
*О.О. Даниленко,
здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

КОНЦЕПТ “РОЗРИВУ” ЯК КОНСТИТУТИВ ІСТОРИЧНОГО АПРІОРИ ТА ЕКЗЕГЕЗА ІДЕНТИЧНОСТІ М.ФУКО

Сучасний етап розвитку філософського знання характеризується як зміною пізнавально-методологічної парадигми загалом, так і в площині історико-філософського знання зокрема. Специфікою ситуації постмодерну постає дистанціювання від аналізу класичних (лінійно-телеологічних, провіденціалістсько-есхатологічних, циклічних, прогресистських) історіософських моделей розгортання історії, і пошук нових засадничих підстав та методів історико-філософської пізнавальної практики. Така інтенція знаходить своє виразне концептуальне втілення у філософії постструктуралізму як специфічній формі саморефлексії, особливій гносеологічній парадигмі, в межах якої здійснюється осмислення історичного минулого та сучасності.

У контексті історико-філософської дискусії щодо кризи “проекту модерну”, постструктуралізм виносить “за дужки” філософські інтепретації розвитку історії, в основі яких лежить принцип історизму. На зміну історичистській методології у історії філософії, традиційній моделі історичності як уособленню процесуального, лінійного зв’язку між минулим і майбутнім, закономірної детермінованості історичних подій, осмисленню періодів великих тривалостей, постають новітні історико-філософські конструкти: розриву, інтертекстуальності, колажу, пастишу, трансформаційної нестабільності, еkleктивно-варіативних гетерогенних мовних ігор, рімейків.

Такі дослідження антиісторичистських концепцій постструктуралізму, ревізії ними синтезуючої функції історії в умовах тотального плюралізму фрагментарного досвіду; аналіз перервності історії набувають значущості для визначення шляхів становлення європейської історичності, знання про яку в умовах європейської інтеграції України надважливе для національного самовизначення українців.

Питання про необхідність застосування концепту “розриву” у дискусіях, присвячених проблемам формування особистісної ідентичності в уривчастому історичному досвіді, допомагає по-новому осмислити феномен самості. Аналіз історико-філософських підстав появи цього концепту дає змогу проаналізувати роль та доцільність застосування поняття “розриву” у новітніх дискурсах присвячених проблемам методології історичної та історико-філософської науки. Сміслові поле таких проблем надає особливої актуальності цьому дослідженню.

У лабораторії історико-філософського духу зростає кількість досліджень, покликаних дати історіософське тлумачення нових зрушень у дискусіях щодо значення переривань у формуванні “нової історичності”. Окреслену проблематику ґрунтовно висвітлили як представники зарубіжної, так і вітчизняної філософської думки, зокрема Ж.Бодрійяр, Г.Блюменберг, Ж.Дерріда, Ж.Дельоз, Ф.Гваттарі, К.Леві-Стросс, Ю.Лотман, П.Рікер, Д.Келнер, Т.Чантер, Н.Автономова, С.Гатальська, О.Йосипенко, В.Лук’янець, О.Соболь, В.Лях, Я.Любивий, С.Куцепал, В.Ярошовець та ін.

Завдяки багатогранному осмисленню феноменів зрушень, порогів, розривів на відміну від уявлень про впливи та генезу у традиційній історії, заслуговують на увагу праці Ю.Крістевої, Р.Барта, У.Еко, Ж.-Ф. Ліотара, Е.Сурио, І.Ільїна, Ц.Тодорова, Ф.Джеймісона, А.-Ж. Греймаса, Ж.Лакана, Г.Косикова, М.Кожина та ін.

Останнім часом на сторінках науково-публіцистичних видань, філософських альманахів та часописів актуалізуються дискусії щодо співвідношення феноменів традиції як універсальної форми закріплення, трансляції й збереження елементів соціокультурного досвіду, що забезпечує безперервність історичної пам’яті та – поліфонічної уривчастості,

поліваріантної децентрації, “дисконтинуїтетності” особистісного досвіду ідентичності зокрема та історичного, історико-філософського досвіду загалом. Особливого евристичного значення поняття “розрив” набуває у сучасній ситуації розкриття гіперпросторових, віртуальних можливостей інформаційного суспільства.

