшеанцями Ж. Бофре, Ж. Валем, М. Монтанарі, М. Марселем та ін.

Згодом виходить наступна праця присвячена Ф. Ніцше, під впливом дискусій – «Ніцше». В даній праці зводяться до єдиного цілого в стислому вигляді основні ідеї попередньої роботи, через які виявляються нові мотиви, що розвивають образ Ф. Ніцше в філософії Ж. Дельоза. Мотивація спричинена роздумами над твором мислителя – «Заратустра». Особливо виявляє себе «філософія життя» представлена в іншому ракурсі.

Перш за все, звертається увага на нові можливості життя, приватного життя, як Ф. Ніцше так і самого Ж. Дельоза: хвороба як маска, маска як хвороба. Мистецтво зміщення акцентів на різноманітні філософські перспективи спричинено хворобою в обох випадках. Ж. Дельоз говорить про те, що Ф. Ніцше все ж швидше за все постає як лікар, аніж хворий, він «нешадний до себе атлет, ніж вередлива одиниця буржуазних пансіонів, швидше законодавець майбутнього, ніж нігіліст, що заперечує минуле». «Народження трагедії» проходить всі етапи хвороби, ставить діагнози різних її станів, становить загальну клінічну картину, оцінює можливість одужання; мало-помалу він перетворює власне життя на щоденний агонії, борючись аж до самого миті розумової агонії не тільки з думками, що йдуть ззовні, але і з хаосом, що розповсюджується всередині. Відкидаючи зовнішньопокладений Закон, вириваючи через силу паростки його у внутрішньому світі, він шукає і встановлює закони породження людини майбутнього. Коротко кажучи, хвороба, від якої гине філософ, була не те щоб хворобою самого Ф. Ніцше, більше того, вона була внутрішньою, природною слабкістю людини. Головне те, що Ф. Ніцше весь час залишається артистом: доти, поки, йому дістаються можливості залишатися в межах мистецтва, змінювати сценічні маски (то Діоніс, то Розіпнутий, то раптом всі імена в історії разом) – все створене ним – аж до останнього аркушу – належить творчості, презентуючи різноманітні його мізансцени.

Якщо звернутися до М. Фуко, то можна помітити, що він в аналізі філософії Ф. Ніцше увагу акцентує на генеалогії методу. В той час як Ж. Дельоза цікавить концепт «сили» та пов'язаного з ним поняття «активного» та «реактивного», що зводиться до концепції «становлення» та «вічного повернення до одного й того ж». Дана концепція розпочинає свій шлях з «Заратустри» та спроби переходу від психоаналізу та феноменології до структуралізму та деконструктивізму. Ф. Ніцше в зазначеній праці за вихідну складову бере мову, як вихідну ланку власного філософського досвіду і прослідковує всю тяглість даного феномену ще з давніх часів (в дечому подібність позиції з Б. Спінозою, котрий теж виходив з тлумачення Священного писання та іудейських текстів).

Досвід Ф. Ніцше в лінгвістичній царині відрізняється не тільки тим, що мислитель прагне виявити сувору відповідність змісту і форми письмового тексту, не тільки тим, що за очевидними смислами він весь час шукає приховані значення, а тим, що він витягує на світ ту обставину, що сам «філософ» є не що інше, як «граматична функція» мови, тобто, він запитує існування і буття світу, виходячи із запитання «Хто говорить?» в нашій мові, коли, думається нам, ми починаємо говорити. Ніцше одним з перших вказує на те, що простір мовного вираження поглинає людину. Відповідь на запитання «Хто говорить?» висвітлюється через саме Слово.

Таким чином, філологія оголюється і ставить під загрозу те, що дозволило людині бути пізнаваною; ті, хто слухають слова, намагаючись зрозуміти, «що» (або «хто») говорить. У всьому, що говориться, філологія виявляє історичність сучасної фігури людини, тимчасовість цієї його форми, що склалася в глибоких надрах мови. Визнаючи, слідом за Ніцше, що «людина» – нинішня конфігурація людського образу – знаходиться на шляху до загибелі, тим більш очевидно, чим яскравіше розгорається на горизонті сучасності самодостатнє буття мови, Ж. Дельоз та М. Фуко пильно вдивляються як в те, чим (ким) же може бути людина, вислизнувши з-під «диктату мови», так і в те, яким буде майбутній людський вигляд, якщо вбере

в себе нові мовні форми, обтяжившись повнокровним буттям мови. Можливості вираження цих двох складових сучасного досвіду філософи шукають в сучасній літературі та крайніх її формах.

Мова становить інтерес для М. Фуко так і для Ж. Дельоза у філософії Ф. Ніцше ще й тому, що стиль письма мислителя далекий від послідовно вибудованого та цілеспрямованого тексту. Подібний текст – це заданість якоїсь відомої зв'язності, де навіть чорнові нотатки до тексту, хоч би якими цікавими вони не здавалися, відіграють лише допоміжну роль. Вони не в змозі пролити світло на перипетії формування смислової єдності остаточної редакції і не можуть поставити під сумнів достовірність, закріплену авторською волею. Стиль «тексту Ф. Ніцше» – це стиль «фрагментарного листа», котрий розкривається через мислення афоризмами. Книга за таких умов постає калейдоскопом, примхливо зібраною мозаїкою, яка змінює смисловий малюнок при найменшій спробі змінити кут зору. У цьому випадку фрагменти, що не увійшли до книги, мало чим відрізняються від тих, що побачили світ: їх публікація не те щоб додає щось раніше невідоме до змістового генезису твору, вона, швидше, «невідомість», що перетворюється на його початок, який, втрачаючи всяку подобу єдності, одиничності, набуває поточного й шуканого різноманіття. Книга афоризмів шукає різноманіття змістів, багатоголосся. В оточенні неопублікованих фрагментів кожен афоризм стає свого роду смисловим всесвітом, по взаємних відображеннях, повтореннях, доповненнях, суперечностях.

Осередок ніцшеанського досвіду – це проблема становлення і вічного повернення, проблема іншого і того ж самого. Становлення – царство іншого, весь час все стає іншим. Але ідея Ф. Ніцше складніша за думку про рух світу в одному напрямку до якого б то не було кінця, як і складніше вона за ідею про колоподібний, циклічний розвиток буття: іншим стає те ж саме, становлення збігається з Вічним поверненням. Але якщо становлення сходиться з вічним поверненням, то це зовсім не означає, що повертається те ж саме, що все до того ж самого і повертається. Повертається, як на тому

наполягає Жиль Дельоз, не те ж саме, але тільки відмінне, яке стверджує воля до того аби стати іншим. Вічне повернення в такій перспективі є не що інше, як могутність почати спочатку, повернення до того, що здатне до відмінності. Несвоєчасність мислителя вимірюється силою, якою він діє наперекір минулого і сучасного, з огляду на те, що має прийти, що «стає». Але відкидати не значить відкидати себе, необхідно розрізняти в собі частку цього і частку актуального. Актуальне, як писав Ж. Дельоз в одній з останніх своїх книг – це не те, що ми є, це, скоріше, те, чим ми стаємо. Отже, Інше – це наше «становлення-відбування-позиціонування» як-Іншого. Справжнє, навпаки, це те, чим ми перестаємо бути. На гадку спадає відоме *cogito*, але в даному випадку замість «я мислю, отже, я існую» приходиться «я мислю, отже, перестаю бути тим, ким є зараз, стаю іншим». Отже, філософ, як його розуміє Ж. Дельоз, виходячи з філософської позиції Ф. Ніцше, ніколи не існує – він стає «собою» через постійне і постійно мінливе відношення з «іншим» (іншим не лише як з силою, але як і з іншим собою). Ф. Ніцше весь час був для Ж. Дельоза тим «іншим», через якого філософ стає не стільки «собою», скільки іншим, філософом іншого.

Різні фігури Ф. Ніцше – як біографічні, так і власне філософські – становлять, свого роду, силове поле дельозівської думки. Адже, якщо скористатися оригінальним концептом французького мислителя, вони відображають абстрактний «план іманентності» філософського досвіду. У цьому плані Ф. Ніцше, так само як і образи його творчості, наприклад, Заратустра або Аріадна, є чимось на кшталт «концептуальних персонажів», граючи якими філософ, винаходить власну філософію. Концептуальний персонаж не представляє ні філософа, ні його філософію, навпаки, філософ є не що інше, як зовнішня оболонка вигаданих ним концептуальних персонажів, які по суті рушійні сили його думки.

Ключовим поняттям філософії Ф. Ніцше виступає концепт «сили», пов'язаний з проблематикою сенсу і цінності. Цей концепт – це щось подібне до «філософського молота», ударами якого Ф. Ніцше руйнує, з одного боку,

традиційну концепцію «сутності», а з іншого – саме поняття «істини» у філософії. Ф. Ніцше «філософує» молотом, грає «силами», які відкриває в історії ідей, коли замість питання «що?» ставить питання «хто?»). І водночас драматизує ідеї, представляючи їх на різних рівнях розумово-психічної напруги.

В книзі «Ніцше і філософія» французький мислитель витягує на світ вельми незвичайне ставлення, яке батько «Заратустри» встановлює між силами і смислами. Ж. Дельоз говорить, що: «сили виконані смислами, сила – носій смислу, а логіка змісту є не що інше, як логіка сили. Новизна цих відносин визначається тим, що звичайно сила зв'язується з безглуздя, грубістю, неотесаністю» [212, с. 24]. Довгий час сила здавалася протилежністю сенсу, як насильство – протилежністю розуму, логосу. Ніцшеанський концепт вказує на необхідність розрізнення «сили» і «насильства». Якщо насильство спрямовується в основному на форму сили, на спосіб її організації, на тіло, то власне сила не зачіпає нічого, крім іншої сили; в той час як насильство руйнує, сила творить, оскільки просто лише встановлює співмірність з іншою силою, тобто порівнює, зіставляє себе з іншим відносно могутності, здатності творити. Це могутність, що долає силу творчості Ф. Ніцше і називає її «владою», позначаючи таким чином «причетність» до життя.

Сила в розумінні автора «Волі до влади» (мова не про книгу, але про концепт) не є прагненням «бути якомога сильнішим», не є жаданням панування над іншим, не є бажання панувати над слабким; сила, в розумінні Ф. Ніцше, є чиста влада – та, що не обмежує себе якимись окремими, приватними бажаннями; влада бажання – абсолютна, що становить пафос будь-якої влади. Проблема в тому, що окремі форми влади забувають цей пафос, затемнюють його приватними, довільними ідеями.

