

СВІТЛОВА КУЛЬТУРА І МІЖНАРОДНІ ЗВ'ЯЗКИ

УДК 316.7

ORCID 0000-0002-9563-692X

DOI: <https://doi.org/10.37627/2311-9489-17-2020-1.65-74>

ПОНЯТТЯ СВІЙ/ЧУЖИЙ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Отрешко

Наталія Борисівна

доктор соціологічних наук,
доцент, Інститут культурології
Національної академії
мистецтв України, м. Київ
otrashkon@gmail.com

Отрешко

Наталія Борисівна

доктор социологических наук,
доцент, Институт культурологии
Национальной академии
искусств Украины, г. Киев
otrashkon@gmail.com

Nataliia Otrashko

Doctor of Sociology,
Associate Professor, Institute
for Cultural Research,
National Academy
of Arts of Ukraine, Kyiv
otrashkon@gmail.com

Анотація. У статті порівнюються два підходи — феноменологічний і постмодерністський — у процесі аналізу феномену Чужого. У феноменології акцент робиться на розумінні Іншого в просторі світу повсякденності. За допомогою діалогу з Іншим повсякденність набуває нових значень і символічності простору. У постмодернізмі, а радше постструктуралізмі Ж. Лакана процес розуміння Іншого переноситься всередину особистості, стає проблемою становлення суб'єкта в сучасній культурі. Цей підхід до аналізу Іншого як частини власного Я сучасної людини отримує свій розвиток у філософській концепції суб'єкції Дж. Батлера. Як у концепції Ж. Лакана, так і в теорії суб'єкції Дж. Батлера Інший/Чужий є невід'ємною частиною особистості суб'єкта. Це своєрідний етап його становлення. Таким чином, соціальна проблема відносин з Чужим, певною мірою, стає психологічною боротьбою з Іншим усередині особистості, умовою її формування, її соціальної зрілості. Обидва підходи до аналізу Чужого — як феноменологічний, так і постмодерністський — певною мірою, взаємно доповнюють один одного й дозволяють по-новому поглянути на проблему збереження діалогової культури толерантного ставлення до систем цінностей представників різних, часто конфліктуючих культур.

Ключові слова: суб'єкт, Інший, Чужий, феноменологія, постмодернізм.

Постановка проблеми. Уявлення про Свого й протиставлення його образу Чужого, Іншого сходять до історії взаємодії людей ще в доісторичну епоху. Тоді вони жили в замкнутих групах (трибах, племенах, кланах), і представник іншої групи (племіні) сприймався, як прибулець із зовнішнього, ворожого світу. Він ніс у собі загрозу, але, за законами психології, загроза викликала цікавість. Можливо, саме для задоволення цієї цікавості були створені обряди і звичаї гостинності, настільки відомі серед сучасних туристів і поширені в традиційних культурах. Гостя обдаровують подарунками, приймають з пошаною, розпитують про новини зовнішнього світу, і потім він або стає частиною групи, приймаючи її спосіб життя, або йде знову в невідомий світ.

У сучасних суспільствах, коли різні культури постійно стикаються в глобальному просторі, межі між групами транс-

формується, стають переборні, але не зникають повністю. У сучасній культурі постійно відбувається перетин символічних просторів різних культур, релігій, вірувань, стилів життя. Поняття Чужого, Іншого перестало через те бути чимось екзотичним, що розриває тканину повсякденності. Тепер Чужий знаходиться постійно поруч з нами: це мігранти, які перетинають океани й претендують на робочі місця в нашій країні, це безхатченки, яких ми бачимо на вулиці, це люди, що моляться по-іншому, ніж ми, які сповідують інші системи цінностей. В епоху мультикультуралізму сучасна людина постійно стикається з проникненням у її світ Іншого, що передбачає готовність до діалогу, вміння впоратися з культурним шоком, який неминуче виникає у процесі зіткнення з цінностями й символами інших культур.

Останні дослідження та публікації. У культурології та філософії можна виділити кілька напрямів аналізу категорій Свій/Чужий для більш детального дослідження проблем розуміння. У цій статті мова йде про два підходи до аналізу соціалізації та формування ідеї Чужого в сучасному суспільстві: феноменологічний і постмодерністський. У феноменології акцент робиться на розумінні Іншого, що виявляється в просторі світу повсякденності, і де за допомогою діалогу з Іншим повсякденність набуває нових значень і символічності простору. У постмодернізмі, а радше постструктуралізмі Ж. Лакана процес розуміння Іншого переноситься всередину особистості, стає проблемою становлення суб'єкта в сучасній культурі. Цей підхід до аналізу Іншого як частини власного Я сучасної людини отримує свій розвиток у філософській концепції суб'єкції, що запропонована в роботах Дж. Батлера.

Метою статті є порівняння філософських та культурологічних концепцій Чужого, що набувають розвитку в сучасній науці, виокремити їхні специфічні риси та уможливити подальший синтез.

