

УДК 314.156.(477)

О. В. Чуйкова - кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету.

ПРОБЛЕМА САМОСТІ У ФОКУСІ СПІВВІДНОШЕНЬ СОЦІАЛЬНИХ ТА ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСІВ

В статті розглядається проблема самості у фокусі взаємодій декількох дискурсів: соціальної філософії, герменевтичного, екзистенціального. Внутрішньо інтегрована самість потім інтегрується у соціальному просторі. Але людина, яка має внутрішній проблемний стан свідомості, не може пройти правильну інтеграцію через триаду буття, про яку писав Аристотель. Така людина швидко набуває характеристики синтетичної особистості, або синтетичного нарцисизму і починає існувати у симулятивній реальності, про що пишуть філософи, психоаналітики, соціологи епохи постмодерну сучасного суспільства.

Ключові слова: самість, онтологічна самість, синтетичний тип особистості, соціальний простір, симулятивна реальність, абстрактне суспільство.

ПРОБЛЕМА САМОСТИ В ФОКУСЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СОЦИАЛЬНОГО И ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСОВ

В статье рассматривается проблема самости в фокусе взаимодействий нескольких дискурсов: социальной философии, герменевтического, экзистенциального. Внутренне интегрированная самость затем интегрируется в социальном пространстве. Но человек, который имеет внутренне проблемное состояние не может пройти правильную интеграцию через триаду бытия Аристотеля. Такой человек приобретает характеристики синтетической личности и начинает существовать в симулятивной реальности, о чем пишут философы, психоаналитики, социологи эпохи постмодерна в современном обществе.

Ключевые слова: самость, онтологическая самость, синтетические типы личности, симулятивная реальность, абстрактное общество, социальное пространство.

THE PROBLEM OF SELFNESS IN THE FOCUS OF INTERACTION OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSES

The article describes the problem of selfness in the focus of interactions of multiple discourses: social philosophy, hermeneutical, existential. The internally integrated selfness then integrates into the social space. But the man who has an internal problem state cannot pass the correct integration through the triad of being by Aristotle. Such person acquires the characteristics of synthetic personality and starts to exist in simulative reality, that the philosophers, psychoanalysts, sociologists of postmodern are writing about in contemporary society.

Keywords: selfness, ontological selfness, synthetical types of person, simulative reality, abstract society, social space.

Велика кількість філософів та соціологів з останньої чверті ХХ століття досліджують проблему співвідношення особистості людини, її кращої частини – креативної, інтегрованої, цілісної під назвою «самість» – та її існування у соціальному просторі повсякденності. Говорячи про внутрішньо інтегровану людину, що також є інтегрованою у соціальне і водночас у трансцендентне буття, ми користуємося поняттям «онтологічна самість» завдяки психоаналітичним дослідженням К. Г. Юнга та А. Маслоу. Ми назвали інтегровану у суспільне життя духовну самість людини як «онтологічна самість» завдяки її універсальності, що містить також герменевтичний аспект. В даній статті ми дослідили інваріанти існування людини на різних рівнях буття: від звичайного буденного до ситуації взаємодії з технікою і наслідки всіх цих взаємодій для людини.

Самість, як цілісна за своїм визначенням структура, вимагає своєї завершеності – у своїй реалізації в соціальному просторі. Це виражається й у взаємодії Я – Ти, Я – Інший, або Я – Інші, і в дії (вчинку, події), і в об'єктивації своєї унікальної складової на протипагу уніфікованим суб'єктам повсякденності.

С. Л. Франк писав, що існує «средство между человеком и миром как проявлениями единой реальности» [9, с. 410]. Він також звертався до Аристотелевої тріади буття, описуючи її як три «шари» буття, що доступні якому-небудь одному способу пізнання. Так, емпіричне знання, що спирається на досвід, виводить на «поверхню» буття, яка сприймається чуттєвим пізнанням. Знання раціональне дає пізнання «ідеальних» початків у бутті, єдність яких утворює вже металогічну систему й звертає увагу на третю сферу, позамежну основу буття. Ця основа є «незбагненне» у бутті, що доступне в якомусь інтуїтивному знанні, недоступному для чуттєвого знання реальності. Про духовність реального світу писав не тільки С. Л. Франк, але й М. Бубер, звертаючись уже до діалогічної парадигми Я – Ти, або Я – Інший, або Я – Інші. Тобто питання взаємодії перебуває й у вертикальній площині, духовній, і соціальній, причому тут М. Бубер звертається до концепції М. Гайдеггера «самості» й «юрби». Замість знеособленої, зрівняної «юрби» М. Бубер запропонував осмислену співдружність самостей і назвав її Ми.

