

Дмитро Шевчук

ДИСКУРСИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СПОСІБ ОКРЕСЛЕННЯ “ІНШОГО”

У статті досліджується феномен дискурсивної ідентичності як способу окреслення “Іншого”. Автор аналізує основні аспекти зміни парадигм у культурі, що призвело до прийняття дискурсивної онтології, а також основні концепції дискурсивної ідентичності. Проаналізовано орієнталізм як приклад витворення дискурсивної ідентичності. Також представлено пропозиції подолання нерозуміння “Іншого” на основі феноменологічної ксенології Б. Вальденфельса.

Ключові слова: дискурсивна онтологія, дискурсивна ідентичність, орієнталізм, феноменологічна ксенологія Б. Вальденфельса.

В статье исследуется феномен дискурсивной идентичности как способа определения “Другого”. Автор анализирует изменение парадигм в культуре, которое привело к принятию дискурсивной онтологии, а также основные концепции дискурсивной идентичности. Проанализирован ориентализм как пример создания дискурсивной идентичности. Также представлено предложения преодоления непонимания “Другого” на основании феноменологической ксенологии Б. Ванденфельса.

Ключевые слова: дискурсивная онтология, дискурсивная идентичность, ориентализм, феноменологическая ксенология Б. Вальденфельса.

The article is dedicated to the investigation the phenomenon of discourse identity as method to determine the Other. Author analyzes the main aspects of transformation of paradigms in culture, which caused the forming of discourse onthology, and main conceptions of discourse identity. The orientalism as example of discourse identity is analyzed in the article. And there is a proposition of overcoming the failure of understanding the Other on the basis of phenomenological xenology of B.Waldenfels.

Key words: *discursive identity, discursive ontology, orientalism, phenomenologic ksenology B.Valdenphels.*

Культура нас змушує зустрічатися з “Іншим”/“Чужим”, інтерпретувати його, окреслювати, а відтак – ідентифікувати. Це зумовлене тим, що здійснюючи спробу окреслити себе, створити власну ідентичність, ми обов’язково відчуваємо необхідність зоставити себе із тим, що відрізняється від нас, тобто намагаємося зрозуміти “Іншого”. Проблема сучасності полягає в тому, що людина сама постає для себе чужою, її буття представляється як буття, прикрите дискурсивними практиками й технологіями. Людина відчуває надмір знаків та значень, які її оточують, а відтак вона не віднаходить іншого способу ідентифікувати “Іншого”, аніж через знаки та дискурси.

У сучасній філософії можемо зустріти поняття дискурсивної ідентичності. Воно з’являється в контексті загальної впевненості філософів, культурологів, лінгвістів у тому, що відбулася зміна парадигм, яка спричинила прийняття принципово нової онтології – дискурсивної. Основну роль відіграють тут мовні акти та дискурси. У дослідженнях “дискурсивного перевороту” можемо зустріти твердження, що дискурсивні явища відбуваються передусім у соціально-психологічному просторі, у процесі комунікації між індивідами, які виконують відповідні комунікативні, соціальні, культурні, міжособистісні, ідеологічні та психологічні ролі [8]. Проблема ідентичності в межах цієї парадигми постає надзвичайно актуальною. Як вдало зауважив український дослідник Р. Димерець у одній із статей: “...Взагалі вирішення питання про ідентичність (як, урешті, й вирішення будь-якого питання) залежить у першу чергу від того дискурсу, в контексті якого це питання розглядається” [6]. Проблема ідентичності суб’єкта в межах цієї нової парадигми загострюється також і тим, що теорія дискурсу пропонує розуміння суб’єкта передусім як суб’єктивної позиції в межах дискурсивної структури. Суб’єкт, таким чином, “втрачає” власну самість, а його ідентифікація стає залежною від структур дискурсу. Суб’єкт не є автономним, він визначається дискурсами, а крім того, суб’єкт постає фрагментованим: “...його [суб’єкта – Д. Ш.] позиція не встановлюється лише одним способом і лише одним дискурсом, а, швидше за все, йому приписується багато різних позицій різними дискурсами” [11, 72].

Особистість у певний спосіб стає залежою від умов дискурсу. У лінгвістиці існує поняття “мовної особистості”. Мовна особистість – це особистість, яка володіє сукупністю дискурсивних властивостей на рівні усіх фаз інтелектуального акту, а саме орієнтування і планування мовних і немовних дій, формулювання плану дій у мовній формі, контролю і корекції (за необхідності) мовних дій [13, 52]. Виходячи з такого визначення лінгвістичної особистості, стверджується, що реалізація потенціалу дискурсивних можливостей залежить від комунікативної ситуації. Також ідентичність особистості набувається лише в процесі реалізації нею конкретних дискурсивних властивостей: “про конкретну мовну особистість можна говорити лише у випадку реалізації в конкретному дискурсі її конкретних дискурсивних властивостей” [13, 52-53].