Матеріал дослідження. Розуміння Іншого передбачає акт комунікації з наявністю таких елементів:

1. Присутність Я з метою установкою на діалог, інтересом до Іншого й усім спектром мого «передрозуміння» Іншого.
2. Присутність Іншого, яка передбачає, що він/вона володіє всіма тими ж передумовами, що і Я.
3. Зустріч Я з Іншим.
4. Спільність (хоча б мінімальна) семантично-

го простору (значень) і семіотичного поля (сенсу й цінностей) між Я та Іншим.

5. Загальна установка на можливість комунікації.

6. Наявність ситуації і засобів комунікації (тексту в тій чи іншій формі, деякої спільності мови спілкування, приблизно схожих інтерпретацій ключових фігур спілкування).

Для такого спілкування необхідне колективне середовище комунікації, чим і є загальна для всіх соціальна реальність. Розглянемо більш детально, як у феноменологічній концепції пояснюються проблеми комунікації, що виникають у процесах соціокультурних узаємодій.

Соціальна реальність і особливості комунікації у феноменології А. Шюца

Визначення соціальної реальності у феноменології А. Шюца відрізняється від класичного визначення соціальної реальності як реальності об'єктивної, незалежної від свідомості суб'єкта. У феноменології соціальна реальність залежить від погляду на неї суб'єкта пізнання, вона існує до тих пір, поки на неї спрямована увага індивіда, і зникає разом з увагою, іншими словами — такої реальності, яка існує об'єктивно, тобто незалежно від інтенціональності людської свідомості, за концепцією А. Шюца, не існує.

Реальність не одна, паралельно в одному соціальному просторі існує безліч замкнених сфер значень. Ці значення взаємоузгоджені та взаємосумісні, тим самим вони створюють ефект замкненості. Але реальності людського життя замкнуті не тотально за принципом монади, а обмежені власним, тільки їм притаманним когнітивним стилем. Для проникнення в суть цих реальностей необхідно розуміти їхній внутрішній стиль, бути налаштованим на потрібну хвилю сприйняття. Серед таких замкнених сфер А. Шюца виокремлює значення: верховний світ реальних об'єктів і подій, у який ми можемо вбудовуватися своїми діями; світ мистецтва; світ уяви; світ наукового спостереження; світ сновидінь; світ божевілля.

Насамперед, на відміну від усіх інших видів реальності, повсякденність має для нас само собою зрозумілий характер. Не потрібно створювати додаткового напруження у свідомості, щоб утримувати її в цій реальності. Повсякденність природна, «вона існує як самоочевидна й непереборна фак-

тичність» (Шюц, 2004, с. 46). Можна сказати: вона нав'язується людині з самого моменту входження в життя. Наше виховання привчає нас утримуватися від сумнівів з приводу її очевидності, так як наші дії відбуваються в певному стійкому порядку відносин.

«Світ повсякденного в житті декларує себе, і якщо я хочу кинути виклик цій декларації, то повинен докласти чимало зусиль» (Шюц, 2004, с. 37).

Інша риса повсякденності — вона організується навколо «тут» тіла індивіда й «зараз» його теперішнього часу. Реальність повсякденності не вичерпується цією безпосередньою присутністю, до неї можуть входити й більш віддалені в просторі й часі сегменти реальності. Але «тут-і-тепер» — це та точка, навколо якої складається зона, безпосередньо доступна для фізичної маніпуляції актора — дійової особи. Вона — це світ, у якому він діє, намагаючись підпорядкувати своїм завданням світ, у якому він працює. Цей світ максимально доступний для розуміння досвідченого актора й, зазвичай, не створює ситуацій, які могли би стати для нього несподіваними. Витративши чимало часу й зусиль для освоєння найближчого сегменту реальності, актор упевнений у тому, що в цій частині реальності може з великим ступенем імовірності розрахувати ризик своїх дій, передбачаючи більшість наслідків. Він усвідомлює, що існують інші сегменти реальності, менш доступні для його розуміння, але оскільки вони не входять до зони його інтересів, то знання про них може залишитися нечітким і схематичним, без загрози для його сьогоднішнього існування.

Таким чином, світ повсякденності не хаотичний, а структурований у свідомості акторів. Ці структури, перебуваючи в зовнішньому соціальному просторі, підпорядковані єдиному центру — образу «Я» акторів, завданням їхніх дій. У зоні найближчого соціального оточення актори рідко зазнають труднощів у розумінні сенсу поведінки інших учасників ситуації. Можна сказати, що це зона їхньої соціальної компетентності. По мірі віддалення від неї знання про інші зони повсякденності, що існують у різному часі й просторі, стають усе більш схематичними й підлеглими стереотипам мислення, прийнятим у певному соціальному колі. Інакше

кажучи, реальність повсякденного життя завжди є добре зрозумілою зоною, за межами якої — темний фон.