Влада – як воля до влади – не те щоб «воліє» якоїсь приватної влади. Воліє, хоче панувати без яких би то не було обмежень, без будь-яких умов. Влада, як сила життя прагне нескінченності. Отже, це певна ідея перемоги,

торжества, так чи інакше припиняє рух життя, залишаючи його чужим, тим більше, не сприймаючи силу як можливість підпорядкування іншого або його приниження. Переможець вільно чи невільно перериває розгортання волі до влади: домагаючись визнання, святкуючи перемогу, він перетворюється на «пана», встановлює «владу» власних цінностей. За Ж. Дельозом, філософія Ф. Ніцше спростовує гегелівську діалектику «пана» і «раба», в якій рушійними силами думки та історії виступають заперечення, негативність, нігілізм, смертельна боротьба за «панування». «Пан» встановлює панування цінностей, ним самим створених. «Раб» змушений їх приймати: чи хоче він зберегти панські цінності, чи хоче їх повалити або знищити, все одно – «раб» спрямовує свою силу на те, що вже створене. В останньому випадку сила Его перетворюється на насильство, оскільки спускається до рівня форм, способів організації справжніх цінностей. І в тому, і в іншому випадку «раб» тільки реагує на життя – реакція складає істотну сутність рабського буття. Замість того, щоб бути активним, замість того, щоб творити самому, «раб» зводить своє існування до похідних, вторинних, хворобливих форм життя. Саме в цьому сенсі слід розуміти ідею Ф. Ніцше про те, що в історії панують сили «реактивні», а не «активні», люди «слабкі», а не «сильні», «хворі», а не «здорові». «Грапляється так, що хворий каже: о, якби я був здоровий, я зробив би те-то і те-то – він, можливо, це і зробить – але плани його, поняття його все одно залишаються планами і поняттями хворої людини – всього лише хворого. Так само справа складається і з рабом, з його уявленнями про панування і владу [212, с. 25]. У цьому сенсі слід розуміти і одне з найбільших парадоксальних висловлювань Ніцше: «Як це не дивно звучить, завжди потрібно сильних захищати від слабких».

Гегелівська позиція становить основу історичного розвитку «раба»: під гнітом «пана» той або покійно несе тягар встановлених цінностей, або, приховуючи злість, віддаючи себе царині пам'яті, де постійно існує згадка про ніби-то заподіяне зло, шукає слушної нагоди зігнати свою злість,

змістити «пана», стати на його місце. Так і виходить, що історія рухається силою злостивості, хвороби, заперечення.

Натомість: на місце, позбавлене точки зору «раба», заснованого на силі вторинній, на хворобливому «запам'ятовуванні зла» і пристрасті заперечення, замість смертельної сутички «раба» і «пана», непримиренного дуалізму взаємознищення, Ніцше пропонує дотримуватися принципу активного самоствердження життя, рухомої, мінливої, пластичної перспективи творення різноманітного, волі до вічного повернення, що може почати з початку кожного разу, коли, як здається, перемога вже досягнута.

Воля до вічного повернення спрямована не прагненням до перемоги, не жалюгідним хотінням того, чого у тебе немає, але тягою до зростання, до посилення власної могутності. Вона супроводжується не стільки боротьбою з іншим, скільки сутичкою всередині себе. Сам Ж. Дельоз тлумачив вічне повернення: повертається не те ж саме, вічне повернення вибіркоче, єдиновідмінне повертається завжди. Негативні ж сили не повертаються, вони можуть перебувати, приречені на зникнення, становлення жене їх з думки і буття. Відмінне те, що повертається в вічне повернення, є твердження, що і становить становлення. Тільки відмінне рухає становленням, отже, буття субстанціональне, самототожне, застигле воно є не що інше, як встановлена спроба захопити владу хворобливих сил.

Воля до влади, таким чином, не є якоюсь причетністю до першооснови, «arché», навпаки, у волі до влади говорить те, що руйнує саму можливість такого принципу. Як зауважував П. Клоссовскі, сила за природою своєю вимагає порушення збереження будь-якого досягнутого рівня, тобто вона весь час переступає через край цього рівня, за необхідності зростання. Таким чином, воля до влади постає по суті своїй як принцип невірноваженості для всього, що хотіло б тривати (нехай мова йде про індивіда чи про суспільство загалом).

Зваблений афектом підйому життя, художник менш за все може бути засновником або основоположником метафізичного вчення, що підкоряє собі

біг реальності, художник – не більше ніж тлумач світу; його думка не сковує жорсткими категоріями руху буття, навпаки, рухома всією ходою буття і часу, почуттям вічного повернення, вона намагається передати його нескінченним різноманіттям оцінок, тлумачень, афоризмів, що змінюють сенс при зміні перспектив бачення. Рано чи пізно художник вічного повернення приходить до розуміння того, що так звана «істина» – не що інше, як крайня форма обмеження становлення. Для нього перестають існувати поняття «істинного» та «помилкового», він пізнає, що всі у владі «цінностей» – благородних або незначних, піднесених або низьких, здорових або хворих. Але головне в тому, що художник мало-помалу розуміє, що він сам – весь час інший; у становленні затверджується його відмінність від себе колишнього, зростаюча влада дала поштовх до того, аби почати з початку.

III. 3. Історико-філософський проект Ж. Дельоза як об'єкт «невротичної» критики Постмодерну

Існує чимало критичних зауважень стосовно власне Постмодерну та постмодерної філософії загалом. Певні зауваження є доречними, особливо, якщо поглянути з точки зору нестабільності соціокультурних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина, де ціннісно-сміслові поле трансформується в площину симуляційної дійсності, культура розглядається в модусі трансестетичності та іронічно-ігрової настанови, а конституювання моральнісної особистості детермінується негативним образом людини, згідно з яким вона є фрагментарною, розірваною та зведеною до носія мовних актів, бажань та спокус.

Подібна трансформація особистісного смислотворення в площину симуляційної дійсності засвідчує нагальну потребу позитивно ствердної морально-естетичної культуротворчості, що спроможна репрезентуватися у концептуальному ресурсі нової онтології: подієвості, відповідального вчинку, «не-алібі в бутті» та діалогічності. В якості нової перспективи, можливо, було б доречним привнесення до філософії більш повноцінного контексту нового онтологічного дискурсу з висвітленням засад культури крізь призму життєвого світу людини в співвідношенні моральних та естетичних її смислів крізь призму постмодерну. Актуальність критики постмодерну додатково аргументується ще й тією особливістю, що на тлі загрозливих тенденцій ціннісного вакууму культури здебільшого домінують негативні прояви екзистенції, а тому людина, як ніколи, потребує пересмислення *Lebenswelt*-у в якості смислової домінанти «нової» експлікації морально-естетичного горизонту.

Критики зауважують, що для історико-філософської думки більш актуальним було б зміщення акцентів в горизонті вищезазначеної проблематики, зокрема, звернення до феномену життєвого світу як смислового, інтерсуб'єктивного, текстуального та ціннісно значимого універсуму культури, що дає можливість розглядати життєвий світ у

різновекторності його проявів: не лише з огляду на феноменологічний зріз, але й онтологічний, аксіологічний, екзистенційний, герменевтичний та комунікативний.

Постмодерна філософія гідна критики також, ще й за рахунок того, на чому акцентує увагу, зокрема А. Дьяков [див.: 80]. В сучасний філософський обіг варто було б привнести поняття «морально-естетичний» горизонт в статусі смислового фону безкінечно можливісної самореалізації людини у сучасному світі. Використання ціннісно значимого та смислового ресурсу життєсвіту в екзистенційних модусах «справжність-несправжність», доведення того, що повсякденна реальність з її претензійністю на універсальність може акумулювати загрозливі тенденції для сучасного інтеркультурного простору і тим самим розглядатися як своєрідна форма презентації життєвого світу людини з властивими йому «сутінковими зонами» постмодерного переступу за межі повсякденності. Встановлення межі суперечностей моральних та естетичних смислів життєсвіту у процесі конфронтаційних взаємовідносин, що призводить до самовичерпності, занепаду та руйнації кожної з форм, оскільки зорієнтована на самодостатність та самоцільність постмодерна домінанта форм естетизму стає вагомою детермінантою небезпечного зіткнення краси і потворності, добра і зла, з розмиванням їх граней, а абстрагованість ідей моралізму призводить до ігнорування свободи моральнісного суб'єкта та заперечення самоцінності естетичного.

Взагалі, патологічна невротичність критики виявляється через подібні безконструктивні форми: «... «постмодернізм» стосовно філософії видається вкрай невдалим терміном і майже безглуздим. Ця форма виразу, що ствердилася завдяки Ч. Дженксу [див.: 75] в теорії та історії архітектури, може з більшим чи меншим успіхом застосовуватися до сфери естетики, чи може слугувати для визначення постколоніальної політичної системи. В філософії і гуманітарних науках взагалі вираз «постмодерн» стає загальноживаним завдяки популярній книзі Ж.-Ф. Ліотара [див.: 229], який

подібним чином окреслив поле недовіри метанаративу. Але, змилюйтесь, де це бачено, щоб філософія мала довіру до метанаративу? Довіра до метанаративів – це сфера історичних наук» [80, с. 27]. Як ми бачимо, навіть з даного не цілком радикального твердження до «постмодерну» є скептичне ставлення саме за рахунок спроби зведення його до «чогось» (архітектурний стиль, постколоніальна політика чи історичність метанаративу). Сам по собі постмодерн відмовляється від подібних ярликів та юзерпиків, оскільки вони анулюють плюралізм, множинність, різноплановість та перетворюють філософію на «бляшанку з-під сардин».

Серед приміток учениці Ж. Дельоза можна знайти зауваги стосовно вчителя, що ґрунтуються на висловлюваннях його «однодумців» Ж. Дерріда та М. Фуко. Ж. Дельоза «порівнювали після написання «Анти-Едіпа» з дегенератом, що створив апологію гнилі на вогнищі декадансу. На додачу до цього він здобув репутацію антисеміта тим, що виступав з протестом проти заборони одного фільму, який визнано антисемітським міністерство культури» [144, с. 176]. Та все ж, якщо ми звернемося до життя Ж. Дельоза, то можна помітити, що він дійсно йшов проти, але не тому що він був антисемітом, чи ще «кимось», а саме тому, що в підґрунті його боротьби лежала мета повалення інституцій. Тому його спротив полягав не в тому, що фільм «Тінь янголів» Шміда-Фассбіндера мав якийсь стосунок до антисемітства, а саме тому, що ніхто не має права встановлювати межі мистецтво – не-мистецтво і виносити вирок творові мистецтва за умови відсутності критеріїв оцінки.