Дискурсивну ідентичність можемо розглядати як феномен сучасної культури. В епоху постмодерну проблема ідентичності постає по-новому. З. Бауман пише з цього приводу так: “...Хоча ідентичність й надалі “залишається проблемою”, це уже не та проблема, яка поставала “протягом модерну”. Насправді, якщо проблема ідентичності епохи модерну полягала в тому, як побудувати ідентичність і зберегти її цілісність і стабільність, то проблема постмодерну передусім в тому, як уникнути фіксації і зберегти свободу вибору” [2]. Стверджується, що в сучасній культурі відбувається своєрідна фрагментація ідентичності, яка тісно пов’язана із децентралізацією суб’єкта. До цієї проблеми звертається, зокрема, С. Холл, визначаючи п’ять моментів, які вплинули на “остаточне децентрування картезіанського суб’єкта” [12, 169-174]. Перший момент пов’язаний із марксистською традицією. С. Холл стверджує, що нове прочитання К. Маркса в 60-х роках ХХ ст. утвердило думку, що особистості не є справжніми “авторами” чи діючими особами історії, оскільки вони можуть діяти лише на основі тих історичних умов, в яких вони народилися і які були створені іншими, а також через те, що вони змушені використовувати ресурси, які були підготовлені попередніми поколіннями. Можемо згадати, що варіант інтерпретації Марксової тези представляє З. Бауман у праці “Індивідуалізоване суспільство”, який дещо її перефразовує – люди самі визначають свій спосіб життя, але в умовах, які не залежать від їхнього вибору. Розуміє це у такий спосіб, що сфера умов, які не залежать від нашого вибору, і сфера дій, які сприятливі

для розрахунків, оцінок і рішень, розділені між собою і залишаються такими, що, хоча їх взаємодія і створює проблеми, сама межа, яка існує між ними, є безсумнівною: вона об’єктивна і не підлягає обговоренню [3].

Другий момент, пов’язаний із децентрацією суб’єкта, має тісний зв’язок із “відкриттям” З. Фройдом позасвідомого. “Згідно з теорією Фройда, – пише С. Холл, – наші ідентичності, наша сексуальність і структура наших бажань формуються на основі психічних і символічних процесів, які відбуваються в сфері позасвідомого і функціонують згідно з “логікою”, цілком відмінною від логіки Розуму. Це підриває уявлення про суб’єкта, що пізнає раціонально, з фіксованою і єдиною ідентичністю” [12, 170]. В цьому контексті згадаймо також про те, що яскравим прикладом і своєрідним продовженням фройдівської концепції суб’єкта, що призвела до його децентрації, є концепція суб’єкта Ж. Лакана, що, певною мірою, ґрунтується на твердженні, що ідея істинного, цілісного суб’єкта є міфом. Індивід частково структурований дискурсами, але це структурування не є повним. Крім того, Ж. Лакан стверджує, що ідентичність є еквівалентом ідентифікації з “чимось”, а цим “чимось” є позиції суб’єкта, які людині надають дискурси [11, 74]. Зрештою, якщо звернутися до сучасної психології, знайдемо у межах психологічних концепцій ідентичності (індивідуальної та соціальної) загальне твердження про динамічність і змінність ідентичності людини. Зауважується, що ідентичність розвивається протягом усього життя людини, при чому нелінійно і нерівномірно, а напрямок її розвитку може бути як прогресивним, так і регресивним.

Третім моментом, що зумовив децентрацію суб’єкта та фрагментацію ідентичності, є, на думку С. Холла, поява структуралізму, в межах якого стверджується, що значення ми можемо витворювати лише за допомогою мови. Пізніше філософи структуралісти, такі як Ж. Дерріда, додають до цього, що особистість ніколи не може остаточно зафіксувати смисл, в тому числі смисл власної ідентичності, оскільки слова є багатоакцентними. Четвертий момент децентрації суб’єкта С. Холл пов’язує із концепцією “дисциплінарної влади” М. Фуко. Згідно з нею, основним завданням “дисциплінарної влади” є створення такого суб’єкта, до якого можна ставитися як до тіла, що піддається наказам. Врешті-решт, останнім моментом, що децентрує суб’єкта в сучасній культурі, згідно з С. Холлом, є вплив фемі-

нізму, як теоретичної критики і соціального руху. У його межах відбувається, зокрема, формування гендерних ідентичностей, а також заперечення того, що чоловіки і жінки є частиною однієї і тієї ж ідентичності.

