

# Україна і Мішель Фуко: діалог про владу

Олексій Шевченко

Постійний інтерес до філософії Мішеля Фуко в сучасній Україні (як, утім, і в Росії, де вийшли вже майже всі основні праці французького мислителя, а рецепція його ідей в академічних колах відбулася набагато раніше, ніж у нас) вочевидь зумовлена певною суспільною потребою. То чим живиться така зацікавленість? Який досвід пострадянської людини перегукується з сюжетами філософських епопей Фуко?

Безумовно, це тематизація Влади, що поряд із концептами «смерті Людини», «диспозитивів сексуальності», стала ідентифікаційним кодом філософа на сучасному ринку ідей. Усеприсутність Влади в радянському соціальному просторі, не до кінця з'ясований характер так званої «посткомуністичної державності» пояснює, чому саме Фуко став культовою постаттю у субкультурі критично налаштованих інтелігентів, ідолом філософів-естетів, що ставлять «гострий гальський смисл» набагато вище ваговитой банальності «похмурого германського генія». Ім'я Фуко поряд з іменами маркіза де Сада та його сучасних коментаторів (Жоржа Батая, П'єра Клоусовскі, Моріса Бланшо) стало перепусткою у постмодерністську еліту для пострадянських маргіналів.

Розмірковуючи про хвилю «фукоманії» в інтелектуальному просторі СНД, не можу позбутися відчуття, що ця надпопулярність французького мислителя є плодом глибинного нерозуміння: насправді за схожими термінами криються цілком різні філософські світи, і немає нічого менш суголосного досвіді радянського «підпільного» інтелігента, ніж Фуко і той ідейний ґрунт, на якому виростала його думка. В цій інтелігентській уяві Фуко постає буквально параноїком ідеї Влади, який убачав її примари в усіх виявах людської діяльності й людського життя, аж до сексуальних практик, подібно до того, як Лютер усюди бачив чорта. Ці проєкції побудовані на типовому перенесенні соціального досвіду «тотальної владодії» (Мамардашвілі) без усякого прагнення зрозуміти, що витворена в уяві картина не має нічого спільного з думкою самого Фуко. Цей культурний образ можливо зіставити скорше з яким-небудь «лівим», революційним або дисидентським дискурсом. Наприклад, із поглядами Ролана Барта, для якого Влада гніздиться в «найтонкіших механізмах соціального обміну». Тимчасом Фуко будував свою філософію як послідовну антитезу лівій Утопії й утопічному мисленню взагалі. Його концепція Влади по-лемічно спрямована проти примар «репресії» та «панування», без яких лівий дискурс виявляє свою внутрішню порожнечу. Власне, всі дослідження філософа є послідовною деконструкцією лівій мітотворчості.

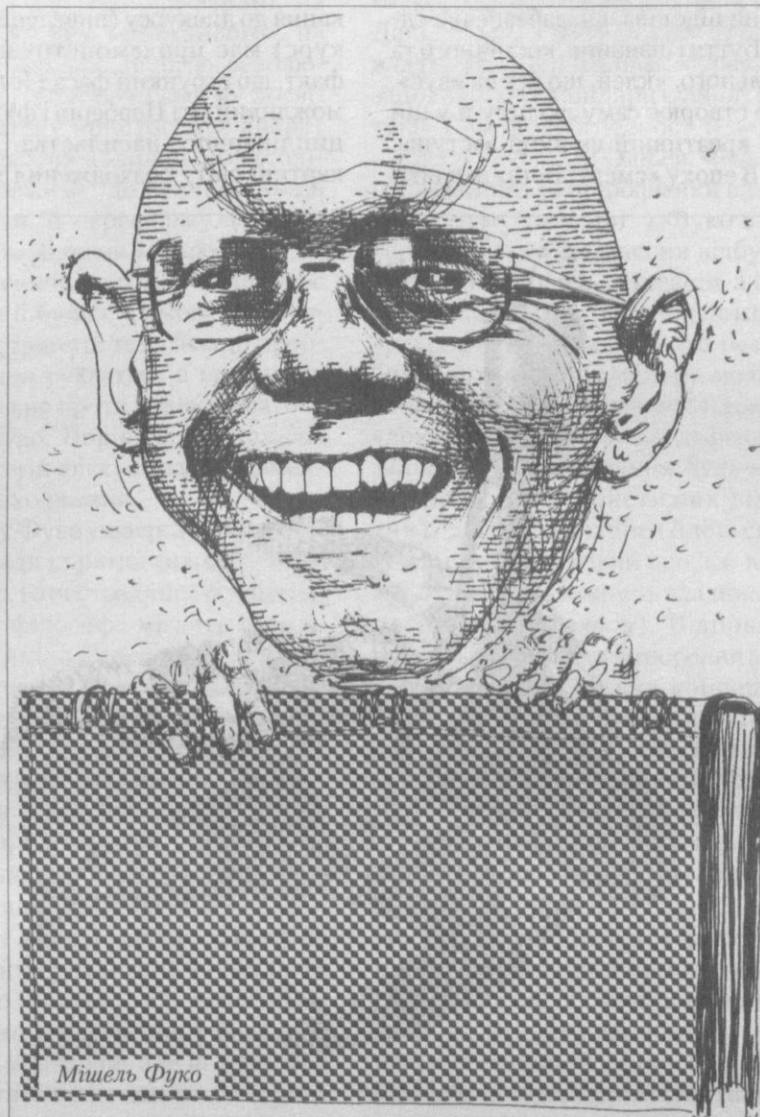
Ця послідовність дозволяє реконструювати за його працями об'єкт, від якого мислитель відштовхувався теоретично, й об'єднати типологічні риси численних утопічних проєктів у єдиний Метадискурс. Риси цього лівого Міту можна представити так:

## 1. Наявність базової опозиції Безпосереднє/Штучне (власне

сфера влади як насильства і поневолення). Ціннісне акцентування Безпосереднього як ідилічного царства свободи має очевидну руссоїстську основу. Принцип Влади засадничо розміщено зовні щодо нормального та природного людського буття (ремінісценції образів Золотого Віку) і тлумачено як насильницьке порушення природної норми. «Людина народжена вільною, але всюди вона в кайданах» — ця початкова фраза «Суспільного договору» є ключовою для наступних соціальних утопій і може правити за епіграф до них. У кожному конкретному утопічному проєкті образ «Безпосереднього» порізнено модифікується: він може проєктуватися на якийсь соціальний прошарок — селянство (зв'язок із мітологомою Землі як універсального природного родючого лона), пролетаріят (через його причетність до квазіприродних циклів Виробництва), на статеві характеристики — жінку (аналог Матері-Природи), гомосексуаліста (міт про його особливу фізіологію, яка робить гомосексуальний контакт чимось «природним»), людей загалом в їхній природній, «організмівій» даності (утопії про «розкріпачений Ерос» і різні версії «сексуальної революції»), на етнокультурні особливості (дикунів як ідеальне втілення руссоїстської «природної людини»), на вікові групи (дітей як істот, що не зазнали згубного впливу цивілізації й тому близькі до райського існування). Відповідно, змінюються й образи *перекручення* цієї безпосередньої

природности з боку Влади — відчуженість, пряме насильство, культивування псевдопотреб (загальник лівій критики сучасного «буржуазного суспільства» як «суспільства надспоживання»).

2. Наявність «мови влади», основною субстанційною характеристикою якої є Брехня (Неправда) як результат прагнення приховати характер панування та оголосити сформовані відносини «природними». Цей пункт став одним із ключових положень лівій європейської утопії, починаючи від марксистського вчення про Ідеологію як «хибну свідомість». Міт про особливу ідеологічну мову, що продукує «перевернутий світ», припускає наявність його антипода, мови, що «виробляє» саму Істину і засадничо не здатної брехати. За останні два століття утопічний дискурс обґрунтував різні сценарії приходу до цієї щирої мови, де промовляє саме Безпосереднє. Це може бути сценарій Маркса, який прагнув перетворити «погану» ідеологію на «добру» (наукову) і озброїти нею пролетаріят, єдиний клас, зацікавлений у пізнанні історичної правди. Це можуть бути різні модифікації руссоїстського культурного нігілізму (Толстой, Сартр), за яким суб'єктом-поневолювачем є не панівний клас, а Культура з її патосом штучної складності. Тому основним шляхом досягати автентичної мови є «боротьба з культурою» (сартрівська теза «Я спалив би Мону Лізу») і, як наслідок, культурне спрощення. Опозиція склад-



Малюнок Володимира Костирка

ному — шукана простота, «народність» розглядається в рамках такого сценарію як атрибут самої Істини. «Селянин не може брехати, — говорить теза романтичного народництва дев'ятнадцятого століття й парадоксальним чином виринає у Пол Пота і пізнього Гайдеггера — тому, що він близький до Землі й через нього говорить саме Буття». Носієм такої «мови істини» може виступати не лише селянин, але й будь-який пригноблений. В Орвела тільки «проли» мають імунітет до панівної ідеологічної новомови. Ця мітологема в цілком іншому ідейному контексті спливе в Ролана Барта: «Мовлення пригноблених реальне, як мовлення лісоруба; це транзитивне мовлення, воно майже не здатне брехати; адже неправда — це багатство, нею можна користуватися, коли є запас істин, форм».

