

УДК 316.75

Лютий Т. В.

orcid.org/0000-0002-0381-6916

## ПОСТМОДЕРНІ ТЕОРІЇ ТА ІДЕОЛОГІЯ

*У статті стверджується, що більшість постмодерних мислителів демонструють відхід від класичної теорії ідеології, головні поняття якої замінені проблемами знання, мови і влади. Видовище відтепер є основним видом виробництва та споживання, коли навіть життя стає ідеологічним. Ідеологія нагадує згоду на спотворення реальності, створюючи враження стабільності суспільства. Постмодерні теорії цілковито підважують ідеологію, розглядаючи її як тотальну, есенціалістську, методологічно й теоретично застарілу концепцію.*

**Ключові слова:** ідеологія, постмодерн, метанаратив, суспільство видовищ, символічна влада.

Даючи характеристику постмодерну, Фредрик Джеймісон окреслює його як культуру, що перетворилася на продукт, а ринок став заміником самого себе. Подібний соціальний клімат уже звикли описувати термінами: споживацьке, медіальне, інформаційне, постіндустріальне, електронне, високотехнологічне суспільство. Тобто класичні теорії опису капіталістичної системи, де домінує промислове виробництво чи класова боротьба, тут не завжди спрацьовують (Jameson, 1991).

На загал постмодерні теорії відмовилися від багатьох класичних моделей: діалектичного співвідношення сутності/явища, прихованого/явного, автентичного/неавтентичного, зрештою, від ідеологічних понять, зокрема, «хибної свідомості» чи відчуження. Відчужений суб'єкт остаточно поступається місцем фрагментованому, котрий нагадує радше ідеологічний міраж. Низка постмодерних теорій ідеології була інспірована лінгвістичним поворотом, а відтак вони майже цілком сфокусувалися на текстах і не надто переймалися проблемами праксису. Більшість постструктуралістських підходів успадукували фукольдіанський відхід від класичної теорії ідеології. В часи кризи марксизму постструктуралістські теорії замінили поняття ідеології та

гегемонії проблемами знання, мови і влади, відсторонившись від марксистського класового редукціонізму.

Подібним чином і Жиль Дельоз вважає: історія філософії завжди була поєднана з владою, тобто підтримувала офіційні інститути, що неминуче позначалося на мисленні. Тому на відміну від «державної філософії» він обстоював мислення «номадичне» (нестатичне), позаяк офіційна філософія орієнтується на принцип тотожності, стягуючи процес мислення в єдиний і підконтрольний монолітний блок теорій. Кожна наступна теорія мусить мати можливість відтворювати засвоєні структури мислення, не допускаючи чогось неймовірного.

У діалогії «Капіталізм і шизофренія» Дельоз і Фелікс Гватарі ставлять питання про природу виробництва бажання, що відтворює себе. Головною критикованою теорією для авторів є «комплекс Едіпа» Фрейда як характерна ідеологічна форма. Адже саме цей «комплекс» регламентує спосіб бажання. Власне, фрейдизм породжує показові «машини бажання», дія яких призводить до появи пасивних форм психічного життя в сучасному капіталістичному суспільстві. Виникає фундаментальна ілюзія: бажання підкоряється невротичним принципам, а не іншим

евентуальним проявам. А це нагадує вже не просто «хибну свідомість», а «схиблену свідомість». Тобто «механізм» бажання вкладається в усталену схему взаємин у трикутнику: тато – мама – я. Реакціями на неї стають типові соціальні комплекси несвідомого: Комуна, справа Дрейфуса, релігія і атеїзм, фашизм, сталінізм, війна у В'єтнамі, травень 1968 та ін. (Deleuze & Guattari, 2004). Отже, Дельоз виказує перспективу осмислення ідеологічних явищ у царині мислення, а не тільки в царині соціально-економічних відносин, і показує шанси виведення бажання з ідеологічної сфери, залишаючи при цьому сам принцип «виробництва».

Колишній учасник групи «Соціалізм і варварство» Жан-Франсуа Ліотар у праці «Ситуація постмодерну. Доповідь про знання» вважає: критика ідеології підпадає під категорію «істинної мови», яка й сама чинить насильство (Lyotard, 1984). Ліотарова концепція «метанаративів» спрямовувалася проти метафізичної традиції, як-от гегельянської діалектики Духу чи то герменевтики сенсу, себто проти емансипації раціо, що було одним із маркерів марксизму та соціалізму як вельми схожих «метанаративів». Зрозуміло, постмодерне мислення починає маркувати «метанаративи» як ідеологію, сутність якої полягає в нав'язуванні певних соціокультурних кодів з метою нового порядкування та чинення тиску на людську свідомість. Саме тому виразники постмодерної думки наполягають на праві існування різних картин світу. Але чи не засвідчується цим лише новий варіант ідеології?

