

# СТАТТІ: ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

---

## Соціальна філософія

*Володимир  
Верлока*

УДК 171

### СОЦІАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

---

Навряд чи хтось сьогодні стане сперечатися з тим, що суб'єкт є головним персонажем сучасної соціальної, і зокрема — політичної філософії. Втім, що стосується інтерпретації ролі суб'єкта в суспільстві, ми не спостерігаємо такої одностайності. До того ж за більш детального розгляду вочевиднюється, що така центральна роль йому належала не завжди і є безпосереднім наслідком еволюції самого суб'єкта, а також інших суспільних процесів. На рівні базового уявлення суб'єкта зазвичай визначають через його співвіднесеність із суспільством, а точніше — з тією конкретною спільнотою, в якій він існує. В різних концепціях цю співвіднесеність можуть формулювати в досить відмінний спосіб. Приміром, італійський дослідник Роберто Еспозито вважає, що «суб'єкт є результатом індивідуальної «апропріації» колективної сутності (спільноти. — *В.В.*) кожним з її потенційних членів» (цит. за: [Національна ідентичність, 2015а: с. 20]). Інший сучасний дослідник цієї теми — Ален Турен, підходячи до цього питання історично, вказує на те, що суб'єкт є суто модерним феноменом, і виникає він за новочасної доби саме внаслідок того, що індивід починає співвідносити себе не зі світом як сукупністю сушого чи творінням Божим (як це мало місце в архаїчних та класичних культурах), а саме із суспільством як системою людських статусів та міжлюдських стосунків. Турен у праці «Повернення дівця» (1992) формулює це так: «Суб'єкт — це перехід від Воно до діяльного Я, контроль над живою стихією, спрямований

---

© В. ВЕРЛОКА,  
2017

на те, щоб вона набула індивідуального сенсу й відтак уможливила перетворення індивіда на дієвця (*acteur*), який, перетворюючи себе, вбудовується в соціальні стосунки, проте ніколи цілковито не ототожнюється з жодною групою, жодною колективністю» [Турен, 2003: с. 97]. Цей процес перетворення індивіда на суб'єкта в ході соціальної дії багато дослідників поіменовують за допомоги терміна «індивідуація», вдало доповнюючи тим самим уявлення про соціалізацію індивіда. Більш детально аналізуючи це поняття, Венсан Дакомб у нещодавній праці «Клопоти з ідентичністю» (2013) вказує на те, що саме ця ідентичність є формальною основою самототожності індивіда, з огляду на яку кожен такий індивід має можливість застосовувати до себе займенник Я, проте ця ідентичність не має практично нічого спільного із тожсамістю, яку ми подибуємо в світі матеріальних речей [Дакомб, 2015: с. 80].

Отже, коли ми ведемо мову про набуття суб'єктом ідентичності, то тут ми можемо виокремити принаймні два процеси: набуття індивідом ідентичності в соціальному контексті спільноти, групи, нації тощо, тобто соціалізації в найширшому значенні цього слова, а також ототожнення, а точніше — встановлення певних стосунків із власним Я, формування характеру, власної життєвої позиції та вибору життєвих стратегій [Національна ідентичність, 2015а: с. 34]. Стосовно цього моменту варто пригадати зауваження Поля Рікера, яке він робить у своїй фундаментальній праці на цю тему «Сам як інший» (1990): «Індивідуація може бути схарактеризована в загальних рисах як процес, протилежний процесу класифікації» [Рікер, 2002: с.38]. Зайве казати, що обидва ці процеси перебігають у постійній взаємозалежності, втім, це не означає, що ми можемо повністю підпорядкувати один з них іншому, бо це несло б у собі загрозу або радикального індивідуалізму, або ж, навпаки, тотального (чи навіть тоталітарного) контролю над індивідом з боку суспільства й знищення сфери його індивідуальної свободи [Дакомб, 2015: с. 105–106].

Отже, ми маємо поставити в центр нашої уваги суб'єкта, який «завжди є водночас природою та історією, задумом та пам'яттю. Якщо він є лише задумом (чи то індивідуальним, чи то колективним), він змішується зі своїми витворами і зникає в них. Якщо ж він є самою лише пам'яттю, він стає спільнотою і повинен коритися держателям традицій» [Турен, 2003: с.193]. Тут важливо, що індивідуальна ідентичність пов'язана з проектами майбутнього, натомість соціальна вкорінена в минулому, тобто, інакше кажучи, механізмом здійснення першої є *уява*, натомість друга формується завдяки *пам'яті*, індивідуальній або колективній. З одного боку, саме завдяки цим обставинам ідентичність набуває людського, в перспективі — особистісного характеру й саме така її орієнтованість стосовно часу відрізняє її від формальної тожсамості світу матеріальних речей. З іншого боку, ця орієнтованість занурює існування суб'єкта в світ символічної комунікації [Ренч, 2010: с.120], де, поруч із розумінням, також стають можливим непорозу-

міння, викривлення смислу, обман та самообман. Це дало підстави таким дослідникам, як Горкгаймер і Адорно, у праці «Діалектика Просвітництва» (1947) стверджувати, що саме уявлення про власну ідентичність, а отже й про свободу, дароване індивіду як певна спокуса, в якій приховано механізм маніпуляції думками й почуттями індивіда, а отже й влади над ним [Хоркхаймер, Адорно, 1997: с. 26]. Сьогодні такі радикальні твердження здаються нам досить суперечливими, але ж зовсім не безпідставними. Проте таке розуміння суб'єкта як поєднання процесів соціалізації та індивідуалізації дає нам можливість поставити питання про його етичний статус та орієнтацію в полі можливого та належного. Як зазначає той-таки Ален Турен, суб'єкт соціальної взаємодії перетворюється на повноцінного дієвця в той момент, коли сам починає створювати умови власного існування [Турен, 2003: с.121]. В етичному плані виходячи з цього можна говорити, що, стаючи суб'єктом, а зрештою й дієвцем, індивід перебирає на себе два типи відповідальності — перед самим собою та перед іншими.

