

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара  
Міністерство освіти і науки України  
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара  
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**ГЕТЬМАН Віталій Сергійович**

УДК 1.11.122/129

**СПЕЦИФІКА ТЕОРІЙ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХХ –  
ПОЧАТКУ ХХІ СТ. ЩОДО СУТНОСТІ ТІЛА ТА СТАВЛЕННЯ ДО  
НЬОГО**

Галузь знань – 03 Гуманітарні науки  
Спеціальність – 033 Філософія

Подається на здобуття ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

\_\_\_\_\_ В. С. Гетьман

Науковий керівник: Кулик О.В., доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2026

## АНОТАЦІЯ

**Гетьман В. С. Специфіка теорій французької філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст. щодо сутності тіла та ставлення до нього.** – На правах рукопису.

*Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю В10 – філософія. Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2026.*

Дисертацію присвячено аналізу трансформацій поняття тіла й тілесності в сучасній французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ ст.

Розглянуто історико-філософські й культурно-онтологічні підґрунтя французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ століть – зокрема, космологічні, калокагатійні, полісні виміри тіла в епоху античності; креаціоністські, персоналістичні, сотеріологічні виміри тіла у середньовіччі; субстанційні, механістичні, автономні виміри тіла у Новий час; екзистенційні, масові, технократичні виміри тіла в сучасності. Проведена концептуалізація основних напрямків французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ століття. А також проаналізовані змістовні обрії концепту «тіло» у французькій думці на межі ХХ–ХХІ століття: феноменологічний обрій на прикладі концепту «самоданності» Мішеля Анрі, психоаналітичний обрій на прикладі концепту «Я-шкіри» Дідьє Анзье, історико-культурний обрій на прикладі концепту «тактики тіла» Жоржа Вігарелло, техно-філософський обрій на прикладі концепту «протезу» як зміни архітектури тілесності у Бернара Стіглера, постструктуралістський обрій на прикладі концепту «тіла без органів» Жюльєна Дельоза.

**Мета дисертаційної роботи** полягає в тому, щоб розкрити історико-філософські, культурно-онтологічні підґрунтя, концептуальні напрямки, змістовні обрії французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. Досягнення мети передбачає постановку й розв’язання таких наукових завдань:

1. З’ясувати особливості космологічного, калокагатійного, полісного вимірів тіла в Античності.

2. Усвідомити особливості креаціоністського, персоналістичного, сотеріологічного вимірів тіла у Середньовіччі.

3. Проаналізувати аспекти субстанційного, механістичного, автономного вимірів тіла у Новий час.

4. Артикулювати особливості екзистенційного, масового, технократичного вимірів тіла у сучасності.

5. Концептуалізувати шляхом надання абрису ключових ідей основні напрямки французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

6. Реконструювати шляхом лінгвістично-філософського підходу змістовні аспекти концепту тіла у феноменологічному, психоаналітичному, історико-культурному, техно-філософському, постструктуралістському напрямках французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

**Об'єкт дослідження** – французька філософія тіла на межі ХХ–ХХІ ст. в історико-філософському контексті європейської думки.

**Предмет дослідження** – історико-філософські, культурно-онтологічні підґрунтя, концептуальні напрямки, змістовні обрії французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

**Методи дисертаційного дослідження** сходять до принципів історичності, системності, комплементарності й засновані на фактичному, критичному матеріалі, що міститься у працях сучасних європейських та вітчизняних дослідників. Предметно-концептуальний аналіз історико-філософських, культурно-онтологічних підвалин, основних напрямків та артикуляція на цьому тлі змістовних обріїв французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. здійснювалися за допомогою методологічних можливостей дескриптивного, історико-філософського, лінгвістично-філософського, герменевтичного, структуралістського підходів. Дескрипція сприяла окресленню предметного поля наукового дослідження, позначенню історико-філософських та культурно-онтологічних підвалин французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. За допомогою історико-філософського аналізу усвідомлені основні виміри тіла в Античності (космологічність, калокагатійність, полісність), Середньовіччі

(креаціонізм, персоналістичність, сотеріологічність), Новому часі (субстанційність, механістичність, автономність), сучасності (екзистенційність, масовість, технократичність). За допомогою лінгвістично-філософського та герменевтичного підходів вдалося розкрити змістовні особливості концепту тіла у феноменологічному (концепт «самоданності» М. Анрі), психоаналітичному (концепт «Я-шкіри» Д. Анзьє), історично-культурному (концепт «рефлексивного тіла» Ф. Дагоньє або «тактики тіла» Ж. Вігарелло), техно-філософському (концепт «протезу» Б. Стіглера), постструктуралістському (концепт «тіла-без-органів» Ж. Дельоза) напрямках французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. За допомогою структуралістського методу побудована архітектоніка дисертаційної роботи у вигляді розділів та підрозділів.

**Наукова новизна одержаних результатів.** Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

- Визначено інваріантну та новітні складові поняття тіла/тілесності в контексті сучасної французької філософії. Як інваріантну складову виокремлено розуміння тіла як поля вразливості, експозиції та потреби у турботі, нерозривно пов'язаного з можливістю поранення, сорому, залежності від іншого й права на відновлення. До новітніх складових віднесено феноменологічно-афективний вимір тілесності (плоть, автоафекція, інтеркорпоральність), біополітичний та дисциплінарний вимір (тіло як об'єкт нормалізації, нагляду, клінічної видимості), онтологію спільної експозиції (тіло як спільна плотть, спільна вразливість), а також нейропластичний і травматичний вимір (тіло як пластична структура, що може бути зламанною й перезаписаною травмою).

- Показано, що поняття тілесності трансформувалося від уявлення про тіло як зону провини, механізм, трудовий ресурс, «нормальне» продуктивне тіло (античні, патристичні, ранньомодерні та модерні моделі) до сучасних розроблених в французькій філософії концепцій тілесності як онтологічно первинного, політично керованого й етично навантаженого поля. Аргументовано, що перехід від тіла як «додатку» свідомості до тілесності як

умови світу та об'єкта біополітичного сортування є не лише концептуальною, а й історично зумовленою трансформацією.

- Запропоновано інтерпретацію сучасної французької філософії тіла як перехресної точки між феноменологією, біополітикою, нейронауками та медико-етичними режимами турботи: показано, що мова «плоті», «інтеркорпоральності», «подієвої даності», «пластичності» та «тіла, що вимагає турботи» задає цілісне понятійне поле, в межах якого тілесність одночасно постає як живий досвід, як об'єкт дисципліни та як предмет етичної вимоги.

- Аргументовано концепцію тіла як поля боротьби за людяність: показано, що у сучасній французькій думці тілесність стає місцем вирішення питання про те, хто має бути видимим, оплакуваним, врятованим і включеним до режимів турботи, а хто – виштовхнутим за їх межі.

*Уточнено:*

- Підхід до співвідношення феноменологічної й біополітичної оптики в аналізі тілесності. Показано, що феноменологія тіла (М. Мерло-Понті, М. Анрі) не є лише «описом суб'єктивного досвіду», а вимагає критичного зіставлення з дисциплінарними та біополітичними режимами (М. Фуко, К. Малабу, Ж.-Л. Нансі), які формалізують тілесну вразливість у вигляді протоколів, клінічних процедур і адміністративних рішень. Уточнено, що «моє тіло» завжди вже частково «не моє», бо воно вписане у мережу інституційних рішень щодо того, кого й як лікувати, захищати, фіксувати, документувати.

- Зміст низки ключових понять, пов'язаних із тілесністю, у французьких концепціях кінця ХХ – початку ХХІ ст.: «дисципліноване тіло», «біополітичне тіло», «спільна плоть», «подієва даність», «пластичність», «тіло-архів травми». Показано, як ці поняття позначають не лише онтологічні характеристики, а й конкретні режими видимості, експозиції, нормалізації та селекції тіл.

- Інтерпретацію творчості Ж.-Л. Нансі, Ж.-Л. Маріона та К. Малабу в контексті філософії тіла: наголошено на тому, що йдеться не тільки про онтологію спільності, надлишкової даності чи пластичності як такої, а про

онтологію спільно вразливого тіла, яке завжди вже виставлене до можливості поранення, відкидання, травми та економік насильства.

*Дістали подальшого розвитку*

- Систематизація термінології сучасної французької філософії тілесності. Поняття «плоть», «інтеркорпоральність», «експозиція», «насичена даність», «дисципліноване тіло», «біополітичне тіло», «пластичність», «нейротравма», «тіло, що вимагає турботи» показані як елементи єдиного понятійного поля, яке дозволяє описати, як тілесність одночасно є тим, що відчуває, тим, що контролюється, і тим, що апелює до права на захист і відновлення.

- Ідея зв'язку між історичними режимами тіла (тіло як носій провини, як механізм, як праця, як «нормальне» продуктивне тіло, як об'єкт дисциплінарного нагляду, як спільна вразливість, як травмована й пластична структура) та змінами в гуманітарних, політичних і біоетичних дискурсах. Показано, що трансформації в медицині, воєнному насильстві, клінічних практиках, цифровій медіалізації болю безпосередньо впливають на те, як французька філософія описує й переозначає тілесність.

- Підхід до тілесності як політично навантаженого, етично вимогливого й онтологічно незамінного поля. На основі аналізу сучасних французьких концепцій обґрунтовано, що тілесність уже не може розглядатися ані як чисто біологічна «даність», ані як суто приватний досвід: вона постає як місце перетину феноменологічної самоданості, біополітичних технологій управління життям, медико-етичних режимів турботи та практик публічної експозиції болю й травми.

### **Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.**

Результати дисертаційного дослідження поглиблюють сучасні підходи до філософії тіла й тілесності, уточнюють співвідношення феноменологічних, біополітичних, онтологічних та медико-етичних моделей тілесного досвіду у французькій філософській думці кінця ХХ – початку ХХІ ст. Одержані висновки можуть бути використані для подальшої розробки проблематики тілесності в

межах філософської антропології, соціальної та політичної філософії, філософії медицини, етики турботи й досліджень вразливості, а також у міждисциплінарних студіях, що поєднують гуманітарні й медико-соціальні підходи. Здобуті результати можуть бути використані при викладанні таких курсів, як «Історія філософії», «Філософська антропологія», «Соціальна філософія», «Філософія культури», «Біоетика», «Філософія медицини», «Філософія прав людини», а також спеціальних курсів, присвячених філософії тіла, медичним гуманітарним студіям та дослідженням травми й вразливості. Матеріали дисертації можуть слугувати концептуальним підґрунтям для аналізу сучасних практик медичної, соціальної та правової турботи про вразливі тіла, для розробки етичних та освітніх програм у сфері охорони здоров'я, реабілітації, психологічної підтримки, а також для критичної рефлексії публічних дискурсів, у яких репрезентується людська тілесність у ситуаціях насильства, війни та соціальної травми.

**Ключові слова:** тілесність, ідентичність, любов, краса, ризома, біополітика, технології, досвід, буття, онтологія, дуальність, провина, міф, індивід, екзистенційність.

## SUMMARY

### **Hetman, V. S. The Specificity of Theories in French Philosophy of the Late Twentieth and Early Twenty-First Centuries Concerning the Essence of the Body and Attitudes toward It. – Manuscript.**

*The dissertation on obtaining a scientific degree of the doctor of philosophy, in a speciality B10– Philosophy. Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2026.*

The dissertation is devoted to the analysis of the transformations of the concept of the body and corporeality in contemporary French philosophy of the second half of the twentieth and the early twenty-first centuries. The historical-philosophical and cultural-ontological foundations of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries are examined—specifically, the cosmological, kalokagathic, and polis dimensions of the body in Antiquity; the creationist, personalist, and soteriological dimensions of the body in the Middle Ages; the substantial, mechanistic, and autonomous dimensions of the body in the Modern period; and the existential, mass, and technocratic dimensions of the body in contemporary times. A conceptualization of the main directions of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries is carried out. The substantive horizons of the concept of the “body” in French thought at the turn of the twentieth and twenty-first centuries are also analyzed: the phenomenological horizon, exemplified by Michel Henry’s concept of “self-givenness”; the psychoanalytic horizon, exemplified by Didier Anzieu’s concept of the “Skin-Ego”; the historical-cultural horizon, exemplified by Georges Vigarello’s concept of the “tactics of the body”; the techno-philosophical horizon, exemplified by Bernard Stiegler’s concept of the “prosthesis” as a transformation of the architecture of corporeality; and the post-structuralist horizon, exemplified by Gilles Deleuze’s concept of the “body without organs.”

**The aim of the dissertation** is to reveal the historical-philosophical and cultural-ontological foundations, conceptual directions, and substantive horizons of French

philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. Achieving this aim involves formulating and solving the following research tasks:

- To clarify the features of the cosmological, kalokagathic, and polis dimensions of the body in Antiquity.
- To comprehend the features of the creationist, personalist, and soteriological dimensions of the body in the Middle Ages.
- To analyze the aspects of the substantial, mechanistic, and autonomous dimensions of the body in the Modern period.
- To articulate the features of the existential, mass, and technocratic dimensions of the body in contemporary time.
- To conceptualize, by outlining key ideas, the main directions of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. To reconstruct, through a linguistic-philosophical approach, the substantive aspects of the concept of the body within the phenomenological, psychoanalytic, historical-cultural, techno-philosophical, and post-structuralist directions of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries.

**The object of the research** is French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries within the historical-philosophical context of European thought.

**The subject of the research** is the historical-philosophical and cultural-ontological foundations, conceptual directions, and substantive horizons of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries.

**The methods of the dissertation research** are grounded in the principles of historicity, systematicity, and complementarity, and are based on factual and critical material contained in the works of contemporary European and domestic scholars. The subject-conceptual analysis of the historical-philosophical and cultural-ontological foundations, the main directions, and, against this background, the articulation of the substantive horizons of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries were carried out using the methodological resources of descriptive, historical-philosophical, linguistic-philosophical, hermeneutic, and

structuralist approaches. Description facilitated the delineation of the subject field of the research and the identification of the historical-philosophical and cultural-ontological foundations of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. Through historical-philosophical analysis, the main dimensions of the body were comprehended in Antiquity (cosmological, kalokagathic, polis-oriented), the Middle Ages (creationist, personalist, soteriological), the Modern period (substantial, mechanistic, autonomous), and contemporary times (existential, mass, technocratic). Through linguistic-philosophical and hermeneutic approaches, it became possible to reveal the substantive features of the concept of the body within the phenomenological (Michel Henry's concept of "self-givenness"), psychoanalytic (Didier Anzieu's concept of the "Skin-Ego"), historical-cultural (François Dagognet's concept of the "reflective body" or Georges Vigarello's concept of the "tactics of the body"), techno-philosophical (Bernard Stiegler's concept of the "prosthesis"), and post-structuralist (Gilles Deleuze's concept of the "body without organs") directions of French philosophy of the body at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. With the help of the structuralist method, the architectonics of the dissertation were constructed in the form of chapters and subchapters.

**Scientific novelty of the obtained results.** The most significant results of the research, which constitute its scientific novelty, reveal the essence of the work and are submitted for defense as follows:

*For the first time:*

- The invariant and novel components of the concept of the body/corporeality in the context of contemporary French philosophy have been identified. The invariant component is singled out as the understanding of the body as a field of vulnerability, exposure, and the need for care, inseparably linked to the possibility of injury, shame, dependence on the other, and the right to restoration. The novel components include the phenomenological-affective dimension of corporeality (flesh, auto-affection, intercorporeality), the biopolitical and disciplinary dimension (the body as an object of normalization, surveillance, and clinical visibility), the ontology of shared exposure (the body as shared flesh, shared vulnerability), as well as the neuroplastic and

- traumatic dimension (the body as a plastic structure that can be broken and rewritten by trauma).
- It is shown that the concept of corporeality has transformed from the idea of the body as a zone of guilt, a mechanism, a labor resource, a “normal” productive body (ancient, patristic, early modern, and modern models) to contemporary concepts developed in French philosophy, in which corporeality appears as an ontologically primary, politically governed, and ethically charged field. It is argued that the transition from the body as an “appendix” of consciousness to corporeality as a condition of the world and an object of biopolitical sorting is not only conceptual but also historically conditioned. An interpretation of contemporary French philosophy of the body is proposed as a point of intersection between phenomenology, biopolitics, neuroscience, and medico-ethical regimes of care. It is shown that the language of “flesh,” “intercorporeality,” “evental givenness,” “plasticity,” and the “body that demands care” establishes an integral conceptual field within which corporeality simultaneously appears as lived experience, as an object of discipline, and as a subject of ethical demand.
- The concept of the body as a field of struggle for humanity is substantiated. It is shown that in contemporary French thought, corporeality becomes the site where the question is decided of who is to be visible, grievable, saved, and included in regimes of care, and who is to be excluded from them.

*Clarified:*

- The approach to the relationship between phenomenological and biopolitical perspectives in the analysis of corporeality. It is shown that the phenomenology of the body (M. Merleau-Ponty, M. Henry) is not merely a “description of subjective experience,” but requires critical correlation with disciplinary and biopolitical regimes (M. Foucault, C. Malabou, J.-L. Nancy), which formalize bodily vulnerability in the form of protocols, clinical procedures, and administrative decisions. It is clarified that “my body” is always already partly “not mine,” as it is inscribed within a network of institutional decisions regarding whom and how to treat, protect, register, and document.

The content of a number of key concepts related to corporeality in French theories of the late twentieth and early twenty-first centuries: the “disciplined body,” the “biopolitical body,” “shared flesh,” “evental givenness,” “plasticity,” and the “body as an archive of trauma.” It is shown how these concepts designate not only ontological characteristics but also concrete regimes of visibility, exposure, normalization, and selection of bodies.

- The interpretation of the works of J.-L. Nancy, J.-L. Marion, and C. Malabou in the context of the philosophy of the body. It is emphasized that the issue is not only an ontology of community, excessive givenness, or plasticity as such, but an ontology of a commonly vulnerable body that is always already exposed to the possibility of injury, rejection, trauma, and economies of violence.

*Further developed:*

- The systematization of the terminology of contemporary French philosophy of corporeality. The concepts of “flesh,” “intercorporeality,” “exposure,” “saturated givenness,” “disciplined body,” “biopolitical body,” “plasticity,” “neurotrauma,” and the “body that demands care” are presented as elements of a unified conceptual field that makes it possible to describe how corporeality is simultaneously that which feels, that which is controlled, and that which appeals to the right to protection and restoration.
- The idea of the connection between historical regimes of the body (the body as a bearer of guilt, as a mechanism, as labor, as a “normal” productive body, as an object of disciplinary surveillance, as shared vulnerability, as a traumatized and plastic structure) and changes in humanitarian, political, and bioethical discourses. It is shown that transformations in medicine, wartime violence, clinical practices, and the digital medialization of pain directly influence how French philosophy describes and redefines corporeality.
- The approach to corporeality as a politically charged, ethically demanding, and ontologically indispensable field. Based on the analysis of contemporary French concepts, it is substantiated that corporeality can no longer be considered either as a purely biological “given” or as a purely private experience: it emerges as a site of

- intersection of phenomenological self-givenness, biopolitical technologies of governing life, medico-ethical regimes of care, and practices of public exposure of pain and trauma.

### **Theoretical and practical significance of the obtained results.**

The results of the dissertation research deepen contemporary approaches to the philosophy of the body and corporeality, and clarify the relationship between phenomenological, biopolitical, ontological, and medico-ethical models of bodily experience in French philosophical thought of the late twentieth and early twenty-first centuries. The conclusions obtained may be used for the further development of the problematics of corporeality within philosophical anthropology, social and political philosophy, philosophy of medicine, the ethics of care, and vulnerability studies, as well as in interdisciplinary studies that combine humanities-based and medico-social approaches.

The results obtained may be used in the teaching of such courses as “History of Philosophy,” “Philosophical Anthropology,” “Social Philosophy,” “Philosophy of Culture,” “Bioethics,” “Philosophy of Medicine,” “Philosophy of Human Rights,” as well as specialized courses devoted to the philosophy of the body, medical humanities, and trauma and vulnerability studies. The materials of the dissertation may serve as a conceptual foundation for the analysis of contemporary practices of medical, social, and legal care for vulnerable bodies, for the development of ethical and educational programs in the fields of healthcare, rehabilitation, and psychological support, as well as for the critical reflection on public discourses in which human corporeality is represented in situations of violence, war, and social trauma.

**Keywords:** corporeality, identity, love, beauty, rhizome, biopolitics, technology, experience, being, ontology, duality, guilt, myth, individual, existentialism.

## **Наукові праці, у яких викладені основні положення дисертації:**

### ***Публікації у наукових фахових виданнях України***

1. Гетьман, В. Розуміння тіла в текстах Гомера. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2024. Вип. 16. С. 11-19. <https://doi.org/10.15421/352402>
2. Гетьман, В. Трансформації французької філософії тіла в кінці ХХ - на початку ХХІ століття. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2025. Вип. 73. С. 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>
3. Гетьман, В. (2025). Концепція тіла в філософії Мерло-Понті, Сартра та Фуко. Наукове пізнання: методологія та технологія. 2025. Вип. 2. № 56. С. 85-99. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-11>
4. Гетьман, В. (2025). Рецепція французької філософії тіла в інших традиціях і діалогах. Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences. 2025. Вип. 8. № 2. С. 3-12. <https://doi.org/10.15421/342535>

### ***Наукові праці здобувача, які свідчать про апробацію матеріалів дисертації***

1. Гетьман В. Рецепція французької філософії тіла в інших традиціях і діалогах та її практичне застосування сьогодні. Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності : зб. тез доп. XIV міжнар. наук. конф. з нагоди Всесвіт. Дня Філософії (UNESCO), Дніпро, 20-21 листоп. 2025 р. Дніпро : УДУНТ, 2025. 78-83 с.
2. Гетьман В. Розуміння тіла в текстах Гомера. European congress of scientific achievements. Proceedings of the 5th International scientific and practical conference. Barca Academy Publishing. Barcelona, Spain. 2024. Pp. 343-348.

## ЗМІСТ

|  |     |
|--|-----|
| ВСТУП.....   | 2   |
| РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ .....  | 10  |
| 1.1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ.....   | 10  |
| 1.2. МЕТОДОЛОГІЯ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ .....  | 25  |
| Висновки до розділу 1 .....  | 37  |
| РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ Й КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГІЧНІ<br>ПІДҐРУНТЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ. ....                                     | 42  |
| 2.1. КОСМОЛОГІЧНІ, КАЛОКАГАТІЙНІ, ПОЛІСНІ ВИМІРИ ТІЛА В АНТИЧНОСТІ.....  | 42  |
| 2.2. КРЕАЦІОНІСТСЬКІ, ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ, СОТЕРІОЛОГІЧНІ, ДУАЛЬНІ ВИМІРИ ТІЛА<br>У СЕРЕДНЬОВІЧЧІ.....   | 50  |
| 2.3. СУБСТАНЦІЙНІ, МЕХАНІСТИЧНІ, АВТОНОМНІ ВИМІРИ ТІЛА У НОВИЙ ЧАС.....  | 60  |
| 2.4. ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ, МАСОВІ, ТЕХНОКРАТИЧНІ ВИМІРИ ТІЛЕСНОГО БУТТЯ У<br>СУЧАСНОСТІ.....  | 69  |
| Висновки до розділу 2.....   | 83  |
| РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ОСНОВНИХ НАПРЯМКІВ ФРАНЦУЗЬКОЇ<br>ФІЛОСОФІЇ ТІЛА ТА ІДЕЙ ЩОДО БІОПОЛІТИКИ НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ.:<br>АБРИС КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ. .... | 87  |
| Висновки до розділу 3.....   | 116 |
| РОЗДІЛ 4. ЗМІСТОВНІ ОБРІЇ КОНЦЕПТУ «ТІЛО» У ФРАНЦУЗЬКІЙ ДУМЦІ<br>НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ.: ЛІНГВІСТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....                                 | 120 |
| 4.1. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ОБРІЙ: КОНЦЕПТ «САМОДАННОСТІ» М. АНРІ.....   | 120 |
| 4.2. ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ОБРІЙ: КОНЦЕПТ «Я-ШКІРИ» Д. АНЗЬЄ У КОНТЕКСТІ<br>ПИТАНЬ ІДЕНТИЧНОСТІ Й ЛЮБОВІ.....   | 129 |
| 4.3. ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ОБРІЙ: КОНЦЕПТ «ТАКТИКИ ТІЛА» Ж. ВІГАРЕЛЛО. .   | 139 |
| 4.4. ТЕХНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ОБРІЙ: КОНЦЕПТ «ПРОТЕЗУ» ЯК ЗМІНА АРХІТЕКТУРИ<br>ТІЛЕСНОСТІ У Б. СТИГЛЕРА.....   | 150 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.5. ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКИЙ ОБРІЙ: РИЗОМАТИЧНИЙ КОНЦЕПТ «ТІЛА БЕЗ<br>ОРГАНІВ» Ж. ДЕЛЬОЗА ..... | 161 |
| Висновки до розділу 4.....   | 174 |
| ВИСНОВКИ.....  | 179 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....  | 187 |
| ДОДАТОК.....   | 201 |

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Необхідність дослідження сучасної французької філософії тіла обґрунтовується не лише поверненням до феноменологічного осмислення тілесності, а й новими викликами, які постають унаслідок технологічних, соціокультурних та політичних трансформацій кінця ХХ – початку ХХІ століття. Після тривалого домінування підходів, у межах яких тіло розглядалося переважно як біологічний, анатомічний або біомеханічний об’єкт, у французькій філософії формується потужний інтерес до тілесності як до простору досвіду, афективності, вразливості, експозиції та взаємозалежності. В цьому контексті особливої ваги набувають праці М. Анрі, який пов’язує тіло з іманентною самоданністю життя, Ж.-Л. Нансі, для якого тіло постає як відкрита й спільна плоть, а також Д. Анзьє, котрий осмислює тілесність як межу й психічну оболонку суб’єкта. Такий зсув від формально-об’єктивованого до переживально-експонованого й концептуально багатовимірного розуміння тіла свідчить про глибоку зміну самої парадигми гуманітарного знання, у межах якої питання тілесності перестає бути другорядним і стає одним із центральних способів осмислення людського буття. Крім феноменологічного і психоаналітичного підходів, сучасна французька філософія тіла включає історико-культурний, техно-філософський, гендерний та постструктуралістський напрями, які істотно розширюють межі аналізу тілесності. У працях Ф. Дагоньє, Ж. Вігарелло, Б. Стіглера, К. Малабу, Ж. Дельоза та інших тіло постає вже не просто умовою індивідуального досвіду, а історично сформованим, культурно нормованим, технічно опосередкованим і концептуально нестабільним феноменом. У цьому горизонті тілесність мислиться як те, що одночасно відчуває, зазнає дисциплінування, модифікується технікою, включається в режими видимості та підлягає різним формам інституційного й символічного регулювання. Тому дослідження сучасної французької філософії тіла є актуальним не лише з історико-філософської точки зору, а й як спроба системно зрозуміти, яким чином у новітньому мисленні

поєднуються онтологічний, феноменологічний, психоаналітичний, культурний, технічний та етичний способи опису тілесності. Така постановка питання повністю відповідає меті дисертації, що полягає у розкритті історико-філософських, культурно-онтологічних підґрунть, концептуальних напрямків і змістовних обріїв французької філософії тіла на межі століть.

Особливої гостроти ця проблематика набуває в контексті сучасної України. Досвід повномасштабної війни радикально увиразнив те, що тіло не може мислитися лише як «природна» передумова суб'єкта або як нейтральний об'єкт медичного знання. Воно постає як місце поранення, болю, втрати, реабілітації, психічної травми, соціальної видимості й інституційного рішення про те, хто і в який спосіб має отримати захист, лікування, протезування, психологічну підтримку та право на відновлення. У такій ситуації французька філософія тіла набуває для українського контексту не лише теоретичної, а й безпосередньої світоглядної значущості, оскільки пропонує понятійний апарат для осмислення тілесної вразливості, експозиції, травми, залежності від іншого, етики турботи й права на відновлення.

Сучасна французька філософія тіла і тілесності демонструє перехід від уявлення про тіло як про біологічний об'єкт або підлеглий додаток свідомості до розуміння тілесності як первинної умови присутності у світі, простору досвіду, поля дисциплінування, символічного конструювання, технічної медіації та етичної вимоги. Тіло тут більше не постає лише носієм провини, праці чи нормативної функціональності, воно мислиться як те, на чому здійснюються практики контролю, нагляду, нормалізації, виключення й водночас визнання, підтримки та турботи. Тому системний аналіз трансформації поняття тілесності від античних, середньовічних і новочасних моделей до сучасних французьких концепцій є актуальним як у суто академічному, так і в ширшому культурно-суспільному сенсі.

**Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами й темами.** Дослідження виконане в рамках науково-дослідної роботи «Історико-філософський, соціокультурний та духовний вимір буття людини та держави у

контексті формування сучасного інформаційного суспільства» (0125U002350) кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

**Мета дисертаційної роботи** полягає в тому, щоб розкрити історико-філософські, культурно-онтологічні підгрунття, концептуальні напрямки, змістовні обрії французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. Досягнення мети передбачає постановку й розв’язання таких наукових завдань:

1.З’ясувати особливості космологічного, калокагатійного, полісного вимірів тіла в Античності.

2.Усвідомити особливості креаціоністського, персоналістичного, сотеріологічного вимірів тіла у Середньовіччі.

3.Проаналізувати аспекти субстанційного, механістичного, автономного вимірів тіла у Новий час.

4.Артикулювати особливості екзистенційного, масового, технократичного вимірів тіла у сучасності.

5.Концептуалізувати шляхом надання абрису ключових ідей основні напрямки французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

6.Реконструювати шляхом лінгвістично-філософського підходу змістовні аспекти концепту тіла у феноменологічному, психоаналітичному, історико-культурному, техно-філософському, постструктуралістському напрямках французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

**Об’єкт дослідження** – французька філософія тіла на межі ХХ–ХХІ ст. в історико-філософському контексті європейської думки.

**Предмет дослідження** – історико-філософські, культурно-онтологічні підгрунття, концептуальні напрямки, змістовні обрії французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст.

**Методологічна основа** дисертаційного дослідження спирається на принципи історизму, системності та комплементарності, а також ґрунтується на фактичному й критично опрацьованому матеріалі, представленому в працях сучасних європейських і вітчизняних дослідників. Аналіз історико-

філософських і культурно-онтологічних засад, ключових напрямів, а також окреслення на цьому тлі змістових горизонтів французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. здійснювалися із залученням методологічного потенціалу дескриптивного, історико-філософського, лінгвістично-філософського, герменевтичного та структуралістського підходів. Дескриптивний підхід дав змогу визначити предметне поле дослідження, а також окреслити історико-філософські й культурно-онтологічні підвалини французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. Історико-філософський аналіз уможливив осмислення основних вимірів тіла в Античності (космологічного, калокагатійного, полісного), у Середньовіччі (креаціоністського, персоналістичного, сотеріологічного), у Новий час (субстанційного, механістичного, автономного), а також у сучасності (екзистенційного, масового, технократичного). Завдяки лінгвістично-філософському та герменевтичному підходам вдалося виявити змістові особливості концепту тіла у феноменологічному (концепт «самоданності» М. Анрі), психоаналітичному (концепт «Я-шкіри» Д. Анзьє), історично-культурному (концепт «рефлексивного тіла» Ф. Дагоньє або «тактики тіла» Ж. Вігарелло), техно-філософському (концепт «протезу» Б. Стіглера), а також постструктуралістському (концепт «тіла-без-органів» Ж. Дельоза) напрямках французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. Структуралістський метод було використано для вибудови архітектоніки дисертації у формі розділів і підрозділів.

**Наукова новизна одержаних результатів.** У ході проведення даного дослідження було системно розглянуто й структуровано ключові концепції тіла та тілесності, від античних і середньовічних моделей до сучасної французької філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст. (М. Мерло-Понті, Ж. Дельоз, М. Анрі, М. Фуко, Ж.-Л. Нансі, Ж.-Л. Маріон, К. Малабу та ін.). На основі герменевтичного, компаративного, історичного, декомпозиційного, дескриптивного та критико-феноменологічного аналізу було реконструйовано логіку трансформації поняття тіла/тілесності: тіла як носія провини, дисципліни й праці, тілесності як поля вразливості, політичної експозиції, біополітичного

сортування, медико-етичних режимів турботи та іншого. Визначено інваріантні й новітні складові поняття тілесності, окреслено соціально-історичні та теоретичні передумови цих змін, а також запропоновано концептуальну рамку для подальшого осмислення тіла як місця боротьби за людяність і право на турботу.

Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

*Вперше:*

- Визначено інваріантну та новітні складові поняття тіла/тілесності в контексті сучасної французької філософії. Як інваріантну складову виокремлено розуміння тіла як поля вразливості, експозиції та потреби у турботі, нерозривно пов'язаного з можливістю поранення, сорому, залежності від іншого й права на відновлення. До новітніх складових віднесено феноменологічно-афективний вимір тілесності (плоть, автоафекція, інтеркорпоральність), біополітичний та дисциплінарний вимір (тіло як об'єкт нормалізації, нагляду, клінічної видимості), онтологію спільної експозиції (тіло як спільна плотть, спільна вразливість), а також нейропластичний і травматичний вимір (тіло як пластична структура, що може бути зламанною й перезаписаною травмою).

- Показано, що поняття тілесності трансформувалося від уявлення про тіло як зону провини, механізм, трудовий ресурс, «нормальне» продуктивне тіло (античні, патристичні, ранньомодерні та модерні моделі) до сучасних розроблених в французькій філософії концепцій тілесності як онтологічно первинного, політично керованого й етично навантаженого поля. Аргументовано, що перехід від тіла як «додатку» свідомості до тілесності як умови світу та об'єкта біополітичного сортування є не лише концептуальною, а й історично зумовленою трансформацією.

- Запропоновано інтерпретацію сучасної французької філософії тіла як перехресної точки між феноменологією, біополітикою, нейронауками та медико-етичними режимами турботи: показано, що мова «плоті»,

«інтеркорпоральності», «подієвої даності», «пластичності» та «тіла, що вимагає турботи» задає цілісне понятійне поле, в межах якого тілесність одночасно постає як живий досвід, як об'єкт дисципліни та як предмет етичної вимоги.

- Аргументовано концепцію тіла як поля боротьби за людяність: показано, що у сучасній французькій думці тілесність стає місцем вирішення питання про те, хто має бути видимим, оплакуваним, врятованим і включеним до режимів турботи, а хто – виштовхнутим за їх межі.

*Уточнено:*

- Підхід до співвідношення феноменологічної й біополітичної оптики в аналізі тілесності. Показано, що феноменологія тіла (М. Мерло-Понті, М. Анрі) не є лише «описом суб'єктивного досвіду», а вимагає критичного зіставлення з дисциплінарними та біополітичними режимами (М. Фуко, К. Малабу, Ж.-Л. Нансі), які формалізують тілесну вразливість у вигляді протоколів, клінічних процедур і адміністративних рішень. Уточнено, що «моє тіло» завжди вже частково «не моє», бо воно вписане у мережу інституційних рішень щодо того, кого й як лікувати, захищати, фіксувати, документувати.

- Зміст низки ключових понять, пов'язаних із тілесністю, у французьких концепціях кінця ХХ – початку ХХІ ст.: «дисципліноване тіло», «біополітичне тіло», «спільна плоть», «подієва даність», «пластичність», «тіло-архів травми». Показано, як ці поняття позначають не лише онтологічні характеристики, а й конкретні режими видимості, експозиції, нормалізації та селекції тіл.

- Інтерпретацію творчості Ж.-Л. Нансі, Ж.-Л. Маріона та К. Малабу в контексті філософії тіла: наголошено на тому, що йдеться не тільки про онтологію спільності, надлишкової даності чи пластичності як такої, а про онтологію спільно вразливого тіла, яке завжди вже виставлене до можливості поранення, відкидання, травми та економік насильства.

*Дістали подальшого розвитку*

- Систематизація термінології сучасної французької філософії тілесності. Поняття «плоть», «інтеркорпоральність», «експозиція», «насичена

даність», «дисципліноване тіло», «біополітичне тіло», «пластичність», «нейротравма», «тіло, що вимагає турботи» показані як елементи єдиного понятійного поля, яке дозволяє описати, як тілесність одночасно є тим, що відчуває, тим, що контролюється, і тим, що апелює до права на захист і відновлення.

- Ідея зв'язку між історичними режимами тіла (тіло як носій провини, як механізм, як праця, як «нормальне» продуктивне тіло, як об'єкт дисциплінарного нагляду, як спільна вразливість, як травмована й пластична структура) та змінами в гуманітарних, політичних і біоетичних дискурсах. Показано, що трансформації в медицині, воєнному насильстві, клінічних практиках, цифровій медіалізації болю безпосередньо впливають на те, як французька філософія описує й переозначає тілесність.

- Підхід до тілесності як політично навантаженого, етично вимогливого й онтологічно незамінного поля. На основі аналізу сучасних французьких концепцій обґрунтовано, що тілесність уже не може розглядатися ані як чисто біологічна «даність», ані як суто приватний досвід: вона постає як місце перетину феноменологічної самоданості, біополітичних технологій управління життям, медико-етичних режимів турботи та практик публічної експозиції болю й травми.

### **Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.**

Результати дисертаційного дослідження поглиблюють сучасні підходи до філософії тіла й тілесності, уточнюють співвідношення феноменологічних, біополітичних, онтологічних та медико-етичних моделей тілесного досвіду у французькій філософській думці кінця ХХ – початку ХХІ ст. Одержані висновки можуть бути використані для подальшої розробки проблематики тілесності в межах філософської антропології, соціальної та політичної філософії, філософії медицини, етики турботи й досліджень вразливості, а також у міждисциплінарних студіях, що поєднують гуманітарні й медико-соціальні підходи. Здобуті результати можуть бути використані при викладанні таких курсів, як «Історія філософії», «Філософська антропологія», «Соціальна

філософія», «Філософія культури», «Біоетика», «Філософія медицини», «Філософія прав людини», а також спеціальних курсів, присвячених філософії тіла, медичним гуманітарним студіям та дослідженням травми й вразливості. Матеріали дисертації можуть слугувати концептуальним підґрунтям для аналізу сучасних практик медичної, соціальної та правової турботи про вразливі тіла, для розробки етичних та освітніх програм у сфері охорони здоров'я, реабілітації, психологічної підтримки, а також для критичної рефлексії публічних дискурсів, у яких репрезентується людська тілесність у ситуаціях насильства, війни та соціальної травми.

**Особистий внесок здобувача.** Постановка і вирішення комплексу завдань, публікація та апробація результатів дисертаційного дослідження здійснена автором самостійно. За результатами досліджень, що були викладені у даній дисертаційній роботі, автором самостійно було опубліковано чотири статті у фахових наукових журналах України категорії Б.

**Апробація результатів дисертації.** Матеріали дисертації було представлено й обговорено на V Міжнародній науково-практичній конференції «European Congress of Scientific Achievements», 20–22.05.2024, Барселона, Іспанія, а також на Всеукраїнській щорічній науковій конференції з нагоди Всесвітнього Дня Філософії (UNESCO) «Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності», м. Дніпро, Український державний університет науки і технологій, 21–22 листопада 2025 року.

**Публікації.** За результатами досліджень, що були викладені у цій дисертаційній роботі, опубліковано чотири статті у фахових наукових журналах України категорії Б.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, що містять 11 підрозділів, загальних висновків, списку використаної літератури. Загальний обсяг роботи – 196 сторінок, з яких 13 – список використаних джерел (194 найменувань). Обсяг текстової частини дисертації складає 183 сторінки.

## РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Огляд літератури за темою дисертації

Дане дисертаційне дослідження присвячене специфіці теорій французької філософії кінця ХХ та початку ХХІ століття щодо сутності тіла та ставлення до нього. Відповідно, в огляді літератури необхідно не просто окреслити загальну значущість проблеми тілесності, а насамперед показати, яким чином ця проблема вже була розроблена в філософській літературі. Така постановка відповідає логіці самої дисертації, в якій антична, середньовічна, новочасна та сучасна історичні моделі тіл поєднуються з аналізом феноменологічного, психоаналітичного, історично-культурного, техно-філософського й постструктуралістського напрямів сучасної французької думки. Отже, літературний огляд повинен продемонструвати не лише існування великого корпусу досліджень про тіло, а й те, що сам цей корпус уже представлений у вигляді кількох відносно самостійних традицій, які по-різному відповідають на питання про те, чим є тіло, як воно дане суб'єктові, як воно історично формується і чому саме в сучасній французькій філософії тілесність стає однією з ключових проблем гуманітарного мислення.

Насамперед слід окреслити загальнотеоретичне поле праць, у яких тіло і тілесність уже були введені в сучасний гуманітарний і соціально-філософський обіг як самостійна проблема. У цьому блоці важливими є праці Ж. Андріє [3], Д. Ле Бретона [79], Г. А. Валенсі [152], О. Гомілко [156; 157], І. Кобзевої [166], Ю. Мосаєва [175], О. Мухи [176], Я. Потапенка [182; 183]. Значення цих робіт полягає в тому, що вони вже здійснили первинну концептуалізацію термінів «тіло» і «тілесність», показали, що тілесне не може бути зведене до анатомічного чи фізіологічного плану, а також продемонстрували, що проблема тіла охоплює водночас онтологічний, антропологічний, культурний, символічний, соціальний і технологічний виміри. До цього кола праць варто долучити й дослідження Ю. Шабанової, а також Ю. Шабанової та С. Мечикова, у яких сучасна людина розглядається крізь призму антропологічної інтеграції, духовно-сміслових

пошуків і символічної нестабільності метамодерну [188; 190]. Для цієї дисертації вони важливі не як пряме джерело з французької філософії тіла, а як спосіб уточнити ширший контекст, у якому тілесність уже не може бути описана лише через фізичність, соціальну норму або індивідуальний досвід. У праці про сучасну езотеріологію [188] показовим є саме антропологічний поворот до цілісності людини, потреби інтеграції та пошуку смислової опори в умовах розпаду стабільних світоглядних схем. Стаття про постправду в міфологічному просторі метамодерну [190] дає змогу врахувати інший аспект сучасності: тіло й суб'єкт існують не лише в полі дисципліни або техніки, а й у просторі символічних наративів, афективних переконань, міфологізованих образів реальності та нестійких режимів істини. Окремого значення для гендерного виміру огляду набуває стаття Ю. Шабанової про вітальний вимір жіночості в часи соціальних криз метамодерну [189]. Вона дозволяє змістити розмову про жіноче тіло від суто репрезентативної або нормативної площини до проблеми життєвої сили, витривалості, здатності до відновлення й смислового самозбереження в кризових умовах. Для дисертації це важливо тому, що сучасна французька філософія тіла постійно працює з темами вразливості, відкритості, травматичності, залежності від іншого та можливості нового збирання суб'єкта після досвіду розламу.

У працях О. Гомілко [156; 157] тіло розглядається як один із базових концептів західної метафізичної традиції. Стаття Г. А. Валенси [152] важлива тим, що уточнює саме термінологічне розрізнення між «тілом» і «тілесністю», І. Кобзева [166] розробляє філософсько-антропологічний вимір тілесності як багатовимірною феномена. Я. Потапенко [182; 183] показує продуктивність тілесності як фундаментальної категорії культурно-антропологічного аналізу. Ю. Мосаєв [175] та О. Муха [176] вже вводять тему трансформацій тіла в пізньомодерному і постмодерному світі. Цей блок праць уже зробив важливу підготовчу роботу, він довів, що тілесність давно перестала бути другорядною темою. Однак у ньому, як правило, ще не здійснено цілісної реконструкції саме французького інтелектуального поля, де різні режими опису тіла, такі як

феноменологічний, психоаналітичний, культурно-історичний, політичний, технічний, починають перетинатися між собою. Тому ці праці є для дисертації не завершенням дослідження, а його вихідним теоретичним горизонтом. У цьому ж загальноонтологічному контексті доречно врахувати праці Ю. Бродецької [149; 150], які важливі для розуміння тих метафізичних і соціокультурних передумов, у межах яких тілесність може мислитися не як ізольований біологічний факт, а як спосіб людської присутності у бутті.

У статті про метафізичні засади людської есенції Ю.Бродецька [149] акцентує питання буття людини як цілісної онтологічної проблеми, що дозволяє розглядати тілесність у зв'язку з людською сутністю, скінченністю, вкоріненістю у світі та відкритістю до смислу. У праці про буття як символічну реальність [150] особливо продуктивною для даної дисертації є думка про те, що людське існування розгортається не лише у природному чи соціальному, а й у символічно опосередкованому просторі. Це дає змогу точніше обґрунтувати тезу про те, що тіло в сучасній гуманітарній думці постає не тільки як органічна структура, а як носій смислів, знаків, культурних норм і способів соціального впізнавання.

Другий великий блок літератури становлять дослідження, присвячені генеалогії європейських уявлень про тіло. Для даної дисертації ця група джерел має принципове значення, оскільки без неї неможливо показати, що сучасна французька філософія тіла є не випадковим зібранням модерних теорій, а результатом тривалого історичного процесу. У межах античного горизонту вихідними джерелами є Гомер [154; 155], Гесіод [61], Платон [99; 181] та Аристотель [143–145]. Вони закладають перші базові режими осмислення тілесності, тіло як місце сили, уразливості та честі в гомерівському світі, тіло як елемент космогонічного і нормативного порядку, тіло як проблема співвідношення з душею, добродесністю, політикою та вихованням.

Однак поряд із першоджерелами в сучасній науці вже існує потужний корпус коментаторських праць, які дозволяють більш точно реконструювати ці античні смисли. До них належать дослідження А. Аткинса [1; 2], Г. Боленс [12], В. Єгера [64–66], Н. Лоро [81–83], Г. Нарі [92], Б. Снелла [113], а також праці Ж.-

П. Вернана [129–132]. Сукупно ці дослідження вже показали, що античне тіло мислиться не як індивідуальна приватна власність суб'єкта в модерному сенсі, а як вузол космічного, героїчного, полісного, етичного й ритуального порядку. Праці А. Аткинса [1; 2] важливі для розуміння зв'язку між тілом, чеснотою і політичною поведінкою, В. Єгер [64–66] дає класичну реконструкцію калокагатійного і виховного ідеалу, Н. Лоро [81–83] дозволяє побачити, як тілесність розподіляється в полісі через траур, гендер, громадянську пам'ять та ритуал, Г. Нагі [92], Б. Снелл [113] і Ж.-П. Вернан [129–132] показують, що в архаїчній та класичній Греції тіло ще не відокремлене від міфу, честі, смертності й політичного порядку.

Доречно залучити працю С. Шевцова про прометейю та епіметейю як настанови культури [192]. Вона корисна для огляду не тому, що прямо аналізує античну тілесність, а тому, що дає змогу побачити, як міфологічні фігури можуть працювати як культурні моделі людського ставлення до світу, межі, дії, передбачення й наслідку. Для дисертації це має значення у двох аспектах. По-перше, прометеївська й епіметейська настанови допомагають точніше пояснити, чому тіло в історії філософії не є лише “природною оболонкою”, а завжди вписане у ширші культурні сценарії активності, провини, відповідальності, ризику й компенсації. По-друге, ця оптика підводить до пізнішої техно-філософської проблематики, де людська тілесність дедалі частіше мислиться через нестачу, протезування, технічне доповнення та спробу подолати власну вразливість. Усе це вже досить добре зроблено до даної дисертації. Проте античне тіло в цій літературі найчастіше досліджується або в контексті грецької культури, або в межах історії античної етики, не будучи ще введеним у цілісну траєкторію, яка вестиме до сучасної французької проблематизації тілесності. Цю траєкторію і має вибудувати дисертація.

Наступний вагомий блок утворює література, присвячена середньовічним моделям тілесності. Тут уже було виконано значну роботу, яка дозволяє уникнути спрощеної тези про те, ніби середньовіччя нібито лише «зневажало» тіло. Вихідними джерелами тут є Біблія [148], Августин [114], Ансельм

Кентерберійський [4], Боецій [11], Тома Аквінський [122; 123], а також коментаторські праці К. Байнум [14], Р. Пасно [97], М. Рубін [105], А. Торнау [124], А. Баумейстера [146], П. Содомори [186] та М. Тофтула [187].

Особливо важливою є праця Керолайн Байнум [14], яка переконливо показує, що середньовічна тілесність є не залишком архаїчного матеріалізму і не лише об'єктом аскетичного приборкання, а складною антропологічною структурою, де поєднуються створеність, гріховна вразливість, особова тотожність і надія на воскресіння. Августин [114] і його сучасна реконструкція у Торнау [124] важливі для розуміння того, як тіло входить у проблематику волі, сорому, гріха, любові й спасіння. Ансельм [4] вводить персоналістичний і сотеріологічний вимір, Боецій [11] допомагає побачити зв'язок тілесного й духовного у перспективі крихкості людської долі, а корпус томістських текстів [122; 123] разом із працями Пасно [97], Баумейстера [146], Содомори [186] та Тофтула [187] показує, що середньовічна думка не ліквідує тіло, а розміщує його в межах складної теологічно-антропологічної архітектоніки. Праця М. Рубін [105] важлива тим, що вона через тему «Corpus Christi» показує культурно-ритуальний і колективний вимір тілесності. Література про середньовічне тіло вже досить переконливо показала креаціоністський, персоналістичний і сотеріологічний характер цієї моделі. Але водночас вона переважно залишається в межах медієвістики та історії християнської думки. Для дисертації ж суттєво не просто зафіксувати цю модель, а ввести її як один із історичних режимів, від яких сучасна французька філософія одночасно відштовхується і які вона зберігає у видозмінених формах – передусім у темах уразливості, страждання, провини, залежності й потреби у відновленні.

Не менш важливим є блок літератури, що стосується новочасного переосмислення тіла. Тут також вже було зроблено надзвичайно багато, оскільки Новий час є тим етапом, де тіло перетворюється на один із центральних об'єктів філософської раціоналізації. Передусім ідеться про декартівську традицію. Вихідними тут є тексти Р. Декарта [32–37], а також значний корпус досліджень Дж. Коттінгема [18], А. Дамазіо [19], Ж. Делесалія [25], Д. Гарбера [46],

С. Гокрогера [47], С. Джеймс [67], П. Меснара [90], А. Малівського [171]. Усі ці роботи вже досить переконливо показали, що Декарт не просто розділив тіло і душу, а радикально змінив саму інтелектуальну сцену, на якій тіло постало як протяжна річ, механізм, об'єкт наукового опису й водночас межа, яку суб'єкт має опановувати.

Коттінгем [18], Гарбер [46] і Гокрогер [47] відтворюють метафізичну та наукову логіку декартівського проекту, Делесаль [25], Джеймс [67] і Меснар [90] висвітлюють моральний вимір цієї логіки, Дамазіо [19] критично показує наслідки модерного розриву між розумом і тілом, Малівський [171] актуалізує антропологічний вимір цього питання в українському контексті. Отже, вже було добре розроблено субстанційний і механістичний виміри новочасного тіла.

Поряд із декартівською лінією в літературі вже ґрунтовно досліджено ньютонівське та кантівське переозначення тілесності. Ньютонівський блок репрезентують самі «Математичні начала натуральної філософії» [95] та праці П. Діра [21], Е. Дженяка [68; 69], А. Койре [75], Р. Ринасевича [106], В. Гусева [159]. До автора дисертації ці праці вже пояснили, як тіло в модерній науці дедалі більше переводиться в режим математично описуваного фізичного тіла, підпорядкованого законам простору, часу, руху та сили.

Кантіанський горизонт представлений текстами І. Канта [70; 71; 164] і дослідженнями К. Корсгор [74], В. Козловського [167], М. Мінакова [174]. У цьому корпусі вже показано, що в кантіанській моделі тілесність втрачає статус центру людини, але зберігається як умова феноменального вияву суб'єкта, тоді як нормативність переноситься на рівень автономної волі.

Важливою для новочасного тла є також політико-антропологічна лінія Локка [80] у зв'язку з інтерпретаціями К. Макферсона [84] і В. Гусева [160, 161], бо саме тут формується зв'язок між тілом, працею, власністю і свободою. У цьому самому контексті важливою є праця Ч. Тейлора «Джерела Себе» [121], оскільки вона дозволяє ширше побачити, як у модерності формується тип самості, що розуміє себе через внутрішність, моральне самовизначення, вибір і відповідальність. Для проблематики тіла ця праця має опосередковане, але

принципове значення, вона показує, що модерний суб'єкт починає мислити себе як внутрішній центр смислу, волі та ідентичності, а тіло в такій моделі дедалі частіше постає як зовнішня межа самості, її інструмент, власність або простір самоконтролю. Тому Тейлор [121] допомагає точніше пояснити, чому новочасна автономізація людини одночасно підсилює і значення тіла, і дистанцію щодо нього: тіло стає необхідною умовою індивідуального існування, але вже не визначає остаточно моральну та смислову структуру суб'єкта. Нарешті, культурно-художнє втілення модерного автономного тіла вже досліджене через роман Д. Дефо [23] і праці І. Ватта [141], Є. Марченко [172], О. Ніколової [178], де Робінзон Крузо постає як модель тілесної самодисципліни, виживання, праці та самоконструювання.

У сумі цей корпус літератури вже виконав величезну підготовчу роботу, він пояснив, як тіло в модерності стало механізмом, власністю, трудовим ресурсом і феноменальною умовою автономного суб'єкта. Але для дисертації цього замало, необхідно ще показати, яким чином саме на тлі цієї новочасної раціоналізації французька думка другої половини ХХ століття починає радикально переглядати саму можливість ставитися до тіла як до нейтрального об'єкта.