Праця Ліотара була реакцією на міркування Габермаса та Фуко про легітимність знання. В його інтерпретації вона нагадує процес упродовження норми. Відтак людина опиняється в цілковитій залежності від панівного комплексу ідей у суспільстві. Оскільки модерн проголосив орієнтирами науковий раціоналізм, прогрес, антропоцентризм тощо, створюється нормативний образ, яким детермінується історичний процес. Своєрідним виходом із цієї ситуації є пропозиція самому проаналізувати різноманітні системи думок і оцінити їх.

Слідом за Фуко, котрий додає міцний зв'язок знання з владою (ідеологією), Ліотар вважає, що сучасна доба інформаційного суспільства теж конче злитою з питанням панування. Знання ґрунтовно визначає культуру, наділяючи всіх здатністю подавати «належні» висловлювання. Подібно до ідеології, конкурентні наративи нагадують міфи. Щоправда, вагомою відмінністю між ними є модули легітимності: для міфів вирішальний момент укорінений у минулому, а для

наративів – у майбутньому. Можна сказати, що останні в цьому перегукуються з утопією.

Проте поступово стає зрозумілим, що не кожна теорія чи наратив є такими вже раціонально прозорими. В своєму трактаті «Суспільство видовиш» відомий речник лівого ситуаціоністського руху Гі Дебор побачив можливості «матеріалізації ідеології» у вигляді «спектаклю», як об'єктивованого бачення світу, де істинне є моментом хибного. Цей рух протистояв буржуазній політиці й вирізнявся критикою урбанізму. Низову публіку Дебор знав достеменно, оскільки багато часу проводив у барах – цих маленьких острівцях міської культури, які нова доктрина порядку прагнула брати під щільний контроль. Практикуючи міське фланерство, він заперечував ідеологію унітарного урбанізму, адже та щораз більше утруднювала можливості жити індивідові за власними правилами. Ситуаціоністи незаконно заселяли покинуті будинки, ба навіть займали спорожнілі вулиці, де займалися вільним мистецтвом з метою пробудити людей на боротьбу з театралізованим спогляданням ікон сучасного капіталізму. Ніби розвиваючи тему відчуження, Дебор стверджує: сучасні трудівники не відчувають себе вдома, навіть коли не працюють. Їхне дозвілля цілковито підпорядковане споживанню (Debord, 2014).

Видовище є тепер основним видом виробництва. Ступінь і сила товарного фетишизму досягають того рівня, що вже нема сенсу розглядати його як ілюзію. Ба більше, відбувається повне домінування «видовища» там, де раніше добачали реальність. Спектакль – це спеціалізація влади говорити від імені інших. У суспільстві споживання нинішнього століття одяг, автомобілі чи навіть їжу купують заради споживчої вартості – демонстративних цілей покупця ілюзій. Речі набувають символічних значень, які визначають моделі споживання та впливають на матеріальне життя людей. Дебор розрізняє два види «спектаклів»: концентрований, який спирається на культ особи, диктатуру й тоталітаризм, утримуючи свої позиції силоміць; розпилений – американізований світ буржуазної демократії, де гарантується свобода слова й статки, але й залежність від виробництва й споживання товарів. Після падіння Берлінської стіни обидва типи об'єдналися в один – інтегрований. Йому властиві поєднання держави й економіки, тотальна брехня, техніцизм (Merrifield, 2005).

Хоча люди завжди мали справу з символічним значенням навколишніх об'єктів, але домінування товарного обміну в сьогоденній глобальній економіці стає безпрецедентним. Навіть враховуючи

доробок Маркса і Лукача, наслідки впливу комерціалізації на свідомість спричиняють серйозний неспокій. Дебор стверджує: мірою домінування товарів у суспільстві ілюзорні смисли звільняються від реальності, спричиняючи грандіозні викривлення відношень між матеріальним світом і уявленнями. Тепер немає сенсу говорити про «суб'єкта», позаяк репрезентація набуває автономності, історія позбавлена кінцевої мети, не існує можливості відрізнити правду від брехні або видимість від реальності (Debord, 2014).