Виходячи з декількох розумінь діалогічної соціальної ситуації й способів їхнього конструювання, ми розділимо це питання на декілька складових.

1. Я – Ти, Я – Інший. Діалогічність відносин самості й людей у соціальному контексті.

2. Вчинок, подія – коли не індивідуальність, а умови, тобто буттєві можливості й буттєві характеристики визначають характер вчинку. На цьому рівні самість існує як цілісність, спрямованість до вищих буттєвих цінностей. Доречно говорити про енергію й динамічність, а також синергію.

3. Самореалізація у відносинах, у створенні свого життєвого, соціального світу й т. і.. Це рівень самоактуалізованих особистостей у соціальному наративному просторі. Або людей, знеособленої юрби, якщо рівень самості як цільної, інтегрованої глибинної психічної структури не досягнутий. У цьому випадку й у даному контексті доречно згадати визначення наративної соціальної структури як «класу «подібних ситуацій», відповідно до визначення Іллі Пригожина.

Таким чином, соціальний аспект самості припускає завершеність самості в соціальному просторі, а також є умовою реалізації людиною себе й самоорганізації свого соціального світу.

Онтологія самості перебуває в контексті філософського дослідження, як і герменевтика самості (П. Рікер). Термін «онтологічна самість» виводить нас із суцього філософського контексту, розширює його рамки, робить суть цього терміна більше універсальним і таким, що включає в себе багато конотативних сенсів і дискурсів (психологічний, соціальний). Онтологія самості прочитується як людські риси на різних рівнях буття: від можливостей до дії й втіленості, тобто досягнення своїх цілей. І тут нам запропоновано М. Гайдеггером два способи буття: *Dasein* й *Vorhandenheit* (підручне буття). Онтологічний статус самості, з погляду П. Рікера, у такий спосіб спирається на розрізнення цих двох способів буття. М. Гайдеггер говорить про розпилення самостей у юрбі в наявному бутті. Термін «самість» не має одного значення й саме «онтологічна самість» дає закінчене уявлення про цілісну спрямовану до буттєвих цінностей структуру, й ніяке інше. Самість – це несвідоме з індивідуальними рисами. Тому, говорячи про онтологічну самість, ми переміщуємося в царину людської унікальності, інтегрованої з несвідомим, і соціальні умови її вираження.

З певного етапу дія має пріоритет над можливістю. Однак, весь комплекс поняття «дія» виводиться з енергії – другого модусу онтологічної тріади Аристотеля. Парадигматичну цінність має саме поняття «енергія» й всі конотативні сенси, які з ним зв'язані. Початковий етап переходу від можливості, потенційності до дії називається *energeia-dunamis* і позначає динамізм, дію як таку, й перебуває за межами людських дій, а виявляє свою можливість і можливість інтегрованої самості у всій повноті тільки за межами людських дій, у поле потенційних можливостей людини. Наступний етап становить людську дію (розуміти, бачити, добре жити). Дії людські пов'язані з етикою й способом дії в сенсі *praxis*. На останньому етапі встановлюється пріоритет дії в сенсі *ergon* над можливістю, тому що тут дія набрала тенденцію до сенсу втіленості, ентелехії. Втіленість дії пов'язана із втіленістю мети, *ergon-entelecheia* взаємозв'язані й утворюють деяку загальну завершеність, власне, реалізацію цілі в просторі життєвого світу чи в соціальному просторі. Тобто сама дія як активність, динамічність одержує свою завершеність, відбувається як би звільнення від активності. Таким чином, поняття дії має три складові: дія як *energeia-dunamis*, як *praxis* й як *ergon-entelecheia*, які послідовно змінюють одна одну й дають поетапну реалізацію задуму в його втілення вже як у мету в соціальному просторі [7].

Слід відразу уточнити, що поняття мети припускає визначеність, центрування дій, або дію, спрямовану на досягнення мети, – у кожному разі задана чітка траєкторія дії, що завершується досягненням результату. Для можливості, що перебуває у своїй нерозгорнутій глибині, характеру

децентрованість дії – це сфера несвідомого. Для самості обидві (чотири) риси є такими, що конституують: і можливість, і дія, і центрованість, і децентрація. Таким чином, онтологічна самість (з активованою потенційністю, несвідомою складовою) тільки у своєму єднанні із глибиною, виходячи з неї, може бути діючою, тоді самість у наявному модусі буття саморепрезентована. У М. Гайдеггера це позначається як спосіб буття *Selbstheit*, якщо вважати самість самототожною структурою, як вважали М. Бубер і П. Рікер. Абрахам Маслоу довів, що це не «самототожність» (П. Рікер) або «замкнута система» (М. Бубер), а інтегрована структура, що дає соціуму неординарну успішну людину, орієнтовану на вищі буттєві цінності, яку він називає ще одним еквівалентним терміном «его-трансцендентність».