У літературі, присвяченій ХІХ–ХХ століттям, уже доволі повно розроблено ті підходи, які підготували сучасну проблематизацію тілесності. По-перше, це екзистенційно-феноменологічний напрям, репрезентований Г. Марселем [87], Ж.-П. Сартром [108], М. Мерло-Понті [89], а також сучасними дослідженнями Д. Морана [91], Т. Кармана [16], А. Аветисян [142], А. Іванчука [163], В. Менжуліна [173], Н. Небельської [177], А. Сергеяна [185]. Праці В. Палагути про ідентичність сучасного індивіда та проблему Іншого [179; 180] доцільно залучити в тому місці огляду, де йдеться про екзистенційно-феноменологічне й соціально-філософське переосмислення суб'єкта. Їхня значущість для цієї дисертації полягає в тому, що вони висвітлюють ті умови, за яких сучасна людина конституює себе у просторі соціальних відносин, визнання, відмінності й зустрічі з Іншим. Для французької філософії тіла це особливо

важливо, оскільки тіло тут рідко постає як замкнена індивідуальна даність: воно майже завжди виявляється у полі погляду, зверненості, сорому, відкритості, залежності, соціального впізнавання або відчуження. У цьому сенсі дослідження Палагути [179; 180] допомагають посилити той аспект дисертаційного аналізу, де тілесність розглядається як форма присутності суб'єкта серед інших, як межа між самістю й зовнішнім світом, а також як один із способів, через які сучасний індивід переживає власну ідентичність у нестійкому соціокультурному середовищі. У цьому корпусі вже було зроблено принципове, тіло перестало мислитися як річ серед речей і стало розумітися як умова досвіду, свободи, погляду, присутності і співвіднесеності зі світом.

По-друге, це література про масове суспільство, дисципліну і видимість, наприклад, Х. Ортега-і-Гассет [96] у зв'язку з інтелектуальною біографією Дж. Грея [49], Е. Канетті [15], Гі Дебор [22], М. Фуко [41; 42], а також українські інтерпретації Н. Гапон [153], І. Дедяєвої [162], Н. Капустіної [165], Р. Лозинського [170]. У цьому ж блоці доцільно згадати П. Слотердайка [112], оскільки його критика цинічного розуму доповнює аналіз масового, дисциплінарного й видовищного суспільства ще одним важливим виміром, а саме виміром тілесно вкоріненої, практично пристосованої свідомості пізньої модерності. Якщо Ортега-і-Гассет, Канетті, Дебор і Фуко дозволяють описати масу, натовп, видовище, дисципліну й біополітичну керованість тіла, то Слотердаjk [112] показує інший аспект модерного суб'єкта. Його здатність знати про механізми влади, ідеології та нормалізації, але водночас практично пристосовуватися до них. Для дисертації це важливо тому, що сучасне тіло постає не лише як об'єкт зовнішнього дисциплінування, а й як місце звички, компромісу, самозахисту, іронічної дистанції та повсякденної участі у тих режимах, які суб'єкт може критично усвідомлювати, але не завжди здатен подолати. Ці праці вже показали, що сучасне тіло не можна зрозуміти без аналізу масовості, дисциплінування, візуального режиму, біополітики та практик суб'єктивації.

По-третє, важливий додатковий горизонт задає проблема Іншого та спільного існування, порушена у сучасних соціально-гуманітарних студіях [180]. До даної дисертації вже існували окремі, досить сильні дослідницькі традиції, які аналізували тіло як свободу, як масовий феномен, як дисциплінарний об'єкт, як поле влади та як простір співбуття. Однак ці традиції часто існували паралельно, не будучи зібраними в цілісну картину саме сучасної французької філософії тіла.

Безпосередньо сучасна французька філософія тіла вже була досліджена в кількох великих напрямках, і саме їхній розгляд є для дисертації визначальним. Перший із них – це феноменологічно-онтологічний. Його ядро становлять праці Рено Барбараса [7; 8], Франсуази Дастур [20], Мішеля Анрі [58; 59; 57; 60], Моріса Мерло-Понті [89], Жана-Люка Нансі [93; 94], а також суміжні дослідження Т. Кармана [16], Д. Морана [91], А. Аветисян [142], А. Іванчука [163], Ф. Ганьйона [45], В. Жиро [48], С. Гансона [51; 52], А. Лавінь [78], Т. Скрагтса [110], Ф. Варели, Е. Рош і Е. Томпсона [128], А. Бертоза [9]. Цей блок авторів продемонстрував, що тіло не вичерпується ні об'єктивною фізичністю, ні психологічним образом, ні соціальною роллю.

У Мерло-Понті [89] тіло є умовою сприйняття й руху, у Барбараса [7; 8] є бажаною і відкритою до світу життєвістю, у Нансі [93; 94] є множинним «*corpus*» і поверхнею співбуття, у Дастур [20] є місцем перетину плоті та мови; у Анрі [57–60] є іманентною автоафекцією життя. Коментатори Анрі [45; 48; 51; 52; 78; 110] уже показали як евристичну силу, так і межі його проекту, рятуючи тіло від об'єктивації, Анрі майже цілковито виводить його з публічного та політичного світу. У дослідженнях Мерло-Понті [16; 91; 142; 163], а також у ширших когнітивно-феноменологічних проектах [9; 128] уже була здійснена спроба повернути тіло до досвіду руху, сприйняття та втіленого мислення. Таким чином, до даної дисертації феноменологічний блок уже окреслив тіло як живий досвід, плоть, сприйняття, відкритість і співбуття. Але саме на цьому тлі виникає питання, яке для дисертації є центральним: як співвідносяться ці описи з тими концепціями, де тілесність мислиться вже не з перспективи досвіду, а з

перспективи психічної межі, історичного нормування, гендерного кодування або технічної модифікації? Тому однієї феноменології вже недостатньо.

Другий безпосередньо релевантний напрям – це психоаналітичний. У цьому полі ключове місце посідають праці Дідьє Анзьє [5], Поля-Лорана Ассуна [6], Рене Каеса [73], Юлії Крістевої [76], Жака Лакана [77], Андре Гріна [50], Ніколя Цшумі [125], а також сучасна рецепція в збірці під редакцією Тсоласа та Крістін Анзьє-Преммерер [126]. Цей корпус показав, що тіло не лише переживається, а й утримує, вміщує, окреслює й водночас ставить під загрозу психічну цілісність суб'єкта.

Анзьє [5] через концепт «Я-шкіри» запропонував модель, у якій шкіра є не анатомічним фактом, а формою первинної психічної межі. Каес [73] розгорнув цю інтуїцію в теорію психічних оболонок. Грін [50] і Крістева [76] уже показали, що тілесна межа не тільки формує суб'єктність, а й може руйнуватися, провалюватися, ставати місцем негативності, аб'єкції та кризи. Ассун [6] звернув увагу на симптоматичну інскрипцію психічного в тіло, тоді як Лакан [77] задав рамку дзеркальної стадії й проблеми тілесного образу. Психоаналітична література навчила гуманітарну думку бачити в тілі не річ і не просто «світовий досвід», а місце формування межі, симптома, контейнерної функції і загрози розпаду. Але вона переважно зосереджувалась на клінічному й суб'єктному рівні. Дисертація ж має піти далі й показати, як ці психоаналітичні мотиви входять у ширший сучасний французький дискурс поряд із феноменологією, культурною історією і політикою тілесності.

Третій важливий напрямок є історико-культурним і соціально-дисциплінарним. У межах цього підходу до автора дисертації вже було надзвичайно багато зроблено для подолання натуралістичного розуміння тіла. Тут слід назвати праці А. Корбена [17], К. Фішлера [40], Ж. Вігарелло [134; 135; 136; 138; 137; 133], Д. Ле Бретона [79], М. Мосса [88], Ж.-К. Кофмана [72], Ж. Кевалю [102], а також українські студії І. Кобзевої [166] і Я. Потапенка [182; 183].

Насамперед праці Вігарелло [133–138] уже переконливо показали, що тіло є історично вироблюваною нормою. «Випрямлене тіло» [134] досліджує педагогічне «випрямлення» тіла, «Чисте й Брудне» [135] досліджує перебудову чуттєвих режимів чистого і брудного, «Відчуття себе» [136] досліджує історію внутрішнього самовідчуття, «Техніки роботи з тілом та трансформації їх конфігурацій» [138] досліджує зміну конфігурацій тілесних технік, «Метаморфози жиру» [137] досліджує історичність критеріїв надмірності й ваги, «Історія краси» [133] досліджує естетичну ієрархізацію видимого тіла. Мосс [88] уже раніше задав ідею «технік тіла», а Ле Бретон [79], Фішлер [40], Корбен [17], Кофман [72], Кеваль [102] і суміжні культурно-антропологічні студії розширили це поле до проблем повсякденної тілесності, сенсорних режимів, харчування, спорту, наготи, зовнішності й самоконструювання. Цей корпус уже добре пояснив, що тіло формується через гігієну, дисципліну, педагогіку, естетику, звичку, сором, самостереження і соціальну видимість. Але навіть ця література, попри свою силу, здебільшого залишається або історією практик, або культурною антропологією. Дисертація ж має ввести її в ширше проблемне поле сучасної французької філософії, де історичність тілесної норми стикається з феноменологією плоті, психоаналізом межі й біополітикою вразливості.

Окремий підмасив у межах цього ж блоку становлять гендерні дослідження тілесності. До них належать праці Женев'єв Фресс [43; 44], Люс Ірігарей [63], Поля Б. Пресіадо [100; 101]. У цих роботах уже здійснено важливий зсув, тіло показане не як універсальна людська форма, а як нерівномірно розподілений простір влади, статевої різниці, соціального кодування, медичного втручання і політичної видимості. Тут до дисертації вже було чітко продемонстровано, що тілесність не існує поза гендерованими режимами репрезентації та контролю. Однак і цей напрям часто функціонує доволі автономно від історико-філософської генеалогії та феноменології. Для дисертації ж суттєво показати, як гендерне питання входить у загальнішу трансформацію поняття тіла у французькій думці на межі століть.

Четвертий великий напрям є техно-філософським, постгуманістичним і нейропластичним. У цьому полі до автора дисертації вже було розгорнуто широку дискусію про те, як техніка змінює саме поняття тіла. Вихідними тут є праці М. Гайдеггера [56], Ж. Еллюля [38], Е. Фінберга [39], Ж. Симондона [111], Б. Стіглера [115; 116; 120; 118; 119; 117], Е. Садена [107], П. Віріліо [139; 140], Ж.-М. Бенъє [10], Д. Гаравей [53], Н. Гейлз [55], а також сучасні дослідження на перетині Стіглера і гуманітарної теорії [104; 194]. У межах цього корпусу вже було доведено, що тіло не можна більше мислити як замкнену природну цілість. Технічні об'єкти, медіа, алгоритми, цифрові середовища, протези, інформаційні режими і прискорення вже трансформують не тільки функції тіла, а й форми пам'яті, досвіду, уваги, залежності й вразливості.

Стіглер [115–120] уже показав, що техніка є умовою антропогенезу й колективної пам'яті, Симондон [111], що технічний об'єкт треба мислити не як зовнішній інструмент, а як форму співеволюції. Еллюль [38], Гайдеггер [56] і Фінберг [39] підготували критичну рамку для розуміння техніки як способу організації світу. Саден [107] і Віріліо [139; 140] показали, як цифровізація і швидкість змінюють умови тілесного існування. Бенъє [10], Гаравей [53], Гейлз [55] уже відкрили постгуманістичний горизонт, де людське тіло стає гібридним, мережевим і частково децентрованим. Ці автори перевели питання про тіло у площину технічної медіації. Проте дисертація має показати, як техно-філософська лінія співвідноситься з іншими французькими концепціями тілесності, а не існує окремо від них. Тут важливими стають і праці Катрін Малабу [85; 86], де тіло і мозок мисляться через пластичність, травму і можливість перезапису. У зв'язку з цим сучасна французька проблематика тіла вже виходить за межі класичної антропології та входить у простір нейронаук, травми і крихкої відновлюваності.

П'ятий значущий напрям є постструктуралістським, передусім пов'язаний із Жилем Дельозом і дельозіанською традицією. Тут було розгорнуто потужний корпус літератури: тексти самого Дельоза [26–31], а також коментаторські праці І. Б'юкенена [13], М. Деланди [24], М. Гардта [54], Г. Голланда [62], П. Паттона

[98], Дж. Раджмана [103], Д. Сованьярг [109], Уно [127], а в українському контексті – це праці К. Гончаренко [158], Г. Савонової [184], М. Беркаля [147]. Ці дослідження вже здійснили радикальний зсув від питання «що таке тіло?» до питання «на що здатне тіло?». До української рецепції Дельоза і Гваттарі варто також долучити статтю О. Кулика про їхні теорії взаємодії з хаосом [169]. Для даної дисертації це джерело є важливим тому, що проблема хаосу в дельозіансько-гваттаріанській перспективі безпосередньо пов'язана з питанням про тіло як нестабільну, відкриту й неостаточно організовану множинність. Якщо «тіло без органів» у Дельоза і Гваттарі не є анатомічною фантазією, а позначає площину інтенсивностей, потенцій і дестратифікації, то звернення до проблеми хаосу дозволяє точніше зрозуміти, чому тілесність у цій традиції не зводиться до організму, форми чи функціональної структури.

О. Кулик [169] у цьому сенсі допомагає розмістити дельозіанське мислення тіла в ширшому онтологічному контексті взаємодії порядку, становлення, нестабільності та продуктивної неформленості. У дельозіанській лінії тіло мислиться як площина інтенсивностей, афектів, потоків, зв'язків, збірок, бажання і становлення. Ця література вже розірвала рамку субстанційного та організованого розуміння тілесності. Але, як правило, вона або надмірно теоретизує тіло в бік онтології становлення, або відриває його від історичної генеалогії, культурної норми та психічної крихкості. Для дисертації ж важливо не лише взяти дельозіанський інструментарій, а й показати, яким чином він входить у ширшу французьку розмову про вразливість, експозицію, межу й технічну трансформацію тіла.

Таким чином, уже на рівні основних тематичних блоків видно, що до автора дисертації у дослідницькому полі було зроблено справді багато. Античне тіло реконструйоване в космологічному, калокагатійному і полісному вимірах [1; 2; 12; 61; 64–66; 81–83; 92; 99; 113; 129–132; 143–145; 154; 155; 181]. Середньовічне тіло досліджене в креаціоністській, персоналістичній і сотеріологічній перспективі [4; 11; 14; 97; 105; 114; 122–124; 146; 148; 186; 187]. Новочасне тіло вивчене як субстанційне, механістичне, науково-об'єктивоване й

автономізоване [18; 19; 21; 25; 32–37; 46; 47; 67–71; 74; 75; 80; 84; 90; 95; 106; 141; 159–161; 164; 167; 171; 172; 174; 178]. Феноменологічна та екзистенційна література вже осмислила тіло як досвід, свободу, втілене сприйняття і співбуття [7; 8; 16; 20; 45; 48; 51; 52; 57–60; 78; 87; 89; 91; 93; 94; 108; 110; 128; 142; 163; 173; 177; 185]. Психоаналітичний напрям дослідив тіло як межу, оболонку, місце інскрипції, симптома і крихкості [5; 6; 50; 73; 76; 77; 125; 126]. Історико-культурні студії пояснили тіло як результат нормування, педагогіки, чуттєвої перебудови й культурної ієрархізації [17; 40; 72; 79; 88; 102; 133–138; 166; 182; 183]. Гендерна література вже показала нерівномірний розподіл влади по тілу [43; 44; 63; 100; 101]. Техно-філософський і постгуманістичний блок перетворив тіло на проблему технічної медіації, пластичності й протезування [10; 38; 39; 53; 55; 56; 85; 86; 104; 107; 111; 115–120; 139; 140; 194]. Постструктуралізм і дельозіанство змінили сам спосіб запитування про тіло [13; 24; 26–31; 54; 62; 98; 103; 109; 127; 147; 158; 184].

Однак саме на цьому тлі й виявляється те, чого в наявній літературі все ще бракує. По-перше, більшість досліджень працює в межах окремих шкіл або методів. Медієвістика окремо, феноменологія окремо, психоаналіз окремо, культурна історія окремо, гендерна теорія окремо, техно-філософія окремо. По-друге, навіть коли окремі праці дуже глибоко аналізують певного автора, скажімо, Декарта, Мерло-Понті, Анрі, Фуко, Дельоза чи Стіглера, вони не завжди вводять його в загальний процес трансформації самого поняття тіла. По-третє, в українському інтелектуальному просторі існують важливі, але переважно розрізнені студії, що стосуються або загальної проблематики тілесності [152; 156; 157; 166; 175; 176; 182; 183], або окремих авторів і напрямів як Мерло-Понті [142; 163], Сартра [177; 185], Фуко [162; 165; 170], Декарта [171], Канта [167; 174], Ньютона [159], Дельоза [147; 158; 184], Стіглера [194]. Але цілісна реконструкція того, як у сучасній французькій філософії межі століть складається єдине, хоча й внутрішньо напружене понятійне поле тілесності, досі фактично відсутня. В цьому й полягає головна дослідницька прогалина.

Отже, власне проблемне коло даної дисертації визначається не просто інтересом до тіла як такого і не повторним викладом уже відомих концепцій. Воно полягає у виявленні логіки трансформації поняття тілесності, від античних, середньовічних, новочасних і модерних моделей до тих французьких концепцій кінця XX – початку XXI століття, в яких тіло постає як онтологічно первинне, феноменологічно переживане, психоаналітично крихке, історично сформоване, дисциплінарно нормоване, гендерно кодоване, технічно модифіковане і політично вразливе. Іншими словами, дисертація виходить із того, що сучасна французька філософія тіла є не набором окремих шкіл, а місцем перетину кількох великих ліній: феноменології плоті, психоаналізу оболонки, культурної історії тілесної норми, біополітики контролю, гендерної критики, нейропластики, технічної медіації та постструктуралістської онтології становлення. Ця перехресність і становить предмет особливого інтересу.

Відповідно, власний напрямок дослідження полягає в тому, щоб, по-перше, систематично реконструювати історико-філософські та культурно-онтологічні передумови сучасної французької філософії тіла. По-друге, показати, які концептуальні напрямки склалися в ній на межі XX–XXI століть. По-третє, розкрити, як у цих напрямках трансформується саме поняття тіла/тілесності. Це означає, що дисертація не зупиняється ані на феноменологічному описі «живого тіла», ані на історико-культурній генеалогії норм, ані на психоаналітичному аналізі межі, ані на техно-філософській проблемі протезування. Її завданням є показати, як у сучасній французькій думці всі ці оптики сходяться довкола питання про тіло як про місце вразливості, експозиції, поранення, дисципліни, права на турботу та можливості відновлення. На цьому рівні і проявляється те, що не було достатньо зроблено до автора дисертації: відсутність цілісної, історично розгорнутої та концептуально систематизованої картини сучасної французької філософії тіла.

Доречно згадати також працю О. Кулика, присвячену методології захищених у США дисертацій з філософії [168]. Її значення для даного дослідження полягає не в безпосередньому аналізі тілесності, а в окресленні

вимог до філософської дисертації як до цілісної дослідницької конструкції, де огляд літератури, постановка проблеми, методологія, структура розділів і логіка аргументації мають бути внутрішньо узгодженими. Для цієї роботи така перспектива важлива тому, що французька філософія тіла не може бути представлена як проста сукупність окремих авторів чи тем. Її потрібно реконструювати як проблемне поле, в якому історико-філософська генеалогія, феноменологічний аналіз, психоаналітична проблематика межі, культурна історія тілесних норм, техно-філософія та постструктуралізм утворюють єдину дослідницьку траєкторію.

Таким чином, огляд літератури дає підстави для кількох підсумкових висновків. По-перше, тема тілесності є вже добре розробленою в західній та частково в українській літературі. По-друге, ця розробка відбувалася в різних теоретичних регістрах: історико-філософському, феноменологічному, психоаналітичному, історико-культурному, біополітичному, гендерному, техно-філософському, постструктуралістському. По-третє, кожен із цих напрямів уже дав важливі результати і створив необхідне підґрунтя для дисертації. По-четверте, саме на тлі цієї значної попередньої роботи стає очевидно, що ще не вистачає системної реконструкції того, як у сучасній французькій думці формується нове поняття тілесності, в межах якого тіло більше не є просто біологічним організмом, механізмом, морально підпорядкованою оболонкою або соціальною функцією, а постає як місце, де вирішуються питання про досвід, межу, вразливість, дисципліну, видимість, технічну модифікацію та етичну вимогу турботи. Саме це і становить власне дослідницьке поле даної дисертації.

## **1.2. Методологія дисертаційного дослідження**

Методологія даного дисертаційного дослідження визначається характером його об'єкта, предмета, поставленої мети та внутрішньою логікою самої проблематики тілесності. Французька філософія тіла на межі ХХ–ХХІ ст. не є ізольованою темою в межах історії ідей і не зводиться до сукупності окремих висловлювань про тіло, чуттєвість, суб'єктивність або тілесний досвід. Вона являє собою складне інтелектуальне поле, де перетинаються історико-

філософська пам'ять європейської думки, онтологічні питання щодо способу людської присутності у світі, культурні модуси репрезентації тіла, мови опису тілесності, а також новітні проблеми техніки, медіації, психічної вразливості, ідентичності й меж людського. Тому дана дисертація потребує такої методології, яка була б здатна врахувати не лише зміст окремих текстів, а й ширше проблемне поле, в якому тіло стає філософськи значущим.

У межах цього дослідження тіло розглядається не як samozрозуміла антропологічна даність і не як суто емпіричний об'єкт опису. Воно постає як історично змінний, культурно опосередкований, поняттєво насичений і філософськи проблемний феномен. Це означає, що методологія дисертації не може бути ані суто текстологічною, ані суто історико-описовою, ані лише феноменологічною. Необхідним є поєднання кількох підходів, які дозволяють одночасно простежити формування уявлень про тіло в історії європейської думки, реконструювати мовно-поняттєву специфіку сучасної французької філософії, інтерпретувати авторські концепти в їхній внутрішній логіці та впорядкувати отриманий матеріал у послідовну теоретичну архітектоніку.

Загальна методологічна рамка дослідження сходиться до принципів історичності, системності та комплементарності. Саме ці принципи визначають не лише перелік застосованих методів, а й спосіб їхнього використання. Вони задають загальне розуміння того, якою має бути дослідницька оптика стосовно французької філософії тіла на межі XX–XXI ст., якщо метою є не фрагментарне висвітлення окремих тем, а цілісне розкриття її історико-філософських, культурно-онтологічних підґрунть, концептуальних напрямків та змістовних обріїв.

Принцип історичності в даному дослідженні означає, що поняття тіла не розглядається як незмінне, універсально тотожне самому собі утворення. Історичність є засадничою методологічною вимогою. Тіло набуває різних значень у різних епохах, і ці значення не є простими варіаціями однієї й тієї ж сутності. В античності воно мислиться в горизонті космічного порядку, гармонії, добродієвості, політичної форми життя, у середньовіччі в горизонті творіння,

гріхопадіння, спасіння, аскези й персональної відповідальності. В новому часі воно мислиться у зв'язку з субстанційністю, механістичністю, автономністю суб'єкта та раціональним пізнанням природи і в сучасності вже через екзистенційний досвід, масовість, технічну опосередкованість, соціальну нормативність і проблематизацію межі людського. Принцип історичності, таким чином, вимагає не просто перелічити ці етапи, а показати, як змінюються самі умови мислення тіла, його поняттєві контури, аксіологічні акценти й онтологічний статус.

Принцип системності передбачає, що французька філософія тіла не розглядається як випадкове нагромадження авторських позицій. У роботі виходять із того, що попри внутрішню різноманітність феноменологічних, психоаналітичних, історико-культурних, техно-філософських і постструктуралістських підходів, між ними існує проблемне поле спільності. Це поле утворюють спільні вузли питань, наприклад, що означає бути тілесним/мати тіло, у який спосіб тіло дане суб'єктові, як тілесність співвідноситься з мовою, досвідом, нормою, бажанням, технікою, владою, культурою, де проходить межа між тілом як даністю й тілом як конструкцією, яким чином тілесність стає осердям самості та одночасно місцем її децентрації. Принцип системності вимагає, щоб кожен окремий концепт аналізувався не ізольовано, а в мережі зв'язків з іншими концептами, напрямками й історичними передумовами. Тому дослідження прагне відтворити не лише «що сказано» про тіло, а й «як пов'язано» різні режими його осмислення.

Принцип комплементарності зумовлює взаємодію методів у межах єдиної дослідницької стратегії. Його зміст полягає в тому, що жоден окремий метод не може вичерпно охопити досліджуваний матеріал. Історико-філософський підхід необхідний, але без дескрипції він може схилитися до надто загальних історичних схем. Лінгвістично-філософський аналіз виявляє смислові зсуви в термінології, однак без герменевтики він ризикує залишитися на рівні фіксації слововживань. Герменевтика забезпечує глибину інтерпретації, але без системного і структуралістського впорядкування легко перетворює дослідження

на сукупність окремих коментарів. Структуралістський підхід вибудовує архітектоніку, але без змістового наповнення дає лише формальний каркас. Тому в даній роботі методи функціонують у режимі взаємодоповнення, а не конкурують між собою за статус «головного».

Методологічна своєрідність дисертації також впливає з поставленої мети. Мета полягає не просто в огляді французьких теорій тіла, а в розкритті історико-філософських, культурно-онтологічних підґрунть, концептуальних напрямків і змістовних обріїв французької філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. Така постановка завдання означає, що дослідження не зводиться до послідовного викладу поглядів окремих мислителів. Воно передбачає, по-перше, реконструкцію довготривалих смислових ліній, які створюють передумови для виникнення сучасних французьких концепцій тіла, по-друге, аналітичне впорядкування основних напрямків осмислення тілесності в сучасній французькій думці; по-третє, окреслення тих змістовних горизонтів, у яких тілесність виявляється центральною темою не лише антропології, а й онтології, філософії культури, філософії техніки, психоаналізу, соціальної філософії та етики.

Дескриптивний підхід посідає в цій роботі вихідне й принципово важливе місце. Його значення зумовлене тим, що предмет дослідження належить до такого теоретичного поля, де поняття легко виходять за межі власної аналітичної визначеності. Термін «тіло» може позначати анатомічний субстрат, феномен переживання, культурний символ, технічний носій, місце соціальної регуляції, образ, репрезентацію, норму, межу, медіум. Відповідно, термін «тілесність» може вживатися і як синонім фактичної тілесної присутності, і як позначення особливого способу буття, і як назва теоретичного дискурсу. Тому дескрипція в роботі виконує функцію первинного поняттєвого упорядкування. Вона дозволяє чітко окреслити, в якому значенні і в яких межах дослідження працює з тими чи іншими категоріями. Дескриптивний підхід тут не означає пасивного переказу матеріалу. Його завданням є фіксація предметного поля кожного тематичного блоку. Коли аналізується античне тіло, потрібно окреслити, що саме в цьому

контексті означають його космологічний, калокагатійний і полісний виміри. Коли йдеться про середньовічну думку, необхідно розмежувати тілесність як створеність, як місце випробування, як об'єкт дисципліни й як умову спасіння. У новому часі дескрипція дає змогу не змішувати субстанційність, механістичність і автономність, хоча в реальній історії ідей вони взаємодіють. У сучасних французьких підходах дескриптивний метод дозволяє чітко відрізнити тіло як самоданність, тіло як оболонку психічного, тіло як культурну практику, тіло як технічну межу або тіло як поле децентралізації організованої суб'єктності. У такий спосіб дескрипція не лише уточнює словник дослідження, а й створює передумову для точного історико-філософського й герменевтичного аналізу.

Окремо варто наголосити, що дескриптивний підхід у цій роботі має також негативно-обмежувальну функцію. Він убезпечує дослідження від надмірних узагальнень, коли різні концепції тіла поспішно об'єднуються під однією схемою. Завдяки дескрипції вдається уникнути спокуси трактувати всю історію європейської думки як поступове наближення до сучасного розуміння тілесності. Навпаки, кожен історичний і концептуальний блок отримує власну окресленість, а відмінності між підходами не згладжуються завчасно.

Історико-філософський підхід є конструктивною віссю дослідження. Його застосування виправдане не лише тим, що робота містить окремий розділ про підгрунття сучасної французької філософії тіла, а й тим, що сам предмет дисертації неможливо зрозуміти поза історією європейського осмислення тілесності. Історико-філософський аналіз дозволяє побачити, що сучасні французькі концепції виникають не на порожньому місці, а в полі тривалої проблематизації тіла. У цьому сенсі античність, середньовіччя, новий час і сучасність не є просто етапами «передісторії», а являють собою різні модуси артикуляції тієї проблеми, яка в новітній французькій думці набуває особливої інтенсивності. Застосування історико-філософського методу дає змогу виявити основні виміри тіла у відповідних культурно-філософських епохах.

Для античності важливими є космологічність, калокагатійність і полісність. Це означає, що тіло осмислюється як елемент більшого світового порядку, як носій етичної форми й як компонент політичного буття. Для середньовіччя характерними стають креаціоністичність, персоналістичність і сотеріологічність, де тіло входить у горизонти створеності, спасіння, гріховності, дисципліни бажання та персональної відповідальності. Новий час висуває на перший план субстанційність, механістичність та автономність, тіло стає предметом раціонального аналізу, природа мислиться в термінах механіки, а суб'єкт дедалі виразніше визначає себе через автономію розуму. У сучасності ж набувають значення екзистенційність, масовість і технократичність, тіло виявляється водночас умовою індивідуального досвіду, об'єктом суспільної організації й полем дії технічних і медійних механізмів.

Історико-філософський підхід має в дисертації ще одну важливу функцію: він дозволяє уникнути подвійного спрощення. З одного боку, він не дає можливості читати сучасну французьку філософію тіла як абсолютно безпрецедентне явище, ніби питання тілесності постало лише в ХХ столітті. З іншого боку, він не допускає прямолінійної логіки спадкоємності, за якою всі попередні епохи просто «готують» сучасні теорії. Натомість історико-філософський аналіз виявляє складні відносини між спадкоємністю і розривом, пам'яттю та переозначенням, повторенням і радикальною зміною смислу. Ця складність і є необхідною умовою розуміння сучасної французької проблематики тіла.

Лінгвістично-філософський підхід у даному дослідженні посідає особливе місце, оскільки французька філософія тіла на межі ХХ–ХХІ ст. характеризується не тільки новими темами, а й новими способами мовного оформлення тілесності. Зміна дискурсу про тіло є тут не другорядною стилістичною обставиною, а симптомом глибшої концептуальної перебудови. Коли тілесність описується через поняття «плоті», «самоданності», «Я-шкіри», «рефлексивного тіла», «протеза» чи «тіла-без-органів», мова йде не про просту зміну термінів, а про розгортання різних теоретичних режимів, у межах яких по-різному

осмислюються межа, досвід, афектація, суб'єктність, культура й техніка. Лінгвістично-філософський аналіз у роботі спрямований на реконструкцію смислового навантаження ключових понять. Він дозволяє побачити, що концепт у філософії тіла ніколи не є просто назвою вже даного феномена. Навпаки, саме концепт формує певний спосіб бачення тілесності. Так, «самоданність» виводить тіло за межі простого зовнішнього об'єкта і переводить його в режим внутрішньо переживаного життя. «Я-шкіра» робить видимою функцію тілесної оболонки як межі психічної організації. «Протез» змінює уявлення про цілісність тіла, показуючи, що людська тілесність від самого початку пов'язана з технічним доповненням. «Тіло-без-органів» руйнує стабільну органічну ієрархію й відкриває тілесність як поле інтенсивностей і конфігурацій, що не вичерпуються анатомічною організацією.

Отже, лінгвістично-філософський підхід дозволяє працювати не лише з тим, «про що» мислить філософія тіла, а й з тим, «через що» вона це мислить. У межах цієї роботи лінгвістично-філософський аналіз важливий ще й тому, що значна частина досліджуваних концептів не має прямого й однозначного відповідника в усталеній українській академічній традиції. Це означає, що методологія повинна бути уважною до перекладних стратегій, смислових зсувів і ризиків термінологічної редукції. Під час роботи з французькими текстами особливо важливо не підміняти авторські поняття надто загальними українськими аналогами, які можуть втрачати концептуальну гостроту. Тому лінгвістично-філософський підхід у дисертації виконує також функцію термінологічного контролю. Він дозволяє утримувати специфіку авторського словника і водночас вводити ці поняття в українське академічне письмо без спотворення їхнього теоретичного навантаження.

Герменевтичний підхід у дослідженні спрямований на інтерпретацію смислових структур, що розгортаються в текстах філософів. Якщо лінгвістично-філософський аналіз фіксує значущість термінів і концептів, то герменевтика дозволяє виявити, як ці концепти функціонують у межах ширших філософських побудов. У дисертації це має особливе значення, оскільки французька філософія

тіла не обмежується розробкою окремої «теми тіла». Тілесність у ній завжди вплетена в онтологію, феноменологію, психоаналітичну модель суб'єкта, історико-культурну діагностику, критику техніки або постструктуралістське переосмислення бажання й організації. Герменевтичний підхід дозволяє прочитати кожен концепцію тіла не як автономне визначення, а як елемент внутрішньо цілісного філософського горизонту. Тому в роботі важливо не просто фіксувати, що той чи інший мислитель говорить про тіло, а з'ясувати, яке місце тілесність посідає в його загальній архітектоніці думки. В одному випадку тіло може бути умовою переживання світу, в іншому – межею психічного утворення, у третьому – культурним носієм практик і знаків, у четвертому – місцем технічного дописування людини, у п'ятому – принципом підриву стабільної органічної тотожності. Герменевтика дає можливість виявити цю внутрішню різноманітність без її редукції до єдиної моделі. Особливо важливо, що герменевтичний підхід у даній дисертації не є суто коментаторським. Його завдання полягає не в повторенні авторських формул, а в смисловому розгортанні того, що імпліцитно присутнє в тексті. Це означає, що інтерпретація спрямована на виявлення прихованих зв'язків між поняттями, на встановлення місця концепту тіла в ширшому контексті авторської філософії, а також на виявлення тих наслідків, які має певне розуміння тілесності для осмислення суб'єктивності, межі, спільності, культури й технічної опосередкованості. Герменевтичний підхід, таким чином, забезпечує глибину аналізу і не дозволяє дослідженню залишитися на рівні зовнішньої таксономії концепцій.

Структуралістський підхід у дисертації виконує системоорганізувальну функцію. Його необхідність зумовлена великим обсягом і різноманітністю матеріалу. Дослідження охоплює як історико-філософські передумови сучасної французької філософії тіла, так і аналіз кількох основних сучасних напрямків. Структуралістський підхід дає змогу впорядкувати матеріал так, щоб зберегти і його різноманітність, і його внутрішню зв'язність. У межах цієї роботи структуралістський підхід означає насамперед побудову дослідження за

принципом переходу від підґрунть до напрямків, від історичних смислових матриць до сучасних форм концептуалізації, від передумов до обрїїв. Завдяки цьому перший великий блок дисертації присвячений історико-філософським і культурно-онтологічним підґрунтям, а другий концептуальним напрямкам сучасної французької філософії тіла. Така побудова не є нейтральною композиційною зручністю. Вона відображає саму логіку предмета, а саме сучасне французьке мислення тіла не може бути адекватно зрозуміле без історичного тла, але й це тло не повинно поглинати аналіз новітніх концептуальних форм.

Структуралістський підхід проявляється не лише на рівні макрокомпозиції дисертації, а й у побудові окремих підрозділів. У кожному з них матеріал організується не довільно, а за виявленими структурними вузлами. Так, в історико-філософському блоці аналіз рухається через фіксацію доміантних вимірів тіла у відповідних епохах. У сучасному блоці структура вибудовується довкола концептуальних напрямків, кожен із яких репрезентує окрему модель тілесності. Це дозволяє не змішувати феноменологічні, психоаналітичні, історико-культурні, техно-філософські та постструктуралістські лінії, але й не розривати їх остаточно, оскільки всі вони вписані у спільну системну рамку.

Методологія дослідження передбачає також поєднання діахронічної та синхронічної перспектив. Діахронічний вимір реалізується передусім через історико-філософський аналіз. Він дозволяє простежити зміну розуміння тіла від античності до сучасності. Синхронічний вимір, своєю чергою, дає можливість побачити, як на межі ХХ–ХХІ ст. співіснують і взаємодіють різні моделі осмислення тілесності в межах сучасної французької філософії. Це методологічно важливо, оскільки сучасність не є однорідним блоком. У ній одночасно співіснують феноменологічні інтенції, психоаналітичні реконструкції тілесної межі, історико-культурні способи читання тіла, техно-філософські моделі його доповнення і постструктуралістські стратегії деконструкції органічної впорядкованості. Діахронія дозволяє побачити, звідки походять ці лінії, а синхронія як вони взаємодіють у спільному інтелектуальному часі.

Ще одним важливим аспектом методології є визначення меж дослідження. Дисертація не претендує на вичерпне охоплення всіх теорій тіла в західній або світовій філософії. Її завданням є репрезентативний і концептуально вмотивований аналіз тих історико-філософських і сучасних французьких підходів, без яких предмет роботи не може бути розкритий. Тому добір авторів, напрямків і проблемних вузлів ґрунтується не на енциклопедичній повноті, а на принципі теоретичної релевантності. До аналізу залучаються саме ті концепції, які дозволяють або виявити історико-філософське підґрунтя сучасної французької проблематики тіла, або артикулювати її основні сучасні напрями та змістовні обрії. У цьому ж контексті важливою є і методологія роботи з джерелами. Дисертація спирається як на класичні філософські тексти, так і на сучасну критичну літературу європейських та вітчизняних дослідників. Її функція полягає в окресленні наукового поля, виявленні інтерпретаційних тенденцій, зіставленні різних способів читання тих самих концепцій і уточненні проблемних місць.

Методологічно суттєвим є також те, що дослідження побудоване на поєднанні реконструктивної та артикуляційної логіки. Реконструктивний вимір означає відтворення історико-філософських та культурно-онтологічних підстав французької філософії тіла, тобто тих смислових пластів, які становлять її передумови. Артикуляційний вимір полягає в тому, щоб, спираючись на це тло, чітко окреслити сучасні концептуальні напрями і змістовні обрії. Іншими словами, дослідження не лише повертається до витоків, а й формулює, що саме становить специфіку французької філософії тіла в пізньомодерному й сучасному горизонті. Цей перехід від реконструкції до артикуляції і є однією з головних внутрішніх логік дисертації.

З методологічного погляду важливо й те, що в роботі збережено відмінність між понятійним аналізом і нормативним оцінюванням. Дисертація не ставить за мету безпосередньо вирішувати, яка з концепцій тіла є «правильною» або «найбільш істинною». Натомість вона прагне показати, як різні концептуальні моделі розкривають різні сторони тілесності й які смислові

можливості вони відкривають. Такий підхід дозволяє уникнути передчасної ієрархізації теорій і натомість зосередитися на їхній евристичній продуктивності. Водночас це не означає цілковитої нейтральності. Аналітична робота виявляє сильні й слабкі сторони кожного підходу через його здатність пояснювати ті чи інші аспекти тілесного буття.

Не менш значущим є методологічне врахування того, що сучасна французька філософія тіла постає на перетині кількох дисциплінарних горизонтів. Хоча дисертація є філософським дослідженням, вона не може ігнорувати дотичні поля, такі як філософію культури, психоаналіз, теорію техніки, соціальну філософію, антропологію, сучасні гуманітарні студії тіла. Проте міждисциплінарність не означає тут розчинення філософського підходу. Навпаки, вона мислиться як розширення проблемного поля при збереженні філософської дисциплінарної оптики. Філософський аналіз забезпечує смислову інтеграцію різнорідних сюжетів і не дозволяє перетворити дослідження на сукупність зовнішніх тематичних запозичень.

Застосована методологія дає змогу встановити також внутрішні переходи між розділами роботи. Розділ, присвячений історико-філософським і культурно-онтологічним підґрунтям, виконує не лише функцію передумови, а й функцію смислового налаштування всього подальшого аналізу. Тут формуються базові координати, без яких неможливо коректно читати сучасні французькі концепції. Наступний аналітичний блок, присвячений сучасним напрямкам, уже не повторює історичний матеріал, а працює з ним як із передумовою. Така логіка переходу від одного розділу до іншого є не просто композиційною, а методологічною. Вона відтворює шлях від історичного осадження смислів до їхнього сучасного концептуального перелому. Сучасна філософська дисертація не може зводитися до простого тематичного огляду або послідовного викладу позицій окремих мислителів, оскільки її переконливість залежить від чітко вибудованої дослідницької архітекtonіки, аргументативної послідовності та методологічної відповідності між предметом, завданнями й способом аналізу [168]. Для цієї роботи така перспектива важлива передусім тому, що дослідження

французької філософії тіла потребує їхнього впорядкування в цілісну проблемну траєкторію: від історичних режимів тілесності до сучасних концептів самоданності, межі, тактики, протезу й тіла без органів. Методологія дисертації не є зовнішнім технічним додатком до змісту, а визначає сам спосіб бачення матеріалу. Вона дозволяє не розчинити французьку філософію тіла в переліку імен, а показати її як внутрішньо пов'язане поле, де кожен концепт виконує свою функцію в реконструкції зміни ставлення до тілесності.

Методологія дисертаційного дослідження є комплексною, багаторівневою та внутрішньо цілісною. Вона ґрунтується на принципах історичності, системності та комплементарності й реалізується через поєднання дескриптивного, історико-філософського, лінгвістично-філософського, герменевтичного та структуралістського підходів.

Дескрипція окреслює предметне поле й забезпечує поняттєву точність. Історико-філософський підхід виявляє основні виміри тіла в історії європейської думки та дозволяє показати підґрунтя сучасної французької проблематики. Лінгвістично-філософський аналіз розкриває змістовні особливості ключових концептів і мов опису тілесності. Герменевтика інтерпретує їх у ширших філософських горизонтах і виявляє внутрішню логіку авторських підходів. Структуралістський метод упорядковує весь матеріал у послідовну архітектоніку, де історико-філософські підстави, концептуальні напрямки та змістовні обрії утворюють єдине дослідницьке ціле. Така методологічна конфігурація дає змогу розкрити французьку філософію тіла на межі ХХ–ХХІ ст. як складний і системно організований простір сучасної європейської думки. У цьому просторі тілесність постає не як другорядний додаток до свідомості або як чисто біологічний факт, а як одна з центральних форм людської присутності у світі, культурі, досвіді, мові й саморозумінні. Через таку методологію стає можливим показати не лише те, як французькі мислителі осмислюють тіло, а й те, чому саме тілесність виявляється в сучасній філософії одним із найбільш насичених, суперечливих і продуктивних місць теоретичного мислення.

## Висновки до розділу 1

Перший розділ дисертації виконує засадничу функцію для всього дослідження, оскільки саме в ньому окреслено стан наукової розробки проблеми тілесності та визначено методологічні підстави її подальшого аналізу. Поєднання огляду літератури з методологічним підрозділом виявляє внутрішню логіку всієї роботи. Спочатку з'ясувати, що вже було зроблено в межах західного і частково українського дослідницького поля, які концептуальні лінії вже склалися, які смислові ресурси вони виробили і в чому полягають їхні межі, а вже на цьому тлі окреслити власне проблемне коло дисертації та способи його дослідження.

Аналіз літератури засвідчив, що проблема тіла і тілесності вже давно вийшла за межі периферійного інтересу і стала одним із важливих сюжетів сучасного гуманітарного знання. У загальнотеоретичному полі вже були здійснені суттєві кроки щодо концептуалізації тіла не як суто біологічного або медичного об'єкта, а як складного багаторівневого феномена, в якому перетинаються досвід, мова, культура, соціальні норми, владні відносини, технічні трансформації та етичні вимоги визнання і захисту. Отже, до автора дисертації було вже переконливо показано, що тілесність не може бути зведена до фізичної органіки чи до зовнішньої оболонки суб'єкта. Водночас огляд продемонстрував, що при всій значній кількості досліджень бракує цілісної реконструкції саме сучасного французького проблемного поля, у межах якого різні способи осмислення тілесності не просто співіснують, а взаємно перетинаються і формують нове поняття тіла. Ця відсутність систематизації і є однією з головних передумов даної роботи.

Важливим результатом стало також встановлення того, що сучасна французька філософія тіла не може бути зрозуміла поза її історико-філософською генеалогією. У розділі показано, що європейська думка виробила кілька базових моделей тілесності, кожна з яких фіксує інший спосіб буття тіла. Античність репрезентує космологічний, калокагатійний та полісний виміри, середньовіччя репрезентує креаціоністський, персоналістичний і сотеріологічний. Новий час репрезентує субстанційний, механістичний і

автономний, сучасність репрезентує екзистенційний, масовий та технократичний. Сучасні французькі концепції тіла не виникають у вакуумі. Вони є відповіддю на попередні форми осмислення тілесності, частково їх успадковують, частково переозначають, а частково критично долають. Тому історико-філософська перспектива в дисертації виконує конструктивну функцію. Вона дозволяє показати, як від тіла як космічного порядку, богословськи значущої плоті чи механічного об'єкта європейська думка переходить до тілесності як до місця досвіду, межі, вразливості, дисципліни та технічної трансформації.

Огляд літератури дав змогу виокремити кілька головних напрямів, у межах яких до автора дисертації вже була опрацьована проблема тіла. По-перше, феноменологічно-онтологічний напрям показав тіло як умову досвіду, сприйняття, руху, відкритості до світу та співбуття. У цій традиції тіло перестає бути лише об'єктом і постає як спосіб людської присутності. По-друге, психоаналітичний напрям виявив тіло як межу психічного, оболонку «я», місце симптома, афективної крихкості й можливої дезінтеграції. По-третє, історико-культурні та соціально-дисциплінарні дослідження довели, що тіло не є природною даністю, а формується через виховання, гігієну, естетику, інституційний нагляд, сором, нормування та соціальну видимість. По-четверте, гендерні студії показали тіло як простір нерівномірного розподілу влади, відмінності й соціального кодування. По-п'яте, техно-філософський і постгуманістичний підхід поставив тіло в нові відношення з технікою, цифровими середовищами, пластичністю, протезуванням і травмою. По-шосте, постструктуралістська та дельозіанська лінія змінила саму логіку запитування про тіло, змістивши акцент із сутності на процесуальність, здатність, афект і становлення. Сукупно ці напрями вже створили багатий дослідницький ресурс, який і становить теоретичне підґрунтя дисертації.

Проте саме аналіз цього корпусу праць дозволив побачити і його головне упущення. Попри інтенсивну розробку теми, більшість наявних досліджень функціонує в межах окремих дисциплінарних або концептуальних рамок.

Феноменологія описує тіло передусім як досвід, психоаналіз як межу і контейнер, історія культури як нормований і історично вироблений об'єкт, біополітичні та гендерні студії як поле влади й розподілу видимості, техно-філософія як медійно й технічно модифіковану форму, постструктуралізм як інтенсивність і становлення. Тому головна прогалина полягає не у відсутності праць про тіло взагалі, а у відсутності їх цілісної систематизації щодо сучасної французької філософії кінця XX – початку XXI століття. Перший розділ доводить, що ще не вистачає дослідження, яке б показало, як ці різні напрямки сходяться в єдиному, внутрішньо напруженому, але концептуально зв'язаному полі. Ця прогалина і визначає власне проблемне коло дисертації.

На цьому тлі перший розділ дозволяє чітко сформулювати власний напрям дослідження. Йдеться не про повторний опис окремих авторських концепцій і не про компілятивний огляд літератури, а про реконструкцію логіки трансформації поняття тілесності в сучасній французькій думці. У центрі уваги опиняється тіло як багаторівневий конструкт, у якому переплітаються досвід болю і дотичності, норми контролю, інституційні практики нагляду, дисциплінованість, доступність до поранення, політична експозиція та можливість відновлення. Таке розуміння предмета дозволяє побачити сучасну французьку філософію тіла як місце перетину феноменології плоті, психоаналітики оболонки, культурної історії тілесної норми, критики дисциплінарних механізмів, гендерної проблематики, нейропластики і технічної медіації. Дисертація прагне не локалізуватися в одному методі або школі, а показати системну взаємодію кількох концептуальних ліній.

Не менш важливим результатом першого розділу є обґрунтування методології дослідження. У підрозділі 1.2 показано, що предмет роботи не допускає одновимірного аналізу. Оскільки тілесність постає як історично змінний, культурно опосередкований, поняттєво насичений і філософськи проблемний феномен, методологія дисертації спирається на принципи історичності, системності та комплементарності. Принцип історичності дає змогу простежити зміну смислів тіла в різні епохи і не сприймати сучасне

розуміння тілесності як самоочевидне. Принцип системності дозволяє розглядати французьку філософію тіла як впорядкований інтелектуальний простір. Принцип комплементарності уможливлює поєднання кількох методів без редукції складного предмета до однієї інтерпретаційної схеми. Таким чином, методологія розділу безпосередньо впливає з характеру самого об'єкта дослідження.

У якості основних методів розділ визначає дескриптивний, історико-філософський, лінгвістично-філософський, герменевтичний та структуралістський підходи. Дескрипція окреслює предметне поле й забезпечує поняттєву точність. Історико-філософський підхід виявляє основні виміри тіла в історії європейської думки та дозволяє показати генеалогічне підґрунтя сучасної французької проблематики. Лінгвістично-філософський аналіз розкриває особливості ключових концептів і мов опису тілесності. Герменевтичний підхід інтерпретує їх у ширших філософських горизонтах і виявляє внутрішню логіку авторських теорій. Структуралістський метод упорядковує весь матеріал у послідовну архітектоніку, де історико-філософські підстави, концептуальні напрямки й змістовні обрії утворюють єдине дослідницьке ціле. Завдяки такій методологічній конфігурації стає можливим розглядати французьку філософію тіла на межі XX–XXI століть як складний, системно організований і внутрішньо диференційований простір сучасної європейської думки.

Отже, перший розділ дозволяє сказати, що проблема тілесності вже має потужну історію дослідження, однак ця історія ще не була зведена в цілісну концептуальну картину саме щодо сучасної французької філософії. У наявній літературі вже були розроблені історичні моделі тіла, феноменологія досвіду, психоаналітика межі, історія культурних норм, біополітичні й гендерні аспекти тілесності, техно-філософські та постструктуралістські підходи. Разом із тим бракує системного дослідження того, як ці лінії сходяться в межах одного проблемного поля і як у цьому полі трансформується саме поняття тіла.

Тому дана дисертація має свою чітку дослідницьку нішу. Її завдання полягає у розкритті історико-філософських і культурно-онтологічних підґрунть

французької філософії тіла, у систематизації її основних напрямків і виявленні тих змістових обріїв, у яких тілесність постає як місце досвіду, межі, вразливості, дисципліни, технічної модифікації та етичної вимоги захисту й відновлення. У цьому сенсі перший розділ не лише підсумовує вже зроблене в науці, а й обґрунтовує теоретичну необхідність подальшого дослідження.

## РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ Й КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГІЧНІ ПІДГРУНТЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ.

### 2.1. Космологічні, калокагатійні, полісні виміри тіла в Античності

Звернення до античного розуміння тіла в межах дисертаційного дослідження є не історико-філософським відступом, а необхідною методологічною передумовою. Французька філософія означеного періоду формує свої підходи не в порожнечі, а в полі тривалого європейського ідейного спадку, в якому античність посідає вихідне, засадниче місце. Саме в античному горизонті були закладені ті первинні інтелектуальні моделі, через які тіло мислиться не просто як фізична даність, а як елемент космічного порядку, носій етичної форми та складова політичного устрою. Без реконструкції цього вихідного смислового шару подальший аналіз французьких концепцій тіла ризикує втратити історико-філософську глибину і перетворитися лише на опис окремих сучасних позицій. Французькі мислителі, аналізуючи тіло як місце вразливості, як поверхню «inscription», як середовище афектів, як простір дисципліни, як форму присутності у світі чи як об'єкт політичного регулювання, фактично вступають у явний або прихований діалог із тими давніми способами мислення, в яких тілесність уже була пов'язана з порядком, нормою, межею та спільнотою. Тому дослідження античних космологічного, калокагатійного та полісного вимірів тіла дозволяє окреслити той концептуальний фон, на якому стають зрозумілішими новітні французькі переосмислення тілесності.

У сучасній і особливо французькій філософії тіло часто постає як багаторівнева реальність, тобто не лише біологічна, а й символічна, політична, дискурсивна, афективна, екзистенційна. Проте така багатовимірність не є винятково сучасним відкриттям. Уже в античності тілесність не зводилася до нейтрального «фізичного об'єкта». Вона мислилася через зв'язок із космосом, чеснотою, вихованням, владою, громадянською належністю та смертністю. Античне осмислення тіла не може бути адекватно реконструйоване через пізню новочасну опозицію «тіло» та «свідомість», оскільки в архаїчному та класичному

грецькому мисленні тілесне ще не оформлене як самодостатній, внутрішньо тотожний і приватизований об'єкт. Це твердження потребує уточнення, йдеться не про відсутність у греків уявлення про тілесність, а про інший спосіб її концептуалізації.

У грецькому слововжитку на позначення того, що сучасна мова часто узагальнює словом «тіло», функціонують різні терміни, наприклад, «sōma», «psychē», «guīa», «guīon», «mélea», «chrōs», «derma», «rhinos» [132]. Їхня семантична розрізненість є філософськи значущою, оскільки вказує, що тілесність мислиться не як нейтральна субстанція, а як багатоскладова єдність сили, межі, форми, вразливості та життєвого прояву. Саме тому аналіз античного тіла доцільно вести не від абстрактного поняття «організму», а від того, як грецькі тексти описують людину в її русі, пораненні, смерті, вихованні та політичній належності. Вже на рівні лексики античне тіло постає не як готовий об'єкт, а як поле функцій і режимів присутності, що передує пізнішому субстанційному розумінню тілесності [114].

У гомерівському епосі ця особливість простежується особливо виразно. Опис людської присутності у Іліаді та Одиссеї часто зосереджується не на тілі як однорідному цілому, а на його частинах і функціях. Слова «guīa» та «mélea» позначають члени, кінцівки, тобто тіло в модусі дії або, навпаки, виснаження. Коли Гомер описує втрату сили, він регулярно фіксує не «зникнення суб'єкта» в абстрактному сенсі, а ослаблення або розпад тілесної спроможності, наприклад, у сценах поранення герой «втрачає силу в членах», тобто життя осмислюється як здатність тіла бути зібраним для дії, а не просто як факт біологічного існування [155, с. 101]. Звідси випливає важливий висновок, що у ранньогрецькому горизонті тілесність постає передусім як дієва єдність, а не як статична річ. Сам епічний опис послідовно показує людину через її рух, удар, стійкість або падіння, а не через споглядально-нейтральний образ «тіла самого по собі» [155, с. 103]. Тому гомерівська тілесність точніше описується як динамічна конфігурація сили, а не як завершена тілесна субстанція [92].

