

Історія особистості у контексті методологічної рефлексії

Однією з сучасних тенденцій інтерпретації феномена історії є його визначення як дискурсивної практики. Дискурсивні методологи характеризують дискурсивні практики як процес становлення та конструювання значень, які утворюють дискурсивний порядок і регулюються відповідним типом раціональності. У такому контексті історія особистості, яка традиційно сприймалася як невинний та незворотній процес становлення та розгортання особистісних подій в часі, перетворюється на фрагмент дискурсивної практики, підкорюється руху смислоутворення і стає результатом абстрагуючих реальність текстуальних практик.

Очевидно, що такі радикальні зміни в інтерпретації феномена історії особистості, неминуче пов'язані з глибинними зрушеннями у розумінні проблеми особистості. «Основним мотивом новоєвропейської філософії, який на цілі століття визначив її стиль і специфіку, була думка про те, що суб'єктивність, що пізнає та випробовує, залежить тільки від самої себе» [Е.Гусерль,1994]. Подібне розуміння суб'єктності виникає в класичному філософському дискурсі. Головним персонажем у становленні класичного саморозуміння людини вважається Р. Декарт, який сформулював відомий принцип «*Cogito, ergo sum*» («Мислю, отже, існую»). У Декарта, за версією Е.Гусерля, ця думка набула форми, яка ввела в оману і його і цілі століття. А феноменологічна психологія, яка відіграла не останню роль у виникненні власне психологічного дискурсу, на думку Е.Гусерля, виростає не із власних потреб самої психології. Обернена до внутрішнього (*innengewendete*) вона слугувала трансцендентальній проблемі, пробудженій Декартом [Е.Гусерль, 1994].

Цю добу прийнято називати Новим часом і визначається вона через те,

що «людина стає мірою та серцевиною усього сушого, тобто стає суб'єктом [Ю.Габермас, 2001].

У цьому «картезіанському театрі» людина розглядалася передусім як істота раціональна, свідома та рефлексивна. Людський розум тлумачився як «територія одвічних істин та сховище фіксованих принципів». Самодостатність людини обґрунтовувалася її раціональністю, яка у свою чергу розумілася як доцільність, цілісність, самодостатня, прозора, самототожня субстанція, яка забезпечує людський досвід і здатність досягнути істину. Припускалося, що розум із самого початку є істинним за своєю суттю, його висновки не потребують обґрунтування і на його твердженнях можна побудувати систему знань усього Всесвіту та окремих галузей зокрема. Зведений до ментально зрозумілої свідомості, тобто фактично до функціональної моновалентності, розум у такому контексті постав як безсумнівна іпостась.

Класичний європейський проект вбачав людину нормативною істотою. Припускалося, що вона піддається порядку, прагне до істини, добра, краси, а історія насичена метою та завданням на її розвиток. У межах класичної парадигми тотожність явища самому собі почала встановлюватись на засадах пошуку субстанції, сутності, автентичного ядра, ідентичність якого мала підтвердитися. Передбачалося, що існує певна сукупність ознак, структур, які забезпечують саморівність та цілісність феномена, що аналізується. Сутність вважалася центральним поняттям не тільки аристотелівської метафізики, а й усієї класичної філософії та психології.

В першому томі «Метафізики» Аристотель виокремлює здатність до окремого існування як головну рису сутності. І. Кант ніби продовжує цей столітній діалог: «У всіх явищах постійності є сам предмет, тобто субстанція (phaenomenon), а все, що змінюється або може змінюватися, відноситься лише до способу існування цієї субстанції або субстанцій, тобто, тільки до їх визначення»[І.Кант, 1994]. Таке тлумачення в історії науки отримало назву есенціалізму, від *essentia* — сутність. Цей науковий і водночас світоглядний

проект був достатньо оптимістичним, адже він не тільки започатковував можливість детерміністичного погляду на людину та її історію, але й задавав ідеальну перспективу їхнього спільного розвитку.