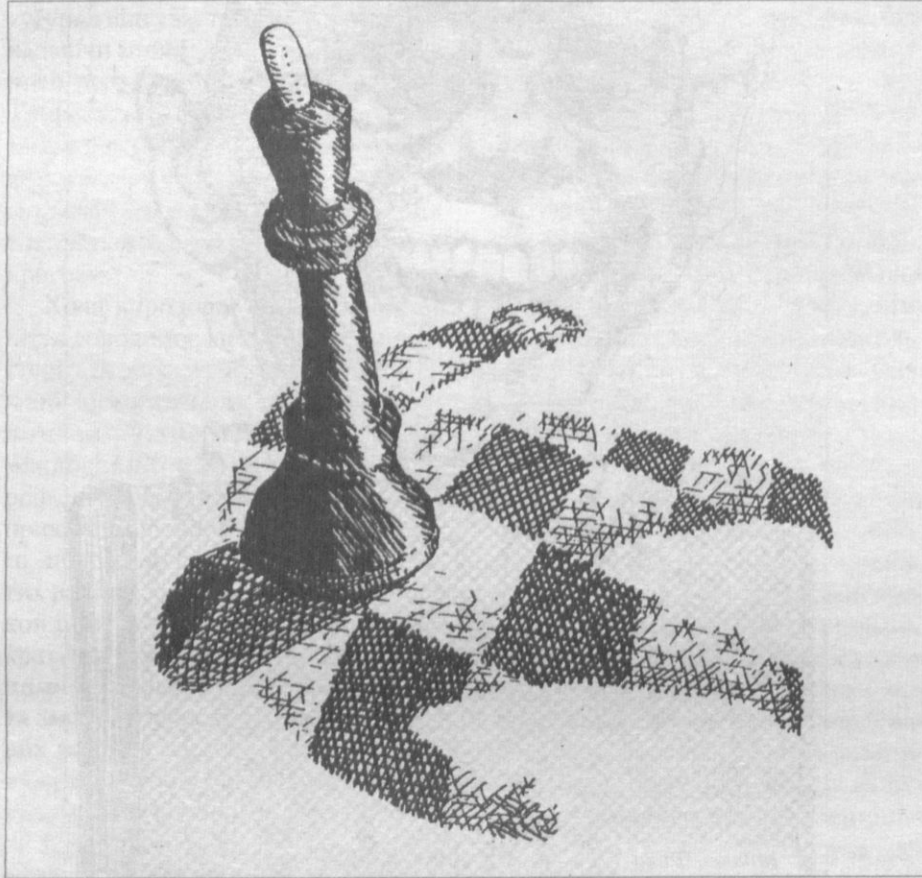
3. Наявність сценарію радикального звільнення від відносин примусу. Тут міститься власне утопічна компонента лівого Міту: припущення, нібито можна побудувати соціальні відносини на основі принципу свободи і «природности», де основною метафорою стратегії такої побудови є *метафора повернення* (будь-яка утопія, хай і прогресистська, у світлі сказаного є лише універсалізацією ідеї повернення того, чим ми володіли і що в нас відібрали — «втрачений і повернений рай», (примітивним матеріальним еквівалентом цієї універсалізації виступає, приміром, стратегія «експропріації експропріаторів» тощо), метафора звільнення (емансипації) прихованого в нас потенціалу *природного*. (Цікавим прикладом модифікації метафори повернення є літературна утопія вже згаданого Барта, в якій альтернативу панівній мові-фашисту становить стратегія *розучування й забуття*, результатом котрої має стати поява нового досвіду з такими атрибутивними характеристиками: «ніякої влади, трохи знання, дешифрації мудрости і якнайбільше духмяної соковитости» — тобто безпосередньої, природної життєвості.)