Особливо показовим для реконструкції античної тілесності є термін «*sōma*». У гомерівському вжитку він дуже часто з'являється в контексті смерті, полеглого тіла, тіла як того, що вже втратило здатність діяти. Слово «*sōma*» не означає лише «труп», але текстуально виправдано стверджувати, що в епосі «тіло як окремий об'єкт» стає особливо видимим саме тоді, коли життєва енергія вже відступила. Так, напруга навколо тіла Гектора після його смерті пов'язана не з його активною присутністю як воїна, а з тілом як предметом честі, наруги, поховання і пам'яті [154, с. 110]. На нашу думку, гомерівська семантика «*sōma*» виявляє не просто лексичну особливість, а глибшу антропологічну структуру. Жива людина в епосі описується через сили та функції, тоді як тіло як «об'єкт» виявляється найвиразніше на межі смерті. Саме тому було б методологічно хибно механічно переносити новочасне розуміння «тіла» на архаїчний матеріал [129].

Не менш істотним є поняття «*psychē*». У Гомера воно ще не тотожне ані пізнішій метафізичній «душі», ані модерній «свідомості». У момент смерті «*psychē*» полишає людину і відходить до Аїду, саме цей жест відходу, а не саморефлексивна внутрішність, є її головною рисою в епічному контексті [154, с. 208]. Це означає, що «*psychē*» у гомерівському світі слід розуміти радше як принцип життєвої присутності, який може бути втрачений, ніж як автономний центр особистісної суб'єктивності [130]. Звідси випливає важливе уточнення для теми тілесності: антична людина в архаїчному вимірі ще не мислиться як «душа, замкнена в тілі», натомість, життя, тілесність і смертність утворюють тут іншу конфігурацію, в якій душа визначається не як привілейований внутрішній суб'єкт, а як те, що робить можливим саме життя і залишає людину в момент смерті [157, с. 209]. Отже, говорити про гомерівську тілесність мовою пізнього дуалізму означало б нав'язувати текстам пізнішу категоріальну схему [131, с. 45].

Зі свого боку, терміни «*chrōs*» і «*derma*» дозволяють побачити ще один аспект античного тіла, а саме його межовість. «*Chrōs*» позначає шкіру, тілесну поверхню, іноді й саму видимість тілесної присутності як такої. У бойових сценах саме ця поверхня виявляється місцем рани, розриву, пробиття, тобто

місцем, де життя виявляє свою вразливість [156, с. 139–147]. Звідси випливає висновок, що для грецької архаїки тіло не є передусім внутрішньою глибиною. Воно є тим, що експоноване назовні й через це підлягає ураженню. Така теза безпосередньо випливає з епічної логіки опису, у якій тілесна поверхня є не декоративною ознакою, а межею між життям і насильством [156, с. 139–147]. «Derma», у свою чергу, акцентує матеріальний покрив, захисний шар, що відмежовує живе від зовнішнього впливу. У цьому ж полі семантичної межовості слід розглядати й «rhinos», який часто означає шкіру, ремінь, шкіряну поверхню або шкіряний елемент спорядження. Це важливо не стільки як вузьколексичний факт, скільки як показник того, що межа тіла в архаїчній Греції мислиться не лише природно, а й технічно. Коли шкіряне спорядження, ремені чи захисні елементи обладунку описуються як складова воїнської присутності, тіло постає вже не як чисто природне, а як тіло, продовжене артефактом [152]. На цій підставі можна зробити обережний висновок, що античне тіло від самого початку не є просто «біологічним тілом», воно виявляється тілом, включеним у предметний і військовий порядок, де технічне не зовнішнє до тілесного, а бере участь у його межуванні й захисті [156, с. 145–147]. Такий висновок спирається на сам спосіб епічного зображення воїна, він майже ніколи не поданий як «гола тілесність», а як тіло, вже оформлене зброєю, щитом, ременем, обладунком.

Ця архаїчна багатовимірність тілесності створює підстави для осмислення її космологічного виміру. У Гесіода світ не з'являється як сукупність уже готових речей. Він виникає через послідовність породжень, розмежувань і встановлення порядку. Початок мислиться через Хаос, за яким постають Гея, Тартар, Ерос та наступні генеалогічні структури, що поступово надають буттю впорядкованості [61, с. 116]. Тому, коли в межах античної космології тіло розглядається як частина *physis*, його не можна тлумачити як приватну фізичну масу. Воно є елементом космічного розгортання, яке має форму не механічного існування, а народження, становлення, межування. На нашу думку, саме в цьому сенсі коректно говорити про космологічний вимір тіла, тілесність не автономна, бо вона підпорядкована тому самому принципу впорядкування, який виводить

космос із первісної неупорядкованості. Отже, тіло тут мислиться як локальна фігура космічного ладу, а не як приватизований фрагмент буття [134, с. 99].

Платон надає цій інтуїції вже філософсько-системної форми. У «Тімеї» космос постає як жива, впорядкована, деміургічно сконструйована цілісність, деміург, будучи благим, упорядковує видиме, переводячи його від безладу до порядку, оскільки «порядок у всьому кращий за безлад» [99, с. 45]. Сам космос у Платона наділений тілом і душею, він є живою істотою, наділеною тілесною сферичністю та внутрішньою пропорційністю [99, с. 48]. Звідси випливає прямий для нашої теми висновок, у платонівській космології тіло не є нижчим, випадковим чи байдужим додатком до буття; воно є необхідною формою впорядкованої явленості космосу [99, с. 53].

Тому космологічний вимір тіла в античності не зводиться до міфологічного фону, а набуває онтологічного статусу [99, с. 54]. Це, однак, не означає, що Платон просто «реабілітує» будь-яку тілесність. У «Тімеї» людське тіло також розглядається як створене у зв'язку з космічною доцільністю, але водночас як таке, що має бути впорядковане через правильний лад душі та правильний спосіб життя [99, с. 56]. Тому, коли ми стверджуємо, що в Платона тіло має космологічний статус, не мається на увазі автономізація тілесного. Навпаки, у платонівському корпусі тіло значуще саме настільки, наскільки воно включене в ієрархію порядку, де видиме повинно бути співмірним невидимому, а чуттєве має бути керованим розумною мірою. Отже, космологічний вимір тіла в Платона слід визначати не як «культ тіла», а як включеність тілесного в універсальний порядок гармонії.

Із цього безпосередньо випливає калокагатійний вимір античного тіла. У класичному грецькому контексті єдність прекрасного і доброго не означає механічного поєднання зовнішньої вроди з моральною якістю. Її точніше розуміти як нормативну єдність форми і чесноти, де зовнішня впорядкованість має засвідчувати внутрішню міру, а внутрішня міра виявлятися у способі присутності людини. Платон у «Державі» прямо пов'язує виховання тіла з

вихованням душі, музичне й гімнастичне виховання потрібні не для ізольованого вдосконалення кожного окремо, а для гармонізації всієї людини [181, с. 410].

Особливо промовистим є те, що гімнастика в Платона потрібна не просто для сили, а для формування правильного характеру, надмірна однобічність або в бік «жорсткості», або в бік «м'якості» руйнує належну міру [181, с. 310]. Отже, коли йдеться про калокагатійне тіло, мається на увазі не естетизація тілесного як такого, а така його форма, в якій тілесна дисципліна служить етичному ладу душі. Калокагатія означає не культ зовнішності, а дисципліновану співмірність тілесного й душевного [181, с. 315]. На цій підставі можна сформулювати більш точний висновок: калокагатія є не зовнішнім додатком до античної антропології, а способом подолання розриву між видимим і належним [64]. Це видно з того, що справедливість у «Державі» визначається як такий стан, у якому кожна частина виконує власну функцію і не втручається в чужу. Ця ж логіка функціональної гармонії стосується як душі, так і виховання людини загалом. Тому калокагатійний вимір тіла в Платона є структурним, а не декоративним: тіло має бути впорядкованим не тому, що краса цінується сама по собі, а тому, що форма є видимістю порядку. Без цього уточнення поняття калокагатії редукується до поверхової естетики, тоді як у класичній грецькій культурі воно належить до ширшої програми «*paideia*» [1].

Арістотель, в свою чергу, радикалізує цю логіку, але в іншому теоретичному ключі. Він визначає душу як «першу ентелехію природного тіла, що має життя в можливості» [143, с. 113], а також як форму живого тіла, а не зовнішню до нього субстанцію [143, с. 119]. Це означає, що для Арістотеля тіло і душа не є двома самостійними речами, які випадково поєднуються, вони становлять єдність матерії та форми живого [143, с. 126]. Арістотелівське розуміння тіла є більш іманентним, ніж платонівське, це твердження спирається на пряме арістотелівське визначення душі як акту тіла. Звідси випливає, що тілесність у Арістотеля не може бути знецінена як проста оболонка, без тіла душа не реалізується як душа живого. Саме тому калокагатійний вимір у ширшому античному сенсі може бути витлумачений як вимога співмірності форми й

функції. Для Арістотеля чеснота не є абстрактним моральним станом, відірваним від звички, характеру та виховання, вона формується через практику, повторення, привчання до правильної міри [144, с. 35]. Хоча «Нікомахова етика» не є трактатом про тіло в прямому сенсі, вона дозволяє зробити обґрунтований висновок, що тілесні схильності, афекти й звички повинні бути впорядковані в горизонті добродетельності, а не залишені у стані стихійності [144, с. 39].

Від космологічного та калокагатійного вимірів антична концепція тіла переходить до полісного виміру, де тілесність уже не лише належить порядку світу чи етичній формі, а стає елементом спільного життя [2, с. 102]. Платон у «Державі» пропонує розглядати справедливість спершу в полісі, а вже потім в окремій людині, оскільки в більшому масштабі її легше побачити [181, с. 369]. Це місце є методологічно ключовим, Платон не проголошує буквального ототожнення поліса і людини, однак свідомо встановлює структурну аналогію між ними. Подальший аналіз трьох станів поліса і трьох частин душі підтверджує, що місто і людина осмислюються як два рівні однієї логіки впорядкування [181, с. 373]. Платон прагне прочитати справедливість у великому, щоб потім розпізнати її в малому. З цієї аналогії випливає важливий висновок для теми тіла. Якщо справедливість визначається як внутрішній лад частин, де кожна виконує належне, то тілесність у політичному вимірі втрачає статус приватної справи. Вона включається в загальний режим виховання, дисципліни, військової підготовки, репродукції та публічної поведінки, оскільки поліс зацікавлений у впорядкованому громадянинстві, а не в атомізованому індивіді. Саме тому, на нашу думку, полісний вимір античного тіла означає не просто факт співіснування багатьох тіл у місті, а те, що тілесність стає об'єктом політичної форми. Це твердження прямо впливає з платонівської моделі виховання, де гармонія душі, тілесна вправність і державний лад взаємно передбачають одне одного [181, с. 225]. Політичне в античності надає тілам нормативної форми громадянської видимості [64].

Арістотель формулює цю інтуїцію ще пряміше. У «Політиці» він стверджує, що поліс існує «за природою», а людина є «політичною твариною»

[145, с. 159]. Його знамените положення, згідно з яким той, хто поза полісом «за природою, а не випадково», є або нижчим, або вищим за людину, вказує не на риторичну фігуру, а на онтологічне розуміння людської завершеності, людська природа не здійснюється в ізоляції [145, с. 233]. Людська тілесність не може бути зрозуміла поза формами співжиття, мови, закону, виховання та спільної дії, через які реалізується людська природа. Арістотель не будує теорії тіла в сучасному сенсі, але його вчення про природність поліса дозволяє зробити цілком виправданий висновок, що тілесне існування людини є від початку соціально-телеологічним, а не лише біологічним. Тому арістотелівський поліс слід розуміти не як зовнішню рамку для індивіда, а як умову завершення його людської форми [83].

Разом із тим полісний вимір античного тіла не можна ідеалізувати без застережень. І в Платона, і в Арістотеля політична нормативність стосується не всіх однаковою мірою. Громадянська тілесність є привілейовано чоловічою, вільною, інкорпорованою у форми освіти та влади. Раби, ремісники, а в багатьох випадках і жінки включені в полісний порядок асиметрично, при всій радикальності платонівської моделі для жінок-стражів вона все одно мислить їх через функцію держави [181, с. 179]. Тому ми вважаємо принципово важливим не романтизувати античний зв'язок між тілом і полісом. Його слід розуміти як форму великої нормативної інтенсифікації тілесності, але водночас і як форму її ієрархізації. Цей висновок легітимується самими текстами, оскільки вони чітко розрізняють ролі, функції та ступені участі в політичному житті [181, с. 183]. Полісний вимір античного тіла є водночас продуктивним і виключальним, він формує громадянську тілесність, але не універсалізує її [81][65].

Космологічний, калокагатійний і полісний виміри античного тіла утворюють не механічну суму, а єдину структуру. У космологічному плані тіло є причетним до порядку буття, а не замкненим приватним об'єктом, це впливає з гесіодівської логіки встановлення космосу через подолання первинної неупорядкованості та з платонівського уявлення про космос як впорядковане живе ціле. У калокагатійному плані тілесність набуває цінності не сама по собі,

а як видимість міри, вихованості й співрозмірності частин, що безпосередньо підтверджується платонівським ученням про гармонію виховання та аристотелівською концепцією форми живого і чесноти як здійснення належної функції. У полісному плані тіло виявляється включеним у спільний лад, де людська природа реалізується не в ізолюваності, а в політичній формі життя, що прямо засвідчують як платонівська аналогія між душею і державою, так і аристотелівська теза про природність поліса [82]. Антична тілесність концептуалізується як така, що від початку перевершує приватну індивідуальність і вкорінена в порядку світу, виховання та політичної форми [66]. Можна стверджувати, що антична думка не просто «цінує тіло» і не просто «поєднує його з душею». Її глибша інтуїція полягає в тому, що тілесність є формою належності людини до порядку, який її перевищує. Тіло в античності є осмисленим лише настільки, наскільки воно включене в космос, впорядковане етично і реалізоване політично. Саме тому античне тіло не є ще модерним «моїм тілом» у приватному сенсі, воно радше є способом, у який людина належить світові, чесноті й полісу [113]. На нашу думку, саме ця невласницька, невідокремлена структура тілесності становить справжню специфіку античного підходу. Вона пояснює, чому в подальшій європейській традиції тіло постійно мислиться або як щось, що слід впорядкувати, або як щось, через що порядок стає видимим. Ця матриця була закладена вже в античності, де тілесне від початку несе на собі космологічне, етичне та політичне навантаження. Тому античне тіло доцільно розуміти не як «об'єкт людини», а як спосіб її вбудованості в порядок буття і спільного життя [12].

## **2.2. Креаціоністські, персоналістичні, сотеріологічні, дуальні виміри тіла у Середньовіччі**

Якщо античний етап задає вихідні моделі осмислення тіла через космос, чесноту та поліс, то середньовічний етап фіксує принципову зміну самої логіки тілесності. У християнському інтелектуальному горизонті тіло вже не може розглядатися лише як складова природного чи політичного порядку, воно

входить у структуру творіння, стає носієм особистісної неповторності та включається в драму гріха, спокути й спасіння. Саме тому середньовічне розуміння тіла є для цієї дисертації важливим як етап, на якому тілесність уперше системно набуває виразно онтологічного, морального та есхатологічного навантаження. Французька філософія кінця XX – початку XXI ст., навіть тоді, коли вона мислить себе секулярно або критично щодо християнської традиції, часто працює саме з тими проблемними вузлами, які були загострені в середньовічному контексті. Йдеться насамперед про напруження між тілом і суб'єктивністю, тілом і внутрішністю, тілом і провинною, тілом і стражданням, тілом і трансформацією, тілом і межею між скінченням та тим, що претендує на перевищення скінченності. У сучасній французькій думці ці теми постають уже в інших поняттєвих режимах, однак сама інтенсивність уваги до тіла як до місця вразливості, дисципліни, бажання, страждання, пам'яті, інскрипції чи опору значною мірою стає зрозумілішою саме на тлі середньовічного переозначення тілесності.

Аналіз креаціоністських, персоналістичних і сотеріологічних вимірів тіла у Середньовіччі дає змогу окреслити той концептуальний шар, у межах якого тіло вперше постає як одночасно створене, особисто належне і спрямоване до трансформації. Саме ця триєдина структура становить важливий передісторичний горизонт для багатьох новітніх французьких концепцій, у яких тіло розглядається вже не тільки як природна даність, а як місце суб'єктивації, вразливості, нормативного впливу, межового досвіду та радикальної зміни. Тому дослідження середньовічного етапу є необхідним для того, щоб точніше зрозуміти, які саме смислові нашарування сучасна французька філософія успадковує, трансформує або критично долає, коли робить тіло одним із центральних осередків власної рефлексії. Проблема дуальності може бути додатково прояснена через звернення до статті С. В. Шевцова «Прометейя та епіметейя як настанови культури: релігійно-міфологічний та ономато-семантичний зріз», у якій прометейя та епіметейя розглядаються як культууроутворювальні настанови, що визначають різні горизонти людського

існування. Увага акцентується на фундаментальній ролі бінарних структур у культурі, а серед ключових релігійно-міфологічних аспектів прометейї та епіметейї виокремлюється конфлікт, забуття, дуальність і порушення правил [192]. Масовий вимір тіла є специфічно модерним. Дуальність не обов'язково означає просте протиставлення двох несумісних начал. Радше вона може бути зрозуміла як напружена структура взаємного визначення, у межах якої тіло й душа, створеність і гріховність, скінченність і надія на спасіння не ізолюються одне від одного, а формують складну антропологічну єдність.

Середньовічне осмислення тіла не може бути адекватно описане ні через спрощену тезу про «зневагу до плоті», ні через настільки ж спрощене уявлення про повну «реабілітацію тіла». Обидві формули фіксують лише окремі аспекти, але не охоплюють самої структури середньовічної антропології [14]. Визначальним є те, що тіло в середньовічному християнському мисленні включене не просто в порядок природи, а в порядок творіння, особистої тотожності та спасіння [148, Бут.1:26–27;2:7;]. Тому тілесність у Середньовіччі постає не як нейтральний біологічний факт, а як створена, морально напружена та есхатологічно значуща форма людського буття [11]. Якщо для античної думки тіло часто осмислюється в горизонті космічного порядку, міри та поліса, то середньовічне мислення переносить центр ваги на походження тіла від Бога і на його включеність у драму гріха та благодаті [114]. Це означає, що тіло вже не може бути витлумачене як самодостатній елемент світового ладу [105]. Воно є тим, що має початок, тобто є онтологічно залежним, а тому від початку визначене не лише природно, а й теологічно [122]. Саме це і становить перший, креаціоністський, вимір середньовічного тіла.

Креаціоністський вимір тіла впливає насамперед із біблійної оповіді про створення людини. У книзі Буття людина з'являється не як випадковий продукт безособового природного процесу, а як предмет особливого божественного задуму: «Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою» [148, Бут. 1:26–27]. Важливо, що цей текст поєднує високу антропологічну гідність із матеріальною складовою: «І створив Господь Бог людину з пороку земного, і

вдихнув у ніздрі її дихання життя» [148, Бут. 2:7]. Звідси випливає, що людське тіло в середньовічному християнському горизонті не є чимось випадковим або зовнішнім щодо людської природи: воно належить до самого акту створення людини [186]. Інакше кажучи, тіло тут має не просто фізичний, а креаційний статус, воно є створеним і тому вже самим фактом свого існування вказує на залежність людини від Творця [123, с. 45]. Однак біблійна тілесність не є чисто матеріалістичною. Той самий вірш, що говорить про порох, одразу додає мотив Божого «дихання життя» [148, Бут.2:7]. Людина не зводиться ані до матеріальної складової, ані до безтілесного духовного принципу, вона від початку мислиться як єдність, у якій тілесне й животворне поєднані в одному божественному задумі. Августин, коментуючи цю біблійну сцену, наголошує, що дар життя не слід розуміти суто фізикалістично: людина стає «живою душею» не через механічне оживлення матерії, а через особливе дарування буття з боку Бога [114, с. 58]. На цій підставі можна зробити висновок, що у середньовічному християнському мисленні тіло є не автономною субстанцією, а створеним способом людської присутності, який має сенс лише у зв'язку з творчим актом Бога.

У томістичній системі цей висновок отримує чітке онтологічне оформлення. Тома Аквінський визначає творіння як надання буття речі «за всією її субстанцією» [122, с. 199]. Це важливо для аналізу тіла, оскільки унеможливорює уявлення, ніби людська тілесність є якимось попереднім, самостійним матеріалом, до якого потім просто додається душа. Людське тіло належить до самого порядку створеного буття людини, а не існує перед нею або поза нею [185]. Отже, креаціоністський вимір середньовічного тіла полягає не лише в тезі, що «Бог створив світ», а в тому, що тілесність є частиною онтології отриманого буття. Саме через це середньовічне тіло не може бути осмислене як повністю самовладне або самозасноване [97].

Проте креаціоністський вимір не вичерпується самою темою походження. Він також включає питання про те, що відбувається з тілом після гріхопадіння. Біблійна сцена сорому після порушення заповіді показує, що проблема полягає не в самому факті тілесності, а в новому способі її переживання: люди бачать

свою наготу, ховаються і соромляться. Августин в «Градї Божому» послїдовно тлумачить це як знак порушення первісного порядку, він пише, що сором виникає не тому, що тіло як таке є злим, а тому, що після гріха людська тілесність перестає цілком підлягати внутрішньому ладові волі [114, с. 17–26]. Звідси випливає важливий висновок, що середньовічне християнство не розуміє тіло як зло за природою, воно розуміє його як добре створене, але поранене гріхом [124]. Саме це пояснює, чому в середньовіччі тілесність одночасно є предметом поваги як творіння і предметом дисципліни як носій порушеної впорядкованості [146].

Латинські «*corpus*» і «*caro*» не є просто взаємозамінними синонімами. «*Corpus*» частіше позначає тіло як цілість, носія форми, визначену субстанційну тілесність. «*Caro*», натомість, сильніше пов'язана з мотивами вразливості, смертності, чуттєвості, а подекуди і з падкістю. Водночас це розрізнення не можна спрощувати до моралістичного дуалізму. Центральна формула християнства – це «І Слово стало плоттю» використовує саме категорію *caro* [148, Ів. 1:14]. Отже, саме той вимір людського, який здається найбільш крихким і вразливим, не виключається зі спасительної історії, а виявляється її центром [4]. На цій підставі можна стверджувати, що середньовічний креаціонізм не знецінює тілесне; він надає йому статус створеної, але історично пораненої реальності, яка не вилучена з Божого задуму [14].

Другий персоналістичний вимір вимагає особливої поняттєвої точності. У середньовічному контексті не йдеться про модерний індивідуалізм або психологічний культ внутрішнього «я». Мова особи формується тут насамперед у тринітарно-христологічному й онтологічному полі. Класичне визначення дає Боецій: «особа є індивідуальна субстанція розумної природи» [11, с. 65]. Це означення не згадує тіло безпосередньо, але воно радикально змінює спосіб мислення про людину. Людське не зводиться ні до однієї окремої здатності, ні до розуму, ні до волі, ні до тілесної сили. Особа є субстанційним носієм усіх цих властивостей. Значить можна зробити висновок, що в середньовіччі тіло мислиться не як безособова маса, а як тіло конкретної особи, тобто як тілесність когось, а не чогось.

Тома Аквінський прямо приймає визначення особи Боеція [122, с. 143], але водночас послідовно заперечує редукцію людини до безтілесної душі. У його антропології душа є «формою тіла». Це означає, що людина є не механічною сумою двох самостійних субстанцій, а єдиною складеною природою, де тіло й душа взаємно належать одна одній. Хоча інтелектуальна душа має субститентний характер і не знищується разом із тілом, це не дає підстав ототожнювати «справжню людину» лише з душею. Навпаки, повнота людської природи передбачає тілесність як її невід'ємний елемент [97]. Персоналістичний вимір середньовічного тіла полягає в тому, що тіло належить до конкретності особи й не може бути винесене за межі її визначення. На цій підставі можна сформулювати ще один висновок, що середньовічний персоналізм не заперечує тілесності, а радше вбудовує її в структуру особової цілісності. Саме тому поширений стереотип, ніби середньовіччя просто протиставляє «високу душу» і «низьке тіло», є концептуально неточним. Правильніше говорити про ієрархічну, але все ж єдину модель людини, у якій душа має формальний пріоритет, проте тіло не втрачає онтологічної значущості. У цьому контексті корисним є також звернення до М. Тофтула, який у статті про Фому Аквінського подає його не лише як систематизатора схоластики, а як мислителя, для якого етичне, антропологічне й онтологічне питання не розділені між собою [187]. Це уточнення важливе саме для аналізу середньовічного тіла, у Томи тілесність не є випадковим матеріальним додатком до морального суб'єкта, бо людська дія, чеснота, відповідальність і спрямованість до блага передбачають цілісну людину, а не абстрактну душу, відокремлену від тілесної форми існування. Тому персоналістичний вимір середньовічної тілесності варто розуміти не психологічно, а онтологічно й етично. Тіло входить у склад людської природи так, що саме через нього особа здійснює себе у світі, підлягає моральному впорядкуванню і водночас не втрачає власної гідності як створена Богом істота. Інакше кажучи, тіло не вичерпує особу, але й особа не мислиться як повноцінно людська без тілесного виміру. Ця логіка пояснює і середньовічне розуміння аскези.

Піст, стриманість, дисципліна почуттів і тілесних потягів не означають автоматично ненависті до тіла. Вони випливають із переконання, що тіло належить особі, а отже, його сили не можуть залишатися стихійними, вони мають бути впорядковані вищим ладом розуму, волі та благодаті. Тому аскеза в середньовіччі є не знищенням тілесного, а його персональним упорядкуванням. Таке читання дозволяє уникнути грубого редукціонізму, за якого вся середньовічна тілесність зводиться до репресії. Більш коректно говорити, що тіло стає місцем моральної праці особи над собою [105]. Лінгвістично ця персоналістична інтенція також проявляється в тому, що середньовічне «corpus» майже ніколи не є чисто нейтральною фізичною позначкою. Воно вже включене в дискурс ідентичності, належності, правового або сакраментального статусу. Саме тому в латинській традиції можна говорити не лише про фізичне тіло людини, а й про «corpus Christi», «corpus Ecclesiae», а також про «корпус» як впорядковану цілісність. Ця семантична широта не випадкова, вона свідчить, що тіло осмислюється не лише як біологічна даність, а як форма цілісної присутності. У персоналістичному вимірі тілесне є не просто «матерією», а способом, у який особа та спільнота набувають визначеності.

Найглибше ж специфіка середньовічного тіла виявляється в його сотеріологічному вимірі. Якщо людина покликана до спасіння, то спасіння не може бути витлумачене як подія, цілком байдужа до тілесності. Християнська традиція не зупиняється на тезі про безсмертя душі, вона наполягає на воскресінні тіла. Павлів вислів про «тіло душевне» і «тіло духовне» не означає скасування тілесності, а вказує на її перетворення. Воскресле тіло є тілом, але вже в іншому модусі буття. Середньовічна сотеріологія не усуває тілесне зі спасіння, а включає його в саму структуру есхатологічної надії. Предметом християнської надії є не лише безсмертя душі, а відновлення людини в цілісності, включно з тілом. При цьому Августин не мислить воскресле тіло як чуже тіло або як алегоричну метафору чистої духовності, йдеться саме про відновлену тілесність тієї самої особи [114, с. 21–24]. Звідси випливає висновок, що у середньовічному християнстві тіло є не лише місцем випробування, а й

місцем обіцяного відновлення. Саме ця інтуїція пояснює, чому тема тілесної тотожності стає настільки важливою для латинського Заходу. Якщо спасіння стосується конкретної особи, тоді воно повинно стосуватися і того тілесного виміру, через який ця особа є саме цією, а не іншою.

Одна з центральних проблем середньовічної думки полягає саме в тому, як осмислити тотожність воскреслого тіла. Якщо земне тіло тліє, розкладається, змінюється, то в якому сенсі воскресає «те саме» тіло? Те, що це питання взагалі стає предметом напружених дискусій, уже саме по собі свідчить, що тілесність у Середньовіччі не є периферійною темою. Західне християнство розвивало не абстрактну духовну есхатологію, а саме есхатологію особистої тілесної безперервності. Сотеріологічний вимір середньовічного тіла доцільно визначати не як «звільнення від тіла», а як обіцянку відновленої тілесної цілості.

Але сотеріологічний статус тіла ґрунтується не лише на темі воскресіння. Він коріниться вже у Втіленні. Центральна християнська формула «Слово стало плоттю» означає, що Бог входить у людську історію не повз тілесність, а через її прийняття. Ансельм Кентерберійський у «Чому Бог-Людина?» підкреслює, що для спасіння людського роду необхідно, аби той, хто приносить належне задоволення, був істинною людиною, а не лише божественною силою, зовнішньою щодо людської природи [4, с. 76–80]. Це означає, що тілесність не є просто тлом драми спасіння, вона входить у сам її механізм через реальне прийняття людської природи. Середньовічна сотеріологія є тілесно навантаженою вже на христологічному рівні, а не лише на есхатологічному. Тома Аквінський систематизує цю логіку в кількох ключових пунктах. По-перше, він стверджує, що Втілення є «найбільш відповідним» способом відновлення людини [123, с. 201]. По-друге, він наполягає на реальній присутності тіла Христового в таїнстві [123, с. 251]. По-третє, він спеціально ставить питання, чи воскресне «те саме» тіло [123, с. 271]. У сукупності ці місця показують, що сотеріологічний статус тіла в середньовічній схоластиці має щонайменше три виміри: христологічний, сакраментальний та есхатологічний.

Тіло тут не лише дисциплінується морально, а послідовно включається в повну економію спасіння.

У цьому контексті доречно врахувати й сучасні дослідження тілесності, у яких проблема тіла вже не обмежується середньовічною теологічною рамкою, але зберігає зв'язок із питаннями цілісності, відновлення та подолання травматичної розірваності людського буття. Так, Ю. О. Шабанова, аналізуючи вітальний вимір жіночості в умовах соціальних криз метамодерну, наголошує, що тілесність не може бути редукована до біологічної або соціально-нормативної даності, оскільки вона пов'язана з емпатією, здатністю до відновлення, трансформацією травматичного досвіду в нові форми сенсу й солідарності, а також із напругою між тілесністю і духовністю [189]. Особливо важливим для цього дослідження є те, що вітальність у такому підході постає не як проста життєва енергія чи природна сила самозбереження, а як здатність людини й спільноти відновлювати смислову цілісність після досвіду втрати, руйнування або страждання. У цьому сенсі сучасна філософська мова вітальності та резильєнтності виявляє певну структурну спорідненість із середньовічною сотеріологічною проблематикою, адже і там, і там тіло мислиться не лише як знак уразливості, а як місце можливої трансформації. Звичайно, йдеться не про пряме ототожнення метамодерної концепції вітальної резильєнтності із християнською сотеріологією, оскільки середньовічна сотеріологія ґрунтується на ідеях Втілення, благодаті, таїнства й воскресіння. Однак сучасне осмислення тіла як простору відновлення дає змогу краще побачити, що середньовічна традиція також не зводила тілесність до пасивної матерії, гріховної спокуси або зовнішньої оболонки душі. Навпаки, тіло в ній уже було включене в горизонт остаточного перетворення людини. Сотеріологічний вимір середньовічного тіла може бути прочитаний ширше як історично рання форма постановки тієї проблеми, яку новітня філософія тілесності осмислює вже в категоріях вітальності, резильєнтності, цілісності, травматичного досвіду та відновлення людини.

У Євхаристії тіло перестає бути лише темою індивідуальної антропології, воно стає місцем участі, де людське тіло віруючого вступає у відношення з тілом Христовим. Саме тому середньовічне «corpus» не можна зводити до анатомічної реальності, воно є також сакраментальною, еклезіальною та символічною категорією. На цій підставі можна стверджувати, що сотеріологічний вимір середньовічного тіла не обмежується майбутнім воскресінням, він вже реалізується в сакраментальній практиці, де тілесність стає середовищем спасительної участі. Лінгвістично це знову повертає нас до напруги між «corpus», «caro» та «salus». У середньовічній латині спасіння не стосується лише «внутрішнього» невидимого виміру, воно мислиться як відновлення цілості людини [125]. Саме тому мова про тіло, плоть, нетління, воскресіння та участь у Христовому тілі утворює не периферію, а центр середньовічного антропологічного дискурсу. Середньовічне тіло не тільки створене і особисто належне, воно ще й сотеріологічно завантажене, тобто включене в саму перспективу остаточного відновлення. У цьому місці важливо зафіксувати, що сотеріологічна проблематика не зникає разом із завершенням середньовічного теологічного горизонту, а в пізніших інтелектуальних контекстах змінює власну мову. Показовою є стаття Ю. О. Шабанової «Антропологічний вимір сучасної езотеріології: шлях до інтеграції у філософську антропологію», у якій сучасна езотеріологія розглядається не як маргінальна доктринальна сфера, а як можливість розширення філософської антропології через аналіз людини як суб'єкта духовної самотрансформації [188]. Особливо важливим є не езотеричний матеріал сам по собі, а те, що авторка вводить поняття «антропологічної сотеріології» й пов'язує його з новою духовністю, цілісним самопізнанням, інтегративною та резильєнтною функціями, а також із досвідом людини в умовах моральних, соціальних і воєнних криз [188].

На цьому тлі середньовічна сотеріологія може бути зрозуміла як одна з ранніх європейських форм мислення про людину, яка не збігається зі своєю наявною пошкодженістю і тому потребує перетворення. Звичайно, сучасна антропологічна езотеріологія не продовжує християнську доктрину

безпосередньо й не може бути ототожнена з середньовічною теологією спасіння. Проте вона показує, що сама потреба мислити людину як істоту, відкриту до відновлення, самоперевищення й духовної цілісності, залишається сталою антропологічною темою. Середньовічний сотеріологічний вимір тіла важливий не лише як елемент християнської догматики, а і як історичний спосіб постановки питання про те, яким чином людська тілесна, духовна й особистісна неповнота може бути введена в горизонт остаточного або принаймні смислового відновлення.

Креаціоністський, персоналістичний і сотеріологічний виміри середньовічного тіла утворюють єдину антропологічну структуру. У креаціоністському вимірі тіло є створеним і тому онтологічно залежним від Бога. У персоналістичному вимірі воно є тілесністю індивідуальної розумної субстанції, а не безособовою матерією. У сотеріологічному вимірі тіло не вилучається зі спасіння, а включається в нього через Втілення, таїнство та воскресіння. Саме тому середньовічне тіло слід розуміти не як «додаток» до душі, а як створений, особисто належний і есхатологічно значущий спосіб людського буття. Середньовічна тілесність не описується адекватно мовою простого дуалізму. Тіло тут не є ні самодостатнім, ні суто негативним. Воно є добрим як творіння, пораненим як учасник історії гріха, впорядковуваним як предмет моральної праці та прославлюваним як предмет надії на воскресіння. Саме ця багаторівнева напруга і становить справжню специфіку середньовічного підходу до тіла.

### **2.3. Субстанційні, механістичні, автономні виміри тіла у Новий час**

Новий час не просто переглядає попередні уявлення про тіло, а здійснює глибоку перебудову самої логіки його філософського осмислення. Якщо в античності тілесність переважно розумілась у зв'язку з космосом, мірою та полісом, а в середньовіччі у зв'язку із гріхом, душею та спасінням, то в новочасному горизонті тіло дедалі більше постає як реальність, яку можна визначити через субстанцію, описати через механіку й віднести до емпіричного

боку автономного суб'єкта [121]. Саме в цей період складається той тип раціональності, у межах якого тіло перестає бути привілейованим носієм наперед заданого космічного або теологічного смислу й натомість стає об'єктом метафізичного розмежування, наукового моделювання, політичного упорядкування та практичного самоконтролю [42]. Новочасна постановка питання про тілесність часто не зводиться до нейтрального розмежування сфер, вона нерідко супроводжується метафізичною логікою відмови від тіла як повноцінного носія істини про людину.

О. Гомілко показує, що у філософії Нового часу формується лінія, де тілесність або редукується до механіки і функцій, або відсувається на периферію на користь мислення, тим самим закладаючи принцип десоматизації, який згодом провокує опозиційні спроби повернення тіла у філософський дискурс [156]. Але новочасний поворот у розумінні тіла слід все ж трактувати не як «секуляризацію» в надто загальному сенсі, а як встановлення нового режиму видимості тілесного. Тіло стає тим, що можна відокремити від мислення, функціонально описати й поставити в залежність від раціонально організованого способу життя [128]. У цьому сенсі саме Новий час створює той інтелектуальний фон, без якого були б неможливі ані модерна наука про організм, ані ліберальний індивідуалізм, ані сучасна критика тілесної об'єктивації [121]. Показово, що цей злам не є одномоментним і не зводиться до одного мислителя. Він формується на перетині кількох різних, хоча й споріднених ліній, таких як метафізична, фізична, гносеологічна, моральна та культурна. Цю багатолінійність новочасного перелому доречно уточнити з опорою на працю В. Гусева, присвячену історії філософії Нового часу [160]. Її значення для даного фрагмента полягає в тому, що вона дозволяє не зводити Новий час до ізольованої картезіанської формули дуалізму, а бачити його як складне поле зміни способів філософського мислення, від метафізики субстанції й раціоналістичної методології до нових моделей природи, пізнання, свободи та суб'єктності. У такому контексті тіло постає як один із головних пунктів, на якому перевіряється новий тип раціональності. Тіло стає видимим, як новочасна думка переходить

від космологічного чи теологічного включення людини у світ до моделі, де тілесне дедалі частіше потребує визначення, пояснення, вимірювання й підпорядкування ясним принципам мислення. Метафізично тіло набуває нового статусу в картезіанському розмежуванні мислення і протяжності [33]. Фізично воно входить у новий порядок математизованої природи, що особливо виразно оформлюється в ньютонівському понятті абсолютного простору і часу [95]. Гносеологічно й морально тіло дедалі чіткіше відноситься до емпіричного рівня існування, тоді як джерело єдності досвіду й норми переноситься на трансцендентальну або практично-раціональну інстанцію суб'єкта [71]. Культурно цей поворот виражається в образі самодостатнього індивіда, здатного організувати власне існування як приватний проєкт, символічним втіленням чого стає постать Робінзона Крузо [23].

Субстанційний вимір новочасного тіла найпоплідовніше оформлюється у філософії Рене Декарта. Його радикальність полягає не просто в тому, що він розрізняє душу й тіло, а в тому, що він робить це в режимі принципової метафізичної ясності, прагнучи дати кожному з цих полюсів окрему онтологічну визначеність [46]. У Другій медитації Декарт доходить до первинної певності щодо самого себе через акт мислення: я мислю, отже існую [36, с. 67]. Звідси він робить подальший крок, найпевніше, що відкривається в самодостовірності *cogito*, це я як «річ, що мислить» (*res cogitans*) [36, с. 80]. Уже тут формується ключовий новочасний жест, суб'єкт починає визначатися не через тілесність, не через належність до космічного чи соціального порядку, а через акт мислення, який уможливує самодостовірність [25].

Реальна відмінність між душею і тілом формулюється в Шостій медитації. Декарт стверджує, що, оскільки він ясно й виразно мислить себе як мислячу і непротяжну сутність, а тіло як протяжну і немислячу, Бог може створити їх окремо, а отже, вони справді відрізняються [36, с. 121]. Тут тіло вперше дістає строго визначений метафізичний статус, воно є не просто «нижчим» або «чуттєвим» аспектом людини, а окремою субстанційною реальністю, специфіка якої полягає в протяжності [19]. Декарт прямо пише, що природа тіла полягає не

у твердості, кольорі чи вазі, а саме в тому, що воно є протяжною річчю (*res extensa*) [36, с. 124].

Субстанційний вимір тіла в Новий час означає, що тіло визначається через специфічний атрибут, який робить його принципово відмінним від мислення. Це розмежування має далекосяжний наслідок. Визначивши тіло через протяжність, Декарт водночас зробив його доступним для геометризації та математизації [37]. Те, що є протяжним, може бути мислиме через величину, подільність, форму та рух [90]. Саме тому картезіанська метафізика не є нейтральною щодо науки, вона відкриває шлях до такого поняття тіла, в якому тілесне вже не потребує посилення на «внутрішню форму» чи «життєвий принцип» для того, щоб бути описаним [46]. На наш погляд, це і є головний сенс картезіанського субстанціалізму, він не просто відокремлює тіло від душі, а переводить тілесне в новий режим об'єктивації, де тіло може бути пояснюване без звернення до його внутрішньої смислової «глибини».

Водночас картезіанське тіло не є просто мертвою річчю в тривіальному сенсі. Декарт порівнює організм із машиною, показуючи, що багато тілесних процесів можна зрозуміти без апеляції до душі [32]. В «Трактаті про людину» ця ідея ще посилюється, тіло постає як складний механізм, функції якого можна пояснити через будову його частин і закономірність їхньої взаємодії [35]. Це означає, що тіло, будучи субстанцією, водночас мислиться як така субстанція, що допускає механічний опис.

Субстанційний вимір у Декарта не ізольований від механістичного, навпаки, саме метафізична чіткість розмежування мислення й протяжності створює передумову для подальшого механістичного моделювання тілесності [47]. Проте було б помилкою стверджувати, що Декарт повністю розриває тілесне і переживане. У Шостій медитації він спеціально зауважує, що я не перебуваю в тілі так, як мореплавець перебуває на кораблі, а пов'язаний із ним значно тісніше, бо біль, голод і спрага переживаються як мої власні стани [36, с. 125]. Це означає, що картезіанський дуалізм є метафізичним, але не повністю екзистенційно-емпіричним. На рівні досвіду душа і тіло не просто співіснують

поряд, а утворюють напружену єдність, у межах якої суб'єкт безпосередньо переживає себе як тілесно зачепленого [18]. Саме тому коректніше говорити не про просту «зневагу» Декарта до тіла, а про те, що він одночасно відокремлює тіло як субстанцію й визнає неминучість тілесної залученості в досвіді. У «Пристрасті» ця складність стає ще очевиднішою. Декарт визначає пристрасті як сприйняття або хвилювання душі, що особливо залежать від рухів тілесних «духів» [34, с. 43]. Це означає, що тілесне не є для нього просто «зовнішнім предметом»: саме на межі душі й тіла виникає поле афективного життя. Навіть у межах картезіанського субстанціалізму тіло не редукується до повністю нейтрального механізму, воно є також середовищем збудження, реакції, страждання й афекту [67]. На наш погляд, саме ця подвійність, тіло як об'єкт і тіло як місце переживання, зробила Декарта настільки продуктивним для всієї подальшої історії філософії тіла.

Разом із тим культурний ефект картезіанського зламу полягає в тому, що внутрішнє ядро суб'єкта дедалі впевненіше шукають поза тілом. Якщо мислення є тим, що забезпечує найпевнішу форму самодостовірності, тоді тілесність може поставати як щось, що підлягає ревізії, сумніву, перевірці й, у граничному випадку, керуванню з боку раціональної інстанції [164]. Саме звідси, на наш погляд, бере початок новочасний режим дистанціювання від тіла, тіло все ще є моїм, але вже не збігається з тим, через що я насамперед визначаю себе як суб'єкта [171].

Механістичний вимір новочасного тіла постає там, де тілесне включається в універсальний порядок руху, сили та кількісної закономірності. Декарт відкриває цей шлях, але його класична форма пов'язана з Ісааком Ньютоном, який радикально перевизначає сам спосіб мислення про природу [159]. Ньютон розрізняє абсолютний і відносний простір, абсолютний і відносний час. Абсолютний простір, за Ньютоном, лишається «сам по собі і за своєю природою» однаковим і нерухомим, а абсолютний час плине рівномірно безвідносно до чогось зовнішнього [95]. Цей крок має фундаментальне значення для новочасної тілесності, бо тіло тепер визначається не лише через власну протяжність, а через

можливість бути точно локалізованим і описаним у межах універсального просторово-часового порядку [106].

Але Ньютон не стверджує, що простір і час є двома матеріальними субстанціями в буквальному сенсі. Вони не функціонують як тіла серед інших тіл. Проте вони постають як абсолютні умови, без яких неможливо адекватно визначити рух, інерцію, спокій і динамічні співвідношення між тілами. Саме тому механістичний вимір новочасного тіла полягає не в банальному «матеріалізмі», а в радикальному включенні тілесного в математично впорядковану універсальність. Тіло є тим, що підлягає опису через масу, кількість руху, силу, прискорення, а не через символічну або телеологічну внутрішню природу [68]. Три закони руху остаточно закріплюють цей поворот. Кожне тіло зберігає стан спокою або рівномірного прямолінійного руху, якщо не буде змушене змінити його дією зовнішніх сил [69]. Зміна руху пропорційна прикладеній силі й відбувається в напрямку тієї прямої, за якою ця сила діє. Кожній дії відповідає рівна й протилежно спрямована протидія. У межах цієї картини тіло перестає бути привілейовано «людським» або «живим» об'єктом у першому наближенні. Воно стає одиницею динамічної системи, закономірності якої однаковою мірою стосуються падіння каменя, руху планет і, в принципі, руху людського тіла як фізичного об'єкта [21]. Це означає, що механістичний вимір радикально уніфікує тілесне: людське тіло відтепер може бути включене в той самий описовий режим, що й інші природні тіла. Звідси випливає глибока зміна в статусі тілесності.

У попередніх традиціях тіло ще мислилося як щось особливо пов'язане з космічним порядком, моральною формою або особистою долею. У ньютонівському горизонті воно, передусім, є носієм фізичних властивостей, які можна виміряти, передбачити й поставити в систему математичних відношень. Ця зміна робить можливим новочасний розвиток медицини, фізіології, експериментальної науки про організм і технологічного втручання в тілесність. На наш погляд, головна сила механістичного підходу полягає в тому, що він не лише пояснює тіло, а й робить його технічно доступним.

Однак механістичний вимір не означає автоматичного усунення Бога з новочасної картини світу. Ньютон прямо говорить про Бога як Господа всесвіту, що не є самою «душею світу», а радше верховним правителем космічного порядку. Механістична модель не скасовує теології, але змінює її місце. Бог уже не є безпосереднім смисловим джерелом кожної тілесної форми, він радше гарантує універсальний законний порядок, у межах якого тілесне стає предметом науки [75]. Тому механістичний вимір слід визначати як структурно-раціональний, а не просто атеїстичний. І все ж культурний ефект цього зсуву очевидний. Коли тіло стає описуваним через загальні закони руху, воно дедалі легше мислиться як те, що можна обчислювати, коригувати, дисциплінувати й використовувати в межах ширших раціональних систем. Саме тут зароджується модерний тип влади над тілом, який пізніше проявиться не тільки в медицині, а й у військовій організації, трудовій дисципліні, архітектурі покарання та біополітичному управлінні. Механістичний вимір має не лише наукове, а й історико-соціальне значення: він робить тіло прозорим для технік упорядкування.

Автономний вимір тіла формується тоді, коли центр філософської ваги зміщується від метафізики речей і фізики руху до питання про суб'єкта, що пізнає, судить і сам собі дає закон. Цей поворот класично репрезентує Іммануїл Кант. В «Критиці чистого розуму» він стверджує, що «Я мислю» повинне могли супроводжувати всі мої уявлення [164]. Це означає, що єдність досвіду не походить безпосередньо з тілесної даності, а з формальної єдності апперцепції, яка робить можливим синтез розрізнених уявлень. Джерело єдності суб'єкта переноситься на трансцендентальний рівень, який не можна ототожнювати з емпіричною тілесною індивідуальністю [174].

Водночас кантівський суб'єкт не є безтілесною субстанцією картезіанського типу. Простір є апріорною формою зовнішнього чуття. Час є апріорною формою внутрішнього чуття. Людське пізнання тому можливе лише як пізнання скінченного суб'єкта, що сприймає явища, а не володіє божественною інтелектуальною інтуїцією. Це означає, що трансцендентальний

суб'єкт не є тілом, але функціонує лише в межах досвіду істоти, яка має чуттєвість, а отже, й емпіричне існування. Тут новочасна тілесність набуває специфічно кантівського статусу, тіло не визначає нормативне ядро суб'єкта, але воно становить необхідний горизонт його феноменального самодання [167].

Цей розрив між трансцендентальним і емпіричним особливо важливий для розуміння автономії. У моральній філософії Кант визначає автономію як здатність волі бути законом для самої себе [71, с. 61]. Свобода не ототожнюється з природною спонтанністю або задоволенням схильностей. Навпаки, вона полягає у здатності діяти за принципом, який може мати універсальну значущість. Це означає, що тілесні бажання, нахили, потяги й афекти не зникають, але втрачають статус остаточного джерела норми. Автономний суб'єкт визначається не через те, що він хоче як емпірична істота, а через те, що він має визнавати як розумна істота. Тут постає новочасний автономний вимір тіла. Тіло в цій рамці не є ні суверенним центром людини, ні просто нейтральною машиною. Воно стає емпіричною умовою існування суб'єкта, який, однак, не повинен зводити себе до емпіричної зумовленості. Тілесність потрапляє в складну асиметрію, вона належить людині як істоті феноменальній, але не визначає ту інстанцію, яка є джерелом моральної автономії [74]. Це одна з найвпливовіших модерних моделей ставлення до тіла, тіло визнається необхідним, але нормативно вторинним щодо розумової самозаконодавчої особи.

Ця модель переходить у політичну сферу. Ліберальна традиція, хоча й не зводиться до Канта, розвиває споріднений образ людини як окремого носія прав, вибору й самоволодіння. У Локка людина має «власність у своїй особі» [80, с. 170]. Це положення знаменує радикальний зсув, людське існування починає мислитися як таке, що належить самому індивідові. Тілесність у цій перспективі дедалі легше стає межею приватної сфери, носієм трудової здатності, джерелом правової недоторканності та водночас об'єктом особистого розпорядження [84]. Саме тому автономний вимір тіла в Новий час має не лише гносеологічний і моральний, а й соціально-політичний сенс.

Особливо промовисто цей культурний зсув фіксує постать Робінзона Крузо. У романі Дефо тіло героя не описується як предмет абстрактної теорії, але саме через нього розкривається новочасний ідеал індивіда, який може раціонально організувати своє виживання. Робінзон не просто терпить природні умови; він обліковує ресурси, дисциплінує працю, підкоряє середовище практичному розрахунку й робить тілесне існування предметом систематичного управління [172]. Робінзон є важливим як культурна форма новочасної автономії, тіло тут мислиться як інструмент самозбереження, самозабезпечення і раціонального проектування життя [141]. Проте саме на прикладі Робінзона добре видно і межу новочасного міфу автономії. Його «самодостатність» насправді не є абсолютною. Вона залежить від залишків цивілізації, від технічних інструментів, від попередніх навичок, від внутрішньої дисципліни й від культурних схем, які він приносить із собою на острів [178]. Це означає, що автономія в новочасній культурі не є реальною самонародженістю суб'єкта, вона радше є специфічним способом організувати й приховати власні залежності [121]. На наш погляд, саме в цій суперечності між проголошеною самостійністю й фактичною вкоріненістю в тілесних та матеріальних умовах міститься внутрішня межа новочасного автономного ідеалу.

Субстанційний, механістичний і автономний виміри тіла в Новий час утворюють єдину логіку модерного переозначення тілесності. У субстанційному вимірі тіло постає як «*res extensa*», реально відмінна від мислення й визначена через протяжність. У механістичному вимірі воно включається в математизований порядок руху, простору й часу, де тілесне стає елементом універсальної фізичної закономірності. В автономному вимірі тіло відноситься до емпіричної сторони суб'єкта, тоді як джерело нормативної єдності та свободи шукають в трансцендентальній або практично-раціональній інстанції. У політичному й культурному плані ця логіка переходить у модерний індивідуалізм, де тіло стає носієм приватної самості, праці, права й самозбереження [161].

Новочасний злам полягає не в тому, що тіло «зникає» з філософії, а в тому, що воно набуває нового статусу. Його можна відокремити, описати, виміряти, дисциплінувати й підпорядкувати раціональному проєктові суб'єкта. Саме в Новий час закладається та модель тілесності, з якою пізніше працюватиме і яку критикуватиме новітня французька філософія. Сучасні концепції тіла як вразливого, афективного, дисциплінованого, вписаного у владні практики або такого, що не зводиться до чистого об'єкта, значною мірою є реакцією на цю новочасну спадщину [89]. Аналіз новочасних субстанційного, механістичного й автономного вимірів тіла дозволяє побачити, як сформувався той історико-філософський шар, який новітня думка вже не може просто успадкувати без критичного переосмислення.

#### **2.4. Екзистенційні, масові, технократичні виміри тілесного буття у сучасності**

В сучасності відбувається принципова зміна оптики, в межах якої тіло перестає бути лише природним феноменом, що підлягає опису в термінах субстанції, механіки чи фізіології, і дедалі більше постає як простір, у якому концентрується саме питання про людину. Це означає, що тілесність уже не може бути адекватно осмислена як нейтральний «об'єкт» серед інших об'єктів світу. Вона стає привілейованим місцем, де зіштовхуються досвід, свобода, вразливість, влада, техніка, історія та межі суб'єктивності [108]. Саме тому сучасне розуміння тіла не є просто наступним етапом у розвитку старих метафізичних схем, а являє собою перегрупування самої антропологічної проблематики. Тіло дедалі виразніше виступає не як «частина» людини, а як спосіб її буття, як середовище її включеності у світ і як місце, де людське існування стає проблемою для самого себе. Ця зміна і становить головну новизну сучасності в історії європейського осмислення тілесного, тіло перестає бути лише тим, що людина має, і дедалі більше мислиться як те, через що людина взагалі є у світі [91]. Цю зміну можна точніше описати не як просте розширення тематики філософії, а як наслідок глибшої перебудови її методологічної основи.