Культура в такому контексті тлумачилась як щось, що просто прищеплюється, формується, до чого людина долучається в процесі перебування у певному культурному середовищі. Так відбулася «вузлова подія» в історії людства, яка започаткувала драматургію антропологічного сценарію та задала вектори для інститутів соціалізації. Саме в цей час в європейській культурній практиці остаточно складається соціальний інститут особистості як система норм, правил і кодексів, які закріплюють соціальну поведінку людини. На психологічному рівні соціальна регуляція поведінки обернулася відповідним структуруванням психічної реальності людини. Відбулася модалізація психічних процесів, яка передбачає конституювання свідомо встановленої, стабілізованої відмінності існування кількох рівнів переживання – минулого, майбутнього, сучасного, Я – можливого і Я – реального, Я тотожного собі та Я – іншого (Н.Луман, В.Розін).

Але поступово Новий час змінює світогляд західноєвропейської людини. З'являється нове розуміння історії, культури та місця людини в них. Особистість починає усвідомлювати власну глибину та непізнаність; з'ясовується, що споконвічно людське не може бути реалізовано в одному індивіді, що у свідомості людини існують поняття та смисли, які начебто і мають розмірності людської індивідуальної свідомості, проте є надлишковими щодо неї. Логіку розгортання цих змін можна відшукати, наприклад, у М.Мамардашвілі. «Приміром, є такий термін «добрість». Ви не можете слову або уявленню «добрість» надати сенсу в рамках умов і меж нашого життя. Оскільки, якщо ви мусите добрість визначити тільки в рамках умов свого життя, вона не має сенсу. Це безумовний факт... І це означає, що будь-який акт життя ми повинні пояснювати термінами доцільності: заради чого, чому він слугує... (Якщо припускати наявність сенсу тільки в межах нашого життя, то це дещо безглуздо.) А метафізика перевертає це і говорить:

метафізичний елемент існує, метафізикою є все, що є і чому в той же час неможливо повністю надати сенсу, або сенс чого неможливо вичерпати зведенням до меж та умов нашого життя... Якщо все вичерпане в межах життя, то немає ніякого сенсу безкінечно повторювати й домагатися досконалості...»[М.Мамардашвілі,1995].

Так виникає ідея історичного прогресу як перспективи ідеального розвитку людини, а саме поняття культури набуває нового сенсу. Культура постає як універсум загальних, вироблених у ході історії найзначимих і/або найцінніших норм, правил, а людина отримує статус культурної залежно від того, наскільки вона оволоділа цим людським досвідом. У найбільш радикальних версіях доби Просвітництва людину починають розглядати як *tabula rasa* («чиста дошка»), онтологічна порожність, нестача якої долається метою та традицією залучення до культури. В контексті цих досліджень людина та історія набувають сенсу, об'єднуються у символічну єдність шляхом залучення до культури. «Проект Просвітництва» (Ю. Габермас) на тривалий час закріпив у свідомості європейців ілюзію, яка здавалася безперечною істиною: достатньо прилучити людину до культури, яка тлумачилася насамперед як освіченість та моральність, і людина автоматично стане моральною, щасливою, а суспільство досконалим та розвинутим.

З часом дослідники усвідомили, що осмислення людини та культури не вичерпується здоровим глуздом і розумом, а прилучення людини до культурних цінностей не зумовлює безпосередній прогрес у моральному та й у будь-якому іншому людському вимірі. Водночас виявилось, що і в культурі, і в людській свідомості є пласти, байдужі до тих причинно-наслідкових зв'язків і залежностей, які виокремлює наука, що заданість культури людині не передбачає автоматичну наявність у неї бажання оволодіти культурою, зробити її цінності та ідеали вимірами власного життя. Більше того, з'ясувалося, що людина досить «лукава істота»: навіть декларуючи загальнолюдські цінності та ідеали, вона в особистому, буденному житті спирається на зовсім протилежні за своєю природою

мотиви. Перед європейцями знову постала низка питань, що свідчило про розгортання нового проблемного поля в європейській культурі.

У найпарадоксальнішій формі кризи раціоналістичного світогляду виразив З. Фройд, для якого протиріччя раціоналізму були очевидними. Децентрація та фрагментація суб'єкта, антиесенціалістський шлях розуміння людини та її історії у психологічному дискурсі починається, на думку багатьох дослідників, із психоаналізу, який ввів у психологічний дискурс цілу низку важливих наукових метафор, що дозволили зовсім по-іншому поглянути на людину та її історію.