4. Універсалізація ідеї Загального. Для утопічного дискурсу характерні різні форми ціннісної акцентуації ідеї Загального, що розкриває його приховану стратегію на те, щоб утвердити відносини панування під виглядом їх скасування. Це можуть бути загальні поняття (Єдине, Буття, Абсолют), загальні норми, загальні ідеали та суспільні завдання, проєкти «спільної справи». Утопічний дискурс існуватиме за умови наявності гіпотетичного Іншого (нешчасливого), на чий захист можна виступити. Позбавлений відчуття причетності до світу «всесвіта» (Лев Шестов), цей дискурс втрачає актуальність і демонструє свою внутрішню беззмістовність. Отож утопічний дискурс завжди є мисленням «за Іншого», від імені Іншого і для Іншого, але ніколи — від себе, від першої особи.

Якщо подивитися на основну стратегію досліджень Фуко, на їхній прихований полемічний патос під кутом постійної внутрішньої опозиції з лівим мітом, з ідеєю Революції (хоч би якою була змістова оболонка сценарію революційного перетворення), то можна проінтерпретувати основні концепти багатотомного фукіянського нарративу (мислитель зізнавався, що «писав лише романи») як заперечення основних тверджень лівого міту. В цьому контексті його філософський проект опирається на такі метаконцепти:

**1. Людина як «штучна» істота, продукт владних відносин.** Цей метаконцепт підриває всю руссоїстську парадигматику «природної людини», закованої в кайдани влади. Ба більше, він спрямований проти будь-якої манії заганяти себе в пастки бінарних опозицій типу біологічне/соціальне, внутрішнє/зовнішнє, оскільки радикалізує тезу про ілюзорність будь-якої природної даності в людині, про те, що людина (і також її тілесні характеристики) є не біологічним продуктом, а технологічним. (Для такого стилю мислення характерно словосполучення «політична технологія тіла».) Уявлення людини як поля, відкритого для рентгенівських променів політики, соціальних практик, дискурсів, що циркулюють у суспільстві, істотно змінює передумови філософської антропології фукіянського проекту. Ця «антропологія» перебуває в «епохі» від усіх натуралістичних ілюзій, в умінні бачити результат складного соціального конструювання в тих діях, що здаються лише наслідками та посиленням «природних» спроможностей людини: Бачити, Сприймати, Спостерігати, Знати, Бажати. Сильна абстракція повного «озовнішення» людини, людини як «складки» (le pli) спрямована, як мені здається, і проти християнської версії «внутрішнього» (душі), і проти позитивістської модифікації (тіла, іманентно даного від народження). Саме в річищі цієї нової антропології лежить теза «смерті Людини» як смерті натуралістичних ілюзій про особливий біологічний вид Homo Sapiens. У цій антропології проглядається нова, трохи моторошна, подоба людської істоти, що подається в фантазмах масового мистецтва у вигляді кіборгів, термінаторів, інопланетян та інших «іноістот». Розвиток технологій кінця ХХ століття, які уможливили штучне конструювання людської істоти на тілесному рівні (клонування, генна інженерія, зміна статі) й контроль над свідомістю (соціальні маніпулятивні техніки), цілком підтвердив той «поворот» в антропології, що здійснив Фуко, і той потужний футурологічний потенціал, що містився в його медитаціях про природу владних відносин. Відповідно до згаданої базової антропологічної передумови радикально змінюється концепція «негативної» інтепретації цих відносин як відносин панування, насильства, контролю ззовні, трансцендентної сили, чужої внутрішньому, іманентному, влади як «чобота, що топче чиєсь обличчя». Влада в новій редакції деполітизується,

справджує знамените означення «множинність відносин сили», стає єдиною можливим середовищем культивування соціального гомункулуса, його єдиною можливою плацентою, постає як щось позитивно-творче, як остання підстава, що забезпечує єдність Буття і пізнання, космічного та соціального, «клей, що все зв'язує», те, що створює саму людину й у цій новій креативній функції заступає Бога. В епоху «смерті Бога» завдяки



Малюнок Володимира Казанського

цій функції вона сама стає Богом, однак водночас позбавляється трансцендентного виміру Чуда, Таємниці й Авторитету, зберігаючи божественні характеристики всемогутності й всеприсутності (славнозвісна «мікрофізика влади» є не чимсь іншим, як квазітеологічною формулою цієї тотальної всеприсутності влади в акті безперервного творення). У своєму радикальному іманентизмі цей Бог отримує характеристики неантропоморфного Соціального Конструктора, що проектує складні системи-реле дельозівських «машин бажання», регулює їхні потоки й формує «територизацію» для цих потоків, розробляє програми поведінкового репертуару сконструйованих соціальних гомункулусів. Однією з таких програм є програма Бунту проти Влади, що однак входить у божественний план гармонії Цілого, оскільки вискочити з поля дії цих «відносин сил» так само неможливо, як вийти із самого себе або підняти себе за волосся. Як і традиційний Бог, Влада створює людину за своїм образом та подобою, однак на відміну від картезіанського Бога вона може створити істоту, що її ненавидить.