Але саме через цей момент перетворення людини на суб'єкта дії, тобто на таку істоту, що здатна на вчинок, проходить та межа, перетинаючи яку людина набуває принципово іншого онтологічного статусу, не звідного до простої наявності, притаманної речам цього світу. Це завжди змушувало як давніх, так і новочасних філософів ставити питання про специфічну «природу людини», виокремлюючи як характерну рису здатність до спілкування, усвідомлення власних вчинків та їхніх наслідків. Так, основою «природи людини» (якщо ми наважимося скористатися цим дещо застарілим і неокочирним виразом) є її здатність до дії. Та слід взяти до уваги, що далеко не кожна дія є вчинком, адже тварини також діють, часом цілком вдало, майстерно й цілеспрямовано, проте ми не приписуємо тваринам «свідомості» в суто людському сенсі цього слова й не називаємо їхні дії вчинками [Arendt, 1989: р. 22]. Тварина діє, виходячи з наявної ситуації (полювання, небезпеки, статевого інстинкту), задіюючи досить обмежений набір можливих реакцій, натомість людина здатна до нестандартних, непередбачуваних рішень та дій. Таку незалежність від будь-якого примусу, зовнішнього чи внутрішнього, ми називаємо свободою.

Утім, кожен знає на власному досвіді, що свобода людини є радше мрією, чи принаймні — можливістю, ніж реальним станом людини. Ганна Арент у праці «Vita activa» (1958), спираючись на Аристотеля, починає аналіз з того, що далеко не кожний спосіб людського життя припускає саму можливість свободи [Arendt, 1989: р. 12, note 4]. Загальновідомо, що Аристотель виходить з базового визначення людини як «суспільної істоти» [EN 1097b11]. Тут ми маємо деяку плутанину в термінах, якщо не мимовільну підміну понять, оскільки словом «суспільна» передано грецький термін *політиков* [Arendt, 1989: р.23]. І справа тут не лише в тому, що з часом терміни змінюють свій зміст, а саме в тому, що для Аристотеля людина у власному значенні цього слова — це лише вільна людини, здатна до вчинку. Раби, жінки чи

навіть ремісники теж є в певному «природному» сенсі людьми, проте їхня свобода настільки обмежена, що їх не варто брати до уваги. Вони нездатні діяти самочинно, а відтак не беруть участі у творенні суспільного (в термінах Аристотеля — політичного) простору, в якому існує суб'єкт. Втім, беручи до уваги два типи ідентичності (індивідуацію та соціалізацію), слід вказати, що це існування перебігає на межі приватного та публічного, що віддзеркалюють одне одного, породжуючи безконечне поле можливостей.

Це поле можливостей суспільно значущих вчинків утворює певний смисловий простір, у межах і завдяки якому суб'єкти (дієвці) набувають своєї як індивідуальної, так і колективної ідентичності. В іншій своїй праці Арендт чітко вказує, що «особистість може з'явитись лише у публічному просторі» [Арендт, 2008: с. 100]. Тут також варто окремо вирізняти ідентичність окремої особистості як суб'єкта суспільної дії (приміром, політика) та таку ідентичність, якої може набувати суб'єкт, стаючи членом тієї чи тієї суспільної групи — територіальної чи релігійної громади, політичної партії, громадського руху тощо. Цим двом типам суспільної ідентичності відповідають різні способи їх набуття та різний рівень (до тієї чи тієї спільноти можна бути причетним більшою чи меншою мірою), а також різні знаково-символічні системи, в яких ці ідентичності знаходять свій вираз [Дакомб, 2015: с. 188–192].

Чітко відокремленою від сфери суспільного є сфера приватного життя індивіда з особливими, притаманними лише цій сфері шляхами набуття ідентичності. Втім, слід зауважити, що сама ця межа публічного та приватного є досить рухливою і її можуть позначати вельми відмінні суспільні маркери. Приміром, для античної людини, як показує Арендт, сфера приватного завжди була чимсь вторинним, менш вартісним, порівняно з публічним. Залучена лише до сфери приватного людина, приміром, жінка чи раб, які прив'язані до господарства, є людьми другого сорту. Та з появою християнства, а надто — за доби новоєвропейського Просвітництва відбувається радикальне обернення цієї схеми, сфера приватного суттєво збагачується й розширюється, набуваючи принципово нових смислів [Арендт, 1989: р. 39]. Новочасна філософія, починаючи від Декарта, є тріумфом нової, незалежної суб'єктивності, з властивою лише їй ідентичністю та небаченими раніше можливостями [Верлока, 2015: с. 91–92]. Згідно з ученням Канта, лише індивід, душі якого властиві здатність судження та моральний закон, здатен чинити відповідно до максими, яка *може* врешті-решт стати нормою всезагального законодавства. Згідно з Гегелем, держава і правове суспільство є *втіленням*, тобто формою, якої набуває Дух у процесі свого розвитку. Натомість соціальна, політична, а разом з ними й економічна царина (яка з розвитком промислового виробництва втрачає свій споконвічний приватний характер, стаючи дедалі більш орієнтованою на широкі суспільні верстви) починають сприйматися як сфери відчуження, бездушні й ворожі стосовно людини.