До повсякденності потрібно звикнути й прийняти її. Це і є, фактично, основне завдання соціалізації. У процесі звикання та освоєння навички людини перетворюються на знання та вміння, які багаторазово відтворюються і втілюються в матеріальні предмети. Світ повсякденності поступово, по мірі дорослішання людини стає світом близьким і знайомим, світом, у якому можна вільно орієнтуватися. Однак схеми сприйняття, закладені цим стійким світом, працюють до тих пір, поки картина реальності не змінюється. Коли виникає небезпека руйнації наявного порядку, у момент небезпеки, катастрофи, за польоту уяви, у ситуації спілкування з Богом у світ повсякденності або просочується, або вривається світ незвичайного, неупорядкованого. Повсякденність постійно змушена виробляти механізми боротьби з такими проривами. Можна сказати, що повсякденність — це процес встановлення і підтримання оптимального порядку на противагу трансцендентному хаосу.

Таким чином, у стані природної установки стосовно до світу повсякденності в центрі цього світу розташовується суб'єкт дії, який є не об'єктивним спостерігачем, а особою, зацікавленою в здійсненні свого біографічного проєкту. Реальністю для нього є світ найближчого оточення, де він виступає в ролі експерта — цей світ йому знайомий і не викликає сумнівів. Однак відстеження ситуації супроводжує свідомість суб'єкта, що знаходиться в ситуації природної установки, оскільки життєвий світ — світ соціальної інтерсуб'єктивності — вимагає від нього відповідності загальноновизнаним правилам гри. Центральним завданням суб'єкта в повсякденності є здійснення реалізації авторського проєкту за допомогою вбудовування його в уже наявний світ. Вдале рішення цього завдання означає оволодіння світом повсякденності.

Прототипом соціальної взаємодії в повсякденному житті є ситуація «обличчям до обличчя», у якій індивід конституює Іншого як щось, що конструює його самого в той самий момент. Існує два контексти цієї ситуації. Перший контекст — образ власних дій, змодельований кожним учасником узаємодії. Для більш повного розуміння себе і своїх дій індивід повинен провести самоаналіз, залучаючи рефлексію до власного об-

разу дій. Звернути увагу на самого себе можливо тільки глянувши на власні дії з позиції Іншого, оцінити їх з бачення не тільки власний поглядів, а й позицій інших людей. Інакше кажучи, Інший потрібен для кращого розуміння мене самого, дій і результатів.

Отже, знання про себе не дано індивіду безпосередньо. Розуміння поведінки Іншого безперервне й дорефлексивне.

«Щоб зрозуміти себе, я повинен призупинити безперервну спонтанність переживання і свідомо звернути увагу на самого себе. Крім того, така рефлексія щодо себе самого зазвичай буває викликана тим чи іншим ставленням до мене Іншого. З цього випливає, що відносини з іншими в ситуації віч-на-віч дуже рухливі» (Бергер & Лукман, 1995, с.28).

На тлі цього розуміння виникає другий контекст ситуації спілкування з Іншим — моделювання образу його дій. Якщо перший образ — образ власних дій — може бути унікальним для індивіда, то другий, за потребою, буде типовий. Оскільки ми не в змозі знати внутрішній світ Іншого як власний, з усією його передісторією, наша свідомість у процесі накопичення соціального життєвого досвіду формує образи типових моделей поведінки інших людей. Реальність повсякденного життя містить схеми типізації, мовою яких можливе розуміння інших і спілкування з ними в ситуаціях віч-на-віч. Зрозуміти поведінку Іншого — значить визначити, до якого соціального типу він відноситься, «дізнатися» його.

У мові відбувається накопичення соціального запасу знання, необхідного для повсякденного життя історично конкретного суспільства. Це практичне знання передається з покоління до покоління і служить свого роду об'єднуючою соціальною силою. Причетність до соціального запасу знання сприяє «розміщенню» індивідів у суспільстві й певному ставленню до них. Різні види знань відповідають соціальному розшаруванню суспільства, так як існування індивідів у різних соціальних зонах наділяє їх відмінним життєвим досвідом і різною можливістю отримання знань.

У повсякденному спілкуванні відбувається типізація та узагальнення, необхідні для того, щоб розглядати погляди обох партнерів як узаємоза-

мінні. У ньому «я» сприймається не як унікальний внутрішній світ, а як соціальний тип, відображений у «дзеркалі» Іншого. Будь-яка типізація містить риси анонімності. І ця анонімність зростає по мірі того, як відбувається видалення з ситуацій «тут-і-тепер» до сучасного стану суспільства. Соціальна структура — це і є вся сума типізації та створених за їхньою допомогою повторюваних зразків взаємодії. У якості такої соціальної структури відносин є істотним елементом реальності повсякденного життя.

Постановка проблеми «Іншого» як проблеми пізнання у феноменології починається з «картезіанських роздумів» Е. Гуссерля, де він, продовжуючи пошук істини услід за Декартом, заглиблюється в проблему саморефлексії. У його концепції

«рефлексія подвоюється, оскільки через неї суб'єкт пізнання повертається не тільки «до свого Я», а й передбачає наявність стороннього спостерігача» (Мерло-Понті, 1999, с.11).

Виникає, таким чином, справжня інтерсуб'єктивність, якої не було, поки *Cogito* залишалося єдиним процесом.

Щоб індивідуальність проявила свої якості, щоб вони були повною мірою усвідомлені самим індивідом, необхідний процес протиставлення їх з аналогічними якостями інших людей. Так, заглиблюючись у аналіз не абстрактних, а реальних соціальних процесів, феноменологія власне підходить до того факту, що індивідуалізація — це не природний, а соціальний процес, і виникає вона як особливий феномен лише за певних соціальних умов.