**2. Заперечення постулату про Ідеологію як «хибну свідомість» і дискурс Влади.** Позитивна і творча функція влади в дискурсі Фуко усуває саму можливість ставити питання про «хибність» ідеологічної свідомості як на рівні онтології, так і на рівні гносеології. Сила, що зреалізувала себе в бутті, вже має статус справжнього існування — так можна реконструювати «онтологічний до-

каз» буття влади. Що ж стосується пізнання, то акцентований філософом у так званому науковому дискурсі момент нероздільності волідо-знання і «технік влади», діялектики примусу й одночасно спонукання до дискурсу (виведення в дискурс) має продемонструвати той факт, що стрункий фасад Істини неможливий без Церберів і фурій дисциплінарного насильства. У такій картині світу розходження між «іс-

тинними» і «помилковими» дискурсами стає історично відносним, сама Істина і Неправда — взаємозворотними, унеможливаючи існування ідеальної Мови, що вибудувала б єдину чисту Істину, у якій збігався би порядок слів і порядок речей.

**3. Сценарій порятунку за допомогою філософії.** Постулюючи абсолютний детермінізм людського буття в умовах тотальної всеприсутності влади, Фуко цілком природно відмовляється від «метафори повернення» у споконвічне царство свободи, від сценарію всіх лівих утопій, оскільки в його онтології просто не існує території, вільної від владних відносин. Чи значить це, що філософа влаштує наявний стан речей, що його останнім словом є ніщешнське amor fati, і що в цьому світі панує лише фатум і немає жодної надії? Хоч би як поетизувався і хоч би яку позитивну функцію мав принцип влади в дискурсі Фуко, він не може прийняти і полюбити цю світобудову, не може не визнати, що світ, побудований на владних відносинах, є спотвореним світом, а людина як продукт цих відносин приречена на відумерле існування. Цією двоїстістю позиції Фуко відрізнявся від Жіля Дельоза, для якого виробництво Бажання та виробництво Влади були синонімами. Для Фуко все-таки існує залишок парадигми «природного», що вислизнуло з-під сфери владного нагляду. Він натрапляв на нього в ігровій сфері Задовolenня, у стародавніх практиках Ars Erotica, протиставлених збоче-

ній європейській сексуальності. Використання філософської мудрости древніх у протистоянні божевільному світові нашої сучасності — глибоко класичний доказ можливості іншого життя, життя «По той бік знання, влади і сексуальності», що споріднює Фуко з греками, великими новоєвропейськими раціоналістами, Ніцше. Сценарій досягнення цієї філософської Vita Contemplativa лежить не в річищі повернення до стану дитячої чистоти і райської щоденності, а в постійному зусиллі створювати форми життя, для яких немає ніякої онтологічної підстави, у позбавленому будь-яких гарантій особистісному експерименті, у героїчному етосі трагічного протистояння індивіда сам на сам зі світом.

**4. Абсолютний номіналізм.** По всіх пунктах утопічної манії мислити категоріями Загального у Фуко ми знайдемо послідовний номіналізм, культ одиничної конкретики як антитезу спекуляціям. (Звідси інтерес Фуко до історії, його опозиція «філософії історії», розуміння історії як царини, де є локальні точки, але немає глобального Плану, де нічого не повторюється, де все існує лише один раз, де панує лише теперішній час.) Цей номіналізм можна простежити на таких рівнях:

**а. Категоріяльний рівень.** Дельоз, який високо поцінував творчість Фуко, виділив неприйняття філософських спекуляцій як найважливішу характерологічну рису цієї концепції філософії, що пов'язувала його з низкою сучасників (Гваттарі, Ліотаром, самим Фуко): «Ми не мали смаку до абстракцій, Єдиного, Цілого, Розуму, Суб'єкта. Ми ставили завдання аналізувати змішані стани, зчеплення, те, що Фуко означував як диспозитиви. Було необхідно не підніматися до точок, а йти за лініями та їх розплутувати: картографія, яка припускала мікроаналіз (те, що Фуко називав мікро-фізикою влади, а Гваттарі — мікро-політикою бажання)».