На думку відомого дослідника В.Ляха, у добу розгортання інформаційних технологій відбувається зростання мозаїчного різноманіття історико-соціальної дійсності, яка зачіпає всі сфери життєдіяльності: від способів життя до технологій та засобів інформації. У інформаційній реальності “викликів” для якої стає характерним розпад на окремі фрагменти та диференційовані сегменти “відбувається своєрідний шок внаслідок зіткнення усталених форм соціальних приписів з новими явищами суспільного життя” [1, 21]. У такій ситуації “розривності” соціально-історичного буття актуалізується питання про механізми формування цілісності, рівноваги ідентичності та свободи самовираження особистісного досвіду.

У наукових працях вітчизняного дослідника Я.Любивою, присвячених віртуальному виміру інформаційного суспільства, йдеться про віртуальне тестування як інструмент ідеального конструювання варіабельних рішень, моделей поведінки [2, 43]. Такі дослідження можуть слугувати підставою осмислення віртуальної реальності як розривного, гіпертекстуального моделювання наративно-текстуальних, мовленнєвих практик та історичних ситуацій у єдиному інваріантному “інтерфейсі”.

Зміст таких публікацій дає можливість стверджувати фундаментальну роль концептів “розриву”, “інтертекстуальності”, “гіпертексту”, “симулятивності” також й у інформаційно-мережевому суспільстві. Незважаючи на те що значний обсяг питань, зокрема про аномальність/нормальність руйнування цілісних проявів духу (традиції та статичної ідентичності), парадокси розірваності та дискретності історичного поступу, історико-філософського процесу, методологічний історико-філософський контекст цих зрушень, ще недостатньо досліджений вітчизняною соціально-гуманітарною думкою, все ж площина таких наукових пошуків дедалі частіше стає предметом ґрунтовних розробок (М.Бахтін, М.Кастельс, Ж.-Л. Нансі, Ю.Габермас, Р.Рорті, Р.Якобсон, Г.Воропай, Т.Масенцева, В.Подорога, М.Ямпольський) та ін.

Звернення до нової мисленнєвої практики, феномену переривності історичного досвіду посідає помітне місце у постструктуралістській концепції “розриву” М.Фуко. Як історик культури та філософ метаментальності, він пропонує нову гносеологічно-онтологічну матрицю постструктуралістського бачення історії. У методологічній програмі “генеалогії історії” М.Фуко на зміну нескінченному ланцюгу еволюції, всесвітньому, телеологічному сприйняттю історичного процесу протиставляє історію як сферу розірваності постісторичного поступу людства. Як наслідок, соціум стикається з новою перспективою – осягненням відмінностей, роз’єднання стійких тотожностей.

Такі уявлення неодноразово були предметом досліджень Фуко й знайшли своє відображення у таких роботах постструктуралістського “археологічного періоду” творчості мислителя, а саме: “Народження клініки: Археологія погляду медика” (1963); “Слова і речі: Археологія гуманітарних наук” (1966); “Археологія знання” (1967), “Герменевтика суб’єкта” (1977) та ін.

У своїй методологічній програмі “археології історії” дослідник формує засадничі принципи “археології знання” як особливої дисципліни, яка виявляє мисленнєві історичні структури (епістеми) певного історичного періоду. Автор протиставляє “археологію” історії комулятивістського типу, історії ідей, що описує окремі думки, не виявляючи дискурсивні умови їх можливості. Як зазначає М.Фуко, сучасна “археологія історії” повинна акцентувати увагу на відсутності зв’язку між відрізками історичного континууму, адже вона призначена аналізувати історичні думки в їх розсіюванні та звільненні від універсалістської трансцендентальної залежності, “трансцендентального нарцисизму”.