У тому соціальному просторі, який описали низка сучасних соціологів і філософів, відбувається редуція людини до її соціальної функції. Людина втрачає всі властивості людського, людина редується, виноситься за дужки самим соціальним простором. У такий спосіб людина відчужується від самої себе, від свого джерела креативності й енергії, тому що людина опиняється або у владі «ман» – масового або індивідуального, або її самість не тільки онтологічно не вкорінена, але й розбита, розірвана, відсутній стан цілісності, а виходить, слідом за внутрішньою дискретністю виникає проблема нарцисизму.

Терміном «соціальний простір» П. Бурдьє описує соціальну реальність, що об'єктивно структурується існуючими соціальними відносинами і суб'єктивно – уявленнями людей про навколишній світ.

Життєвий світ (Е. Гуссерля) – реальний, інтерсуб'єктивний (поле взаємодії Я та інших людей), це дійсність, що ми модифікуємо нашими діями й навпаки. Життєвий світ повсякденності – не єдина реальність, це світ повсякденних дій; його характеризують просторові, тимчасові, соціальні нашарування, а також смислові поля (дорослих, дітей і т. і.) і мова як засіб конструювання життєвого світу. «Мова як будинок буття» М. Гайдеггера стало хрестоматійним твердженням.

Інший сучасний соціолог Жан Бодрийяр досліджує феномен постмодерна як новітнього стану західної цивілізації, неокapіталістичної, і відзначає в ньому розростання штучних, несправжніх утворень і механізмів, симулякрів соціального буття. Даючи характеристику його як суспільство споживання, Ж. Бодрийяр описує сучасну модель людини-споживача, якесть рекламне «ви», штучний механізм, отриманий у результаті тільки семантичних операцій і не маючий відношення до реального об'єкта: «...такое «вы» – всего лишь симулятивная модель второго лица и обмена, фактически это никто, фиктивный элемент, служащий опорой дискурсу модели. Это не то «вы», к которому обращается речь, а внутрикодовый эффект раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков» [1, с. 210]. Стан постмодерна, на думку Ж. Бодрийяра, це постапокаліптичний стан: «...Страшный Суд уже происходит, уже окончательно свершился на наших глазах – это зрелище нашей кристаллизованной смерти. Нашим апокалипсисом является само наступление виртуальности, которое и лишает нас реального события апокалипсиса. ...наш апокалипсис не реальный, а виртуальный» [1, с. 321]. В даному випадку описана реальність симулякра – абстрактної моделі, що підкорює своєму пануванню реальні сили протесту й заперечення, цю всеосяжну реально-фіктивну владу, яку позначають словом «істеблїшмент», а Жан Бодрийяр позначив словом «код». Таким чином, код, істеблїшмент, система симулякрів – це і є «трансцендентна» соціальна інстанція нашого часу. Р. Барт, Г. Маркузе в «Одномірній людині» теж описують новий модус існування соціальної інстанції, її повне панування над свідомістю сучасної людини.

Ж. Бодрийяр використовує поняття «символічний» так само, як і Ж. Лакан, але з відмінностями, продиктованими специфікою контексту. «Символічне» у Ж. Бодрийяра – це соціальна характеристика, особливий тип дії (без обдаровування, тільки жест), виділені ним три типи симулякрів – це три стадії знакової діяльності. Альтернативою суспільству без обміну, порожньому жестові без обдаровування, тільки семантичному впливу, як рекламі, є архаїчне суспільство обміну, з його традицією обміну дарунками, жертвопринесенням, поезією, ритуалом, грою – культурна альтернатива неокapіталістичному симулятивному суспільству. «Символічне» Ж. Лакана – це особливий реєстр психічної діяльності: згідно концепції Ж. Лакана, трьом типам симулякрів «об'єктів–речей–знаків» Ж. Бодрийяра відповідають три типи психічної діяльності «реальне–уявлюване–символічне». Таким чином, ми маємо симулятивне буття, описане й психологами (тобто підкріплене психічною діяльністю людини), і соціологами, соціальними філософами. Проблема в тому, що це хворобливий стан світу і людини, який вичерпує живі творчі сили людини.