Отож, важливою проблемою сучасності є пізнання “Іншого”, що, безперечно, стосується його автентичної (із певним застереженням можна навіть сказати, об’єктивної) ідентифікації. Очевидним є те, що нова культурна реальність заставляє нас переосмислювати принципи пізнання “Іншого”, а також ставлення до нього. Як пише російська дослідниця О. Іщенко, “...сама реальність заставляє нас задуматися над тим, чи здатні ми в принципі пізнати, зрозуміти (і прийняти!) спосіб бачення і структурування світу, прагнення, мотиви, почуття “Іншого” як виразника і носія культурних смислів, що неспівпадають з нашими” [5, 172]. Одна з проблем, яку порушує перед нами сучасність, чи здатні ми і за яких умов здатні відкинути домінуючий дискурс та ідентичність “Іншого”, яку він накидає. Також слід розглянути, яким чином дискурсивна ідентичність зіставляється з ідентичностями іншого типу, наприклад, історичною ідентичністю.

Після лінгвістичного перевороту в філософії (Ф. де Соссюр, М. Гайдеггер, Л. Вітгенштейн та ін.) немає сумніву в тому, що сучасність надає значної сили мові, що впливає також на розгляд проблеми ідентичності. Чарльз Тейлор у відомій праці “Джерела себе”, розглядаючи проблему модерної ідентичності та окреслюючи перспективи цього дослідження, одним із шляхів визначає саме аналіз зв’язків модерної ідентичності із сучасною епістемологією та філософією мови [10, 10]. На нашу думку, одним із аспектів такого аналізу буде саме звернення уваги на проблему дискурсивної ідентичності. Адже завдяки лінгвістичному перевороту, який мав місце в філософії ХХ століття, розвитку структуралізму та постструктуралізму було “відкрито” силу дискурсу та його значення для формування ідентичності.

Феномен дискурсивної ідентичності представлений зокрема у теорії дискурсу Е. Лакло і Ш. Муфф. Загалом, для цих дослідників характерне переконання, що теорія дискурсу спрямована на розуміння соціального як дискурсивної конструкції. А тому, за допомогою інструментів дискурс-аналізу, можуть бути пояснені практично всі соціальні явища. Теорія дискурсу загалом побудована на поєднанні марксизму (який є тут основою роздумів про соціальне) та структуралізму (забезпечує теорією значення).

Це, безперечно, визначає характер концепції ідентичності.

Людина набуває ідентичності завдяки позиціонуванню в дискурсах, які містять організовану сукупність знаків. “Ідентичність утворюється дискурсивно за посередництвом ланцюжків еквівалентності, в яких знаки сортуються і пов’язуються в ланцюжки напротивагу іншим. Ці ланцюжки визначають чим є суб’єкт, і чим він не є” [11, 75]. Е. Лакло і Ш. Муфф стверджують, що дискурси приймають, відкидають та обговорюють різні розуміння особистості. Суб’єкт у цьому випадку постає як децентрований, він має різні ідентичності відповідно до дискурсів, в яких він бере участь.

Дискурсивна ідентичність постає на глибокому культурному та філософському підґрунті. Ч. Тейлор, зокрема, демонструє нерозривний зв’язок моралі і самості. Він стверджує, що найбільш актуальна і важлива група вимог, які ми визнаємо моральними, стосується поваги до життя, недоторканості і добробуту “Іншого”. Ч. Тейлор пише: “Саме ці вимоги ми порушуємо, коли вбиваємо чи калічимо інших, привласнюємо те, що їм належить, застрашуємо і позбавляємо їх спокою, чи навіть просто утримуємося, коли вони зазнають лиха. Майже кожен відчуває справедливість цих вимог, їх визнавали і визнають в усіх людських суспільствах” [10, 15]. Таким чином, маємо тут справу із глибокими, універсальними моральними уявленнями. Разом з тим, уявлення про “Іншого” формуються на основі дискурсу: “Різні культури, – пише Ч. Тейлор, – щоб обмежити коло об’єктів поваги, заперечують наявність істотної ознаки, про яку йдеться: вважається, що позбавлені поваги не мають душі, чи не є цілком розумними, чи, можливо, призначені Богом для певного нижчого суспільного стану” [10, 16].