Однак спробуємо проаналізувати проблему взаємин «Я» — «Іншого» стосовно не тільки до ситуації спілкування індивіда віч-на-віч зі своїм найближчим соціальним оточенням, а й у випадку контакту людей двох різних, а іноді й абсолютно чужих культур. Б. Вальденфельс пише про те, що «можна розрізнити дві форми «чужесті»: «чужість усередині Рідного світу», що належить до його внутрішнього горизонту, і «чужість поза межами Рідного світу» (Вальденфельс, 1991, с. 40), що належить до його зовнішнього горизонту. «Крайня форма «чужесті» зустрічається тоді, коли «конкретна аналогія руйнується, і я потрапляю в ситуацію, яка підходить під вітгенштейновське «Я не орієнтуюся»» (Вальденфельс, 1994). Чужорідне,

що зустрічає нас тут, є не просто невідомим, а незрозумілим. У межах концепції єдиного для всіх світу повсякденності відбувається своєрідне одомашнення «Чужого». Так само, як свій і чужий світ об'єднуються у єдиний життєвий світ, своя і чужа спільність з'єднуються у єдину загальність. Б. Вандельфельс робить досить несподіваний висновок:

«Привести до висловлення власного сенсу досвід «Чужого» означало б тоді змусити замовкнути «Чуже» як «Чуже», тобто позбавити його власної унікальності» (Вальденфельс, 1994).

Далі цю тезу вчений застосовує до аналізу етнологічних концепцій, які, з його погляду, є гарною ілюстрацією до його ідей, оскільки етнологія по суті своїй — це наука про «Чуже», тобто незвідний спосіб життя. Уже в працях класика цієї науки К. Леві-Стросса Б. Вальденфельс виявляє дві розбіжні тенденції. Одна спрямована на науку про Універсал і знаходить вираз у структурній антропології з її пошуками культурних універсалій. У цьому випадку різниця між «Власним» і «Чужим» була б лише перехідною сходинкою до всеохоплюючого загального. Друга тенденція, навпаки, реалізується в дослідженнях примітивного мислення і має порівняльний характер. Таким чином, виникає наука про Чуже, яка існує завдяки контрасту з досвідом власної культури.

Погляд етнолога, з якої б відстані він не був звернений, притягується або відштовхується культурними феноменами, на яких він зупиняється і з якими він працює. Це спонукання або домагання не є ні частиною чужої, ні своєї культури, воно — інтеркультурний феномен. Якби досліднику вдалося систематично ухилятися від подібної привабливості, то досліджуваний феномен зникав би перед його очима. Нейтральний «оглядач світу» не мав би ні власного, ні чужого досвіду, що означає, що він не мав би насправді взагалі ніякого досвіду і його спостереження були б марні.

*Поняття суб'єкта та проблема
інтерсуб'єктивності в концепції Ж. Лакана*

Якщо у феноменології Інший/Чужий є щось зовнішнє стосовно світу повсякденності індивіда, з одного боку, необхідністю для розуміння самого себе, а з іншого боку, представником іншої

символічної реальності, то в постмодернізмі проблема Чужого переноситься всередину суб'єкта. Як у концепції Ж. Лакана, так і в теорії суб'єкції Дж. Батлера Інший/Чужий є невід'ємною частиною особистості суб'єкта. Це своєрідний етап його становлення. Таким чином, соціальна проблема відносин з Чужим певною мірою стає психологічною боротьбою з Іншим у середині особистості, умовою її формування, її соціальної зрілості.

Манера поведінки, спосіб мислення суб'єкта багато в чому залежить, на думку постмодерністів, від мови його висловлювань. Можна сказати, що саме мова формує суб'єкта, накладаючи на нього певні структури. Структурний психоаналіз Ж. Лакана наповнює цю установку новим змістом. Висунута в класичному психоаналізі ідея про підпорядкованість несвідомих бажань культурним нормативам «Супер-Его» переформульована Ж. Лаканом на тезу про заданості бажання матеріальними формами мови. Суб'єкт як сполучна ланка між «реальним» і «символічним» характеризується Ж. Лаканом, як «децентрований», оскільки

«його думки та існування виявляються нетотожні між собою, будучи опосередковані чужою їм реальністю мови» (Грицанов & Можейко (Eds.), 2001, с.775).

Для Лакана не існує настільки трагічно пережитого, як в екзистенціалізмі, поділу між індивідом і суспільством. Навпаки, люди соціалізуються, знаходячи мову, і саме мова конститує їх як суб'єктів. Роботи Лакана відзначені новим співвідношенням між феноменологією і структуралізмом. Якщо феноменологія акцентує на вільній самості, то структуралізм фіксує мовний детермінізм. І хоча у своїх роботах Лакан наголошує на структуралізмі, проте він ніколи не заперечує позицію суб'єкта, навпаки постійно прагне максимально точно її прояснити. Суб'єкт констатується Лаканом через «онтологічну неповноту», відсутність або почуття недостатності саме тому, що в кожен момент він залучений до безперервного символічного порядку відчужень і сублимацій, через те повинен бути розглянутий як те, що конструюється на перетині різних символічних форм (правил, норм, заборон).

