
*Євген
Бистрицький*

ПРОЕКТ ВІЙНИ: ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ ДО НАСИЛЬСТВА

Війна, яка впала на нас, нашу генерацію, була подією більш ніж несподіваною, принаймні з кількох причин. Ніхто не міг навіть подумати наперед про можливість відкритої військової агресії з боку Росії — анексії Криму і насичення російською військовою технікою і живою силою сепаратистів Донбасу. Ця війна заскочила зненацька глобальну спільноту. Вона зруйнувала, здавалось би, стабільні міжнародні домовленості найвищого рівня (такі, як Будапештський меморандум) і поставила західні розвинені країни перед необхідністю переглядати власну геополітику. У міжнародній комунікації розпочата агресія раптово змінила офіційну російську риторику дбайливого народу-родича, ідеологічні мантри про «спільну тисячолітню історію і культуру» на пропаганду ненависті до суспільних змін у лімітрофах колишньої Російської імперії. Надзвичайна неочікуваність, свого роду культурний делірій російсько-української війни, фактична відсутність причин, які б давали суттєві аргументи для хоча б мінімального виправдання російської агресії, дає підстави думати, що ми переживаємо новітній тип війни. Згідно з її популярною назвою, гібридна війна на відміну «традиційного» військового вбивства є схрещуванням «генетично» різних форм соціальної дії.

Ми маємо з чим її порівняти. І не лише тому, що майже у кожній родині є сімейні спогади про Другу світову і тих, хто загинув чи зник у її вирі. Індоктринація моральної вищості непереможного комуністичного ладу, що здолав західний фашизм,

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2015

трансформована в образах латентного зла західного світу, набула значення героїчного міфу для поколінь радянських людей. Цей метанаратив пролетарського людського суспільства, якщо скористатись словами Ж.-Ф. Люотара, і далі доходить до нас у численних продуктах переважно російських засобів масової комунікації. Втім, повторю за Люотаром, подібно до інших великих наративів — просвітницької (модерної) віри у всеилля науково-раціонального проектування світу людини або проголошення історичної місії однієї з націй для всіх інших народів — і цей радянський метанаратив знаходить свою історичну делегітимацію. Можна стверджувати, що війна, яку сьогодні переживає нація-Україна, завершує історичну недовіру до виправдання універсальних ідеологій, і, можливо, не лише для нас.

Базові упередження щодо національних спільнот. Існує кілька базових упереджень, що утруднюють прощання як зі звичним образом будови світу людей, так і з узвичаєним поясненням засадничих чинників виникнення війни й військового насильства. Розгляну лише два з них, найпоширеніші.

По-перше, це модерне уявлення про принципову можливість раціонального планування і поліпшення крок за кроком організації суспільств аж до досягнення вічного миру у глобальному співіснуванні націй на основі єдиного міжнародного (космополітичного) права та моральних норм. Утім, приклад раптового кривавого військового насильства, що його переживаємо не лише ми, а й багато народів у випадках так званих локальних конфліктів останніх десятиліть, примушує замислитися над правильністю цих поглядів, у тому числі в сучасній філософії. Хіба є сучасна війна цілком раціональним проектом насильства? Чи є поширеність у публічному просторі дискурсу війни лише наслідком свідомих дій політиків, налаштованих з певних раціональних причин на агресію, і відданих їм коментаторів — політологів та експертів? Чому публічний простір так легко піддається на пропаганду: чи означає це масово свідомий вибір, або ж вказує, як зазначають, на патологію розуму? Що тоді є патологією розуму? Як і чому розум, який є за визначенням чимось «раціонально-правильним», може бути патологією?

