

ЗАСВОЄННЯ ДИСКУРСУ ЯК ФОРМИ ЗНАННЯ: РОЗБІЖНІСТЬ МІЖ М.ФУКО ТА Е.САЇДОМ

Питання про спосіб отримання знання певним чином вказує на постійну зумовленість зв'язку між ключовим словом та силою, що вибирає це слово для сфери знання і співвідносить його у процесі пізнання з історичною необхідністю отримувати нові значення. Такі значення дістаються силою домінуючого тлумачення. Водночас у процесі тлумачення ключове слово має змінювати розуміння того, що стає на думці, однак не в сенсі будь-якого зовнішнього визначення меж опису та порівняння/впорядкування звичних значень, а радше у здатності відводити до суті справи, звільняючи шлях для прийняття рішення. За такої умови ключове слово зберігається у слововжитку як ракурс смислового руху витлумаченого значення співмірного з предметом пізнання.

Проблематика нашого дослідження має особливу актуальність не лише з огляду на постійний інтерес науки до “моменту інтерпретації” базових концептів тієї чи іншої теорії. Вона окреслюється науковим пошуком методологічної ролі провідного концепту в умовах запозичення. Мета статті полягає в тому, щоб дати короткий аналіз смислового навантаження поняття “дискурс” у зіставному аспекті, підставою для якого слугує концепція дискурсу М.Фуко та її роль у дискурсі орієнталізму, запровадженого Е.Саїдом.

Однією з найвагоміших підстав інтелектуальних дискусій ХХ ст. стало визначення проблемного поля співвідношення між знанням та владою. Особливої ваги зазначеному надали новаторські дослідження М.Фуко. Цей французький дослідник підійшов до критично важливого питання про знання та владу у доволі радикальний спосіб, що мав значний вплив на еволюцію гуманітарного знання загалом. М.Фуко заохочував читача полишити усталену модель змін в історичному розгортанні певної ділянки людського знання як безперервного розвитку, натомість наголошував на розривах і непередбачуваності самої історії. Детермінантами історичної репрезентації стверджуються дискурсивні формації, практики, власне дискурс. Тлумачення дискурсу як ключового слова у підході М.Фуко, що дуже докладно пояснює історичні моменти обмеження автономності форм пізнання, — блокування, до того доступних, та відкривання інших їхніх формальних можливостей, — засновується на розумінні пов'язання знання із технологіями влади. Дискурси, якими найперше є гуманітарні науки з відповідними вимогами накопичування знань та волею (контролем) до істини, розгортаються в інертному сходженні конститування влади. Така динаміка тематизації понятійної пари “знання та влада” згідно з М.Фуко артикулює перспективу стратегій анонімного суб'єкта пізнання і співчасного діяльності суб'єкта соціального плану вираження (статус, посада, інституція тощо).

Погляди М.Фуко та запропонована ним інтерпретація дискурсу стали невід'ємною теоретичною основою мультикультурного проекту – складного міждисциплінарного утворення, яке домінує на сьогодні в академічному просторі США та Європи. Це інтелектуальне явище намагається бути всеохопним фактором сучасної культури та має за мету перегляд культурних канонів. “Деканонізація”, зокрема, здійснюється у такій прикладній мультикультурній сфері, як постколоніальні дослідження. Особливо важливою для згаданих досліджень є обґрунтована американським науковцем Е.Саїдом концепція орієнталізму. З-поміж засновків орієнталізму виділяється твердження, що західна цивілізація сформувала специфічний тип гуманітарного (канонічного) знання, і в ньому, як його невід'ємну рівновелику частину – знання про Схід – дискурс, у якому стимульовано й узагальнено характеристику незахідних цивілізацій, витворено “знання

Сходу” у фокусі сукупностей зв’язків “влада – знання”, що артикують владні позиції Заходу.