Дебор вбачає в суспільстві споживання пекельну машину з фетишизації продуктів людської діяльності. Можна стверджувати, що постмодерний світ звільняє людину від наслідків дії провітницького розуму (Hawkes, 2003, pp. 160–167).

Колишній учитель німецької мови, а згодом знаний французький соціолог Жан Бодріяр спочатку розширив поняття ідеології в контексті матеріального та символічного виробництва, щоби врешті замінити його категоріями «гіперреальність» і «симулякр» (знак, що нічого не означає). Ідеологія, на його думку, належить до розуміння знаку, який приховує щось реальне.

Спочатку Бодріяр мислить у руслі напрацювань Дебора, розкриваючи наслідки впливу комерціалізації на свідомість. Його ранні студії, написані під впливом Марксової теорії товарного фетишизму, концепції міфології Барта й медійної теорії Маклюєна, присвячені споживачькому феномену. У праці «Система речей» він пише: суспільство споживання підпорядковане системі знаків-об'єктів (товарів і гаджетів), які конституують порядки значень. Так, бути власником пральної машини не тільки дає можливість прати речі, а й означає належати до певної соціальної групи. В постіндустріальному суспільстві визначальною є вже невиробнича сфера, позаяк споживання починає виконувати інтегративну функцію (Baudrillard, 2005).

Та вже у творі «Символічний обмін і смерть» Бодріяр визнає: капітал у системі політичної економії стає моделлю симуляції. Передовсім настає криза виробництва і праці як такої. Вони витісняються дозвіллям, що заповнює повсякденне життя. Праця тільки нагадує – до неї треба повсякчас повертатися. Вона поволі втрачає диференціацію, перетворюючись на постійну зайнятість і нагадує мобілізацію. Ця ж таки «мертва праця» стає кодом панування. За подібного виміру праці унеможлиблюється робітничий страйк. Не пролетар, а іммігрант тепер здебільшого залучається на арену класової боротьби, бо мусить соціалізуватися в чужій країні. Система здійснює репродукування праці заради неї самої. Вона вже

не продуктивна сила, а продукт. Відповідником ілюзії виробництва стає дозвілля як ілюзія свободи (Baudrillard, 1993).

Виробництво втрачає сенс, коли з'являється серійне продукування. Витісняючи людину, машинерія стає специфічним середовищем або реальністю. Роль людини зводиться до отримання інформації, що на груповому рівні набуває вигляду «громадської думки», або ж особливої політичної гіперреальності.

Але як можна протистояти засиллю розтиражованих знаків? Виразну форму протесту Бодріяр бачить, приміром, у субкультурі «графіті». Міський простір мислиться не як економіко-політична влада, а як сфера знаків панівної культури. Графіті підриває можливість ідеології, бо, створюючи невідомий знак, що перетворюється на багатозначний символ, бунтівник демонструє неможливість маніпулювання кодами і значеннями там, де візуальний простір заповнили рекламні повідомлення. Графіті ламає ідеологічну структуру кодів, показуючи: для цього не потрібно особливої організації мас або політичної свідомості.

Домінування уявних структур у суспільній свідомості проявляється в Диснейленді як гіперреальному симулякрі. Так само, признається Бодріяр, конфлікт у Перській затоці (1991) не мав місця. Радше це була симуляція війни, само-репрезентація наживо за допомогою медійних засобів.

Дещо відмінним від марксистської теорії ідеології є й підхід П'єра Бурдьє, який у своїх ранніх роботах, написаних ще до 1990 р., критикував Альтюсера за трактування ідеології як заледве не релігійного терміна. Тому одним із ключових термінів його теорії є «соціальний простір», яким він воліє позначити низку розривів із марксистською теорією, в яких субстанціалізується поняття «клас». Власне, Бурдьє хоче приділити належну увагу символічній боротьбі, як-от у роботі «Про символічну владу».

Отже, «соціальний простір» – це багатовимірний топос диференціації й розподілу, які провадяться завдяки дієвим властивостям певних агентів і груп. Згадані властивості втілюються в формі «влади» чи «капіталу», тобто дають змогу досягнути певних результатів. Іншими словами, капітал – це силова структура панування над іншими агентами.