По-друге, що є зворотним боком першого, це надзвичайна поширеність, зокрема завдяки сучасним ЗМІ та соціальним мережам в Інтернеті, уявлень та суджень про інші національні спільноти у термінах усталених характеристик, які ми зазвичай надаємо окремим персонам, індивідам. Ми говоримо про національний характер націй, народів, етнічних груп як про щось властиве доброду, злону, справедливому, негідному тощо індивідуальному агенту дії, легко перетворюючи очевидну множину людей, які утворюють певну спільноту в окремого Суб'єкта, й усі члени таких суспільств перетворюються на одне. У наших соціальних мережах з відчуттям знайденої кінцевої відповіді на мотиви війни цитують французького історика Ж. Мішле, який у політичному памфлеті середини XIX століття з приводу знищення Російською імперією Польщі зверхньо зауважив, що росіянам «бракує істотної ознаки людяності, —

морального чуття, чуття добра і зла. Істина і правда не мають для них сенсу; заговорить про них — вони мовчать, посміхаються і не знають, що означають ці слова». У колективних дискурсах про національний характер ми зустрічаємо переважно негативні характеристики Інших, що, як бачимо, вправно використовується у військовій пропаганді для створення образу ворога.

У сучасній філософській термінології йдеться про національну ідентичність — поняття, що вказує на належність людей до їхньої спільноти й передбачає тотожність якостей (чеснот), які притаманні проявам життя цієї спільноти у змінах історичного часу. Побуває уявлення про такі людські якості, притаманні окремим національним спільнотам, і, відповідно, тим суспільствам, що їх вважають агресорами, відмовляють у визнанні за ними чеснот. Очевидно, що поширеність такого уявлення, яке ґрунтує політику розрізнення, а отже, живить війну морально та публічно «санкціонованою» ненавистю, не є випадковою. Що є такого у переживанні ідентичності «зсередини» та «ззовні», що штовхає на патріотичний захист «нашої спільноти» навіть ціною власного життя — на війну?

Досвід ідентичності. Коли ми говоримо про ідентичність, то йдеться насамперед про певну комунальну чи комунітарну (communitarian) якість суспільства, спільноти. Сумніви в адекватності традиційних пояснень побудови суспільства як більш-менш раціонального проекту, критичні погляди на суспільне, комунальне життя, відмінні від традиційних, торують свій шлях у сучасній політичній, практичній філософії. За всієї багатоаспектності вони наштовхують на розрізнення принаймні двох базових вимірів великих спільнот (націй, етногруп) — як складної соціальної системи, з одного боку, і як того, що належить до рівня переживання спільнотою власної ідентичності, з іншого боку.

Використовуючи напрацювання Ю. Габермаса, зазначу, що соціальна система будується як сукупність субсистем, що взаємодіють, — адміністративних, військових, правових, освітніх, партійних, громадських і т. ін. інституцій. Для спрощення до виміру системи можна віднести не лише інституційно зорганізовані стосунки між людьми, а й те, що регулює ці стосунки, — приписи моралі та поведінки, системи права, закони, встановлені ними норми і процедури.

Щодо виміру «власне» ідентичності йдеться про такий рівень спільного буття людей, який не існує у явно вираженій формі системних інституцій. Значно, що тут можуть виникнути складнощі в інтерпретації поняття ідентичності, оскільки говорять також про громадсько-політичну ідентичність, котра лежить в основі політично згуртованої нації. Для спрощення віднесемо її до проявів системи, адже маються на увазі ті ідейно-усвідомлені, тобто добре раціоналізовані відносини членів суспільства, на яких тримається його інституційно-системна організація.

Вимір ідентичності, про який ми ведемо мову, ідентичності «як такої» набагато ближче до соціологізованого поняття життєвого світу, що ми його

зустрічаємо в інтерпретативній соціології. Продовжуючи за Габермасом використовувати поняття системи і життєвого світу, згадаймо про феноменологічне значення останнього як постійного смислового горизонту всіх наявних речей, через який вони мають значення та дійсність для нас. У цьому сенсі ідентичність є тим, що покладає такий смисловий горизонт: адже однією із засад ідентичності є самовіднесення людини до певної спільноти. Отже, існування такої належності до колективного життя робить індивіда «людиною культури» — учасником («співавтором») традицій, звичаїв, норм поведінки, способів думання і розуміння як навколишнього світу, так і себе.