Мета “археології історії” – полягає у відкритті нової темпоральності, вільної від пошуків витоків, генези та аналізу послідовності як абсолюту, нерозривного ланцюга, в

який вбудовано дискурс. “Археологія історії” виявляється перехрещенням інтерпозитивностей, дослідження яких спрямоване не на редукування багатоманітності дискурсів й пошук їх єдності, формального аргіогі, а на осмислення зрушень, лакун, прогалин, тріщин між позитивностями, епістемами історії.

Предметом пошуку “археологічної історії” є означення умов можливості дискурсу як окремої практики, що формує суб’єкта в межах архіву. Дискурс в контексті археології, розглядається не як феномен вираження та маніфестації суб’єкта, який мислить, пізнає та говорить, а насамперед як сукупність висловлювань, дискурсивних подій, в яких може здійснюватися розсіювання, розриви історичного досвіду суб’єкта.

Археологія існує у просторі розбіжностей, у грі суперечностей, що здійснюють особливий вид практики – децентрацію. “Йдеться про застосування такої “децентрації”, – наголошує автор, – котра не залишила б у привілейованому стані жодного центру” [3, 203]. На відміну від дослідників історії ідей, котрі за історичними перипетіями намагалися виявити стійку рівновагу, незворотні процеси, незмінні джерела й установлення рядів, які досягають своєї найвищої точки у непорушній неперервності лінійного руху, М.Фуко прагне переглянути проблеми періодизації та “призначення історії”, “де центрувати” та розірвати довгі ланцюги, які протягом телеології розуму утворились між традицією і сучасністю.

Автор констатує, що у сучасних дисциплінах, які поєднуються єдиною назвою “історії” – історії науки, філософії, літератури зміщується фокус уваги від опису широких узагальнень (“епохи” чи “століття”), неперервної хронології лінійної схеми, до вивчення коротких періодичностей, феноменів розмежувань, поділів, розривів. Вони постають проти єдиного закону і не зводяться до загальної моделі історичної пам’ятаючої свідомості.

На думку мислителя, тривалий час для класичної історії концепт “розриву” був неусвідомленою даністю, котра проявлялась у хаосі розсіяних подій, відкриттів, яку намагалися редукувати, стерти в ім’я панування неперервного подвійного ряду. “Розрив” – був знаком аномального темпорального розладу. Тепер, зазначає автор, концепт “розриву” став одним з основоположних елементів історичного та історико-філософського аналізу, який має потужний евристичний та методологічний потенціал.

Отже, методологічна роль цього терміна полягає у визначенні меж точок зламу, відмінностей в амплітуді коливань історії, порогів її функціонування та переривань причин історичних зв’язків. Водночас “розрив – поняття парадоксальне, оскільки він є одночасно й інструментом, і об’єктом дослідження, оскільки розмежовує те поле, наслідком котрого сам є” [3, 12]. “Розрив” може бути просто поняттям мови історика, що приховано організовує його дискурс.

Таким чином, однією з найбільш характерних рис нової історичної науки є факт перетворення “розриву” з перешкоди в практику, його інтеграція в дискурс історика та фіксація як необхідного концепту. Як наслідок, поступово щезає тема глобальної, тотальної, універсальної історії, нівелюється будь-яка спроба звести всесвітню історію навколо єдиного центру. Історія розгортається у вигляді розсіювання, аналіз якого у дискурсі може слугувати імпліцитною умовою можливості історичної цілісності.

Моделлю-антиподом концепту “розриву” в текстуальній практиці, на думку Фуко, слугує образ авторської книги як лінійної цілісності, матеріальної єдності знаків-символів, що позначена межами. Натомість дійсна книга історії у дискурсі, зазначає дослідник, ніколи не має меж, “в її назві, в першій та останій строфі, у внутрішній конфігурації, її формі міститься система посилань до інших книг, інших текстів та фраз, котрі утворюють вузлики мовної сітки” [4, 25]. Отже, у математичному трактаті, історичній оповіді, природничому коментарі єдність книги розглядається як гра інтертекстуальних посилань, нескінченний перетин розсіяних голосів у розмові людства, в яких фокусування зв’язку не може бути описане як тотожне і статичне.