На відміну від Фрейда, Лакан уважає, що ідентифікація стабілізує індивіда, але в той самий час

вона веде нас від самих себе. І якщо Фрейд, починаючи з «поривів» індивіда та їх задоволення, майже повністю ігнорує соціальний вимір, то для Лакана інтерсуб'єктивність відношень має місце з самого початку. У той час як Фрейд був упевнений у тому, що несвідоме — субстанціональне поняття, що володіє певною сутністю, для Лакана несвідоме — це не «реальне місце». Якщо Фрейд розглядає сферу психічного, яку не можна зрозуміти ні як тільки суб'єктивну сферу, ні як елемент природного світу (з цим, на думку Фрейда, пов'язана його об'єктивність), то Лакан намагається виявити своєрідний онтологічний субстрат психічного. Ним надається бажанню десуб'єктивна, чиста енергія затвердження, боротьба за цілісність, а не просто сексуальний порив. Це бажання, як бажання бути, ніколи не зможе до кінця подолати розрив Реальності й суб'єкта, але тим не менше саме цим поривом суб'єкт формується і багато в чому обумовлюється.

Узагальнено кажучи, «Я» «бажання» — це порожнеча, яка знаходить реальний позитивний зміст лише за допомогою заперечення дії, що задовольняє «бажання» в трансформації бажаного об'єкта. Адже задоволення «бажання» у власному розумінні пов'язане не з об'єктом як таким, а з його трансформацією, деструкцією або запереченням. «Бажання», будучи розкриттям порожнечі, своєрідною присутністю відсутності, істотно пов'язане з трансформацією бажаного об'єкта.

Будь-яке, навіть найбільш альтруїстичне людське бажання є бажанням бути визнаним Іншим у тій чи іншій формі. Отже, за «бажанням» стоїть прагнення до «визнання». І тому «бажання» ніколи не може бути визначене через біологічну енергію «потреби» та її задоволення. Воно завжди «по той бік» психіки. Будучи ніколи не задоволеним, воно відсилає до нездійсненності, до відсутності, насамкінець, до Абсолютного Іншого, до відсутності цілісності в самому світі та незавершеності буття (Лакан, 1998, с. 305).

Лаканівська теорія суб'єктивності не може бути коректно представлена без спеціального розгляду функції мови. Лакан уважає, що хоча суб'єктивність і не існує поза мовою, проте суб'єкт не може бути зведений до мови. Не існує суб'єкта незалежного від мови — такий базовий принцип Лаканівської концепції суб'єктивності. Інакше кажучи, будь-яка безпосередність, наприклад довербальна безпосередність тіла й жестів, завжди

«вписана» в символічний ряд опосередкованих форм, культурних і соціальних.

Психоаналітична теорія Лакана частково заснована на відкриттях структурної антропології та лінгвістики. Однією з головних її ідей є твердження про те, що несвідоме — прихована структура, подібна до мови, несвідоме структуроване як мова. Фактично Лакан стверджує за свідомим міркуванням формоутворення несвідомого (сни, жарти, обмовки, симптоми), чогось відмінного від того, що промовляється. Справжня мова — несвідома — виявляється, зазвичай, у прихованих і неочевидних формах.

Символічним вираженням сили мови, що конститує позицію суб'єктивності, є образ іншого «Я». «Я» отримує свій сенс індивідуальної суб'єктивності лише через відношення до іншого «Я». Мова — це своєрідний закон структурування символічного, соціального порядку, деякий принцип влади. Принципове переконання Лакана полягає в тому, що суб'єктивність по суті — це сукупність відносин. Вона є грою принципів відмінності; грою опозиціями «Я» та «Іншого». Суб'єктивність — це не сутність, а сукупність відносин, що розгортаються всередині знакової системи мови, системи, що передують суб'єкту й визначає його культурну ідентичність. Отже, мова є тим механізмом, за допомогою якого одночасно й конститується суб'єкт (його позиція в полі символічного), і підтримується наявний символічний порядок.

Лакан уважає, що інтерсуб'єктивність ніколи не може бути повністю досяжна тому, що ми ніколи не зможемо ввійти в свідомість іншої особистості. Повне визнання Іншого частково неможливо ще й через двозначності, що означаються в спілкуванні, є суттєва різниця між замисленим і сказаним. У будь-якій практичній ситуації визнання одна сторона є суб'єктом, інша з неминучістю стає об'єктом; а суб'єкт і об'єкт непримиренно розділені. Безсумнівно, реальна ситуація практичної взаємодії рухається ще й своєрідним «онтологічним імпульсом» цілісності. Однак її досягнення вельми проблематичні, а по суті, неможливі в символічному ланцюгу нескінченних відчужень, сублімацій та інструменталізацій будь-яких відносин з іншими.