Поняття життєвого світу як смислового горизонту уточнює, що мається на увазі: йдеться про зумовленість свідомих актів — нашого сприйняття речей, розуміння світу та інших людей — тими смисловими модальностями, які створюються партикулярною ідентичністю. Так, Габермас говорить про афективні, емоційні відносини, потреби й різного роду інтенції, що формують горизонт *природних інтересів*. Утім, Габермасова інтерпретація життєвого світу не долає головної перешкоди для нашого розуміння ідентичності, а саме розуміння її не з позицій самовіднесення суб'єкта до цілого тієї чи тієї спільноти, а з точки зору тієї спільноти буття, до якої не може не належати індивід. Як тільки ми говоримо про життєвий світ у термінах горизонту, ми маємо визнати, що будь-яка спроба завершеної раціоналізації смислової перспективи, окреслюваної горизонтом, приречена на невдачу: горизонт завжди віддаляється, залишаючи таку перспективу недосяжною.

У сучасній соціальній і політичній філософії, яку можна назвати *після-модерною* (не плутати з *пост-модерном* як філософською течією), відбулася зміна вихідного пункту в інтерпретації смислового горизонту, заданого індивідові фактом його належності до того чи іншого життєвого світу культурних значень. Якщо ми не можемо у принципі раціонально досягнути життєві горизонти, тобто разом з цілеспрямованим актом дії водночас мати свідомий контроль над всім тим культурним надбанням, яке несвідомо мотивує та спрямовує таку дію, ми маємо говорити не про рівень усвідомлення чи не усвідомлення останніх. Ми мусимо визнати екзистенційний вимір ідентичності, *тобто говорити про ідентичність як спільний вимір буття, до якого належить індивід, у який він занурений самим фактом власного існування*.

Ч. Тейлор на початку своєї філософської кар'єри висловив це з притаманною йому елегантною простотою, говорячи про індивіда як агента дії, *втіленого* у світ (embodied). Жан-Люк Нансі, переосмислюючи поняття спільноти, звертається до Гайдегерової теорії спів-буття (Mitsein). Останнє є одним зі складових засадничого для онтології Гайдегера поняття буття-у-світі як буття в навколишньому світі (Umwelt). Це буття, те, чим ми спільно є, не збігається з нашим узвичаєним розумінням буття у сенсі існування речей, що нас оточують, або, як зазначив би сам засновник фундаментальної онтології, стільців, столів чи дошки у залі, де ми дискутуємо.

Ця трансформація поняття суб'єкта, який активно протистоїть світові та пізнавально осягає його смислові горизонти, у *фактичне* буття-у-світі (Dasein), а феноменологічного поняття життєвого світу — в екзистенціал співбуття-у-світі дала методологічні підстави Жан-Люк Нансі та Роберто Еспозито інтерпретувати сутність спільноти як інший спосіб буття на відміну від буття, у термінах якого ми природно судимо про речі. Це буття *не охоплюється* звичаєвим уявленням про спільноту як колективне життя, що може бути описане й пояснене через звичайні предикати — речеві характеристики, подібно до тих, що ми їх даємо, говорячи про речі чи людей, коли описуємо їхні фізичні чи навіть моральні якості (чесноти). Саме коли ми звичаєво даємо однозначні характеристики іншим людям і їхнім спільнотам, ми не враховуємо *онтологічної різниці*.

Цю відмінність буття спільноти, яку ми зємо ідентичністю, достатньо наочно висловив Бенедикт Андерсон у його класичній книжці «Уявлені спільноти» (Imagined communities). Він спостережливо зазначає, що ми відносимо себе до національної спільноти як до завершеного цілого, хоча не здатні у власному житті, фактично, мати стосунки з переважною більшістю співвітчизників. Ще більше особливості сприйняття цього цілого як спільної реальності проступають при уявленні її історичної тяглості. Мірою заглиблення у минуле наша «ми-ідентичність» очевидно втрачає ознаки дійсності, котра може бути перевірена емпірично. Ані змінені кордони власної ойкумени, ані археологічні артефакти давнини не здатні *фактично* підтвердити неперервну наявність «тієї самої», «нашої» історичної спільноти. До речі, розуміючи це, Д. Донцов разом з іншими захисниками української нації заради утвердження цілісного уявлення про завершену національну ідентичність ухопився за *вольове присвоєння* «історії наших предків». І в просторі, і в часі індивідуальне віднесення себе до цілого вимагає уявної добудови дійсності до можливості цілісного сприйняття буття спільноти.