Міркування М.Фуко про дискурс слугують необхідним опертям для дослідження творчості Е.Саїда, в якій громіздке коло відмінностей, здебільшого завуалізованих індиферентних контрастів, розташовуються у площині дискурсивної формації. Така формація постає у вигляді складної конструкції з настільки добре з’єднаними частинами, що різноманітні епістемологічні та соціально-політичні спонуки цементують одна одну, водночас приховуючи спільну дію. Незважаючи на свою тривалу історію, витoki якої сягають часів Геродота, Есхіла, Платона та Цицерона [8, 6–7], у ролі наукової дисципліни орієнталізм через власні репрезентації Сходу відходить від попередніх спорадично загрозливих і таємничо-екзотичних експлікацій орієнтального ворога-партнера й застосовує неповсякденне розуміння Сходу завдяки його категоризації, концептуалізації та дефініції. Схід перетворюється на предмет дослідницької уваги і сам підпорядковується, редукується до отриманих знань. Саме орієнталістичний дискурс створив і зробив усталеною знамениту дихотомію між представниками “раціонального практичного Заходу” та “іраціонального ледачого Сходу” [5, 21]. Як зазначає Е.Саїд, хоча орієнталізм не детермінував тенденційно все, що може бути сказане щодо Сходу, однак він не робив Схід вільним полем для думок та дій. Орієнталізований Схід являє собою радше колосальну мережу інтересів, яка проглядається і впливає на перебіг подій, коли мова заходить про нього у західній системі координат [1, 14]. Тому “без аналізу орієнталізму як дискурсу, – міркує дослідник, – навряд чи можна зрозуміти неймовірно розгалужену й систематизовану дисципліну, завдяки якій європейська культура зуміла сформуванати політичний, соціологічний, мілітарний, ідеологічний, науковий і забарвлений яскравою творчою уявою погляд на Схід у післяпросвітницький період...” [1, 13]. Очевидно, аналіз орієнталізму з такого погляду цілковито береться у специфічні знаки наведення самої рефлексії на історію та проявлення ідеї Сходу в європейській культурі з фіксованими для її спільноти значеннями орієнту. Все, що потрапляє у поле зору ідеї Сходу, свідчить не лише про факт його існування, а й найбільше розвиває таку ідею у напрямі оцінки, яку гранично узагальнює певна форма дискурсу. Тут маємо формулювання проблемних взаємозв’язків значень, можливих тільки в уявленні про іншого, які, експлікуючись у правилах щоденного слововжитку, маскують дію культурної сили європейського самопізнання. У цій центробіжній причині зустрічаються і минають один одного М.Фуко та Е.Саїд.

Зазначимо, що ми зосереджуємося на контексті підходів до практик, які своєрідно озвучують відповіді на питання про рушії історичної причиновості та сили її втримування.

Базовий зв’язок між М.Фуко та Е.Саїдом полягає в намаганні визначити й показати ту раціональну основу, з якої і через яку постають зрозумілими виникнення хронічних змін в усвідомлюваній потребі нового: чи то ідеї, чи характеру відповідної практики тощо. Імпліцитна картина такої мотивації співвідноситься з дискурсивною природою людської мотивації загалом, чия вага цілей міститься в утвердженні влади. Лінією влади рухається знання й водночас розмежовується ядро історії. Ключове слово дискурс двозначно натякає на принцип відокремлення знання від влади та розламу залученості до історії. Потрібно також мати на увазі, що новітні розмови про владу так чи інакше йдуть від теми ніцшеанського вкорінення глотогенези в основу влади.

Мішель Фуко

“Наша цивілізація розвинула найскладнішу систему знання, найвузлуватіші структури влади. Що привнесли нам такі знання та влада? Як поєднані зі знанням та владою, навіть якщо ми цього несвідомі, фундаментальні досвіди божевілля, болю, смерті, злочину, індивідуальності? Зупевне, я ніколи не отримаю на це відповіді. Що, однак, не означає, що ми не маємо про це запитувати” [12, 187–188]. Очевидно, саме такими запитаннями один із видатних інтелектуалів ХХ ст. уявнив потенціал відповідей

внутрішнього пориву новочасної епохи, в якій добре життя людини стало віддзеркалювати її самореалізацію від найглибшого емоційного відруху до імперативів егоїзму. В основних модерних формах життя людина – з прогресуючими узалежненнями від розширення своїх можливостей та здібностей і пошуком того, що не лише є загальним і відкритим для неї, а й речей, які найостанніші протидіють “тяжінню до себе” – по-особливому вигостила потяг підтримувати власне таке своє існування.