Тож не дивно, що невдовзі починають виникати світоглядні проекти, в рамках яких здійснюють спробу подолати або, висловлюючись гегелівською термінологією, — «зняти» протиріччя між приватним та суспільним, створити «новий тип суспільства», яке б складалося з «вільних індивідів». Найвідомішим з таких проектів, звісно, є марксизм, згідно з яким будь-яка індивідуальна свідомість є похідною та вторинною стосовно класової, тобто суспільної свідомості. Вся сфера приватного є фікцією, що дає одним людям змогу панувати над іншими. З установленням «справедливого» суспільного устрою суспільне має поглинути й розчинити все приватне. Не дивно, що ці спроби зазнали поразки, й не тільки тому, що приватна ідентичність та всі пов'язані з нею можливості та мотивації виявляються відсунутими на другий план, публічне скрізь утискає та витісняє приватне, аж до найінтимніших царин людського буття. Але публічна, суспільна сфера також деградує, а притаманна їй ідентичність вироджується. Відбувається це тому, що втрачається вказане вище розмежування між «природним» та «суспільним» станом. Ідентичність, яку раніше мали не всі і яку здобували в ході життя (що увиразнюється у вислові «здобути собі ім'я»), тепер задарма приписують усім від народження, а відтак вона (ідентичність) перетворюється на фікцію. Так само, як не кожна дія є вчинком, так і не кожна людина здатна стати суб'єктом [Турен, 2003: с. 121; Arendt, 1989: р. 40]. Втім, за більш детального розгляду, можна помітити, що ідентичність не знищує, але, внаслідок перебудови та ускладнення публічної сфери, розпорошується по більш складних і різноманітних проявах свого увиразнення.

Спробуємо окреслити головні риси того смислового простору, в якому і завдяки якому стає можливою соціальна ідентичність суб'єкта. Арендт каже, що за античної доби, та й за наших часів, хоча й меншою мірою, базовими тут є такі смислові структури, значущість яких зберігається довше за звичайне людське життя [Арендт, 2000: с.73]. До того ж, на відміну від сфери приватного, де ідентичність увиразнюється через певні об'єкти (рід, господарство, добробут), в публічній сфері таке увиразнення відбувається головним чином через вчинки, їхні наслідки та той розголос та оцінку, якої вони набувають в очах інших членів спільноти [Тейлор, 2002: с.41]. У класичних, наприклад гомерівських, текстах таке поєднання довготривалості та публічності фіксоване через уявлення про *славу*, що її здобуває герой в бою чи здійснюючи подвиги. Слава — максимальний для античності, з її уявленням про циклічний час, вираз ідентичності героя, що відтворюється в оповіді про минулі звершення та у пам'яті нащадків. Такий славний вчинок стає частиною міфу, й жодні сумніви стосовно того, чи мав цей вчинок місце насправді й чи було все саме так, як про це розказують, вже нездатні похитнути смислово значущість оповіді, оскільки наслідування (хоч би й суто уявне) героїчних вчинків (яких хоча б і не було насправді) стає джерелом ідентичностей. З певною децицією іронії можна сказати, що людина *вигадує* сама себе (як письменник вигадує свого персонажа) і ця вигадка стає дійсністю, реальним життям, а згодом пам'яттю та історією.

З іншого боку, і актуальний простір соціальної дії конституційовано не самим лише фактом спільного проживання, а саме спланованими та здійсненими спільно справами. Тут важливо зауважити, що йдеться не про постійно відтворювані процеси, приміром — сільськогосподарські роботи, будівництво та ремонт або ж торгівлю. Всі такі процеси є циклічними, тобто мають на меті не створення нового, а відтворення того самого. Саме тут стає очевидною принципова різниця між дією як працею та діянням як вчинком. Той, хто працює, діє за зразком, так само, як діяли до нього й діятимуть після нього. Саме однотипність є запорукою ефективності дії, на чому ґрунтовано принцип конвейєра, що є підґрунтям сучасного виробництва [Хоркхаймер, Адорно, 1997: с.44]. У цьому випадку ідентичність означає причетність до тих, хто діє у заздалегідь визначений спосіб. Натомість вчинок є дією нетиповою, він пов'язаний з тим вибором між кількома можливостями, що його (вибір) дієвець здійснює тут і тепер. Зрештою, одиничний вчинок «за фактом» може виявитись менш ефективним, ніж планомірно здійснювана праця, але сенс його полягає в тому, що він здатен радикально змінювати наявну ситуацію, відкриваючи нові можливості. Нетиповість вчинків дієвця засвідчує його ідентичність, яка наразі не ототожнює, а, навпаки, вирізняє його з-поміж інших як унікальне Я, що дає Алену Турену змогу стверджувати, що «суб'єкт не має природи» [Турен, 2003: с.179] (див. також: [Arendt, 1989: p. 115]).

З етичної точки зору, другий тип ідентичності, здавалося б, має нас цікавити більше, ніж перший, оскільки від часів Декарта і Канта в новоєвропейській традиції поняття відповідальності й чесноти пов'язані з уявленнями про свободу індивіда та його здатність до незалежного вчинку. Водночас вважають, що в тих суспільствах, де колективна (класова, національна, конфесійна) ідентичність бере гору, це призводить до панування авторитарних систем правління та пригноблення індивідуальності. Втім, більш доречно, на нашу думку, тлумачити ці два типи ідентичності не як протилежності, а як два полюси широкого спектра з багатьма можливими варіантами взаємопереходу. До того ж увиразнення та сприйняття ідентичностей відбувається за допомоги тих чи тих знакових систем та культурних кодів, що мають надіндивідуальний характер [Дакомб, 2015: с. 200]. Зрештою виявляється, що реальним наслідком тих чи тих вчинків, нехай навіть цілком самочинних і незалежних, стає не досягнення мети, яку було визначено від початку, а утворення неповторних історій, де вільне переплітається з невільним, заплановане — з випадковим, індивідуальна дія — з іншими діями та обставинами [Arendt, 1989: p. 183]. Ба більше, лише такий описовий характер оповіді може дати нам бодай якесь, хоч приблизне уявлення про особистість, оскільки особистісна ідентичність суб'єкта (як така) ухиляється від прямого визначення, можливості будь-якої мови виявляються недостатніми для того, щоб таке визначення дати. Така співвіднесеність ідентичності з перебігом подій, або, як висловлюється Поль Рікер, *mise en intrigue* (залученість