Сучасні дослідники інколи визначають методологічний проект З. Фрейда як емансипаційний. Емансипація (*emancipare*) в перекладі з латини означає звільнення від залежності, тобто прагнення до свободи. Чому децентрація людини, втрата нею самототожності (в класичному розумінні цього слова) інтерпретується дослідниками як емансипаційний проект? «Психоаналіз як теорія і дискурсивна практика був і залишається потужним кроком людини на шляху до самопізнання. Фундаментальні висновки, сформульовані З.Фройдом, виявилися культурним порогом (лат. *limen*), за яким розпочалася руйнація класичної онтології розуму, впевненого у власній самодостатності та прозорості. Класичний психоаналіз став однією з опорних точок на шляху цього руху»[І.В.Лебединська, 2012].

Методологічна потужність З.Фрейда дозволила М.Фуко визначити його як фундатора трансдискурсивності. Тобто такого типу дискурсивності, який володіє потужним креативним потенціалом і здатний започатковувати традицію дискурсивних практик. Від звичайного засновника наукової традиції, яка фіксується у науковому середовищі і знаходить своїх послідовників, *istrateur* (фундатор) відрізняється, на думку М.Фуко, тим, що власною творчістю відкриває простір для створення дискурсів, які можуть принципово відрізнитися і навіть протирічити ідеям *istrateur*.

Аналізуючи історію людини, З.Фройд одним із перших звернув увагу на методологічні труднощі реконструкції та інтерпретації її історії. Ось, що

з цього приводу він писав: “Оскільки ми відстежуємо розвиток від його фінальної стадії назад, зв’язок виявляється безперервним, і ми відчуваємо, що досягли розуміння, яке є цілком задовільним або навіть вичерпним. Проте якщо ми підемо зворотнім шляхом, якщо ми почнемо з посилок, які ми вивели з аналізу, та спробуємо простежити їх розвиток аж до кінцевого результату, тоді у нас не буде більше враження неминучості послідовності подій, які не могли вишикуватися інакше. Ми одразу помічаємо, що результат міг би бути й іншим” [З.Фройд, 1989].

Висловлюючи цю думку, З.Фройд фактично означає проблему опосередкованості історії людини, тональність її життя подіями, які не тільки залишаються за екраном рефлексії, але й можуть носити цілком випадковий характер, відіграючи при цьому тим не менш каталізуючу роль. Адже сприяти драматизації та кристалізації почуття самоідентичності людини може будь-що, будь-яка річ і будь-який випадковий сценарій, оскільки в індивідуальному житті людини стати темою її історії і зіграти у ній визначальну роль можуть навіть такі «дрібниці» як інтонація слова, запах дощу або тістечко «Мадлен».

Під впливом психоаналізу, в тому числі і під впливом психоаналізу, дослідники розпочинають інтерпретувати історію людини не як однозначну детермінацію або циклічну причинність, а спрямовують свої зусилля до аналізу феноменів розриву, меж, порогів, які зруйнували лінійну послідовність подій і за якими, можливо, починається інший шлях розвитку, інший причинний ряд. Шлях реконструкції минулого перетворюється на пошук “ритмічних вузлів” (П.Рікер), “ситуацій історії” (Ж.Лакан), сингулярних подій (Ж.Дельоз), опорних точок або вузлів мережи складної і рухливої тканини персональної історії людини.

Розрив, межу, поріг можна інтерпретувати і як опір матеріалу, що аналізується, як відсутність збігу інтерпретації дослідника та власної “логіки” матеріалу. У психотерапевтичному дискурсі такими місцями, як відомо, можуть бути – мовчання, описки, обмовки, паузи, зніяковіння, за

якими, як вважається, приховується інша, суто індивідуальна (частіше за все конфліктна) психічна реальність.

У текстовому аналізі це апокрифічна культура, сміхові, карнавальні традиції, в структурах яких записані “бентежність та неспокій”; так називане маргінальне мистецтво – плани, щоденники, начерки, чернетки, тобто, все те, що утворює периферію творчого процесу, його подієвий ряд.

М. Фуко називає розриви найрадикальнішими тактами історії. На його думку, «проблема навіть не в традиціях і не в слідах, а у зрізі та межі; не в тому, що розглядаються основи, які тривають, а в тому, що вивчаються трансформації, що оцінюються як основи й відновлення основ, <...> гострі стики перервності» [М.Фуко, 2003].