І. Кант позначав здатність уяви як трансцендентну силу. Справді, те, завдяки чому наш завжди скінченний досвід речей і обмеженого кола спілкування долається віднесенням нас самих до цілого спільноти, є виходом — трансценденцією — за межі фактичності досвіду. Йдеться, у тому числі у Канта, про відчуття-розуміння (інтуїцію) цілого, яка охоплює всі речі «нашого світу» разом. Лише уява здатна до охоплення «всіх» речей так, щоб вони повністю не втратили своїх особливих характеристик, тобто синтезувати загальну картину світу якостей. Завдяки уяві (й певною мірою навіть у модусі фантазії) ми й залишаємося *зануреними* у реальність світу і, водночас, виходимо за його емпіричні межі лише тут і тепер. Ми могли б сказати, що завдяки уяві ідентичності ми орієнтуємося у реальності, піднімаючись над скінченністю індивідуального досвіду. В цьому сенсі ідентичність як переживання «віднесення до...» та охоплення цілого є основою нашої здатності *бути* у *svimi* в усіх модальностях такого буття.

Це, до речі, суперечить її однобічному розумінню як своєрідної доцентрової сили, вектор якої спрямований на (вічне) повернення того самого, як ми це можемо бачити, скажімо, у теоретиків «вольового націоналізму». Ідентичність також усталює спектр можливостей для обернення нашої уваги від спрямованості на пам'ять предків і традиційних цінностей до зважання на поточну реальність та її складові. Уявлення ідентичності є умовою можливості нашого фактичного досвіду «назовні» тут і тепер. Завдяки трансцендувальній силі ідентичності ми здатні до самоусвідомлення, котре також є виходом за межі кола власних уявлень. У термінах екзистенціальної філософії ми мали б говорити про *екстазис* — постійний стан «виходу до...». Ідентичність як культурний горизонт нашого самоусвідомлення є постійно творена умова можливості нашого різноманітного буття назовні, у життєвому світі.

Уявлене не є реальністю у сенсі дійсної речі. Втім, саме ідентичність як уявлена реальність є вихідною умовою наших дій назовні — досвіду речей та людей. Як умова можливостей досвіду ідентичність завжди являє себе у фактичній формі — у конкретних діях і вчинках. Інакше кажучи, те, що становить суть ідентичності, — те ціле, яке спрямовує нас назовні, завжди залишається поза одиничними речами та партикулярними вчинками як уявлений горизонт смислового цілого. Тому ідентичність завжди має *проективний характер*. У цьому сенсі *проект* є трансформацією уявленої реальності цілого у дійсність фізичних речей і предметне унаявлення практичних вчинків. Зasadниче буття ідентичності являє себе у фактичності буття, яке ми звикли називати об'єктивним. Можливості, акумульовані ідентичністю, набувають різноманітних форм здійснення і різноманітних форм дійсного.

Саме тут виникає zasadниче питання подвійного значення ідентичності. Ідентичність оберігає свій світ, оскільки створюється доцентровим вектором обернення до власних цінностей і смислів — відчуття і переживання «ми-належності» до даної спільноти. Разом з тим ми говоримо про проективну силу ідентичності, яка створює можливості виходу за межі наявного досвіду. У цій суперечливій точці зустрічаються модерний і новітній, сьогоднішній підходи до розуміння феномену соціального цілого, зокрема й наперед-ідентичності.

Острах ідентичності: подальша розбудова модерного проекту культури. Повернімося до аналізу базових упереджень при осягненні людських, особливо колективних, вчинків та дій. Подія війни, яку ми маємо на увазі, загострює питання її свідомих мотивацій та раціонального планування.

Ю. Габермас вибудовує найрозвиненішу теорію соціальної взаємодії, інтерації на фундаментальному припущенні принципової можливості раціоналізації виміру життєвого світу у процесі міжлюдської комунікації. Йдеться насамперед про комунікацію задля досягнення «істини», об'єктивного, універсально узгодженого розуміння світу та побудову соціальної

системи. Він визнає той факт, що комунікація, яку філософ тематично редує до лінгвістичного дискурсу, мовного обміну висловлюваннями, є одночасно вбудованою у різноманітні відносини життєвого світу. Він безумовно визнає, що в комунікативній взаємодії щодо об'єктивного світу, щодо реальних речей та опредметнених дій, про які йдеться у можливій комунікації, індивіди у своїх висловлюваннях, спрямованих на розуміння іншими, спираються на власне розуміння. Він стверджує, що ми маємо зважати на цю фактичність висловлювань, яка походить із форми буття життєвого світу. Життєвий світ існує як резервуар самоочевидних речей. Завдяки цьому буттєвому позиціонуванню комунікація спирається водночас на досвід і традицію, які вже усталені культурою. Отже, робиться сильне припущення, що опертя на інтуїцію культури при спілкуванні з приводу реальних речей (об'єктів), легітимація того чи того висловлювання можливі лише у публічному дискурсі, який так чи так супроводжує кожну дію у спільноті.