в інтригу), й задає широкий, в ідеалі — практично безмежний контекст та поле можливих вчинків та їхніх наслідків. Можна сказати, що особистість завжди балансує на вершині хвилі подій, яку утворюють необоротність людських вчинків та непередбачуваність їхніх наслідків. І дороговказом, що дає змогу підтримувати цей баланс, є саме прагнення особистості зберегти власну свободу і власне Я, тобто свою ідентичність. Втім, прикметно, що завершений образ цієї ідентичності даний не їй самій, а тим, хто почує історію про неї [Arendt, 1989: р. 193]. Ідентичність фіксується в суспільній пам'яті як образ «того, хто зробив це» [Poet. 1450b 25–34]. В певному розумінні, особистість немовби ділиться своєю ідентичністю з іншими, подаючи приклад для наслідування. Тим самим вона відкриває нові горизонти можливостей, якими можуть скористатися інші, наслідуючи її приклад. Для «першовчинка», що його здійснює особистість (в термінах античного світу — герой), його символічна складова є значно важливішою за реальну дію, саме тому, що він вказує на нові можливості, які до того були неочевидні. Таке символічно виокремлене й розмічене поле можливостей значущих дій ми й сприймаємо зрештою як суспільний простір [Arendt, 1989: р.199]. З цього бачимо, що сама субстанція соціального має суто комунікативну природу й не впливає безпосередньо з фізичних умов спільного проживання тієї чи тієї спільноти [Ренч, 2010: с. 131].

Звісно, не можна не зважати на той факт, що форми соціального співіснування набувають усталеності, кодифікуються в писаних та неписаних законах, втілюються в громадських та державних інституціях. Закон описує певні типові ситуації, визначаючи одні дії стосовно цих ситуацій як законні, а інші — як злочинні. Але реальні дії та ситуації завжди несуть у собі певний елемент непередбачуваності, яким ми часто змушені нехтувати, аби дати тій чи тій ситуації правову оцінку. Цей не взятий до уваги залишок має здатність накопичуватись, унаслідок чого ситуація та її опис в усталених термінах припиняють відповідати одне одному. Отже, непевність є невід'ємною частиною соціальної структури, але саме їй ми завдячуємо нашою свободою (також завжди відносною) та здатністю до спілкування з іншими [Arendt, 1989: р. 243]. Соціальна реальність, взята як вільне поле можливостей значущих вчинків, потребує для свого підтримання як самих цих вчинків (оскільки невикористані можливості з часом втрачаються), так і постійного переописання, реінтерпретації в полі різноманітних описових та комунікативних стратегій. Втім, не можна заперечувати й того, що ця практика переопису в наш час стає потужним засобом володарювання та маніпуляції свідомістю великих мас людей [Турен, 2003: с. 133]. Зворотним боком сучасного інформаційного буму стає можливість штучного моделювання ситуацій, а зрештою — продукування несправжніх, або, як тепер кажуть, — фейкових, примарних ідентичностей. Але такі ідентичності є в кращому разі медійними образами, ніж реальними особистостями, їх існування, як правило — «віртуальне», стає можливим лише за умови того, що всі інші цілком добро-

вільно погоджуються діяти в максимально фрагментаризованих ситуаціях, коли уявлення про цілісне сприйняття та свідомий, відповідальний вчинок розчиняються, підкоряючись «диктатурі вражень». В цьому полягає тіньова, досить неприємна, аби не сказати — загрозна, суть прогресу, не лише технічного, але й суспільного, в найширшому розумінні цього слова. Ганна Арендт висловлює досить песимістичну точку зору, стверджуючи, що «цей життєвий прогрес можливий лише тоді, коли йому в жертву приносять світ і приналежність людей до нього» [Arendt, 1989: p. 266].

Втім, в сучасній філософії існують досить впливові автори, які висловлюють досить сильні, в певному розумінні, навіть радикальні позиції щодо цих питань. Приміром, знаний канадський філософ Чарльз Тейлор у праці «Джерела себе» (1991) висловлюється в тому сенсі, що мораль є настільки важливим чинником людського існування, що ми маємо підстави вести мову про специфічну моральну онтологію людини (слід знов-таки зауважити — далеко не кожної людини), яка і є основою існування особистості [Тейлор, 2005: с. 16]. Висловлені Тейлором в цій та деяких інших працях твердження є настільки важливими, що ми вважаємо за потрібне розглянути їх докладніше. Він цілком підтримує описану вище двоспрямовану схему людської ідентичності, вказуючи, що в етичному вимірі ця двоспрямованість увиразнюється в поняттях моралі, тобто поваги до інших та гідності як поваги до себе [Тейлор, 2005: с. 28–29]. Він висуває, за його ж словами, «сильну тезу» (тим самим протиставляючи свою позицію слабким твердженням етичних редуccionістів) про те, що «ми абсолютно не можемо обійтися без системи координат, інакше кажучи, обрії, в яких ми проживаємо наше життя і які надають йому смисл, мають включати чіткі якісні розмежування» [Тейлор, 2005: с. 44]. Звісно ж, Тейлорові йдеться головно про етичні розмежування, про орієнтацію стосовно блага. Саме такі орієнтації є тим підґрунтям, на підставі яких ми даємо собі та іншим відповідь на питання «Хто я?», тобто вони є підмурком нашої ідентичності. Далі він веде: «Моя ідентичність визначена зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо, або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це обрій, в якому я здатен зайняти позицію» [Тейлор, 2005: с. 44–45]. З огляду на ті позиції, переважно утилітаризм та етичний релятивізм, проти яких виступає Тейлор, ця теза виглядає досить сильною. По суті вона є спробою відродження класичної аристотелівської концепції блага та чеснот. Незадовго до Тейлора інший знаний дослідник цієї проблеми Елісдеа Макінтайр у праці «Після чесноти» (1995) висловлюється в тому ж дусі: «Будь-яке реальне застосування аристотелівської концепції справедливості вимагає розуміння благ і блага як такого, що виходить за межі множини благ, що ними сповнені практики» [Макінтайр, 2002: с. 300]. Тож, на думку Макінтайра, на яку пристає й Тейлор, блага є трансцендентальними сутностями, незалежними від законів цього світу, що й уможлиблює свободу інди-