У проєкті М.Фуко модерна форма знання, як провадить Ю.Габермас, знаходить своє визначення завдяки певній динамічній налаштованості волі до істини. Від І.Канта та Й.Фіхте до Е.Гусерля і М.Гайдегера рухається проблема суб’єкта, включена в бачення М.Фуко з великим запасом сили самоподолання, розгорненої у поглядах Ф.Ніцше. Модерн постає в образі антропоцентричної внутрішньо суперечливої форми знання про структурно переважаного суб’єкта, який робить необхідний крок у безкінечність, переступаючи через самого себе. Відокремлені в самотематизації прагнення вирватися з хитких вагань між непоєднувальними та неунікненими виявами джерел себе, огинаються тотальною волею до пізнання, постійного нагромадження знань. Так, гуманітарні науки, займаючи простір, відкритий за допомогою “апоретичної самотематизації пізнавчого суб’єкта”, приводять нас до уявлення безумовної утверджуваності волі. Ця воля намагається здолати себе та оволодіти собою у нескінченному жаданні знання, яке в процесі інтерналізації формує суб’єктивність і самосвідомість [3, 268–271]. Суб’єкт зайнятий пізнанням, реалізується (утверджується) із самоподолання у волі до влади. Така здатність до утверджуваності, на думку Ф.Ніцше та М.Фуко, справді перебуває в людині. Те, що цілковито походить з середини людини, немає сенсу обертати супроти неї, бо воно виглиблюється і самою здатністю до утверджуваності, і тим середовищем, частиною якого є індивід. Можна сказати, що таке бачення коріння влади наснажує людську спільноту в західній системі координат, бо переносить саму систему досередини джерел потужності новочасної людини, здібності якої конструюють вирішальне значення визнаного у слові світу в двоякому прагненні розриву з ним та його перетворенні в середині індивіда. На думку Р.Порті, М.Фуко “розглядає жадання влади як противагу до волі-до-істини (will-to-truth). Він вбачає загалом у західному проєкті філософської рефлексії на природу та перспективи людської діяльності частину ширшої організації придушення та несправедливості” [цит. за: 7, 5]. Однак маємо пам’ятати про локалізацію цієї справи, принаймні в “трансцендентному” тлумаченні М.Фуко, як такої, котра зосереджується в стратегіях раціональності суб’єкта та влади, що в процесі “лінгвістичних конвенцій”, “товщі вербальних перформансів” визначає, дозволяє, забороняє, замовчує, наказує тощо. Тобто владі, яка продукує дійсність, наповнює її об’єктами та практиками пізнання істини... * [6, 194].

Доречно згадати два сенси смислового наповнення поняття влади у М.Фуко. Їх визначають як “владу дисциплінарну” та “владу юридичну” [7, 2]. Дисциплінарна влада не так щось стримує за допомогою блокування, вилучення, цензури та інших засобів, як впливає на щось завдяки супутньому щодо щабля жадань та необхідної шкали цінностей знанню. Влада не запобігає, а радше продукує знання. У модерній історії вона більше не визначається у термінах індивідуального спадку на право володіння та впливу, а становить такий механізм, який персонально не належить нікому. Її верховенством схоплений і той, хто домінує, і той, над ким домінують. У цьому способі висвітлення влади допоміжною точкою для опису є розуміння влади як своєрідної норми з терапевтичним принципом спонукання до діяльності та організації професії. Така норма проявляється крізь різновид специфічних дисциплін, що в модерному суспільстві центробіжно окреслюються представництвом права (правової норми), слова (мовлення) й тексту (предикативної репрезентації), а також детермінативної традиції оновлювати поточні значення. Зовнішнім доказом задуму ідеї дисциплінарної влади можна вважати повідомлення, якими – посередня дія влади – артикулюються та вивіряються індивідами ті чи інші істини.