Теорія суб'єкції Дж. Батлера

Якщо в концепції суб'єкта та Іншого з теорії Ж. Лакана головне місце відводиться протилеж-

ності між символом та означеним за допомогою цього символу, проблема спілкування як проблема розуміння мови Іншого, то в концепції суб'єкта Дж. Батлера головна увага приділяється взаємодії суб'єкта та влади. Суб'єкт розглядається Дж. Батлером не як кінцевий результат соціалізації, а як амбівалентний процес підпорядкування влади, усвідомлення владної залежності й потреби порушити заборону, вийти за межі зазначених владою кордонів. За баченням Дж. Батлера, питання про те, як суб'єкт формується в субординації, піднімається ще в розділі гегелівської «Феноменології духу», де простежується рух раба до свободи та його падіння в «нешасну свідомість» — саморефлексію, коли відбувається своєрідна трансмутація зовнішнього тиску пана в психічну реальність самого суб'єкта.

Концепцію нещасної свідомості Гегеля можна представити у вигляді психічної звички до самоосуду, яка згодом закріплюється у формі совісті. Совість же представляє своєрідний внутрішній діалог суб'єкта з самим собою. Тому для Ф. Ніцше рефлексивність є наслідком совісті. Слідом за Гегелем З. Фрейд і Ф. Ніцше припускають особливі переходи до формування суб'єкта, які ґрунтуються ними на продуктивній силі норми.

«Прикметно, що Фрейд ідентифікує перебільшену совість і самоосуд, як знак меланхолії, умову незавершеної скорботи. Меланхолія виокремлює суб'єкт, відзначаючи межу його пристосованості. Оскільки суб'єкт не рефлексує над втратою і не може цього робити, втрата зазначає межу рефлексивності, що виходить за межі її замкненого кола й обумовлює її» (Батлер, 2002, с. 32–33).

Втрата в цьому контексті означає, насамперед, втрату суб'єктом цілісності бажання, що послаблює його в момент прийняття рішення та викликає нерішучість у діях. Але ця втрата цілісності суб'єктом спочатку достатньо продуктивна для запуску механізму саморефлексії, що дозволяє суб'єкту преглянути себе з боку та сформуванню власну ідентичність.

У теорії суб'єкта ідеології Л. Альтюссера сцена «інтерпеляції» як «оклику влади» дає часткове пояснення того, як соціальний суб'єкт створюється лінгвістичними засобами. Поняття дискурсу як розсіяного, непрямого поля знання-влади уведені

в науковий лексикон М. Фуко. Це поняття переводить увагу дослідників від пошуку інституту придушення до віднайдення умов свободи дії у межах встановлених дискурсивними практиками правил гри.

У теорії М. Фуко влада, розлита та розсіяна в поле дискурсу, не виробляє суб'єкта згідно з певною метою, оскільки цілі ніхто не визначає; влада деперсоніфікувана й знеособлена. Соціальні категорії означають для суб'єкта одночасно й субординацію, й існування.

«Тільки накладаючи на себе маркування соціальності, її категорії класифікації і поняття, суб'єкт утримується у своєму бутті. Суб'єкт виникає вже спрямованим проти себе» (Батлер, 2002, с. 36).

Сформований полем дискурсу й влади, суб'єкт знаходить існування, знаходить власну соціальну ідентичність, нехай навіть частково типізовану, але головне — знаходить можливість діяти в полі дискурсивних практик. І тут виникає перша точка розриву поля влади дискурсу, звідси ж — можливість свободи для суб'єкта. Будь-яка дія суб'єкта тягне за собою мережу непередбачуваних наслідків, навіть за умови, що мета й засоби дії були обрані з набору легітимних цілей і засобів. Вийти за межі не означає уникнути зв'язку з соціальним, суб'єкт виходить за межі того, з чим він пов'язаний. У цьому сенсі суб'єкт не може подолати амбівалентність, якою він збудований.

Іншою точкою розриву в полі влади стає бажання суб'єкта вижити в сучасному суспільстві. Та влада, яка обіцяла суб'єктам безперервність існування, встановлення чіткої ідентичності й тим самим — надійність соціального простору, була владою легітимною, оскільки користуватися не насильством, а авторитетом. Влада в сучасному суспільстві не тільки стає знеособленою владою дискурсу, а й втрачає легітимність, оскільки вже не може гарантувати суб'єктам стійкості їхньої ідентичності й повсякденного світу.

Підбиваючи підсумки, тезисно сформулюємо теорію суб'єкції Дж. Батлера.

1. Поняття суб'єкта не рівноцінна поняттю особистості або індивіда. Суб'єкт — це критична категорія, це не константа, а змінна, структура якої знаходиться в безперервному формуванні.

2. Індивід не стає суб'єктом інакше, ніж опинившись спочатку підлеглим.

3. Суб'єкт не існує до влади. Влада не тільки діє на суб'єкта, але в переносному сенсі вводить суб'єкт у дію. Влада, що ззовні накладається на суб'єкта, є також владою, добровільно прийнятою самим суб'єктом. Наскільки влада обмежує свободу вибору, настільки створює можливості для існування суб'єкта в просторі соціального дискурсу.