Внутрішній стан постмодернізму нійбільш чітко можна охарактеризувати через працю Самюеля Беккета «В очікуванні Годо» [див.: 188]. Якщо згадати дану п'єсу і ті особливості, якими вона сповнена, то можна помітити, що постмодернізм – це та філософська концепція, що знаходиться в «підвішеному» стані очікування чогось ефемерного, на кшталт Годо: якщо не прийде сьогодні, то будемо чекати завтра і можливо прийде в суботу; доки ми в очікуванні, можна й повіситися, але оскільки чекаємо, то

вже краще чекати, оскільки це є більш безпечним; людина втрачає свою сутність і тому поміж людей є схильність до діогенізації (як той шукав людину з ліхтарем, так один з персонажів С. Беккета шукає людину за образом та подобою Божою); людина спить, танцює, декламує довгий науковий монолог, полишений смислу, думає, але весь час нудьгує; де рух теж може стати свідченням тривалої зупинки, а стояння на місці є інколи вищим за будь-який рух, оскільки нагадує Христа, що йшов по воді; де при зустрічі люди виголошують палкі спічі про те, як вони раді бачити одне одного, але краще все ж не спілкуватися, бо це викликає бажання посваритися, або навіть вбити одне одного, натомість краще зачекати на Годо (він знає, що робити); де очікування починає перевищувати будь-що з-поміж існуючого, оскільки за цим станом губиться відчуття часу, реальності-нереальності, тривалості; де життя нагадує один день, коли в одну й ту секунду людина народжується і вмирає, але очікує, якщо Годо не прийде сьогодні, то буде завтра, а ні, то в суботу, а якщо не прийде то можна й повіситися. Акцентуація уваги на деталях інтер'єру (черевик, капелюх, валіза, кошик, мотузка) засвідчують всі ті деталізовано-ньюансні характеристики постмодерну та його філософії, коли увага звертається на щось другорядне, іншопланове і засвідчують стан постійного знаходження «на-валізі», коли будь-якої хвилини можна зібратися і вирушити в невідомість.

Подібні процеси відбуваються майже в усіх сферах людського буття. Постмодерне мистецтво знайшло Енді Ворхола, який зафіксував для історії момент смерті мистецтва, залишив «останні його слова», потурбувався про «похоронні заходи» вмираючого мистецтва 1950-х та забезпечив на могильну плиту мистецтву постійно свіжий букет квітів, доки «не прийде Годо». Ф. Марінетті в праці «Мініфест футуризму» досить доречно зауважив, що музеї перетворюються на кладовища. На сьогоднішній день – це є досить відчутним. Скільки б людина не намагалася доторкнутися до сфери «високого», будь-то альбом Тіціана чи Тінторетто, чи безпосередне

споглядання картин в галереях Ермітажу, це не може дати заспокоєного-задоволення, оскільки знівельовані поняття Істини, Краси, Добра не дають можливості щось зафіксувати зверх того, що пропонує сучасна виставка мистецтва чи картина сучасного художника, в межах яких Істина, Добро, Краса не просто не діють, але й звучать сміховинно.

«Постмодернізм варто тлумачити як специфічну форму світогляду, що отримала поширення в кінці ХХ ст., головною рисою відмінності є плюралізм, тобто одночасне співіснування різноманітних точок зору. Саме принцип плюралізму є фундаментальним для осмислення постмодернізму та його реальних імплікацій на трансформацію ідентичності постмодерної людини. З ідеї всезагальної плюральності випливають наступні характеристики постмодерного світогляду: фрагментарність, децентрація, мінливість, контекстуальність, невизначеність, іронія, симуляція» [85, с. 202-203]. Постмодерністська традиція Ж. Дельоза як філософський експеримент – це своєрідний згусток енергії, що довго зберігає єдність і цілісність, а коли настає момент розсіювання то ще довго, протягом тривалого часу продовжує випромінюватися в найбільш різноманітних філософських (і не лише) контекстах. І можливо саме тому спроба вибудувати чітку систему – систему концептів, систему історико-філософського ряду, історію змінюючих один одного філософських напрямків – це спроба впустити елемент насилля над матеріалом. Адже досить складно витягнути в одну чітку лінію всю цю багатоманітність філософських явищ, складно запропонувати адекватну реальності схему розвитку, якщо ми знаємо, що вони йшли поштовхами, «викидами», відхиляючись в сторону чи повертаючись назад.

Якщо звернутися до критики, яка існує на сьогоднішній день, то найбільш критично оцінюється шизоаналітична концепція Ж. Дельоза або ж його теорія бажання. Тому вона й послугує матеріалом для аналізу та відображення того, що сучасна критика є достатньо беззмістовною та безгрунтовною і виникає (часніше всього) з нерозуміння (або з небажання розуміти).

Всі «ізми», які виникають і згасають в межах філософії, є лише проміжними в процесі очікування. Свого часу М. Фуко зауважував, що він все життя писав лише романи. Дану дефініцію з впевненістю можна віднести й до творчого спадку Ж. Дельоза, оскільки форма викладу його робіт не співпадає з усталеними історико-філософськими уявленнями та термінологією, що інтерпретуються на постмодерний лад. Роботи даних мислителів можна охарактеризувати, з літературної точки зору, есеїстикою чи взагалі розмірковуваннями «на тему» та «з приводу». Мова, якою написана кожна робота, потребує спеціального коментаря, що виявляє себе в увертюрі шизоаналітичного проекту.

Простір ізоляції, про який писав М. Фуко, формує той тип-режим суспільства, що має назву дисциплінарного. Будучи сам по собі замкненим, даний простір формується з таких же замкнених структур, що у впорядковано концентрованому, замкненому на собі часово-просторовому континуумі, проектують інтер'єр кризовості. Крах методів ізоляційних структур нормативної дисциплінованості змінює інакша форма-режим, що встановлюється на базі методів контролю та визначає новий тип суспільства – суспільства контролю.

Постмодерністи, зокрема М. Фуко, звертаються до інституцій, задля аналізу природи виникнення сучасної влади та типування держав. Інституція з необхідністю є нормативною структурою, що змінюється лише «ззовні», на підставі історичної зміни режиму. Інституції сучасності – це «дисциплінарні заклади»: лікарня, шпиталь, в'язниця, школа. Дані інституції існують за рахунок того, що в них «невідомі» лікарі, тюремщики, вчителі впроваджують та продовжують урізноманітнювати, на «мікротехнічному» рівні, політику влади.

Ж. Дельоз, посилаючись на М. Фуко, говорить про інституції, як про «закритий простір». Він зауважує, що людина постійно змінює одну інституцію на іншу, а за одно по цим принципам відбувається і зміна типів суспільства. Інституція чи «закритий простір» Ж. Дельоза: сім'я, школа,

казарма, завод, лікарня (тимчасовий замкнений простір), в'язниця (як простір ізоляції – *par excellence*). Виходячи з логіки думок Ж. Дельоза, «корпорацію» можна назвати явищем «роз-інституалізації» та виходу за межі простору ізоляції. Це яскраво зображено на прикладі лікарень чи шкіл: на зміну лікарням прийшли вільні шпиталі, а згодом лікування на дому та безперервна освіта, як альтернатива школі чи безперервний контроль в якості альтернативи екзамену.

За Ж. Бодрійяром, інституції можна охарактеризувати як осередки порожнечі, так звані «зони інсценованого вакууму» на вбогій кухні яких готується вбога їжа соціальної машини. До інституцій Ж. Бодрійяра належить «соціальне» та «політичне».

Славой Жижек додає до вищезазначеного інституцію «священства», як інституцію, що здатна до «трансгресивного виходу» за межі реальності; театр, кінематограф завдяки яким конструюється фальшива реальність далека від дійсності (все це спровоковано Голівудом).

Якщо дисциплінарне суспільство схиляє людину до поетапного проходження «всіх кіл пекла», у вигляді окремих структур, що містяться в ньому та мають інституалізований характер, то суспільство контролю, з його метастабільними утвореннями виступає провокаційним детонатором постійної інтеграції і спротиву. В «Постскрипті до суспільства контролю», Ж. Дельоз зазначає, що дисциплінарна людина періодично виробляла енергію, людина ж суспільства контролю, все більше стає схожою на хвилю: така людина наче виведена на орбіту, вона постійно на зв'язку [див.: 200].

Суспільство споживання, про яке говорить Ж. Бодрійяр, більше не залишає місця для тих «наївних» форм, про які говорив Ж. Дельоз, та які мали місце в «суспільстві контролю». Людина, існуючи в полі предметів та речей, постійно замикається на повсякденному їх споживанні: речі відсилають до нових речей, товарів поступово витісняючи та посідаючи місце боротьби, мрії, розуму, пристрасті, конфліктів тощо. Ж. Бодрійяр доходить висновку, що суспільство споживання – це суспільство

самообману: де є неможливими щирі почуття, культура; де надлишок – це всього лише добре замаскований та захищений дефіцит, що в якості виправдання безпідставно привласнює собі смисл структурного закону «виживання в сучасному світі» [див.: 33].

Модель шизоаналізу передбачає принципову новизну, яка полягає в тому, що Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі відмовляються, в першу чергу, від ідеї зовнішнього впливу (вимушеної каузальності) чого б то не було. Мислителі акцентують увагу на самовільній та автохтонній процесуальності самоорганізації Я та його окремих я. Вихідний до-індивідуальний та до-персональний стан суб'єктивності фактично є лише постійною відтворюваною процесуальністю бажання, які знаходяться на найбільш глибокому з пластів безсвідомого і зрозумілого не в якості пережитої недостатності бажаного об'єкта (навпаки, бажанню нічого не-не-вистачає), а в якості потенційної креативності. Бажання – виробник реального, а об'єктивним буттям бажання є Реальність як така. Таким чином, буття бажання – це постійне виробництво самого виробництва, прищеплення виробництва до продукту – «бажання бажання».

Осьовою точкою, з якої розгортається «шизофренічний ресурс» Ж. Дельоза є проблема «бажання». Навколо концепту бажання не вибудовується ієрархізована структура, оскільки постструктуралістські інтенції не лише не передбачають системності та структурованості, але й з впевненістю виключають їх та створюють рухому сітку номадичної дистрибуції. Горизонт шизофренічного пласту не може бути декодований чи дешифрований, адже відтепер йдеться про безформенний хаос.

Якщо розглядати проблему бажання в ключі постмодернізму, то варто провести межу в тлумаченні цього концепту в рамках сучасності. Тривалий час в історико-філософській думці домінуючою була тенденція до характеризування бажання, як певної недостатності «чогось». Зокрема, класична концепція психоаналізу безапеляційно пояснювала бажання, як бажання реального об'єкту, що лише підкріплюється-дублюється уявою та

постійно приваблює власною «досяжністю». Дана позиція – «бажання-як-придбання», має вагомий недолік, який деструктивно «виводить з ладу» людину. Оскільки існує конкретний, одиничний, реальний, опрідметнено-тілесний об'єкт бажання, то здавалося б не існує жодних перешкод для його досягнення. Однак, коли вони все ж виникають, людина зіштовхується з проблемою, яку в сучасному світі мовою контркультур, які вже давно є потоком моделей спротиву нешкідливої форми – хіппі, бітніки, панки – можна охарактеризувати «нехтуванням».