віда та його ідентичність, які наразі взаємозумовлюють одна одну. Далі Тейлор ще конкретніше висловлює цю думку, стверджуючи, що «ми не можемо обійтись без певної орієнтації стосовно блага, позиція особистості стосовно блага зумовлює (тобто визначає, принаймні частково) те, ким вона по суті є. ... Ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення» [Тейлор, 2005: с. 52–53]. Цю орієнтацію Тейлор уявляє собі за допомоги просторової метафори і «нашого місця стосовно блага» [Тейлор, 2005: с. 65]. Тим самим він відкрито постулює благо у вигляді ззовні нам даної об'єктивної реальності, а наше індивідуальне існування — як орієнтацію та наближення до нього. Такий підхід надто нагадує некритичне відродження навіть не аристотелівської, а платонівської картини світу, в зв'язку з чим з таким підходом важко погодитись, оскільки він з невідворотністю ставить під сумнів фундаментальні уявлення про людську свободу. Натомість можна сказати, що поняття свободи зі свого боку підважують уявлення про благо.

Мотивація такого ходу думки Тейлора цілком зрозуміла. Його не влаштовує формальне, головним чином — кантіанське розв'язання проблеми співвідношення блага та свободи, оскільки благо у такому випадку виявляється формальним, щоб не сказати — примарним, та й єдність особистості, її ідентичність втрачає (як йому здається) свої змістовні характеристики. Він же, навпаки, наполягає на тому, що ідентичність є апіорною *смысловую* єдністю, завдяки чому ми здатні прагнути того сутнісного, незалежного від нас вищого блага [Тейлор, 2005: с. 75].

Звісно, він припускає, що в різних культурах уявлення про благо, а відтак і ті моделі, за якими особистість вибудовує свою ідентичність, можуть бути різними. До того ж ідентичність, а відтак і пов'язані з нею блага й чесноти, як ми казали вище, мають як внутрішньо-індивідуальний, так і зовнішньо-соціальний аспект [Тейлор, 2005: с. 84]. Втім, особистість завжди вкорінена в певній культурі, головню через словник (у широкому розумінні), тобто ту систему понять та образів, через яку вона усвідомлює своє Я та навколишній світ. Різні культури є несумірними й вийти за межі цієї «матриці», згідно з Тейлором, практично неможливо, та й немає потреби. Тут він висловлює один зі своїх ключових аргументів, на який спиратимуться його подальші побудови: «Внаслідок наших обговорень, суперечок, міркувань, аргументів, заперечень та експертиз ми прийдемо до певного словника, який вважатимемо найреалістичнішим і найпроникливішим у цій сфері. Його терміни висловлюватимуть саме те, що для людини є реальним і що не може й не мусить бути інакшим» [Тейлор, 2005: с. 101]. Таку позицію протиставлено концепції «надблага», у вираженій чи то у релігійному фундаменталізмі, чи то, навпаки, в радикально критичному підході, на кшталт ніцшеанського. І в тому і в тому випадку благо тлумачать як щось зовнішнє світові людини, таке, заради якого людина має зректися своїх звичних уявлень і навіть права покладатися на власну раціональність. Зрештою, дотримання такої ідеї «надблага» також продукує певну ідентичність, та в дійсності

вона виявляється досить ненадійною, до того ж за неї доводиться сплачувати надто дорогу ціну, а саме — зрідатися всього досвіду власного Я. До того ж, і це більш важливий аргумент, єдине Благо, якби воно й існувало, то не могло б бути підставою для розмаїття численних благ, які роблять життя людини щасливим. Натомість, на думку Тейлора, ми завжди і в кожній ситуації маємо певні інтуїції, що можуть скеровувати наші дії та споглядання до блага [Тейлор, 2005: с. 112]. Ця теза дійсно є вельми дієвою в контексті спростування ідеї «надблага». Та чи слід розуміти Тейлора так, що ми не можемо (і нам не варто) розмірковувати про те, що є благом у тих ситуаціях, *які ще не трапились*. Може, дійсно слід не теоретизувати, а просто вдосконалювати свою інтуїцію. Тоді слід було б визнати, що етика — не знання навичок, якого неможливо навчитися, так само, як неможливо навчитися плавати, не зайшовши у воду і відштовхнувшись від берега. Це досить сильна позиція і цілком зрозуміло, виходячи з якого контексту її висловлює Тейлор. Утім, щодо її слушності ми дозволимо собі поки що залишити питання відкритим.

З деяких зауважень Тейлора ми непрямим чином дізнаємось про його онтологічні погляди та певні неузгодженості, що їм притаманні. Так, він пише: «Мораль розглядають виключно як спосіб спрямування дії. Вважають, що вона пов'язана лише з питанням, що треба чинити, а не з питанням, яким треба бути» [Тейлор, 2005: с. 114]. Тобто для нього поняття «бути таким-то» і «діяти» не збігаються, що наприкінці ХХ сторіччя виглядає дивним архаїзмом. Взагалі, йдучи за такою логікою, можна подумати, що його позиція звідна до певного різновиду об'єктивізму, згідно з яким блага є певними уможливленними квазіоб'єктами (можна навіть вбачати в цьому певну осучаснену версію платонізму), щоправда, прив'язаними до безлічі конкретних ситуацій. «Мораль розуміють звужено: її пов'язують із питанням про те, що нам слід робити, і не пов'язують із питанням, що є цінне саме по собі, чим нам слід захоплюватись, що варто любити» [Тейлор, 2005: с. 121]. З цим можна було б беззастережно погодитись, якби у нас не виникало питання, звідки таке протиставлення і що заважає Тейлорові побачити в будь-якому спогляданні *дію розуму*.