4. Суб'єкт не формується поза прихильністю, він формується в залежності, але в ході свого формування він не «бачить» цю залежність цілком. Ця прихильність у своїх первинних формах повинна як здійснюватися, так і не визнаватися, її здійснення повинне полягати в частковому невизнанні, для того щоб виник суб'єкт.

5. Однією з форм усвідомлення власної залежності, початком другого етапу суб'єкції може стати звернення суб'єкта до власного генезису, своєрідний погляд на себе від третьої особи, відсторонена позиція щодо свого Я і власної соціальної ідентичності.

6. Для продовження існування суб'єкта необхідно, щоб він став на заваді власним бажанням. По-перше, бажанням жити в підпорядкуванні. По-друге, бажанням знищити себе, коли він усвідомлює, що був сформований іншими, зовнішніми обставинами, які вкрай болісно починають ним сприйматися. Якщо обидва бажання — підпорядкування і самознищення — долаються в життєвій практиці, відбувається розрив, у момент якого з'являється нова форма влади — влада суб'єкта над бажаннями й діями, усвідомленість поведінки й звідси — можливість подолання обмежень, що накладаються полем влади.

7. Влада вразлива, коли вона усвідомлена. Це не означає позбавлення від влади, це означає використання себе як продукта історії впливу влади, але використання вже у власних, усвідомлюваних інтересах. Використання для цього тих типів можливостей, які влада допускає.

У концепції суб'єкції Дж. Батлер знаходить завершення ідеї суб'єкта як Чужого стосовно до самого себе. Ідея формування суб'єкта означає досвід спілкування з самим собою як з Чужим (криза ідентичності), і однією з кінцевих точок такого процесу служить прийняття себе в новій ролі, примирення з самим собою в новій якості суб'єкта.

Висновки. Отже, будь-яка зустріч з Іншим у

соціальній реальності повинна бути співвіднесена дослідником з конфігурацією відносин влади конкуруючих дискурсів. Це можна сказати й про інтерв'ю, про практику соціолога, який намагається зрозуміти особистість людини, з якою він розмовляє, тобто намагається зрозуміти погляд Іншого, виходячи зі свого бачення. Це стосується будь-якого методу, у тому числі й спостереження, оскільки в кожному випадку це соціально розташована зустріч, а не просто зустріч «двох чистих суб'єктивностей, що конструюють за допомогою відкритих відношень один одного» (Карсенті, 1999). Звідси впливає необхідність уточнення розуміння методу феноменології:

«не задовольняючись одним лише описом, цей метод повинен стати поясненням, тобто докласти зусиль для розкриття складних співвідносин як умов будь-якої зустрічі» (Карсенті, 1999).

У сучасному гуманітарному знанні проблема Чужого тільки починає по-справжньому досліджуватися, оскільки питання, що були поставлені в результаті кризи мультикультуралізму, вимагають свого наукового осмислення і раціонального вирішення. У зв'язку з цим як підсумок усього вище сказаного та як запрошення до подальших дискусій, можна висунути певне твердження: може існувати зв'язок між сприйняттям кризи власної ідентичності на рівні суб'єкта та рівнем толерантності стосовно до Чужого як представника іншої, незрозумілої нам культури. Цей зв'язок можна сформулювати так: з більшою часткою імовірності виявляти толерантність стосовно до феноменів і цінностей чужої культури будуть ті люди, які на тих чи інших етапах свого життя пройшли через кризи самоідентичності, усвідомили себе в ролі Чужого, боролися з собою в ролі Чужого й нарешті прийняли себе в новому вигляді, зі зміненою ідентичністю. Обидва підходи до аналізу Чужого, як феноменологічний, так і постмодерністський, певною мірою взаємно доповнюють один одного й дозволяють по-новому поглянути на проблему збереження діалогової культури толерантного ставлення до систем цінностей представників різних, часто конфліктуючих культур.

Література:

- Батлер, Дж. (2002). *Психика власти: теория субъекции*. Перевод Завена Баблюяна. Харьков: Алетейя.
- Бергер, П. & Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Перевод Е. Руткевич. Москва: Медиум.
- Вальденфельс, Б. (1991). Повседневность как плавильный тигль рациональности. Ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. *Социо-Логос*. Вып. 1., с. 39–50.
- Вальденфельс, Б. (1994). Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом». Перевод О. Кубановой. *Логос*. № 6. Відновлено з <http://www.ruthenia.ru/logos/number/1994-6.htm> [Доступ до ресурсу: 29. 01. 2020].
- Грицанов, А., & Можейко, М. (Eds.). (2001). *Постмодернизм: Энциклопедия*. Минск: Интерпрессервис Кн. дом.
- Карсенти, Б. (1999). Социология в пространстве точек зрения. *Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН*. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. Відновлено з <http://bourdieu.name/content/karsenti-b-sociologija-v-prostranstve-tochek-zrenija> [Доступ до ресурсу: 29. 01. 2020].
- Лакан, Ж. (1998). *Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54)*. Перевод М. Титовой, А. Черноглазова. М: Гнозис, Логос.
- Мерло-Понти, М. (1999). *Феноменология восприятия*. Под ред. И. С. Вдовиной, & С. Л. Фокина. СПб: Ювента, Наука.
- Шюц, А. (2004). *Избранное: Мир, светящийся смыслом*. М.: РОССПЭН.