У невід'ємному зв'язку з дисциплінарною владою виявляється покладена на зовнішні свідчення юридична влада. Зрозуміло, що головні ознаки цієї влади налаштовані на редукцію до норми під вагою права. Загалом редукування влади до права полягає у трьох особливостях, а саме це: гарантує схематичне вираження влади як гомогенно позначеної на кожному шаблі своєї ієрархії та сфері функціонування (держава чи громада, сім'я чи суспільство, шпиталь чи в'язниця тощо); постійно висновує розуміння влади в негативній конотації: заборона, обмеження, нагляд, покарання. Стимулом влади, за такого бачення, є трансгресія (порушення норми, злочин); дає змогу трактувати фундаментальне здійснення влади у сенсі мовленнєвого акту, вербального перформансу як формулювання права або дискурсу заборони [7, 2–5].

У контексті міркувань про владу та її місце в природі знання, М.Фуко рухається впевненими кроками в напрямі центру суперечностей, пов'язаних із виокремленням тих соціальних груп, від яких безпосередньо залежить розгортання дискурсивної концепції. Відомо, що авторитетні теоретики розвитку людського суспільства висували на перший план ті соціальні утворення, які у своїх подіях на часі ставали достатньо близькими, щоб втримувати дослідницьку увагу й немовби розтуляли поле зору поза собою. Так, М. Вебер обрав середній клас чи “поміркованого міщанина” як осердя інтересів капіталізму, Н.Еліас вважав за доцільне зосередитися на court nobility, а Ф.Боркенау заглибився в аналіз так званого динамічного проміжного прошарку. Щось схоже на такі “матеріальні” обрамлення багаторівневих тлумачень різних предметів уваги використовує М.Фуко й досліджує характер дискурсу в стратегічних для влади ситуаціях: конфліктах соціального виключення, лімінації (пороговості) та маргіналізації.

Рефлексивний інтерес до маргінала як типової парадигмальної людської істоти в дослідженнях М.Фуко помітний упродовж цілого його творчого шляху. Він також загострює цю проблему в діахронічному аспекті. Наприклад, у намаганні чіткіше сформулювати питання про доказову концепцію дискурсу істини щодо суб'єкта певної практики, М.Фуко звертається до античності та зауважує, що свобода говоріння, мовленнєва ревність (чесність) як політичне право в грецькій культурі пов'язувалася з владою найслабших, які, очевидно, поводитися і діяли відповідно до висловлювання [2, 401–447]. В “Історії божевільня” дослідник намагається виявити риси децентрування перманентної ідентичності довкола двоякої маргінальної та лімінальної ситуації, що формує, маркує, називає індивіда “божевільним суб'єктом”. У творі “Наглядати та карати” отримуємо в деталях картину новочасного методу покарання, який зорієнтований не просто на покарання злочинців, а на конструювання самого злочинця як особливого об'єкта покарання. Як бачимо, основні інтенції М.Фуко стосуються манери, в якій негативна ідентичність зводиться у колі певних різновидів трансгресивних актів. Так, лімінальний досвід перманентно є чутливим до трансгресії. За визначенням, це найочевидніше у випадку злочину, який пояснює, чому зловмисництво набуває парадигмального статусу в умовах модерності, починаючи від детективних наративів і закінчуючи, наприклад, сучасним кінематографічним топосом бандитських серіалів. Можна сказати, що такі “завдання” покладені на нас відповідними дискурсами.

Дотримуючись ходу думок М.Фуко щодо перебігу умов існування дискурсу як досконалої інтеграції узгоджених у контекстуальному фрагментуванні висловлювань, робимо висновок про обов'язкове розшароване здійснення влади, яка у різноматичному здійсненні мовного вислову виражається певною формою знання. Зусилля артикуляції окремої форми знання мають здатність виникати зі збігу позамовних сфер мовленнєвої зв'язності: політичної події, економічного явища, інституційної зміни тощо. Та чи інша форма знання потребує об'єднавчого метафізичного актора, вистава якого характеризується історичною мережею своїх власних меж і який для даної епохи та суспільства стратегічно синтезує способи виявлення істин у волі до нав'язування самості від ефекту іншого.