Габермас робить прорив у розумінні життєвого світу не лише як смислового горизонту для самоусвідомлення персони. Життєвий світ від самого початку є продуктом спільного буття й конститується через мову і культуру; він задає вихідні інтерпретації (наперед-інтерпретації) комунікативній взаємодії. Саме завдяки комунікативній конституції життєвий світ надає можливість учасникам взаємодії досягати, за висловом Габермаса, «напів-трансценденції», тобто виходити за межі приватних, суб'єктивних позицій і досягати взаєморозуміння, що і створює єдність і тяглість культурних традицій «цього» життєвого світу. Втім, у модерному світі потрібна «трансценденція» за межі того чи того традиційного розуміння у зовнішні для життєвого світу «об'єктивний» і «соціальний» світи.

Габермас доводить регулятивну ідею виходу за межі партикулярної ідентичності до уявлення про універсальний дискурс, який поширюється за межі окремих життєвих світів. Глобальне вивільнення від залежності від контекстів партикулярних культур надає можливість досягнути максимального нормативного консенсусу на основі раціонально вмотивованих дій. Філософ ясно висловлює інтенцію, яка спрямувала вихідну думку його теорії комунікативної дії у перспективу принципової можливості раціоналізації життєвих світів. Раціоналізація, стверджує він, не спричинила б виникнення вільного від конфліктів світу, втім, конфлікти з'явилися б «як вони є», тобто виявили б свої справжні мотиви. Конфлікти не мали б імунітету від дискурсивного іспиту їх на раціональність. У модерному світі соціальні норми мають стати предметом критичної рефлексії. Традиційні етичні норми партикулярної культури вже піддаються критиці з точки зору сучасних норм права. Такий критично «оприявлений» життєвий світ міг би досягти сингулярної прозорості через свідомі дії зрілих акторів, які спрямовують комунікацію на дії задля успіху та взаєморозуміння.

Інший видатний теоретик комунікативної спільноти К.-О. Апель доводить регулятивну ідею глобального консенсусу на основі комунікації, за-

пропоновану Габермасом, до завершення. Досягнення універсального консенсусу потрібне для захисту від усіляких спроб повернення до будь-яких культурно зумовлених та контекстуально пов'язаних норм, що задаються традиційною (конвенційною) мораллю життєвих світів.

Особливо відзначу історичний контекст, у якому Габермас і Апель розвивають ідею максимального консенсусу. Ще будучи активним студентом, Габермас рішуче й, фактично, назавжди публічно пориває з Гайдегером. Йшлося не лише про моральну ваду старшого філософа, який публічно не визнавав провини нацизму, натомість припускаючи наявність «внутрішньої істини та величі нацизму». У повоєнному контексті оптимістичне опертя на взаємопов'язані раціональності наукового світогляду, технічного прогресу і ринкової економіки як головних продуктивних сил суспільства набуло значення головної протидії культивуванню арійської ідентичності. У цьому сенсі Гайдегер з його критикою наукового світогляду з позицій іншого онтологічного вчення виступав як ретроград, антираціональний, містичний мисленник, заперечуючи роль науки і технології в інтеграції суспільства.

Апель також різко критично відштовхується від практики націонал-соціалізму, який довів уявлення про вищу арійську расу до гуманітарної катастрофи — ідеологічного виправдання практики Голокосту та знищення представників інших націй та етносів. За Апелевим баченням, жахи війни повторяться, якщо не досягнути універсальної відповідальності людини перед загрозою можливої атомної катастрофи та інших глобальних проблем людства.