Фактично це виявлення місця зіткнення різних позицій, місце – розрізнення, інакшості, “друговості”. Це те місце, з якого можна починати пошук – діалог. Місця розривів генерують проблему, лаштують переходи, створюючи парадоксальні ситуації, які потребують, приміром, деконструкції наративу. Опір матеріалу, парадокс не є проблемою буття – це проблема інтерпретатора, його / її мови, дискурсивних можливостей тлумачення проблеми.

За версією М.Фуко становлення того чи іншого типу дискурсивної практики пов’язане зі змінами у структурі смислових зв’язків між словами і речами, видимим і невидимим, що і дозволяє проявитися в мові тим рівням раціональності, навколо яких починає утворюватися раціональна мова певного дискурсу та створюються можливості його артикуляції. Сформоване таким чином аргіогі прирікає людину на історію, на конструювання дискурсу над дискурсом, на завдання слухати те, що висловили.[Фуко,2003].

Одну з таких цікавих змін у смислових зв’язках дискурсивної практики інтерпретації феномена «я» виявив Р.Харре. Він звернув увагу на те, що граматична структура європейських мов зрівнює зовсім різні за масштабом, науковою значущістю та вживаністю поняття. Так вираз «це стіл» і «це я» побудовані таким чином, що поняття «я» і «стіл» виявляються однотипними

поняттями і вказують на їхнє існування не тільки як на граматичні конструкції, але й як на реальні об'єкти в світі. Вираз «це стіл», вважає Р.Харре, вказує на існування реального столу. За аналогією ми переносимо це значення на вираз «це я» і підміняємо його граматичне існування реальним, об'єктивним. А насправді, вважає Р.Харре, я та інші вирази першої особи є нічим іншим як індексом місця (indices of location). Засвоївши граматичну конструкцію я, ми одночасно засвоюємо впевненість в існуванні внутрішнього я як реальної сутності нашого внутрішнього простору. Проте насправді, зауважує Р.Харре, за цією граматичною конструкцією приховується певним чином вибудована комунікативна ситуація [R.Harré, 1989].

Інші дослідники звертають увагу на те, що існують душевні та емоційні стани, які розпізнаються та чітко (clearly) сприймаються людьми незахідних культур, проте не перекладаються і не ідентифікуються західною термінологією. В якості приклада наводиться японське амае, яке буквально можна перекласти як почуття солодкої залежності від іншої людини. Подібні спостереження і дослідження дозволяють робити висновки про соціально та культурно, тобто дискурсивно сконструйовану природу психологічної термінології. Таж сама авторка наводить приклад змін протягом 50 років поняття «дитяче здоров'я», яке, на її думку, свідчить про дискурсивну природу самого феномена – дитяче здоров'я [V.Burr, 1995].

Наші уявлення про природу того чи іншого явищі можуть провокуватися також тією або іншою популярною теорією. Так Ж.Лакан вважає, що ідеї Ф. де Сосюра, а особливо їх візуалізація зроблена самим автором, провокують наші уявлення про лінійну послідовність та безперервне ковзання означника відносно означуваного. Але увесь психотерапевтичний досвід Ж.Лакана постає проти такого тлумачення. «Лінійність ланцюга означників нав'язується ланцюгу дискурсу лише у тому напрямі, в якому він зорієнтований у часі та у мові...Достатньо, проте, дослухатися до поезії... щоб почути у дзвенінні дискурсу поліфонію й пересвідчитися, що він

одночасно записується на кількох лініях партитури» [Ж.Лакан, 1997]. Ідея дискурсивної поліфонії, на нашу думку, корелятивна ідеям «множинної самості», яка активно розвивається у британському психоаналізі стосунків [Mitchell, 1983]. «На аналогічних ідеях фактично тримається і сучасний конструктивізм. Достатньо пригадати К.Джерджена та його інтерпретацію Я не як ядра, центру, сталої ієрархічної структури, а як сферу відкритого публічного дискурсу» [І.В.Лебединська, 2012].

Фрагменти досліджень із праць різних дослідників, дозволяють нам зробити декілька методологічно важливих припущень. Особистісна ідентичність, а отже й історія особистості, є результатом застосування цілої низки дискурсивних технологій, які впідпорядковують минуле і майбутнє людини згідно її сучасного. Це впідпорядкування є функцією мови «провідну роль у драматичному перетворенні, яке може відбутися з суб'єктом протягом діалогу, відіграє літера. Літеру тут треба розуміти буквально. Літерою ми називаємо той матеріальний носій, який кожний конкретний дискурс запозичує у мові» [Ж.Лакан, 1997]. Ці висновки вочевидь проблематизують і традиційне тлумачення історії. Те що сучасна історична наука інтерпретує як кризу історичності, у П.Рікьора набуває визначення історії як «способу організації».