Такі дослідження дискурсивної “перервності” у дискурсивній історії дають змогу порівняти концепт “розриву” та “інтертекстуальності”, смислове значення яких характеризує історичний дискурс не як стійке смислове буття, а як уривчасте динамічне “місце перетину текстових площин, діалог різних видів письма, мозаїку цитат, яка вбирає в себе попередні, інші тексти і є реплікою в їх бік” [4, 1365]. Такі дискурсивно-текстуальні “розриви” та “злами” віддзеркалюють історичні переривання.

Зокрема, у роботі “Слова та речі” мислитель досліджує загальні мисленнєві структури – епістемі, які визначають умову можливості думок, зміну історичних типів знання, теорій і навіть наук у конкретний історичний період. Фуко виокремлює в західноєвропейській культурі три “епістемі”, три розривні злами: ренесансний (XVI ст.), класичний (раціоналізм XVII–XVIII ст.) та сучасний (з кінця XVIII – поч. XIX – донині). Основний впорядковувачий принцип всередині кожної епістемі – це співвідношення “слів” і “речей”.

Епістема відродження будується за принципом кола: речі обґрунтовують слова, які мовляться про ці речі, а слова як певний рід речей обґрунтовують, у свою чергу речі, адже речі можуть бути прочитані як слова. Фуко шукає в цій епістемі зародки наукового знання. У епістемі відродження – мова та світ утворюють єдиний текст. У епістемі класичного раціоналізму зв’язок слів і речей співмірний за допомогою мислених уявлень, які внутрішньо пов’язуються мовою як посередником. Сучасна епістема будується на новій основі: самостійному бутті мови у епістемі.

Від положення мови в різних епістемах між “розривами” історії залежить уявлення про людину. М.Фуко наголошує, що за сучасної епістемі образ людини взагалі відсутній. Самототожність людини у сучасній епістемі, постаючи продуктом історично визначених практик та дискурсів, у структуралістський період творчості, проголошується мислителем “антропологічною ілюзією”. Пориваючи не лише з обрисами власного “Я”, людина сучасності ще й “позбавляється власної історичності, виявляючись поза історією” [5, 387].

Аналогом такого дослідження М.Фуко феномену “надлому”, “розриву” є фундаментальний доробок у площині формування етносів Л.Гумільова, здійснений у праці “Географія етносу в історичний період”. Характеризуючи пасіонарні надломи як зменшення, спад енергетичного потягу до діяльності, спрямованої до певної мети (наприклад, ілюзорної перемоги іншого етносу, війн етносів), автор констатує їх конструктивну роль, що виявляється у здатності “надломів” бути джерелом розквіту етносу, зокрема у царині культури. Наприклад, сплеск пасіонарності діячів католицької церкви у Середньовіччі, “хрестових походів” змінився стадією пасіонарного надлому, який сприяв злету культури Відродження. Такий вияв “надломів” у розвитку етносів, на думку Л.Гумільова, допомагає дослідити не абстрактні побудови лінійного часу етногенезу, а відображає різноякісні зміни історії етносу та умови можливості формування розквіту етнічних груп.

Натомість специфічною рисою концепції французького мислителя є те, що “розрив” постає умовою можливості конституювання множини дискурсивних практик архіву. Архів – це загальний горизонт історії, повнота історичного обсягу, яка включає опис дискурсивних формацій, аналіз позитивностей, епістем, системи сукупностей дискурсивних практик в історії висловлювань, які мають свої умови вияву та ніколи повністю не завершуються. Проте це не є бібліотека поза часом та місцем. Архів не є сумою всіх текстів, документів минулого, які допомагають зберігати дискурсивні цілісності. Він, маючи фрагментарний, рівневий спосіб існування, розрізняє епістемні дискурсивні практики в їх множинності та розривності.