Однак при цьому слід також зауважити, що дискурсивна ідентичність як спосіб окреслення “Іншого” має суперечливе ставлення до власного імені чи назви “Іншого”. З одного боку, дискурсивне окреслення “Іншого” можна сприймати як надавання йому імені чи назви. Однак при цьому варто зауважити, що надане дискурсивним способом ім’я не можна ототожнити із ім’ям власним, оскільки в цьому випадку немає очевидності прийняття цього імені Іншим. Польський дослідник Станіслав Черняк, досліджуючи філософську концепцію ідентичності Ч. Тейлора, звертає увагу на те, що у світлі Тейлорівської філософії єдиним суттєвим містком між конверсацією і людською ідентичністю є

ім'я. Імена надаються особам не для того, щоб їх відрізнити від інших індивідів, а для того, щоб надати їм властивість, що дає можливість чи полегшує нав'язати соціальний контакт. “Висловлюючи її [особи – *Д. Ш.*] ім'я, я “окликаю” мого потенційного співрозмовника, і, таким чином, пропоную йому в більш або менш категоричний спосіб (залежно від виконання щодо нього соціальної ролі) участь в певному просторі конверсації” [14, 180]. Звертаючись до праці Ч. Тейлора “Джерела себе”, знайдемо думку про те, що зазивання до розмови є вступною умовою розвитку людської ідентичності і перше ім'я надають перші співрозмовники. Загалом ім'я є постійно діючим мовним джерелом комунікативної готовності індивідів.

Дискурсивна ідентичність може бути визначена як “вторинне” називання “Іншого”, оскільки вона не передбачає обов'язковості того, що “Інший” буде завжди відгукуватися на ім'я чи назву, які йому будуть дані в межах певного дискурсу. Дискурс, таким чином, повинен набути легітимності для “Іншого”, аби він прийняв дискурсивну ідентичність.

Дискурсивну ідентичність можна порівняти з історичною ідентичністю. Цей тип ідентичності детально аналізує німецький дослідник Г. Люббе. Дослідник зауважує, що ідентичність суб'єктів може бути представлена лише за допомогою їхніх історій, оскільки така ідентичність завжди містить більше того, що можна зрозуміти з аналізу умов дійсного часу. Іншими словами, йдеться про те, що розуміння того, ким насправді є суб'єкт, є результатом історії.

Історії, стверджує Г. Люббе, – це процеси індивідуалізації систем. “Технічні, біологічні та соціальні системи, які включені в процес індивідуалізації, звичайно ж, завжди зберігають свою числову індивідуальність. Лише неповторність їх одиничних історій створює неповторне поєднання характерних властивостей, які відрізняють кожен з них від інших систем з однаковою структурою” [7]. А тому, на думку німецького філософа, саме історії пояснюють історичну індивідуальність систем, яка, своєю чергою, дозволяє їх ідентифікувати.

Розглядаючи феномен історичної ідентичності, ми знову ж таки можемо звернути увагу на момент наративності такої ідентичності та включеності у певний дискурс. По-перше, суб'єкт проявляє свою історичну ідентичність у процесі комунікації. По-друге, суб'єкт є відчуженим від процесу ідентифікації,

оскільки щодо історії, яка дає ідентичність, суб'єкт, на думку Г. Люббе, не є діючим суб'єктом, а постає всього лише “референційним суб'єктом розповіді цієї історії”.

Дикурс “Іншого” буде, таким чином, представлено як конструювання його історії. Таке конструювання може ґрунтуватися на витворенні міфів. Останні можуть повністю “виключити” сприйняття історії “Іншого” і його історичної ідентифікації за допомогою критичної рефлексії.

Яскравим прикладом дискурсивної ідентифікації “Іншого” є орієнталізм, цілісну концепцію якого представлено в праці Е. Саїда. Орієнталізм є специфічним способом сприйняття Сходу, він постає передусім як культурний проект. Схід у межах орієнталізму є продуктом саме дискурсивної ідентичності. Така ідентичність витворюється на основі знання, яке, своєю чергою, дає владу над Сходом. Е. Саїд пише таке: “Мати знання про таку річ – це панувати над нею, мати над нею владу. А мати владу в даному контексті означає, що “ми” відмовляємо в незалежності “ім”, – жителям орієнтальної країни, – оскільки ми знаємо цю країну, і, в якомусь розумінні, вона існує такою, якою ми її знаємо” [9, 48]. Знання про Схід фактично створює Схід та його мешканців. Об'єкт конструюється у межах певного дискурсу і потрапляє під його владу. Ідентичність постає радше як сконструйована, винайдена та вигадана. “Ідентичність “я” або ідентичність “іншого”, – пише Е. Саїд, – далека від того, щоби бути чимось статичним, а є насправді досконало опрацьованим історичним процесом, що відбувається як змагання і втягує в себе індивідів та інституції в усіх суспільствах” [9; 429]. Таким чином, ідентичність у концепції орієнталізму Е. Саїда загалом розуміється як конструкція – вона містить також конструювання своїх протилежностей та “інших”.