У світлі цих видатних теорій, побудованих на презумпції можливості досягнення універсального консенсусу в сучасному світі через розвинуті засоби глобальної комунікації, глобалізацію міжнародних норм права тощо, питання про недоречність та незрозумілість новітніх локальних конфліктів постає знов. Острах перед трайбалістськи мотивованим насильством, у даному разі — відштовхуванням від нацистських злочинів проти людства, породжує недовіру до поняття культурної ідентичності, що зовсім не оберігає нас від нових кривавих конфліктів, пов'язаних з відстоюванням чи захистом власної ідентичності.

Екзистенційні модальності ідентичності. Протиставлення модерної віри у здатність раціонального розв'язання конфліктів між різними життєвими світами — «війни світів» — реальному станowi справ паралельно з науково-технологічним прогресом відсилає нас до філософських суперечок щодо засад людського досвіду, зокрема стосовно осмислення поняття досвіду у двох різних перспективах: побудови наукової картини світу, з одного боку, та інтерпретації досвіду в контексті феномену ідентичності — буття людини у світі культури. Головна різниця полягає у відповіді на питання можливості виникнення універсального знання і «тих самих» (об'єктивних) для всіх культур засад розуміння світу (уявлень, категорій, понять тощо) із завжди скінченного, емпірично обмеженого — «фактичного» — людського досвіду.

Універсальне модерне рівняння дає однозначну відповідь на це засадниче питання у всіх його філософських різновидах: треба припустити, що у досвіді ми маємо такі до-досвідні структури усвідомлення речей (його апріорні форми), завдяки яким завжди унікальний досвід принципово здатний трансцендувати власну скінченність, синтезуючи факти в усезагальне й об'єктивне знання — науку, а також «істинне бачення» історичних явищ (зокрема у гуманітарії). Втім, у випадку досвіду ідентичності йдеться про фактичну обмеженість можливості такого розуміння трансценденції. Адже *людина культури* за будь-яких рефлексійних зусиль не здатна вийти за межі власної укоріненості у світі її культурної належності.

Ми можемо бачити відомі вагання з цього приводу у Кантовій теорії продуктивної уяви у першій та другій редакції «Критики чистого розуму». Трансценденція на основі уяви є, немовби, обмеженою (лише психологічною) «функцією душі», як про це свідчить перша редакція Критики. Хоча у теоретико-пізнавальній перспективі обґрунтування можливості знання вона мала б бути «функцією розсудку», зазначає Кант у другій редакції, — тобто є здатністю вносити синтез різноманітності чуттєвого споглядання у загальні поняття розсудку, які й утворюють основу власне наукового пізнання.

Гайдегер досить радикально долає вагання, пов'язані з питанням, яке ми мали б назвати питанням можливості культурно-історичного апріорі, корелятом якого у Канта є його теорія продуктивної уяви. Він вказує на необхідність інтерпретувати апріорність, яку ми не можемо обійти, відповідаючи на питання здатності трансценденції не у теоретико-пізнавальному сенсі. Апріорні структури розуміння не є абстрактною здатністю, чинники якої перебувають поза фактичністю досвіду (трансцендентальна аперцепція у Канта, апріорі комунікації в Апеля, раціоналізувальна сила комунікації у Габермаса), а у часовому, історичному сенсі. Апріорі означає випереджати досвід у часі, мати певні засади для досвіду «до» самого актуального досвіду. Розуміння людини є способом буття-у-світі, коли останнє задано їй до будь-якого актуального досвіду як смисловий горизонт розуміння. У будь-якому акті пізнання, дії, вчинку вихід за межі, екстазис, або трансценденція залишаються у межах тих умов можливості досвіду світу, які задані культурною належністю. У цьому сенсі ми тут можемо говорити про ідентичність як про апріорну умову можливості у партикулярному розумінні і заперечуємо її універсалістські тлумачення. Питання досягнення універсального консенсусу залишається проблемою, яка має розв'язуватися, починаючи з розуміння можливостей ідентичності. Протилежний підхід, культивований модерном, призводить до насильницьких колонізацій ідентичності або в ім'я цивілізаційного прогресу, або задля його перекультивування у «вищий тип» культури чи людини.