Архів фіксує розсіювання часової тотожності, порушує плин трансцендентальних телеологій та субстанційно-есенційних антропологічних розмислів, і спонукає спалахнути у людському естві відмінність, іншість, інакшість. Архів спонукає осмислити “розум людини – як відмінність, розрізнення дискурсів, нашу історію як численність розрізнених

часів, наше “Я” – множинність масок” [4, 131]. За М.Фуко, ім’я людині – розсіювання. У ньому ми живемо, його повсякчас здійснюємо.

Проте, чи можливо у ситуації розривності дискурсивних елементів, прихованому досистемному безладі різноманітних дискурсів (зокрема, клінічної медицини, політичної економії, природничої історії) буття історії актуалізувати запитання про існування оптимуму, смислового поля, в межах якого можуть встановлюватись формальні тотожності, тематичні неперервності різноманітних дискурсів. Таку функцію, на думку мислителя, відіграє історичне апіорі. Саме воно виявляється умовою універсальної реальності для множини дискурсивних висловлювань історії. Історичне апіорі виявляє умови виникнення висловлювань, специфічні форми їх буття, принципи існування, трансформації та зникнення.

Історичне апіорі – це не позачасова структура, а сукупність правил, що характеризують дискурсивну практику; воно допомагає зрозуміти, як формальне апіорі може мати в історії точки сплетіння, як історія може бути не зовнішньою випадковістю, не необхідністю форми, що розгортає власну діалектику, але окремішньою закономірністю, що фокусує увагу на індивідуальному, особливому.

Отже, суттєвою перевагою дослідження Фуко, яке відкидає погляд на світ у синхронному контексті (поза динамікою та розвитком), є спроба бачити чіткіше історичні відмінності у топологічному вимірі “історичного апіорі”, а не пошук загальнозначущих історичних закономірностей та універсалій.

Отже, концептуалізація феномену “розриву” постає значущою для осмислення розвитку історії людства, історико-філософського процесу та для аналізу дискурсивних, нарративно-текстуальних трансформацій у історії суб’єктивності.

У структуралістський період творчості М.Фуко розглядав суб’єкта у системі відліку нарративно-текстуальних практик як стадію витіснення, відсутності, а фігуру автора як “стадію нуля”. У постструктуралістський період, ключовим предметом осмислення постає проблема “воскресіння суб’єктивності”, “екзегези ідентичності” та “підкування про себе”. Ключовим питанням виявляється проблема ставлення суб’єкта до істини. Це відношення, у творах філософа, набуває виразу у давньому імперативі – “турботи про себе”.

У курсі лекцій під назвою “Герменевтика суб’єкта”, осмислюючи платонівський діалог “Алківіад – І” Мішель Фуко по-новому розглядає феномен суб’єкта, звертаючись до античної “культури себе” як техніки власного самоздійснення. Точкою відліку дослідження автор бере поняття грецької культури “epimeleia heautou” – “турботи про себе”, підкування про самого себе. На думку мислителя це поняття, починаючи з промов Сократа, проходить червоною ниткою крізь античну філософію дохристиянської філософії Середньовіччя, у творах Платона, Плотіна, Епікура, Сенеки, Філона Олександрійського, Василя Кесарійського, Григорія Ніського, Августина Аврелія та ін.

За М.Фуко, у грецькій, еліністично-римській та християнській культурі “турбота про себе” була основним принципом, що відрізняла філософську поведінку, розумну від нераціональної, навіть аномальної. Вимоги давньої настанови були такі: по-перше, “турбота про себе” передбачала лікування власної душі, самозаглиблення, особливе спрямування погляду й звернення уваги із зовнішнього світу на самого себе, свій внутрішній світ, власну самість (бхфп фп бхфп); по-друге, погляд на речі у їх цілісності, спосіб слідкування за думками, впорядкування, зібрання елементів досвіду у єдність, їх очищення. Це особлива техніка “зречення” (anakhoresis) свого колишнього негативного образу, практика випробувань у ситуаціях спокуси й прощення себе та інших; по-третє, “турбота про себе” – своєрідне пробудження від сну, за якого людина починає бачити промінці власної гармонії, цілісності та душевної рівноваги. Це водночас виявляється умовою гармонізації стосунків з іншими й засобом здійснення влади. І найголовніше: “турбота про себе” слугувала підставою звернення до богів.