У статті Ю. Ю. Бродецької «Методологічні метаморфози сучасної філософії: «нова онтологія» буття» показано, що сучасна філософія розгортається через низку «поворотів» таких як онтологічний, лінгвістичний, іконічний, теологічний, перформативний, медіальний, антропологічний, риторичний, наративний і просторовий, однак їхнім глибинним підґрунтям виступає саме зміна онтологічної платформи філософського мислення [151]. У такій перспективі тіло стає важливим не тому, що воно просто додається до переліку нових об'єктів дослідження, а тому, що через нього виявляється сама «нова онтологія» сучасності. Буття вже не мислиться як віддалена метафізична структура, відокремлена від конкретного людського перебування у світі, а відкривається через досвід присутності, межі, вразливості, знаковості, медіації та соціального залучення. Тому тілесність у сучасній філософії виявляється точкою перетину різних методологічних зсувів: феноменологічного повернення до пережитого досвіду, антропологічного переосмислення людини, медіального аналізу способів репрезентації, просторового розуміння розміщеності суб'єкта та онтологічного питання про сам спосіб людського буття. Це дозволяє уникнути надто вузького тлумачення сучасного тіла як лише біологічного, соціального або технічного феномена. Воно постає як місце, де нова філософська методологія перевіряє власну здатність мислити людину не абстрактно, а в її конкретній, скінченній, відкритій і водночас опосередкованій присутності у світі.

Цей зсув не є однорідним. У ХХ столітті він розгортається щонайменше в трьох взаємопов'язаних вимірах. По-перше, в екзистенційному вимірі тіло стає точкою входу до аналізу людської скінченності, ситуаційності, свободи, сорому, вразливості й присутності у світі. По-друге, у масовому вимірі тіло виявляється включеним у процеси стандартизації, дисциплінування, масифікації та знеособлення, характерні саме для індустріального і пізньоіндустріального ХХ століття. По-третє, у технократичному вимірі тіло дедалі більше визначається через відношення до техніки, медіації, інформаційних середовищ, цифрових інтерфейсів і постлюдських сценаріїв, у яких межа між тілесним, штучним і віртуальним стає нестабільною [53]. Сучасне тіло є не просто «новим» тілом,

воно є тілом, у якому водночас перехрещуються екзистенційна глибина, масова анонімізація і технічна перебудова самого людського способу існування [55]. Екзистенційний вимір сучасного тіла виникає там, де тілесність перестає бути лише предметом зовнішнього опису і стає безпосередньою умовою людського буття-у-світі. Цей поворот найпошлідовніше здійснюється у феноменології та екзистенціалізмі.

У Мерло-Понті тіло не є просто одним із об'єктів світу, бо саме через нього світ узагалі дається в досвіді. Він прямо називає тіло «засобом нашого спілкування зі світом» і «носієм буття-у-світі». Це означає, що тіло не слід мислити як зовнішню оболонку свідомості або як суто біологічну машину. Воно є тією первинною живою структурою, через яку простір, час, речі й інші люди набувають для нас значення. Екзистенційний поворот полягає передусім у тому, що тіло перестає бути лише об'єктом серед об'єктів і стає умовою самої можливості людського світу [16]. Цей крок має глибокий методологічний сенс. Якщо тіло є не річчю, яку я просто «маю», а живою схемою моєї присутності, тоді людське існування не можна описати вичерпно ні через чисту свідомість, ні через чисту фізіологію. Мерло-Понті послідовно показує, що сприйняття не є пасивним прийманням даних, а тілесно організованим входженням у ситуацію [89, с. 45]. Саме тому тіло в сучасній феноменології є не додатком до суб'єкта, а тим, через що суб'єкт узагалі має світ [142]. На нашу думку, це одна з головних причин, чому в новітній французькій філософії тіло стає центральною темою. Після феноменологічного повороту воно вже не може бути винесене на периферію як «нижчий» пласт людини, бо саме в ньому відкривається початкова структура людської включеності у буття [163].

У Сартра екзистенційний вимір тіла набуває дещо іншої, більш драматичної форми. В «Буття та Ніщо» він присвячує тілу окремий великий розділ, розрізняючи тіло як «буття-для-себе», тіло як «буття-для-іншого» і третій онтологічний вимір тіла, в якому ці два плани перетинаються [108]. Це розрізнення принципове, бо для Сартра тіло не зводиться ані до фізичного предмета, ані до чистого внутрішнього відчуття. Я переживаю себе тілесно як

того, хто діє, страждає, рухається й існує в ситуації, але водночас моє тіло відкривається мені і через погляд іншого, у соромі, об'єктивації, сексуальності та конфлікті [173]. Сартрівське тіло – це не просто факт природи, а місце, де свобода постійно стикається з фактичністю й з чужою інтерпретацією мене як об'єкта [185]. Тут сучасна тілесність набуває нового драматизму. Якщо в картезіанській традиції тіло було насамперед протяжною річчю, то в екзистенціалізмі воно стає полем напруги між свободою і даністю. У Сартра тіло – це моя фактичність, яку я не обираю, але через яку я все ж існую як свобода в конкретній ситуації. Саме тому тілесність тут не скасовує свободи, але й не дає їй стати чистою абстракцією. На наш погляд, ця сартрівська постановка особливо важлива для розуміння сучасного тіла, вона показує, що тіло в сучасності мислиться не як стабільна сутність, а як вузол конфлікту між тим, що мені дано, і тим, як я себе проектую [177].

Екзистенційний вимір тіла в сучасності включає також досвід вразливості, хвороби, обмеження і скінченності. Саме тому у феноменологічній і екзистенціальній традиції тіло дедалі частіше осмислюється не як «нормальний» природний механізм, а як така реальність, через яку людина стикається з межами власного існування [87]. У цьому контексті тілесність стає місцем, де відкривається не лише активність, а й нездоланна пасивність, я можу діяти через тіло, але так само мушу зазнавати через нього втоми, болю, старіння, поранення і смерті. Сучасна оптика змінюється, тіло більше не виглядає як нейтральний природний фон для духу, воно стає середовищем, у якому виявляється трагічна й водночас конкретна істина про людину як скінченну істоту. Звідси випливає важливий висновок, екзистенційний вимір сучасного тіла полягає не лише в «поверненні до тіла» після раціоналістичних абстракцій Нового часу. Його сутність у тому, що тіло починає мислитися як основна сцена людської проблематичності. Саме через нього людина не просто існує, а переживає свободу, межу, чужість, сором, бажання, крихкість і присутність у світі. Тому сучасне тіло стає філософськи центральним не тому, що його «відкрили» як новий об'єкт, а тому, що через нього вперше так радикально почали ставити

питання про сам спосіб людського існування. Доречно звернутися до статті Ю. Бродецької «Буття людини: метафізичні засади людської есенції», у якій проблема людини розглядається через внутрішню цілісність її духовно-тілесної природи. В цій роботі підкреслюється, що гармонія душі й тіла, впорядкованість їхнього зв'язку та включеність людини у вищий смисловий порядок забезпечують цілісність особистості, тоді як порушення цього балансу веде до розщеплення, духовної й фізичної деградації [149]. Для аналізу сучасної тілесності ця теза важлива тому, що вона дозволяє уточнити екзистенційний вимір тіла: екзистенція не зводиться ні до психічного самопереживання, ні до фізіологічного функціонування організму, а постає як напружена єдність тілесного, духовного, смислового й ціннісного. Особливо показовим є висновок Бродецької про те, що жодне матеріалістичне знання, спрямоване лише на технологічний чи економічний прогрес, не здатне розв'язати екзистенційні проблеми сучасної людини [149]. У межах цього підрозділу така позиція допомагає уникнути редукції тіла до об'єкта технічної оптимізації або соціального керування. Вона показує, що сучасне тіло залишається місцем не лише вразливості, болю, скінченності та залежності від зовнішніх умов, а й пошуку цілісності, зцілення та смислового самовідновлення. Екзистенційний вимір тілесного буття у сучасності слід розуміти У ХХ столітті тіло опиняється в умовах, коли масові й технократичні режими дедалі сильніше розщеплюють її тілесну, духовну та соціальну присутність.

Масовий вимір тіла є специфічно модерним і, в повному сенсі, феноменом саме двадцятого століття. Йдеться не просто про те, що зростає кількість населення або поширюються масові форми культури. Вирішальним є те, що тіло перестає бути лише тілом окремого індивіда і дедалі більше включається в режими уніфікації, тиражування, статистичного обліку, дисциплінування і керування великими множинами людей. Саме тому «масовість» у філософському сенсі означає не кількісну характеристику, а новий спосіб організації людського існування, в якому індивідуальне тіло стає частиною безособових соціальних механізмів [96]. У цьому відношенні показовою є праця

Ортеги-і-Гассета «Повстання мас». У першому розділі він описує «вихід мас на авансцену історії» як фундаментальну зміну європейського способу життя [96, с. 201]. Для нашої теми важливо те, що «людина маси» в нього є не лише соціальною фігурою, а типом суб'єкта, який дедалі слабше пов'язує себе з внутрішньою мірою, самодисципліною і культурним самоперевищенням. Хоча Ортега прямо не розгортає теорію тіла, його аналіз дозволяє зробити обґрунтований висновок, у масовому суспільстві тілесність дедалі частіше існує в режимі стандартизованого комфорту, повторюваної поведінки і зниження інтенсивності особистісного самоформування [49]. На наш погляд, це важлива риса масового виміру, тіло тут втрачає унікальну екзистенційну глибину і дедалі частіше функціонує як носій типового, повторюваного способу життя.

Інший, більш радикальний аспект масового тіла відкриває Еліас Канетті у «Маси та Влада». У першій частині книги він показує, що натовп має власну тілесну логіку: у ньому індивіди переживають тимчасове зняття дистанції, страху дотику та окремішності [15]. Саме тут маса постає як особлива форма деіндивідуалізованої тілесності, в якій окреме тіло втрачає звичні межі й переходить у режим афективного злиття з іншими. Масовий вимір тіла означає не лише дисципліну і стандартизацію, а й колективну тілесну інтенсивність, у якій індивідуальна межа переживається інакше. Це важливо, бо показує, що масове тіло сучасності є не тільки керованим, а й потенційно вибуховим, афективним, заражувальним [112].

Найточніше ж масовий вимір сучасного тіла виявляється у Мішеля Фуко. Він показує, що модерна влада дедалі менше діє через демонстративне покарання і дедалі більше через повсякденне дисциплінування тіл. Саме поняття «слухняних тіл» є тут ключовим, тіло стає тим, що можна тренувати, розчленовувати на функції, розподіляти в просторі, підпорядковувати нормі, темпу, продуктивності й контролю [170]. Масовий вимір тіла в сучасності пов'язаний не лише з існуванням натовпів, а й із тим, що інституції, такі як школа, казарма, фабрика, лікарня, в'язниця виробляють стандартизовані тілесні режими [153]. Це один із найважливіших моментів для сучасної історії тіла,

масове тіло є не просто «багатьма тілами», а тілом, яке стало об'єктом систематичного нормування [165].

Фуко радикалізує цю думку і показує перехід до біовлади, що працює не лише з окремим тілом, а з населенням як біологічною масою [41]. Тут масовий вимір тіла стає ще очевиднішим, сучасність керує вже не лише окремими жестами й рухами, а народжуваністю, здоров'ям, смертністю, сексуальністю, ризиками і тривалістю життя. Масове тіло в ХХ столітті – це тіло, що включене в статистику, адміністрування і політику життя. Саме тому сучасна тілесність стає водночас інтимнішою і публічно контрольованішою, чим більше тіло виглядає приватною реальністю, тим глибше воно вбудоване в масові техніки керування [162]. До цього слід додати ще й вимір масової культури. В статті Ю. Бродецької «Буття як символічна реальність: соціокультурний зріз аналізу» буття розглядається як символічно структурований простір культури й людського саморозуміння [150]. Символічна природа буття виявляється як на рівні культури суспільства, так і на рівні самої людини, а ейдос, ідея та форма постають тими елементами символізму, які надають матеріальному світові смислової визначеності [150]. Для аналізу сучасної тілесності ця позиція важлива тому, що масове тіло ХХ–ХХІ століття існує як символічна форма, через яку суспільство виробляє уявлення про норму, красу, здоров'я, силу, продуктивність, стать, молодість і бажаність. Масовий вимір тіла слід розуміти як входження тілесності в систему культурних знаків, образів та репрезентацій. У цьому сенсі тіло в сучасності дедалі частіше функціонує як символічна реальність, воно постійно прочитується, оцінюється, порівнюється й кодифікується в соціокультурному просторі. Тому медійне тиражування тіла, реклама, мода, спорт, фотографія, кіно та цифрові платформи не лише демонструють тілесність, а формують її символічні моделі, через які екзистенційний досвід людини входить у масову культуру й водночас частково втрачає власну безпосередність.

У ХХ столітті тіло стає не лише дисциплінованим, а й медійно відтворюваним, воно входить у фотографію, кіно, рекламу, моду, спорт, індустрію зірок і пізніше у телевізійні та цифрові формати. Саме тому масовий

вимір тіла означає також його перетворення на зображення, модель, норму бажаності та об'єкт порівняння [22]. Дебор показує, що в суспільстві спектаклю живий досвід дедалі більше витісняється його репрезентацією. Це безпосередньо стосується тіла, сучасна тілесність дедалі частіше існує не лише як пережите тіло, а як побачене, показане, стилізоване і соціально кодифіковане тіло. Масовий вимір включає і дисципліну, і спектакуляризацію, тіло сучасності є водночас нормованим і медійно тиражованим.

У контексті сучасного осмислення тілесності постать Жіля Дельоза є принципово важливою, оскільки саме в його філософії тіло остаточно перестає бути мислимим як стабільна субстанція, замкнена органічна тотальність або просто природний носій суб'єкта. У дельозіанському горизонті тіло дедалі більше постає як поле інтенсивностей, конфігурація афектів, вузол відношень і простір трансформації, який не збігається з традиційним образом анатомічно впорядкованого організму [31]. Тіло більше не розуміється ані як нейтральний об'єкт, ані як проста феноменальна даність, а як нестабільна, продуктивна і процесуальна реальність [184].

Найперше слід підкреслити, що для Дельоза тіло не може бути адекватно визначене через форму організму. У «Тисячі плато» він разом із Феліксом Гваттарі вводить одну з найвідоміших і водночас найскладніших категорій сучасної філософії тіла, а саме «тіло без органів» (*corps sans organes*), розгортаючи її в плато. Ця формула не означає буквального заперечення тілесної організації або фантазії про анатомічне знищення органів. Йдеться про критичне дистанціювання від тієї моделі тіла, в якій організм задає жорстку, ієрархічну і нормативну схему функцій. «Тіло без органів» у Дельоза і Гваттарі є радше площиною потенцій, на якій тілесність мислиться не як уже завершена структура, а як сукупність можливих зв'язків, напружень, проходжень і перерозподілів сил [24].

Дельозіанський крок полягає в тому, що тіло перестає бути передусім формою і стає передусім потенціалом композиції. Звідси випливає одна з головних інтуїцій Дельоза, що тіло визначається не тим, «чим воно є» в

субстанційному сенсі, а тим, що воно може. Хоча ця формула має спінозівське походження, саме дельозіанське її прочитання робить її центральною для сучасної антропології. У межах дельозіанської логіки тіло є не носієм наперед заданої сутності, а конфігурацією здатностей, наприклад, здатності впливати, зазнавати впливу, вступати у зв'язки, змінювати власні режими інтенсивності [29]. Тіло тут мислиться не через внутрішню «природу», а через поріг його дієвості. Ця теза робить Дельоза надзвичайно важливим для сучасного розуміння тілесності, він зміщує питання з «що таке тіло?» на «які сили, межі й можливості проходять через тіло?» [62]. Ця процесуальна логіка особливо виразно проявляється у дельозівському розумінні афекту.

Для Дельоза тіло є не лише матеріальною протяжністю і не лише феноменально пережитою присутністю, воно є місцем, де циркулюють сили, що не зводяться до індивідуальної психології. У книзі «Френсіс Бекон. Логіка відчуття» він прямо пов'язує тіло з «фігурою» і «відчуттям», відходячи від класичного репрезентативного бачення тілесності [26]. У цьому контексті тіло постає не як образ, що щось зображає, а як місце безпосереднього проходження сили. Особливо важливо, що в Дельоза «sensation» не зводиться до суб'єктивного почуття, це радше подія, в якій тіло виявляє власну відкритість до інтенсивного впливу. Дельозіанське тіло є тілом не репрезентації, а переживаної сили, і саме тому воно не вкладається в класичні суб'єкт-об'єктні схеми [158]. У цьому сенсі Дельоз радикалізує сучасний екзистенційний поворот, але робить це в неекзистенціалістському реєстрі. Якщо феноменологія і екзистенціалізм уже показали, що тіло не є нейтральним об'єктом, то Дельоз іде далі, він фактично демонтує саму привілейовану фігуру «тіла-суб'єкта» як центру досвіду. У нього тілесність дедалі більше постає як доособова і трансособова динаміка, в якій те, що ми звикли називати суб'єктом, виявляється лише тимчасовою стабілізацією потоків, афектів і сил [30]. Це означає, що тіло у Дельоза вже не є просто «моїм тілом» у феноменологічному сенсі. Воно стає полем збірки, де перетинаються соціальне, бажальне, біологічне, політичне і знакове. Тут дельозіанська думка особливо сильно розходиться з класичною модерною традицією, тіло перестає

бути власністю автономного суб'єкта і стає множинністю, що не вичерпується особистісною формою [13]. Хоча він не пропонує теорії маси в класичному соціологічному сенсі, його концепції потоків, бажання, машинних зчеплень і соціальних аранжувань дозволяють інакше побачити, як тілесність включається в колективні структури. У «Анти-Едипі» бажання постає не як приватний психічний дефіцит, а як продуктивна сила, що відразу є соціальною і машинною. Це означає, що тіло не можна звести до індивідуальної психофізичної одиниці, воно завжди вже включене в мережі виробництва, кодування, обміну та колективної організації. Якщо у Фуко масове тіло сучасності описується переважно через дисципліну й біовладу, то у Дельоза воно може бути прочитане як тіло, що входить у машинні композиції бажання, які не збігаються ні з чисто індивідуальним, ні з чисто інституційним рівнем [98].

Особливо важливою для сучасності є дельозіанська концепція переходу від дисциплінарних суспільств до суспільств контролю. У короткому, але надзвичайно впливовому тексті «Постскрипtum про контрольовані суспільства» Дельоз прямо пише, що суспільства контролю «заступають» дисциплінарні суспільства, описані Фуко [28]. Якщо дисципліна працювала через замкнені інституційні простори ті ж самі школу, фабрику, казарму, в'язницю, то контроль функціонує через безперервну, гнучку, нескінченну модуляцію [27]. У цьому контексті тіло вже не лише дресується у визначених місцях, воно включається в потоки постійного відстеження, адаптації, доступу, кодування і перевірки. Саме тому дельозіанський аналіз надзвичайно точно описує пізньосучасне й цифрове тіло. Тобто це тіло, яке не просто підлягає дисципліні, а існує в режимі постійної керованої циркуляції [54]. Саме в цій точці Дельоз стає центральним і для розуміння технократичного виміру тіла. У його філософії техніка не є просто зовнішнім інструментом, який «застосовується» до вже готового людського тіла. Навпаки, тіло мислиться як таке, що від самого початку входить у складні ансамблі, де людське, технічне, соціальне і знакове взаємно визначають одне одного. Це означає, що сучасне тіло не може бути коректно описане як суто

природне, воно завжди вже технічно опосередковане, навіть якщо ця технічність не зводиться лише до машин у вузькому сенсі [157].

У дельозіанському горизонті тіло є тим, що здатне вступати в нові зчеплення, змінювати свої межі, набувати нових режимів функціонування і навіть втрачати старі форми органічної стабільності. Технократичний вимір у Дельоза слід розуміти не як «владу техніки над тілом», а як радикальну відкритість тілесного до перекомпозиції. Особливо цінним є те, що Дельоз не зводить цю перекомпозицію ні до утопії, ні до катастрофічного занепаду. Його філософія тіла не є ні ностальгією за «природною тілесністю», ні простим захопленням безмежною модифікованістю. Навпаки, вона постійно наголошує на ризику, обережності й необхідності експериментувати не руйнівно, а продуктивно. Дельоз і Гваттарі прямо застерігають від катастрофічної дестратифікації, яка може знищити саму можливість дієвого життя [31, с. 101]. Це означає, що дельозівський підхід не є закликком до хаотичного розчинення будь-яких меж. Радше йдеться про те, щоб мислити тіло як поле обережного й водночас радикального експериментування, де організм, суб'єкт і ідентичність більше не мають статусу остаточних форм, але не можуть бути й просто знищені без наслідків [103]. Дельозіанське розуміння тіла є одним із найрадикальніших варіантів сучасного переосмислення тілесності. У ньому тіло постає не як субстанція, не як замкнений організм і не як власність автономного «я», а як площа інтенсивностей, афектів, зчеплень і контрольованих або експериментальних трансформацій.

Технократичний вимір тіла в сучасності обумовлений тим, що техніка перестає бути лише набором інструментів і дедалі більше стає фундаментальною умовою організації світу, праці, комунікації й самого людського саморозуміння. У ХХ столітті техніка вже не просто «допомагає» людині, вона перебудовує середовище її існування, способи бачення, руху, пам'яті, контролю і навіть уяву про межі людського. Тому сучасне тіло дедалі частіше осмислюється не як суто природне, а як тіло, що функціонує в технічно насиченому світі, опосередковане апаратами, інтерфейсами, протоколами і системами обробки інформації [38].

У цьому контексті показовою є стаття С. В. Шевцова та С. А. Квітки «Культурно-онтологічні підгрунтя техніки: реконструкція “прометейі”», у якій техніка розглядається як феномен, що має власні культурно-онтологічні передумови. Автори реконструюють прометейю як культуру утворювальну настанову існування і функціонування техніки, аналізуючи її в архетипному, етимологічно-семантичному, полемічному, аномному, екзистенційному та протетичному зрізах [193]. Особливо важливим для дослідження сучасної тілесності є те, що в межах цієї реконструкції прометейя пов’язується не лише з технічним даром, виробництвом чи владою над природою, а й з екзистенційним виміром людського буття: піклуванням, очікуванням, подоланням страху смерті, провинною, покаранням і протетичною природою техніки [193]. Це дозволяє побачити, що технократичний вимір сучасного тіла не є чимось цілком зовнішнім щодо екзистенції. Навпаки, техніка входить у саму структуру людської скінченності, оскільки вона виникає там, де людина переживає власну нестачу, уразливість і потребу в доповненні. Тому сучасне тіло, включене в апарати, цифрові інтерфейси, протези, медіаційні системи й режими контролю, слід розуміти не тільки як об’єкт технічного впливу, а як місце перетину технічного й екзистенційного. У цьому сенсі техніка не просто модифікує тіло ззовні, а виявляє глибшу антропологічну ситуацію: людська екзистенція від самого початку є відкритою до зовнішніх доповнень, через які вона намагається компенсувати власну обмеженість і водночас ризикує втратити безпосередність тілесного буття.

У Гайдеггера сутність сучасної техніки не зводиться до сукупності машин. У «Питанні щодо технології» він стверджує, що сутність техніки є не технічною, а полягає в особливому способі розкриття суцього [56]. Це важливо для теми тіла, бо технократична сучасність змінює не лише інструменти, а й сам спосіб, у який речі та люди відкриваються як наявні для використання, розрахунку і мобілізації. Тіло в технократичному світі дедалі легше постає як ресурс, резерв, носій функцій і потенційний об’єкт оптимізації. Це також один із найглибших зсувів сучасності, тіло стає не просто живою даністю, а тим, що все частіше

прочитується крізь логіку ефективності, керованості й технічної доступності [39].

Жак Еллюль у «Технології або виклик століття» розвиває подібну інтуїцію вже в соціально-історичному ключі. Для нього техніка – це не окрема сфера винаходів, а автономізований комплекс методів, які прагнуть максимальної ефективності в усіх сферах життя. Це означає, що техніка поступово підпорядковує собі і працю, і політику, і освіту, і повсякденні практики. У цьому контексті людське тіло втрачає статус природної міри й дедалі більше стає тим, що повинно адаптуватися до технічних режимів швидкості, продуктивності, комунікації й інтенсивності.

Технократичний вимір тіла полягає в тому, що тіло стає включеним у логіку системної ефективності, яка дедалі менше орієнтується на людську повноту як таку. Цей зсув особливо помітний у переході від індустріальної до постіндустріальної культури. Якщо в індустріальну епоху тіло насамперед дисциплінувалося як робоче, продуктивне і кероване, то в постіндустріальну добу воно дедалі більше стає інформаційно інтегрованим, цифрово відстежуваним і медійно розщепленим. Тіло тепер входить у мережі даних, профілювання, екранних репрезентацій, біометричних систем, цифрового моніторингу та віртуальної комунікації [55]. Тому сучасна технократичність уже не обмежується машиною в класичному сенсі, вона охоплює інфраструктури інформації, алгоритми, мережі, цифрові аватари і нові форми символічного існування тіла в середовищах, де «присутність» дедалі частіше відділяється від безпосередньої тілесної співприсутності [116].

У цьому контексті особливого значення набуває постлюдський горизонт. У «Як ми стали постлюдьми» Кетрін Гейлз показує, що в другій половині ХХ століття дедалі впливовішою стає тенденція мислити людину передусім як інформаційний патерн, а не як унікально втілену істоту. Це не означає фактичного зникнення тіла, але означає зміну уяви про нього, тілесність дедалі частіше сприймається як щось замінне, модифіковане, технічно розширюване, здатне бути переписаним у межах кібернетичних або цифрових моделей.

Технократичний вимір сучасного тіла включає не лише інструменталізацію, а й нову метафізику людського, у якій тіло перестає бути очевидною межею суб'єкта.

Цю ж зміну радикально й іронічно схоплює Донна Гаравей у «Маніфест кіборга». Її «кіборг» є фігурою, що розмиває межі між людиною і машиною, органічним і штучним, природним і технологічним [53]. Сучасне тіло вже не мислиться як самозрозуміла природна цілісність. Воно дедалі частіше постає як гібридне, мережеве, модифіковане і технічно продовжене. На нашу думку, саме тут технократичний вимір виходить за межі класичного інструменталізму, техніка не просто оточує тіло, а входить у саму структуру того, як тілесне сьогодні уявляється і переживається. Технократичний вимір включає також радикальну зміну досвіду часу і простору. У цифрову добу тіло дедалі частіше одночасно локалізоване фізично і розсіяне через медійні канали, профілі, мережеві присутності та віддалені комунікації. Це створює нову напругу, тіло нікуди не зникає, але його безпосередня присутність втрачає монополію на те, що означає «бути присутнім» [139]. Тому сучасна віртуальність не є простим запереченням тілесності; вона радше змінює режими її прояву, видимості й контролю. Технократичне тіло сучасності – це тіло, яке водночас залишається матеріально вразливим і дедалі глибше інтегрується в нематеріальні, інформаційні й алгоритмічні середовища [116].

Звідси випливає висновок, що технократичний вимір сучасного тіла не можна зводити ані до захоплення прогресом, ані до простої апокаліптики. Його сутність полягає в тому, що техніка стає фундаментом нової онтології тілесного, у якій тіло дедалі більше постає як щось, що можна розширювати, відстежувати, протезувати, кодувати, візуалізувати, симулювати й переналаштовувати. Саме в цьому сенсі сучасне тіло є технократичним, не тому, що люди «використовують багато техніки», а тому, що сама тілесність усе частіше мислиться, оцінюється і керується через технічні системи.

Екзистенційний, масовий і технократичний виміри тіла у сучасності утворюють не випадковий набір тем, а цілісну структуру сучасного

переозначення тілесності. В екзистенційному вимірі тіло стає способом людського буття-у-світі, середовищем свободи, фактичності, сорому, вразливості й переживання межі. У масовому вимірі тіло виявляється включеним у режими дисципліни, біополітичного управління, стандартизації і медійного тиражування, через що втрачає статус виключно приватної чи суто індивідуальної реальності. У технократичному вимірі тіло дедалі глибше входить у поле технічної раціональності, інформаційних систем і постлюдських уявлень, де його природна очевидність заміщується гібридністю, кодуванням і технічною медіацією. Сучасне тіло слід розуміти не як просто «новий» природний об'єкт, а як центр сучасної антропологічної напруги, воно є одночасно місцем людської істини, об'єктом масового керування і полем технічної трансформації. На наш погляд, саме тривимірна структура і робить сучасне тіло принципово важливим для подальшого аналізу новітньої французької філософії. Французька думка кінця XX – початку XXI століття не просто «додає» до цих сюжетів нові терміни, вона працює вже всередині світу, де тілесність неможливо відокремити ані від екзистенційної вразливості, ані від масового нормування, ані від технічних режимів медіації та контролю. Саме тому реконструкція цих трьох вимірів є необхідною передумовою для розуміння того, чому тіло в новітній філософії стає осердям питань про суб'єкт, владу, межу людського і можливість його трансформації.

## **Висновки до розділу 2**

Проведений аналіз дає підстави стверджувати, що тіло в історії європейської думки не є сталою, нейтральною або самозрозумілою реальністю. Воно щоразу конституюється в межах певного порядку смислу, і саме тому зміна історичних епох є не просто зміною «поглядів на тіло», а зміною самої змістовної структури тілесності. Також доречним є термінологічне уточнення, яке наголошує на відмінності між тілом як фізичним об'єктом і тілесністю як багатовимірною формою людського буття на межі природного і культурного, а також індивідуального і соціального. У соціально філософських термінологічних

розвідках підкреслюється, що у побутовому і навіть академічному вжитку ці поняття часто змішуються, хоча їх розрізнення дозволяє точніше описати як досвід живого тіла, так і способи його соціального кодування та нормування.

У запропонованій реконструкції тілесність проходить крізь ключові «злами» традиції: античну антиномію (тілесність як знак чуттєвої недостовірності й водночас як необхідний вимір Космосу/субстрату), християнську реабілітацію плоті (де тілесність набуває модальності «присутності у світі» через Боговтілення і стає онтологічно значущою умовою людського спасіння), модерну десоматизацію (де людське буття ототожнюється із самосвідомістю, а тілесність редукується до природного об'єкта), та ХХ століття з його процесом ресоматизації на ґрунті онто-антропологічного повороту й феноменологічної стратегії.

У межах розділу стало очевидним, що тіло не існує для мислення як чисто природний факт, воно завжди вже включене в ширший горизонт, наприклад, космічний, етичний, політичний, теологічний, правовий, дисциплінарний, технічний або медійний. Через це історія тіла є водночас історією того, як культура щоразу заново визначає, що означає бути людиною. На цій підставі першим принциповим висновком є те, що тілесність слід розуміти не як «річ», а як режим належності. У найдавніших формах осмислення тіло не належить індивіду в модерному сенсі, воно радше вбудоване у порядок, який його перевищує. Тілесне тут має сенс настільки, наскільки воно включене в космос, у норму виховання, у спільну політичну форму. Це означає, що на ранніх етапах історії тіло ще не є приватним, замкненим чи самовласним. Воно не «мається» людиною, а радше робить людину видимою як включену в певний лад. Саме ця невласницька структура, на нашу думку, є початковою моделлю європейського мислення про тіло, тілесність від самого початку мислиться як те, що потребує впорядкування, а не як те, що існує у формі самодостатньої автономії.

Другий висновок полягає в тому, що подальша історія тіла не є історією його «звільнення», а радше історією зміни інстанцій, яким воно підпорядковується. Там, де античність вписує тіло в космічно-полісний порядок,

середньовіччя радикально змінює логіку, тілесність починає визначатися через створеність, особову належність і есхатологічне спрямування. Це не означає простого «одухотворення» тіла. Навпаки, середньовічний етап показує, що тілесне може бути водночас онтологічно значущим, морально проблематичним і необхідним. Саме тут тіло вперше з'являється не лише як включене в порядок, а як включене в історію творіння, гріха, дисципліни, відновлення. Через це тіло стає не лише тим, що належить людині, а й тим, через що людина переживає свою провину, межу, надію та незавершеність. У цьому ми вбачаємо одну з найглибших трансформацій, тілесність перестає бути лише формою присутності у світі й стає формою участі в драмі людського само перевершення.

Третій висновок стосується модерного зламу. Його справжній сенс полягає не в тому, що тіло «зникає» з філософії, а в тому, що воно переходить у новий режим, тобто режим об'єктивації. У цьому режимі тіло можна відокремити, описати, виміряти, використати, дисциплінувати, зробити інструментом праці, самозбереження й раціонального проєктування життя. Саме тут формується той тип тілесності, який видається автономним, але насправді є найбільш доступним для контролю. На наш погляд, модерність не дала тілу свободу, вона дала йому нову форму залежності, залежність від раціоналізованого управління. Тіло починає трактуватися як те, що можна привести до порядку через техніку, розрахунок, право, дисципліну, і саме ця логіка закладає глибинну суперечність модерного суб'єкта: він проголошує автономію, але може утримувати її лише через постійне адміністрування власної тілесності. Тому модерний ідеал самостійності виявляється не запереченням залежності, а лише більш витонченою формою її організації.

Четвертий висновок полягає в тому, що сучасність не просто успадковує цю модель, а доводить її до межі. Тут тіло вже не є лише природною чи приватною даністю, воно стає одночасно екзистенційним осередком досвіду, масовим об'єктом управління і технічно модифікованою платформою. Іншими словами, сучасне тіло більше не може бути описане в одній площині. Воно є місцем свободи і вразливості, але водночас включене в статистику, норми

здоров'я, режими безпеки, медійну репрезентацію, індустрію бажаності та технічне кодування. Саме тому сучасна тілесність є найбільш напруженою формою людського існування, вона виглядає інтимною, але щораз глибше виявляється публічно регульованою, виглядає природною, але дедалі більше виявляється технічно змодельованою, виглядає індивідуальною, але дедалі більше стає масово стандартизованою. Це означає, що сьогодні тіло вже не можна мислити просто як «останню реальність людини», воно є полем, де людина одночасно переживає себе і втрачає контроль над тим, як саме вона конституюється.

Звідси випливає головний підсумковий висновок, історія концепту тіла є історією поступового переходу від вбудованості до керованості. На ранніх етапах тіло було насамперед включеним у порядок, який його перевищував. У модерності й сучасності воно дедалі більше стає тим, чим потрібно керувати, що слід вимірювати, вдосконалювати, дисциплінувати, відтворювати і репрезентувати. Але саме в цьому переході відкривається і нова критична перспектива, чим сильніше тіло стає об'єктом управління, тим очевидніше воно виявляє межі будь-якого управлінського проекту. Воно нагадує про скінченність там, де обіцяють контроль, про вразливість там, де нав'язують норму, про залежність там, де декларують автономію; про живу фактичність там, де панує абстракція. Тому тіло слід розуміти не як допоміжну тему антропології, а як головний індикатор історичної форми людського саморозуміння. Те, як певна епоха мислить тіло, виявляє, що вона вважає джерелом порядку, де проводить межу між внутрішнім і зовнішнім, як розуміє свободу, залежність, норму, спільність і межу людського. Відтак новизна такого підходу полягає в тому, що тіло постає не наслідком уже готової філософії людини, а тим місцем, де ця філософія фактично випробовується на власну істинність. У цьому сенсі дослідження трансформацій концепту тіла є водночас дослідженням трансформацій самої європейської антропологічної уяви.

### **РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ОСНОВНИХ НАПРЯМКІВ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА ТА ІДЕЙ ЩОДО БІОПОЛІТИКИ НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ.: АБРИС КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ.**

Розгляд французької філософії тіла кінця ХХ – початку ХХІ ст. вимагає відмови від уявлення про неї як про єдину, внутрішньо цілісну доктрину. Її специфіка полягає не в наявності спільного «вчення про тіло», а в множинності підходів, які, виходячи з різних методологічних засад, по-різному визначають як саму сутність тілесності, так і ставлення до неї. Тому в цьому розділі французька філософія тіла розглядається не як однорідне поле, а як сукупність концептуальних напрямків, кожен із яких висвітлює окремий, але принципово важливий вимір тілесного досвіду. На межі ХХ–ХХІ ст. тіло перестає бути лише антропологічною передумовою або «природним» носієм суб'єкта. Воно дедалі більше постає як проблемний вузол, у якому перетинаються феноменальність, афективність, символічне конструювання, історична нормативність, технічна модифікація, гендерна асиметрія та міждисциплінарні практики знання. Відтак основне завдання цього розділу полягає не в простому переліку авторів чи шкіл, а в концептуальному структуруванні тих головних напрямків, через які французька думка новітнього періоду артикулює проблему тіла. Такий підхід дає змогу виявити те, що різні французькі теорії тіла розходяться не лише у висновках, а й у самих вихідних інтуїціях щодо того, чим є тіло: умовою досвіду, сценою несвідомого, історико-культурним конструктором, техногенно модифікованою формою, гендерно маркованим полем влади чи міждисциплінарним вузлом практик і знань. Також це дозволяє простежити, що сучасна французька філософія тіла дедалі більше відходить від пошуку єдиної «сутності» тілесності, натомість виявляючи її внутрішню множинність, нестабільність і концептуальну незвідність.

Феноменологічний напрямок у французькій філософії тіла кінця ХХ – початку ХХІ ст. слід розуміти не як однорідну школу і не як просте продовження класичної феноменології сприйняття, а як поле внутрішньо напружених

концепцій, об'єднаних спільним жестом, а саме відмовою трактувати тіло як нейтральний об'єкт серед інших об'єктів світу. Його специфіка полягає не в загальній декларації про «важливість тілесності», а в радикальній зміні самої постановки питання. Тіло тут мислиться не як те, що потрібно пояснити ззовні через свідомість, субстанцію, соціальну функцію чи біологічну організацію, а як те, без чого взагалі не може бути пояснене ні явлення світу, ні внутрішній досвід життя, ні зустріч з іншим, ні межа людського існування. Тому феноменологічний напрямок є засадничим для всієї пізнішої французької філософії тіла, він не просто «додає» тіло до антропології, а руйнує саму модель безтілесного суб'єкта як вихідну [57]. У сучасній видавничій та дослідницькій рецепції саме ці праці фіксуються як ключові вузли пізньої французької феноменології тілесності.

Водночас було б методологічно неточно зводити цей напрямок до повторення мерло-понтівської тези про «*corps propre*». Мерло-Понті є тут радше генеалогічною передумовою, ніж центральною постаттю саме для межі ХХ–ХХІ ст. Його історична функція полягає в тому, що він уперше радикально змістив тіло з рівня об'єкта на рівень умови явлення. Але для сучасної французької феноменології значно важливішим є те, що після цього зсуву відкрилася ціла низка нових питань, яких класична феноменологія ще не розгорнула до кінця. Чи є первинною істина тіла перцептивною, чи афективною, чи тіло є передусім живою внутрішністю, чи місцем експозиції, чи його слід мислити як структуру присутності, чи як крихкість, травмованість і подію змінності. Саме ці питання і визначають профіль пізнішого феноменологічного напрямку, де центральними стають уже не лише інтенціональність і сприйняття, а категорії «*chair*», «*vie*», «*pathos*», «*exposition*», «*désir*», «*finitude*», «*incarnation*» та «*hors phénomène*».

Один з найпослідовніших і, на нашу думку, найрадикальніших є поворот феноменології Мішеля Анрі. Якщо традиційна феноменологія ще значною мірою прив'язувала тіло до горизонту світу і даності речей, то Анрі зміщує центр ваги до того, що передує будь-якій зовнішній явленості, тобто до самовідчуття життя. У «Філософії та феноменології тіла» він показує, що істина тіла не збігається з його видимістю, просторовістю чи анатомічною описуваністю, бо

тіло первинно є тим, що переживає себе у зусиллі, можливості, стражданні й афективній самоданості [59]. У «Втіленні» ця теза ще більше загострюється, «плоть» є не просто особливим різновидом тіла, а тим виміром, у якому життя дає себе самому собі зсередини, переживаючи себе як радість, біль, голод, втома, дотик і терпіння самого себе. У цьому сенсі теза Анрі полягає не лише в розрізненні «chair» і «corps», а в тому, що тіло вперше мислиться як незвідна автоафективність. Через це Анрі вибудовує опозицію між живою плоттю, що переживається «зсередини», та інертним матеріальним тілом, яке дане «ззовні», як інші речі світу.

Теоретична сила Анрі полягає в тому, що він остаточно руйнує модерний образ тіла як зовнішнього об'єкта. Після нього неможливо всерйоз вважати тілесність просто річчю, яку суб'єкт «має». Але саме тут виявляється і межа його підходу. Радикалізуючи іманентність, Анрі майже повністю виводить тіло зі спільного світу. Його «chair» є надзвичайно переконливою як критика об'єктивації, проте значно слабше пояснює соціальність, публічність, міжтілесність і політичну експозицію. Іншими словами, Анрі рятує тіло від редукції до об'єкта, але робить це ціною майже повного зняття його зовнішнього виміру. Для Анрі «incarnation» означає не існування в тілі, а існування в плоті, і що саме плоть є первинною щодо зовнішнього тіла. На нашу думку, саме в цьому пункті його феноменологія стає надто «чистою», вона блискуче схоплює те, як тіло переживається, але значно менше пояснює те, як тіло співіснує, зіштовхується, ділить простір і стає місцем історичних або соціальних конфліктів [52]. Сучасна значущість Анрі полягає не в тому, що він дав вичерпну теорію тіла, а в тому, що він зробив неможливим будь-яке серйозне осмислення тіла без категорій «vie», «pathos» та «auto-affection».

Прямо протилежний, але не менш важливий хід здійснює Жан-Люк Нансі. Якщо для Анрі істина тілесності локалізована в іманентній внутрішності життя, то для Нансі тіло є передусім тим, що не має прихованої глибини і завжди вже виставлене назовні. У «Корпус» тіло не мислиться як носій таємного ядра, яке слід віднайти за його поверхнею, навпаки, сама поверхня, шкіра, контакт, межа,

торкання і просторове співіснування становлять його філософську істину [93]. Це означає, що тіло не є ані суто внутрішнім «моїм», ані безособовою річчю, воно є подією експозиції. Тому поняттєвий апарат Нансі («corpus», «exposition», «toucher», «partage», «être-singulier-pluriel») фактично розгортає нову онтологію тілесності, у якій тіло є не субстанцією, а способом бути відкритим, дотиковим і співіснуючим [94]. І сучасні дослідники «Корпус» цілком точно фіксують цю багатозарову природу тексту, називаючи його водночас феноменологічним, соціологічним, теологічним і філософським.

На нашу думку, значення Нансі для французької філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст. полягає в тому, що він остаточно виводить тіло з моделі внутрішньої власності. Після Нансі тіло вже неможливо мислити лише як «моє тіло» у сенсі замкненої інтимності, бо воно виявляється тим, що від початку ділиться, торкається, межує і співіснує. Але так само, як у випадку з Анрі, ця концептуальна сила має свою ціну. Нансі блискуче показує тіло як експозицію, проте в нього слабше артикульований той вимір, у якому тіло переживає себе як страждання, втома, афект чи хвороблива фактичність. Якщо Анрі ризикує замкнути тіло в іманентності, то Нансі ризикує майже цілком винести його в площину зовнішності. Саме ця симетрична напруга між Анрі та Нансі, на нашу думку, і становить центральний нерв сучасної французької феноменології тіла, тіло виявляється або надто внутрішнім, або надто експонованим, але ніколи не зводиться до однієї спокійної сутності.

Також особливо важливою фігурою є Рено Барбарас, який пропонує інший спосіб зібрати тілесність, не через статичну внутрішність і не через чисту поверхневу відкритість, а через динаміку життя як руху до світу. У «Бажання і відстань» та «Вступ до феноменології життя» Барбарас мислить тіло не як локальний носій досвіду, а як модус самого життя, яке завжди вже виходить за себе й відкривається тому, чим воно саме не є [8] [7]. Ключовими тут стають поняття «vie», «désir», «distance», «mouvement», «monde». Для Барбараса життя не збігається із собою в повній іманентності, воно є структурно спрямованим назовні, але ця спрямованість не є просто інтенціональністю свідомості. Вона є

тілесною динамікою самої живої істоти. На наш погляд, в цьому полягає особлива цінність Барбараса, він дозволяє мислити тіло як рухому нестачу, як живу незавершеність, що відкриває світ не тому, що володіє ним, а тому, що не збігається із собою. Це спроба побудувати саме феноменологію життя, а не просто чергову версію теорії сприйняття.

Барбарас важливий ще й тому, що він змінює саму тональність феноменологічної розмови про тіло. Після нього тіло вже не є лише «тим, що переживає» або «тим, що експонується», а радше тим, у чому життя постійно виходить за межі власної даності. Це означає, що феноменологічний напрямок у його новішій формі дедалі більше відмовляється від статичних визначень. Тіло тут – це не річ, не замкнений суб'єктивний центр і не просто поверхня контакту, а динаміка живого неспівпадіння із собою. Барбарас репрезентує той момент, коли французька феноменологія тіла переходить від мови структури до мови процесу, руху та життєвої напруги.

Франсуаза Дастюр не створює настільки гучної й самостійної «системи тіла», як Анрі, Нансі чи Барбарас, однак її роль у феноменологічному напрямку недооцінювати не можна. У «Плоть і мова. Есе про Мерло-Понті» вона не просто коментує Мерло-Понті, а переосмислює сам зв'язок між плоттю, мовою, виразністю та скінченністю [20]. Її значення для сучасної французької філософії тіла полягає в тому, що вона не дозволяє замкнути тілесність ані в «чистому досвіді», ані в «чистій матеріальності». Тіло в її прочитанні не є ні нічим фактом, ні просто фізичною даністю, воно вже від початку пов'язане з виразом, із можливістю сказаності та з досвідом кінцевості. На наш погляд, це важливий коректив до більш радикальних моделей, Дастюр повертає феноменології тіла увагу до того, що тілесність є не лише афектом чи експозицією, а ще й місцем смислового виявлення та смертної межі. Саме тому її праця важлива як концептуальний міст між класичною феноменологією й новішими дебатами про вразливість, мову та людську скінченність. Бібліографічні дані про працю також підтверджують її місце саме в пізній хвилі осмислення мерло-понтіївської спадщини, вже в 2016 році.

Феноменологічний напрямок у французькій філософії на межі століть не є описовим вченням про «переживане тіло» у вузькому сенсі. Його справжня специфіка полягає в тому, що він перетворює тілесність на філософську проблему першого порядку, але всередині самого цього жесту розходиться щонайменше в чотирьох лініях: тіло як жива автоафективна плоть у Анрі, тіло як експозиція і співбуття у Нансі, тіло як динаміка життя і бажаної відкритості у Барбараса. Дастюр при цьому фіксує важливу проміжну площину, де тілесність пов'язується з мовою, виразністю та скінченністю. Тому ми вважаємо, що головним результатом феноменологічного напрямку є не позитивне «визначення» тіла, а демонстрація того, що тіло не має однієї сутності. Воно щоразу вислизає з редукції, якщо його звести до видимості, воно повертається як автоафективність. Якщо звести до внутрішності, воно повертається як експозиція, якщо звести до структури досвіду, воно повертається як подія крихкості та трансформації. Тому феноменологічний напрямок є фундаментальним для всієї сучасної французької філософії тіла, він не дає спокійної завершеної теорії, але робить очевидним, що будь-яка серйозна концепція людського відтепер мусить починатися з визнання незвідності тілесності. Феноменологія не зводить тіло ні до соціального конструкту, ні до біологічної матерії, ні до дискурсивної функції, а розкриває його як первинну, багатовимірну й концептуально опірну форму людського буття.

Психоаналітичний напрямок у французькій філософії тіла кінця ХХ – початку ХХІ ст. не можна звести ані до «теорії несвідомого», ані до приватної клінічної мови симптомів. У його власній логіці тіло постає не як стабільна природна даність, а як напружений вузол образу, потягу, межі, афекту, знаку й розриву. Тому для психоаналітичного напрямку тіло ніколи не є просто організмом, воно є тим місцем, де суб'єкт одночасно формується, розщеплюється, захищається, зазнає вторгнення і виявляє несумісність із самим собою. На відміну від феноменологічної лінії, яка прагне схопити тілесність як первинний спосіб присутності у світі, психоаналітична лінія виходить із іншої аксіоми. Тіло не збігається із собою, бо від самого початку воно проходить через

чужість образу, через мову іншого, через симптоматичне повернення витісненого і через тривожну нестабільність власних меж. Тому, на нашу думку, психоаналітичний напрямок є тією інтелектуальною конфігурацією, у якій тілесність уперше радикально постає як нестабільна сцена суб'єктивації не як форма гармонійної присутності, а як проблемний осередок розщепленої суб'єктності [6].

Генеалогічно цей напрямок неможливо осмислити без Лакана, але важливо не залишатися на рівні «класичного лаканізму» як уже закритої матриці. Значення Лакана тут полягає в тому, що він задає структуру проблеми, яку пізніші французькі автори радикалізують у різних напрямках. У «Стадії дзеркала» тіло не є вихідною самототожною єдністю, а навпаки, єдність тіла виникає через ідентифікацію з зовнішнім образом, тобто через первинне відчуження. Тому Лакан визначає дзеркальну стадію як «ідентифікацію» у строгому сенсі, як «трансформацію, що відбувається із суб'єктом, коли він приймає образ» [77, с. 94]. Далі він прямо пов'язує це з образом цілісного тіла як передчасним випередженням реальної моторної та органічної незавершеності [77, с. 96], а категорію «*corps morcelé*» тобто «розчленованого тіла» вводить як симптом тієї первинної фрагментарності, що не зникає, а лише маскується образом єдності.

Фундаментальна лаканівська теза полягає не в тому, що суб'єкт «має» тіло, а в тому, що тілесна єдність є вторинним, уявним і завжди частково крихким досягненням. Це, на нашу думку, є вихідною точкою всього психоаналітичного напрямку у французькій філософії тіла, тіло мислиться не як первинна цілість, а як ефект проблематичного складання. У цьому сенсі психоаналітичний напрямок розходиться і з натуралізмом, і з класичною феноменологією. Якщо натуралізм схильний зводити тіло до органічної структури, а феноменологія до переживаної присутності, то психоаналіз наполягає на тому, що тіло конституюється через образ, бажання і символічне посередництво. У Лакана це особливо видно там, де він визначає «функцію *imago*» як встановлення відношення організму до його реальності [77, с. 95]. Це означає, що тіло тут не збігається з біологічним організмом, між організмом і тілом уже вписана дистанція образу й

символічного конструювання. Саме тому лаканівська модель не може бути редукована до «психології розвитку», вона є онтологією нестабільної тілесної тотожності. На нашу думку, її головна сила в тому, що вона руйнує ілюзію природної очевидності тіла. Її межа в тому, що тілесність часто з'являється тут переважно як функція образу й символічної структури, а не як багатошарова матеріально-афективна фактичність. Ця межа й відкриває простір для пізніших психоаналітичних авторів, ближчих до ХХІ століття.

Однією з найважливіших таких постатей є Дідьє Анзье, бо саме він переводить психоаналітичну розмову про тіло з рівня дзеркального образу на рівень межі, оболонки й утримання психіки. У «Я-шкіра» тіло перестає бути лише сценою уявної ідентифікації, воно постає як модель самої можливості психічної цілісності. Центральна інтуїція Анзье формулюється ясно, шкіра є оболонкою тіла, так само як «Я» прагне бути оболонкою психічного апарату [5]. На цьому ґрунтується його поняття «Мои-реан» або «Я-шкіра», тобто фантазматична, але структурно дієва конфігурація, завдяки якій суб'єкт переживає себе як такого, що має межу, вміщує психічне, витримує напругу й не розсипається на фрагменти. В оглядах і презентаціях праці Анзье стабільно підкреслюється, що концепт «Мои-реан» був розгорнутий як теорія функцій захисту, контейнування й структурної єдності психічного Я, опертого на аналогію з біологічними функціями шкіри.

На нашу думку, Анзье є ключовим саме для філософії тіла на межі століть, бо він робить рішучий крок за межі суто уявного або дзеркального. Якщо в Лакана тіло радше проблематизується як образ, що зшиває фрагментарність, то в Анзье тіло мислиться як психічна топологія межі. Це означає, що тілесність більше не зводиться до форми, яку суб'єкт упізнає, вона стає тим, що дозволяє психіці не розірватися, не бути прорваною надлишком збудження, не втратити контур. Саме в цій точці психоаналітичний напрямок стає значно ближчим до сучасних проблем крихкості, травми, психосоматики та порушення меж. Водночас ця концепція також має свою межу, попри велику силу її клінічної інтуїції, «Мои-реан» ризикує легко перетворитися на надто всеохопну метафору.

Тобто там, де Анзье блискуче схоплює функцію оболонки, він інколи менш переконливо пояснює ті випадки тілесності, у яких межа не просто порушується, а від самого початку існує як нестабільна, амбівалентна або бажана відкритість. Саме ця межа веде далі до Крістевойі.

Юлія Крістева, хоча й походить не з Франції, але є невід'ємною частиною франкомовного інтелектуального поля кінця ХХ – початку ХХІ ст., а для психоаналітичного напрямку тіла її роль є принциповою. В «Силах жаху» вона переводить питання тілесності з площини образу або оболонки в площину аб'єкції, тобто такого досвіду, в якому тіло виявляється не основою стабільної ідентичності, а місцем її зриву. Уже сама рамка книги визначає аб'єкцію через зіткнення з тим, що має бути відкинута, але не може бути повністю виключена, наприклад, тілесні виділення, кров, труп, розклад, материнська матеріальність, усі ті форми тілесного, що підривають межу між «я» і «не-я» [76]. Теоретична сила Крістевойі полягає в тому, що вона показує, що тіло не лише формує межу суб'єкта, як у Анзье, а й постійно загрожує цю межу зруйнувати. Отже, в психоаналітичному напрямку тілесність є не тільки контейнером, а і джерелом тривоги межі. На нашу думку, саме Крістева найрадикальніше демонструє, що тіло в психоаналітичній перспективі є водночас умовою ідентичності та матеріалом її дестабілізації. Це особливо важливо для новітньої французької філософії тіла, оскільки переводить фокус із «конструювання суб'єкта» до його крихкості, огиди, вразливості й напівзруйнованої межовості. Разом із тим її концепція також має своє обмеження. Аб'єкт у Крістевойі є надзвичайно потужною категорією для аналізу тривоги й відрази, але значно менше працює там, де потрібно пояснити буденну, нефатальну, «нормальну» тілесність. Інакше кажучи, Крістева блискуче схоплює тіло на межі розпаду символічного порядку, але не дає повної теорії тіла поза цим крайнім режимом. Саме тому її слід читати як радикалізацію психоаналітичної проблеми межі, а не як універсальну модель тілесності.