Якщо скористатися установкою подібного мислення то можна, за словами С. Жижека, побачити «травматичну амбівалентність» «бажання-як-придбання». Установкою такої позиції є бінарність, що трансформує будь-які екзистенційні явища в об'єктивну тілесність чи предметність. Травматична амбівалентність, таким чином, легітимує різьбу на травматичній вісі незнищених протиріч, перетворивши травму протиріччя в мутоване означуване офіційного дискурсу, завуальоване інтегральним образом повсякденних відносин.

В умовах «бажання-як-придбання» існує ще одна «травматична» проблема. За людину завжди вже вирішено те, чого вона бажає (чи може бажати). Питання не постає в якості «я хочу» чи «я знаю чого я хочу». Все інакше: «ми знаємо, чого ви хочете», «ви хочете саме це». Наприклад, сучасна рекламна індустрія «знає» природу людських бажань, краще ніж сама людина. Місця для спротиву не існує, не існує місця людині, яка шукає вивільнення бажання в об'єктивності, оскільки цей факт вже враховано ідеологією: для неї спротив реципієнта є негативним, тому вона створює проблемне пояснення ще до того як виникне ситуація спротиву. Людина чинить опір психологічному насиллю, але виявляється в пастці: з одного боку заперечує в собі інтенції чужого, насадженого бажання – «володій», «май», а з іншого, заперечує їх в рамках вже санкціонованої системою програми. Система знає, що придбання відбудеться, вона знає, що

запропонувати та зможе через подібну, майже наркотичну залежність, «підігнути» в разі спротиву.

В праці «Desir et plaisir» Ж. Дельоз, зауважує, що Реальному бажанню (чи бажанню Реальності) не властиві ні «природне», ні «випадкове» визначення. Тобто, стосовно бажання не можливо сказати, що це або «те», або «інше». Бажання – це симбіоз, це взаємне функціонування різнопланових висловлювань чи стану речей. Бажання балансує на грані в вигляді абстрактного пульсару.

Для того аби не «виривати» людину з соціального контексту, та побачити місце її бажання в ньому, Ж. Дельоз вводить поняття «молекулярного рівня». «Мікрорівень» чи «молекулярний рівень» соціальності на якому знаходиться людина, в шизоаналітичній проекції визначається через поняття «сингулярності» чи «окремого об'єкта» (самостійного), тобто у вигляді суто індивідуальної інтегративної одиничності. І в даному сенсі, цей рівень постає як дійсно потенційно креативний рівень, але актуально не оформлений в жодну з стабільних структур – «хаос імпульсів», де можливі лише випадкові та миттєві («алеаторні») комбінації «імпульсів». Саме в перманентності алеаторних подій реалізуються нестабільне та неврівноважене буття «молекулярного рівня» суб'єктивності: окремі об'єкти це світ зривів, ротацій, вібрацій. В цьому сенсі молекулярний ланцюг бажання не має коду, що передбачає територіальність та деспотичну свідомість. Тому аксіоматика протистоїть коду у якості процесу детериторизації. Молекулярний ланцюг – це чиста детериторизація потоків, виведених за межі означуваного, тобто відбувається руйнування кодів. Це мета ковзаючого зникання, а не самого коду. Молекулярний ланцюг складається зі знаків бажання, але ці знаки є такими, що щось дійсно означають. Знаки постають в якості будь-якої абстрактної точки, фігур, що вільно грають, не утворюючи жодних структурних конфігурацій. Такі знаки нічого з себе не являють та не можуть бути означуваним: знак покликаний лише для творення бажань. Таким чином,

джерелом соціальної процесуальності є молекулярний рівень виробництва бажань.

Бажання виходить з безособовості та доіндивідуальності. Йому нічого не-не-вистачає. Це бажання не чекає на недосяжну реальність, яка, не будучи справжньою Реальністю, вводить людину в оману, спонукаючи до подальшої територизації, приховує від неї детериторизацію та перетериторизацію та пропонує кодування замість декодування та дешифрування.

Реальне бажання – це бажання, яке живе за рахунок власного внутрішнього розгортання; це співпадіння суб'єкта та об'єкта в одному творчому пориві. Такому бажанню ніщо не заважає та не «надломлює» його внутрішню сутність амбівалентною травматикою. Прикладом формування багатовекторного «Я» через Іншого, як Стороннього, є принцип «інтерпеляції».

Сучасне розуміння інтерпеляції вимагає від людини всеохоплюючого сприйняття себе, де «Я» постає не лише чимось цим, але й виявляється і як це теж. Успішна інтерпеляція – це комплексна особистість, що бачить себе не лише в одному форматі, а й пізнає себе серед Іншого та встановлює власну символічну ідентифікацію.

Звертаючись до питання інтерпеляції, С. Жижек, аналізує, зокрема, філософські концепції Ж.Лакана [див.: 224], Дж.Батлер та ін. Інтерпеляція як така постає з «непорозуміння», що виникає, коли людина сприймає заклик Іншого на свою адресу. «... завжди, коли у заклику Іншого ми впізнаємо себе, відбувається якоюсь мірою таке непорозуміння; впізнання нами у заклику себе є завжди хибним, ми стаємо смішними, непристойним чином займаючи місце адресата, котре не є насправді нашим» [81, с. 322]. Коли на вулиці випадково можна почути, що когось кличуть на ім'я, то на заклик, обернуться чимало тих, хто має це ім'я, і кожен буде сприймати заклик на свою адресу, маючи кумедний вигляд, шукаючи в натовпі того, хто адресував меседж, без жодної думки про те, що він адресований комусь іншому (Іншому).

На підставі існуючого історико-філософського матеріалу щодо проблематики співвідношення Я-Інший, а саме творчого здобутку представників феноменології та екзистенційної філософії: розглянувши їх і пропустивши крізь призму власного бачення, ми приходимо до ряду висновків, які й намагатимосся висвітлити в горизонті викликів сучасності. «Інший» завжди присутній в нашому житті. Він накладає на нас свій специфічний досвід, через пронизливо-ковзкий погляд ззовні, він формує свій власний світогляд і впливає на світогляд того, на кого спрямований його погляд. Вектор спрямування цього світоглядного розуміння, під впливом «Іншого» залежить від вже існуючого в нас «Я». Адже людина не є абсолютно «порожнім» об'єктом, що пускає в себе будь-який досвід без осмислення і співставлення зі своїм розумінням. М. Мерло-Понті зауважував, що «Я» повинно знати себе, якби «Я» себе не знало, ми б не могли дістатися рівня свідомості, усвідослення.

Щоб більш чітко зрозуміти роль «Іншого», варто з'ясувати чим же саме є наше першо «Я», адже його можна порівняти із зерном, що потім проростає, в результаті чого утворюється стебло, яке уособлює собою наш світогляд, але для того, щоб воно проросло, потрібен догляд, який певною мірою і бере на себе «Інший». Тобто важливість всіх компонентів, що задіяні у вирощуванні нашої світогляду, є однаково важливими.

Наше першопочаткове «Я», на нашу думку, має вигляд певного ескізу, з яким людина приходить у цей світ, адже на певних періодах історичної тяглості, (а саме в до-соціальній) нічого не було сприйнято, існувало тільки розмите, ніким «незаймане Я». Однак, в період перебування в соціумі, людина в будь-якому випадку змушена перетинатися з «Іншим». Тут і відбувається поповнення нашого знання (все ж дії «Іншого» будуть завжди розумітися через мої власні дії). Для того, щоб сприйняти «Іншого», потрібно почути його, тобто вийти на рівень комунікації з ним: відкритися йому, дозволити користуватися твоїми власними думками й, як наслідок, взяти

його думку для переосмислення. В таких діалогах і відбувається справжній перетин досвідами.

Мислення є частково результатом поглинання нами досвіду запропонованого «Іншим», до якого ми ставимося, як до суб'єкту, та без втручання якого не може відбутися повноцінний розвиток власного «Я». Адже, кожен з нас чув напевно про таке явище як «людина-мауглі», яка, перебуваючи в повній ізоляції від соціуму, поводи́ла себе так, як те оточення, в якому вона перебувала, тобто відбувся такий же перетин досвідами, після якого людину уже майже неможливо повернути до нормального існування. Або ж згадати психічно хвору людину, шизофреніка, що зосереджений на власній свідомості, занурений у власний, собою сконструйований світ. Адже культурна свідомість людини виникає тільки після співставлення картини Я-Інший. Без Іншого Я стає просто природною істотою.

«Я» жадібно вбирає в себе безліч інформації, сприймаючи її за істинну. Й тут є важливим правильно надати «Іншому» свій власний досвід, бо викривлена картина істинного може негативно вплинути на подальше сприйняття. Адже після того, як людина дізнається, що ви їй збрехали, вона може закритися у собі і відмовитися від «Іншого» – вас.

Дещо подібне відбувається з сучасним суспільством. Мається на увазі те, що на даний момент людина відмовляється вступати у «справжній діалог», боїться комунікації, жахається відкрити своє «Я» та без зайвого обмірковування занурюватися в світ-сутність «Іншого». Страх зради, користування-юзерства і фальшивості міцно засідає на підсвідомому рівні. Це викликає запитання: навіщо займатися таким собі моральним мазохізмом, коли є шанс відсидітися у межах свого власного «Я» та не вступати в «контакт» з досвідом Іншого. Але така позиція разом із знищенням негативної сторони спілкування захоплює і увесь позитив, що воно привносить з собою. Сучасна людина відмовляється від щирості, емоційності, відданості: схиляється до повної байдужості. Це як їсти улюблену страву і не відчувати її смаку, як бачити світ в чорно-білих тонах, а

можливо, тільки в чорних. З цього і зародилася така проблема сучасності, як егоцентризм, людина не спроможна сприймати «Іншого». І всі стосунки, які ми будемо з «Іншим» не несуть в собі нічого важливого, адже ми категорично відмовляємося переживати його суб'єктивне життя, сприймати і довіряти йому.

Іншим стосовно нас постає в першу чергу людина, але в питанні перформативного сенсу інтерпеляції більш важливим є заклик соціального «великого Іншого». Адже саме в соціальному виявляється можливість спостереження за інтерпелюванням людини непомітним чином. Кожне «Я» для «великого Іншого» постає в повноті та конститує цілісний образ через низку деталізованих інформаційних файлів: для держави людина – це її диплом, паспорт, медична картка тощо. Інколи людина насправді не відповідає тому цілісному образу, котрий про неї склав «великий Інший». Соціальне може характеризувати індивіда на свій лад, котрий жодним чином не буде відповідати істинному стану речей. А інколи людина взагалі живе, не знаючи, що інтерпеляція функціонує поза визнанням її з боку зацікавленого суб'єкта. В даному випадку є можливість побачити, що держава насправді жодним чином не зацікавлена в тому, щоб індивід суб'єктивізувався через заклики та пристав на її умови.