Суспільство, цивілізація, культура – це системи, що роблять не тільки речі, але й знаки. Людина живе у світі знаків, більшість яких – усього лише фальшивки, тобто симулякри, що

підробляються під справжні цінності та підмінюють справжні сенси. Симулякри, що відірвалися від своїх першооснов, активно формують сучасну масову свідомість, яка існує у світі квазіцінностей і квазіснів та поглинає все, що завгодно. Поглинаючи енергію й інформацію, маса («мовчазна більшість») не має творчого потенціалу і схильна до самих абсурдних і безглузких дій. Симулякри, якими живе маса, створюють навколо неї гіперреальність, де все перебільшене, де від людини потребується перебільшене переживання симулякрів, хоча від цього справжньою реальністю й цінністю (тим, що М. Гайдеггер називає ейдетичною повнотою) гіперреальність не наповнюється. У соціальному світі, наповненому симулякрами, ніщо не може залишатися самим собою. Це світ загального лицедійства, тотальної неправди, що перебуває у владі принципів зла [1]. Так говорить Ж. Бодрийяр про соціум як про дивовижного цивілізаційного мутанта епохи постмодерна.

П'єр Бурдьє також пише про символічне насильство влади держави як про цілеспрямоване, систематично здійснюване перекручування сенсів, міфологізацію уявлень про суще. Вона впроваджує (шляхом апеляції до символічного рівня несвідомого) у свідомість громадян вигідну владі ієрархію норм і цінностей, які перетворюються в повсякденні, звичні стереотипи. Таким чином, люди перебувають у стані незнання в рамках соціального простору і приймають усе, що скажуть через призму екрану (телебачення або комп'ютера).

Вихід з утвореної кризи запропонував Юрген Хабермас, розробивши концепцію аксіологічного паритету, тобто рівноправності духовних і соціальних цінностей у суспільстві. На його думку, сучасне суспільство з його структурами й інститутами має тверді насильницько-цільові орієнтації, відірване від вищих духовно-моральних реалій, гуманістичних цінностей. Його інститути не пристосовані до будівництва діалогічних відносин. Соціуму необхідна нова модель комунікативної реальності, яка підкорюється принципам суб'єктно-суб'єктної взаємодії. Побудувати «життєвий світ», що відповідає етичним критеріям, можна через повсюдне прийняття й впровадження нового типу дискурсу, альтернативного існуючому, що має позаінституціональну природу та виходить із глибинних моральних потреб людини: згоди й розуміння. Тільки через живих суб'єктів нова комунікативна модель зможе проникнути на організаційний рівень і перетворити діяльність соціальних інститутів в стратегічний орієнтир. Натхненність «життєвого світу» зможе за допомогою проникнення в суспільні інститути й системи передати і їм частину свого творчого потенціалу. Принцип аксіологічного паритету становить суть дискурсу й здатний радикально трансформувати нормативно-ціннісні сфери сучасного суспільства на всіх його рівнях. «Возвращение человека человечности», про яке писав М. Гайдеггер, – перший крок на шляху реалізації цих ідей [11]. По суті, ці цілі відповідають концепції людей, що самоактуалізуються, А. Маслоу [6].

Соціальні стратегії, що симулятивне суспільство використовує стосовно людини, спрямовані тільки на те, щоб вдало адаптувати її до соціальної реальності або редукувати до соціальної функції, для чого використовує стратегію керованого нарцисизму – маніпулювання людиною, її тілом як даністю, – це так званий «синтетичний нарцисизм». Про це пише англійській соціолог Річард Сеннет, згідно дослідженням якого нарцисизм є умовою існування бюрократичних систем. Саме в бюрократичних системах з'явилися соціальні класи «синіх комірців» та «білих комірців», якими є менеджери, що адаптовані до норм соціальної повсякденності. І водночас вони хворі від замкненості в неї [8]. Для них навіть вигадана окрема назва — це так званий «офісний планктон» на офісному слензі. Інший соціолог І. Кузін пише про журналіста як людину-сенсатора (від англійської sensation), що ідентифікується з пошуком сенсації і весь свій час витрачає на пошук сенсаційної інформації [8].

Таким чином, низкою дослідників – філософів, соціологів, політологів сучасний соціальний простір описується як жорсткий та детермінований. Він бюрократичний, оперує дисциплінарними, каральними, маніпулятивними технологіями й методами, підтримує своє існування за рахунок спровокованого й штучно підтримуваного ним (всіма бюрократичними структурами) психологічно проблемного стану свідомості людини (синтетичний нарцисизм, безвір'я у себе, дисоціація свідомості людини, соціальна редукція людини й т. і.).