Бурдьє також розробляє концепцію «поля». Отже, «соціальний простір» – це не фізичний, а абстрактний обшир, ансамбль економічних, інтелектуальних та ін. «полів» або сфера визначних ексклюзивних носіїв конкретної компетенції,

необхідної для виробництва певного типу знання. Таким чином подібне середовище вимагає створення конкретної й унікальної ідеологічної компетенції. На відміну від концепції Грамші про «громадянське суспільство» чи Альтюсера про «ідеологічний державний апарат», концепція «поля» починається з теоретичних міркувань не про державу, а про окремі позиції діячів у суспільстві. Себто існують не класи як реальні групи, а є «простір відносин». Оскільки наявні економічні й культурні відмінності, індивідів неможливо свавільно об'єднати в групи. Люди є і біологічними індивідами й соціальними агентами (Bourdieu, 1990).

Для того, аби показати, як відбувається боротьба між різними позиціями, Бурдьє пропонує замість поняття «апарат» застосувати термін «поле» – мережа чи конфігурація відносин, які визначаються місцем у структурі розподілу видів влади/капіталу. Використання слова «капітал» як синоніма влади приводить до виокремлення чотирьох його типів:

- 1) економічний капітал;
- 2) культурний капітал (звичаї, засвоєні в процесі соціалізації й об'єктивовані у вигляді книг, творів мистецтва, музики, в інституційній формі, наприклад, освітній системі тощо);
- 3) соціальний капітал (знайомства та мережеві контакти);
- 4) символічний капітал (престиж, репутація).

Різні типи «капіталу» позначають окремі фрагменти «поля», в яких конкурують соціальні агенти. За допомогою цієї диференціації Бурдьє намагається вирішити два завдання: по-перше, розширити традиційний марксистський класовий аналіз, розкриваючи різні аспекти культури: освіта, смаки, престиж, мода, гендер тощо; по-друге, врахувати, що кожне «поле» з відповідними формами капіталу має відносну автономію і не може бути зведене винятково до економічної сфери. Проте важливим питанням лишається те, якою мірою капітал, який накопичений в одному «полі», перетворюється на капітал в іншому «полі».

Теорія Бурдьє більше пасує до аналізу нецентралізованих форм ідеологічної соціалізації, як-от література чи протестантські секти. З іншого боку, це не автономні концепції, адже вони можуть доповнювати одна одну: ієрархічно організовані інституції пов'язані між собою і з різними сферами громадянського суспільства, до яких можна застосувати метафору Дельоза і Гватарі – «ризомат».

У дечому суголосна з різними марксистськими теоріями, концепція Бурдьє таки протистоїть

звичній інтерпретації ідеології як хибної свідомості. Дослідник також застосовує термін «символічне насильство» або «символічне панування», що означає принуку, яку встановлено за згоди «знизу». Ідею «символічного насильства» можна пов'язати з іншим поняттям Бурдьє – «габітус», що виражає належність до тілесних практик (звичок, жестів), набутих схем поведінки індивіда чи стосується оцінки ним певних ситуацій у процесі соціалізації. Поняття «габітус» лежить в основі механізмів, за допомогою яких ідеологія постійно підтримує повсякденний триб життя людини (Rehmann, 2013, pp. 210–240).

Вивчаючи цінності культури різних верств суспільства, Бурдьє намагався описувати й пояснювати стилі життя сучасників, які відрізнялися за місцем проживання, професією, фінансовими й освітніми характеристиками, вподобаннями і смаками. Всі ці чинники він хотів звести до купи й обґрунтувати ситуаційні соціальні взаємини. Тому габітус він розуміє як сукупність засвоєних культурних настанов і форм діяльності, що забезпечує розподіл за перевагами. Тобто, габітус охоплює тіло та мислення, логіку й емоції. Він засвоюється в соціальному досвіді. Йдеться не про просту ієрархію: демонструється вся гнучкість під дією впливів. Тут доречно використати спортивну метафору: подібно до того, як спортсмени набувають своєї майстерності й здобувають «чуття гри», наші культурні звички перетворюються на другу натуру. Габітус якраз і охоплює множину подібних схильностей. А кожна культура забезпечує унікальність цього утвору. Культурні орієнтації є відкритими системами, що створюють, трансформують і передають смисли. Культурні патерни відтворюються не сліпо, а цілеспрямованими діями (Lull, 2000).