Орієнталізм, згідно з Е. Саїдом, є формою радикального реалізму: “...кожен, хто звертається до орієнталізму, цієї узвичаєної системи давати раду питанням, об'єктам, якостям та регіонам, які вважаються східними, позначає, називає, вказує або фіксує те, про що він думає або говорить, словом або фразою, які потім або сприймаються як реальність, або, простіше, є самою реальністю” [9, 99].

Дискурсивна ідентичність Сходу, яка витворюється в межах орієнталізму, є текстуальною. Відбувається перетворення живої реальності на текст. Характеризуючи орієнталізм, Е. Саїд

стверджує також те, що він має кумулятивну та корпоративну ідентичність, що також свідчить на користь того, що ідентичність “Іншого” тут витворюється в межах окресленого дискурсу. У межах цього дискурсу відбувається специфічна інтерпретація Сходу (“Орієнталізм – це школа інтерпретації, матеріалом для якої є Схід, його цивілізації, народи й регіони” [9, 264]).

Чи є можливість уникнути дискурсивної ідентичності “Іншого”, яка може вести до культурної експлуатації “Іншого” і, таким чином, до його нерозуміння? Відповідь і певні пропозиції, на нашу думку, дає феноменологія, а точніше – феноменологічна ксенологія Бернхарда Ванденфельса.

У своїх працях німецький філософ, зокрема, задається питанням, чи є можливість зробити недоступність “Чужого”, не знищуючи і не послаблюючи її? Проблема тут полягає в тому, що коли ми зустрічаємося з “Чужим”, ми відразу включаємо його у напередрозуміння і напередзнання. Таким чином, логос “Чужого” вичерпується. Можна сказати, що ми автоматично вводимо “Чужого” (“Іншого”) в певний дискурс, який нав’язує нам правила його окреслення, а відтак і його ідентичність.

На думку Б. Вальденфельса, ситуацію можна змінити. “Ситуація змінюється, – пише він, – якщо ми відмовляємося від прямого визначення того, що таке “Чуже”, і замість цього приймаємо “Чуже” в якості того, на що ми відповідаємо і обов’язково повинні відповісти, тобто як вимогу, виклик, спонукання, оклик, домагання і т. ін., як би не звучали різні нюанси” [4]. Можна додати, що в цьому випадку ми прагнемо вийти за межі дискурсу, і таким чином сприймаємо цілісність “Іншого”, ми зустрічаємося із його феноменом, смисл якого прагнемо віднайти. Така зустріч з “Іншим” дає нам цілісність його феномену, оскільки дискурси не здійснюють децентрації суб’єкта. А відтак, позадискурсивна зустріч з “Іншим” є контекстом формування автентичної його ідентичності.

Загалом сучасна культура, одна з характеристик якої є зміна парадигм, що призвело до панування дискурсів, ставить перед нами виклики і проблеми автентичної ідентичності “Іншого” (Чужого). Найчастіше нам важко вирватися за межі дискурсів, а тому “Іншого” нам замінює його дискурсивна ідентичність. Ми потрапляємо у своєрідний полон дискурсу, маючи перед собою лише фрагмент феномена “Іншого”, цілісність якого децентрована і “розбита” різними дискурсами. Відтак, для пошуку автен-

тичної ідентичності слід шукати підґрунття позадискурсивної зустрічі з “Іншими” та уникання його напередокреслення.

Література:

1. Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. – 1996. – № 1.
2. Бауман З. От паломника к туристу. – <http://sj.obliq.ru/article/198> (20.04.2009).
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005.
4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом”. – <http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm> (20.04.2009).
5. Ищенко Е. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации // Логос. – 2005. – № 4.
6. Концепція мультикультуралізму. – К., 2005.
7. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – № 4.
8. Макаров М. Основы теории дискурса. – М., 2003.
9. Саїд Е. Орієнталізм. – К., 2001.
10. Тейлор Ч. Джерела себе. – К., 2005.
11. Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков, 2004.
12. Холл С. Проблема культурной идентичности и децентрация субъекта // Контексты современности-1: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. Хрестоматия. – Казань, 2000.
13. Язык, дискурс и личность. – Тверь, 1990.
14. Czerniak S. Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku. – Warszawa, 2006.