Едвард Саїд

Якщо подумати про Схід на тлі західної культури, не намагаючись розхитати винахідливість його метафор, то наймасштабніше культурне зображення Сходу видаватиметься вельми популярним зовні, проте через сильні позиції гармонії контрастів й незалежного муру спільної історії у становленні впливу самої метафори герметичним всередині. Щоби наштовхнутися на силу, яка перебуває за плечима метафізичної пізнавально-естетичної напруженості Заходу в балансуванні між науковою працею та символікою творчої уяви щодо Сходу, потрібно спробувати позбавити сталості імен прийнятих значень щодо репрезентації об'єктів інтересу аж до їх повторення, тобто канону та традиції. Звичайно, питання канону чи традиції можуть виникати у представників будь-якої культури. Але необхідною умовою можливості самого питання має бути певна система координат, у якій традиція відповідатиме культурному лідерству не шляхом домінації, а через згоду. Культурна традиція, на кшталт орієнталізму, цілком може розглядатися у формах дискурсу та гегемонії, що утворює комунікативний обрій для всього суспільства модерного Заходу, лише залучаючи потенційні виміри альтернатив висловленому канону. “Орієнталізм” Е.Саїда, безперечно, не окреслює зі своєї методології якоїсь альтернативи вчиненню влади над іншим**, але надає сенсу для її пошуку. Апеляція до орієнталізму вказує на опосередкований європейською чутливістю до “самоцентрування” зв'язок органічно залучати іншого задля його позитивної реакції не лише на свою сувору дійсність, а й заради спроби поєднати історичного сусіда з його ж власним поглядом без згоди останнього. Е.Саїд стверджує, що західноєвропейський досвід Сходу має за метафізичне джерело самовираження явище орієнталізму, з яким невідривно пов'язаний спосіб уявлення та конструкція знання про Схід, зведених тривалою традицією когнітивного контролю через владу. Головний задум Е.Саїда, у якому відлунює міркування Дж. Віко, що “люди творять власну історію” і “вони спроможні осмислити тільки те, що самі створили” [1, 15], виражається динамічним доповненням позиції італійського мислителя, а саме: така історія твориться відповідно до практичної потреби. Тобто, мовою М.Фуко, історія є дискурсом, практикою формування панорамного й впевненого оволодіння своїм предметом, що ним прокладаються межі епістемологічної оцінки. Дискурс в опрацюванні М.Фуко та Е.Саїда перебуває у горизонті своєї метафізичної позиції, якою опосередковано постійне розгортання визначеності наявного способу вияву істини як-то в зародженні клінічного дискурсу, чи дискурсу орієнталізму. Тобто ключове слово “дискурс” і в М.Фуко, і в Е.Саїда виходить з принципової необхідності осмислення причин, чому сучасні науки у відповідних сферах діяльності тримаються платформи пізнання, без сумніву, в самій сфері власних досліджень, чому вони надзвичайно схильні до втрати точності своїх засад і коректного набування розмитого статусу: частково поверхового у визначеннях, частково загального в обґрунтуванні. Е.Саїд говорить про тематичні рамки орієнталізму, до реєстру якого входить колосальне мереживо текстів і які слугують підставою будь-якої відповіді на питання щодо історичної причиновості їхнього впливу на Захід. Адже для останнього перманентно важливо зіпертися на можливості індивідуального автора давати оцінку прихованому поза наукою загальнику витоків внутрішньої сили когнітивного поступу і, повертаючись з вихідної потреби у знанні, запроваджувати способи впорядкування пізнаного, послідовності, що підтримує та спрямовує його самообраз, а також пояснює право на суб'єктивне судження в науковій царині. Утверджується ідея про своєрідне “внутрішнє світло”, котре дає автору змогу самостійно читати та тлумачити Схід. Близьк орієнталізму, котрий зачіпає кожного орієнталіста (у сенсі Е.Саїда), йде від автопортрета, в якому суб'єкт та об'єкт знання збігаються як певність самоприсутності у глухому розриві світу об'єктів від речей у світі, однак у гострому конфлікті автономії уникання невідчужуваності від світу. Автор за такої умови потребує впливу “з-понад себе”, що запевнятиме авторитетність власного вислову, засвідчуючи не помітну для ока, яке хоче бачити так, щоб мати змогу на це вказати, глибину конфлікту. Власне книгу Е.Саїда