Перформативність з'являється вже тоді, коли індивід починає усвідомлювати той факт, що без його відому, циркулюють файли, про котрі індивід не має жодного уявлення й, які, являючи собою можливо неточну інформацію, визначають соціально-символічний статус індивіда. З боку індивіда з'являється невдоволення та занепокоєння: адже циркулюючі бази даних підривають символічну ідентичність індивіда в очах «великого Іншого». Даний процес «виводить на перший план специфічний протопараноїдальний модус суб'єктивізації, характерний для теперішнього суб'єкта: він конститує мене як суб'єкта, внутрішньо прив'язаного до невловимого фрагмента бази даних, в якому поза зоною доступу для мене, «розписується моя доля», й роздратованого цим» [81, с. 324].

Перформативного сенсу інтерпеляція набуває тоді, коли людина починає чути заклик Іншого та сприймає його як такого, що дійсно існує та є єдино можливий. Поряд з інтерпеляцією постає проблема суб'єктивізації. Індивід суб'єктивізує ті умови, за яких він переживає себе як суб'єкта. Суб'єктивізуючись, індивід в жесті впізнання конститує чи встановлює цього ж великого Іншого. «Бог» – існує доти, доки існує віруючий та його підтримка ідеї Бога, доки він чує заклик Бога і не противиться, а кориться тому заклику.

Таким чином, інтерпеляція проходить успішно, коли індивід не противиться та не чинить опору владній структурі великого Іншого. А дізнавшись про деталізовану базу даних, що циркулює в кіберпросторі та власну, вже встановлену, символічну ідентичність, котра з'явилася як результат «вільно-примусового» вибору в ході інтерпелятивного пізнання – заручається певного роду підтримкою, котра базується на дезавоюванні фантазмічної пристрасної прив'язаності (наприклад, до постаті великого Іншого, в вигляді Бога).

Висновки до третього розділу

1. Нами встановлено, що в сучасній філософії провідними філософськими концепціями є, зокрема, концепція А. Бадью, Ф. Лаку-Лабарта, Ж. Рансьєра та ін. Виявлено, що філософія Ж. Дельоза слугує міцним підґрунтям фактично для кожної з них. На прикладі кола зазначених мислителів доведено, що сучасна історія філософії, включаючи в себе історію пізнання, логіку, історію етичних, естетичних та соціально-політичних ідей, в концентрованому вигляді виражає сукупний духовний досвід людства, теоретичні підсумки його пізнавальної діяльності.

2. Традиція репрезентативної філософії тривалий час була провідною в філософській думці. Ж. Дельоз пропонує нерепрезентативний підхід в філософії, елементарнішою часткою якого може бути будь-яке поняття, категорія чи концепт, які «даються» в ході дослідження тієї чи іншої

філософської концепції. Вони, за впавною суттю, є порожніми оболонками, які чекають на своє змістовне наповнення. Це наповнення має враховувати історичну, культурну ситуацію, що стосується вже конкретного мислителя чи історика філософії та його позиції.

3. З-поміж критичної літератури сучасності, можна знайти чимало недостатньо обґрунтованої критики та зауважень, на адресу Ж. Дельоза. Якщо ми розглянемо цю критику, то в своїй масі вона звернена на дельозівську «теорію бажання».

Філософія та історія філософії Ж. Дельоза є трендовою незалежно від того, чи закінчився на сьогоднішній день період постмодерну, та в незалежності від маси тієї критики, що існує стосовно філософії Ж. Дельоза на сьогоднішній день. Його філософія є нерепрезентативною, оскільки не підтримує думок, щодо розвитку певного набору ідей в філософії.

ВИСНОВКИ

1. Філософська концепція Ж. Дельоза містить власну методологічну базу. Методологія філософа в даному дисертаційному дослідженні представлена наступними методами: різниця та повторення, трансцендентальний емпіризм, критики та клініки (критико-клінічний метод), а також метод «додумування». Методи, розроблені Ж. Дельозом, мають власне історико-філософське підґрунтя, а також, будучи вираженими та актуальними, мають повне право на рівнозначне місце з-поміж інших методів в сучасній історико-філософській думці.

2. Сутнісні особливості поняття «con-sept» в постмодерністській традиції Ж. Дельоза полягають у тому що: це самостійні одиниці філософської думки, які знаходяться в динамічному стані, оскільки їх смислове навантаження залежить від способу їх інтерпретації та відповідності соціокультурним умовам.

3. Філософія та історія філософії Ж. Дельоза – є самостійними системами, що потребують постійної співпраці одна з одною. Таким чином, як Ж. Дельоз демонструє можливість стирання будь-яких граней різниці між смислом, абсурдом, нон-сенсом та безглуздя, таким же чином і руйнуються межі між філософією та історією філософії. У працях Ж. Дельоза «Логіка смислу» та «Критика и клініка» автор висвітлює поняття смислу та пропонує інваріативність погляду на концепти абсурду, нон-сенсу та безглуздя як джерела породження «нового» смислу. При цьому мислитель постійно відсилає нас до філософської спадщини і водночас формує свою концепцію.

4. Провідні історико-філософські розвідки сучасного європейського дискурсу цілком підтримують головні ідеї філософії Постмодерну. Оскільки сучасність підтримує плюралізм точок зору, то кожен мислитель може долучитися до загального «потoku» філософської думки завдяки власним роздумам, що тримаються на аргументованій критиці попереднього вчення. Свідченням підтримки та продовження постмодерної традиції Ж. Дельоза є також уникнення створення «рафінованих» філософських побудов та

безсистемність. Сучасна філософія – це філософія, що продовжує створювати концепти та більшою мірою зосереджується навколо аналізу проблем, а не аналізу вчень окремих філософів (А. Бадью). Історія філософії не має норми систематизованого викладу вчень (Ж.-К. Мільнер), а є актом «деконструкції» з наступним «додумуванням» та утворенням концепту.

5. Постмодерна філософія не прагне до відновлення будь-якої структури чи системи, не прагне цілісності. Для неї є більш цінним та важливим «розбивання» систем та віднайдення з-поміж їхніх фрагментів «проблемного» поля для подальших розмірковувань. Роздуми, що створюються на основі репрезентативності, свідчать про можливість створення структури, цілісності, де кожна частина чи окремий фрагмент засвідчують цілісність. Нерепрезентативність виникає там, де кожен окремий фрагмент чи частина може функціонувати в якості окремої, самостійної одиниці. Розробляючи теорію нерепрезентативності, Ж. Дельоз послуговується здобутками Б. Спінози та Ф. Ніцше, яких вважає засновниками «зразкових» нерепрезентативних конструкцій, де кожна окрема частина праці (кожна теорема чи лема спінозівської етики) не відсилає до цілісності і може в ході аналізу перерости в самостійну філософську систему. На думку Ж. Дельоза, якщо Б. Спіноза є зразком мислителя, аналіз системи якого дає можливість для «додумування» та формування нових філософських конструктів, то погляди Ф. Ніцше сприяють тому, що допускають плюралізм рівноцінних точок зору та інтерпретацій. Репрезентативність передбачає «точність» інтерпретації з її максимальним наближенням до думки та замислу автора.

6. Для сучасної європейської філософії нерепрезентативність є одним з провідних орієнтирів, оскільки виправданими виявляються провідні думки не лише постмодерну, але й сучасності. Завдяки нерепрезентативності стійкої філософської форми набувають такі поняття як «смерть автора» чи уявлення про «розгортання» концептів. На основі нерепрезентативності кожен філософ може бути співмірним поряд з мислителями, які вважаються «класиками»

філософії, завдяки долученню до «спільної справи», до спільної думки філософії.

7. Якщо в модерні теорія бажання передбачала існування суб'єкту, який здійснював свої бажання в об'єктивній реальності, тобто задоволення пов'язане з об'єктами, що існують в реальності, то Постмодерн нівелює поняття суб'єкту й пов'язаного з ним об'єктивного задоволення бажання. Ж. Дельозом теорія бажання розглядається в ризомо-номадичному ключі. Концепція шизоаналізу (концепції бажання) Ж. Дельоза обґрунтовується існуванням шизоїду чи номаду, який постійно змінює форми свого вираження. Номад-кочівник за своєю суттю є позбавленим пошуку істини, а також він не має нічого спільного з тамуванням власних бажать об'єктивною реальністю. Його кочівля засвідчує лише його безперервне прагнення, його бажання бажати «чогось» (наприклад, руйнування існуючої системи влади). Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі обґрунтовували теорію бажання, котра, будучи зовнішньо співзвучною епосі, все ж виявлялась не своєчасною та безпрецедентною. На думку мислителів, бажання ніколи не йде зсередини: воно не мислиме за аналогією із сутністю суб'єкта, що природним шляхом є наділене внутрішнім багатством та чеснотами, постійно прагне зовнішнього вираження. Бажання виникає лише зі ставлення до зовнішнього та приписується «суб'єкту» лише в разі стану зіткнення, коли той перебуває за власними межами; бажання є деяким способом навчання. Бажання не має ні початкової структури, ні вихідного об'єкту, воно ніколи завчасно не детерміноване. Звільнити бажання – це дозволити кожному пережити зіткнення та зустрічі, як ментальні так і афективні.