Словенський дослідник ідеології Славој Жижек у багатьох своїх інтерв'ю часто зазначає: сучасні її форми вже не зводяться до системи ідей (на кшталт капіталізму чи комунізму), а є чимось проявленим у впорядкуванні власного життя. Ось чому ідеологія просто невидима в індивідуальному сприйнятті чи відхиленні від чогось, у способі висловлюватися, а також у незліченних формах повсякденності. Жижек допускає: навіть життя стає ідеологічним. Крім того, він спирається й на психоаналітичне вчення Лакана, згідно з яким жах від неможливості доконечного пізнання речей веде до того, що люди вдаються до уяви, при тому компенсуються суперечності та задовольняється особистий психологічний комфорт людей. Урахувавши це, можна помітити таке: ідеологію не можна вважати аномалією,

котра не відповідає дійсності. Тепер сама дійсність набуває чужеродних форм, породжуючи об'єкту ілюзію, а та дублюється в свідомості. Іншими словами, ідеологія не впливає на наш спосіб мислення, а включена в обшир буття разом із практикою. Дивна річ, утім вона тепер уже не пов'язана з нерозумінням реальності. Натомість є спотворенням, яке постає в прийнятті цієї реальності.

У «Піднесеному об'єкті ідеології» Жижек обстоює розрізнення поміж поняттями «хибної свідомості» й «ілюзії». Тож немає нічого ілюзорного в ідеології, яка відповідає дійсності. Проте в оцій таки реальності ми повсякчас поводимося так, нібито ця ілюзія є правдою. Відбувається специфічне продукування фетишизму значень, від яких ідеолог отримує насолоду. Приміром, у нацистській ідеології подібним фетишем є «єврей», якого роблять винуватцем у всіх бідах (Zizek, 1989).

Жижек нібито не сперечається з постмодерністськими тезами, що нам годі вийти за межі значень або що суб'єкт є ефектом уявлення. Проте він провіщає: товарне виробництво занепадне суб'єкта. Фуко, як ми пам'ятаємо, теж оголошує смерть суб'єкта, хоч і не пов'язує цю подію з комерціалізацією життя, а тому не додає тут цілковито негативних наслідків. А Жижек навпаки – не може змиритися з торжеством мертвого продукування реальності через уяву. Як бачимо, суб'єкти й самі здатні перетворитися на творців ідеологій.

Виникає потреба зрозуміти, чому дійсність як така не може існувати без усієї цієї «ідеологічної містифікації». Не хтось зловмисний приховує дійсний стан речей, а ідеологічне спотворення вписане в саму його суть. Функція ідеології полягає не в тому, щоб повести нас манівцями й у такий спосіб дозволити випорснути з дійсності, а навпаки, щоби затягти нас у соціальну дійсність як якесь укриття від якогось травматичного досвіду.

Утім, ідеологія неоднозначна. Вона передбачає варіативні конфігурації. Так, ідеологічний

простір містить незв'язані елементи – «означальні, що плавають», – ідентичність яких жорстко не детермінована для поєднання з іншими елементами. Ми творимо кожен свої ідеології в повсякденні, ніколи їх не зраджуємо. Ідеологія – це завжди зручна упаковка (наприклад набір вірувань), в яку ми загортаємо власні переконання. Вона – стійка соціально-символічна ідентичність. Ідеологія створює враження стабільності, непорушності суспільства. Визнавати чи висміювати ідеологію ще недостатньо. Звільнитися від неї, вважає Жижек, можна лише тоді, коли ми публічно визнаємо своє місце в ній, свою залежність, позбавляючи її частини влади над нами (Hawkes, 2003, pp. 167–170).

У передмові до збірки есеїв (Zizek, 1994) Жижек твердить: епістемологічна опозиція між ідеологією та реальністю зруйнувалася. Від часів свого формування ідеологія не надто переймалася знанням про власні межі. Тепер її поглинає реальність. Чи можемо ми сказати, що мусимо відмовитися від цього поняття? Хоча Жижек і застерігає проти відмови від вивчення ідеології, бо без цього ми надалі не зможемо провадити критики її форми чи функцій, на загал постмодерні теорії скептичні щодо неї.

Постмодерні, чи то пак постструктуралістські теорії відкинули тезу, що ідеології допоможуть якось зрозуміти сучасний світ. Якщо в політологічних теоріях ідеологію завжди розглядали як множинний феномен (сукупність ідей і принципів або підходів до організації суспільства), то в соціологічних про неї говорять переважно в однині (сукупність ідей/практик, які пов'язані з конкретним способом суспільної організації: «товарний фетишизм» і/або «хибна свідомість» Маркса). Втім, жодна з цих традицій не прагнула поставити під сумнів актуальність ідеології. Постмодерні теорії цілковито підважили ідеологію, розглядаючи її як тотальну, есенціалістську, методологічно й теоретично застарілу концепцію (Malesevic & MacKenzie, p. 3–4, 28, 87).