References:

- Berger, P. & Luckmann, T. (1995). *Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge]*. Trans. by E. Rutkevich. Moscow: Medium (in Russian)
- Butler, J. (2002). *Psihika vlasti: teoriya sub'ektsii [The Psychic Life of Power: Theories in Subjection]*. Trans. by Zaven Babloyan. Harkov: Aleteya (in Russian)
- Gritsanov, A. & Mozheiko, M. (Eds.). (2001). *Postmodernizm: Entsiklopediya [Postmodernism: Encyclopedia]*. Minsk: Interpresservis Kn. Dom. (in Russian)
- Karsenti, B. (1999). Sotsiologiya v prostranstve tochek zreniya [Le sociologue dans l'espace des points de vue]. In *Poetika i politika: Almanah Rossiysko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta sotsiologii RAN*. М.: Institut eksperimentalnoy sotsiologii; St. Petersburg: Aleteyya. Retrieved from <http://bourdieu.name/content/karsenti-b-sociologija-v-prostranstve-tochek-zrenija> [Accessed on 29.01.2020]. (in Russian)
- Lacan, J. (1998). *Seminaryi. Kniga 1: Raboty Freyda po tehnikе psihoanaliza (1953/54) [Le Seminaire, Livre I: Les ecrits techniques de Freud (1953/1954)]*. Trans. M. Titova & A. Chernoglazova. Moscow: Gnozis, Logos. (in Russian)
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenologie de la Perception]*. Eds. I. Vdovina & S. Fokina. St. Petersburg: Yuventa, Nauka. (in Russian)
- Schütz, A. (2004). *Izbrannoe: Mir, svetyaschiysya smyislom [Collected Papers. A world glowing with meaning]*. Moscow: ROSSPEN (in Russian)
- Waldenfels, B. (1991). Povsednevnost kak plavilnyiy tigl ratsionalnosti [Alltag als Schmelztiegel der Rationalität]. Eds. Filippov, A. F. & Vinokurov, V. V. In *Socio-Logos. Vol.1*. Moscow: Progress Publishers. p. 39–50. (in Russian)
- Waldenfels, B. (1994). Svoja kultura i chuzhaja kultura. Paradoкс nauki о «Chuzhom» [Own culture and foreign culture. The paradox of the science of Alien]. Trans. by O. Kubanova. *Logos*, (6). Retrieved from <http://www.ruthenia.ru/logos/number/1994-6.htm> [Accessed on 29.01.2020]. (in Russian)

Отрешко Наталия Борисовна

Понятия Свой/Чужой в современной философии и культурологии

Аннотация. В статье сравниваются два подхода, феноменологический и постмодернистский, в анализе феномена Чужого. В феноменологии акцент делается на понимании Другого в пространстве мира повседневности. С помощью диалога с Другим повседневность приобретает новые значения и символические пространства. В постмодернизме, а скорее постструктурализме Ж. Лакана процесс понимания Другого переносится внутрь личности, становится проблемой становления субъекта в современной культуре. Этот подход к анализу Другого как части собственного Я современного человека получает свое развитие в философской концепции субъекции Дж. Батлера. Как в концепции Ж. Лакана, так и в теории субъекции Дж. Батлера Другой/Чужой является неотъемлемой частью личности субъекта. Это своеобразный этап его становления. Таким образом, социальная проблема отношений с Чужим в определенной степени становится психологической борьбой с Другим внутри личности, условием ее формирования и социальной зрелости. Оба подхода к анализу Чужого, как феноменологический, так и постмодернистский, в определенной степени взаимно дополняют друг друга и позволяют по-новому взглянуть на проблему сохранения диалоговой культуры толерантного отношения к системам ценностей представителей разных, часто конфликтующих культур.

Ключевые слова: субъект, Другой, Чужой, феноменология, постмодернизм.

Nataliia Otreshko

Own / alien concepts in contemporary philosophy and cultural studies

Abstract. The purpose of the article is to compare two approaches to analyzing the philosophical and cultural concepts of the Alien that have been developing in contemporary science, so as to distinguish their specific features and to make further synthesis possible.

Methodology. System analysis will show the regularity and necessity of studying any encounter with the Other in social reality and must be correlated by the researcher with the configuration of power relations of competing discourses.

Results. Drawing on a comparative approach, the author identifies that in both the J. Lacan's concept and the J. Butler's theory of subjection the Other / Alien concepts form an integral part of the personality of the subject. This is a peculiar stage of its formation.

The study opens the idea of the subject as alien to oneself. The idea of forming a subject means the experience of communicating with oneself as someone else's (identity crisis), and one of the endpoints of such a process is accepting oneself in a new role, reconciling with oneself in the new capacity of the subject.

The information contained in this work can be used for further research and development of methodological material for new courses of lectures and seminars on cultural philosophy and methodology for studying contemporary theories of culture.

Keywords: subject, Other, Alien, phenomenology, postmodernism.