Далі слід вказати на один важливий момент, який вирізняє позицію Тейлора з-поміж багатьох сучасних авторів, що пишуть на теми етики. У певному розумінні, це питання є одним з найважливіших у методологічному відношенні. Тейлор прагне чітко відмежувати свою позицію від «новочасної епістемології, що робить наголос на процедурності, пов'язаній з прихильністю до модерної свободи» [Тейлор, 2005: с.123], тобто такої методології, що так чи так спирається на здобутки кантіанства. Він дорікає прихильникам цієї методології, що за таких умов «критерій не можна визначати через конкретний результат, його належить визначати через той спосіб, яким ми отримуємо цей результат» [Тейлор, 2005: с.123] (див. також: [Макінтайр, 2002: с. 91]). Так, згідно з цією концепцією, яка визначає благо лише процедурно, фактично найвищим благом є свобода, яка по своїй суті

є станом невизначеності [Arendt, 1989: p. 246]. Натомість Тейлор наполягає на тому, що визначальним для нашого морального життя є чуття *чогось* (курсив мій. — *B.V.*) непорівняно вищого [Тейлор, 2005: с. 124]. Отже, дилема вибудовується так: на одну шальку терезів покладено формальне, а з логічної точки зору навіть негативне поняття свободи (точка зору кантіанців разом із Ганною Арендт), а на іншу — сукупність реальних благ, що відповідають тим чи тим конкретним ситуаціям та культурним нормам (точка зору Тейлора). Зрештою, якщо розуміти формальну теорію блага в спрощеному вигляді, тобто як утилітаризм (тут Тейлор покликається на Ролза), то його контраргументи, побудовані на ґрунті «якісних розрізень, що стоять за нашими моральними поглядами», виглядають цілком слушними. Можна навіть погодитись із тим, що на змістовному рівні «благо є завжди первинним стосовно норми» [Тейлор, 2005: с. 127]. Але Тейлорова аргументація, на нашу думку, хибить, коли він сам говорить про велику, практично неосяжну *множину* благ. Адже якщо, як про це пише сам Тейлор, ми маємо справу з благами в тих чи тих конкретних ситуаціях, то очевидно, що вони є благами *для нас*, тут і тепер. Очевидно, що коли суб'єкт *A* відчуває щось як благо, то з цього аж ніяк не випливає, що те саме має відчувати суб'єкт *B*. До того ж, хто сказав, що блага не можуть суперечити одне одному? Все це змушує нас повернутися до проблеми особистісної ідентичності як докорінної для царини етики.

Досить принципово, що Тейлор спеціально приділяє увагу спростуванню позиції Мішеля, яка, на його думку, походить від «Веселої науки» Ніцше, стосовно того, що ми маємо справу з довільними «режимами істини» (*regimes of truth*). Для нас, людей, лад сушого не може бути таким чи іншим, світ є таким, а не іншим, і ми, згідно з Тейлором, нездатні ні обирати, ні довільно змінювати структуру світу, в якому живемо. Ми можемо обирати лише нашу «моральну орієнтацію... оскільки це — умова набуття людиною діяльної самості» [Тейлор, 2005: с. 143]. Отже, бути моральним, а відповідно й мати свою самість, означає діяти в запропонованих ззовні обставинах — в структурі світу, як онтологічній, так і суспільній, з одного боку, та в структурі цінностей — з іншого. Власне, наше *Я* і виникає як результат певної міри узгодженості структур на цих двох рівнях. Наше *Я* наділене здатністю до «докорінної рефлексивності», тобто може відстежувати свої процеси сприйняття та мислення, завдяки чому воно «висуває на перший план нашу присутність для самих себе» [Тейлор, 2005: с. 180].

На жаль, за всієї поваги ми не можемо погодитися з тією інтерпретацією Тейлорових концепцій, яку подає наш колега Андрій Баумейстер. У статті, присвяченій Тейлорові, він висловлює думку, що моральну онтологію канадського філософа можна тлумачити як певну переорієнтацію онтології Гайдегера, викладеної в «Бутті та часі». Слідом за Гайдегером Тейлор відкидає гусерліанський трансценденталізм розутіленого суб'єкта, наполягаючи на тому, що «наше буття постає як буття втілених дієвців» [Баумейстер, 2014: с. 11]. І далі: «Сам же трансцендентальний аргумент спрямований на

виявлення (артикуляцію) умов можливості нашої практичної орієнтації в світі... Йдеться про онтологічні умови, виражені в таких термінах, як система координат, моральний простір і орієнтація на благо» [Баумейстер, 2014: с. 13]. Насправді ж принципова відмінність між онтологією Гайдегера та Тейлора полягає в тому, що у першого присутність (Dasein) вільно обирає своє буття (втілення), натомість для другого умова втіленості є передданою й незалежною від нього умовою. Передумовою самості, згідно з Гайдегером, є те, що вона «дозволяє собі (курсив Гайдегера. — В.В.) власну здатність бути» (SZ § 54; див. також: [Верлока, 2015: с. 93]). Самість дійсно втілюється (приймає на себе ту чи ту тілесність, екзистенцію та соціальну роль, тобто своє тут-буття), але робить це з-себе, усвідомлюючи своє буття як буття-до-смерті, і саме за таких умов вона здатна перебирати на себе відповідальність. Для Тейлора ж, навпаки, суб'єкт існує у вже-наявному, наперед даному світі. Баумейстер у згаданій статті прагне певним чином «врятувати» Тейлора від звинувачень у надмірному об'єктивізмі та комунітаризмі, підкреслюючи принципово герменевтичний характер Тейлорової онтології. Втім, така герменевтика, у свою чергу, виявляється вкоріненою в соціальному та культурному середовищі, внаслідок чого виходить, що суб'єкт не так інтерпретує своє буття, як живе в середовищі нав'язаних інтерпретацій. Навіть залучаючи сильний аргумент у вигляді «суспільної уяви» [Баумейстер, 2014: с. 16], Тейлор лише певною мірою покращує ситуацію. З одного боку, йому вдається пом'якшити схематизм теоретичного підходу, а з іншого — не вдається розв'язати протиріччя між індивідуальним та соціальним. Втім, беручи до уваги його підхід загалом, можна сказати, що це протиріччя не є для нього надто гострим.