потрібно розглядати не у ракурсі критиків, котрі сприйняли її на свою адресу (напр., Б.Льюїс), чи колегіального захоплення її новизною та перспективами, які вона створює, а радше вбачати застереження для читача не робити поспішних висновків з огляду на потужні сили самого висновування й зосередитися у пункті вияву “естетичної епістемі” в питанні, чому і в якій формі стріла причиновості пізнання спрямована в обидва боки: від себе-нас і до себе-нас. Дуже рідко ми можемо задовільно зрозуміти ці ідеї, якщо мислимо їх відмежовано від дискурсивних практик Заходу.

Базовий зв'язок між поглядами М.Фуко та Е.Саїда дає уявлення про розмах розбіжності між двома вченими. На думку Е.Саїда, найбільшим відкриттям М.Фуко є те, що “якщо ми вивільнимся з-під ідеї, що “письмо” – це щось, що можна однобічно, однозначно та кінцево звести до “автора”, то відкриємо новий шлях наближення до світу... Письмо належить до системи висловлювань, які мають різноманітні суміжні та обмежувальні спорідненості зі світом націй, як говорив Віко. Хтось це чітко вбачає в академічному письмі, історії, соціології, економіці, філології... у впливі інституцій на вченого” [4, 24]. У проблемі першої особи – автора – зосереджується основна методологічна відмінність концепції орієнталізму Е.Саїда від інтерпретації дискурсу М.Фуко. В особі автора (суб'єкта) зберігається залежність від центру тяжіння новочасної ідентичності як культурного явища модерну, що в його основі лежить ототожнення розуму, мислення і субстанції. З погляду М.Фуко західну ідентичність наснажує влада та прийняте з контексту влади знання. Контекстом влади виступає інший, який “устряває” в суб'єктивовану свободу індивіда. Причому “суб'єктивованість” тут означає вловлення наростаючої культурної настанови “жити свідомим життям” (тобто жити “розумно”). Це частково впливає зі знання про дарунок свободи волі, але поєднується з бурхливим потоком надходження знань про так звану “об'єктивну реальність/природу чи структуру” і спонукає розуміти силу суб'єктивності в значенні рефлексивної винятковості або сваволі. Дискурсивний аналіз М.Фуко крізь різні способи артикуляції та продукування залишається анонімним. Запозичивши конструкт дискурсу як найповнішої структури, Е.Саїд виводить тріаду М.Фуко “влада – знання – мова” з передумов анонімності перебігу певної дискурсивної практики та поміщає дискурс у тріаду “знання – влада – культура”, де виявляється роль конкретного автора в ініціюванні та розгортанні дискурсивної практики орієнталізму. Автор і його текст стосуються того, “у який спосіб орієнталістичні тексти становлять спроби (стають засобом. – *Р.В.*) текстуальної реконструкції Сходу, так ніби “реальний” або наявний Схід не міг самотужки влитися у західну свідомість” [4, 25]. Опис “орієнталістичної ідентичності” Е.Саїд здійснює з позиції прийняття тексту як культурної сили колоніальної влади франко-британсько-американського імперського щодо Сходу трикутника. В діахронічному вираженні продуктивності кожної імперії текстуальні перформанси матеріалізуються в конкретну технологію знання та інституцію його контролю. Якщо в дискурсі М.Фуко початковою точкою аналізу є влада, то в інтерпретації дискурсу орієнталізму Е.Саїд висуває на перший план знання, яке в контексті західноєвропейського домінування на Сході пройшло шлях від початкового військово-територіального панування в інституціях політичної влади до трансформацій у соціально-економічну сферу впливу. Орієнталізм намагається встановити канонічний документ, засвідчений і художніми, і науковими текстами, якими справляється вплив на свідомість європейського читача та зворотньо нав'язується уявлення про орієнтальний світ і його мешканців на фоні ідеї, що має особливу політичну імплікацію: тотальне ствердження влади імперії. Тому орієнталізм у зафіксованій письмом, а ширше текстом, формі є знанням зі сталою дискурсивною формацією. Однак те, що це явище певним чином закинута у світ та говорить про світ, вивищується над знанням поставою влади: “дискурсивно-орієнталістське” втручання у відкрите людське буття Сходу, прочиняє це буття схематизованими відмичками західноєвропейської самосвідомості з її ресурсами пізнання і текстуально транспортує, вловлені європоцентричним зацікавленням образи,