Проте історія поняття “турботи про себе” не була безхмарною, вона фіксує нівелювання його ролі у історії та культурі. М.Фуко наголошує, що в історії думки

поняття “підкування про себе” було замінене відомим дельфійським приписом *gnothi seauton* – “пізнай самого себе”, незважаючи на те, що настанова “турботи про себе” була підґрунтям принципу “пізнай самого себе”. Така підміна, за словами автора, негативно відбилась на тогочасних уявленнях про суб’єкта і становленні сучасного способу бути ідентичним суб’єктом зокрема.

М.Фуко віднаходить точку зламу в шануванні принципу “турботи про себе” в історії західноєвропейської думки. У Новий час принцип “пізнай самого себе” посідає першорядне значення. Причина забуття принципу “турботи про себе”, зауважує автор, полягає у введенні картезіанського *cogito*, появі “картезіанського моменту”, який додав філософської значущості принципу *gnothi seauton* (“пізнай самого себе”) і нівелював ціннісну роль поняття *epimeleia heautou* (“турботи про себе”).

За Нового часу істину почали тлумачити виключно в термінах гносеології та пізнаючого суб’єкта. Істина картезіанської настанови не вимагала духовної роботи суб’єкта над собою, його духовного перетворення, особистісних змін. Саме в цей час здійснюється “розрив” у західноєвропейському способі буття суб’єктом, “злам” між двома модусами буття людини: турботою про цілісність власної суті, яка плекається у істині засобом духовного зусилля та прагненням очевидного пізнання себе, що не потребує духовного самотлумачення, особливої практики екзегези та аскези себе.

Досліджуючи техніки існування, введені грецькою, римською античністю, які набули розквіту у Середньовіччя, М.Фуко віднайшов образ суб’єкта, який метою і призначенням власного життя вважав самотлумачення власної суті, екзегетичне саморозкриття. На відміну від образу суб’єкта, створеного Декартом, суб’єкта, що прагнув здійснити істину в самому собі, який лише аргіогі, додатково може стати етичним суб’єктом правильних дій, і прагне знати істину, перебуваючи поза мораллю, незалежно від моральнісної праці самоздійснення (аскези очищення), модель античної та середньовічної практики екзегези себе передбачала ідею створення цілісного порядку, котрий тримався б на особливій етиці духовного самотлумачення власної самості [6].

Християнська техніка “турботи про себе” як екзегеза ідентичності мала вираз радикальної зміни себе, власних думок. Християнська модель “турботи про себе”, екзегези власної самості поставала у вигляді практики втрати власного “Я”, відмови від свого колишнього образу, душевного перевороту й оновлення, відродження в іншому образі.

Отже, модель самотлумачення, пильної екзегези ідентичності як “турботи про себе” спонукала до побудови з хаосу розрізнених елементів власного життя – духовного порядку й істини, котрий повинен був триматися внутрішньою зв’язаністю міри. В “турботі” як самотлумаченні самого себе, духовній праці внутрішньої зібраності формувалась дійсна трансценденція, яка водночас поставала імманенцією досягнутої самоздійсненності себе. Як рефлексивна техніка повороту до власних глибин екзегеза ідентичності слугувала первинною формою буття людини у істині та мудрості, “розрив” з якою, ймовірно, може відкрити нові шляхи сходження до оновленої та модифікованої форми “турботи про себе”, адаптованої до реалій сучасності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лях В. Інформаційне суспільство і нові виміри свободи // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2007. – Вип. 65.
2. Любивий Я.В. Онтологія віртуальної реальності // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2005. – Вип. 50.
3. Фуко М. Археологія знання. – К., 1996.
4. L’intertextualité. Encyclopedie philosophique universelle. – Paris, 1990. – Т. 1.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археологія гуманитарных наук. – М., 1994.
6. Социо-Логос. – М., 1991.