#### Список посилань

- Baudrillard, J. (2005). *The System of Objects*. London: Verso. (Radical Thinkers).
- Baudrillard, J. (1993). *Symbolic Exchange and Death*. Sage Publications, Inc.
- Bourdieu, P. (1990). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Debord, G. E. (2014). *The Society of the Spectacle: Annotated Edition*. Bureau of Public Secrets.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2004). *Anti-Oedipus*. London, NY: Continuum. Vol. 1 of *Capitalism and Schizophrenia*.
- Hawkes, D. (2003). *Ideology*. London, NY: Routledge.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lull, J. (2000). *Media, Communication, Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Malesevic, S., MacKenzie, I. (Eds.) (2002). *Ideology After Post-structuralism. Experiences of Identity in a Globalising World*. London: Pluto Press. (Social Sciences Research Centre Series).
- Merrifield, A. (2005). *Guy Debord*. London: Reaktion. (Critical Lives).
- Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden, Boston: BRILL.
- Zizek, S. (Ed.). (1994). *Mapping Ideology*. London: Verso.
- Zizek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

T. Lyuty

## POSTMODERN THEORIES AND IDEOLOGY

*This article argues that most postmodern thinkers digress from the classical theories of ideology. The postmodern way of thinking starts marking the 'grand-narratives' as new forms of ideologies. In times of crisis of Marxist and post-Marxist theories, most typical concepts of ideology, such as hegemony, are being replaced by the more appropriate problems of knowledge, language, and power. Key representatives of the postmodern thought are presenting a different interpretation of the world.*

*Nevertheless, not every theory or narrative is quite rational or transparent. Most of them resemble spectacles. The spectacle is the main type of production of illusions in the postmodern world. The most significant characteristic of the post-industrial and information society is consumption of delusion.*

*Contemporary social space is generating not only economic and political power but is also producing new signs of dominant culture. New forms of 'symbolic violence' or 'symbolic domination' are getting the unconscious support on the 'grass roots level'. Now even everyday life becomes ideologized. Ideology is no longer a determination of our way of thinking. Neither is it a misunderstanding of reality any longer. Ideology is our permission for distortion of reality. It produces an impression of stability of society. The postmodern theory rejects the notion that ideology will help us to understand the modern world. As a result, the postmodern theories consider ideology as a complete, essentialist, methodologically and theoretically obsolete concept.*

**Keywords:** ideology, postmodern, meta-narrative, society of the spectacle, symbolic power.

*Матеріал надійшов 14.03.2017*

УДК 1:004.8

Гусєв В. І.

orcid.org/0000-0003-2400-9563

## ТЕСТ А. ТЮРІНГА І «РОБОТ» Р. ДЕКАРТА

*У статті висвітлено філософські аспекти проблеми створення штучного інтелекту, а також принципової можливості комп'ютерного моделювання розуму людини. Зокрема, розглянуто питання щодо співвідношення розуму з його тілесним органом – мозком, здійснено порівняння різних варіантів відповіді на це питання. Автор доходить висновку, що децю трансформований дуалізм Декарта є ближчим до істини, ніж характерний для сучасної науки редукціонізм. Предметом розгляду є також питання критеріїв розумної поведінки людини порівняно з діями машини. Ці критерії досліджено шляхом порівняльного аналізу відомого в науці тесту А. Тюрінга й уявного експерименту Р. Декарта, відомого в літературі як «робот Декарта». Автор переконує, що запропоновані Р. Декартом критерії розумності (осмислене користування мовою й універсальний характер діяльності), а також така фундаментальна здатність розуму, як інтуїція, виявили принципову неможливість його імітації засобами комп'ютерної техніки.*

**Ключові слова:** штучний інтелект, мозок, розум, смисл, механіцизм, дуалізм.

Рене Декарт і Алан Тюрінг – видатні особистості, що мали вирішальний вплив на розвиток європейської цивілізації. Р. Декарт стояв біля витоків наукової революції XVII ст. Він – один із творців сучасної (модерної) науки, видатний математик, механік, оптик, фізіолог, філософ,

праці якого значною мірою сформували образ класичного природознавства і визначили напрям його подальшого розвитку. А. Тюрінг стояв біля витоків сучасної інформаційної революції, мав вирішальний вплив на формування сучасного, наскрізь комп'ютеризованого світу. А. Тюрінг не