Належність до культурної фактичності визначає буттєві межі колективної та індивідуальної уяви про себе та світ. Ідентичність як апріорна умова можливості окреслює колективні та індивідам визначені горизонти

розуміння світу і себе. Оскільки ця визначеність безпосередньо впливає на способи повсякденного буття людей у тій чи тій культурі, а отже, здатна трансформуватися «у життя полісу», тобто зумовлює й організацію соціально-політичної структури суспільства, ми можемо умовно назвати її та її різновиди екзистенціалами ідентичності.

Очевидно, що найгрунтовнішим екзистенційним виміром ідентичності є власне самовизначення, яке неминуче проводить межу між ойкуменою власних культурних значень та іншими культурними світами. Чуття «єдиної родини» пов'язане із відкриттям горизонту інших ідентичностей та розвиненим поняттям політичної суверенності, яке ми зустрічаємо вже зрілим у добу Просвітництва. У цьому сенсі зустріч з іншими покладає ми-ідентичності горизонт уяви про реальність її буття або визначає реалістичність її *рішучості* та *готовності* бути в якості суверенної. Потрібен лише «зовнішній» привід для *проекції* рішучості бути у «зовнішній» світ речей і людей. Готовність «імуної системи» ідентичності стати на захист життєвого світу останньої потребує лише реальної об'єктивації небезпеки — загрози від Іншого насамперед. Острах Іншого з'являється тоді, коли постає небезпека руйнування власної ідентичності, на яку вказують очевидні загрозові дії або відповідна підготовча риторика мас-медіа. Ідентичності зустрічаються чи зіштовхуються у повсякденному світі об'єктивованих намірів, уречевлених «комунікативних стратегій».

Рішучість відстоювання власного культурного світу або життєвого світу навіть ціною власного життя вказує на ще глибший екзистенціал ідентичності. Йдеться про культурний апіоризм *турботи* про власну ідентичність, із втратою котрої втрачається смисл не лише колективного, а й індивідуального буття — власна автентичність.

Поширеність суїцидального тероризму у гіпертрофованих формах сучасного релігійно-культурного фундаменталізму, який часто-густо схильні вважати наслідком психологічних трансформацій особистості під ідеологічним впливом релігії, пропаганди тощо, свідчить про інше. Намагання зберегти культурний імунітет життєвого світу ціною власної загибелі або, навіть, ціною втрати всієї власної спільноти задля відсічі проникненню іншопольованих цінностей вказує на фундаментальність *турботи як екзистенціалу ідентичності*.

Ця модальність турботи має більш глибоке значення, ніж занепокоєння чи збентеженість внаслідок, скажімо, тих чи тих загроз благополуччю, ба навіть фізичному життю людини. Ми занепокоєні втратою більшого, ніж індивідуальне фізичне існування. Людина турбується про свою людську автентичність, якою не можна поступитися. Кант назвав би це свідомим відстоюванням та захистом людської гідності. Утім, у нашому випадку йдеться не про свідоме культивування у собі розуміння людини як мети заради визнання гідності як етичного визначення кожної людини. Турбота про власну ідентичність є способом буття людини у її культурному світі й визначально

(апріорі) утворює вихідну екзистенційну структуру людського досвіду — або раціонально усвідомленою у вигляді, скажімо, патріотизму чи націоналістичної партійної риторики, або ж ні. У цьому сенсі жах втрати ідентичності, пов'язаний з жахом зникнення буттєвої автентичності персони, є у підсумку апріорним щодо будь-якого остраху чи занепокоєності фізичним станом чи психологічними переживаннями людини. Ідеться про найглибші засади самого людського буття, людяності як такої, якщо завгодно.

Цих, перших двох-трьох, екзистенціалів ідентичності, які визначають її структуру у якості умови можливості людського досвіду, нам достатньо для розмови про трансформацію уявлення своєї спільноти та екзистенційне переживання людського буття у проект війни.

Проективність ідентичності. Особливістю сучасної кривавої війни за «русский мир» або локальних не менш кривавих конфліктів задля захисту релігійних (мусульманських, християнських тощо) цінностей віри чи традиційних звичаєвих цінностей є їхні прямі пропагандистські звернення до образів ідентичностей, не кажучи вже про гебельсівську риторику російської пропаганди війни. Останній же випадок терористичної помсти за паплюження образу Аллаха медіа-карикатуристами з французького часопису є наочним прикладом такого звернення.