З певної точки зору, а саме виходячи з критики «розутілення», до якої вдається Тейлор, його аргументи видаються цілком переконливими. Приміром, критикуючи Декарта, він закидає останньому, що той «закликає нас до того, щоб ми перестали жити «у досвіді» та «проживали» його і поставились до цього досвіду як до об'єкта, або, що означає те саме, як до такого, що рівно міг би належати комусь іншому. За такого ставлення усувається інтенційний вимір досвіду, тобто те, що робить його досвідом *чогось*» [Тейлор, 2005: с. 222]. Але, якщо йти за такою логікою, то доведеться визнати, що моє відчуття Я якимсь незрозумілим чином завжди вже присутнє в будь-якому моєму досвіді (завдяки чому я й можу його ідентифікувати як *свій*). Далі він посилається на те, що запропоноване Декартом відсторонення є не більш ніж ілюзією, так само, як я, приміром, не можу відсторонитися від зубного болю, що його я відчуваю в певний момент. Саме так, але й керувати своїм болем, змусити його вгамуватися за моїм бажанням я теж не можу. Етичні ж питання мають сенс лише за тієї умови, що ми здатні керувати своєю поведінкою, обираючи той чи той шлях дій. Тейлор стверджує, що міркування великих моралістів минулого повертають нас до «об'єктивного ладу» (під яким він, очевидно, має на увазі античні теорії космосу).

І зрештою його міркування могли б бути цілком слухними, якби ми могли собі дозволити вірити в єдину й несуперечливу картину світу, якби наші реальні уявлення про світ не містили стільки протиріч.

Втім, соціальний атомізм та індивідуалізм, хоч як би ми до них ставились, є реальністю сучасного суспільства. «Вилучення з космічного ладу означає, що людину-діяча більше не сприймають як елемент ширшого значущого ладу» [Тейлор, 2005: с. 260], хоча деякі елементи цього ладу не втрачено остаточно, а перенесено в структуру суспільного устрою. Зрештою він, цей лад, знаходить своє втілення в протестантській громаді, де праця, вірність та взаємодопомога є не просто наслідками суспільної угоди, а безпосереднім виконанням волі Божої. Протестантська віра, яка принципово відкидає середньовічний ідеал сходження до Бога через споглядання, саме й наголошує на неможливості досягти спасіння власними зусиллями, без покори волі Божій. Це й призвело до утвердження того, що Тейлор називає «звичайним життям». Утім, саме це проклало шлях до подальшої секуляризації, чому Тейлор присвятив іншу велику і не менш відому працю («Секулярна доба», 2007), та до появи етичних доктрин, що вже не мали релігійного підґрунтя, а отже й відповідної сили переконливості для широких мас людей. Одним з найважливіших наслідків цього процесу стало так зване «розчаклування світу», тобто втрата природними та суспільними явищами їхнього символічного смислу, зведення картини світу до простої фактичності, яку можна досліджувати, а значить і опановувати засобами раціональної науки. В царині етики це призводить до того, що поняття честі, гідності та обов'язку, які були визначальними в минулі часи, зводять до встановлення засад спільного взаємовигідного та безпечного для більшості співіснування, тобто до уявлення про «суспільний договір». Вершиною цього процесу стає висловлена Кантом просвітницька ідея свободи та гідності, яку людина здатна здобути та зберегти завдяки цій свободі. Але, як ми бачили, для Тейлора це вельми сумнівний здобуток, адже ми варті чогось значно більшого, ми прагнемо «реалізувати свою природу, а це означає віддатися внутрішньому пориванню (*elan*)» [Тейлор, 2005: с. 483]. Власне такий підхід дає змогу певною мірою узгодити ідею самості з уявленнями про природну та суспільну природу блага. Іншим потужним засобом такого узгодження в сучасному світі є мистецтво, яке, в певному розумінні, навіть перебирає на себе ті функції, які колись виконувала релігія, принаймні в сенсі символічного осягнення та репрезентації світу. Саме завдяки символізму загальне та індивідуальне можуть знаходити свій синтез. «Ми знаємо, що поет, якщо він не жартує, вказує на щось — на Бога, на традицію, — що він вважає наявним для нас усіх. Але ми знаємо також, що він може дати це лише заломленим через власну чутливість» [Тейлор, 2005: с. 625]. Тейлор також веде мову про епіфанію, тобто долучення до тих-таки вищих цінностей, що стає можливим засобами мистецтва. Із цим також важко не погодитись. Втім, з іншого боку, не варто забувати про численні закиди стосовно того, що су-