Таким чином, історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза, представлений у даному дослідженні має ґрунтовну методологічну базу, динамічну «концептуальну мережу». Цей проект націлений на дослідження мінливої сучасної реальності. Він передбачає тісну співпрацю історії філософії та філософії, що мають нерепрезентативний характер.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Автономова Н.С. Возвращаясь к азам. Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – М., 1993. – №3. – С. 17-22.
2. Адаменко Н.Б. Феномен необароко в культурно-філософській традиції постмодернізму [Текст] : автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Н. Б. Адаменко ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К. : [б. и.], 2007. – 18 с.
3. Адаменко Н.Б. Необароко: спроба філософського обґрунтування поняття теоретиками постмодерності // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 61. – К. : Укр. Центр духовної культури, 2007. – С. 154-163.
4. Адаменко Н.Б. Патафізичність постметафізичного мислення у концепціях сучасних мислителів другої половини ХХ століття / Н.Б. Адаменко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : [зб. наукових праць] / ред. рада : В.П. Андрущенко (голова) ; М-во освіти і науки, Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – Вип. 22 (35). – С. 108-114.
5. Андерсон П. Истоки постмодерна / П. Андерсон – М. : ИД «Территория будущего», 2011. – 208 с.
6. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. – М., 1991. – С. 183-184.
7. Андреева Є. В. Складка глибини и поверхності: от модерна к постмодерну / Є. В. Андреева // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна «Філософські перипетії». – 2005. – № 706. – С. 87-94.
8. Андреева Є. В. Постмодерн как тенденция к замыканию складки субъективности / Є. В. Андреева // Вестник национального

- технического университета «ХПИ». Тематический випуск: Философия. – Харьков: НТУ «ХПИ». – 2007. – № 4. – С. 69-75.
9. Андреева Є. В. Возвращение болота: к человеку постмодерна / Є. В. Андреева // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна «Філософські перипетії». – 2005. – № 734. – С. 146-154.
 10. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Изд-во «Европа», 2007. – 612 с.
 11. Ахутин А. В. Дело философии / А. В. Ахутин. – В: АРХЭ, Ежегодник культурологического семинара / Под ред. В. С. Библера. Вып.2. М.: Росс.гос. ун-т, 1996. – С. 72.
 12. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью; [Сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
 13. Бадью А. Делез. Шум бытия. / А. Бадью; [Пер. с франц. Д. Скопина]. – М. : «Логос-Альтера», 2004. – 184 с.
 14. Балашов Л. Е. Что такое философия? / Л. Е. Балашов – М. : АCADEMIA, 1999. – 33 с.
 15. Балибар Э. Европа: политика не-мощи. [Электронный ресурс] / Э. Балибар – режим доступа до тексту: <http://old.russ.ru/politics/facts/20030917-bal.html>
 16. Балибар Э. Что в войне? Политика как война, война как политика. [Электронный ресурс] / Э. Балибар – режим доступа до тексту: http://www.prognosis.ru/prog/2008-4_Prognosis.pdf
 17. Баррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Девидсоном, Патнэм, Нозиком, Данто, Рорти, Куном / Дж. Баррадори – М. : ДИК, Гнозис, 1998. – 200 с.
 18. Барт Р. Эффект реальности. / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, 1994. – С. 392-400.
 19. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика – М. : Прогресс, 1989. – С. 72-130.

20. Барт Р. Смерть автора. / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 384-391.
21. Барт Р. Риторика образа. / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 297-318.
22. Барт Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика – М.: Прогресс, 1989. – С. 462-518.
23. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 615с.
24. Бартусяк П. Н. Дельоз як дослідник філософії Ляйбніца: душа у складках / П. Н. Бартусяк // Sententia. – № XXIV, 2011. – С. 78-101.
25. Бартусяк П. Н. Интерпретационные стратегии в историко-философских произведениях Делеза. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до журн.: <http://www.jurnal.org/articles/2013/filos19.html>
26. Батай Ж. Литература и зло. Сборник статей / Ж. Батай; [Пер. с франц., авт. предисл. Н. Бунтман]. – М.: изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
27. Бауман З. Философия и постмодернистская социология. Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» / З. Бауман // Вопросы философии. – М., 1993. – №3. – С.46-61.
28. Бахтин М. М. Гуманитарное познание. Диалектика познания / М. М. Бахтин. – М.: Азбука, 2000. – 304 с.
29. Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. // [Электронный ресурс] / В. Беньямин – режим доступа до тексту: http://www.philol.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka_Benjamin.htm
30. Бланшо М. Неопишное сообщество / М. Бланшо. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 79 с.
31. Бланшо М. Пространство литературы / М. Бланшо. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
32. Бланшо М. От Кафки к Кафке / М. Бланшо. – М.: Логос, 1998. – 240 с.

33. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика, 2006. – 272 с.
34. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. – 1997. – №9. – С. 107-117.
35. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 199 с.
36. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодрийяр. – К. : Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ», 2004. – 230 с.
37. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М. : Ad Marginem, 2000. – 320 с.
38. Божович М. К вопросу о «дальнейшем использовании мертвых живыми»: Хичкок и Бенгем. / С. Жижек // То, что вы всегда хотели знать о Лакане но боялись спросить у Хичкока. – М. : Логос, 2004. – 336 с. (С. 158-178).
39. Божович М. «Истерицистический материализм Дидро» / М. Божович // Логос. – 2003. – №3. – С. 66-79.
40. Борхес Х. Л. Проза разных лет / Х. Л. Борхес. – М. : Радуга. 1989. – С. 112.
41. Брайдотти Р. Путем номадизма / Р. Брайдотти // Введение в гендерные исследования. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 136-163.
42. Вайнштейн О.Б. Постмодернизм: история или язык? Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. М., 1993. – №3. – С.3-9.
43. Вайнштейн О.Б. Философские игры постмодернизма // Апокриф. М., 1992. №2. – С.12-31.
44. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К., 2004. – 206 с.
45. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / Вельш В. // Путь. – М., 1992. – №1. – С.109-136.
46. Визгин В. П. Ницше глазами Делеза / В. П. Визгин // Вопросы философии. – М., 1993. – №4. – С.47-48.

47. Вирилье П. «Бог, кибервойна и ТВ» / П. Вирилье // Комментарии. 1995. – № 6. – С. 208-219.
48. Вирно П. Грамматика множества / П. Вирно. – М., 2005. – 176 с.
49. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд; [пер. с нем. Введенский А. И.] – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 496 с.
50. Вольф Ж.-К. Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи / Ж.-К. Вольф // «Логос», 1996. – № 8. – С. 192-193.
51. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. – Т. 1: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – 464 с.
52. Гадамер Г.-Г. Эстетика і герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Герменевтика і поетика. – К. : Юніверс, 2001. – С. 7-15.
53. Гадамер Г.-Г. О круге понимания / Г.-Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 72-91.
54. Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика / Х.-Г. Гадамер // Герменевтика и деконструкция. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1999. – С. 243-254.
55. Гартман Н. Познание в свете онтологии / Н. Гартман // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, 1997. – С. 463-540.
56. Гартман Н.К основоположению онтологии / Н. Гартман. – СПб. : Наука, 2003. – 640 с.
57. Гваттари Ф. Машинное бессознательное. Любовь Свана как семиотический коллапс / Ф. Гваттари // Логос. 1999. – Т.2. – С. 13-25.
58. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. – Кн. 3. – СПб. : Наука, 1999. – 582 с.
59. Гильдебранд фон Г. Что такое философия? / Г. фон Гильдебранд – СПб. : «Алетейя», 1997. – 373 с.

60. Грамши А. Ненавижу равнодушных. // [Электронный ресурс] / А. Грамши – режим доступа до туксту: http://sceptis.net/library/id_3317.html
61. Грамши А. Социализм и культура. // [Электронный ресурс] / А. Грамши – режим доступа до туксту: http://sceptis.net/library/id_3316.html
62. Грицанов А. А. Жак Деррида / А. А. Грицанов, Е. Н. Гурко. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 256 с.
63. Гройс Б. Утопия и обмен. Сборник / Б. Гройс. – М. : Знак и др., 1993. – 373 с.
64. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас. Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» / Б. Гройс // Вопросы философии. – М., 1993. – №3. – С. 28-35.
65. Гройс Б. Дионис на берегах Рейна / Б. Гройс // Ницше Ф. Рождение трагедии.– М. : ad Manginem, 2001. – С.714-725.
66. Гройс Б. Ленин и Линкольн - образы современной смерти / Б. Гройс // Искусство утопии. – М. : Знак, 2003. – 287-291.
67. Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин / Б. Гройс // Искусство утопии. – М. : Знак, 2003. – С. 9-149.
68. Гулыга А. В. Что такое постсовременность / А. В. Гулыга // Вопросы философии. – М., 1988. – №12. – С.153-159.
69. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С. 101-116.
70. Декомб В. Современная французская философия / В. Декомб. – М. : Весь Мир, 2000. – 344 с.
71. Дельоз Ж. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. / Ж. Дельоз, Ф. Гваттари; [Пер. з фр. О. Шевченка]. – К. : КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 384 с.
72. Дернер К. Гражданин и безумие. К социальной истории и научной социологии психиатрии. / К. Дернер; [Пер. с нем. И.Я. Сапожниковой под ред. М.В. Уманской]. – М. : Алетейя, 2006. – 544 с.

73. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб. : Академический проект, 2000. – 495 с.
74. Деррида Ж. Difference / Ж. Деррида. – Томск: Водолей, 1999. – С. 124-158.
75. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодерна / Ч. Дженкс. – М. : Стройиздат, 1985. – 136 с.
76. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос., 2000. – Т. 4. – С. 63-77.
77. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – №4. – С. 141-152.
78. Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М. : 1987. – С. 114-132.
79. Дичев И. Шесть размышлений о постмодернизме // Сознание в социокультурном измерении / АН СССР. Ин-т философии. Отв. ред. В.П.Филатов, В.А.Кругликов. – М., 1990. – С.34-41.
80. Дьяков А. В. Жиль Делез. Философия различия / А. В. Дьяков. – СПб. : Алетейя, 2012. – 504 с.
81. Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / С. Жижек. – Київ: Дух і Літера, 2010. – С.320-340.
82. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального = Welcome to the desert of the real! / С. Жижек; [Пер. с англ. А. Смирнов]. – М. : Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2002. – 159 с.
83. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек; [Пер. с англ. А. Смирнов]. – М. : Европа, 2008. - 512 с.
84. Иглтон Т. Марксизм и литературная критика / Т. Иглтон; [Пер. з англ. Медведєв]. – К.– Нью-Йорк, Routledge, 2002. – 113 с.
85. Ильин И. Постструктурализм: Деконструктивизм: Постмодернизм / И. Ильин. – М., 1995. – С. 202.-203.

86. Ильин И. Два философа на перепутье времени / И. Ильин // Ж. Делез «Фуко». – М. : Изд. Гуманитарной лит-ры, 1998 – С. 15-16.
87. Йосипенко О. М. Критичні витоки основних концептів Жіля Дельоза / О. М. Йосипенко. – К.: Знання, 1998. – 27 с.
88. Карцев И. Жиль Делёз. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имагинация / И. Карцев. – М. : ОГНИ ТД. 2005. – 232 с.
89. Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски; [Пер. с нем. Л.В.Федоровой и др]. – М. : Республика, 1997. – 238 с.
90. Конев В. А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза: Семинары по «Различию и повторению» / В. А. Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. – 140 с.
91. Кравец А. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra / А. Кравец // Логос. – 2002. – № 4(49). – С. 211-241.
92. Кристева Ю. Знамение на пути к субъекту / Ю. Кристева // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX. – Томск: Водолей, 1998. – С. 289-296.
93. Кристева Ю. К семиологии параграмм Разрушение поэтики / Ю. Кристева // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М. : Прогресс, 2000. – С. 484-516.
94. Кроукер А. Постмодернистская сцена: экспериментальная культура и гиперэстетика / А. Кроукер, Д. Кук // На путях постмодернизма. – М., 1995. – 187 с. (С.139-148).
95. Кузнецов В. Н. Историко-философский балаган «постмодернизма» («Театр масок» Жилия Делеза) / В. Н. Кузнецов // Философия и общество. 2000. – №4 (21). – С. 114-134.
96. Кутырев В. А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм концы и начала / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 1998. – №5. – С. 135-143.