**б. Рівень універсалізованих норм.** Буттєвий особистісний експеримент «суб'єктивізації» як утечі від фатальної залежності від Знання та Влади припускає культивування індивідуального «стилю» життя, що відкидає можливість підпорядкування будь-яким універсальним моральним нормам. У цьому гранично індивідуалізованому світі людина, ставши на шлях «суб'єктивізації», сама встановлює правила гри, проходить жорсткі випробовування, без огляду на весь попередній історичний і розумовий досвід. Така позиція, як зауважив Дельоз, протистоїть усякій моралі, суб'єктивізація «етична або естетична, на відміну від моралі, що є складовою частиною знання та влади». Додамо, що постава «замежності» людського досвіду перебуває в непримиренній опозиції до того, що казали такі мислителі, як Габермас та Аппель, які звели всю героїчну авантюру «винаходу» самого себе й усю філософію, покликану обґрунтовувати цю авантюру, до банальної вульгарщини «помірності й акуратності» добродійного поведіння, до закликів дотримуватися юридично санкціонованих мораль-

них норм елементарного людського співжиття.

**в. Заперечення будь-якого проекту «спільної справи», утопічної стратегії представництва від імені групи.** Воно закономірно впливає із загального стилю мислення Фуко, який не лише словесно протистояв ідеологічній спокусі «мислення за інших», але й дотримувався цього в практичному житті. Дельоз, уважний і водночас вимогливий читач та шанувальник Фуко, також це відзначив:

Щоразу, коли чуєш: ніхто не може заперечити... всі визнають, що... — знаєш, що зараз прозвучить неправда або гасло. Це було поширеним навіть після 68-го, — наприклад, у телепередачах про в'язниці змушували говорити всіх: суддю, вартового, відвідувачку, людину з вулиці, — всіх, крім в'язня або колишнього в'язня. Тепер це стало важче, і це завоювання 68-го: нехай люди говорять від свого власного імені. Це також стосується інтелектуала: Фуко казав, що інтелектуал перестав бути універсальним, аби стати специфічним, тобто не говорити від імені універсальних цінностей, але від імені власної компетенції та ситуації.

Філософ, котрий сповідує класичну традицію, не повинен рятувати все людство, а насамперед повинен навчитися рятувати себе в абсурдному й алогічному світі. Програмну неідеологічність поглядів Фуко можна показати на прикладі його гомосексуалізму. Він, на відміну від гомосексуалістів-ідеологів, розглядав цей вид сексуальних практик як частину свого особистісного експерименту, котрий разом з іншими складниками його програми філософського самоконструювання не можна універсалізувати ні як доказ «норми» гомосексуальних стосунків, ні як підставу для боротьби за «права сексуальних меншин» або приєднання до якогось гіпотетичного гомосексуального руху. Вражає те, що в «Історії сексуальності» немає й натяку на ідеологізацію своєї орієнтації, жодної спроби підвести під неї якусь теоретичну базу або звинуватити владу в сексуальних переслідуваннях. Для Фуко дискурс про сексуальні збочення та протестні дискурси «сексуального звільнення» — явища рівноцінні, інструменти залучення у владні ігри збоченої сексуальності. Тому неможливо уявити собі Фуко, який би виголошував щось на кшталт: «Гомосексуалісти всіх країн, єднайтеся!».

Непорозуміння, викликані використанням категоріяльного апарату Фуко в аналізі радянської і так званої «посткомуністичної» державності, пов'язані насамперед із запозиченням фукіянського концепту влади без реконструкції цілісної філософської позиції мислителя, його проекту «способу існування», власне, метафізики. Загалом, російсько-радянсько-пострадянському інтелекту, з огляду на особливості історичного досвіду, виявляється глибинно чужим традиційна настанова класичної метафізики на самопізнання та «буттєве» трагічне «самостояння» індивіда. (Саме тому

на цьому ґрунті філософія змогла утвердитися в синкретичних, «гібридних» формах ідеології, утопічних проєктах суспільної перебудови та «спільної справи», релігії, тобто там, де можливі месіянські сподівання на чудесне перетворення ззовні, на прихід «світлого майбутнього», на соціальну алхімію, теургію, революцію тощо.) Улягаючи своєму досвіду, інтелегент пристосовує апарат Фуко до реалій колишнього тоталітарного режиму, до звичних ходів свідомості, й переформулює в дусі лівої парадигми «репресивності і придушення», проти якої дискурс філософа й було спрямовано. В результаті стратегія тематизації проблеми Влади рухається в напрямку, діаметрально протилежному патосу думки Фуко. Порівняльний аналіз цих стратегій фіксує два фундаментальні розходження.