часне мистецтво часто буває не на рівні класичних традицій й потурає вульгарним смакам. Зрештою ми знов повертаємось до кантіанського питання про те, що є основою судження смаку — самостійність розуму чи мінливі вподобання суспільного загалу. Підсумовуючи свої міркування, Тейлор твердить, що «нам потрібен тверезий, орієнтований на науку світський гуманізм» [Тейлор, 2005: с. 661]. Та разом з тим він також твердить, що шлях до блага може проходити через страждання та руїну, як про це навчають етика Платона, стоїків чи євангельські заповіді. Він висновує, що головне для нас — бути щирими в прагненні блага, адже насправді в глибині своїх душ ми всі знаємо, що таке це благо. Та попри повагу, яку викликає такий пафос, пізнавальні підвалини такої позиції все ж видаються досить сумнівними, а внутрішня єдність мотивів, яку Тейлор намагається вглядіти за розмаїттям етичних позицій та настанов, може виявитись радше не підґрунтям, а обмеженням. Загалом ми можемо зробити висновок, що спроби побудови гетерогенних етичних чи соціальних доктрин хоча й дають часом цікаві результати в тих чи тих контекстах, на головні питання про умови можливості добродійної поведінки, її усвідомлення та практичної реалізації відповіді не дають. Те, що з поступом суспільства, права й культури моральність людей вдосконалюється, є не більш ніж спостереженням, яке саме по собі нічого не пояснює й не забезпечує соціум від скочування в «новітнє варварство». Так само марно шукати підвалини чеснот на рівні індивідуальної волі та добродійності. Конкретна людина може поводити себе вельми шляхетно, навіть коли її оточують ниці покидьки, таких прикладів історія знає багато. Такі постаті стають прикладом для прийдешніх, але просте наслідування вищих взірців також не дає жодних гарантій, оскільки випадки відступництва та зради ідеалів — також явище не рідкісне. На нашу думку, глибинні корені чеснот та етичних позицій слід шукати серед тих чинників, що уможливають людську ідентичність, що дають людині змогу осмислювати себе як унікальну й незалежну особистість.

#### ДЖЕРЕЛА

- Арендт, Х. (2002). *Між минулим і майбутнім*. Київ: Дух і літера.  
Арендт, Х. (2008). *Люди за темних часів*. Київ: Дух і літера.  
Баумейстер, А. (2014). Трансформація трансцендентальної філософії у Чарльза Тейлора. В: *Гуманітарні студії: Збірник наукових праць*. Київ: КНУ ім. Шевченка, с. 10–19.  
*Національна ідентичність і громадянське суспільство* (2015) / за ред. Є. Бистрицького. Київ: Дух і Літера.  
Верлока, В. (2015). *Ідентичність: від феноменології до етики*. В: *Філософська думка*, № 6, с. 87–101.  
Дакомб, В. (2015). *Клопоти з ідентичністю*. Київ: Стилос.  
Макінтайр, Е. (2002). *Після чесноти*. Київ: Дух і літера.  
Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності*. Київ: Дух і літера.  
Тейлор, Ч. (2002). *Етика автентичності*. Київ: Дух і літера.  
Тейлор, Ч. (2005). *Джерела себе*. Київ: Дух і літера.

Турен, А. (2003). *Повернення дієвця*. Київ: Альтпресс.  
Arendt, H. (1989). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Статтю одержано 22.10.2016

#### REFERENCES

- Arendt, H. (1989). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. [= Arendt 1989]  
Arendt, H. (2002). *Between the past and the future* [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Арендт 2002]  
Arendt, H. (2008). *Men in dark times*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Арендт 2008]  
Baumeister, A. (2014). Transformation of transcendental philosophy in Charles Taylor. [In Ukrainian]. *Humanitarni studii*. Collected works of Shevchenko KNU. 10-19. [= Баймейстер 2014]  
Bystrytsky, E. (ed.) (2015). *National identity and civil society*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Бистрицький 2015]  
Verloka, V. (2015). Identity: from phenomenology to ethics. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, p. 6, 87-101. [= Верлока 2015]  
Dacombe, V. (2015). *Troubles with identity*. [In Ukrainian]. Kyiv: Stilos. [= Дакомб]  
Macintyre, E. [2002]. *After virtue*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Макінтайр 2002]  
Rench, T. (2010). *Constitution of morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. 2010. [= Ренч]  
Taylor, Ch. (2002). *Ethics of authenticity*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Тейлор]  
Taylor, Ch. (2005). *Sources of the self*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Тейлор]  
Touraine, A. (2003). Return of the actor. [In Ukrainian]. Kyiv: Altpress. [= Турен 2003].

Received 22.10.2016

*Володимир Верлока*

#### СОЦІАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Вихідною проблемою статті є питання про індивідуацію суб'єкта й набуття або не набуття ним статусу ідентичності в якості особистості. Основним механізмом такого набуття вважається особистісна дія, вчинок. Надалі, на основі робіт Ганни Арендт показано, що така ідентичність може набуватися лише в певним чином влаштованому суспільно-політичному просторі. Далі показано, за рахунок чого і у який бік зміщується межа суспільного і приватного. Ця позиція зіставляється з аргументами Чарльза Тейлора, котрий вибудовує свою концепцію на підставі непорушних принципів моралі та прав людини. Тим самим блага постулюються не лише як етичні, але й як онтологічні сутності. Загалом стаття має на меті загострити цю полеміку.

*Ключові слова:* суб'єкт, ідентичність, індивідуація, суспільне/приватне, межі суспільного, буття блага

*Volodymyr Verloka*

#### SOCIAL CONTEXTS OF PERSONAL IDENTITY

The question on individualization of a subject and gaining or non-gaining by this subject the identity status as a personality is the initial problem of the article. The personality ac-

tion is considered as the main mechanism of such gaining. Then it is shown on the works by Hanna Arendt that such identity may be gained in the properly organized socio-political space. This position is compared with the arguments of Charles Taylor who forms his conception on the basis of unalterable moral principles and human rights. Thus the welfare is postulated not only as ethical but also as ontological entities. The article is generally aimed at aggravation of this polemics.

*Keywords:* subject, identity, individuation, social/private, limits of social, well-being

---

**Верлока, Володимир** — кандидат філософських наук, літератор, перекладач. Сфера наукових інтересів — співвідношення класичної та сучасної етики, теорія перекладу, антропологія повсякденності.

**Verloka, Vladimir** — candidate of sciences (philosophy), literary man, translator. Scientific interest — correlation of classical and modern ethics, theory of translation, anthropology of usualness.

---