Проблематизація феномена історії, визначення її як дискурсивної практики, яка сучасною історичною наукою інтерпретується як криза історичності, ставить під сумнів не тільки можливість відтворити реальну цілісність людського життя, але й відшукати онтологічні засади обґрунтування суб'єктності власного життя.

Практики ідентифікації авторства, якими є ім'я, особистий підпис, фотографії, творчий доробок, у новій парадигмі теж стикаються з неможливістю відшукати онтологічні засади власного обґрунтування. «Хіба ім'я автора в однаковий спосіб позначає текст, який він опублікував під своїм прізвищем, текст, який він подав під псевдонімом, і текст, який знайдуть тільки по його смерті в чернетковому стані, і якісь його недбалі записи,

зроблені кривульками, знайдені у вигляді нотатника або окремих аркушів списаного паперу?» [М.Фуко,2003]. Як наслідок, авторський доробок інтерпретується як дискурсивна єдність (М.Фуко), як результат вибору серед рівнозначних можливостей. Так в європейській культурній практиці з'явилася ідея «смерті автора» або в іншій інтерпретації «смерті суб'єкта».

Але історія людського життя, його розуміння та інтерпретація є важливим ресурсом саморозвитку та самоідентифікації. На великих європейських метанаративах, таких як «людина автор власної історії», тримаються не тільки європейські культурні практики, але й сучасні освітні дискурси. Тому починається поступова відмова від радикальних інтенцій постмодерністських дослідників з їхньою ідеєю смерті суб'єкта і з'являється спроба відшукати особистість та її історію в дискурсивних практиках. «Можна припустити, що освоюючи тексти культури, особистість розвивається як дискурсивний суб'єкт, що і є основою для засвоєння соціокультурного досвіду, розвитку здатності до самопроекування через розуміння, інтерпретацію та інтерналізацію основних текстів культури»[Н.В.Чепелева,2016].

Розглянувши історію людини та її здатність до смислової реконструкції і реінтерпретації власного життєвого шляху у контексті вторинності історії особистості по відношенню до дискурсивних практик ми відкриваємо перед собою перспективи пошуку дискурсивних технологій на підставі яких, за допомогою яких або на протиположності яким, людина конструює себе як дискурсивного суб'єкта.

Література

Габермас Юрген Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас; [Пер. з нім. та комент. В.М.Купліна]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424с.

Гуссерль Е. Амстердамские доклады (II ч.) // Логос. — 1994. — № 5. — С. 7 —24.

Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [Пер. с нем. Н. Лосский]. — М. :

Мысль, 1994. — 592 с.

Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; [Пер. с фр. А. К. Черноглазовой]. — М. : Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. — 184 с.

Лебединська І.В. Ідентичність і культура. Досвід психологічної інтерпретації / І.В.Лебединська. — К.: Золоті ворота, 2012. — 278с.

Лебединська І.В. Особистісний досвід як множинна реальність // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб.ст. / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М.М.Слюсаревський (голова), В.Г.Кремінь, С.Д. Максименко та ін.] — К.: Міленіум, 2012. — Вип.31(34). — С.38 — 46.

Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — 547 с.

Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст М.Г.Ярошевский. — М.: Просвещение, 1989. — 448с.

Фуко М. Археология знания / М. Фуко; [Пер. з фр..Шовкун]. — К.: Вид - во Соломії Павличко «Основи», 2003. — 326с.

Чепелева Н.В. Самопроекування особистості у контексті постнекласичної психології / Самопроекування особистості у дискурсивному просторі: монографія / Н.В.Чепелева, М.Л.Смольсон, О.В.Зазимко, С.Ю.Гуцол [та ін.] ; за ред. Н.В. Чепелевої. — К.: Педагогічна думка, 2016. — с.6 — 15.

Burr Vivien (1995) *Social Constructionism*, Routledge, London, New-York. — 245p.

Harré, Rom (1989) 'Language games and the texts of identity' / *Texts of Identity*, Sage, London, pp. 20–35.