Ще один принципово важливим автором для кінця ХХ ст. є Андре Грін. Його внесок не варто зводити лише до загальної теорії афекту або «негативного».

Для психоаналітичної філософії тіла він важливий тим, що повертає в центр те, що в частині лаканівської традиції часто відступало на другий план, афективну щільність психічного життя. Йдеться про відновлення зв'язку між дискурсом, тілом і афектом, а не про редукцію психоаналізу до чистої структурної символіки. Грін працює з афектом як із одним із найбільш занедбаних, але центральних вимірів психоаналізу, вибудовуючи зв'язок між афектом, мовою та дискурсом. Так само «Робота негативу» розгортає ідею, що психічне не лише репрезентує, а й постійно працює через заперечення, втрату, порожнечу, відсутність, дезінвестування [50]. На нашу думку, значення Гріна для теми тіла полягає в тому, що він допомагає зрозуміти тілесність не тільки як межу чи образ, а як місце, де афект може не знаходити адекватної символізації й тому повертатися у формі соматичних, негативних або дезорганізуючих проявів. Тут психоаналітичний напрямок стає значно ближчим до сучасних тем психосоматики, тілесної депресивності, порожнечі, соматизованої відсутності. Якщо Лакан показав, що тіло конституюється через відчуження в образі, а Анзье, що психіка спирається на тілесну оболонку, то Грін показує, що тіло також є місцем, де те, що не було інтегроване як афект, продовжує діяти як негативна сила. Це робить його одним із найважливіших авторів для переходу до пізньої французької психоаналітичної рефлексії, де тіло дедалі частіше мислиться не як стабільна поверхня, а як зона пробоїв у психічному опрацюванні.

Якщо ж говорити про інших сучасних авторів, то особливо важливими є Поль-Лоран Ассун і Монік Давід-Менар. Ассун у «Тіло і симптоми. Уроки психоаналізу» переводить психоаналітичний аналіз тіла в простір вже не лише фундаментальних структур, а точнішої метапсихології симптоматичного тіла [6]. Тіло в Ассун мислиться як перетин нарцисизму, межі, потягу, болю та органічно-символічної роботи симптому. Він пропонує одну з найщільніших спроб осмислити тіло не лише як місце первинного становлення суб'єкта, а як постійно діючий симптоматичний інтерфейс між органічним і несвідомим. Тіло більше не є просто сценою формування, а стає мовчазним, але надзвичайно точним носієм конфлікту. В цьому сенсі Ассун, на мій погляд, є одним із

найрепрезентативніших авторів для кінця минулого, початку нинішнього століття, він уже не просто повторює фрейдистсько-лаканівський канон, а розгортає тіло як проблему симптоматичної матеріальності.

Якщо спробувати артикулювати поняттєвий апарат психоаналітичного напряму в його французькій конфігурації, то ключовими тут є не стільки загальні категорії «тіла» чи «несвідомого». Тілесність мислиться як така, що завжди вже уражена відмінністю між собою і собою, вона є образом, який не збігається з організмом, оболонкою, яка може бути порушена або межею, що загрожує розпастися, або афектом, який не повністю символізується; симптомом, у якому органічне і мовне виявляються нероздільними. На нашу думку, в цьому полягає його головна відмінність від феноменологічного напряму. Якщо феноменологія прагне відновити первинну даність тілесності, то психоаналіз послідовно показує, що тілесність ніколи не є первинно прозорою для себе, вона завжди вже структурована відчуженням, захистом, витісненням, фантазмом і симптомом.

Історико-культурний напрямок у французькій філософії тіла та тілесності радикально змінює кут зору на проблему тілесності. Тіло перестає бути лише онтологічним, психологічним або символічним питанням і постає як історично змінний носій норм, технік, уявлень, режимів чутливості та практик самооформлення. У цій перспективі тіло важливе не тому, що воно є «річчю», яку різні епохи по-різному оцінюють, а тому, що воно є одним із найточніших індикаторів того, як культура організує видимість, сором, красу, силу, патологію, чуттєвість, стать, вік і саму межу між нормальним та ненормальним. Тому історико-культурний напрямок не просто описує зміну мод чи звичаїв, він показує, що тілесність не має позаісторичної очевидності, а кожного разу формується як культурний конструкт, що спирається на інституції, колективні уявлення та історично конкретні дисципліни сприйняття. Цю логіку особливо виразно репрезентують Жорж Вігарелло, Давід Ле Бретон, Жан-Жак Куртін, а на ширшому тлі вже Ален Корбен. У пізнішій фазі до неї долучаються також автори, що працюють на межі історії, антропології, соціальної теорії та тілесних студій, зокрема Бернар Андріє. Описові та видавничі характеристики їхніх праць

прямо фіксують саме цей зсув, від тіла як природної даності до тіла як історично виробленої форми культурної чутливості.

Головний теоретичний внесок цього напряму полягає в тому, що він руйнує одну з найживучіших ілюзій європейської думки, уявлення про тіло як про незмінний «біологічний субстрат», на який культура лише накладає зовнішні значення. Історико-культурний підхід показує прямо протилежне, те, що в певну епоху вважається «природним» тілом, уже є результатом довгого історичного добору норм, практик і режимів інтерпретації. Саме тому цей напрямок не є просто історією уявлень про тіло, він є історією виробництва тілесної очевидності. Тіло тут не передує культурі як нейтральний факт, а входить у культуру як її матеріально-символічний ефект. Це добре узгоджується з лінією, яку у французькому полі розгортає Давід Ле Бретон, його робота «Антропологія тіла та сучасність» починається з тези про «невловимість» тіла та його полісемію, а далі простежує, як модерність виробляє власну репрезентацію тіла через анатомізацію, індивідуацію, медикалізацію та уявну пластичність тілесного [79].

Ле Бретон аналізує саме те, як модерність «виготовляє» природу тіла як пластичну, змінну і керовану. Ле Бретон займає особливе місце між філософією, антропологією та культурною теорією. Його підхід не є суто історичним у вузькому сенсі, але саме він дозволяє побачити, що тіло в сучасності функціонує як соціально-культурний текст, через який суспільство читає ризик, норму, ідентичність, хворобу, сексуальність, красу і межі самотворення. В «Антропологія тіла та сучасність» тіло постає не як стабільна основа суб'єкта, а як «полісемічне» місце, де стикаються медицина, мораль, техніка, уява і соціальний контроль [79, с. 114]. На нашу думку, саме тут історико-культурний напрямок радикально розходиться з феноменологією, замість того щоб шукати «первинну істину» тілесності, він показує, що істина тіла завжди вже історично організована. Але ця ж сила є і його межею, коли тіло надто інтенсивно історизується, постає ризик втратити його досвідну, афективну й матеріальну незвідність. Тому Ле Бретон важливий не як остаточна модель, а як одна з найточніших фігур переходу від онтології тіла до його історичної семіотики.

Якщо Ле Бретон дає загальну антропологічну матрицю історизації тіла, то Жорж Вігарелло демонструє, як саме ця матриця працює в історії норм, естетики, догляду, бруду, гігієни, сили та сорому. Його значення для історико-культурного напрямку визначається не лише широтою тем, а специфічним методом. Вігарелло досліджує тіло як простір, де стають видимими культурно змінні критерії допустимого, красивого, здорового і дисциплінованого. Уже в самій характеристиці «Історія краси» підкреслюється, що йдеться не про «вічну красу», а про історію того, що в різні епохи подобається або не подобається в тілі, які риси підкреслюються, а які знецінюються, і як змінюються засоби «покращення» тіла [133]. Вігарелло важливий не лише як історик краси, а як мислитель того, що можна назвати історичною пластикою нормативного погляду. Через красу, гігієну, фізичну вправність, поставу або огиду він показує, що культура не просто оцінює тіло, а буквально виробляє його як носія соціально прийнятної форми. Тому тіло у Вігарелло слід читати не як «природу, на яку впливають», а як поверхню інтеріоризованої норми. Звідси випливає принциповий висновок, що історико-культурний напрямок розкриває не стільки тіло як даність, скільки тіло як історично змінюваний режим видимості. Сучасна французька філософія частіше мислить тіло саме через історично змінну експозицію, тобто як те, що підлягає погляду, оцінці, корекції, самопроєктуванню. Вігарелло дає підґрунтя для цієї логіки, показуючи, що навіть «очевидні» критерії тілесної привабливості не є природними, а відтворюють історію культурних селекцій.

Двадцяте століття тіло вже не постає лише як об'єкт локальних моральних норм, воно виявляється включеним у масштабні перетворення модерної візуальності, медицини, політики, сексуальності, насильства та технічного відтворення. ХХ століття принесло тілу безпрецедентні трансформації, змістилися межі між здоров'ям і хворобою, нормальним та аномальним, інтимністю та публічною демонстрацією, поряд із легітимацією задоволення постали нові норми і нові біополітичні влади, а на тлі зростання індивідуального добробуту співіснує масове насильство, віртуалізація тіл та розмиття межі між

органічним і механічним. Тут може органічно постати питання - «Чи моє тіло все ще моє?» В цьому питанні історико-культурний напрямок торкається межі власної описовості й переходить у справді філософську площину. Йдеться вже не лише про історію практик чи образів, а про кризу самої модерної тілесної ідентичності.

У ХХ столітті тіло стає одночасно більш індивідуалізованим і більш керованим, водночас більш інтимним і більш публічним, більш «своїм» і більш відчужуваним через медичні, візуальні, спортивні, військові та технічні режими. Це означає, що історико-культурний напрямок у своєму пізньому розвитку перестає бути просто історією норм і стає критикою модерної ідеології тілесної власності. Якщо тіло програмується, протезується, медіалізується, оцінюється та обмінюється в системах знаків і технік, тоді «моє тіло» вже не є прозорою очевидністю.

На ширшому тлі цього напряму не можна оминати також Алена Корбена, навіть якщо він не є автором суто «теорії тіла» у вузькому сенсі. Його значення полягає в іншому, він радикально розширює сам предмет історії, переводячи увагу до історії чутливостей, запахів, звуків, дотику, сорому та переживаних середовищ. Ця лінія уможливорює переосмислення тіла не лише як видимого об'єкта, а як історично змінної сенсорної форми буття. Характеристика Корбена як «історика чутливостей» повторюється в наукових оглядах його праці. «Дзвони Землі» прямо подається як дослідження звукового ландшафту, культури чутливості та колективного досвіду, що структуровані не просто «зовнішнім світом», а тілесно переживаною сенсорною організацією простору і часу [17]. Отже, навіть там, де Корбен не пише «про тіло» буквально, він робить для історико-культурного напряму вирішальну річ, а саме показує, що тілесність не обмежується формою тіла, а включає культурну організацію того, що і як тіло може чути, нюхати, відчувати, терпіти і сприймати як близьке чи чужорідне. На наш погляд, без цього зсуву історико-культурний напрямок лишився б історією норм і видимостей, із Корбеном він стає історією тілесної сенсорності як культурно конституційованої.

Водночас для точного опису напряму на межі ХХ–ХХІ ст. недостатньо обмежитися лише Вігарелло, Ле Бретоном, Куртіном і Корбенем. Потрібно врахувати й ті постаті, які намагаються переосмислити тіло на межі історико-культурного підходу та нових тілесних практик. У цьому сенсі показовим є Бернар Андріє, чия робота, особливо в полі «екології тіла», «емерсіології», «живе тіло», зміщує історико-культурний аналіз у бік того, як сучасні практики спорту, самоспостереження, тілесної техніки та сенсорного менеджменту змінюють саме переживання тілесного [51]. На відміну від попередньої генерації, яка переважно реконструювала історичні режими норми, Андріє репрезентує пізнішу стадію напряму, де тіло стає об'єктом не лише історичної реконструкції, а й рефлексії над сучасними режимами самоконструювання та тілесної інженерії. Без подібних авторів історико-культурний напрямок ризикує залишитися «музейною» історією тілесності, тоді як насправді його найсильніший ресурс полягає саме в здатності показати, як культурна історія тіла переходить у сучасну культуру його технічної модифікації, оптимізації та сенсорної регуляції. Тому цей напрямок є не просто ретроспективним, а й діагностичним щодо сучасності [3].

Тіло в цьому напрямі думки виявляється не «річчю», а історично змінним перехрестям соціальних очікувань і практик. Це і є головна теоретична специфіка напряму, він не питає, «що таке тіло саме по собі», а показує, що питання про «саме по собі» є вже ефектом певного історичного режиму мислення. Іншими словами, історико-культурний підхід не шукає прихованої сутності тіла, він радикально проблематизує саму ідею такої сутності, демонструючи, що навіть найбільш «природні» тілесні очевидності, наприклад, краса, сором, чистота, витривалість, патологія, межа норми, є історично сформованими. Проте саме тут виявляється і внутрішня межа цього напряму. У своєму найсильнішому варіанті він переконливо руйнує натуралізм і показує історичність тілесних норм, але в слабшому варіанті він ризикує розчинити тіло в історії дискурсів і практик настільки, що сама тілесна фактичність, наприклад, біль, втома, насолода, матеріальна крихкість, органічна інерція, опиняється на

другому плані. Тому історико-культурний напрямок є найпродуктивнішим не тоді, коли він намагається повністю замінити собою онтологію або феноменологію тіла, а тоді, коли він виконує свою справжню функцію, а саме показує історичну умовність того, що інші підходи схильні видавати за первинну очевидність. Його головне завдання не скасувати тіло як досвід, а позбавити нас ілюзії, ніби цей досвід є позаісторичним.

Історико-культурний напрямок у французькій філософії тіла на межі XX–XXI ст. слід визначити як такий, що переносить проблему тілесності з площини «що є тіло?» у площину «як історично виробляється те, що вважається тілом?». Цей напрямок є незамінним для типології сучасних французьких теорій тіла, він не дає остаточного визначення тілесності, зате показує, що будь-яка спроба такого визначення завжди вже історично обумовлена. І в цьому, на наш погляд, полягає його головна цінність, він не пропонує тіла як нової сутності, а робить видимою саму історичну роботу, через яку тіло щоразу стає мислимим, видимим, нормативним і проблематичним.

Техногенний напрямок у французькій філософії тіла кінця XX – початку XXI ст. слід розуміти не як вузьку «філософію техніки», яка просто додає до вже готового тіла зовнішні інструменти, а як такий спосіб мислення, у якому сама тілесність постає історично й онтологічно співутвореною технічними середовищами, апаратами, протезами, медіа, швидкостями, нейротехнологіями та цифровими інфраструктурами. Його специфіка полягає в тому, що він принципово відмовляється від уявлення про тіло як про первинну природну основу, до якої техніка нібито «пізніше» приєднується. Навпаки, в межах цього напрямку технічне не надбудовується над тілесним, а виявляє, що людське тіло від самого початку існує в режимі доповнення, делегування функцій, зовнішнього зберігання пам'яті, екстеріоризації здатностей і структурної незавершеності. Тому техногенний напрямок є принципово важливим для сучасної французької філософії тіла, він переводить питання з площини «що таке тіло?» у площину «як техніка змінює саму межу того, що ми ще називаємо тілом?» [111]. На нашу думку, цей напрямок найвиразніше показує, що в кінці

XX – на початку XXI ст. тіло вже неможливо мислити без урахування технічних режимів його конструювання, розширення, пришвидшення, кодування і поступової децентрації. Генеалогічно вихідною фігурою для цього напряму є Жильбер Сімодон. Але його роль тут радше засновуюча, ніж репрезентативна, без Сімодона пізніша французька думка про технічно модифіковане тіло не мала б власного поняттєвого каркасу. У «Про спосіб існування технічних об'єктів» він послідовно руйнує уявлення про технічний об'єкт як про мертве знаряддя, підпорядковане готовому людському суб'єкту. У першій частині праці, в розділі про генезу технічного об'єкта, Сімодон показує, що технічне має власний спосіб еволюції, внутрішню логіку конкретизації та поступового узгодження функцій [111, с. 61]. Це означає, що техніка не є лише інструментом у зовнішній руці людини, вона формує середовище, в якому сама людська діяльність і тілесність набувають нових режимів існування.

Найважливіший сімондонівський внесок у філософію тіла полягає не в прямій «теорії тіла», а в подоланні жорсткого розриву між органічним і технічним. Саме після Сімодона стає концептуально можливим мислити тіло не як чисту природу, а як сутність, яка від самого початку перебуває у співвідношенні з технічним індивідуаційним середовищем. Водночас у самого Сімодона тіло ще не стає головною темою, саме тому його слід читати як необхідне підґрунтя, але не як завершену техногенну концепцію тілесності.

Цю сімондонівську лінію найбільш масштабно радикалізує Бернар Стіглер. Саме він робить техніку не просто окремою проблемою культури, а ключем до розуміння людського як такого. У «Техніка і час. Вина Епіметея» Стіглер формулює тезу, що людина від початку є істотою технічної природи, її природа є структурно недостатньою, а тому доповнюється технічними екстеріоризаціями [119]. Центральний мотив «вини Епіметея» означає антропологічний принцип, що людина не отримує завершеного набору природних засобів і саме тому вимушена конституювати себе через технічне доповнення. Звідси випливає радикальний висновок, що тіло не є самодостатнім організмом, що інколи користується знаряддями, воно є тілесністю істоти, чия життєва форма від

початку є протетичною. На нашу думку, і ця теза робить Стіглера центральною постаттю техногенного напрямку, тому що він показує, що техніка є не історичним «додатком» до людини, а структурою, через яку людське тіло взагалі стає тим, чим воно є. Особливо важливо, що Стіглер не зупиняється на загальній антропологічній тезі про протезування. У його пізніших роботах, зокрема в «Техніка та час» та в «Турбота. Про молодь та покоління», технічне середовище постає вже як індустрія захоплення уваги, пам'яті, бажання й формування поколінь. Це означає, що техніка змінює не лише «зовнішні» можливості тіла, а й самі режими його чутливості, сприйняття, ритму, уважності та виснаження [118].

Отже, техногенний напрямок у Стіглера переходить від філософії протезу до філософії технічно модульованої чуттєвості. Тут тіло вже не є просто носієм інструментів, воно стає середовищем, у якому технічна індустрія працює з часом, увагою і бажанням. На нашу думку, це один із найсильніших моментів його мислення, він показує, що сучасна техніка трансформує не лише руку чи око, а й саму здатність тілесного бути зосередженим, витримувати ритм, тримати дистанцію і не розчинятися в потоці стимулів. Межа цього підходу, однак, полягає в тому, що тіло в Стіглера часто мислиться переважно через технічну пам'ять і часовість, тоді як конкретна афективна, статива або хвороблива матеріальність тілесного залишається менш розробленою, ніж у феноменологічних чи психоаналітичних підходах.

Інший, значно більш тривожний і критично загострений варіант техногенного напрямку репрезентує Поль Вірільйо. Якщо Стіглер показує технічне як умову антропогенезу та сучасної ретенційної економіки, то Вірільйо наполягає на тому, що технічне передусім радикально змінює режим простору, швидкості, ризику й самої тілесної присутності. У «Мистецтво двигуна і швидкість вивільнення» тіло постає як те, що дедалі менше належить власній локальності й дедалі більше підпорядковується логіці прискорення, телеприсутності, дистанційного управління та «зникнення» безпосереднього простору [140]. Для Вірільйо техногенне не просто розширює можливості тіла,

воно позбавляє тіло його старої просторової очевидності. Швидкість тут є не фізичною величиною, а онтологічним принципом дестабілізації, чим технічно швидшим стає світ, тим менш самототожним стає тіло як локально присутня істота.

В «Інформаційна бомба» ця тривога ще більше посилюється, інформаційне середовище мислиться як нова форма небезпеки, в якій тілесність дедалі більше втрачає безпосередній зв'язок із місцем, зате набуває статусу постійно підключеної й потенційно вразливої точки мережевого існування [139]. Вірільйо є ключовим для техногенного напрямку тому що він показує, що техніка не лише протезує тіло, а й підриває його класичні координати, близькість, дистанцію, присутність, тривалість. Його сила у радикальній діагностиці втрати тілесної локальності, проте його недолік у схильності до апокаліптичного тону, через який технічна трансформація тіла інколи постає майже виключно як катастрофа, а не як амбівалентний історичний процес.

Якщо Стіглер і Вірільйо мислять техногенність переважно через технічне середовище, пам'ять, швидкість і медіа, то Катрін Малабу вносить у цей напрямок інший нейро-філософський вимір. У її працях техногенне більше не обмежується зовнішнім протезом, а входить у саму концепцію мозку, пластичності та здатності людської форми до перебудови. У «Що нам робити з нашим мозком?» Малабу ставить принципове питання не лише про нейронаукове знання, а про політичний і культурний режим, у якому це знання починає визначати образ людини [86]. Поняття «plasticité» тут відіграє центральну роль, пластичність означає не тільки здатність отримувати форму, а й здатність її надавати і навіть руйнувати. Звідси впливає важливий для теми тіла висновок, у сучасному техногенному горизонті тіло вже не можна мислити як фіксовану біологічну основу, воно дедалі більше мислиться як нейро-пластична, перебудовувана, контингентна структура. Тому Малабу репрезентує не просто філософію мозку, а одну з найважливіших спроб переозначити тілесність під тиском нейронаук і біотехнологічної уяви. У «Нові травмовані. Від Фрейда до неврології: роздуми про сучасну травму» ця лінія стає ще гострішою,

травма і «деструктивна пластичність» показують, що техногенно-нейрологічне поле не лише обіцяє нову гнучкість, а й виробляє нові форми ушкодження, незворотної перебудови та втрати старої ідентичності [85].

На нашу думку, саме Малабу найкраще демонструє, що техногенний напрямок не зводиться до гаджетів і протезів, він торкається самого образу живої матерії, яка стає мислимою як змінювана, реконфігуровувана й потенційно зламана. Але рухаючись до нейро-філософської рамки, вона ризикує змістити центр ваги від тілесності в ширшому сенсі до церебральної моделі суб'єкта. Проте водночас саме ця межа й робить її концептуально необхідною, вона показує, що на межі століть тіло дедалі частіше осмислюється через мозок як нову «істину» людського.

Ще один надзвичайно важливий для техногенного напрямку автором є Жан-Мішель Беньє, безпосередньо активний уже в XXI столітті. Його значення полягає в тому, що він переводить французьку розмову про тіло в простір прямо сформульованої проблеми постлюдського. У «Завтра – постлюди. Чи досі майбутнє потребує нас?» питання ставиться без обхідних маневрів, якщо техніка дедалі глибше втручається в людські здатності, потреби, тривалість життя, форму тілесних обмежень і навіть у саму норму «людського», то чи зберігає старий образ тіла свій привілейований статус? [10]. Нерв у проблемі постгуманізму, технічного удосконалення та сумніву складається в тому, чи залишиться людська форма тією ж після радикальних втручань у біологічну та когнітивну структуру. Беньє важливий тим, що він зсуває техногенний напрямок від питання «як техніка змінює тіло?» до питання «чи залишається тіло межею людського взагалі?». На нашу думку, це і є головний поворот початку XXI століття, техніка більше не просто дисциплінує чи розширює тіло, а ставить під сумнів саму нормативність тілесної людської форми.

Для ще новішої, безпосередньо цифрової фази техногенного напрямку важливим є Ерік Саден. Хоча він не створює класичної «філософії тіла», саме його роботи дають змогу побачити, як техногенний напрямок у XXI столітті зміщується від механічного чи кібернетичного протезування до алгоритмічного

керування поведінкою, увагою, рішенням і жестом. У «Алгоритмічне життя та Штучний інтелект або виклик століття» Саден описує середовище, в якому цифрові системи дедалі глибше вбудовуються в практичне життя, передбачення, координацію дій і вироблення нормативного вибору [107]. Це означає, що тіло в техногенному напрямку ХХІ століття дедалі менше функціонує як автономний носій жести, його поведінка, ритм, мобільність, режим уваги та мікрорішення втягуються в системи цифрового супроводу й м'якого примусу.

На нашу думку, Саден радикалізує те, що у Стіглера було описано як індустрія уваги, тепер ідеться вже не лише про технічне середовище пам'яті, а про алгоритмічне виробництво й випередження тілесно-поведінкових патернів. Це робить його важливим саме для кінцевої фази техногенного напрямку, тіло стає не тільки протетичним, а й даними-опосередкованим.

Якщо звести разом ці лінії Сімондона, Стіглера, Вірільйо, Малабу, Бен'є, Садена, то стає очевидно, що техногенний напрямок у французькій філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст. не має єдиного позитивного визначення тіла. Цінність техногенного напрямку думки в тому, що він остаточно руйнує натуралістичну ілюзію про тіло як «чисту природу». Але його внутрішня небезпека полягає в іншому. Він легко може перейти від критики природності до нового редуccionізму, де тіло починає мислитися майже виключно через технічну модифікованість. Саме тому найсильнішим цей напрямок є тоді, коли він не проголошує повну «технізацію» людського, а показує амбівалентність. Техніка і розширює тіло, і позбавляє його колишньої самозрозумілості, відкриває нові можливості і одночасно виробляє нові форми залежності, виснаження, алгоритмічного підпорядкування й втрати власної ритмічної автономії.

Техногенний напрямок у французькій філософії тіла на межі ХХ–ХХІ ст. слід визначити як такий, що переносить проблему тілесності з площини «природної форми людини» в площину її структурної технічної співтвореності [88]. Його головні представники у генеалогічному вимірі Сімондон, у центральному – це Стіглер і Вірільйо, у нейро-філософському – це Малабу, у постгуманістичному – це Бен'є та Саден. Для типології сучасних французьких

теорій тіла цей напрямок є незамінним, він демонструє, що в пізній модерності й постмодерності тіло стає головним місцем, де вирішується питання про межу між людським, технічним і постлюдським. І в цьому, на нашу думку, полягає його головне значення. Техногенний напрямок не пропонує нової стабільної сутності тіла, а показує, що в добу технічної експансії сама ідея стабільної тілесної сутності стає дедалі менш переконливою.

Гендерний напрямок сучасної французької філософії тіла не можна звести ні до «жіночої тематики», ні до прикладного розділу соціальної філософії. Його справжня теоретична вага полягає в тому, що саме тут тіло перестає бути нейтральною антропологічною передумовою і стає місцем, де найгостріше виявляються влада, асиметрія, інтеріоризована норма, статева різниця, політика видимості, репродуктивний примус, тілесна сором'язливість, а також можливість опору. Якщо феноменологічний напрямок наголошував на тілі як умові явлення, а психоаналітичний, на тілі як сцені розщепленої суб'єктивації, то гендерний напрямок переводить питання в іншу площину. Чому саме тіло так часто виявляється тим місцем, де універсальне людське видає себе за чоловіче, нормативне, гетеросексуальне, продуктивне й політично легітимне? Цей напрямок не просто додає «гендер» до вже готової філософії тіла, а розкриває, що саме уявлення про «тіло взагалі» історично було сформоване як маскулінно-нормативна абстракція, що в, своєму роді, споріднює його з історико-культурним підходом [63].

Головний внесок гендерного напрямку полягає в тому, що він робить неможливим розгляд тіла як «просто природного». Ідеться не про заперечення біологічної реальності, а про демонстрацію того, що будь-яке звернення до «природи» тіла вже опосередковане мовою норми, права, моралі, медичного дискурсу, сімейного устрою та розподілу влади. Тому в межах цього напрямку тіло мислиться не як субстрат, до якого суспільство потім «додає» ролі, а як історично сформована поверхня нормалізації, через яку суспільство буквально виробляє те, що згодом називає природним. Тіло стає місцем боротьби за видимість, гідність і самовизначення.

В. Палагута показує, що «Інший» у сучасному соціально-гуманітарному пізнанні є не додатковим мотивом, а структурною умовою формування суб'єктності та ідентичності. Автор розрізняє дві базові моделі: структуралістську (Інший як структура/закон символічного порядку, що «нав'язує» суб'єкту готові значення аж до диспозитивів влади та інтерпеляції) і постструктуралістську (Інший як дискурсивно-процесуальна ідентичність, де суб'єкт мислиться як множинність, а Інший множить та віртуалізується у «скрізь-і-ніде» соціальних полях). Гібридний вузол між ними автор демонструє на лаканівському розрізненні великого/малого Іншого і концепції суб'єкта несвідомого, де Інший водночас конститує мовлення та лишається невловимим, а Реальне підриває повну «законність» структури [180].

Гендерний напрямок є принципово антинатуралістичним, він показує, що тілесна очевидність сама є політичним ефектом. Тому його треба розуміти не як периферійну гілку «феміністичної теорії», а як одну з найрадикальніших форм сучасної критики метафізики нейтрального тіла [43]. Генеалогічно необхідною, хоча не цілком «сучасною» у хронологічному сенсі, для цього напряму є Люсі Ірігарей. Її роль полягає не в тому, що вона просто «захищає жіноче тіло», а в тому, що вона систематично показує, що західна філософія довгий час видавала чоловічий досвід за універсально людський і саме тому будувала псевдо-нейтральну мову тіла, суб'єкта, бажання й закону. В «Етика статевої відмінностей» Ірігарей прямо наполягає, що сексуальна різниця не є другорядною емпіричною темою, а однією з головних, ще не продуманих філософських проблем сучасності [44]. Йдеться не про соціологію статей, а про перебудову самої етичної та онтологічної мови, яка досі функціонувала в режимі удаваної безстатевості. Ірігарей викриває «універсальне» як замасковане одномірне. Після неї тіло вже неможливо мислити як нейтральну антропологічну основу, бо з'ясовується, що сама нейтральність була способом приховування статевої асиметрії. Але коли сексуальна різниця занадто сильно прив'язується до двочленної моделі «жіночого/чоловічого», виникає ризик недостатньо побачити

ті режими тілесності, які не вкладаються в бінарний розподіл. Саме тому Ірігарей є необхідним початком, але не достатнім завершенням гендерного напрямку.

На цьому тлі важливою постає Женев'єв Фресс, бо вона переводить питання зі сфери метафізичної різниці в площину філософської критики самого об'єкта «різниця статей». У «Різниця між статями» вона формулює тезу, що різниця статей не є готовим філософським об'єктом, але водночас вона читається в історії філософських текстів як один із їхніх прихованих, але конститутивних мотивів. Це означає, що гендерний напрямок не просто вносить нову тему у філософію, він демонструє, що філософія від початку вже була структурована тим, що не хотіла визнавати власним поняттям. Фресс важлива тому, що уникає і біологізму, і чистого дискурсивного волюнтаризму, для неї різниця статей не є ані очевидною природною сутністю, ані суто довільною конструкцією, а є проблемним місцем мислення, через яке виявляється межа універсалізму. У «Ексцеси статі» ця лінія радикалізується тим, що питання рівності статей і людської сексуальності завжди виходить за межі встановленого порядку [44]. Гендерний напрямок не просто описує тіло, а показує, що тіло постійно перевищує ті нормативні категорії, якими його прагнуть зафіксувати. Саме Фресс робить цей надлишок не слабкістю, а філософською продуктивністю.

Ще радикальніший зсув від критики норми до теорії технічно й біополітично модульованого гендерного тіла здійснює Поль Б. Пресіадо. Саме він є однією з найважливіших постатей для межі ХХ–ХХІ ст., бо в його працях гендерне тіло перестає бути лише предметом філософської критики й постає як поле фармакологічного, медійного, юридичного, порно-індустріального та гормонального конструювання. У «Тесто Джанкі» йдеться про нову історичну фазу, де сексуальність і тілесність організуються не лише через сім'ю, мораль або заборону, а через ринки молекул, зображень, індустрію збудження і техніки самоконструювання [100]. В «Квартира на Урані» ця лінія набуває ще більш виразного політичного жесту, автор прямо визначає себе як «дисидент статево-гендерної системи» і описує досвід переходу як політично-епістемологічний розрив із бінарним порядком [101]. Пресіадо зміщує гендерний напрямок із

критики репрезентації до критики технологічного виробництва статі. Після нього тіло вже не можна осмислити лише як носія соціально нав'язаних ролей, воно є лабораторією, в якій гормони, медіа, капітал, право і бажання буквально перебудовують межі допустимого людського. З іншої сторони висока інтенсивність маніфестного тону інколи випереджає детальну філософську артикуляцію нормативних критеріїв. Проте саме ця надмірність і є симптоматичною, гендерне тіло в Пресіадо вже не просить визнання, а демонструє, що саме визнання відтепер спізнюється щодо реальної технобіополітичної трансформації тілесності.

Якщо спробувати концептуально зібрати гендерний напрямок у його французькій конфігурації на межі ХХ–ХХІ ст., стає очевидно, що він не є однорідним. Усередині нього можна виділити щонайменше чотири сильні лінії. Перша – це лінія сексуальної різниці (Грігарей, частково Фресс), де головним є розкриття хибної універсальності нейтрального тіла та повернення статевої асиметрії в сам центр філософії. Друга – це лінія квір/транс/фармакопорнографічного тіла (Пресіадо), де тіло постає як технічно, юридично й біополітично переписувана платформа, що розхитує самі підвалини бінарної системи статі. Тіло є не просто носієм статі, а місцем, де статева відмінність, соціальна ієрархія, правовий статус, технічне втручання, насильство, сором і можливість самопривласнення переплітаються в один нерозкладний вузол. На нашу думку, головна філософська цінність цього напряму полягає в тому, що він не дозволяє більше говорити про «тіло» в однині, не уточнюючи, чиє саме це тіло, в якій системі влади воно існує, якими нормами воно кодується і якими практиками може бути перезасвоєне. У цьому сенсі гендерний напрямок не просто коригує попередні теорії тіла, а викриває їхню приховану частковість.

Міждисциплінарний напрямок у французькій рефлексії про тіло ми пропонуємо визначати не як механічне поєднання різних наук про людину, а як особливий тип мислення, в якому тілесність перестає бути привілеєм однієї дисципліни і постає як об'єкт, що принципово вислизає з-під монополії будь-якої

однієї пояснювальної мови. Це означає, що тіло тут не може бути задовільно описане ані суто філософськи, ані суто соціологічно, ані лише біологічно чи психологічно. Воно виявляється тим місцем, де перетинаються режими норми, харчові та сенсорні звички, рухова організація сприйняття, повсякденні ритуали взаємодії, тілесні техніки самоконструювання, а також культурні сценарії статевої, сорому, здоров'я і самоконтролю. Тут доречно згадати дослідження Ю. Мосаєва, присвячене відображенню концепту «тілесність» у соціології постмодернізму [175]. Це джерело дозволяє посилити не стільки історико-філософську, скільки соціально-діагностичну частину аргументації. У постмодерному горизонті тіло дедалі частіше виступає не як стабільна природна основа суб'єкта, а як рухома поверхня соціального кодування, стилізації, споживання, ідентифікації та символічного самоконструювання. Тому соціологічна перспектива тут не знижує рівень філософського аналізу, а навпаки, показує, чому сучасна тілесність не може бути зрозуміла лише через онтологію, феноменологію або психоаналіз. Вона існує в середовищі повсякденних практик, медійних образів, культурних очікувань і соціальних сценаріїв, які непомітно визначають, як людина бачить, дисциплінує, демонструє й переживає власне тіло. Тому міждисциплінарний напрямок не варто вважати менш «філософським», ніж інші напрями. Навпаки, він радикалізує саму філософську проблему тіла, показуючи, що сучасна тілесність існує лише як багаторівневий вузол, у якому матеріальне, соціальне, сенсорне й нормативне вже не можна роз'єднати без теоретичних втрат. Ми вважаємо, що саме в цьому його головна відмінність від феноменологічного чи психоаналітичного підходів, замість пошуку первинної істини тіла він демонструє його структурну неоднорідність.

У цьому сенсі ключовою постаттю для окреслення міждисциплінарного напрямку є Жан-Клод Кофман. Його значення полягає не лише в тому, що він працює в полі мікросоціології повсякденності, а в тому, що він показує. Тіло формується не тільки великими інституціями, а й нескінченно дрібними сценами погляду, сорому, взаємного оцінювання, пози, самоконтролю та напівусвідомленого пристосування до соціальної гри. У «Жіночі тіла, чоловічі

погляди. Соціологія оголених грудей» Кофман аналізує, здавалося б, локальний феномен, практику оголених жіночих грудей на пляжі, але саме через цю «маленьку» сцену виявляє значно глибшу структуру, тіло не просто демонструється, а постійно входить у режим взаємної інтерпретації, де жіноча тілесність водночас переживається як свобода, контрольована експозиція і простір нормативного чоловічого погляду [72]. Звідси випливає принциповий висновок, міждисциплінарний підхід показує, що тіло є не просто «присутністю» чи «образом», а соціально оркестрованою практикою видимості. Ми підкреслюємо це тому, що саме в Кофмана тіло вперше перестає бути або великим філософським концептом, або клінічним симптомом і стає щільною тканиною повсякденних правил, які майже ніколи не усвідомлюються як теорія, але саме вони фактично конституюють тілесну поведінку. Він показує виробництво тілесної норми на мікрорівні, але мікросоціологічна точність не завжди переходить у чітко артикульовану онтологічну тезу. Однак саме ця обмеженість є і його перевагою, Кофман не підміняє складність тіла великою абстракцією.

Іншу, не менш важливу лінію міждисциплінарного напряму відкриває Клод Фішлер, бо саме він демонструє, що тілесність не можна зрозуміти без урахування харчування, смаку, відрази, їжі як культурного коду і як матеріалу самовідношення. У «Всеїдний. Смак, кухня та тіло» тіло розглядається не з погляду анатомії, а через той фундаментальний факт, що людина будує себе, буквально включаючи зовнішнє у власну тілесність. Саме тому їжа в Фішлера ніколи не є лише «споживанням», вона є точкою, де перетинаються біологія, символіка, ідентичність, тривога, соціальна приналежність і страх забруднення [40, с. 13–22]. Фундаментальне значення має його теза про те, що акт їжі завжди пов'язаний із напругою між відкритістю до нового й страхом перед ним, тобто між неофілією та неофобією. На нашу думку, ця теза виходить далеко за межі харчової антропології, вона показує, що саме тіло є місцем, де культура організує відношення до іншості на найелементарнішому рівні, через допуск або недопуск до включення. У цьому сенсі міждисциплінарний напрямок у Фішлера розкриває

тіло як межу селективної проникності, тіло не просто має межі, воно постійно вирішує, що може стати його частиною, а що мусить бути відкинута. Він показує, що тілесність конститується не лише через погляд і норму, а й через ритми споживання, огиди, смаку та ідентифікації.

Якщо Кофман і Фішлер показують соціальну та антропологічну тканину тілесності, то Ален Бертоз радикально змінює оптику, вводячи в центр міждисциплінарного аналізу рух, дію і нейрофізіологію сприйняття. У «Відчуття руху» він рішуче виступає проти редукції людського тіла до пасивного рецептора сигналів. Уже у вступі та перших розділах книги Бертоз формулює засадничу тезу, що ми не просто сприймаємо світ через тіло, ми мислимо всім тілом, а рух є не наслідком готового сприйняття, а його конститутивною умовою [9]. Це означає, що тіло в його моделі є не стільки «об'єктом досвіду», скільки оператором передбачення, координації та схематизації простору. Для міждисциплінарного напряму ця теза має принципове значення, бо вона руйнує старий розрив між «внутрішнім» філософським досвідом і «зовнішньою» наукою про рух. На нашу думку, Бертоз є одним із найсильніших авторів цього поля саме тому, що він не підмінює тілесність нейрофізіологією, а показує, що нейрофізіологія сама виводить на філософське питання про активну, проєктивну, випереджальну природу тілесного. Його поняття сенсу руху дозволяє мислити тіло як структуру, що не просто реагує, а весь час моделює можливу дію. Своєрідним доповненням до Бертоза в межах цього напряму є Ізабель Кеваль, оскільки саме вона переводить питання тіла в простір сучасних практик самоперевищення, спорту, оптимізації та культурного культу удосконалення. У «Досягнення самореалізації або перевершення себе: есе про сучасний спорт» вона ставить не суто спортивне, а глибоко антропологічне питання: чи сучасне тіло ще мислиться як щось, що треба прийняти й сформувати, чи воно дедалі більше сприймається як матеріал для безмежного перевищення власних меж [102]. У цій перспективі спорт уже не є лише окремою соціальною практикою, він стає лабораторією сучасної тілесної ідеології, в якій поєднуються здоров'я, самоменеджмент, дисципліна, насолода, контроль і постійне невдоволення

заданою межею. Ми вважаємо, що саме Кеваль надзвичайно точно фіксує пізньомодерну мутацію ставлення до тіла, тіло дедалі рідше сприймається як природна межа й дедалі частіше як проект. Звідси впливає принциповий висновок, що міждисциплінарний напрямок не лише описує тіло як даність, а виявляє його як етико-практичну програму, що внутрішньо пов'язана з логікою досягнення, перевершення й нормативного вдосконалення. Цінність Кеваль у тому, що вона дозволяє побачити, як сучасне тіло функціонує між турботою про себе і новим видом примусу до самоперетворення.

Якщо звести разом ці лінії Кофман, Фішлер, Бертоз та Кеваль, то ми можемо бачити, що цей напрям послідовно демонструє, що тіло є місцем, де одночасно працюють кілька різних режимів правди. У Кофмана – це правда соціального погляду і дрібних ритуалів взаємодії, у Фішлера – це правда культурно організованої проникності та ідентичності, у Бертоза – це правда руху і моторної проєктивності, у Кеваль – це правда нормативного самоперевершення. Міждисциплінарного напрям не підміняє тіло новою сутністю, а показує, що в сучасності тілесність найадекватніше мислиться як перехрестя режимів формування. Він не дозволяє ні біологізувати тіло, ні повністю розчиняти його в дискурсі, ні зводити до одного типу досвіду. Сучасне тіло справді не існує як проста тотожність, воно живе в режимі постійного перекладу між медичним знанням, соціальним контролем, культурною оцінкою, практикою руху, харчовою дисципліною, вимогою продуктивності та індивідуальним досвідом виснаження або самотворення. Тому міждисциплінарний напрямок є незамінним для цілісної типології сучасних французьких теорій тіла, він не дає нам остаточної формули тілесності, але робить очевидним, що сама претензія на таку формулу сьогодні є теоретично підозрілою.

О. Муха вдало описує XX та XXI століття як епоху радикальної переоцінки тілесності: від зростання тілесно-орієнтованих практик і «соматософії» до масової стандартизації тіла модою та індустрією краси. У цій логіці народжується мрія про «тіло майбутнього» яке є менш залежним від фізіологічних обмежень, що інтерпретується як секулярний відгомін

християнського мотиву «райської тілесності». Водночас «звільнення тіла» парадоксально обертається нівеляцією тілесного й реквіємом сексуальності у «суспільстві порно», а також появою інтенсивних моделей «післяпорогового тіла» й мотиву «тіла без органів». Тіло, попри кризу цілісності, лишається потенційним носієм духовної сили й творчості, але лише за умови збереження напруги між тілесним і духовним [176].

### **Висновки до розділу 3**

У ХХ-ХХІ століттях тіло більше не виконує роль другорядного «носія» суб'єкта, а стає тим вузлом, у якому перетинаються досвід, влада, техніка, історія, стать і режими знання. Тому найбільш продуктивно розглядати цю традицію не як сукупність окремих концепцій про тіло, а як інтелектуальний простір, у якому руйнується сама можливість єдиного, стабільного, метафізично нейтрального визначення тілесності. Тіло постає як «проблемний вузол», де одночасно працюють феноменальність, афективність, символічне конструювання, історична нормативність, технічна модифікація, гендерна асиметрія та міждисциплінарні практики знання.

Звідси випливає перший принциповий висновок, що у новітній французькій філософії тіло не є об'єктом, який різні школи просто «пояснюють» по-різному, воно є межею, на якій руйнуються самі претензії пояснювальних моделей на повноту. Це особливо видно з напруги між феноменологічною, психоаналітичною, історико-культурною, техногенною, гендерною та міждисциплінарною лініями, які не зводяться одна до одної саме тому, що кожна з них фіксує ту зону тілесності, яку інша схильна недобачати. У цьому сенсі головною рисою французької філософії тіла є не наявність «правильного» поняттєвого апарату, а принципова незавершуваність її тезаурусу, щоразу, коли тіло намагаються остаточно схопити як досвід, воно виявляється ще й історично нормованим, коли його зводять до історичного конструкта, воно повертається як афективна або болісна фактичність, коли його мислять як технічно

модифіковане, воно знову нагадує про власну вразливість, стать, сором, межу й неусувну матеріальність.

Другий висновок полягає в тому, що французька думка цього періоду фактично демонтує модерну ілюзію тілесної прозорості. Якщо в класичній філософській оптиці тіло ще можна було уявляти як доступну, самоочевидну основу суб'єкта, то в аналізованих підходах воно постає як те, що ніколи не збігається із собою. Феноменологічна лінія показує, що тіло вислизає від редукції до об'єкта, але водночас не дозволяє замкнути себе й у чистій внутрішності. Психоаналітична показує, що тілесність від початку структурована відчуженням, межею, симптомом і незбігом між організмом та образом. Історико-культурна показує, що саме уявлення про «природне тіло» вже є результатом історичної селекції норм. Техногенна показує, що тілесність не передує технічному середовищу як завершена форма. Гендерна показує, що «тіло взагалі» часто є лише маскованою абстракцією привілейованого тіла. Нарешті, міждисциплінарна показує, що жодна одна мова не здатна монополярно його пояснити. Отже, новизна в цьому полі полягає не в заміні одного визначення тіла іншим, а в тому, що сама тілесність стає місцем критики будь-якого одновимірного визначення.

Третій висновок стосується співвідношення тілесності й влади. Сучасна французька філософія тіла демонструє, що тіло є однією з головних поверхонь, на яких влада стає матеріально дієвою. Однак і цього твердження недостатньо, якщо не уточнити, що у французькому контексті влада працює не лише як зовнішній примус. Вона діє значно тонше, наприклад, через норми краси, через режими видимості, через технічні інтерфейси, через гендерні коди, через продуктивність, через дисципліну уваги, через вимогу до самоконструювання. Тобто тіло тут є не просто «об'єктом контролю», а середовищем, у якому контроль інтеріоризується і починає функціонувати як нібито власна воля суб'єкта. Саме в цьому, на наш погляд, полягає одна з найважливіших інновацій сучасної французької думки, вона показує, що межа між примусом і самоформуванням у сфері тілесності майже ніколи не є чистою.

Четвертий висновок полягає в тому, що в сучасній французькій філософії тіло стає не лише проблемою вразливості, а й проблемою межі людського. Це видно насамперед там, де тілесність аналізується в техногенному та гендерному вимірах. У першому випадку йдеться про втрату переконливості самої ідеї «природної форми» людини, тобто тіло виявляється від початку співутвореним технікою, пам'яттю, швидкістю, нейропластичністю, цифровими системами й алгоритмічним керуванням. У другому йдеться про втрату переконливості «нейтрального» тіла, тіло виявляється не універсальною людською основою, а полем асиметрії, юридичного кодування, біополітичного втручання, насильства і можливого самопривласнення. Якщо поєднати ці два виміри, стає очевидно, що сучасна французька думка фактично ставить під сумнів дві засадничі опори модерної антропології. По-перше, що людське тіло є природно самототожним, по-друге, що воно є універсально однаковим. Натомість тіло постає як історично, технічно й політично варійована межа людського, яка не може бути визначена поза конкретними режимами її виробництва.

Нарешті, п'ятий і, можливо, найважливіший висновок полягає в тому, що для сучасної французької філософії тіло є не «темою» серед інших, а новим критерієм філософської адекватності. Інакше кажучи, після всіх розглянутих підходів не будь-яка теорія людини може вважатися переконливою, а лише та, яка здатна витримати випробування тілесністю, а саме її вразливістю, історичністю, симптоматичністю, технічною співутвореністю, статевою асиметрією, сенсорною та соціальною багатшаровістю. Якщо концепція людини ігнорує тіло, вона повертається до абстрактного суб'єкта, якщо зводить тіло до біології, вона не бачить історії, якщо зводить до дискурсу, вона втрачає біль і афект, якщо зводить до техніки, вона недооцінює досвідну крихкість, якщо зводить до ідентичності, вона не бачить процесуального, несталого характеру тілесного. Тому найбільш коректним підсумком цього розділу є твердження, що французька філософія кінця XX – початку XXI століття не створила єдиної теорії тіла, і саме в цьому її сила. Вона зробила видимим те, що тіло є привілейованим місцем, де руйнуються філософські спрощення, а отже, де сама філософія

змушена ставати точнішою, конкретнішою і менш схильною до абстрактних універсалізацій.

## РОЗДІЛ 4. ЗМІСТОВНІ ОБРІЇ КОНЦЕПТУ «ТІЛО» У ФРАНЦУЗЬКІЙ ДУМЦІ НА МЕЖІ ХХ–ХХІ СТ.: ЛІНГВІСТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

### 4.1. Феноменологічний обрій: концепт «самоданності» М. Анрі

Як уже було сказано, в межах французької філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст. проблема тіла вже не може бути зведена ані до класичної опозиції «душа/тіло», ані до опису тіла як видимого об'єкта серед інших об'єктів. Саме тут і постає принципова роль Мішеля Анрі, його проект змінює сам рівень, на якому питання тіла може бути поставлене. Якщо для лінії Мерло-Понті ключовими словами стають «*corps propre*» (власне тіло), сприйняття, чуттєвий горизонт, для Маріона – це *donation*, насичений феномен і редукція, для Нансі – це «*corpus*», екс-крипція, дотик і співбуттєва розімкненість, для Барбараса – це життя, потяг і світ, для Малабу – це пластичність, нейрональна трансформація й тілесна модифікованість, то для Анрі вузловими поняттями виявляються іманентність, автоафекція, самоявлення життя, плоть, пластичність і, у підсумку, самоданність. Він окреслює один із найрадикальніших варіантів французької феноменології тіла, де тіло мислиться не як те, що насамперед бачиться, а як те, що насамперед себе переживає.

Важливо, що у Анрі проблема тіла розгортається не від антропології до феноменології, а навпаки, від питання про спосіб явлення до питання про те, що таке живе тіло. Його вихідна теза формулюється не як опис тілесного факту, а як критика всієї західної моделі феноменальності. Анрі наполягає, що філософська помилка починається там, де явлення ототожнюють лише з екстатичним відкриттям у світі, себто з видимістю, дистанцією, екстеріорністю. У цьому пункті він радикалізує феноменологію, але не відмовляється від неї. У тексті «Чотири принципи феноменології» він прямо повертається до засадничих принципів феноменології і показує, що вони залишаються формально правильними, проте недостатньо визначеними, якщо не поставити питання: що таке саме «*appareître*», тобто явлення як таке? Він перелічує чотири

феноменологічні принципи, «стільки ж і проявів, скільки й істот», гусерлівський «принцип принципів» і формулу Маріона «скільки редуцій, скільки й упущень», але водночас зауважує, що всі вони страждають від первинної недовизначеності щодо самого способу даності феномена [60, с. 77–78]. Звідси починається концепт самоданності у Анрі, даним є не те, що просто постає перед поглядом, а те, що спершу дає себе ізсередини. Тому «самоданність» у Анрі не слід розуміти в м'якому або суто дескриптивному сенсі, ніби йдеться лише про ще одну назву для безпосереднього досвіду. Йдеться про сильну онто-феноменологічну тезу, явлення має свою сутність лише там, де воно несе в собі власне самоявлення.

Недарма формула, яка часто вважається концентрованим виразом його позиції, звучить як «авто-маніфестація це суть проявлення» [58, с. 153], цю формулу повторно фіксує сучасна література, зокрема у пізніших інтерпретаціях. У цій фразі закладено не просто уточнення до гусерлівської феноменології, а справжній розрив із пріоритетом інтенціонального бачення. Для Анрі феномен стає можливим лише тому, що є більш первинне самопереживання, в якому життя не потребує ані дистанції, ані образу, ані світового горизонту, щоби бути собі даним. Власне, це і є те, що ми вважаємо головним методологічним зрушенням Анрі, він переводить проблему тіла з площини «як тіло сприймається?» у площину «як тілесне життя себе витримує, переносить, страждає і радіє собою?». Без цього переходу французька філософія тіла кінця ХХ ст. залишалася б надто залежною від моделі видимого тіла.

Самоданність у Анрі нерозривно пов'язана з автоафекцією. Не «я» спочатку існують як прозорий центр, який потім переживає щось, навпаки, я є лише тому, що в мені вже відбувається патичне самопереживання життя. Це особливо виразно видно у тих місцях, де Анрі переосмислює картезіанську достовірність. Для нього істина суб'єкта не зводиться до очевидності судження, а вкорінена у тому, що життя себе відчуває раніше, ніж будь-що репрезентує. Він прямо критикує спробу зробити трансценденцію або «рух назовні» самою субстанцією суб'єкта: «Немає сенсу говорити, що [...] свідомість – це «цілком» цей «рух

вперед до» [...], доки її буття не з'ясовано...» [58, с. 27]. Звідси випливає, що будь-яка теорія тіла, яка виходить лише з тілесного спрямування-на-світ, за Анрі, вже пропустила те, що робить тіло живим. Іншими словами, тіло не є первинно «органом доступу» до світу, воно є місцем, де життя без посередника афектує себе. У цьому сенсі центральний для Анрі перехід від «corps» до «chair» є не лексичною, а принциповою філософською операцією. Його пізня книга «Втілення. Філософія плоті» систематизує цю лінію, в ній плоть – це не фізичне тіло як річ, а той спосіб, у який життя відчуває себе як здатне страждати, терпіти, насолоджуватися, зазнавати себе. Це формулювання не слід читати як ще один варіант феноменології живого тіла у дусі пізнього Гусерля або Мерло-Понті. У Анрі «chair» не є просто «переживаним тілом» у кореляції зі світом, вона є невидимою матеріальністю самопереживання, де світова відкритість уже вторинна. Тому сучасні інтерпретатори, такі як Скрагс слушно наголошують, що для Анрі вся плоть є «невидимим, радикально іманентним, вражаючим матеріалом», в якому життя прибуває до себе [110]. На нашу думку, тут і проходить найсуттєвіша межа між Анрі та більшістю інших французьких мислителів тіла.