Якщо у Фуко універсалізація концепту Влади спрямована на її *деполітизацію*, то пострадянські рецепції дискурсу філософа містять потужний потенціал її *реполітизації*, де «множинності відносин сили» протиставлена «множинність інстанцій контролю», ототожнення феномену влади з перманентним тоталітаризмом. Приміром, дослідник Михайл Риклін, орієнтований на традицію французького постмодерну, намагається вловити специфіку радянської влади (як модель влади взагалі) на шляху універсалізації технологій контролю. Зокрема, він пише: «Виробництво існує в цих умовах як еманация контролю, але не навпаки. Воно, сказати б, виникає в зоні контролю, причому не тільки згори, але й знизу, про це прийнято говорити тільки в ідеологічному контексті»<sup>1</sup>. Тому фукіянський концепт «мікрофізики влади» парадоксально використовується як інструмент перенесення характеристик радянської моделі виробництва владних відносин на пострадянські реалії, аби довести абсурдність тези про те, що в посткомуністичну епоху (коли влада як *політичний інститут* перетворилася на чисту імітацію, на симулякр) тоталітаризм не тільки не послабшав, але навіть посилюється. Відбувається матеріалізація інтелегентських глибинних страхів: ознаки ослаблення влади сприймаються як її посилення, а фактична *відсутність* інтерпретується як *тотальна присутність*, тим більше загрозлива, що незрима. Демонізація влади, типова для інтелегентської підпільної свідомості, виявляється в тому, що концепт «мікрофізики» використовується у цілком незвичній функції відродження технології тотального соціального контролю. Наприклад, у статті Андрія Федорова «Радянський цех і пострадянська фратрія», присвяченій проблемі відмінностей владних відносин посткомуністичного українського суспільства від «радянського тоталітаризму», цей концепт застосовується як основний пояснювальний принцип. Відмовляючись від понять «клас», «прошарок», «група», в ім'я ідеї тотальної структурованості суспільства, яка нібито належить Фуко, він пише: «Тому, аналізуючи посткомуністичні трансформації, ми використо-

вуватимемо поняття *цехі фратрія* — як певні універсальні типи структурної організації суспільства. Це дозволяє передбачати процеси подальшої взаємодії індивідів і груп на рівні «мікрофізики влади» (Мішель Фуко), своєрідної мікрополітики»<sup>2</sup>. Далі, згідно з Федоровим, той тип влади, який він називає «фратрія», заповнює «всі капіляри соціального тіла». Саме по собі це спостереження є доволі слушним. Однак Федоров подає концепт «мікрофізики влади» в іншому значенні: у Фуко в універсумі владних відносин відбувається не тільки деполітизація, а й деперсоналізація Влади (концепт «мікрофізики» вказує на її безособовий, космічний характер), що тягне за собою цілу низку послідовних «де»: деінституалізація, дефеодалізація (тобто відкидання будь-яких проєкцій міжособистісних відносин), деідеологізація (йдеться не тільки про оцінковий аспект, але й про будь-яку залежність владних відносин від *ідеї влади*). Відповідно радянський досвід відтворення владних відносин зумовив концептуалізацію влади на вітчизняному ґрунті за знайомою схемою «ре» в напрямку, супротивному тому, що його задав Фуко: рефеодалізації, реперсоналізації тощо. Всі ці префікси фактично означають зберігання *едипальної матриці* відтворення, сприйняття й концептуалізації влади, тоді як Фуко прагнув виробити метамову, максимально вільну від фройдівських конотацій. Ця матриця домінує у стереотипах свідомості «носіїв влади»; більшість населення ідентифікується за схемою «народу» або «маси» як об'єкт владної «цілераціональної дії»; влада ототожнюється із символом Батька («батьківські» проєкції на постать Путіна в Росії, «кучмагейт» в Україні як бунт проти «поганого» Батька, що не виконує своїх обов'язків) або трансцендентним абсолютним Означником у свідомості інтелегенції, яка додає до загальної картини звичні проєкції глибинних невротичних страхів, сприйняття влади як демонічної злої сили, і, водночас, переживання почуття провини, геть відсутнє у світосприйнятті Фуко. Оскільки для нього влада являє собою космічну машину, то вона не має жодного стосунку до конкретного індивіда, як, утім, й індивід до неї. Тому безглуздо її любити, ненавидіти, бунтувати або морально страждати через «свавільне відпадання» індивіда в простір своєї метафізичної «суб'єктивізації».