об'єкти та речі, до сфери подвійного внутрішньо західного й зовнішньо східного вжитку. Орієнталізм артикулює трансдискурсивну особливість влади.

Ми зауважили, що М.Фуко зосереджував увагу на структурних та інституційних змінах тієї чи іншої дискурсивної практики, звертаючись до “взірця” іншого – маргінала. Орієнталізм відповідно також являє собою спосіб вимагання певної предметності, він пропонує нам власний інтенціональний об'єкт – чужого іншого. Принаймні, такий висновок можна зробити, виходячи з позицій Е.Саїда. Постає маргінала, яку М.Фуко наділяє специфічною дискурсивно адаптованою самістю є своїм-іншим стосовно ініціатора контролю, бо не виходить за межі звичної морфології образу уявлювання світу й себе. Інший репрезентує європейця. Натомість Е.Саїд змальовує одне з джерел нового уявлення про іншого, значною мірою чужого європейцеві. Фактично “абсолютно” іншого не через силу його значення для європейського суб'єкта, але як він є іншим “об'єктивно”, тобто сам по собі. Хоча Е.Саїд поділяє науковий інтерес М.Фуко до проблеми іншого, однак критично реагує на дослідницькі орієнтації француза: “Його (М.Фуко. – *P.B.*) європоцентризм був майже тотальним. Так ніби сама історія відбувалася лишень між групами німецьких та французьких мислителів” [10, 9–10]. Зрештою підхід М.Фуко до дискурсивної природи людської діяльності та утвердження людини модерну з боку культурного взаємообміну може видаватися негуманістичним, бо не передбачає опору та звільнення від влади імперського устрою чи дискурсу пригнічення загалом, як-то в опозиційній до дискурсів панування діяльності, підтримуваній Е.Саїдом, Ф.Феноном, С.Рушді тощо.

Таким чином, західноєвропейська практика коректного вияву знання та здатності його втілювати відповідно до можливостей людини має дискурсивне походження у феномені влади. Це означає, що існує певне розуміння людської істоти, що в історично зумовленому періоді модерну вказує на глибину і суперечність її самообразу, яким артикулюється її ідентичність у дзеркалі власної метафізичної подоби. В аргументах М.Фуко модерна ідентичність постає як анонімне утвердження влади за допомогою рефлексивного ідеалу раціональності і специфічного розмежування суб'єкта та об'єкта контролю відповідно до стандартів дисциплінарної діяльності. У наведених міркуваннях Е.Саїда, маємо спробу розширити “самовизначення” модерної ідентичності з погляду на її культурну роль у контексті домінування над іншою формою культури. Така ідентичність постає сомототожністю суб'єктивності і “структури” чи дискурсу і промовляє авторством орієнталістичного тексту, який виробляється через ефект рефлексивної інтерпретації іншого. І в М.Фуко, і в Е.Саїда, позбавлений самоінтерпретації інший, є необхідною умовою побудови дискурсу. Тобто не анонімний інший, а інший, позбавлений самостійного “свідомого життя”. Хоча у дискурсі М.Фуко інший справджується щодо свого європейського оточення, тоді як Е.Саїд наголошує на неєвропейській значущості іншого в його істотному впливі на конституювання західної дискурсивної практики в темі чужої культури. Саме в цьому сенсі доцільно стверджувати, що ґрунтовний проект утвердження когнітивної моделі модерну породив і засвоїв одну з центральних ідей новочасної культури – ідею чужого іншого, яка у своїй повноті розрослася резонансною підставою викривлення особистих дилем з проникливою стислістю формулювання іншого у справах критичної цивілізації Заходу. Ця ідея навряд чи становить підсумок спільного культурного розгалуження впродовж доглянутого часом стирання авраамістичного й елліністичного коріння, як у випадку з ісламом, а радше зупинилася на першості у процесі відкривання справжнього себе, де з вершини інструментальних міркувань розглядаються добровільні уявлення дещо ослабленого просвітництвом картезіанського розуму про діяча, окресленого мовою (дискурсом) власної смісності.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Саїд Е. Орієнталізм. – К., 2001.