Якщо у багатьох версіях феноменології тіло зберігає статус переходу між внутрішнім і зовнішнім, то у Анрі жива плоть є не «між», а «до» цієї опозиції. Вона не медіює стосунок до світу, вона є первинною подією самоданності, з якої лише потім можливий будь-який стосунок. Тому, коли Анрі говорить про тіло, він насправді говорить про до-об'єктний ґрунт суб'єктивності. У цьому сенсі його концепт самоданності слід розуміти як радикалізацію до-рефлексивного самоявлення, суб'єкт не спершу знає себе, а спершу терпить себе, відчуває себе, даний собі як життя. В Анрі ставлення до тіла не є насамперед етичним або культурним відношенням до вже наявного тіла-об'єкта, воно укорінене в тому, як життя взагалі може або не може витримувати власну даність. Тому у нього тілесність від початку пов'язана не з зовнішнім образом, а з патосом. Ця структура патоса не випадкова. Вона означає, що самоданність не є чимось нейтральним. Анрі не описує суб'єктивність як чисту прозорість, він описує її як

те, що завжди зазнає себе афективно. Звідси постійна сполука істини й афективності. У статті Вінсента Жиро справедливо підкреслено, що для Анрі питання істини займає привілейоване місце саме тому, що воно переплітається з тілом, світом, мовою, мистецтвом і людським становищем загалом, істина у нього не зовнішньо-логічна, а феноменологічно-афективна [48]. Там само показано, що Анрі вважав класичну феноменологію принципово обмеженою, бо вона «залишається сліпою до глибшої даності, чужої інтенціональності», тому він говорить не про вихід з феноменології, а про її радикальне доведення до того, що було нею пропущене. Для тіла це означає, що жива тілесність не просто додається до істини, а є способом, у який істина себе дає.

У цьому місці варто точніше розрізнити три рівні поняттєвого апарату Анрі. Перший рівень – це критика інтенціональності як недостатньої моделі явлення. Другий – це встановлення іманентної автоафекції як умови можливості будь-якого феномену. Третій – це конкретизація цієї автоафекції у категорії плоті. Якщо скористатися внутрішньою логікою його корпусу, то «Суті маніфестації» задає онто-феноменологічну тезу, «Матеріальна феноменологія» задає методологічну, а «Втілення» задає тілесно-антропологічну, хоча в останньому разі йдеться не про емпіричну антропологію, а про феноменологію втілення. Сучасні дослідники точно помічають цю лінію тяглості. Карла Канулло, наприклад, підкреслює, що між ранніми і пізніми текстами існує не розрив, а розвиток одного й того ж питання: як маніфестується життя? Вона окреслює «Суть Маніфестації» як працю, де Анрі досліджує «невидиме» як внутрішню структуру іманентності, причому саме як позитивну, а не просто негативну (тобто не як брак видимості). Самоданність у Анрі не можна сплутати з простим самоспогляданням, бо вона належить до порядку невидимого, яке має власну позитивну феноменальність. Звідси зрозуміло, чому у Анрі такою важливою стає критика «світу» як єдиного горизонту явлення. Вона не означає заперечення світу як такого, вона означає заперечення його феноменологічної монополії. Ремі Ганьйон слушно формулює це як критику канонів явлення, яка дозволяє повернутися «*en-deçà du corps représenté*», тобто «по цей біч»

репрезентованого тіла, до радикального тілесного досвіду себе [45, с. 67]. Він також наголошує, що для Анрі «*ipséité*» (автономність, самостійність) вкорінена в «*auto-donation*» (самоданність) життя, а не в екстеріорності світу, і саме цим пояснюється його «акосмізм». Водночас цей акосмізм не обов'язково знищує світ, а радше позбавляє його статусу первинного джерела смислу. Ми вважаємо це уточненням, яке часто ігнорують, Анрі не «забуває» світ у простому сенсі, а переводить його з рівня основи на рівень похідного. Це означає, що світ для нього не є ілюзією, але й не є місцем, де життя вперше набуває себе. Самоданність передує світові, світ не продукує життя, а тільки відкриває простір його зовнішніх модифікацій. Проте саме тут виникає і найбільш уразливий пункт анріївської позиції. Що стається з тілом як міжсуб'єктно і культурно видимим? Що відбувається з тілом політичним, гендерним, дисциплінованим, технологічно модифікованим? У цьому сенсі Анрі радикально сильний там, де йдеться про первинне самопереживання, але менш переконливий там, де треба пояснити, яким чином ця первинність входить у складні режими соціальної тілесності.

Пізніші французькі та франкомовні інтерпретатори, наприклад, Грегорі Жан та Жан-Франсуа Лавінь, не випадково повертаються до питання феноменологічної різниці, страждання, «*ipséité*» й інтерсуб'єктивності саме у зв'язку з Анрі. Уже сама поява таких праць, як Г. Жан, «Мішель Анрі та феноменологічна різниця», Ж.-Ф. Лавінь, «Страждання та індивідуальність за Мішелем Анрі», свідчить, що після 2000 року його думка читається не як завершена доктрина, а як напружене поле нерозв'язаних наслідків. І тут, на нашу думку, відкривається справжня продуктивність Анрі для сучасної філософії тіла, він потрібен не для того, щоб скасувати соціально-історичні теорії тіла, а для того, щоб не дозволити їм забути, що будь-яке політичне або культурне опрацювання тіла має передумовою дещо радикальніше: здатність життя бути даним собі до всякої об'єктивації.

Це добре видно і в тому, як Анрі працює з поняттям страждання. Для нього страждання – це не просто один із психологічних станів; це один із полюсів тієї

первинної афективності, в якій життя збігається з власною даністю. Саме тому його розмисли про тіло не можна редукувати до апології «внутрішнього». Якщо життя дає себе собі патично, то самоданність означає не комфортну самонаявність, а неминучу неусувність власного переживання. Я не можу відсторонитися від того, що переживаю, бо саме ця непереборність і є способом, у який життя мене складає. У такому читанні тіло в Анрі – це не те, чим я володію, а те, через що я ніколи не є цілком зовнішнім до себе. Саме це, як на мене, і є одна з найсильніших інтуїцій Анрі, він руйнує модерну ілюзію, ніби суб'єкт може нейтрально розпоряджатися тілом як наявним інструментом. Для Анрі живе тіло не інструментальне, воно передусім непрозоро-іманентне й тому елементарно незамінне.

Не менш суттєво, що концепт самоданності в Анрі не зводиться до психології переживань. Його «матеріальна феноменологія» – це не емпіризм внутрішнього досвіду, а спроба переозначити саму матеріальність. «Матеріальне» тут не означає фізичне у натуралістичному сенсі; воно означає те, що має вагу переживання, його патичну речовинність, якщо можна так висловитися. Саме тому Анрі може говорити про плоть як про ту «матерію», в якій життя себе не бачить, а відчуває. У сучасній рецепції це часто називають «радикальною» феноменологією саме тому, що вона відшукує феноменальність не в тому, що показується, а в тому, що без залишку афектує. Із цього погляду самоданність у Анрі є не просто формою суб'єктивності, а принципом усякої реальності, яка взагалі здатна бути пережитою. Найхарактерніша риса Анрі, на нашу думку, це заснування інтенціональності в до-інтенціональному способі явлення, в іманентній афективності, або «житті».

З огляду на це, феноменологічний обрій Мішеля Анрі в контексті французької філософії тіла слід описувати так, що він не пропонує чергову «філософію тіла» поряд з іншими, а радикально змінює запитання, переводячи його від тіла як видимого носія властивостей до плоті як самоданого життя. Поняттєвий тезаурус цього напряму можна стисло подати як зв'язку: іманентність, автоафекція, самоявлення, патос, плоть, автономія. Ця зв'язка

відрізняє Анрі від інших французьких ліній межі століть, де часто домінують інші ряди понять. Анрі ж повертає філософію до, можливо, найменш видовищного, але найрадикальнішого виміру тілесності, до факту, що життя спершу не з'являється переді мною, а трапляється мені як я сам. Самоданність у цьому сенсі не другорядна риса суб'єктивності, а та подія, без якої немає ні тіла як мого, ні світу як того, що мені відкривається.

Зрештою, Анрі має бути прочитаний не як маргінальна, «надто внутрішня» фігура, а як мислитель, який унаочнює межу будь-якого об'єктивізму щодо тіла. Його філософія показує, що ставлення до тіла починається не там, де тіло описують, дисциплінують, репрезентують чи символічно кодують, а там, де життя вже не може уникнути власної даності. Але також присутній і недостатньо розгорнутий перехід від цієї первинності до історично конкретних форм тілесного буття. Через цю напругу концепт самоданності Мішеля Анрі залишається одним із найплідніших інструментів для сучасного осмислення тіла, він не дає звести тіло ні до знаку, ні до механізму, ні до чистої видимості, бо наполягає, що жива тілесність є тим місцем, де буття не просто відкривається, а зсередини терпить і стверджує себе.

Афективність у Анрі не можна розуміти психологістично, як одну зі сфер суб'єктивного досвіду. Вона не є додатком до вже готової свідомості, а становить сам спосіб, у який суб'єкт узагалі може бути собі даним. У цьому сенсі самоданність у нього має не емпіричний, а онто-феноменологічний статус, життя не спершу існує, а потім переживає себе, воно є лише в тій мірі, в якій дане собі в автоафекції. Звідси випливає одна з центральних тез Анрі, що маніфестація має свою сутність не у зовнішньому показуванні, а в авто-маніфестації. Ця установка дозволяє йому вивести феноменальність з-під монополії видимого та поставити питання про невидиме як про позитивний, а не дефіцитарний спосіб явлення. Звідси стає зрозумілою і його принципова відмінність між «corps» і «chair». Для Анрі тіло у строгому феноменологічному сенсі не є насамперед «corps», тобто просторово локалізованим і зовнішньо описуваним тілом-об'єктом. Первинною є «chair», плоть як жива, патична, самопереживана тілесність. У книзі «Втілення:

філософія плоті» він послідовно показує, що плоть не збігається з тілом як зовнішнім предметом, оскільки саме плоть, переживаючи себе, страждаючи собою і витримуючи себе, уможливує будь-яке подальше відчуття тіла та світу [57]. Це означає, що тілесність у її первинному значенні не є тим, що спершу сприймається або описується, вона є тим, що насамперед не може не відчувати себе.

Жива тілесність у Анрі не є похідною від сприйняття, навпаки, сама сприйнятливість виростає з більш фундаментального патосу життя. Більшість концепцій тілесності, навіть тоді, коли вони критикують наївний натуралізм, усе ж зберігають прихований пріоритет зовнішності: тіло лишається тим, що виявляється через рух, сприйняття, поведінку, взаємодію зі світом або соціальну видимість. Анрі ж переводить аналіз на до-об'єктивний рівень, де живе тіло не насамперед показується, а насамперед зазнає себе. Тому ставлення до тіла у його філософії починається не з культурної оцінки, не з дисциплінарного контролю і навіть не з образу тіла, а з тієї елементарної незвідності життя до власної зовнішньої репрезентації, яку і фіксує поняття самоданності. Ця позиція уточнюється в пізнішому тексті «Чотири принципи феноменології», де Анрі повертається до самих підстав феноменологічної традиції.

Інтерес Анрі зосереджений не на простому повторенні класичних принципів, а на виявленні їхньої межі. Феноменологія, на його думку, не може вважатися завершеною доти, доки не прояснить, що таке саме явлення. Саме тому він переглядає усталені формули феноменології і показує, що будь-який принцип даності лишається формальним, якщо не відрізнити екстатичне явлення у світі від іманентного самоявлення життя [60]. Для розуміння тіла це має принципове значення, тілесність не може бути вичерпана жодною моделлю сприйняття або світового досвіду, якщо сама здатність відчувати вже вкорінена в автоафективності. Особливо важливо, що самоданність у Анрі не є нейтральною самоприсутністю. Вона має патичний характер, а отже, пов'язана зі стражданням, терпінням, нездатністю цілком дистанціюватися від себе. Тут страждання виступає не як один із можливих психологічних станів, а як

привілейований показник того, що життя дане собі без інтервалу. Самість не споглядає себе ззовні, вона витримує себе в самопереживанні. Саме тому Ж.-Ф. Лавінь, аналізуючи проблему «*ipséité*» в Анрі, пов'язує її не з абстрактною тотожністю *ego*, а з досвідом страждання як формою трансцендентальної самоданості [78]. У цій перспективі тіло перестає бути тим, чим суб'єкт просто володіє, і постає як те, через що суб'єкт незворотно збігається із собою. Усяка модель, яка зводить тіло лише до об'єкта медичного, біологічного, соціального чи естетичного опису, виявляється вторинною. Анрі не заперечує правомірності таких описів на їхньому власному рівні, однак показує, що вони абстрагуються від первинної істини живого. Тіло як об'єкт може бути виміряне, класифіковане, дисципліноване або репрезентоване, але жива тілесність не вичерпується жодною з цих операцій, бо на найглибшому рівні вона є способом, у який життя є собі даним. Саме тому поняття самоданності можна розглядати як сильний антиоб'єктивістський принцип у сучасній філософії тіла.

Не менш суттєвим є і зв'язок між істиною та афективністю. Для Анрі істина не зводиться до коректності судження або до відповідності між висловлюванням і предметом, вона вкорінена у самому способі, в який життя себе являє. Саме тому Вінсент Жиро слушно підкреслює, що в матеріальній феноменології Анрі концепт істини відкриває шлях до розуміння всього його проекту, істина тут не зовнішня щодо життя, а належить його автоафективному саморозкриттю. У світлі цього тілесність набуває особливого статусу, вона є не просто «матеріалом» для свідомості, а одним із головних способів явлення істини життя. Інакше кажучи, тіло в Анрі не просто має істину, жива плоть є способом, у який ця істина себе несе. З іншої сторони, він показує, що тіло не можна редукувати до видимого чи функціонального, проте значно рідше пояснює, яким чином первинна самоданність входить у режими соціальної дисципліни, технічного посередництва, нормативного контролю або культурної репрезентації. Тому його філософію продуктивно читати не як повну альтернативу іншим сучасним теоріям тіла, а як фундаментальний рівень

аналізу, без якого будь-яка соціальна теорія тілесності ризикує залишитися на рівні зовнішніх конфігурацій.

Феноменологічний обрій концепту самоданності у Мішеля Анрі можна визначити як послідовний перехід від критики інтенціонального монополізму до поняття автоафекції, від автоафекції та поняття плоті, а від поняття плоті до нового розуміння тілесного суб'єкта. Тіло в цій перспективі не є ані чистою річчю, ані лише образом, ані просто функціональною організацією, воно є модусом, у якому життя не може не бути собі даним. Саме тому Анрі займає особливе місце у французькій філософії кінця ХХ – початку ХХІ ст., він показує, що сутність тіла не вичерпується ні видимістю, ні біологічністю, ні соціальною роллю, оскільки на найглибшому рівні тілесність є іманентним самоявленням життя.

#### **4.2. Психоаналітичний обрій: концепт «я-шкіри» Д. Анзье у контексті питань ідентичності й любові**

Якщо феноменологічна лінія М. Анрі, Ж.-Л. Маріон та Р. Барбарас висуває на перший план самоявлення, даність, плоть і життя, а онтологічно-деконструктивна Ж.-Л. Нансі висуває співбуттєву відкритість, дотик і множинність «*corpus*», то психоаналітичний напрямок, представлений насамперед Дідье Анзье, а в ширшому полі також Рене Каесом, Андре Гріном, Юлією Крістєвою, Дідье Узелем, Катрін Шабер, переносить центр ваги на питання психічних меж, контейнерної функції, тілесної опори Я, сліду, внутрішньої/зовнішньої поверхні та психічних «оболонок». У цьому поняттєвому ряді концепт «Я-шкіри» (*Moi-peau*) виявляється однією з найсильніших французьких моделей осмислення того, як тілесність стає умовою формування суб'єкта. Через Анзье тіло у французькому інтелектуальному полі набуває значення не лише переживаної даності чи соціально дисциплінованого об'єкта, а й первинної психічної межі, без якої не утворюється сама здатність до внутрішнього життя.

Власне поняття «Moi-peau» Анзье вводить для того, щоб пояснити не анатомію тіла і не образ тіла у вузькому сенсі, а той ранній спосіб, у який психіка вчиться мати «вмістилище» для власних станів. Найвідоміше формулювання, за яким ідентифікують його концепцію, полягає в тому, що «Я-шкіра» є психічною структурою, яка в потенційній формі «запрограмована» від народження й постає попередником «Я». Для Анзье Я не виникає спочатку як чиста свідомість, яка потім «отримує» тіло, а, навпаки, формується, спираючись на досвід тілесної поверхні, дотику, захисту, обмеження та обгортання. У цьому сенсі шкіра не просто один з органів, вона стає первинною матрицею психічної організації. Тут Анзье залишається у фрейдівському полі, але радикалізує відомий фрейдівський мотив про те, що Я є насамперед тілесним Я. Він конкретизує цю ідею через топологію шкіри, а не через абстрактну психічну інстанцію. Саме в цьому ми вбачаємо його справжню новизну, він переводить психоаналітичну розмову про суб'єкта з реєстру переважно внутрішньо психічних функцій у реєстр граничної, поверхневої, але не поверхової тілесності.

Шкіра для Анзье є філософськи продуктивною саме тому, що вона не зводиться до біології. Вона функціонує як модель межі, межі між внутрішнім і зовнішнім, між збудженням і його переробкою, між розсіяним переживанням і мінімально інтегрованим психічним центром. Коли Анзье мислить Я через шкіру, він не натуралізує психіку, а, навпаки, показує, що психіка від початку вибудовує себе завдяки тілесно афектованому досвіду «оболонки». Тому пізніша рецепція закономірно говорить не лише про «Moi-peau», а й про «психічні оболонки» (*enveloppes psychiques*), тобто ширше поле структур межування. Цю лінію чітко артикулює Рене Каес, де в праці «Від шкірного еґо до психічних оболонок» він прямо пише, що евристичний шлях Анзье є показовим, бо «Я-шкіра» встановлює образ «психічної шкіри», функція й організація якої стають основою ширшого мислення про оболонки.

Інакше кажучи, «Moi-peau» – це не завершена концепція одного автора, а відправна точка цілого напряму французької психоаналітичної думки про тіло як умову вміщування. Тіло більше не є лише тим, що відчувається або

репрезентується, воно є тим, на що психіка спирається, аби взагалі встановити власну форму. У цьому контексті Анзье займає особливе місце, він вводить до французької теорії тіла не просто психоаналітичну тему, а специфічно топологічний спосіб осмислювати психіку. Він демонструє, що тілесність у французькій думці може розумітися як форма психічної просторовості.

Особливо принциповим є те, що «Мои-реан» у Анзье не дорівнює «образу тіла» в суто уявному або візуальному сенсі. Йдеться не про те, як суб'єкт бачить своє тіло, а про те, як через ранній досвід шкіри конститується здатність відрізнити «всередині» від «ззовні», «моє» від «не-моє», «переносне» від «руйнівного». Анзье не виводить Я з актів самосвідомості, символічного означення чи когнітивної інтеграції, натомість Я постає як оперте на тілесну опіку, дотик і психосоматичне вміщення. З цієї перспективи шкіра є не тільки межею, а й своєрідним «першим апаратом психічної стійкості». Саме завдяки цьому Анзье стає особливо важливим для аналізу сучасних форм розпаду, фрагментації, тривожної нестабільності суб'єкта, якщо шкірна функція послаблена, під загрозою опиняється не другорядний аспект психіки, а сама спроможність Я утримувати власний досвід.

Те, що пізніша клінічна й теоретична література інтенсивно розвиває анзьевську тему «оболонки», лише підтверджує, що його модель виявилася надзвичайно корисною саме для опису прикордонних і крихких форм суб'єктивності. Центральний зміст інтуїції Анзье можна точніше сформулювати як психіку, що не просто має зміст, а має потребу в поверхні, яка дозволяє цьому змісту бути утриманим. Ця теза може здатися метафоричною, але в теоретичному сенсі вона надзвичайно жорстка. Вона означає, що суб'єкт не мислиться як уже готовий носій внутрішнього світу, внутрішній світ стає можливим лише тоді, коли в ранньому досвіді закладається мінімальна межа, що стримує розтікання збудження й надає переживанню конфігурації. Тому поняття «оболонки» не є декоративною заміною поняття «Я». Воно вказує на те, що «Я» не тотожне прозорій самототожності, «Я» є радше функцією підтримання й відмежування. Тут Анзье значно ближчий до логіки функції, ніж до логіки

субстанції. На наш погляд, саме це зближує його з пізнішими некласичними антропологіями. У нього суб'єктність не має щільного метафізичного ядра, вона вибудовується як режим підтримання цілісності. І саме тому його теорія добре читається не лише в ортодоксально психоаналітичному контексті, а й у ширшій філософії тілесної уразливості.

Важливо також підкреслити і той аспект, який часто недооцінюють, Анзье не просто говорить про захист, він говорить про подвійність шкіри. Шкіра водночас відділяє і пов'язує, екранує й контактує, зберігає інтимність і робить можливим дотик. Тому його концепція не повинна тлумачитися як модель герметичного, замкненого суб'єкта. Навпаки, «Мoi-peau» – це така форма межі, яка не ліквідує зв'язок із зовнішнім, а регулює його. Для Анзье дотик, його регуляція і межовість не є периферійними мотивами, вони належать до серцевини концепції. В цій точці концепт «Я-шкіри» набуває безпосередньо філософського значення для проблеми ставлення до тіла. Якщо тіло мислиться через шкіру як первинна межа психіки, то ставлення до тіла не може бути описане лише як культурний, моральний чи естетичний жест щодо «наявного» тіла.

Ставлення до тіла виявляється глибше вбудованим у спосіб, у який суб'єкт взагалі може мати межі, переносити напругу, не руйнуватися від надмірного збудження, витримувати контакт. У такому читанні тілесність в Анзье не тільки об'єкт відношення, а й умова можливості будь-якого відношення. Це, на нашу думку, радикально змінює акцент дослідження тіла, замість питання «як людина ставиться до свого тіла?» у центрі опиняється інше питання, «як тілесна межа уможливорює саме існування відношення до себе й до іншого?». Саме в цій точці тема Анзье може бути обережно зближена з філософським осмисленням любові, адже любов також передбачає не знищення межі між «Я» та «Ти», а її особливе перетворення. У статті О. Шаталовича та І. Шаталович «“Метафізика любові” Дітріха фон Гільдебранда у контексті модернізації католицької релігійно-культурної традиції» показано, що Гільдебранд розглядає подружню любов як особливу форму «Я-Ти» взаємин, яка не зводиться ані до дружби, ані до

чуттєвості, ані до закоханості, оскільки ґрунтується на взаємному обдаруванні, тривалості, винятковості та відданості [191]. Для цього підрозділу важливо не переносити католицьку метафізику любові безпосередньо на психоаналіз Анзье, а побачити спільну проблемну лінію. Справжнє відношення до іншого можливе лише там, де суб'єкт не розчиняється в іншому і не перетворює іншого на продовження себе. Якщо у Гільдебранда любов передбачає цілісну самовіддачу, але не скасування особистісної відмінності, то в Анзье шкірна межа виконує подібну структурну умову на глибшому психотілесному рівні: вона дає змогу контактувати, не втрачаючи себе. Тому концепт «Я-шкіри» можна прочитати як приховану передумову любові, щоб інший міг бути справді «Ти», а не загрозою вторгнення або фантазматичним продовженням власного Я, суб'єкт має мати межу, здатну витримати близькість. У цьому сенсі любов у контексті Анзье постає як подія дотику, де близькість можлива саме завдяки збереженню різниці. У цьому місці концепція Анзье може бути продуктивно співвіднесена із сучасним соціально-філософським аналізом ідентичності.

В. І. Палагута, розглядаючи ідентичність сучасного індивіда, наголошує, що вона вже не може мислитися як стабільна й раз назавжди задана структура: у сучасному світі ідентичність постає динамічним феноменом, який постійно потребує уточнення, перегляду й нового визначення [179]. Особливо важливим є те, що автор пов'язує кризу індивідуальної ідентичності не лише з внутрішніми труднощами саморозуміння, а й із тиском колективних, переважно дискурсивних форм ідентичності, які продукуються соціумом, ідеологіями, мас-медіа, цифровими мережами та різними спільнотами [179]. На цьому тлі анзьевська модель «Я-шкіри» дозволяє змістити питання з площини готових соціальних самовизначень у глибший психотілесний реєстр. Перш ніж індивід може вписати себе в ту чи іншу колективну форму, він має набути мінімальної здатності відмежовувати власне від невласного, витримувати зовнішнє вторгнення, не розпадатися під тиском чужих означень. Тому «Я-шкіра» виявляється не лише психоаналітичною моделлю раннього формування Я, а й важливою передумовою розуміння сучасної крихкої ідентичності. У світі, де

індивід дедалі частіше опиняється між вимогою самоконструювання і нав'язуванням готових соціальних образів, тілесна межа в Анз'є набуває особливого значення: вона показує, що ідентичність починається не з декларації про себе, а з більш первинної здатності мати внутрішній простір, який не повністю поглинається зовнішніми дискурсами.

Разом із тим модель Анз'є не є безпроблемною. Її слабкість може полягати в ризику надмірної універсалізації ранньої тілесної матриці. Якщо концепт «*Moïreau*» подати надто буквально, виникає спокуса вивести складні форми суб'єктивності майже безпосередньо з ранньої шкірної функції. Сам Анз'є, звісно, не зводить усе до анатомії, але пізніші читачі іноді спрощують його думку, перетворюючи її на жорстку схему. Тут необхідно тримати важливе розрізнення, «Я-шкіра» – це не біологічний детермінізм, а психоаналітична модель символічно-психічної опори, яка спирається на тілесний досвід. Тому пізніша традиція говорить уже не лише про один первинний шкірний образ, а про множинні оболонки, їх варіативність, зміну і клінічну різноманітність. Як зазначає Каес, формула переходу «від Я-шкіри до психічних оболонок» якраз і демонструє, що ідея була продуктивна тоді, коли її не застигало у вигляді догми, а розгортали в бік складнішої теорії контейнерних структур психіки [73]. У межах французького інтелектуального поля кінця ХХ – початку ХХІ ст. це розширення особливо важливе, бо воно дозволяє включити до психоаналітичного об'єкту не лише Анз'є, а й авторів, які працюють із проблематикою меж, вміщування та тілесної підтримки психічного життя без повного повторення його словника.

Поруч із Анз'є доречно згадати Рене Каеса як автора, що розгортає тему оболонок, Дід'є Узеля, який у клінічній і теоретичній перспективі осмислює «*enveloppe psychique*» (психічну оболонку) як процес вміщування, Катрін Шабер, яка працює з межовими станами та крихістю психічної інтеграції, Юлію Крістеву, де тілесне постає через огидне, материнське, порушення меж і нестабільність символічного впорядкування, Андре Гріна, який аналізує негативність, розриви репрезентації, психічні діри та руйнування зв'язків. Навіть

коли вони не відтворюють формулу Анзье, вони працюють у схожому проблемному полі, тіло тут не є мовчазною природною основою, воно є тим, через що психіка або збирається, або втрачає цілісність. У цьому ширшому сенсі «Мои-реан» можна вважати одним із вузлів, через які французька психоаналітична думка переходить від класичного внутрішньопсихічного опису до топології меж і оболонок.

На наш погляд, найбільш плідним є читати Анзье не лише як клініциста, а як мислителя форми. Його шкіра – це не тільки матеріал тіла, а форма утримання, не тільки чутливий покрив, а схема відокремлення і зв'язку, не тільки зона контакту, а прототип психічної інтеріорності. Тому «Мои-реан» має значення далеко за межами психоаналітичної казуїстики. Цей концепт дозволяє інакше поставити проблему сучасного суб'єкта, який дедалі частіше переживає нестачу меж, перевантаження стимулами, труднощі символізації, тривожну фрагментацію, уразливість перед вторгненням зовнішнього. Анзье не дає соціології цих явищ, але дає те, чого соціологія сама не забезпечує, а саме модель первинного психотілесного утримання. Цим пояснюється його стійка актуальність і в XXI столітті, він дає мову для опису не просто «тіла», а того, як тілесне уможливорює саму зібраність суб'єкта. Те, що сучасні тексти про психічні оболонки й досі прямо виводять себе з «Мои-реан», показує, що ідеться не про історичну курйозність, а про живий теоретичний ресурс.

Філософськи особливо цінним є ще один аспект, у Анзье тіло з'являється не як предмет пізнання, а як попередня умова можливості психічного простору. Цей поворот від «тіла як об'єкта» до «тіла як умови вміщування» зближує його, попри всі відмінності, з ширшими некласичними тенденціями французької думки. Він перегукується з феноменологічним наголосом на допредикативному досвіді, але зберігає психоаналітичний словник потягів, збудження, заборони, межі. Він перегукується з постструктуралістською увагою до нестабільності суб'єкта, але не розчиняє суб'єкта в чистій дискурсивності, бо наполягає на тілесній опорі психічних функцій. Тому «Мои-реан» є концептом перехідним, мостовим, він з'єднує тіло, психіку і символічне, не зводячи жодне з них до

іншого. Для теми дисертації це суттєво, бо дозволяє показати, що французька філософія тіла на межі століть не є однорідною. Вона розгортається щонайменше у кількох логіках: феноменологічній, психоаналітичній, онтологічній, технологічно-політичній, нейропластичній. Анз'євський внесок полягає в тому, що він найпослідовніше артикулює психоаналітичну логіку межі.

Психоаналітичний обрій французької філософії тіла в особі Дід'є Анз'є слід описувати як окремий і впливовий напрямок, де тіло мислиться через його шкірну, межову, контейнерну й захисну функцію. Концепт «Я-шкіри» означає, що «Я» формується не поверх тіла і не після тіла, а завдяки первинному досвіду шкірної межі, яка забезпечує утримання збудження, мінімальну цілісність, розмежування внутрішнього й зовнішнього та можливість контакту без розпаду. «Moi-peau» залишається одним із найточніших французьких понять для опису того, як тілесність входить у саму структуру суб'єктивності, не як зовнішній додаток, а як її первинна опора.

Якщо розгортати концепт далі, то найважливішим є не просто факт існування «шкірної» метафори, а те, що «Moi-peau» у Анз'є працює як топологічна модель суб'єкта. Ідеться про спосіб опису того, як психіка набуває форми через поверхню, яка одночасно огортає, фільтрує, диференціює й утримує. У сучасній рецепції це прямо називають «топологічна модель втіленої суб'єктивності», тобто шкірне «Я» є інтерфейсом, через який суб'єкт не лише відчуває зовнішнє, а й набуває рефлексивного досвіду «я відчуваю себе таким, що відчуває», саме тому шкіра стає моделлю не тільки захисту, а й первинної рефлексивності. У цьому пункті Анз'є особливо важливий для філософії тіла, він дозволяє показати, що тілесність не просто «належить» суб'єкту, а бере участь у самому становленні здатності суб'єкта мати внутрішній простір. Тому «Moi-peau» варто читати як концепт, що поєднує три рівні тілесний, психічний і до-символічний. На тілесному рівні шкіра є реальною межею та органом контакту, на психічному вона стає образом вміщування, на до-символічному умовою появи тих первинних слідів, із яких пізніше формуються репрезентація, думка, фантазм і мовлення. У цьому сенсі Анз'є суттєво зміщує класичну психоаналітичну

перспективу, замість того щоб починати з уже сформованих бажань, конфліктів і витіснень, він повертає аналіз до того рівня, де ще тільки створюється здатність мати «всередині» щось, що може бути витіснене або символізоване. Це і є його сильний хід, він теоретизує не змісти психіки, а умову їхнього вміщення. Таке читання добре узгоджується з пізнішим висновком Анзье-Преммерер про те, що мисляче «Я» формується лише тоді, коли базові функції «шкірного Я» уже виконані. Функція підтримки особливо важлива, бо тут Анзье входить у продуктивний діалог із Віннікоттом [126].

Цікавим є й мотив «спільної шкіри» між матір'ю та немовлям. У сучасному викладі традиції думки Анзье часто наголошують, що ранній діадичний зв'язок переживається як фантазм спільної симетричної шкіри, лише згодом ця «спільна шкіра» має бути полишена, щоб постала власна індивідуальна шкіра і, разом із нею, індивідуальне «Я». Отже, індивідуалізація у Анзье не є початковим фактом, це наслідок подолання первинної злитості. Тут психоаналітичний обрій Анзье продуктивно перетинається з пізнішою французькою думкою про межі, материнське і відокремлення. Його концепція дозволяє побачити, що тіло не просто «має межі», а що межі потрібно психічно набути. Це один із найцінніших аспектів Анзье, він показує межу не як даність, а як досягнення, яке може бути крихким і травматичним. Звідси природно випливає зв'язок Анзье з Юлією Крістевою, хоча вони працюють у різних теоретичних регістрах. У Крістевої аб'єктне – це те, що порушує ідентичність, порядок і систему, не поважає меж, позицій і правил, саме тому аб'єкція пов'язана з досвідом, у якому межі суб'єкта стають хиткими. Це не тотожне «Мои-реалі», але між ними існує виразний концептуальний міст, у Анзье суб'єкт формується через набуття шкірної межі, у Крістевої він переживає загрозу там, де межа дестабілізується або відкриває свою ненадійність. Якщо скористатися цією паралеллю, можна припустити, що французька психоаналітична філософія тіла межі ХХ–ХХІ ст. розгортається у двох взаємодоповнювальних напрямках, один описує утворення межі, інший кризу межі.

В Анзье шкірне «Я» є не тільки вмістилищем, а й поверхнею запису. Шкіра – це «первинний пергамент», що зберігає перекреслені, переписані й нашаровані сліди до-мовного письма. Цей образ значно важливіший, ніж може здатися. Він означає, що шкіра у Анзье не лише тримає і захищає, вона ще й накопичує, фіксує, нашаровує сліди досвіду. Тілесність виступає не просто просторовою, а й мнемічною умовою суб'єкта. Пам'ять у такій моделі має не суто ментальну природу, її передумова – це можливість інскрипції на тілесно-психічній поверхні. Не менш сильним є і клінічний наслідок теорії Анзье. Коли шкірне Я ушкоджене, порушується не якийсь окремих симптоматичний шар, а сама архітектоніка межі. При прикордонних станах структура психічної оболонки пошкоджується настільки, що внутрішнє і зовнішнє починають змішуватися, можна згадати образ стрічки Мебіуса для опису тієї ситуації, коли суб'єкт уже не може стійко розрізняти, що приходить зсередини, а що ззовні. На цьому тлі завдання фізичного болю собі може виступати як спроба відновити відчуття реальності та повернути болю фіксоване місце, парадоксально, але самокалічення здатне тимчасово посилювати відчуття, ніби шкіра знову «тримає» людину разом. В моделі Анзье тілесне насильство над собою не слід пояснювати лише моралістично чи поведінково. Воно може бути примітивною, руйнівною, але структурно зрозумілою спробою відновити межу там, де психічна оболонка не виконує своєї функції. Це один із найсильніших прикладів того, як концепт «Мои-реан» дозволяє перейти від загальної метафори до аналізу конкретних тілесних практик.

Ще один важливий вимір, який варто додати, це пріоритет топографії над інтерпретацією змістів. Робота з просторовими уявленнями, з межами і психічними вмістилищами має передувати роботі з бажаннями, думками, фантазіями та несвідомим змістом. Інакше кажучи, якщо оболонка не витримує, інтерпретація змістів виявляється передчасною. Для філософського аналізу це означає, що Анзье виводить на перший план не герменевтику змісту, а архітектоніку психічного простору. Тому його концепція така важлива для некласичних теорій тіла, тіло тут не «значить» щось раніше, ніж воно «утримує»

щось. А отже, психоаналітичний обрій у французькій думці межі століть не зводиться до символічного прочитання тілесного, він також є теорією передсимволічної структури. На останок, доречно підкреслити, що Анзье не лишився історично замкненим автором. Його концепт активно переосмислюють у сучасному психоаналізі. Анзье – це не просто етап, а ресурс, до якого сучасна думка повертається щоразу, коли потрібно описати суб'єкт як тілесно сформовану межу.

#### **4.3. Історико-культурний обрій: концепт «тактики тіла» Ж. Вігарелло.**

Якщо феноменологічний горизонт акцентує самоданність, афективність, плоть і життя, а психоаналітичний працює з межами, оболонками й вміщенням психіки, то історико-культурний напрямок французької думки про тіло розгортається навколо іншого тезаурусу. Наприклад, практика, звичка, корекція, гігієна, постава, чутливість, зовнішність, норма, дисципліна, внутрішність, культурне кодування тілесного. Тут концепт «тактики тіла» у Жоржа Вігарелло набуває особливої ваги, бо він дозволяє описати не просто окремі тілесні техніки, а історичні способи керування тілом через сукупність педагогічних, медичних, естетичних і моральних процедур. На рівні наукового самовизначення Вігарелло прямо позиціонується як історик гігієни та тілесних практик. У цьому контексті важливо одразу уточнити, що «тактики тіла» у Вігарелло – це не окремий термін, кодифікований як назва однієї книги, а поняттєвий вузол, що найвиразніше кристалізується довкола його праці «Випрямлене тіло. Історія педагогічної влади». Це історія різних тактик, що прагнули випрямляти морфології, тобто не просто змінювати поставу, а нормативно формувати тілесну форму [134]. Такий підхід важливий для історико культурної лінії, оскільки він показує, що тіло не просто відображає соціальне, а виступає його базовою схемою класифікації та джерелом соціальних метафор, через які спільноти впорядковують досвід, від ритуалів і норм чистоти до моделей влади й ієрархій. У цьому ключі тілесність стає операційною рамкою аналізу культурогенезу, тому що вона пов'язує природу й культуру із повсякденними практиками, символічними кордонами та

правилами включення і виключення, які визначають допустимі форми життя тіла в конкретній культурі [182] [183]. У статті І. Кобзєвої «Тілесність у філософсько-антропологічних вимірах» дисертація знаходить опорну рамку для визначення тілесності як багатовимірного феномена, що поєднує біологічне, екзистенційне й соціальне [166].

Вігарелло досліджує способи мислити і примушувати тіло від Середньовіччя до модерності, простежуючи вправи, які мали забезпечити «прямоту» й зробити її імперативом. Йдеться не про «метафізику вертикальності», а саме про педагогіку, про послідовні підприємства нормування тіла й навчання моделі тілесності. Це принципово, бо дозволяє читати «тактику тіла» не як метафору, а як історичну технологію формування тілесної норми. Тому концепт «тактики тіла» у Вігарелло доцільно визначити як історично змінну сукупність практик, через які суспільство не просто користується тілом, а навчає тіло існувати певним чином. Наприклад, прямо триматися, правильно ходити, виявляти стриманість, дотримуватися гігієнічних режимів, переживати себе у певний спосіб, показувати або приховувати окремі частини, підпорядковувати чуттєвість визначеним нормам. Власне, в короткій, але концептуально важливій статті «Тілесні техніки та трансформації їхніх конфігурацій» Вігарелло прямо ставить питання про зміну тілесних технік, а саме як розпізнати, що техніка еволюціонувала, як одна конфігурація переходить в іншу, і за якими принципами в «кінцевому» тілесному ансамблі можливі навіть радикальні зміни [138]. Він визначає тілесну техніку як «тілесні засоби, що експліцитно передаються» й упродовжуються суб'єктом для якнайкращого досягнення певної мети, далі формулює «закон інтеграції», тобто поступове включення дедалі більшої кількості сил, функцій і підсистем тіла в одну технічну ціль.

Думка Вігарелло складається в тому, що тіло для нього не фіксована природа, а історично перебудовувана конфігурація. У Вігарелло тіло не можна описувати поза історією, тому що самі критерії «природного», «правильного», «здорового», «красивого», «охайного» або «виразного» змінюються разом із

культурними режимами. Його робота з тілом є антинатуралістичною не тому, що він заперечує матеріальність тіла, а тому, що показує, що суспільство безперервно переписує смисли тілесного, маскуючи це під мову природи. Вправи, що накладаються на тіло в модерності, нагадують, що сама ідея його «природи» має історію, приписувані «природні» пози, жести й форми є наслідком тривалих нормувальних процедур, а не первинними даностями. Вігарелло переводить питання про сутність тіла з площини субстанції в площину історично виробленого режиму поводження з тілом.

Варто зазначити, що така оптика вбудована в ширший французький інтелектуальний ландшафт. Історія тіла у Франції не є периферійною галуззю, а тривалою й методологічно впливовою лінією, де перетинаються культурна історія, історія чуттєвості, соціальна історія норм і філософія практик. Історія тіла, як і історія техніки, поступово набула важливого місця у французькій історіографії, а їхній перетин став особливо плідним. Від 1930-х років антрополози, соціологи й історики аналізували зв'язки між тілом і технікою, а конференція Марселя Мосса «Техніки для тіла» дала для цього ключову матрицю. Там же відтворено принцип, що тіло – це «перший і найбільш природний технічний об'єкт» і водночас «технічний засіб». Для Вігарелло це не зовнішня передумова, а історіографічний ґрунт, він розвиває інтуїцію Мосса, але робить головний наголос не на етнографічному описі способів користування тілом, а на історичному аналізі режимів його виправлення, регламентації й культурного перевиховання. Тому «тактики тіла» у Вігарелло слід відрізнити і від суто «технік тіла» Мосса, і від фукіанських «дисциплін» у вузькому сенсі. Від Мосса Вігарелло успадковує увагу до тілесно передаваних практик, від Фуко бере чутливість до влади, яка не просто забороняє, а формує, виробляє, коригує. Але він не зливається ні з одним із них. Його історико-культурний аналіз менше зосереджений на абстрактній матриці влади, ніж у Фуко, і менш універсалістський, ніж у Мосса, його сильний бік в точному показі того, як конкретні європейські педагогічні, медичні, естетичні та гігієнічні норми послідовно вмонтовуються у тіло. Саме через це «Випрямлені тіла» цілком

слушно прочитується як книга про «педагогіку постави», тут корсет, вправи, театральна підготовка, ортопедичні пристрої, медичні приписи й шкільна регламентація складаються в один історичний процес. Під прикриттям елегантності та добрих манер тут працює спосіб цементування організацій і планування колективів. Це означає, що тіло у Вігарелло є не лише індивідуальним, а й політико-педагогічним явищем. Коли він досліджує випрямлення тіла, його цікавить не просто постава як така, а те, як через поставу суспільство робить тіло більш керованим, більш читабельним, більш придатним для школи, армії, світського життя, праці. Така педагогіка розподіляє сили, організовує простір і велике число людей у масштабі нації, надалі, у XIX столітті, вона зчіплюється з публічними інституціями, насамперед школою й фабрикою, де тіло мусить бути пристосоване до нових ритмів, повторів і машин. Ми вважаємо, що саме тут і відкривається центральний смисл «тактики тіла» як способу історичного виробництва соціально функціонального тіла. У Вігарелло тіло є місцем, де культура перетворюється на навичку, а влада на поставу.

Але звести Вігарелло лише до історії постави було б помилкою. Його роботи розгортають значно ширшу програму: історію охайності, гігієни, краси, внутрішнього відчуття себе, втоми, ожиріння, спортивної техніки. Саме ця широта і дозволяє говорити про «тактики тіла» як про загальний принцип його мислення. У «Чисте та брудне» він показує, що критерії чистого й брудного не тотожні від епохи до епохи, видимі факти можуть лишатися схожими, але соціальні реакції на них змінюються [135]. Видавничий опис книги прямо наголошує, що старі критерії чистого й брудного, заповненість простору, чистота шкіри, чутлива інтимність, не збігаються з сучасними, і що піт, волосся, запахи тіла оцінюються історично по-різному. Не слід змішувати посилення вимоги до чистоти, яке стає наполегливішим від XVI століття, із сучасними практиками, що забезпечують «чистоту» тіла. Тобто те, що сьогодні видається самоочевидною гігієнічною необхідністю, у Вігарелло виявляється історичною конструкцією. Звідси випливає другий великий наслідок для філософії тіла. У Вігарелло тіло конститується не лише через дисципліну, а й через зміну сенсорних порогів.

Гігієна – це не просто набір правил, це переналаштування чутливості до близькості, запаху, шкіри, дотику, видимих слідів органічного життя. Саме тому історико-культурний обрій не є менш «глибоким», ніж феноменологічний, він просто інакше визначає глибину. Там, де феноменологія шукає первинний досвід, Вігарелло показує історичне виробництво самого способу відчувати цей досвід. У цьому сенсі його дослідження охайності – це не маргінальна тема побуту, а історія того, як суспільство перекодує межу між прийнятним і неприйнятним у тілесному. Той самий принцип працює і в «Історії краси». Уже в першому розділі Вігарелло демонструє, що модерна краса не є нейтральним описом тіла. Він прямо говорить про «ієрархію видимого і тіла» в повсякденному житті, про привілей «верхніх» частин, інтенсивне інвестування у лице і ту фокусовану оптику, яку нав'язували численні обмеження [133]. Далі він показує, як у XVI–XVII століттях естетичний порядок орієнтується космічним порядком, а верх тіла, звернений до світла, виявляється місцем шляхетнішого, тоді як низ тіла редукується до опори й основи. У фіналі цієї логіки він прямо констатує, що анатомія «орієнтована», розгорнута від шляхетнішого до менш шляхетного, від делікатного до грубого, а отже сама вертикаль уже несе моральний сенс піднесення й падіння. Краса у Вігарелло – це не естетичний додаток до тіла, а спосіб ієрархізації самого тілесного простору. Тому «тактики тіла» охоплюють у Вігарелло не тільки корекцію постави, а й тактики погляду на тіло. Те, які частини тіла описуються, які підкреслюються, які приховуються, якою мовою позначається плоть, усе це входить до режиму формування тілесності.

У Вігарелло історія тіла є історією не стільки «об'єкта тіло», скільки історією культурних операцій, які роблять тіло видимим, пристойним, соромітним, естетично значущим або другорядним. Саме тому його аналіз красивого, охайного, прямого й здорового можна читати як розгалужені варіанти однієї і тієї ж проблеми. Суспільство не просто оцінює тіло, воно розподіляє по ньому значення. Ця логіка стає ще виразнішою у пізнішій праці «Відчуття себе: історія сприйняття тіла» Вігарелло виходить із того, що сучасні західні суспільства надзвичайно прислухаються до тіла, тоді як раніше це не було

самоочевидним, його теза полягає в тому, що така відмінність є наслідком історичної еволюції сприйняття тіла. Від XVI до XVIII століття формується новий інтерес до «внутрішніх чуттів», який відкриває нове поле самоспостереження, де внутрішні відчуття стають джерелом знання. Вігарелло переходить від історії зовнішньої корекції тіла до історії інтеріоризації тілесного досвіду. Тому звести його до зовнішніх дисциплін було б хибно. Історію фізичної краси не можна відокремити від історії існування тіла та його найконкретнішого виміру. Це формулювання важливе не саме по собі, а як симптом цілісного підходу Вігарелло. Краса, практика, зовнішність, чуттєвість і тілесне існування в нього не розходяться по різних дисциплінах, а мисляться як взаємопов'язані шари одного культурного процесу. Тому його метод можна назвати історико-культурною морфологією тілесного. Він відстежує, як змінюються форми тілесного існування, коли змінюються норми видимого, вправи, сенсорні режими й соціальні очікування.

У ширшому полі французької думки на межі століть це дозволяє чіткіше розмежувати основні напрями осмислення тіла. Феноменологічний напрямок працює з даністю, плоттю, іманентністю, життям, світом і насиченістю феномена, психоаналітичний вже з межею, оболонкою, вміщенням, потягом і психосоматичною підтримкою «Я», а історико-культурний з нормою, практикою, гігієною, чутливістю, репрезентацією, корекцією, режимом видимого й історичним навчанням тіла. Вігарелло у цьому полі посідає особливе місце, бо він не розчиняє тіло ані в абстрактній владі, ані у чистій суб'єктивності. Він показує конкретні історичні механізми, через які тіло стає таким, яким певна епоха хоче його бачити й переживати. І саме тут, на наш погляд, його робота є особливо цінною, вона демонструє, що «сутність тіла» не може бути осмислена без історії тих практик, які щоразу по-новому визначають, що вважати тілом.

Концепт «тактики тіла» у Вігарелло слід читати як одну з найточніших французьких моделей історичності тілесного. Його теоретична сила полягає в тому, що він дозволяє побачити, що тіло не просто підпадає під норми, а виробляється через них у своїй поставі, чутливості, охайності, видимості, красі

та навіть у способі інтеріорно відчувати себе. Там, де феноменологія наголошує, що тіло є місцем первинної даності, Вігарелло додає інший, не менш важливий вимір. Те, як ми стоїмо, миємося, соромимося, прикрашаємося, втомлюємося, дослухаємося до себе, ніколи не є позаісторичним. Саме тому його підхід не заперечує тілесної реальності, а, навпаки, радикально уточнює її. Тілесна реальність завжди вже пройшла крізь педагогіку, медицину, мораль, естетику і культуру чуттів. У цьому сенсі «тактики тіла» – це не дрібна історія звичок, а концепт, що оголює механізм культурного виробництва тілесної норми. Через це Вігарелло стає одним із ключових авторів для розуміння французької філософії тіла на межі століть, він показує, що ставлення до тіла починається не тоді, коли суб'єкт рефлексує над уже готовим тілом, а тоді, коли культура навчає тіло бути поставою, зовнішністю, чутливістю й самовідчуттям.

Тіло починає читатися як об'єкт безперервного історичного переналаштування, у якому змінюється не лише зовнішня форма, а й сам масштаб тілесної проблематизації. Інакше кажучи, різні епохи не просто по-різному «ставляться» до тіла, вони по-різному вирішують, що саме в тілі варте уваги, корекції, тривоги, вдосконалення або контролю. Тому Вігарелло є важливим не лише як історик окремих практик, а як мислитель зміни самої оптики щодо тілесного. У цій перспективі «тактики тіла» слід розуміти як рухому систему історичних втручань, що постійно змінює точку прикладання. В одну епоху головною стає постава, в іншу – це чистота, далі це витривалість, краса, вага, інтимна чутливість, тілесна автономія, психологічний комфорт, внутрішнє самопочуття. Це зміщення акцентів і є, на нашу думку, одним із найсильніших аргументів Вігарелло проти будь-якого наївного уявлення про «вічне» тіло. Особливо переконливо ця логіка проявляється у тих його працях, де об'єктом аналізу стає вже не «правильне» положення тіла, а його об'єм, виснаження або здатність чинити опір вторгненню. Саме тут видно, що історико-культурний підхід Вігарелло розгортається не лінійно, відкриваючи різні режими тілесної проблематизації. У «Метаморфози жиру: історія ожиріння» він фактично показує, що жир не є нейтральною фізіологічною даністю, яка в усі

часи осмислювалася однаково [137]. Те, що тіло «занадто повне», «надмірне» або «нестримане», в різні періоди означає зовсім різні речі, від знаку достатку і сили до свідчення розладу, інертності, моральної слабкості або браку самоконтролю. Тут знову працює характерний для Вігарелло принцип, що тілесний факт сам по собі не зникає, але соціальний сенс цього факту радикально змінюється. Саме тому вага у нього не зводиться до медичної величини, вона є історичним полем моральних, естетичних і дисциплінарних оцінок. Навіть те, що здається найбільш «матеріальним» аспектом тіла, насправді входить у культуру як змінний нормативний код. На цьому прикладі особливо добре видно, що «тактики тіла» у Вігарелло діють не лише через пряму заборону або через грубий примус. Часто вони працюють значно тонше через зміну порогу сорому, зміну стандарту прийняттого, запровадження нового ідеалу легкості, динамічності, мобільності. Тіло в такій логіці не просто пригнічується, його вчать відчувати власну невідповідність. І саме це, на наш погляд, зближує Вігарелло з розмовами про нормалізацію, хоча він і не зводиться до фукіанського словника.

Якщо Фуко показує продуктивну силу влади, то Вігарелло розкладає по історичних шарах конкретні культурні механізми цієї продуктивності, як ідеал стрункості стає не просто модою, а внутрішнім критерієм самооцінки, як надмірність перестає бути лише видимою рисою і стає психологічним знаком «неправильного» відношення до себе. У цьому сенсі історія тілесної ваги є у Вігарелло історією інтеріоризації норми, зовнішній погляд поступово перетворюється на внутрішній тиск.

Не менш значущою є й інша лінія історії втоми. Ця тема дає Вігарелло можливість показати, як тіло стає об'єктом уваги не лише у своїй формі, а й у своїй межі. Втома в його підході – це не просто фізіологічне виснаження, це історично змінний спосіб відчувати границю власної спроможності, а отже це спосіб культурно переживати себе. Те, що одна епоха вважає нормальною втомою, інша може тлумачити як патологію, нервові виснаження, кризу ритму або дефіцит саморегуляції. Інакше кажучи, Вігарелло демонструє, що межа між «можу» і «вже не можу» не є чисто природною. Вона опосередкована трудовим

режимом, педагогікою витривалості, уявленням про продуктивність, медичною мовою, новими формами самоспостереження. У цьому полягає ще одна глибока риса його підходу, тіло виявляється не просто носієм функцій, а ареною історично змінного визначення людської спроможності. Його цікавить не просто тіло як форма, а тіло як поріг. У різних працях цей поріг окреслюється по-різному, як межа прямої, межа чистоти, межа стрункості, межа витривалості, межа чутливості, межа дозволеного вторгнення. Але логіка лишається тією ж, культура постійно пересуває межу того, що в тілі вважається допустимим, належним, гідним, гарним, здоровим або терпимим. Саме ця «пороговість» дає змогу прочитати Вігарелло як автора не тільки соціальної історії, а й своєї історичної антропології норм. Його підхід переконує, що сутність тіла в модерній і постмодерній культурі визначається не «внутрішньою субстанцією», а безперервною перебудовою допустимих меж.