97. Кутырев В. А. Философия иного, или Небытийный смысл трансмодернизма / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2005. – №7. – С. 21-34.
98. Кутырев В. А. Философия иного, или Небытийный смысл трансмодернизма / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2005. – №12. – С. 3-20.
99. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-» / С. В. Куцепал. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 324 с.
100. Куцепал С. В. Ж. Дельоз як історик філософії / С. В. Куцепал // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». Вип. 66. – Київ, 2004. – С. 54.
101. Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха: теория, методология, конкретные результаты / Ю. В. Кушаков. – Киев : Вища школа, 1981 . – 166 с.
102. Лаку-Лабарт Ф. Поэтика и политика / Ф. Лаку-Лабарт // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии, 1996.– С. 7-42.
103. Лаку-Лабарт Ф. Musica Ficta / Ф. Лаку-Лабарт. – СПб. : Аксиома, Азбука, 1999. – 224 с.
104. Лаку-Лабарт Ф. Нанси Ж. Нацистский миф / Ф. Лаку-Лабарт. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 80 с.
105. Леви-Стросс К. Структурный анализ в лингвистике и антропологии // К. Леви-Стросс. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 37-59.
106. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар // Современная литературная теория. Антология – М. : Флинта. Наука, 2004. – С. 243-257.

107. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – Спб. : Изд-во «Владимир Даль», 2001. – 331с.
108. Липовецкий М. Голубое сало поколения или два мифа об одном кризисе / М. Липовецкий // Знамя. М., 1999. №11. – С.207-215.
109. Лук'янець В. С. Постмодерн: філософія світоглядного розчарування / В. С. Лук'янець // Філософські обрії. – Вип. 7. – Київ-Полтава, 2002. – С. 3-15.
110. Лук'янець В. Філософія деконструкції: походження, стратегія, загальнокультурне значення / В. Лук'янець // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С.81–82
111. Лук'янець В. Філософський постмодерн / В. Лук'янець, О. Соболю. – К., 1998. – 408 с.
112. Лук'янець В. Філософія сучасності. Прорив за обрій метафізики тотожності: Стаття перша / В. С. Лук'янець // Філософська думка. – Київ, 2002. – №4. – С. 16 – 35.
113. Лук'янець В. Філософія як універсальність, що трансресує себе / В. Лук'янець, О. Соболю // Філософська думка, 2002. – №3. – С.3-19.
114. Ляшенко І. В. Історико-філософський зміст філософсько-герменевтичного вчення В. Дільтея (методологічний аспект) : автореф. дис... канд.. філософ. наук : 09. 00. 05 / І. В. Ляшенко ; Київський національний університет імені Т.Шевченка. – К., 2009. – 16 с.
115. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн. – М. : Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
116. Мамардашвили М. К. Сознание это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. - М. : Прогресс, 1990. – С. 72-85.
117. Мамардашвили М. К. Философия это сознание вслух / М. К. Мамардашвили // Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М. : «Логос», 2004. – С. 87-104.

118. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Высшая школа, 1968. – 191с.
119. Маркова Л. А. Нетождественные мысли бытия в философской логике (В.С.Библер и Ж.Делез) / Л. А. Маркова // Вопросы философии. 2001. – №6. – С. 159-175.
120. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делез и Ф. Гваттари о философии / Л. А. Маркова // Вопросы философии. – 2002. – №3. – С. 147-164.
121. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
122. Мильнер Ж.-К. Констатации / Ж.-К. Мильнер; [Пер. с фр., сост. и примеч. В.Е. Лапицкого]. – СПб.: Издательство: Machina, 2009. – 160 с.
123. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М.: Ad Marginem, 1999. – 256 с.
124. Нанси Ж.-Л. В ответе за существование / Ж.-Л. Нанси // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 306-317.
125. Новиков В. В поисках определения. Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола» / В. Новиков // Вопросы философии. – М., – 1993. – №3. – С. 8-15.
126. Нойманн Э. Человек массы и явления реколлективизации // Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойманн; [Пер. с англ. А.П. Хомик; Отв. ред. С.Л. Удовик]. – М. : Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. – С. 441-448.
127. Ойзерман Т. И. Философия как история философии / Т. И. Ойзерман. – СПб. : «Алетейя», 1999. – 447 с.
128. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет – М. : Наука, 1991. – С.98-130.

129. Онфре М. Несчастья (и величие) философии. // [Электронный ресурс] / М. Онфре – режим доступа до текста: http://sceptis.net/library/id_1429.html
130. Отт М. Делез / М. Отт // Современная западная философия. Словарь. Сост. Малахов В. Филатов П. – М. : ТОН-Остожье, 1998. – С. 120-123.
131. Парейзон Л. Истина та інтерпретація. Вступ. / Л. Парейзон // Sententiae: Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства) XXVI (1/2012). – Вінниця, ВНТУ, 2012. – С. 166-182.
132. Погоняйло А. Монадология и номадология / А. Погоняйло // Метафизические исследования. Выпуск 14. Статус иного. Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб., 2000. – С.106-172.
133. Подорога В. Ж. Делез и линия внешнего / В. Подорога // Ж.Делез «Складка. Лейбниц и барокко». – М., Логос, 1998. – [б. с.].
134. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел. – К. : Основи, 1995. – 759с.
135. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / Б. Рассел. – К. : Ника-Центр, 1997. – 560с.
136. Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. / Ж. Рансьер; [Пер. с франц. и прим. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2013. – 192 с.
137. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер; [Пер. с франц. Б. М. Скуратова]. – М. : Праксис, 2006. – 240 с.
138. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4 / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – С. 433.
139. Рено А. Эра индивида / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.

140. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр; [Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной]. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2002. – 624с.
141. Ритц Дж. Макдональдизация, глобализация / Дж. Ритц // Американизация и новые средства потребления. – СПб. : Питер, 2002. – С. 497-506.
142. Рорти Р. Философия и зеркало природы. / [Перевод на русский язык и редакция: В. В. Целищев]. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. – 293 с.
143. Російсько-український академічний словник 1924–33рр. (А. Кримський, С. Єфремов) // [Електронний ресурс] / Ресурс доступу до тексту:
<http://r2u.org.ua/s?w=%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BB%D0%B8%D1%87%D0%B8%D0%B5&scope=all&dicts=all&highlight=on>
144. Рудинеско Е. Філософія в обіймах бурі / Е. Рудинеско [Пер. з фр. О.А. Юдіна]. – К.: Ніка-Центр, 2007. – 208 с.
145. Рукавишников А. Б. Куно Фишер как историк философии. Между метафизикой и опытом / А.Б. Рукавишников; [Под ред. Разеева Д.Н.] – СПб. : Санкт-Петербургское Философское Общество, 2001. – С.42-60.
146. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Прогрессивно-регрессивный метод / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. – М. : Академический Проект, 2008. – С. 82-153.
147. Свирский Я. И. Философствовать посреди. / Я. И. Свирский // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М. : ПЭР СЭ, 2001. – С. 455-476.
148. Семенов В. В. Воинствующий эмпиризм в философии / В. В. Семенов. – Пушкино: ПНЦ РАН, 2004. – 135 с.
149. Сиксу Э. Хохот Медузы / Э. Сиксу // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 779 – 821.

150. Словник української мови. Академічний тлумачний словник (1970—1980). // [Електронний ресурс]. – Режим доступу до тексту:<http://sum.in.ua/s/riznycja>
151. Словник синонімів Караванського. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу до тексту:
http://ridnamova.org/slovnyk_synonimiv_karavanskogo/search/?word=%F0%B3%E7%ED%E8%F6%FF&select=slovnyk_synonimiv_karavanskogo
152. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон – М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
153. Тоффлер Э. Футурошок / Э. Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 461 с.
154. Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб / М. Турнье. – СПб.: Амфора, 1999. – 287 с.
155. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1989. – №9. – С. 116.
156. Хайдеггер М. «Что это такое – философия?» / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113-123.
157. Хёсли В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсли // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 47-59.
158. Хома О. Ніцше і шизоаналіз / О. Хома // Філософсько-антропологічне читання'96. – К., 1997. – С. 147-156.
159. Фишер К. История философии / К. Фишер. Т. 6. – СПб., 1901-1909. – 463 с.
160. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд – М. : АСТ : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 15-312.
161. Фокин С. Л. Ж.Делез и его «метафизические фантазии» на тему «что такое литература?» / С. Л. Фокин // Делез Ж. Критика и клиника [пер. с франц. О.Е.Волчек, С.Л.Фокин]. – СПб. : Machina, 2002. – С. 216-239.

162. Фокин С. Л. Делез и Ницше: персонаж философа. / Ж. Делез // Ницше. – СПб. : Аxioma. – 1997. – С. 143-186.
163. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
164. Фуко М. Что такое автор? / М. Фуко // Современная литературная теория. Антология – М. : Флинта. Наука, 2004. – С. 69-91.
165. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. – СПб.: Наука. – 2001. – 677 с.
166. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Санкт-Петербург, 1997. – 704 с.
167. Фуко М. Ненормальные. / М. Фуко // Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974 – 1975 учебном году. – СПб. : Наука, 2004. – 432 с.
168. Фуко М. Политическая функция интеллектуала / М.Фуко // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко – М. : Праксис, 2002. – С. 201-209.
169. Фуко М. Порядок дискурса / М.Фуко // Воля к истине. – М. : Касталь. – 1996. – С. 49-96.
170. Шлик М. Будущее философии // Путь в философию. Антология / М. Шлик – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2001. – С. 66-78.
171. Шликов В. В. Логіка подій: Жіль Дельоз і філософія історії / В. В. Шликов // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 76-79/2006. – С. 38-42.
172. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы / Г. Г. Шпет // Контекст: Литературно-теоретические исследования. – М., 1989; М., 1990; М., 1991 (три выпуска) [б.с.].
173. Шпренгер Я. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис. – СПб. : Амфора, 2001. – 173 с.