Проаналізувавши дискурс Фуко і традицію концептуалізації з його допомогою феномена Влади в Україні, можна сказати: попри наявність утопічного елемента (сфера суб'єктивізації, сфера «*souci de soi*», що перебуває «по той бік знання, влади й сексуальності»), цей дискурс звільняє. Він зриває *маски* з образу Влади, зішкрябує з неї проєкції антропоморфізму, демітологізує її, у той час як його культурний двійник, концептуальний персонаж «Фуко-2», зайнятий принципово інакшою

справою: він творить нові можливості для відродження старих мітів на пострадянському ґрунті.

Я не схильний думати, що сама лише грамотна герменевтика текстів Мішеля Фуко здатна в майбутньому усунути невідповідність між реальним Фуко і «Фуко-в-Україні/Росії» та перешкодити мітологізаторським тенденціям в осмисленні проблеми владних відносин на пострадянському просторі. Проте без такої герменевтики годі сподіватися духовного протверезіння українського суспільства, виходу української суспільної свідомості із замкнутого кола лівих, революційних, дисидентських, націоналістичних, етатистських мітів. □



ч. 9-10 (34-35)  
листопад-грудень 2001

Нове число часопису відкриває розлоге інтер'ю: Василь Габор цікавиться думкою Віктора Неборака про модернізм, постмодернізм, бурлеск, балаган, буфонаду й ще багато про що.

В рубриці «Плюс дискусія» цього разу Оля Гнатюк, Анатолій Дністровий, Елеонора Соловей, Сергій Яковенко та Леся Демська-Будзуляк міркують над явищем літературного покоління, — всі, крім останньої дискусантки, сходяться на тому, що поділ на шістдесятників, вісімдесятників та дев'яностників є доволі умовним і нічим не виправданим.

Тему покоління у літературі продовжує Олена Шарговська в огляді «Хіба можна словом «ретро» все, що було в нас, називати?». Авторка аналізує книжки, присвячені періоду 60–80-х років, зазначаючи: «Чим далі у часі стає та епоха, тим нагальніше потреба у виданнях, що подають саме контекст, адже найвагоміші тексти вже надруковано, а глибоке їх розуміння без огляду на реалії написання неможливе».

Враженнями від фестивалю «Україна-Польща-Європа», що тривав від 29 листопада до 2 грудня в Польщі, ділиться Мар'яна Савка («Градженіце: світло в снігах»). Ірина Дробот розповідає про фотовиставку «Позитивні життя» (Центр сучасного мистецтва), присвячену хворим на СНІД в Україні, а Дзвінка Матіяш — про сценографічну композицію О. Оверчука «Площа Святої Трійці» за мотивами творів Бруно Шульца, поставлену в Київському Молодому театрі.

Також в цьому номері читайте сучасних французьких поетів у перекладі Євгенії Кононенко, «Святвечірне оповідання» польського прозаїка Анджея Стасюка в перекладі Ігоря Пізніюка та поему «Ностальгія» Анатолія Дністрового.

Про українську поезію Домініку Дудар — представницю генерації молодших символістів, «чия поетична творчість виявилася цілком «захованою» в періодиці та літературних збірниках кінця 1910-х — першої половини 1920-х років», дізнаємося з традиційної рубрики Степана Захаркіна «Плюс архів». *І цього разу це таки справді його публікація, бо «розвідка Степана Захаркіна про взаємини Павла Филиповича і Александра Блока», про яку «Критика» (2001, ч. 11, с. 5) повідомила в анотації попереднього числа «Літератури плюс», насправді належить одеському дослідникові Григорію Зленку. Перепрошуємо за помилку.*

04070 Київ, вул. Сковороди, 2, корп. 3, к. 116  
тел./факс: (044) 416-02-64  
e-mail: aup\_post@ukrpost.net

<sup>1</sup> Михайл Риклін. *Террорологики*. — Тарту-Москва, 1992, с. 56.

<sup>2</sup> *Політична думка*, 1995, № 2-3, с. 14