2. Фуко М. Герменевтика суб'єкта. – СПб., 2007.
3. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003.
4. Beginnings // Power, Politics and Culture: interviews with Edward W.Said. – London, 2005.
5. Bryan S. Turner. Orientalism, Postmodernism and Globalism. – London, 1994.
6. Foucault M. Discipline and Punish – New York, 1979.
7. Kiros T. Construction and the Formation of Human Values: Truth, Language, and Desire. – Westport, 1998.
8. Lahcen E. Ezzaher. Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse, and Post-Colonial Criticism. – New York, 2003.
9. Porter D. Orientalism and its problems // The Politics of Theory. – Colchester, 1983.
10. Said E. Michel Foucault, 1926–1984 // After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges. – New Brunswick, 1988.
11. Said E. Orientalism reconsidered // Literature, Politics & Theory. – London, 1986.
12. Szokolczai A. Reflexive Historical Sociology. – London, 2000.
13. Visser R. From Foucault to Heidegger: A One-Way Ticket? // Foucault and Heidegger: Critical Encounters. – Minneapolis, 2003.

* Цікавим є порівняння цієї проблеми у М.Фуко та М.Гайдегера з погляду на історіо-дискурс як порядок-розставу істини. Для М.Фуко дискурсом є власне розстава істини з відповідним ходом наслідків, що маніфестується судженням і становить сутність пізнання. Фактично проблема розглядається у руслі західноєвропейської метафізики, для якої істина є правильністю/коректністю вияви (М.Гайдегер): *adaequatio* того, що є суще і як суще є. Істина, на думку французького дослідника, має історію у формі дискурсу як відмінності між тим, що може бути сказано *коректно*, і тим, що сказано. Але якщо М.Фуко лише констатує існування *розстави* істини та розповідає її історію, то М.Гайдегер робить спробу промислити істину поза розставою істини та її виявом. Знамените гайдегерівське *alpha-privativum lethe*'ї лягає в тло істини судження як зводження основи істини трансцендентальної. *A-letheia* зі своїм вкоріненням в істину як буття сущого загалом доплатонівської філософії свідчить про занепад істини як судження *adaequatio* сущому. Проте водночас *a-letheia* своєрідно уможливорює таке розуміння істини і зіштовхує його з пафосом. *Pathos* – саме так М.Гайдегер називає “*коректність помилки*” (*die Richtigkeit der Irrtum*). Історія істини, таким чином, постає генеалогією помилок у термінах історії занепаду [13, 295–329].

** Д.Портер висновок: “... причину, через яку Саїд кінцево неспроможний зміркувати альтернативи гегемонічному дискурсу орієнталізму, легко пояснити. По-перше, через неувважність щодо хованої суперечності між теорією дискурсу та гегемонією Грамші йому не вдається адекватно історизувати (*historicize*) тексти, які він цитує та узагальнює, завжди віднаходячи той самий переможний дискурс там, де часто конфліктують декілька. По-друге, оскільки він не вирізняє літературного прикладу з поза більш прозорих ідеологічних форм, він не визнає напівавтономного та наддетермінованого характеру естетичних артефактів. Зрештою, йому не вдається показати, яким чином літературні тексти у своєму розгортанні відмежовуються від тих ідеологій, які начебто вони відтворюють” [9, 193].