У працях Вігарелло, присвячених історії зґвалтування, тіло постає вже не лише як об'єкт корекції або гігієнічної регуляції, а як простір юридичного, морального й культурного визначення межі недоторканності [136]. Це надзвичайно важливо для теми «ставлення до тіла», бо тут змінюється сам центр проблеми, йдеться не про те, як тіло виховують, а про те, коли й за яких умов культура взагалі починає визнавати тіло як носія власних меж, власної згоди, власної тілесної недоторканності. У цьому пункті Вігарелло демонструє, що навіть найбільш очевидне для сучасної свідомості уявлення, про право на тілесну автономію, має історію, і ця історія далека від прямолінійності. У цьому сенсі концепт «тактики тіла» можна розширити, це не тільки тактики формування тіла, а й тактики його розпізнавання як межі, яку не можна безкарно перетинати. Тобто історія тілесного виявляється двоїстою. З одного боку, суспільство дисциплінує тіло, стандартизує його, нав'язує йому форми. З іншого, поступово вчиться бачити в тілі простір суб'єктної вразливості, який потребує правового і морального захисту. І саме ця двоїстість, на нашу думку, робить Вігарелло значно цікавішим за прості схеми «тіло = об'єкт контролю». У його працях тіло не тільки підкоряється історичним нормам, воно поступово здобуває інший

статус, стає зоною, де суспільство змушене переглядати межі допустимого. Через це історико-культурний підхід у нього не зводиться до історії домінації, це ще й історія повільного винаходу нових форм тілесної поваги.

Суттєво й те, що Вігарелло працює не з тілом як однорідною цілістю, а з тілом як диференційованим полем. У його аналізах одні частини тіла в різні епохи набувають привілейованого значення, інші, навпаки, відсуваються в зону мовчання, сорому або технічного обслуговування. Цей розподіл уваги – це ключ до розуміння історичної мінливості тілесного. Там, де одна культура концентрується на обличчі, інша на поставі, ще інша на силуеті, шкірі, запаху, витривалості, сексуальності, вазі чи м'язовому тонусі. Інакше кажучи, тіло в культурі ніколи не присутнє цілком, воно завжди фрагментується відповідно до того, що саме епоха вважає значущим. Тому Вігарелло допомагає зрозуміти, що історія тіла – це також історія селективного увагового режиму. Культура не просто формує тіло, вона вирішує, яке тіло бачити. Цей аспект особливо продуктивний для порівняння з іншими французькими напрямками. Наприклад, у феноменології тіло часто мислиться як єдність переживаного досвіду, навіть коли йдеться про розщеплення або про напругу між тілом-об'єктом і тілом-життям, феноменологія все ж намагається відновити певну цілість живого тіла. У Вігарелло, навпаки, цілість тіла постійно розпадається на історично релевантні зони. Це не означає, що він заперечує тілесну єдність, радше він показує, що соціальна робота з тілом завжди вибіркова. Він нагадує, що якою б сильною не була філософська теза про цілісність тілесного буття, історична культура практично завжди оперує тими чи іншими пріоритетами, ієрархіями та фрагментаціями.

Ще один новий шар, який варто додати це питання темпоральності. Вігарелло фактично мислить тіло як часову конструкцію. Йдеться не лише про те, що норми змінюються від століття до століття. Важливіше інше, що тіло в його працях постає як місце накладання різних ритмів, ритму навчання, ритму роботи, ритму втоми, ритму гігієнічних процедур, ритму самоспостереження, ритму старіння. Через це «тактики тіла» завжди є ще й тактиками часу. Тіло треба

правильно формувати не просто в принципі, а вчасно, його треба регулярно підтримувати. Його симптоми слід помічати в певному часовому масштабі, його втому треба вміти розпізнати до або після межі виснаження. На нашу думку, саме тут історико-культурний підхід Вігарелло виявляється особливо тонким, він показує, що культура не лише оформлює тіло в просторі, а й упорядковує його в часі. Це безпосередньо стосується й модерного самовідчуття. Коли Вігарелло пише про відчуття себе, він фактично показує, що сучасне тіло дедалі більше стає проектом постійного моніторингу. Суб'єкт уже не просто має тіло і не просто підкоряється зовнішнім нормам, він вчиться прислухатися до дрібних змін пульсу, тону, напруги, виснаження, комфорту, внутрішнього стану. Саме тому історико-культурний обрій у Вігарелло несподівано перетинається з дуже сучасною проблематикою, тілесність стає простором самодіагностики. І хоча Вігарелло не пише про цифрові трекери в центрі своєї класичної програми, його метод чудово пояснює, чому така культура самовимірювання взагалі стала можливою. Вона не виникла раптово, їй передувала довга історія навчання звертати увагу на тіло як на носія значущих внутрішніх сигналів.

Усе це дозволяє уточнити місце Вігарелло серед авторів, активних ближче до XXI століття. Його не варто читати лише як класика пізньої соціальної історії. Насправді він є однією з перехідних фігур між традиційною історією звичаїв і новішими студіями тілесності, де тіло осмислюється як перетин норми, чуттєвості, самовідчуття, вразливості та культурної техніки. Саме тому поруч із ним у ширшому полі доречно бачити Алена Корбена з його історією чутливостей і запахів, Жана-Жака Куртіна зі студіями репрезентацій та маскулінності, Домініка Меммі з аналізом тілесного урядування, Давида Ле Бретона з антропологією тілесного досвіду. Вігарелло тут не дублює їх, а займає окрему позицію, він найбільш послідовно реконструює довгу історію культурних мікропроцедур, через які тіло стає історично впорядкованим. Тому його внесок у французьку філософію тіла полягає не просто у показі соціальної обумовленості тілесного, а в демонстрації того, що тіло завжди включене в рухому систему норм, порогів, ритмів і способів уваги. Його підхід дозволяє

мислити тіло як історично змінний режим видимості, чутливості, спроможності та вразливості. І в цьому сенсі Вігарелло справді дає не просто культурну історію тілесності, а одну з найпереконливіших моделей того, як саме історія виробляє те, що згодом починає здаватися «природним» тілом.

#### **4.4. Техно-філософський обрій: концепт «протезу» як зміна архітектури тілесності у Б. Стіглера**

Для Стіглера тіло не мислиться як замкнена природна даність, що лише згодом взаємодіє з технічним середовищем, навпаки, технічне доповнення виявляється первинною умовою того, що людське тіло взагалі набуває своєї історичної, психічної та соціальної форми. Тому концепт «протезу» у Стіглера не можна зводити до образу зовнішнього пристрою, штучної накладки або допоміжного знаряддя. Йдеться про структурний принцип, через який людська тілесність від самого початку виходить за свої біологічні межі й стає екзосоматичною. Така постановка питання не просто змінює філософію техніки, вона змінює і філософію тіла, бо змушує розглядати тілесність як те, що конститується в процесах зовнішнього збереження, передачі, втрати й переналаштування пам'яті та жесту.

Починати аналіз Стіглера слід із того, що його поняття протезу принципово не є медичним або суто функціональним. У буденному сенсі протез «замінює» втрачений орган, у Стіглера протез позначає те, що ніколи не з'являється лише після втрати, бо сама людська «цілісність» від початку є не самодостатньою, а конститутивно доповнюваною. Саме тому центральним для нього стає міф про Прометея та Епіметея, перечитаний не як алегорія технічної кмітливості, а як розповідь про конститутивний брак походження. Людина не є спочатку повноцінною природною істотою, яка вже потім винаходить знаряддя; навпаки, її недостатність є умовою технічної екстеріоризації. Ця логіка прямо заявлена вже на початку «Техніка і час: Вина Епіметея», де Стіглер формулює програму цілого проекту, а саме що техніка є «горизонтом усякої можливості майбутнього» [116, с. 159].

Важливо, що йдеться не просто про інструментальне середовище, а про умову самої часовості, себто про те, без чого людське відношення до минулого і майбутнього не має форми. Тут Стіглер розходиться з класичним гуманізмом, людина не володіє технікою як зовнішнім ресурсом, а історично утворюється через неї [116, с. 160]. Найточніше ця позиція проступає в тій частині «Технології та часу», де Стіглер прямо ставить питання про двозначність формули «винайдення людини». У фрагменті, що охоплює сторінки 163–166, він наполягає, що граматична двозначність тут не випадкова, бо змушує запитати не лише «хто винаходить?», а й «кого або що винайдено?» [116, с. 163–166]. Тому зв'язок між «ким» і «чим» не можна описати через просту суб'єкт-об'єктну схему. Стіглер доходить принципового висновку, що «винайдення людини – це техніка», причому техніка є тут і суб'єктом, і об'єктом цього процесу. Людина винаходить техніку, але водночас техніка винаходить людину. Цей пасаж підриває будь-яку спробу мислити людську тілесність як передтехнічну основу, до якої техніка лише «додається». Якщо техніка бере участь у самому процесі створення людини, тоді тіло від самого початку не є чисто природною константою, воно є тілом, що формується разом із каменем, інструментом, слідом, жорстом, тобто у процесі матеріальної екстеріоризації. На наш погляд, тут Стіглер здійснює радикальніший крок, ніж більшість класичних філософій техніки, він не просто говорить про вплив техніки на людину, а показує, що межа між «людським» і «технічним» ніколи не була первинно стабільною [120]. Звідси випливає й одне з головних понять Стіглера «організоване неорганічне». Він визначає технічні істоти не як пасивні речі, а як організовані неорганічні утворення, що є конститутивними для просторовості й часовості у строгому феноменологічному сенсі.

У ключовому місці першого тому Стіглер пише, що такі неорганічні утворення є з самого початку конститутивні, а техніка є прагненням до життя засобами, відмінними від життя [117, с. 17]. Це означає, що протез у його філософії – це не допоміжна «річ при тілі», а режим продовження життя іншими засобами. Тому термін «протез» у Стіглера ближчий до онтологічного оператора,

ніж до побутового предмета. Людське тіло не просто користується протезами, воно є тілом, яке від початку екстеріоризує свої функції в неорганічних опорах, а отже, є тілом технічно розгорнутим. У цьому сенсі протез не латка на цілісному організмі, а принцип, через який організм стає людським, переходячи від суто ендосоматичного способу існування до екзосоматичного. Саме ця теза і змінює архітектуру тілесності, тіло більше не можна описувати як замкнений контейнер здібностей, бо його здібності структурно розподілені між органічним і неорганічним. Особливо важливо, що в цій логіці техніка не є просто зовнішнім «середовищем проживання». Вона входить у саму часову тканину суб'єкта. Тому одним із найплідніших понять Стіглера є «епіфілогенез», тобто поняття, через яке він описує збереження індивідуального досвіду в технічних об'єктах.

Якщо біологічна спадковість передає генетичну пам'ять, а психічне життя має свої внутрішні форми пригадування, то людська історія, за Стіглером, неможлива без третього рівня у вигляді технічного зовнішнього накопичення слідів, у яких зберігаються жести, навички, способи бачити, чути, рахувати, бажати. Саме це і є епіфілогенез, історичне передавання досвіду через штучні носії, які не зводяться ні до гена, ні до індивідуальної пам'яті. Можна ще сказати, що епіфілогенез – це збереження в технічних об'єктах епігенетичного досвіду [104]. Це формулювання добре передає головне, у людини пам'ять не обмежується тілесним мозком, а конститується через зовнішні матеріальні опори. З погляду філософії тіла це означає, що тілесність у Стіглера не може бути відокремлена від штучних поверхонь запису, адже вони є продовженням не лише функції руки, а й самої структури пам'яті. Тіло тут є не просто тілом, що «має пам'ять», а тілом, чия пам'ять від початку розподілена між нервовою системою та технічним середовищем [120]. Через це поняття протезу у Стіглера слід читати крізь призму не лише техніки, а й пам'яті. Його найвідоміший крок у цьому напрямі – це радикальне доповнення гусерлівської теорії ретенцій.

Гусерль розрізняв первинну ретенцію (утримання щойно минулого в потоці сприйняття) та вторинну ретенцію (пригадування). Стіглер вводить третій рівень у вигляді третинної ретенції, тобто технічно зовнішній слід, який не

просто зберігає минуле, а активно формує спосіб, у який свідомість селекує, утримує й відтворює час. У третій частині «Техніки та часу» ця теза сформульована максимально чітко, третинна ретенція, за Стіглером, є такою ж просторовою, як і часовою, і саме вона «обумовлює саму можливість розрізнення простору та часу» [119, с. 73–74]. Тут відбувається справжній переворот щодо класичної феноменології, технічний запис уже не можна вважати чимось похідним від свідомості, бо він бере участь у конституюванні самого потоку свідомості. Протез у строгому сенсі – це не лише штучний орган, це матеріальний носій, через який свідомість отримує свою часову організацію. Стіглер переводить проблему тіла з площини «тіло як об'єкт» у площину «тіло як вузол ретенцій». Людська тілесність є тілесністю протезованою саме тому, що її досвід часу ніколи не належить лише «внутрішньому» організму.

У цій точці стає видно, наскільки далеко Стіглер виходить за межі вузької філософії інструменту. Стіглерівська фармакологія дозволяє уникнути наївної схеми, ні техніка як абсолютне зло, ні техніка як простий прогрес. С. Шевцов і С. Квітка показують техніку як культурно-онтологічну силу, що у цифрову добу стає тотальною і перетворює людину на засіб власного існування. Виходячи з платонівського міфу про Прометей та Епіметей («Протагор»), вони розрізняють два наративи: оптимістичний (Прометей як герой-мученик і просвітник, техніка як підстава могутності та щастя *homo inventor*) і песимістичний, пов'язаний із деконструкцією Б. Стіглера (перенесення центру з Прометей на Епіметей, де вихідними умовами людського буття стають забуття й безпорадність, а через Пандору смертність, біди та «залізна доба» техніки). У цьому ключі техніка вже не гарантує прогресу, а радше посилює руйнівні процеси, від «стадності» мас до деградації знання, хоча Стіглер не пропонує відмови від цивілізації, натомість закликає переосмислити наші відносини з машинами [194].

Коли Стіглер аналізує фонограму, кіно, телебачення, а пізніше цифрові мережі, його цікавить не сам факт наявності нових медіа, а те, що кожне нове технічне середовище реорганізує структуру відчуття, уваги й колективної синхронізації. Тому він так наполягає на понятті «темпорального об'єкту».

Мелодія, кінофільм, телепрограма, запис – це не просто об’єкти, що перебувають у часі, це об’єкти, які самі є сплетіннями часу і тому входять у прямий контакт із потоком свідомості. Звідси його знаменита гіпотеза про «кінематографічну» будову свідомості, тобто технічне відтворення часового об’єкта не просто репрезентує часовість, а виявляє, що сама свідомість структурно монтажна. На наш погляд, це один із найважливіших внесків Стіглера у філософію тіла, він показує, що тілесний суб’єкт сприйняття неможливо мислити поза технічними об’єктами, які синхронізують його увагу, ритм і очікування.

Протез змінює архітектуру тілесності не тільки на рівні руки чи знаряддя, а й на рівні самої часової композиції досвіду. В цьому контексті поняття протезу набуває у Стіглера антропологічно сильного сенсу, техніка не додається до тіла, а переписує його схему. Якщо у класичній антропології тіло часто описували через органи та їхні функції, то у Стіглера тіло від самого початку «винесене назовні» через жести, інструменти, записи, апарати збереження. Звідси й його звернення до Андре Леруа-Гурана, жодне серйозне мислення техніки не може ігнорувати, що історія людини – це історія екстеріоризації функцій руки, пам’яті, орієнтації, ритму. Проте Стіглер іде далі за Леруа-Гурана, бо не лише фіксує екстеріоризацію, а й показує її трансцендентальний статус, людське тіло не спершу має функції, які потім «виносяться» у технічне, а формується у самому процесі цього винесення. Тому протез у нього означає не дефіцитну заміну, а спосіб бути людиною. Ця концепція дозволяє вийти за межі і старого біологізму, і спрощеного конструктивізму, тіло не є ані чистою природою, ані чистим дискурсивним продуктом. Воно є технічно організованим процесом екстеріоризації, що має матеріальний, часовий і соціальний вимір.

Тут доцільно підкреслити, що Стіглерова «протезованість» тіла не збігається з популярним образом кіборга. Його не цікавить передусім видовишне злиття органіки й машини, його цікавить елементарніший факт, що уже кам’яне знаряддя, письмо, фонограма, кінокадр, сервер і алгоритм є різними режимами протезування людського часу. Саме тому його філософія не зводиться до теорії нових медіа, хоча вона дуже важлива для медіафілософії. Протез є тут тим, через

що людська тілесність завжди виявляється переведеною на інший носій. Рука переходить у знаряддя, голос у запис; пригадування у зовнішній архів, увага у програмовані потоки сигналів, соціальна координація у технічні мережі. Ця логіка дозволяє мислити тілесність як технічну екологію, а не як біологічну замкненість. Власне тому пізніший Стіглер переходить до мови «загальної органології», уже недостатньо говорити просто про інструменти, потрібно аналізувати взаємодію трьох рівнів органів, а саме психічних, технічних і соціальних. У «Лекціях в Нанкіні» це сформульовано прямо, психічні, технічні та соціальні індивіди «не можуть існувати один без одного», бо перебувають у відношенні взаємної передумови [120, с. 48–49]. У такому світлі протез – це не окремий додаток до тіла, а елемент тришарової органологічної конфігурації, де тіло завжди вже включене в апарати, інституції та режими колективного життя. Це дозволяє точніше побачити, як саме концепт протезу змінює архітектуру тілесності.

По-перше, концепт руйнує модель автономного тіла, у якій організм мислиться як самодостатній центр дії, а все технічне як периферія. У Стіглера тіло структурно залежить від технічних опор, але ця залежність не є ознакою занепаду, вона є умовою історичності. По-друге, він руйнує образ пам'яті як суто внутрішньої здатності, пам'ять стає архівно-технічною й тому виходить за межі біологічного тіла. По-третє, він руйнує лінійну схему, бо техніка виявляється внутрішньою до самого процесу становлення людського. Тому його поняття «екзосоматизації» слід розуміти не як метафору, а як філософсько-антропологічний принцип, що людське життя продовжується через зовнішні, відчужувані, взаємозамінні «органи». Пізній Стіглер прямо пише, що людське відтворення є екзосоматичним, тоді як біологічне – ендосоматичним, і саме ця різниця вимагає нового політичного мислення. З точки зору філософії тіла це означає, що людська тілесність не може бути вичерпно описана без урахування її відчужуваних технічних продовжень. Інакше кажучи, тіло у Стіглера це вже не організм, а плоть всередині техніки.

Однак цим продуктивним виміром справа у Стіглера не вичерпується. Одне з найсильніших місць його концепції в тому, що протез у нього відразу мислиться як фармакологічний. Техніка не є ні суто добром, ні суто злом, вона завжди є *pharmakon*, тобто водночас ліками і отрутою. Це означає, що протез не просто розширює тілесність, а й наражає її на втрату здібностей, якщо процес екстеріоризації переходить у режим десуб'єктивації. У «До нової критики політичної економії» Стіглер формулює це вкрай чітко, говорячи про техніку як «технологію духу», яка «як третинна ретенція, може так само добре призвести до пролетаризації життя розуму, як і до його критичної інтенсифікації» [115, с. 21]. Це одне з найважливіших місць для розуміння тілесності у Стіглера. Протез – це не невинне продовження, він або інтенсифікує здатності, або відбирає їх, переводячи живу практику в режим зовнішнього автоматизму.

Зміна архітектури тілесності має двоїстий характер, техніка одночасно робить тіло людським і ставить під загрозу його здатність до самостійного набуття знання, уваги, бажання, пам'яті. Ця амбівалентність є, на нашу думку, однією з найсильніших рис підходу Стіглера. Він не романтизує техніку, але й не демонізує її, він мислить її як поле боротьби за форму життя. У цьому місці стає зрозуміло, чому Стіглер переходить від філософії техніки до критики політичної економії. Якщо технічні протези структурують увагу, пам'ять і бажання, то капіталізм, який організує виробництво й циркуляцію цих протезів, неминуче втручається в саму будову тілесного суб'єкта. Тому його концепт «пролетаризації» значно ширший за класичну марксистську економічну рамку. Для Стіглера пролетаризація – це не тільки втрата власності на засоби виробництва, а насамперед втрата знання, вміння, сенсильності, тобто передача людських здібностей машинам і технічним системам, що робить суб'єкта залежним від власних зовнішніх опор. Сучасний пролетар є тим, чие знання та пам'ять «конфісковані машинами», причому пролетаризація охоплює не лише м'язову, а й нервову систему. Це формулювання має безпосереднє значення для теми тіла, Стіглер показує, що технічне протезування може переходити в режим, де протез не розширює тілесну здатність, а відбирає її,

переводячи діяльність у повторюваний, контрольований, передбачуваний автоматизм. Протез тут змінює архітектуру тілесності не в бік більшої свободи, а в бік функціональної залежності. Тому критика Стіглера стосується не лише фабрики чи машини у класичному сенсі, а всього апарату психовлади. У «Турботі про молодь та майбутні покоління» він переносить цю логіку в поле виховання, уваги та індустрій свідомості. Загрозою є руйнування здатності до тривалої уваги, тоді як довга увага продукує культурні ретенції, необхідні для соціального розвитку [118]. Тут поняття протезу отримує ще один вимір, технічні середовища, які організують дитячу увагу, не просто передають інформацію, а формують саму здатність тіла витримувати тривалість, послідовність, навчання, відкладення задоволення. Інакше кажучи, протез втручається вже не лише в пам'ять, а й у ритм тілесної зосередженості.

На наш погляд, саме цей аспект робить Стіглера особливо актуальним для початку XXI століття, він одним із перших систематично побачив, що цифрові й маркетингові середовища змінюють не тільки економіку чи комунікацію, а й мікроархітектуру уваги, а через неї й архітектуру тіла як носія звички, бажання, навчання та афективної витривалості [118, с. 152–153]. У Стіглера тіло є не тільки організмом і не тільки носієм досвіду, а ще й полем індустріально керованих ретенційних процесів. Це особливо очевидно в шостому розділі третьої частини «Техніки та часу», де він аналізує технонауку, репродукцію та гіпервідтворюваність. Там Стіглер говорить про нові «ретенційні девайси», які занурюють освітню систему в стан дезорганізації, а далі показує, як конвергенція програмувальних індустрій та інформаційних технологій підпорядковує «ретенційні процеси» індустріальному контролю, що охоплює як соматичне, так і зародкове. А ще далі він описує глобальний мнемотехнічний процес як «гіпервідтворюваність», що стає і наслідком, і умовою розвитку технонауки. Тут стає ясно, що протез перестає бути локальним доповненням до окремого тіла, він стає інфраструктурою, яка організує колективне відчуття часу, передачу знання, спадкування, право, навіть репродукцію як таку. Власне тому архітектура тілесності в добу цифрового капіталізму вже не може аналізуватися лише на

індивідуальному рівні, вона має розглядатися як технічно й інституційно керований режим розподілу ретенцій, де тіло втрачає або здобуває здатність до індивідуації залежно від того, як влаштована ця система. У цьому сенсі Стіглер значно розширює саму тему протезу, протезом стає не лише артефакт, а вся технічна екологія спадкування. Письмо, архів, аудіовізуальний запис, інтерфейс, мережа, алгоритм – це все різні шари одного процесу, в якому людське тіло втрачає свою удавану самодостатність і виявляє, що воно завжди було тілом-через-інші-носії. Тому його пізніше поняття «граматизації» таке важливе, воно описує процес дискретизації й технічного захоплення жестів, мовлення, рухів, уваги, а в цифрову добу, навіть поведінкових патернів. Стіглер аналізує перетворення потоку досвіду на керовані, відтворювані, обчислювані сліди. Чим більше людські жести піддаються граматизації, тим більше тілесність стає доступною для програмування. Але й тут Стіглер не зводить усе до песимізму. Сам факт граматизації є умовою культури, передачі, освіти, колективної пам'яті. Руйнівним він стає тоді, коли втрачає терапевтичний вимір і переходить у режим чистої експлуатації уваги. Отже, протез змінює тілесність двояко, він є умовою її історичності й одночасно ризиком її індустріальної редукації.

Тому, на нашу думку, філософія тіла Стіглера сильна насамперед там, де вона відмовляється протиставляти «природне» і «штучне» як два готові стани. У нього протез – це не знак падіння з природи в техніку, а форма, в якій жива істота стає історичною. Цей момент особливо важливий, якщо порівняти Стіглера з тими лініями французької думки, де техніка або лишається недостатньо продуманою, або постає передусім як загроза. Стіглер, безперечно, успадковує і Гайдеггера, і Дерріда, і Симондона, але його власний жест полягає у тому, що він поєднує онтологічну вагу технічного доповнення з конкретним аналізом індустріальних носіїв. Звідси і його відмінність від простої деконструкції, він не лише каже, що «додаток» уже всередині походження, а й матеріалізує це в аналізі каменю, фонограми, кіно, цифрового запису. Тому протез у Стіглера – це не метафора письма, а матеріальна логіка екстеріоризації, що має антропологічні,

політичні й економічні наслідки. У цьому сенсі він дійсно один із найважливіших мислителів технічної тілесності у філософії ХХІ ст.

Втім, сила його підходу супроводжується і певними обмеженнями. Стіглер блискуче показує, що тіло від початку екзосоматичне, що його час організується третинними ретенціями, що технічні протези можуть інтенсифікувати або руйнувати здібності. Але він значно менше уваги приділяє конкретній феноменології чуттєвості тіла як переживаного, ніж, скажімо, Анрі чи Нансі. Його опис радше макроархітектурний, він мислить тілесність через схеми пам'яті, індустрії, носії, системи передачі. Це не недолік у простому сенсі, а радше оптичне зміщення. Стіглер показує те, що класична феноменологія часто пропускає, переживане тіло ніколи не є «голим» тілом, бо воно завжди вже технічно нашароване. Але ціна цього відкриття – це відносна неувага до мікродосвіду чуттєвого самопереживання. Його слід читати поруч із тими французькими авторами, які сильніше схоплюють іманентний, афективний, плотський вимір. Тоді стає видно, що Стіглер не замінює феноменологію тіла, а радикально доповнює її, показуючи, що сучасне тіло не можна описати поза технічними апаратами, які конституують його час, пам'ять і увагу.

Ще одна принципова риса його проекту полягає в тому, що він дозволяє інакше поставити питання про межу між тілом і середовищем. У звичайних моделях тіло розташоване «в» середовищі. У Стіглера тіло і є тим, що безупинно переписується середовищем ретенцій. Це особливо помітно в пізніх текстах, де він поєднує загальну екологію, загальну економію та загальну органологію. У «Лекціях в Нанкіні» він прямо стверджує, що ці три перспективи мають мислитися разом, а екзосоматизація стає творенням порядку й різниці поза межами суто біологічного відтворення [120]. З цього погляду протез уже не є лише технічним об'єктом, це елемент загальної екології людського виживання та людської духовності. Тут Стіглер стає особливо сучасним, він показує, що технічні системи треба оцінювати не лише за функціональною корисністю, а й за тим, чи підтримують вони умови індивідуації, уваги, передачі знання, турботи, тобто негентропійні умови життя. Для проблеми тіла це вирішально, тілесність

оцінюється не за ступенем «природності», а за здатністю зберігати і розвивати процеси індивідуації всередині технічних середовищ.

В вищеназваному аспекті можна точніше відповісти на питання, що саме означає «протез» як зміна архітектури тілесності. По-перше, це означає, що людське тіло є від початку технічним у тому сенсі, що його становлення неможливе без зовнішніх органів, слідів і носіїв. По-друге, це означає, що людська тілесність є історичною не просто тому, що змінюються суспільства, а тому, що змінюються режими екстеріоризації пам'яті, уваги й бажання. По-третє, це означає, що влада над технічними протезами є владою над самими умовами тілесної індивідуації. І, по-четверте, це означає, що сучасна криза тіла – це не лише криза образу, норм чи біополітичного контролю, а ще й криза ретенційних інфраструктур, які або сприяють формуванню довгих схем пам'яті та турботи, або руйнують їх. Стіглер переводить дискусію з рівня «що таке тіло?» на рівень «через які технічні протези тіло набуває своєї часової, психічної та соціальної форми?». Така постановка не скасовує інших підходів, але встановлює чергову планку аналізу. Говорити про тіло сьогодні, не говорячи про носії пам'яті, програмування уваги, екзосоматизацію та фармакологію техніки, означає залишатися на доцифровому рівні філософської оптики.

Підсумовуючи, слід сказати, що техно-філософський обрій Бернара Стіглера є одним із найбільш плідних для сучасної філософії тіла саме тому, що він відмовляється мислити техніку як зовнішню до людини сферу. У його концепції протезу людське тіло виявляється не самодостатнім біологічним тілом, а екзосоматичною конфігурацією, структурно пов'язаною з неорганічними носіями, які зберігають, передають і переформатовують його пам'ять, увагу, чутливість і здатність до дії. Протез у нього – це не пізній додаток до природного організму, а ім'я того процесу, через який людське життя від самого початку продовжує себе «іншими засобами», створюючи історію, культуру й саму часовість. Водночас ця протезованість є фармакологічною, вона може бути умовою індивідуації, але може переходити у пролетаризацію, автоматизацію й руйнування довгої уваги. Тому Стіглерова думка не вписується ні в наївний

технооптимізм, ні в простий технопесимізм. Її сила у здатності одночасно бачити техніку як умову людяності й як місце політичної та економічної боротьби за форму життя. Стіглер має бути прочитаний не лише як філософ техніки, а як мислитель, який радикально змінив спосіб мислення про тіло, після нього тілесність неможливо адекватно описати без аналізу екстеріоризації, третинної ретенції, органології та фармакології. Інакше кажучи, у французькій філософії ХХ та ХХІ століть саме Стіглер показує, що тіло – це не тільки плоть, образ або біологічна матерія, а ще й технічно організована пам'ять, а отже, завжди вже протезована архітектура людського буття.

#### **4.5. Постструктуралістський обрій: ризоматичний концепт «тіла без органів» Ж. Дельоза**

У постструктуралістському обрії французької філософії тіла концепт «тіла без органів» посідає особливе місце не тому, що він є ще однією ефектною метафорою децентрації суб'єкта, а тому, що саме в ньому відбувається радикальний зсув у способі мислення про тілесність як таку. У Дельоза тілесність входить у поле інтенсивностей, машин, потоків, збірок, детериторіалізації, плану іманентності та становлення.

Поряд із самим Дельозом і Феліксом Гваттарі в цьому горизонті надалі працюють, уже ближче до ХХІ ст., Анн Сованьярг, Ерік Альєз, П'єр Монтебелло, а також коментатори й реконструктори на кшталт Куніічі Уно, які підкреслюють, що «тіло без органів» – це не маргінальна фігура в системі Дельоза, а один із вузлів його онтології тіла, мистецтва й суб'єктивації [109]. Водночас академічно некоректно приписувати цей концепт лише «пізньому Дельозові» або лише його спільним книгам із Гваттарі. Генетично формула «*corps sans organes*» (тіло без органів) походить від Антонена Арто, а її перша дельозіанська філософська переробка відбувається ще до «Капіталізм і шизофренія» у «Логіка значення». Саме тому коректніше говорити так, що у Дельоза концепт з'являється як самостійний мотив, але своєї максимальної концептуальної щільності набуває у спільній роботі Дельоза й Гваттарі. Це уточнення показує, що «тіло без органів»

не виростає суто з антипсихіатрії чи політичної критики 1970-х, воно має глибшу генеалогію, пов'язану з проблемою мови, шизофренічної глибини, розпаду організованого «я» і критикою здорового глузду як форми організації досвіду. Уже в «Логіці сенсу» Дельоз говорить про «тіло без органів» як про новий вимір шизофренічного тіла, а також протиставляє «фрагментованому тілу», показуючи, що йдеться не про просте знищення органів, а про іншу логіку тілесної цілісності, яка не підпорядковується звичному органічному порядку [27]. Тому, на наш погляд, уже тут видно головну інтенцію, що «тіло без органів» у Дельоза не є фантазією про анатомічну відсутність, а способом мислити тіло до того, як воно буде остаточно підпорядковане режиму функції, ідентичності та розпізнаваності.

Ця рання постановка питання в «Логіці сенсу» особливо важлива тому, що дозволяє зрозуміти, що дельозіанське тіло від самого початку не є тілом феноменологічної присутності. Воно не конститується через єдність органів, об'єднаних у центроване «я», а через подію, розлам, атипову географію глибин і поверхонь. Там, де традиція «тіла-суб'єкта» намагалася втримати інтегровану єдність чуття, пам'яті, уяви й дії, Дельоз уже вказує на те, що те, що ми називаємо тілом, може мати іншу топологію не зібрану навколо одного інтегративного центру, а вибудовану через напруження між фрагментацією та інтенсивною, неорганічною цілісністю. Сованьярг точно формулює цей момент, коли пише, що концепт «тіла без органів» виконує дві функції. По-перше, дозволяє мислити тілесну індивідуацію до її централізованої організації, без гіпостазування організувального центру. По-друге, дає змогу продумати зв'язок між мистецтвом і тілом. У Дельоза тілесність не зводиться ані до біології, ані до досвіду внутрішнього «я», ані до символічного образу. Вона розгортається як проблема модусу індивідуації, себто як питання: яким чином тіло складається, розкладається, проходить через пороги, змінює режим своїх інтенсивностей? Тому «тіло без органів» є не деструкцією тіла, а дестабілізацією саме тієї моделі, де тіло мислиться як наперед задана, функціонально впорядкована тотальність. Проте центральне місце цього концепту, безумовно, належить уже «Анти-

Едипі», де «тіло без органів» входить у зв'язок із машинним розумінням бажання [30]. Саме тут Дельоз і Гваттарі рішуче розривають із репрезентаційною моделлю психоаналізу. Бажання перестає бути нестачею, образом утраченого об'єкта чи драмою символічної заборони, воно постає як продукція. У цій новій логіці «тіло без органів» виконує роль не психологічного образу й не міфологічного «цілого», а особливої поверхні запису й антивиробничої інстанції всередині самого виробництва. У першій частині *Anti-Oedipus* вони прямо пишуть, що «тіло без органів – це тіло без образу», тобто воно не є проєкцією та «не має нічого спільного з самим тілом або з образом тіла». Ця формула вкрай важлива, бо відразу відсікає популярні, але хибні прочитання, де «тіло без органів» зводиться до дивної фантазії про «інше тіло». Ні, у «Анти-Едипі» це не інший «організм», а те, що постає в самому процесі виробництва як межа, поверхня, «повне тіло», до якого приєднуються машини бажання. Саме тому воно є водночас і місцем відштовхування, і місцем реєстрації. «Тіло без органів» не є ні просто ворожим бажанню, ні просто його раєм, воно є полем напруги між виробництвом, записом і антипродукцією. Цей мотив набуває ще більшої виразності там, де Дельоз і Гваттарі описують конфлікт між бажаними машинами та тілом без органів. Вони пишуть, що тіло без органів подає свою «гладку, слизьку, непрозору, натягнуту поверхню як бар'єр», аби чинити опір орган-машинам, а його «недиференційована природа» є доказом того, що йдеться про інший режим тілесності, не зведений до органічної функціональності.

Постструктуралістський жест Дельоза полягає не в прославленні хаосу як такого, а в демонтажі примусової тотожності між тілом і організованістю. Організація, а не органи як такі, виявляється проблемою. Уже тут видно те, що пізніше буде сформульовано ще чіткіше, ворогом «тіла без органів» є не орган, а організм як режим примусової координації, де органам наперед приписані місце, функція й ієрархія. Українська рецепція цієї теми, хоча й не надто розгалужена, іноді точно схоплює саме цей пункт. Так, Беркаль слушно наголошує, що «тіло без органів» у Дельоза й Гваттарі протистоїть не органам, а їхній «природній»

організації, тобто апріорному порядку, який замикає функції в наперед заданій схемі [147]. Концепт «тіла без органів» не руйнує тілесність, а руйнує натуралізовану політику її організації. Варто уникнути спрощеного прочитання Дельоза й Гваттарі як мислителів безконтрольного розпаду або чистої дезорганізації. Хаос у їхній перспективі не є просто темною протилежністю порядку, радше це той надлишковий, ще не впорядкований резерв можливостей, до якого філософія, мистецтво й тіло можуть наближатися лише з певною обережністю [169]. Через це «тіло без органів» не слід розуміти як тіло, що остаточно скинуло будь-яку форму й занурилося в безлад. Воно радше перебуває на небезпечній межі, тобто там, де стара організація вже не працює, але нова ще не гарантована. Тут відкривається головна напруга дельозіанської тілесності, тіло має вийти з-під влади застиглому організму, але не провалитися в порожню розсипаність. Тому взаємодія з хаосом у Дельоза і Гваттарі є не романтикою руйнування, а випробуванням здатності тіла витримати інтенсивність і перетворити її на нову композицію. У такому читанні «тіло без органів» постає ризикованою практикою переходу.

Особливу роль у «Анти-Едипі» відіграє ще один момент, який часто недооцінюють, а саме соціально-політичне розширення концепту. Дельоз і Гваттарі прямо пишуть, що «Капітал справді є тілом без органів капіталіста, або радше капіталістичної істоти» [30, с. 10]. Цей пасаж радикально змінює статус поняття. «Тіло без органів» більше не можна обмежити ані клінікою, ані індивідуальною психікою, ані навіть людським тілом у вузькому сенсі. Воно стає моделлю для опису того, як соціальні машини привласнюють виробництво, створюючи поверхню запису, на якій усе починає видаватися таким, що виходить із квазі-причини. Звідси випливає висновок, що «тіло без органів» у Дельоза є не просто антропологічною фігурою, а оператором критики політичної організації бажання. Воно показує, що тіла, соціальні тіла, інституції, капітал, усі ці утворення можуть бути прочитані як різні режими запису та блокування потоків. Тому в межах постструктуралістського горизонту тіло – це від самого початку і тілесне, і соціальне, і політичне. Його не можна ізолювати як приватний

об'єкт досвіду. Саме тут Дельоз радикальніший за більшість теорій тілесності, які або залишаються на рівні переживання, або замикаються на репрезентації. У нього тілесність відразу включена в матеріальну економію бажання і влади.

Однак остаточно концептуальна форма «тіла без органів» з'являється вже в «Тисячі плато», де Дельоз і Гваттарі переводять це поняття з реєстру генеалогії шизоаналізу в реєстр практики, етики та онтології інтенсивностей. Найважливіша формула цього плато звучить так: «Це зовсім не поняття чи концепція, а практика, набір практик. Ви ніколи не досягнете Тіла без Органів... це межа.» [31, с. 150]. Цей фрагмент, на нашу думку, є ключем до всієї проблеми. Тут стає очевидним, що «тіло без органів» не можна тлумачити як сутність, модель ідеального тіла чи приховану субстанцію, що лежить «під» організмом. Воно є граничною практикою дестратифікації, не даним, а тим, що щоразу вибудовується в експерименті. Тому справжній сенс концепту є не в описі якоїсь таємної онтологічної реальності, а в перепрограмуванні самої філософської оптики. Тіло мислиться не через те, чим воно вже є, а через те, що воно ще може витримати, породити, перерозподілити, відкрити в собі як новий режим інтенсивності. Це зближує Дельоза зі спінозистською лінією його ж думки, де центральне питання звучить не «що таке тіло?», а «що може тіло?». Але в концепті «тіла без органів» ця потенційність набуває не просто етичного, а радикально анатомо-політичного виміру, тіло повинне бути виведене з готової організації, щоб відкрити інші схеми своєї здатності.

У цій же «Тисячі плато» Дельоз і Гваттарі формулюють, мабуть, найчастіше цитоване, але й найчастіше спотворюване уточнення: «Тіло без Органів зовсім не є протилежністю органів... Ворог – це організм» [31, с. 158–159]. Далі вони додають, що організм – це «шар на Тілі без Органів», тобто нашарування, коагуляція, осадження, що нав'язує тілу форми, функції, зв'язки й ієрархії. Тут концепт досягає своєї теоретичної чіткості. Частина вторинної літератури та популярних викладів спрощує його до романтики «вільного тіла» або до закликів до повної дезорганізації. Але текст «Тисяча плато» не дає підстав для такого примітивізму. Ворогом є не структурованість як така, а саме та

структура, яка захоплює інтенсивності, підпорядковуючи їх функціональній ієрархії та режиму корисності. Звідси й суворе застереження авторів, що дестратифікація є небезпечною, вона може вести до саморуйнування, і саме тому вона потребує не екстатичного героїзму, а дисципліни експерименту.

Тут же стає зрозумілим, чому «тіло без органів» є центральним постструктуралістським концептом тілесності, а не просто ексцентричною фігурою з анти-едипової лексики. Постструктуралізм у Дельоза – це не лише недовіра до центрів і тотальностей, це насамперед заміна субстанційного мислення процесуальним, а репрезентаційного продуктивним. «Тіло без органів» і є тим місцем, де це видно з особливою силою. Воно не є репрезентованим тілом, не є тілом-образом, не є тілом як значенням. Воно є картою інтенсивностей. Тому Дельоз і Гваттарі пов'язують його з «яйцем», описуючи його як поле, «перетинається осями та порогами, з широтами та довготами... перетинається градієнтами» [31, с. 164–165]. Ця образність не випадкова, яйце для них не біологічний ембріон як такий, а модель доорганічної інтенсивної організації, де ще не закріплено функціональних ролей, але вже розподілено градієнти становлення. У цьому пункті постструктуралістський концепт тіла без органів прямо протистоїть як класичній органології, так і будь-якій метафізиці сталих форм. Тіло тут не завершений результат, а топологія порогів. Саме це, на наш погляд, і становить новизну дельозіанського підходу, тіло мислиться не як замкнена єдність, а як динамічна карта можливостей, де орган є лише тимчасовою локалізацією інтенсивності, а не її остаточним сенсом.

Звідси впливає ще одна річ, яку не можна пропустити. «Тіло без органів» у Дельоза принципово не є індивідуалістичним концептом. У «Тисячі плато» прямо сказано: «Тіло без органів ніколи не буває твоїм чи моїм. Це завжди тіло» [31, с. 164]. Ця фраза руйнує звичну інтерпретативну спокусу думати концепт у координатах особистої автентичності чи інтимної самості. Насправді ж Дельоз виводить тілесність за межі власницької логіки «моє тіло». І саме в цьому полягає його розрив не лише з класичною антропологією, а й із багатьма пізнішими культурними версіями тілесності, які, навіть критикуючи норму, часто

зберігають образ тіла як «мого» ідентифікаційного проєкту. «Тіло без органів» не належить суб'єкту в сенсі володіння, радше суб'єктивація є тимчасовим наслідком того, як інтенсивності розподіляються на певному полі. Цим пояснюється і зв'язок концепту з десуб'єктивацією, номадизмом і планом консистенції. У дельозіанській перспективі тіло – це не носій особистої сутності, а місце проходження сил.

Разом із тим, концепт «тіла без органів» не може бути адекватно зрозумілий без його етичного виміру. У популярних викладах Дельоза часто зводять до декларації «звільнення», але сам текст наполягає на набагато складнішій структурі. «Тисяча плато» прямо попереджає про небезпеку «пустоти», «злості» і саморуйнівних способів дестратифікації. Автори не пропонують просто скинути організацію, вони вимагають навчитись будувати такий план, на якому інтенсивності не будуть ані задушені, ані вибухнуть у мортальне спустошення. Уно точно називає «тіло без органів» «неможливим, парадоксальним, оксюморонним, неспроможним концептом» і водночас «ставлячим під сумнів буття тіла» [127, с. 31–40]. «Тіло без органів» є не завершеною відповіддю про те, чим є тіло, а способом поставити тіло під питання, позбавивши його онтологічної самозрозумілості. Тому концепт має етичну ціну, він вимагає відмови від безпечних моделей органічної впорядкованості, але не дозволяє зупинитися на простій руйнації. Етика Дельоза тут – це не мораль норми й не романтика порушення, а мистецтво точного дозування дестратифікації.

Ставлення до тіла в цій перспективі означає не «прийняття» чи «заперечення» тіла, а роботу з його порогами, з тим, як далеко може зайти його становлення, не перетворившись на катастрофу. На цьому етичному тлі стає зрозуміло, чому «тіло без органів» так тісно пов'язане з мистецтвом. Для Дельоза мистецтво – це не ілюстрація концептів, а привілейоване поле експерименту з тілесною індивідуацією. Сованьярг підкреслює, що для Дельоза концепт дозволяє мислити тіло до його централізованої організації, а це й відкриває шлях до аналізу живопису, поезії, театру не як сфер репрезентації вже готового тіла, а

як практик, що конструюють інші режими тілесної сили. Звідси не випадковий зв'язок із Арто, з його театром жорстокості, а також із Френсісом Беконем у дельозіанському читанні. Хоч у цьому підрозділі немає потреби розгортати окремо аналіз Бекона, важливо зафіксувати принцип, що для Дельоза мистецтво цінне саме там, де воно не зображає організм, а витягає з тіла сили, інтенсивності, деформації, зони пороговості.

У сучасній мистецькій культурі категорія «тілесність» функціонує не лише як термін естетики чи філософії мистецтва, а як повноцінний «факт культури», що виявляє присутність проблематики людини та її світу в мові мистецтва. Її активне залучення до апарату теорії мистецтва й критики супроводжується множинністю підходів до інтерпретації тіла, як на рівні повсякденної та масової свідомості, так і в межах спеціалізованих професійних практик, зокрема конкретно-наукового та філософського пізнання. У такому сенсі «тіло без органів» стає естетичним оператором, воно дозволяє побачити в мистецтві не відображення форми, а роботу з доформеними напруженнями життя. На наш погляд, це одна з тих точок, де постструктуралістський обрій тіла справді виходить за межі академічної теорії. Він дає інструмент для аналізу того, як культура продукує або блокує можливості тілесного становлення.

«Тіло без органів» блискуче руйнує натуралізовану ієрархію організму, підважує репрезентаційне мислення, переводить тіло в поле інтенсивностей і показує, що тілесність не збігається з функціональною організацією. Але воно значно менш придатне тоді, коли потрібно описати феноменологію конкретного тілесного страждання, вразливості чи тривкості повсякденного досвіду. Тут Дельоз явно слабший за Мішеля Анрі, який вміє схопити іманентність живого страждання, або за Ж.-Л. Нансі, який тонше працює з експозицією тіла, дотиком і співбуттям. Тоді «тіло без органів» постає не як універсальна відповідь на все, а як незамінний інструмент там, де йдеться про дестратифікацію, становлення, антиієрархічну організацію інтенсивностей і політику бажання. Дельоз змінив саму граматику запитування про тіло. Після нього тіло вже не може бути адекватно помислене ні як біологічна даність, ні як феноменологічна єдність

переживання, ні як образ, з яким ототожнюється суб'єкт. Тіло мусить мислитися як множинність інтенсивностей, як план дестратифікації, як поле, на якому організація завжди є вторинною, тимчасовою і політично навантаженою. У цьому і полягає специфіка постструктуралістського об'єкту, він не запитує, «якою є правильна форма тіла», а запитує, як тіло організовується, ким, за рахунок яких сил, і що стається, коли ця організація дає тріщину [173]. Концепт «тіла без органів» залишається одним із найсильніших і найскладніших інструментів сучасної французької філософії тіла. Він не дає комфорту, але примушує побачити, що тілесність – це не річ, а поле боротьби між організацією та життям, між формою та інтенсивністю, між осадженням і становленням.

У Дельоза і Гваттарі «тіло без органів» важливе не лише тому, що дозволяє переозначити тілесність поза моделлю організму, а й тому, що воно розриває едіпальну рамку, у якій психоаналіз примушує бажання повертатися до сімейної сцени, репрезентації браку та ідентифікації з уже готовими ролями. У «Тисячі плато» цей розрив формулюється майже програмно. Там, де психоаналіз каже «зупинись», Дельоз і Гваттарі пропонують «іти далі», бо «ми ще не знайшли свого Тіла без Органів». Постструктуралістське ставлення до тіла тут означає не витлумачити тіло в межах уже наявної схеми смислу, а вивести його з режиму примусової інтерпретованості, в якому воно безперервно повертається до одних і тих самих символічних координат. Саме тому «тіло без органів» у шизоаналітичному контексті є анти-едіповим не в психологічно вузькому, а в структурному сенсі, воно руйнує сам механізм, який змушує бажання щоразу визнавати лише ті форми, які вже соціально санкціоновані. У цьому пункті стає видно, що Дельоз і Гваттарі не просто критикують окремі тези психоаналізу, вони оскаржують саму його тілесну модель. Психоаналіз, у їхньому прочитанні, не лише помиляється теоретично, він відтворює дисциплінарний режим організації тіла. Там, де несвідоме могло б бути продуктивною множинністю, його замикають у родинному театрі, там, де бажання могло б бути потоком, його переводять у мову нестачі, там, де тіло могло б розгортатися як поле інтенсивностей, його підпорядковують символічно впорядкованому

«організові» особистості. Тому в «Анти-Едипі» «тіло без органів» фігурує як момент, без якого бажання не може вийти за межі репресивного циклу.

У постструктуралістському горизонті тіло не є ані нейтральним носієм психічного, ані просто екраном симптомів, воно є місцем, де політика бажання або замикається, або проривається. Іншими словами, «тіло без органів» – це критична межа, на якій виявляється, чи може бажання вийти за рамку організації, нав'язаної інтерпретативною владою. «Тіло без органів» у Дельоза не можна відривати від поняття бажаних машин. В «Анти-Едипі» це поняття працює не як образ технізованої психіки, а як спосіб радикально матеріалізувати бажання. Бажання не уявляє, не репрезентує і не компенсує, воно сполучає, від'єднує, пропускає потоки, зупиняє їх, перемикає. Тіло без органів у цій схемі є тим, до чого машини «чіпляються», на чому вони записуються, від чого відштовхуються, і тому воно не є ні чисто позитивним, ні чисто негативним. Саме подвійність цього статусу й робить концепт продуктивним. Якщо читати його занадто оптимістично, він перетворюється на утопію суцільного визволення, якщо читати занадто негативно, то на образ нуля або смерті. Але «Анти-Едип» не дає підстав ані для першого, ані для другого спрощення, тіло без органів є необхідною умовою того, щоб продукція бажання не застигла у замкненій, фіналізованій структурі, яка блокує молекулярну роботу бажаних машин. Тому в дельозіанській філософії тіла йдеться не про заперечення організації як такої, а про постійне недопущення її затвердіння в остаточну форму. Тіло повинне залишатися проникним для перепідключення, інакше воно стає не тілом життя, а тілом фіксації. Тут концепт виходить на політичний рівень, і цей перехід є одним із найсильніших моментів усього дельозіанського підходу.

Ця політична лінія Дельоза й Гваттарі дозволяє не лише говорити про тіло в термінах інтенсивностей, а й точніше побачити, як у сучасності самі режими істини, міфу та інформаційного впливу починають працювати як форми організації бажання. У статті Ю. О. Шабанової та С. А. Мечикова «Феномен постправди в міфологічному просторі Метамодерну» постправда осмислюється не просто як брехня або помилка, а як осцилятивний стан між правдою та

неправдою, що апелює до масової свідомості, емоційних реакцій і фрагментарних наративів [190]. Особливо важливо, що автори пов'язують її поширення з ризомною, горизонтальною архітектурою інформаційного простору, де будь-який локальний фрагмент може набути статусу «правди» для певної групи, а соціальна реальність дедалі частіше структурується через поділ на «своїх» і «чужих» [190]. У такому контексті дельозіанська проблематика «тіла без органів» отримує несподівано сучасне продовження: бажання організовується вже не тільки через класичні інститути, заборони чи дисциплінарні механізми, а через мозаїчні інформаційні потоки, які захоплюють афекти, формують симпатії й антипатії, підміняють критичне мислення емоційною належністю. Ідентичність у цьому полі перестає бути стійкою формою самовизначення і дедалі більше нагадує тимчасову збірку афектів, наративів і знаків, що циркулюють у ризомному просторі постправди. Тому фашизація бажання, про яку пишуть Дельоз і Гваттарі, може бути прочитана не лише як внутрішня схильність тіла до жорсткої організації, а й як здатність інформаційно-міфологічних середовищ виробляти такі форми тілесної, політичної та емоційної належності, у яких суб'єкт починає бажати не свободи інтенсивностей, а стабільного, агресивного й спрощеного образу світу.

Дельоз і Гваттарі наполягають, що фашизм не є зовнішньою аномалією, що вторгається в нормальний соціальний порядок іззовні, він знаходить енергію «прямо в центрі бажання кожного», а «Фашизм, як і бажання, розсіяний усюди» в соціальному полі [30, с. 97–98]. Ці формули надзвичайно важливі, бо вони розривають спокусу мислити владу лише як зовнішній примус щодо тіла. Якщо бажання саме може вкладатися в репресивні форми, тоді ставлення до тіла в постструктуралістському обрії вже не може бути описане лише в термінах визволення від зовнішньої норми. Потрібно запитати, як саме тіло бажає власної організації, власного підпорядкування, власної стабілізації. Тут «тіло без органів» стає інструментом мікрополітичного аналізу, воно дозволяє побачити, що фашизація може відбуватися не тільки через державу, партію або закон, а через інтимні схеми страху, потреби в фіксації, прагнення до жорсткої ієрархії

всередині самого бажання. Політичний сенс концепту полягає не в романтичному заклику «розвалити організм», а в тому, щоб відстежити, де тіло починає прагнути власного омертвіння під виглядом порядку. Це особливо добре видно в «Тисячі плато», де Дельоз і Гваттарі прямо говорять про «тоталітарні й фашистські Тіла без органів», називаючи їх «жахливими карикатурами» [31, с. 163–164]. Тут міститься дуже важливе застереження проти поверхового читання. Якщо «тіло без органів» може мати й фашистський різновид, тоді сам факт дестратифікації ще не гарантує свободи.