174. Яли И. А. Становление критики как принципа историко-философского исследования. Автореф. канд. филос. наук... Ростов н/Д, 1973. – 27 с.
175. Эко У. Пять эссе на темы этики / У. Эко; [Пер. с ит. Е. Костюкович]. – СПб. : Симпозиум, 2000. – 157 с.
176. Эко У. Отсутствующая структура : Введение в семиологию / У/ Эко – СПб. : Symposium, 2004. – С. 79-85, 331-369, 442-449.
177. Эко У. Шесть прогулок в лесах литературы / У. Эко. – М. : Изд-во: Симпозиум, 2002. – 288с.
178. Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб.: Академический проект, 2004 – 384 с.
179. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко. – М. : 2005. – С. 120-179.
180. Althusser L. The Future Lasts Forever / L. Althusser. – P., STOCK/IMEC, 1992. – 196 p.
181. Antonioli M. Deleuze et l'histoire de la philosophie / M. Antonioli. – Paris :Kime, 1999. – 128 p.
182. Antonioli M. Geophilosophie de Deleuze et Guattari / M. Antonioli. – Paris ; Budapest ; Torino : l'Harmattan, 2004. – 268 p.
183. Antonioli M., Astier F., Fressard O. Gilles Deleuze et Félix Guattari: Une rencontre dans l'après Mai 68 / M. Antonioli. – Paris, L'Harmattan, 2009. – 176 p.
184. Badiou A. Manifeste pour la philosophie / A. Badiou. – P. : Editions du seuil, 1989. – 184 p.
185. Badiou A. Gilles Deleuze. La clameur de l'être, Hachette Littératures, coll / A. Badiou. – «Coup double », Paris, 1997. – 184 p.
186. Balibar E. The Non-Contemporaneity of Althusser / E. Balibar // The Althusserian Legacy (ed. A. Kaplan, M. Sprinker).– London: Verso, 1996. – P. 1-16.

187. Bataille G. L'expérience intérieure / G. Bataille. – Tel, Gallimard. 1954. – 189 p.
188. Beckett S. En attendant Godot / S. Beckett. – Bordas, L'Œuvre au clair, 1991. – 96 p.
189. Bene C. Deleuze G. Superpositions / C. Bene. – P., 1979. - 132 p.
190. Bergen V. L'ontologie de Gilles Deleuze / V. Bergen. – l'Harmattan. 2001. – P. 546 -793.
191. Bourdieu P., Passeron J. C. La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement / P. Bourdieu, J. C. Passeron. – P.: Minuit, 1970.
192. Bourdieu P. Choses dites / P. Bourdieu. – Paris: Éditions de minuit, 1987.
193. Braidotti R., Pisters P. Revisiting normativity with Deleuze / R. Braidotti, P. Pisters. – London ; New York : Bloomsbury, 2012. – 240 p.
194. Darbon A. Philosophie de volonte / A. Darbon. – P.: Revue philosophique de la France, 1954. –283 p.
195. Deleuze G. Logique du sens / G. Deleuze. – Paris, Ed. de Minuit, coll. «Critique»1969. – 392p.
196. Deleuze G. Critique et Clinique / G. Deleuze.. – P., 1993. – 192 p.
197. Deleuze G. Pourparlers / G. Deleuze.. – Paris, Ed. de Minuit, 2003. – 250 p.
198. Deleuze G. Différence et repetition / G. Deleuze.. – Paris, Presses Universitaires de France, 2000. – 416 p.
199. Deleuze G. Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? / G. Deleuze. – P. : Les Editions de Minuit, 1991. – 206 p.
200. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe / G. Deleuze, F. Guattari. – P. : Editions Minuit, 1972. – 672 p.
201. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux / G. Deleuze, F. Guattari. – P., 1980. – 647 p.

202. Deleuze G. Francis Bacon : Logique de la sensation / G. Deleuze. – P., 1981. – 112 p.
203. Deleuze G., Guattari F. Kafka – pour une littérature mineure / G. Deleuze, F. Guattari. – P., 1975. – 161 p.
204. Deleuze G. Proust and Signs: The Complete Text / G. Deleuze. – Univ Of Minnesota Press, 2004. – 160 p.
205. Deleuze G. Spinoza: philosophie pratique / G. Deleuze. – Paris: Les Editions de Minuit, 1981. – P. 123 – 170.
206. Deleuze G. Spinoza: et le probleme de l'expression / G. Deleuze. – Paris: Les Editions de Minuit, 1968. – 146 p.
207. Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson / G. Deleuze // Deleuze G. L'Île déserte. – Paris: Minuit. – 2002. – p. 43–72.
208. Deleuze G., Parnet C. Dialogues / G. Deleuze., C. Parnet – Paris: Champs. – 1996. – 185 p.
209. Deleuze G. L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant / G. Deleuze // Deleuze G. L'Île déserte. – Paris: Minuit. – 2002. – p. 79–102.
210. Deleuze G. L'immanence: une vie... / G. Deleuze // Deleuze G. Deux régimes de fous. – Paris: Minuit. – 2003. – p. 359–363.
211. Deleuze G. La méthode de dramatisation / G. Deleuze // Deleuze G. L'Île déserte. – Paris: Minuit. – 2002. – p. 131–162.
212. Deleuze G. Nietzsche and philosophy / G. Deleuze. – New York: Columbia univ.press., 1983.
213. Deleuze G. Foucault / G. Deleuze. – Paris:Ed. de Minuit, 1986. – 208 p.
214. Duffy S. Deleuze and the history of mathematics: in defence of the «new» / S. Duffy. – London : Bloomsbury, 2013. – 224 p.
215. L'Abecedaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet. – Paris: Klinamen, 1988-89. – P. 20 – 35, 48 –61.
216. Genosko G. Deleuze et Guattari / G. Genosko. – L. Routledge 2003. (3 vols).

217. Guattari F. La révolution moléculaire / F. Guattari. – Fontenay-sous-Bois : Recherches, 1977. – 400 p.
218. Hême de Lacotte S. Deleuze – philosophie et cinéma : le passage de l'image-mouvement à l'image-temps. – Paris : L'Harmattan, 2001.– 124 p.
219. Hosle V. History of philosophy as tradition of present interest knowledge / V. Hosle. – N.Y., 1999. – 314 p.
220. Hughes J. Philosophy after Deleuze / J. Hughes. – New York : Continuum, 2012. – 192 p.
221. Ferreyra J. L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze / J. Ferreyra. – Paris : Harmattan, 2010. – 330 p.
222. Foucault M. L'Anti-OEdipe, une introduction a la vie non-fasciste / M. Foucault // In Magazine litteraire Deleuze, septembre, 1988. – P. 49-51, P. 257.
223. Zizek S. The body without organs / S. Zizek. – New York, London, 2004. – P. 18 – 227.
224. Lacan J. Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse / J. Lakan. – Paris: Editions du seuil, 1978. – 508 p.
225. Lardreau G. L'histoire de la philosophie comme exercice differé de la philosophie (Deleuze historien)» / G. Lardreau // Gilles Deleuze. Immanence et vie / coll. «Quadrige». – Paris: PUF. – 2006. – 156 p.
226. Lemieux R. Hume et Bergson, une pratique de la méthode chez Deleuze. Réflexions pour une éthique de la lecture / R. Lemieux // Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale), Vol. 13. – 2009. – p. 68–96.
227. Lexique relationnel multilingue de noms propres (Laboratoire d'informatique - Université François Rabelais - Tours). 2013 – ATILF / CNRS / Nancy Université (Comité éditorial :William del-Mancino, Laurent Gobert, Jean-Marc Humbert, Etienne Petitjean). // <http://www.cnrtl.fr/definition/diff%C3%A9rence>

228. Lleres S. La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze / S. Lleres. – Paris : L'Harmattan, 2011. – 266 p.
229. Lyotard J.-F. Answering question: What is postmodernism.//Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities. / J.-F. Lyotard; [Ed.by Hassan I., Hassan S.]. – Madison, 1983. – P. 329-341
230. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur le savoir / J.-F. Lyotard. – P., 1979. – 109 p
231. McLaren P. Critical Pedagogy. Where Are We Now? / P. McLaren. – New York: Peter Lang, 2007.
232. Mengue P. Deleuze, le système du multiple / P. Mengue . – Kimé, 1994. – 311p.
233. Machado R. Deleuze e a filosofia / R. Machado. – Rio: Graal. – 1990.
234. McLaren P. Academic Repression: Reflections from the Academic Industrial Complex / P. McLaren.. – Oakland, CA.: AK-Press, 2010.
235. May T. Gilles Deleuze. An Introduction / T. May. – P.,1999. – p. 17-130.
236. Martin J.-C. Variations. La philosophie de Gilles Deleuze / J.-C. Martin. – P., 1998. – P. 125.
237. Onfray M. Traité d'athéologie / M. Onfray. – Galilée: Le Monde Diplomatique, 2004. – [n. p.].
238. Pare A.-L. Manola Antonioli, Géophilosophie de Deleuze et Guattari / A.-L. Pare. – Paris, L'Harmattan, 2005 – 268 p.
239. Rose M. The Post-Modern and the Post-Industrial. A Critical Analysis / M. Rose. – Cambridge, 1991. – P. 18 – 32.
240. Sauvagnargues A. Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur l'Évolution créatrice / A. Sauvagnargues // Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie / sous la dir. Frédéric Worms. – Paris: PUF. – 2004. – 536 p.

241. Sasso R. Evenement. Avant-propos. Deleuze et les mots. / R. Sasso // Le Vocabulaire de Gilles Deleuze. Dir. R. Sasso et A. Villani. – P. 10-152.
242. Smith D. Essays on Deleuze / D. Smith. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012. – 480 p.
243. Stivale Ch. Gilles Deleuze's ABCs : the folds of friendship / Ch. Stivale. – Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 2008. – 208 p.
244. Tournier M. Le vent Paraclet. / M.Tournier. // Toumbeau de Gille Deleuze. – Tulle: Mille Sources, 2000. – P. 102 – 258.
245. The Onelook dictionary search tool searches 8 dictionaries: Jean Nicot's Thresor de la langue française (1606), Jean-François Féraud's Dictionaire critique de la langue française (1787-1788), Émile Littré's Dictionnaire de la langue française (1872-1877) and the Dictionnaire de L'Académie française 1st (1694), 4th (1762), 5th (1798), 6th (1835), and 8th (1932-5) editions. // <http://artfl-project.uchicago.edu/content/advanced-search>
246. Villani A. Comment peut-on etre deleuzien? / A. Villani // Deleuze epars. – P 73.
247. Virilio P. Politics of the Very Worst / P. Virilo. – New York: Semiotext, 1996. – 86 p.
248. Vocabulaire de Gilles Deleuze, collectif sous la direction de Arnaud Villani et Robert Sasso, Noesis diffusion Vrin, 2002. – 376 p.
249. Watkin C. Philosophy after Deleuze: Deleuze and the Genesis of Representation II by Joe Hughes (review) / C. Watkin // French Studies: A Quarterly Review. V. 67 №3 (2013): P. 438.
250. Widder N. Genealogies of Difference / N. Widder. – University of Illinois Press, 2002. – 190 p.