На сучасному етапі розвитку кіно- і комп'ютерних технологій, які центровані на особистість людини, доречно говорити про діалогічний принцип взаємодії техніки, особливо віртуального простору, інтернету і людини й порушувати питання про те, чим по суті є така взаємодія, – новим етапом розвитку людського інтелекту або деградацією особистості у світовому масштабі. Спричиняє постановку такого питання подібність архаїчної й сучасної техногенної, розлагодженої свідомості, тому що релікти архаїчної людини – дисоціація, амбівалентність і т. і. – у сучасних умовах є ознаками розладу особистості. Саме віртуальний простір, розрахований на творчу взаємодію людини й техніки, на анонімне самопроявлення особистості, вимагає діалогічного підходу. У результаті ми

масмо справу не з новою, зміненою формою людської свідомості, а з тими штучними комп'ютерними технологіями, які активували її архаїчний шар і дозволили розуміти її в сучасних умовах як дисоціацію особистості, синтетичні аватари віртуальної взаємодії. Деякі ігрові технології використовують архаїчну термінологію.

Вплив комп'ютерних технологій на людську свідомість безсумнівний й загально визнаний, при цьому він є як позитивним (творчий багаторівневий розвиток і т. і.), так і негативним: активація архаїчного шару свідомості й гра по заданих структурах робить людину більш маніпулятивною, підданою впливу будь-яких соціальних технологій. Дискурсивні віртуальні ігри легко підмінюються дискурсивними соціальними «іграми», оскільки задіюють ті самі структури свідомості, той самий шар людської психіки. «...Виртуальная личность как возможная модель самореализации и самоидентификации человека формируется в условиях коллажности, плюрализма, неопределенности, иронии, карнавальности и многозначности. ...Виртуальная личность формируется на основе архетипов. Возможность обозначить в Сети те или иные архаические персонажи свидетельствует о сформировавшихся там когнитивно-прагматической, гендерной, этической, философской парадигмах» [4, с. 352-353]. Колажність, плюральність або амбівалентність – все це риси свідомості архаїчної людини. А монтажність кінотехнологій, поліекран та ін. корелюють із фрагментарністю архаїчного шару свідомості.

Про цей рівень свідомості в сучасних соціальних умовах писав К. Г. Юнг: «Одна из напастей, от которой страдает современный человек, – это раздвоение личности. И это не патология, а обычное явление, наблюдаемое повсеместно. ...Одним из наиболее частых расстройств души у первобытных людей была «потеря души», или разлад (диссоциация) сознания... Мы тоже можем стать диссоциированными и утратить свою индивидуальность» [12, с. 17-19]. Нанизаність на одну основу різноманітних і різних за рівнем форм і цілей створює ґрунт для їхньої легкої підміни, яка важко контролюється. І при цьому, з іншого боку, «...виртуальное пространство... позволяет... избавиться от состояния фрустрации и экзистенциального вакуума, временно войти в состояние аптайм (здесь и сейчас), психологического комфорта. Мы можем говорить о ведущей роли личностного начала в виртуальном пространстве, которое более диалогично и коннотативно положительно, чем мир действительный» [4, с. 23]. Таким чином, ідучи у віртуальну реальність як у порятунок від реальних проблем, людина приходить до стану «синтетичного аватара», «синтетичного нарцисизму», – тобто відбувається реальна деформація особистості ігровими технологіями. Такі експерименти з особистістю закладені в саму основу подібних технологій, мають системний характер у світовому масштабі. Парадокс полягає в тому, що за рахунок цих розладів особистості, включаючи нарцисизм, існує вся сучасна бюрократична система, й тому вона навіть створює умови для виникнення подібних розладів і підтримує людину в такому стані. Подібні особистісні розлади просто необхідні сучасній соціальній системі, тому відбувається тотальна активація архаїчного шару свідомості людини.

Таким чином, можна зробити висновок, що у соціальному просторі людина або тотально деформується – і це відомо на прикладі синтетичних типів особистості, віртуальних особистостей, або частково самореалізується і водночас частково адаптується до суспільних умов, тобто людина жертвує певною частиною особистості, щоб вдало адаптуватись та інтегруватись у суспільний простір сучасної повсякденності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен или смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
2. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
3. Бурдьє П. Социология политики. – М.: Прогресс, 1993. – 333 с.
4. Компанцева Л.Ф. Гендерные основы Интернет-коммуникации в постсоветском пространстве: Монография. – Луганск: Знание, 2004. – 404 с.; стр. 352–353.
5. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. – М.: Логос, 1997. – 329 с.
6. Маслоу Абрахам. Мотивация и личность. – СПб.: Питер, 2003. – 351 с.
7. Рікер Поль. Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
8. Сеннет Ричард. Падение публичного человека. – М.: Логос, 2002. – 430 с.
9. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
10. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
12. Юнг К.Г. Человек и его символы. – М.: «Серебряные нити», 1997. – 378 с.