Не всяке руйнування старих форм відкриває нове життя, деякі режими декомпозиції ведуть до пухлинного, «злоякісного» розростання, до нав'язливої, самозамкненої інтенсивності, що вже не продукує нових зв'язків, а лише захоплює все навколо. Саме тому автори розрізняють «повне», «порожнє» і «ракове» «тіла без органів», а питання формулюють як практичне, тобто як створити собі таке «тіло без органів», яке не стане ні «раковим тілом без органів фашиста всередині нас», ні порожнім тілом наркомана, параноїка чи іпохондрика. Це руйнує банальну опозицію «організоване = погано, дезорганізоване = добре». Дельоз і Гваттарі мислять тіло в термінах ризикованої селекції форм інтенсивності, одні розкривають поле життя, інші його закупорюють. Тут постструктуралізм демонструє свою зрілість, він не прославляє хаос, а вимагає мікрополітичної точності щодо того, який саме тип неорганізованості народжується. Звідси стає зрозуміло, чому у Дельоза проблема тіла нерозривно пов'язана з проблемою саморуйнування. В «Тисячі плато» вони прямо пишуть, що «демонтаж організму ніколи не означав самогубства», а означає «відкриття тіла для зв'язків», до з'єднань, кіл, порогів, проходів, розподілів інтенсивності, територій і детериторіалізацій. Це уточнення принципове. Воно показує, що дестратифікація мислиться не як руйнівна акція проти тіла, а як виведення тіла з вузької моделі організму, щоб зробити його здатним до нових сполучень. Тому «тіло без органів» не є ні аскетичним ідеалом, ні тілом катастрофи, хоча в ньому завжди є ризик катастрофічного. Його логіка ближча до складної техніки переналаштування, тіло слід не знищити, а відкрити.

На наш погляд, це дозволяє поставити дельозіанський концепт у продуктивний діалог із сучасними теоріями тілесної пластичності та технічної модифікованості.

Хоч у самого Дельоза немає ні нейрофілософського, ні біотехнологічного словника Малабу чи Стіглера, його ідея про те, що тіло є мережею потенційних перепідключень, дивовижно випереджає дискусії ХХІ ст. про реконфігурацію тілесних схем. Водночас він зберігає те, чого часто бракує сучасним технооптимістичним моделям, а саме розуміння того, що кожне «перепідключення» може бути визвольним лише за умови точної етики дозування. У цьому сенсі зв'язок «тіла без органів» із шизоаналізом потрібно розуміти не як клінічну екзотику, а як перебудову самої моделі суб'єкта. Шизоаналіз у Дельоза і Гваттарі не «лікує шизофренію» в медичному сенсі, він використовує шизофренію як граничний тест для виявлення того, що бажання не зводиться до едіпального кодування. Саме тому їхній інтерес до «шизо тіла», до кататонії, до наркоманічних, мазохістичних чи параноїдних конфігурацій не означає романтизації патології. Йдеться про спробу картографувати небезпечні прикордонні стани, де організація тіла дає збій і тим самим оголює свою необхідність. Ці приклади потрібні їм не як норма, а як суворе попередження, що тіло без органів не дане у безпечній формі, його доводиться виробляти в боротьбі між надлишком організації й ризиком розпаду. Тому дельозіанська концепція не має нічого спільного з безвідповідальним культом трансгресії. Вона, навпаки, вимагає надзвичайної уваги до межі, де експеримент ще породжує нові зв'язки, а не провалюється в порожнечу.

Додатково варто ще раз підкреслити, що дельозіанське «тіло без органів» не лише руйнує стару організацію, а й створює нову мову для опису тілесності. Саме тут поняття широти, довготи, порогу, градієнта, щільності, інтенсивності виявляються не стилістикою, а справжньою онтологічною граматикою. Образ яйця як інтенсивного середовища «чистої інтенсивності», де органи відрізняються «виключно градієнтами, міграціями, зонами близькості», дає майже програмну модель такої тілесності [31, с. 164]. Це означає, що тіло слід

описувати не як суму частин і не як функціональну систему, а як карту змінних. Постструктуралістський підхід не просто пропонує іншу відповідь на питання «що таке тіло?», він змінює сам тип питань, які взагалі можна поставити. Замість запитань про природу, форму чи сутність як завершену тотожність з'являються запитання про інтенсивний розподіл, про межі здатності, про режим складання множинності. Цим Дельоз залишається радикально сучасним, він дає інструмент, який однаково придатний для аналізу мистецтва, політики, сексуальності, психіки й колективних режимів влади, бо в кожному з цих полів ідеться про те саме, тобто про організацію або дезорганізацію тілесних сил. Концепт «тіла без органів» у Дельоза й Гваттарі є не просто постструктуралістською критикою організму, а повноцінною мікрополітикою тілесності. Він показує, що тіло формується не лише через біологію й не лише через символічні коди, а через розподіл бажання, способи його блокування, канали його запису та форми його фашизації. Тому цей концепт залишається незамінним для аналізу сучасного тіла, він дозволяє побачити, як навіть визвольні жести можуть обернутися новими формами захоплення, і чому робота з тілом – це завжди не просто звільнення, а небезпечне мистецтво конструювання такого поля інтенсивностей, яке не скочується ні в порожнечу, ні в ракову замкненість, ні у внутрішній фашизм.

#### **Висновки до розділу 4**

Французька думка на межі ХХ–ХХІ ст. змінила статус тіла з «об'єкта» на умову, з «наявної даності» на режим конституювання, з «організму» на архітектуру відношень. Кожна з розглянутих логік задає власний стиль та методологію трактування цього явища.

Перший, феноменологічний обрій Анрі радикально відсуває питання «яким є тіло?» і замінює його на питання «яким тіло нам дано?», при цьому «даність» тут іманентна, автоафективна, патична, тобто тілесність постає як подія самопереживання життя, де «тіло» мислиться не насамперед як видиме, а як те, що «себе переживає» і таким чином задає первинну форму суб'єктивності.

Якщо тілесність первинно є самоданністю життя, тоді «ставлення до тіла» не може редукуватися до етики, моди, медицини чи політики як відношення до об'єкта, воно починається з того, що життя не може не бути собі даним. Ця інтуїція обґрунтовується Анрі через його перегляд феноменологічних принципів і наголос на недостатній визначеності самого «*apparaître*» (явлення), де «самоданність» виростає як відповідь на монополію видимого. Але така радикалізація породжує структурну «сліпу пляму», коли самоданність оголошується фундаментом, постає вимога показати, як саме вона переходить у соціально-історичні режими видимості, дисципліни, техніки й кодування. Анрі дає найсильнішу критику тілесного об'єктивізму, але потребує «другого поверху», тобто теорій, що пояснюють зовнішні архітектури тілесності.

Другий, психоаналітичний обрій Анзье якраз і вводить цей «поверх» не через суспільство, а через межу, де тіло стає умовою психічного простору, а шкіра стає моделлю контейнерності, відмежування, утримання та регуляції проникності. У розділі показано, що концепт «*Moi-peau*» (Я-шкіри) зміщує центр ваги на психічні межі, оболонки, поверхню, слід, контейнерні функції й «тілесну опору Я», тобто на те, як тілесність уможливорює мінімальну цілісність суб'єкта. Анзье вчить мислити «ставлення до тіла» як питання можливості відношення взагалі (чи є в суб'єкта межа, яка витримує контакт, напругу, збудження), а не як вторинну рефлексію щодо вже даного «тіла-об'єкта». Проте разом із цим є ризик універсалізації ранньої «шкірної матриці», якщо подати «*Moi-peau*» як надто прямий ключ до всіх форм суб'єктивності, психічне починають пояснювати коротким шляхом «з шкіри», перетворюючи продуктивну топологію на схему. Цей ризик прямо позначений у тексті як можливість спрощення й детермінізму, якого слід уникати, зберігаючи статус концепту як моделі, а не як біологічної причини. Тому тут виникає висновок, що французька філософія тіла межі століть у психоаналітичному варіанті відкриває «архітектоніку утримання», але вона потребує історизації й технізації, аби не замкнутися в ранньодитячій універсалії.

Третій, історико-культурний обрій Вігарелло надає саме таку історизацію. Тіло мислиться як історично вироблений режим норм, порогів, ритмів, уваги,

чутливості, історія тут працює не як «контекст», а як механізм, що робить культурно зумовлене схожим на природне. Це сформульовано в розділі як одна з найбільш переконливих моделей того, як історія «виробляє» тіло, яке потім здається даним. Важливо, що Вігарелло вписаний у ширше поле (Корбен, Куртен, Меммі, Ле Бретон) і розглядається не як дублювання інших, а як специфічний аналітик «довгої історії культурних мікропроцедур», через які тілесність впорядковується. Історико-культурний обрій не «додає» суспільство до тіла, він показує, що саме «натуральність тілесного» є історичним ефектом. Але якщо історизацію абсолютизувати, можна втратити те, що Анрі називає первинністю самопереживання, а Анзье називає інфраструктурою межі. Інакше кажучи, Вігарелло прекрасно пояснює як тіло стає видимим і нормативним, але не зобов'язаний (і часто не здатен) пояснити чому суб'єкт узагалі здатен витримувати/не витримувати ці норми на рівні патосу та вміщення. Тому історико-культурний підхід має працювати як «механіка інституційної тілесності», а не як повна онтологія тіла.

Четвертий, техно-філософський обрій Стіглера радикалізує інший вимір. Тіло конституюється не лише в афекті, межі чи нормі, а й у технічному доповненні як первинній умові екзосоматичності. У тексті підкреслено, що «протез» у Стіглера не зводиться до медичного пристрою чи зовнішньої накладки, а є структурним принципом, через який тілесність від початку виходить за біологічні межі й переплітається з пам'яттю, жестом, збереженням і передачею через екзосоматичні опори. Тут впливає висновок, що в епоху технічних середовищ ставлення до тіла є одночасно ставленням до режимів пам'яті й уваги, які техніка не просто обслуговує, а переналаштовує. Якщо протезність зробити абсолютною, легко скотитися або в технотермінізм (ніби техніка «визначає» все), або в абстрактну антропологію «людина – це техніка». Стіглера потрібно читати не як «все є протезом», а про зміну архітектури тілесності через зовнішні опори пам'яті та жесту, тоді техніка читається як конкретний режим конституювання, який можна зіставляти з історичними нормами Вігарелло та психічними межами Анзье, не розчиняючи їх.

П'ятий, постструктуралістський обрій Дельоза і Гваттарі робить ще один зсув, він не питає, «яке тіло правильне», а питає, як тіло організовується силами, які його стратифікують, і що стається, коли ця організація тріскається. «Тіло без органів» спрямоване не проти органів, а проти організму як примусової координації функцій та ієрархій. Важливо пам'ятати й ключовий момент про «бар'єрну поверхню» тіла без органів у конфлікті з бажаними машинами. Тут тіло мислиться як поле боротьби між організацією та інтенсивністю, між формою й становленням, і саме це робить «тіло без органів» продуктивним для філософії тілесності як політики. З іншої сторони, «дестратифікація» легко романтизується, ніби будь-яке розбирання організації є визволенням. «Ворогом» є не орган і не форма як така, а примусовий режим організації, тож питання не в тому, щоб «скасувати організацію», а щоб розрізнити типи організації й їхню політичну ціну.

На нашу думку, синтез цих п'яти поглядів на тіло дозволяє сформулювати п'ятирівневу модель архітектури тілесності, де «тіло» не має однієї сутності, але має п'ять типів конституювання, кожен з яких є незамінним і водночас недостатнім. У Анрі тіло є подією іманентної даності життя (патос самопереживання). У Анзье тіло є інфраструктурою межі (контейнерність/оболонки), що уможливорює психічний простір. У Вігарелло тіло є історичною машиною норм і чутливостей, де «природність» є продуктом мікропроцедур. У Стіглера тіло є екзосоматичною системою опор, через яку пам'ять і жест стають технічно-історичними. У Дельоза тіло є полем інтенсивностей і стратифікацій, де організація завжди політично навантажена і може бути предметом боротьби. Звідси випливає висновок, що у французькій філософії кінця XX – початку XXI ст. «сутність тіла» не є субстанцією, а є множиною режимів даності, «ставлення до тіла» відповідно є не моралізуванням щодо об'єкта, а роботою з цими архітектурами даності (афективної, межової, історичної, технічної, політичної). Найважливіше тут не проголошувати плюралізм як загальність, а показати конкретну логіку переходів і взаємних обмежень. Анрі коригує Вігарелло тим, що не дозволяє історії забути

первинність патосу (і тим самим відкриває питання, чому історичні норми можуть травмувати). Анз'є коригує Дельоза тим, що нагадує, що без оболонки й утримання «дестратифікація» може стати не визволенням, а розпадом (тобто свобода інтенсивностей має ціну психічної витримки). Вігарелло коригує Анрі тим, що показує, що видимість і «природність» тіла, насправді, вироблені, і тому будь-яка феноменологія тілесного життя мусить дати рахунок тому, як життя входить у норму та техніку, а не лише «передує» їм. Стіглер коригує і феноменологію, і історію тим, що додає третю реальність, ті самі технічні опори, які змінюють не лише поведінку, а структуру пам'яті та жесту як елементи тілесності. Дельоз коригує психоаналітичні та історичні рамки тим, що виносить на поверхню питання влади організації і показує, що «організм» – це не нейтральний факт, а політичний режим.

Французькі сучасні теорії тіла можна читати як конкуренцію за первинність (життя, межа, норма, техніка, інтенсивність), але продуктивніше читати їх як різні «до кінця несумісні необхідності» однієї тілесності. Несумісні (але, звичайно, які можуть працювати разом), бо вони конфліктують у поясненнях, необхідні бо кожен обрій висвітлює те, що інші системно затемнюють. Ставлення до тіла в сучасній французькій думці не є окремою етичною темою поруч із онтологією тіла, воно є тестом того, який режим тілесності ми вважаємо первинним і як ми будуємо переходи між режимами. Якщо вважати первинним лише самоданність, можна недооцінити політичну й технічну виробленість тілесного. Якщо вважати первинною лише норму й історію, можна втратити реальність патосу й межі. Якщо абсолютизувати протезність, можна не помітити, що техніка не просто розширює тіло, а водночас перерозподіляє владу організації (а це вже зона Дельоза). Тому адекватна позиція щодо сутності тіла в межах цієї традиції – це не «вибір одного автора», а побудова критичного монтажу, де тіло є самоданим життям, що потребує межі. Де тіло – це межа, що історизується, історія, що технічно прискорюється, техніка, що політично організується, організація, що завжди може бути проблематизована як примус.

## ВИСНОВКИ

Загальний результат нашого дослідження полягає у встановленні, що французька думка кінця XX – початку XXI ст. не виробляє єдиного «вчення про тіло», а радше руйнує саму можливість остаточного, метафізично нейтрального визначення тілесності. Тіло тут є «проблемним вузлом», в якому перетинаються феноменальність, афективність, символічне конструювання, історична нормативність, технічна модифікація, гендерна асиметрія та міждисциплінарні режими знання.

Це не констатація простого плюралізму, а твердження про зміну способу філософування – тіло виявляється тим місцем, де кожна пояснювальна модель (онтологічна, феноменологічна, психоаналітична, культурно-історична, технофілософська, постструктуралістська) стикається зі своїми межами та змушена або радикалізувати власні засади, або визнати власну частковість. Тому одним з наших підсумкових висновків є теза, що тіло – це не об'єкт, який різні школи «пояснюють», а межа, на якій руйнується претензія будь-якого пояснення на повноту.

В загальній перспективі наше дослідження аргументує, що сучасне тіло переходить від режиму належності до режиму конструювання, а французька філософія на межі століть максимально загострює цю трансформацію. Ми показали, що античні, середньовічні і новочасні уявлення про тілесне не є «одним і тим самим тілом», про яке змінюються думки, а радше змінюється сама структура тілесності, бо тіло кожного разу конституюється в порядку смислу космічного, етичного, політичного, теологічного, дисциплінарного, технічного тощо.

Тому, як ми показали, можна прослідкувати послідовність чотирьох історичних вимірів, де кожен наступний вимір перекодує те, що означає бути тілом. Аналізуючи космологічні, калокагатійні, полісні виміри тіла в Античності, ми вивели ключову тезу, що ранні уявлення про тілесність не повідомляють про «моє приватне тіло», а говорять про включеність тілесності у порядок, який перевищує індивіда, де космос виступає як міра, виховання – як

формування чесноти, а поліс - як форма людського співбуття. Цю позицію легітимізує зокрема платонівський «космічний» підхід, де тілесний порядок мислиться як відображення порядку всесвіту, а також аристотелівська рамка, де душа описується як «форма» живого тіла, а поліс як природна форма людського співжиття, що структурно передує окремому індивіду. Тіло в античності - це тіло належності (до космічного й полісного порядку), і через це воно не може бути зрозумілим лише як фізична матерія або як особистий ресурс. Воно є тілом, яке має сенс настільки, наскільки вписане в ідеал міри (калокагатія як союз прекрасного й добродісного) і в практики формування громадянина. Тому ключова думка античності щодо тіла полягає не в його «гармонізації», а в тому, що тілесність тут є публічною та нормативною в до-сучасному сенсі, її істина є не всередині приватного Я, а в порядку, який узгоджує людину з цілим.

Досліджуючи креаціоністські, персоналістичні, сотеріологічні виміри тіла у Середньовіччі ми показали суттєвий історичний перелом у розумінні тілесного. Тіло перестає бути просто фрагментом природного чи політичного порядку й входить у тріаду «творіння—особистість—спасіння». Це антропологічна структура, де креаціоністський вимір задає онтологічну залежність тіла від акту творіння. Персоналістичний же вимір наголошує, що тілесність належить конкретній розумній субстанції, а сотеріологічний вимір утримує тіло всередині перспективи спасіння через Втілення, таїнство й воскресіння. Середньовіччя робить тілесність носієм тотожності, яку треба втримати навіть у горизонті воскресіння. Якщо античність мислить тіло як належність до космосу й поліса, то середньовіччя вводить радикально інший принцип. Тіло як особистісно належне і водночас есхатологічно обіцяне, відтак «ставлення до тіла» перестає бути лише етико-політичним питанням міри й стає питанням онтологічної й моральної відповідальності за цілісність особи.

Осмишуючи субстанційні, механістичні, автономні виміри тіла у Новий час, ми дослідили ще один перелом у сприйнятті тілесного. Тілесність переходить у режим об'єктивованої реальності, що підлягає опису через субстанцію та механіку й співвідноситься з автономним суб'єктом як його

«емпіричний бік». Інакше кажучи, Новий час не просто «починає цінувати тіло» або «принижує його», він вибудовує новий тип легітимності знання. Тіло стає тим, що можна визначати, вимірювати, моделювати, і тим самим воно стає «читабельним» для науки та інституцій. Саме це зафіксовано як зміна логіки сприйняття тіла. Окрім античної належності й середньовічної сотеріологічної включеності з'являється новочасна форма, а саме уявлення про тіло як субстанційно-механічну реальність, яка узгоджена з образом автономного «Я». Новочасна механізація створює умови для пізнішого (фукіанського й постструктуралістського) аналізу дисципліни та керованості тіл, бо тіло вже мислиться як те, що може бути раціонально організоване й перероблене.

Проаналізувавши екзистенційні, масові, технократичні виміри тіла у сучасності, ми аргументували третій, найбільш важливий перелом у сприйнятті тіла – воно більше не зводиться ні до приватного переживання, ні до зовнішньої машини. Воно утворює тривимірну структуру сучасного переозначення тілесності, в екзистенційному вимірі тіло стає способом буття-у-світі й середовищем свободи та фактичності, а у масовому вимірі воно вже є включеним в режими дисципліни й біополітичного управління, де тіло стає об'єктом стандартизації та тиражування. У технократичному вимірі тіло входить у поле технічної раціональності та постлюдських уявлень, де «природна очевидність» заміщується гібридністю, кодуванням і медіацією. Сучасне тіло є центром антропологічної напруги, бо воно одночасно є місцем людської істини (екзистенційний вимір), об'єктом масового керування (масовий вимір) і полем технічної трансформації (технократичний вимір). Якщо в класичних горизонтах тіло було радше вписане у порядок (античний космос/поліс, середньовічне творіння/спасіння, новочасна субстанція/механіка), то на межі ХХ–ХХІ ст. воно дедалі більше стає місцем виробництва порядку через афекти, інскрипції, норми, техніки, медіа і протези. Сучасне тіло – це не «даність», а операційна схема, в якій вирішується, що взагалі означає «реальність людини» (де саме відбувається її істина, чи то в інтенції, чи то в патосі, у межі, у нормі, в техніці чи в інтенсивності). Як ми зокрема аргументували, коли Вігарелло показує, як норми

постава, корсет, шкільна регламентація та медичні приписи «вмонтовуються у тіло», стає видно, що тіло є не пасивним носієм, а матеріалом інтеріоризації норми, зовнішній погляд перетворюється на внутрішній тиск, а «прийнятне» стає тілесно пережитим критерієм самооцінки.

Ставлення до тіла виявляється не моральною «прикладною» темою, а критерієм того, чи мислення здатне витримати скінченність, вразливість і залежність без втечі в абстракцію. Воно вказує, чи здатна філософія говорити про людину так, щоб не знищити тілесне як «надто конкретне» і не звести його до керованого об'єкта. Якщо у класичних горизонтах тіло було радше вписане в порядок, то в сучасності воно дедалі більше стає місцем виробництва порядку через афекти, інскрипції, норми, техніки, медіа і протези. Сучасне тіло – це не «даність», а операційна схема, в якій вирішується, що взагалі означає «реальність людини», де саме відбувається її істина, в інтенції, у патосі, у межі, у нормі, в техніці чи в інтенсивності. Як наслідок, ставлення до тіла виявляється не моральною «прикладною» темою, а критерієм того, чи мислення здатне витримати скінченність, вразливість і залежність без втечі в абстракцію.

Ми аргументували, що французька філософія тіла на межі ХХ–ХХІ ст. структурована не за школами, а за п'ятьма різними розумінням тіла, кожен з яких задає власну «онтологію доказу», тобто, що саме тут вважається первинним, а що вторинним. У феноменологічному обрії первинною є самоданність життя і автоафекція, у психоаналітичному це топологія межі, оболонка і контейнерність, в історико-культурному це норми, сенсорні пороги, практики і тактики тіла, у технофілософському це екзосоматизація, протез, органологічна екологія, у постструктуралістському це дестратифікація, інтенсивності, анти-організація і «тіло без органів». Уже сама ця типологія впливає з розділу 3, де відкинуто уявлення про однорідність «доктрини тіла» і зафіксовано множинність підходів та перетин вимірів феноменальності/афективності/нормативності/технічності тощо. Ці напрями можна прочитати як різні відповіді на одне питання, а саме де «триматиметься» тілесна суб'єктивність, якщо забрати з-під неї метафізичну

гарантію? Умовно кажучи, коли вже не працює проста опозиція «душа/тіло» і коли тіло не можна звести до видимого об'єкта серед інших об'єктів.

Феноменологічний погляд, репрезентований насамперед Мішелем Анрі, дає радикальну відповідь. Суб'єктивність «тримається» не на інтенціональному виході до світу, а на іманентній події самоявлення життя, де «само-маніфестація є сутністю маніфестації». Якщо тіло справді має первинний шар патичного самопереживання, тоді будь-яка теорія тілесності, яка залишається на рівні зовнішніх конфігурацій (соціальних норм, технік, дискурсів), ризикує втратити те, що робить тіло тілом, а саме здатність життя бути собі даним. Анрі задає негативний критерій, що будь-яка концепція тіла, яка не може пояснити, як тілесність є «іманентно реальна», мимоволі перетворює тіло на об'єкт управління або інтерпретації. Це критичне твердження спирається на сам зсув Анрі від видимості до автоафекції. Тому Анрі виступає не «одним із авторів», а тим, хто показує, що тілесність є насамперед умовою істини (бо істина вкорінена в афективній даності життя), а вже потім є умовою соціальності чи техніки.

Психоаналітичний погляд Анзье начебто рухається в інший бік – до межі, оболонки, контейнера. Але ми показали, що це не альтернатива Анрі, а інша локалізація первинності. Якщо для Анрі фундамент – це іманентний патос, то для Анзье фундамент це передсимволічна топологія, яка робить можливим розрізнення «всередині/ззовні», «моє/не-моє», «вміщене/руйнівне». Французька філософія тіла виявляє, що «внутрішність» суб'єкта не є даною, вона виробляється тілесно як здатність утримувати досвід, і тому руйнування тілесної межі (буквально чи символічно) руйнує й саму архітекtonіку «Я». Це зчитується як принцип «тілесної онтології крихкості», суб'єкт не просто має межі, він є межуванням. Тілесність у Анзье є мнемічною умовою інскрипції та накопичення слідів. Тому пам'ять у французькій філософії тіла перестає бути внутрішнім архівом, вона виявляється функцією поверхні, на якій щось може бути записане й утримане. В сучасності тілесність описують не через субстанцію, а через операції, такі як самоафекція, межування, інскрипція, нормування, екстеріоризація, дестратифікація. Тому різні напрями не «суперечать» один

одному як думки про той самий предмет, вони виявляють різні рівні операційної реальності тілесного.

Історико-культурний обрій Вігарелло особливо важливий, бо він вводить іншу форму «глибини». Глибина тут це не первинний досвід, а історичне виробництво способу відчувати. Тіло конституюється не тільки дисципліною, а переналаштуванням сенсорних порогів, таких як гігієна, охайність, запахи, волосся, піт. Все це не «природні факти», а змінні критерії прийнятності, через які суспільство перекодує межу між допустимим і недопустимим у тілесному. Норма не накладається на «готове тіло», а виробляє саме те, що вважається тілом, бо вона змінює, які відчуття стають помітними, які сліди є «брудом», яка близькість є «інтимністю», які форми догляду є «необхідністю». Цей висновок важливий, оскільки він синхронізує історико-культурний підхід із технофілософським. Обидва показують, що тілесність історична не лише через зміну «поглядів», а через зміну матеріальних і практичних режимів існування тіла. Таким чином, французька філософія тіла постає як поле, де «природне» втрачає привілей самодостатнього фундаменту. Тіло стає відкритим до історії не як тема, а як спосіб буття.

Техно-філософський підхід Стіглера дає, на нашу думку, один з найважливіших поворотів. Тілесність не лише нормується й переживається, вона екзосоматизується. Протез у Стіглера не означає «додаток» до тіла, він означає, що людський час (пам'ять, увага, бажання) від початку переходить у зовнішні носії, такі як письмо, фонограму, кінокадр, сервер, алгоритм і тим самим перебудовує архітектуру тілесності як такої. Стіглер переходить до мови «загальної органології», де психічні, технічні й соціальні органи є взаємопередумовами і не можуть існувати один без одного. В XX–XXI століттях тіло стає екологією індивідуалізації. Воно оцінюється не за ступенем «природності», а за тим, чи підтримують технічні середовища умови уваги, передачі знання, турботи, тобто умови, які Стіглер називає негентропійними, такими, що не руйнують процеси становлення психічного й колективного. Сучасна тілесність є політичною саме тому, що вона технічна, але політичність тут не зводиться до

влади над тілом, вона означає боротьбу за умови індивідуації всередині технічних середовищ, тобто за те, чи тіло буде здатне «утримувати» життя, межу і час. Ця система стає проблематичною тому що вона може або підтримувати, або руйнувати афективну самоданність і психічну межу.

Як ми показали, постструктуралістський обрій Дельоза та Гваттарі слід читати як третій тип радикальності, а саме не радикальність іманентного життя Анрі і не радикальність технічного часу Стіглера, а радикальність анти-організаційної критики. Проблема не в «органах», а в організації як примусовій схемі, що ототожнює тіло з функціональною, соціально санкціонованою структурою. Тіло без органів – це не фантазія про «інший організм», а межа й поверхня («повне тіло»), до якого приєднуються машини бажання, воно є полем напруги між виробництвом, записом і антипродукцією. В «Тисячі плато» цей мотив розгортається як практика «знаходження свого тіла без органів», тобто виведення тілесності з режиму примусової інтерпретованості, де вона постійно повертається до готових символічних координат.

Ми аргументували, що французька філософія тіла показує, що тілесність не лише переживається, нормується чи протезується, але вона також вислизає з будь-якої стабілізації, бо бажання і соціальні машини продукують тілесні режими, які не збігаються з моделлю «організму». Тому Дельоз та Гваттарі демонструють, що будь-яка модель «нормального тіла» є потенційно інструментом повернення бажання в санкціоновані форми (анти-едіпальний сенс концепту). Сучасна французька філософія тіла є полем, де тіло перестає бути субстратом суб'єкта і стає «середовищем трансформації» суб'єктності. Тіло це не «носій», а вузол перетину досвіду/влади/техніки/історії/статі/знання.

Тілесність є реальною настільки, наскільки одночасно життя здатне афективно витримувати себе, суб'єкт має поверхню-оболонку, що утримує досвід і пам'ять, чутливість і прийнятність тілесного історично налаштовані, пам'ять і увага екстеріоризуються в технічні носії, які або підтримують, або руйнують індивідуацію і тілесність яка здатна виходити з примусової організації й відкривати інші режими бажання. У такій архітектоніці кожен «поверх» не

зводиться до іншого, але кожен може бути зруйнований іншим. Технічне протезування здатне знечудити автоафекцію, культурна норма здатна імітувати межу, не даючи їй утримувати досвід, інтенсивності бажання здатні проривати дисципліну, а відсутність оболонки здатна зруйнувати будь-яку можливість осмислення досвіду. Ставлення до тіла слід визначати не як етичну «позицію» щодо тіла-об'єкта (любов/ненависть, похвала/зневага), а як режим поводження з умовами тілесної істини.

Подальші дослідження цієї теми можуть розгортати єдину порівняльну карту операцій тілесності. Якщо наше дослідження показує множинність різних підходів та тезаурусів, то наступним кроком логічно має стати аналіз механізмів їх взаємного «перекладу». Тобто, де саме відбувається несумісність мов, наприклад, як афективна самоданність у Анрі «опирається» технічній екстеріоризації у Стіглера, і де можливий міст між ними через поняття пам'яті/ретенції/сліду. Також окремої уваги потребує аналіз тілесної крихкості в умовах сучасних технічних середовищ, а саме як цифрові режими уваги впливають на «оболонки» суб'єкта та на здатність утримувати досвід як власний.

Окрім цього перспективною є історія сенсорних порогів у XX–XXI століттях. Як продовження лінії Вігарелло, можна дослідити як відбувається переналаштування того, що саме вважається «відчутним» і «нормальним» у тілі. Також дисертаційна робота логічно веде до етики тілесної істини, якщо істина (у сильному сенсі) локалізується то в афекті, то в межі, то в нормі, то в технічній екології, то в інтенсивностях, тоді майбутні дослідження мають відповісти, які форми відповідальності можливі за кожної локалізації, і як уникнути редукції тіла або до «приватного переживання», або до «керованого ресурсу».

Врешті, ми дійшли висновку, що сучасна французька філософія тіла радикально змінює саму граматику питання про людину. Тіло стає місцем, де вирішується, чи існує суб'єкт як самоданність, як межа, як історично налаштована чутливість, як технічно організована індивідуація, чи як поле інтенсивностей, що вислизає з організації.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Adkins A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford : Clarendon Press, 1960. 380 p.
2. Adkins A. W. H. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. London : Chatto & Windus, 1972. 160 p.
3. *Dictionnaire du corps* / dir. B. Andrieu, G. Boëtsch. Paris : CNRS Éditions, 2008. 370 p.
4. Anselm of Canterbury. *Cur Deus Homo: Why the God-Man?* Aeterna Press, 2016. 128 p.
5. Anzieu D. *Le Moi-peau*. Paris : Dunod, 1985. 282 p.
6. Assoun P.-L. *Corps et symptômes. Leçons de psychanalyse*. Paris : Anthropos, 1997. 300 p.
7. Barbaras R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin, 2008. 368 p.
8. Barbaras R. *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris : Vrin, 1999. 176 p.
9. Berthoz A. *Le sens du mouvement*. Paris : Odile Jacob, 1997. 352 p.
10. Besnier J.-M. *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* Paris : Fayard, 2009. 212 p.
11. Boethius. *The Consolation of Philosophy*. London : Penguin Classics, 1999. 192 p.
12. Bolens G. *Homeric Joints and the Marrow in Plato's Timaeus: Two logics of the body*. *Multilingua*. 1999. Vol. 18, no. 2/3. P. 149–157.
13. Buchanan I. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. London : Continuum, 2008. 184 p.
14. Bynum C. W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York : Columbia University Press, 2017. 480 p.
15. Canetti E. *Crowds and Power*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 1984. 495 p.

16. Carman T. Merleau-Ponty. London : Routledge, 2008. 264 p.
17. Corbin A. Les cloches de la terre: Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle. Paris : Albin Michel, 1994. 359 p.
18. Cottingham J. Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2008. 352 p.
19. Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. London : Penguin Books, 2005. 352 p.
20. Dastur F. Chair et langage: Essais sur Merleau-Ponty. La Versanne : Encre Marine, 2001. 128 p.
21. Dear P. The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World. Chicago : University of Chicago Press, 2006. 254 p.
22. Debord G. La société du spectacle. Paris : Gallimard, 2018. 208 p.
23. Defoe D. Robinson Crusoe. London : Penguin Classics, 2011. 336 p.
24. DeLanda M. Assemblage Theory. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016. 224 p.
25. Delesalle J. La Morale de Descartes. Lille : Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 1975. 968 p.
26. Deleuze G. Francis Bacon: logique de la sensation. Paris : Seuil, 2002. 158 p.
27. Deleuze G. Logique du sens. Paris : Éditions de Minuit, 1969. 392 p.
28. Deleuze G. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. L'Autre journal. 1990. No. 1, mai. 4 p.
29. Deleuze G. Spinoza: Philosophie pratique. Paris : Éditions de Minuit, 1981. 176 p.
30. Deleuze G., Guattari F. L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie. Paris : Éditions de Minuit, 1972. 494 p.
31. Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2. Paris : Éditions de Minuit, 1980. 645 p.
32. Descartes R. Discours de la méthode. Paris : Hachette, 1997. 53 p.
33. Descartes R. Discours de la méthode. Paris : Vrin, 2000. 144 p.
34. Descartes R. Les Passions de l'âme. Paris : Vrin, 1994. 256 p.

35. Descartes R. *L'Homme*. Paris : Flammarion, 2023. 288 p.
36. Descartes R. *Meditations on First Philosophy*. Indianapolis : Hackett Publishing, 1993. 184 p.
37. Descartes R. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 2009. 226 p.
38. Ellul J. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Armand Colin, 1954. 401 p.
39. Feenberg A. *Questioning Technology*. London : Routledge, 1999. 260 p.
40. Fischler C. *L'Homnivore. Le goût, la cuisine et le corps*. Paris : Odile Jacob, 1990. 414 p.
41. Foucault M. *Histoire de la sexualité, t. 1: La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. 224 p.
42. Foucault M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975. 360 p.
43. Fraisse G. *La différence des sexes*. Paris : PUF, 1996. 144 p.
44. Fraisse G. *Les excès du genre*. Paris : Éditions Lignes, 2014. 168 p.
45. Gagnon M. *La philosophie de la chair de Michel Henry*. *Philosophiques*. 2006. Vol. 33, no. 1. P. 147–167.
46. Garber D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago : University of Chicago Press, 1992. 405 p.
47. Gaukroger S. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford : Oxford University Press, 1997. 520 p.
48. Giraud V. *Vérité et affectivité dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2010. Vol. 135, no. 3. P. 339–358.
49. Gray R. *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley : University of California Press, 1989. 424 p.
50. Green A. *Le travail du négatif*. Paris : Éditions de Minuit, 1993. 384 p.
51. Hanson J. *Doubtful Stamina: The Problem of Affective Force in Michel Henry's Phenomenology*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 2014. Vol. 45, no. 2. P. 145–160.

52. Hanson J. Michel Henry: The Affects of Thought. *Continental Philosophy Review*. 2015. Vol. 48, no. 1. P. 55–71.
53. Haraway D. J. *Manifestly Haraway*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016. 360 p.
54. Hardt M. Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993. 168 p.
55. Hayles N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago : University of Chicago Press, 1999. 364 p.
56. Heidegger M. *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. New York : Harper Perennial, 1977. 224 p.
57. Henry M. *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil, 2000. 384 p.
58. Henry M. *L'Essence de la manifestation*. Paris : PUF, 1963. 908 p.
59. Henry M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris : PUF, 1965. 312 p.
60. Henry M. *Quatre principes de la phénoménologie*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1991. no. 1. P. 3–26.
61. Hesiod, *Theognis. Theogony, Works and Days, and Elegies*. London : Penguin Classics, 1976. 288 p.
62. Holland E. W. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*. London : Bloomsbury Academic, 2013. 184 p.
63. Irigaray L. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Éditions de Minuit, 1984. 200 p.
64. Jaeger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Oxford : Oxford University Press, 1944. 544 p.
65. Jaeger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 2: *In Search of the Divine Center*. Oxford : Blackwell, 1944. 442 p.
66. Jaeger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 3: *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. Oxford : Oxford University Press, 1944. 384 p.
67. James S. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 1997. 328 p.

68. Janiak A. *Newton as Philosopher*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 208 p.
69. Janiak A., Schliesser E. *Interpreting Newton: Critical Essays*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. 444 p.
70. Kant I. *Critique of Practical Reason*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. 181 p.
71. Kant I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 120 p.
72. Kaufmann J.-C. *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*. Paris : Pocket, 1998. 320 p.
73. Kaës R. *Du Moi-peau aux enveloppes psychiques*. *Le Carnet PSY*. 2002. no. 71. P. 27–31.
74. Korsgaard C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. 464 p.
75. Koyré A. *Newtonian Studies*. Cambridge : Harvard University Press, 1965. 288 p.
76. Kristeva J. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris : Seuil, 1980. 256 p.
77. Lacan J. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*. *Écrits*. Paris : Seuil, 1966. P. 93–100.
78. Lavigne J.-F. *Souffrance et ipséité selon Michel Henry*. *Les Études philosophiques*. 1998. no. 1. P. 49–68.
79. Le Breton D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris : PUF, 1990. 276 p.
80. Locke J. *Second Treatise of Government*. Indianapolis : Hackett Publishing, 1980. 148 p.
81. Loraux N. *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*. Princeton : Princeton University Press, 1993. 271 p.
82. Loraux N. *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge : Harvard University Press, 1986. 496 p.

83. Loraux N. *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*. Ithaca : Cornell University Press, 2002. 127 p.
84. Macpherson C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford : Clarendon Press, 1962. 320 p.
85. Malabou C. *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Paris : Bayard, 2007. 361 p.
86. Malabou C. *Que faire de notre cerveau?*. Paris : Bayard, 2004. 128 p.
87. Marcel G. *Être et avoir*. Paris : Éditions Universitaires, 1968. 304 p.
88. Mauss M. *Les techniques du corps*. *Journal de psychologie normale et pathologique*. 1935. Vol. 32. P. 271–293.
89. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 2015. 560 p.
90. Mesnard P. *Essai sur la morale de Descartes*. Paris : Boivin & Cie, 1936. 235 p.
91. Moran D. *Introduction to Phenomenology*. London : Routledge, 2000. 600 p.
92. Nagy G. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1979. 412 p.
93. Nancy J.-L. *Corpus*. Paris : Métailié, 2000. 168 p.
94. Nancy J.-L. *Être singulier pluriel*. Paris : Galilée, 1996. 210 p.
95. Newton I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley : University of California Press, 1999. 974 p.
96. Ortega y Gasset J. *The Revolt of the Masses*. New York : W. W. Norton & Company, 1994. 192 p.
97. Pasnau R. *The Philosophy of Aquinas*. Boulder : Westview Press, 2004. 264 p.
98. Patton P. *Deleuze and the Political*. London : Routledge, 2000. 176 p.
99. Plato. *Timaeus and Critias*. London : Penguin Classics, 2008. 176 p.
100. Preciado P. B. *Testo Junkie: Sexe, drogue et biopolitique*. Paris : Grasset, 2008. 400 p.
101. Preciado P. B. *Un appartement sur Uranus*. Paris : Grasset, 2019. 336 p.

102. Queval V. *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*. Paris : Gallimard, 2004. 368 p.
103. Rajchman J. *The Deleuze Connections*. Cambridge : MIT Press, 2000. 184 p.
104. Roberts M. Rousseau, Stiegler and the Aporia of Origin. *Philosophy Today*. 2013. Vol. 57, no. 1. P. 19–30.
105. Rubin M. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. 448 p.
106. Rynasiewicz R. Newton's Views on Space, Time, and Motion. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2004. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/newton-stm/> (accessed: 16.05.2026).
107. Sadin É. *La vie algorithmique: Critique de la raison numérique*. Paris : L'Échappée, 2015. 280 p.
108. Sartre J.-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943. 724 p.
109. Sauvagnargues A. *Deleuze et l'art*. Paris : PUF, 2005. 288 p.
110. Scruggs J. *Flesh, Body, World: Michel Henry on Incarnation*. Oxford : Oxford University Press, 2023. 256 p.
111. Simondon G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier, 1958. 368 p.
112. Sloterdijk P. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988. 600 p.
113. Snell B. *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. Oxford : Basil Blackwell, 1953. 348 p.
114. St. Augustine. *City of God*. New York : Image Books, 1958. 560 p.
115. Stiegler B. *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge : Polity, 2010. 100 p.
116. Stiegler B. *La technique et le temps 1: La faute d'Épiméthée*. Paris : Galilée, 1994. 280 p.

117. Stiegler B. *La technique et le temps 3: Le temps du cinéma*. Paris : Galilée, 2001. 344 p.
118. Stiegler B. *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford : Stanford University Press, 2010. 238 p.
119. Stiegler B. *Technics and Time, 2: Disorientation*. Stanford : Stanford University Press, 2008. 288 p.
120. Stiegler B. *The Nanjing Lectures: 2016–2019*. London : Open Humanities Press, 2020. 382 p.
121. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge : Harvard University Press, 1992. 624 p.
122. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Part I. New York : Cosimo Classics, 2020. 720 p.
123. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Vol. 2: Part I of Part II. New York : Cosimo Classics, 2020. 628 p.
124. Tornau C. Augustine of Hippo. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/> (accessed: 16.05.2026).
125. Tschumy N. M. J. Le corps humain. *Revue de Théologie et de Philosophie*. 1979. Vol. 111. P. 357–387.
126. *A Psychoanalytic Exploration of the Body in Today's World: On the Body* / eds. V. Tsolas, C. Anzieu-Premmereur. London : Routledge, 2018. 212 p.
127. Uno K. Les chemins du corps sans organes. *Critique*. 1997. no. 600. P. 327–340.
128. Varela F. J., Rosch E., Thompson E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge : MIT Press, 1991. 328 p.
129. Vernant J.-P. *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton : Princeton University Press, 1991. 341 p.
130. Vernant J.-P. *Myth and Society in Ancient Greece*. New York : Zone Books, 1988. 280 p.
131. Vernant J.-P. *The Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths*. New York : HarperCollins, 2001. 224 p.

132. Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Tragedy and Myth in Ancient Greece. Brighton : Harvester Press, 1980. 199 p.
133. Vigarello G. Histoire de la beauté: Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours. Paris : Seuil, 2004. 320 p.
134. Vigarello G. Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique. Paris : Jean-Pierre Delarge, 1978. 316 p.
135. Vigarello G. Le Propre et le sale: L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge. Paris : Seuil, 1985. 288 p.
136. Vigarello G. Le Sentiment de soi: Histoire de la perception du corps. Paris : Seuil, 2014. 324 p.
137. Vigarello G. Les Métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité. Paris : Seuil, 2010. 384 p.
138. Vigarello G. Les techniques corporelles et les transformations de leurs configurations. Sociétés. 1988. no. 18. P. 35–40.
139. Virilio P. La bombe informatique. Paris : Galilée, 1998. 160 p.
140. Virilio P. La vitesse de libération. Paris : Galilée, 1995. 192 p.
141. Watt I. The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding. London : Chatto & Windus, 1957. 319 p.
142. Аветисян А. Феноменологічне дослідження візуального досвіду: погляд художника [за творами Мориса Мерло-Понті]. Філософська думка. 2018. № 1. С. 94–105.
143. Аристотель. Метафізика. Харків : Фоліо, 2020. 300 с.
144. Аристотель. Нікомахова етика. Харків : Фоліо, 2025. 288 с.
145. Аристотель. Політика. Поетика. Харків : Фоліо, 2023. 320 с.
146. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ : Дух і Літера, 2012. 408 с.
147. Беркаль М. Д. Рецепція ідей Ніцше в “Анти-Едипі”. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2015. № 18. С. 65–72.
148. Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Київ : Видання Київської патріархії УПЦ КП, 2009. 1416 с.

149. Бродецька Ю. Ю. Буття людини: метафізичні засади людської есенції. Українознавчий альманах. 2020. Вип. 27. С. 28–31. DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2020.27.4>.

150. Бродецька Ю. Буття як символічна реальність: соціокультурний зріз аналізу. Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках. 2024. Т. 7, № 2. С. 12–18. DOI: <https://doi.org/10.15421/342438>.

151. Бродецька Ю. Ю. Методологічні метаморфози сучасної філософії: «нова онтологія» буття. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2022. Т. 14, № 1 (29). С. 3–7. DOI: <https://doi.org/10.15421/352201>.

152. Валенса Г. А. “Тіло” і “тілесність” у соціально-філософському контексті: термінологічні розвідки. Альманах. Філософські проблеми гуманітарних наук. 2010. № 19. С. 186–191.

153. Гапон Н. Концепт суб’єктивація у праці М. Фуко “Плекання себе”. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2019. № 24. С. 45–51.

154. Гомер. Іліада / пер. Бориса Тена. Київ : Дніпро, 1978. 416 с.

155. Гомер. Одиссея / пер. Бориса Тена. Київ : Дніпро, 1963. 464 с.

156. Гомілко О. Ідеї тілесності у західній метафізичній традиції. Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.

157. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.

158. Гончаренко К. С. Історико-філософський методологічний проект Жюльєн Дельоза в сучасному європейському дискурсі. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. 195 с.

159. Гусєв В. І. Метафізика І. Ньютона. Київ : НаУКМА, 2015. 120 с.

160. Гусєв В. І. Нариси з історії філософії Нового часу. Київ : Либідь, 1993. 224 с.

161. Гусєв В. І. Ідея свободи у філософії Д. Локка. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2001. Т. 19. С. 34–40.

162. Дедяєва І. Поняття “індивідуалізації” у філософії Мішеля Фуко. Полтава : Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, 2003. 6 с.
163. Іванчук А. Феноменологічна концепція “тіла” у творчості М. Мерло-Понті. Проблеми гуманітарних наук. Серія Філософія. 2015. № 35. С. 23–29.
164. Кант І. Критика чистого розуму / пер. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
165. Капустіна Н. Б. Аналіз суспільного життя крізь призму уявлень М. Фуко: від “археології знання” до “генеалогії влади”. Актуальні проблеми політики. 2010. № 40. С. 426–435.
166. Кобзєва І. Тілесність у філософсько-антропологічних вимірах. Проблеми гуманітарних наук. Серія Філософія. 2018. № 39. С. 115–128.
167. Козловський В. Кантова антропология: Джерела. Констеляції. Моделі. Львів : Видавництво УКУ, 2019. 428 с.
168. Кулик О. В. Методологія захищених у США дисертацій з філософії. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2022. Вип. 40. С. 73–83. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.40.9>.
169. Кулик О. В. Теорії Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі щодо взаємодії з хаосом. Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Філософія. 2013. Вип. 665–666. С. 150–154.
170. Лозинський Р. Простір, влада і дисципліна у творах Мішеля Фуко. Львів : Вектор, 2020. 364 с.
171. Малівський А. М. Антропологічний вимір філософських пошуків Рене Декарта. Дніпропетровськ : Інновація, 2015. 308 с.
172. Марченко Є. Ю. Історичне підґрунтя роману Данієля Дефо “Робінзон Крузо”. *Semper tūo*: студентський науково-літературний часопис. 2012. № 1. С. 28–36.
173. Менжулін В. І. Біографічна філософія і філософічна біографістика у творчості філософа-письменника: випадок Ж.-П. Сартра. Людина в часі: філософські аспекти української літератури ХХ–ХХІ ст. / упоряд. В. Моренець,

М. Ткачук ; наук. ред. В. Моренець ; Нац. ун-т “Києво-Могилянська академія”. Київ : Унів. вид-во “Пульсари”, 2010. С. 76–111.

174. Мінаков М. Віра як здатність розуму: І. Кант про чисту віру розуму. Історико-філософські студії Києво-Могилянської академії. 1998. № 1. С. 103–111.

175. Мосаєв Ю. В. Відображення концепту “тілесність” у межах соціології постмодернізму. Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. 2013. № 58. С. 32–37.

176. Муха О. Трансформація людської тілесності у ХХІ сторіччі: на шляху до “тіла майбутнього”. Соціогуманітарні проблеми людини. 2010. № 4. С. 114–125.

177. Небельська Н. Християнська та атеїстична моделі екзистенціалізму у французькій літературі ХХ століття. Магістерський науковий вісник Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. 2019. Вип. 33. С. 226–229.

178. Ніколова О. О. Мовні засоби актуалізації релігійно-міфологічного аспекту роману Д. Дефо “The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe”. Нова філологія. 2018. № 73. С. 89–95.

179. Палагута В. І. Ідентичність сучасного індивіда в контексті соціально-філософського аналізу. Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках. 2024. Т. 7, № 1. С. 97–105. DOI: <https://doi.org/10.15421/342420>.

180. Палагута В. Проблема Іншого в сучасному соціально-гуманітарному пізнанні. Humanities Studies. 2023. № 16 (93). С. 40–48.

181. Платон. Держава. Львів : Апріорі, 2021. 464 с.

182. Потапенко Я. Концептуалізація гносеологічної категорії тілесність в сучасних культурно-антропологічних студіях. Етнічна історія народів Європи. 2013. № 40. С. 120–125.

183. Потапенко Я. Людська тілесність як фундаментальна категорія культурно-антропологічних студій. Етнічна історія народів Європи. 2013. № 39. С. 11–16.

184. Савонова Г. Потоки ціннісних конгломератів у зрізах бажань людини: Ж. Дельоз. Ф. Гваттарі. Грані. 2019. № 22. С. 29–36.

185. Сергеян А. Свобода і смерть в екзистенціалізмі Жана-Поля Сартра: філософський аналіз. Київ : Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2024. 47 с.

186. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну. Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2010. 410 с.

187. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики : словник. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с. ISBN 978-966-485-156-2.

188. Шабанова Ю. О. Антропологічний вимір сучасної езотеріології: шлях до інтеграції у філософську антропологію. Антропологічні виміри філософських досліджень. 2025. № 28. С. 50–62. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i28.349017>.

189. Шабанова Ю. О. Вітальний вимір жіночості в часи соціальних криз Метамодерну. Вісник гуманітарних наук. 2026. № 16. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18889565>.

190. Шабанова Ю. О., Мечиков С. А. Феномен постправди в міфологічному просторі Метамодерну. Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2024. № 3. С. 148–157. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.18>.

191. Шаталович О., Шаталович І. «Метафізика любові» Дітріха фон Гільдебранда у контексті модернізації католицької релігійно-культурної традиції. Науково-теоретичний альманах Грані. 2022. Т. 25, № 5. С. 41–46. DOI: <https://doi.org/10.15421/172259>.

192. Шевцов С. В. Прометейя та епіметейя як настанови культури: релігійно-міфологічний та ономато-семантичний зріз. Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, культурологія, соціологія. 2025. Вип. 29. С. 133–148. DOI: <https://doi.org/10.34079/2226-2849-2025-15-29-133-140>.

193. Шевцов С. В., Квітка С. А. Культурно-онтологічні підґрунтя техніки: реконструкція «прометейї». Дослідження з історії і філософії науки і техніки. 2024. Т. 33, № 1. С. 3–15. DOI: <https://doi.org/10.15421/272401>.

194. Шевцов С. В., Квітка С. А. Народження техніки з духу міфу та песимізм Бернара Стіглера: генеза проблеми. Науково-теоретичний альманах Грані. 2023. Т. 26, № 5. С. 184–190.

## ДОДАТОК

## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

*Публікації у наукових фахових виданнях України*

1. Гетьман, В. Розуміння тіла в текстах Гомера. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2024. Вип. 16. С. 11-19. <https://doi.org/10.15421/352402>

2. Гетьман, В. Трансформації французької філософії тіла в кінці ХХ - на початку ХХІ століття. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2025. Вип. 73. С. 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>

3. Гетьман, В. (2025). Концепція тіла в філософії Мерло-Понті, Сартра та Фуко. Наукове пізнання: методологія та технологія. 2025. Вип. 2. № 56. С. 85-99. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-11>

4. Гетьман, В. (2025). Рецепція французької філософії тіла в інших традиціях і діалогах. Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences. 2025. Вип. 8. № 2. С. 3-12. <https://doi.org/10.15421/342535>

***Наукові праці здобувача, які свідчать про апробацію матеріалів дисертації***

1. Гетьман В. Рецепція французької філософії тіла в інших традиціях і діалогах та її практичне застосування сьогодні. Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності : зб. тез доп. XIV міжнар. наук. конф. з нагоди Всесвіт. Дня Філософії (UNESCO), Дніпро, 20-21 листоп. 2025 р. Дніпро : УДУНТ, 2025. 78-83 с.

2. Гетьман В. Розуміння тіла в текстах Гомера. European congress of scientific achievements. Proceedings of the 5th International scientific and practical conference. Barca Academy Publishing. Barcelona, Spain. 2024. Pp. 343-348.