Питання, суттєве у контексті нашої розмови про ідентичність і війну, має бути сформульовано так: чому апріорні екзистенціали ідентичності, визначально пов'язані із захистом буття, здатні трансформуватися у терористичні та військові дії, спрямовані на знищення такого буття? За яких умов ідентичність стає умовою можливості не відкриття горизонтів культурного світу, а його протилежності — редукції всіх культурних значень до сингулярної вимоги смерті іншого?

Як зазначалося, упередження щодо національних спільнот часто-густо утворюють стійкі характеристики-образи тієї чи тієї спільноти в очах представників інших культур. Уявну спільність узагалі неможливо уявити поза трансформацією її у певні схеми (характеристики) чи навіть зафіксовані позитивні чи карикатурні художні образи. Такий схематизм сприйняття ідентичностей є звичайним у повсякденному досвіді комунікації, який спирається на *пересуди*. Пересуди — «вони, усі так кажуть, так вважають» — є, використовуючи Гайдегерове поняття *das Man*, усередненим розумінням того, що відбувається, притаманним повсякденному буттю. Воно не вимагає певних морально-розумових зусиль, щоб відділити чутки від дійсності. Якщо дійсність у випадку загрози ідентичності — це рішучість діяти назовні на її захист, то найлегше сприймаються негативні характеристики Іншого, навіть якщо вони — суцільна вигадка. Це так само стосується засобів масової інформації, які технічно закріплюють і тиражують усереднене розуміння, і тим більше тиражують, чим масовішими вони є. Публічно закріплені пересуди заповнюють та, покладаючись на «суспільну думку», знищують те місце, де перебувала совість, створюючи плацдарм аморалізму

задля ефективного ведення війни. Тиражування пересудів легко перетворюється на соціальну структуру. Вона являє собою агрегат пропаганди (мас-медійний технологічний автоматизм у поєднанні з віртуальним поширенням «достовірних» чуток, негативних образів Іншого, зокрема через Інтернет). Це здійснюється з оперттям на поліцейські обмеження критичних поглядів, що їх виразники совісно заглядають, сказати б, углиб ідентичності й подають голос про неї як багатий світ інших можливостей бути.

Ідентичність є засадничим буттям, яке створює умови можливості предметного втілення для тієї чи тієї культури. Так само, як ми не можемо мати знання (у тому числі найабстрактніших побудов сучасної фізики мікросвіту) без його віднесення до уявлення певного предметного образу, так само, і ще більше завдяки її культурно-історичній фактичності, ідентичність завжди існує у двох іпостасях — екзистенційних модальностях можливості буття і завершених «тут і тепер» предметно-речових характеристиках людей та культур. *Уявлена ідентичність розуміє себе через проекцію у світ повсякденного розуміння речей і людей.*

Це проекціювання, говорячи словами Гайдегера, породжує «онтологічно-онтичну різницю», подвійність феномену ідентичності. Вона водночас являє себе, з одного боку, як умова можливості людського досвіду, його трансценденції «за» вузькі межі фактичності, з іншого — виявляє себе завжди у формі достатньо однозначних предметних характеристик культурного співіснування людей та артефактів, що їх супроводжують. Іншими словами, ідентичність проекціює себе через предметність дій, вчинків, створених речей культури. Предметні проекції ідентичності якраз і створюють можливість породження однозначних оцінок, характеристик та образів культурних світів та людей.

Ідентичність та методологія уникнення проекту війни. Проективне опредметнення базових екзистенціалів ідентичності — *турботи* про власне збереження, *жаху* власної втрати, *рішучості* самовідстоювання, а також перетворення повсякденного розуміння буття у *пересуди* створюють усі підстави для проекту війни.

На початку статті вже йшлося про гібридну війну. Гібридна — отже здатна синтезувати різновимірність військових дій. Спостерігається суміщення війни на фізичне знищення з мирним повсякденним існуванням; «у цьому кварталі ведуться бойові дії, а в іншому кварталі пересічні мешканці можуть здійснювати покупки у діючому супермаркеті» — про це свідчать події таких воєн і не лише на українському Донбасі. Гібридна — отже така, у якій військові дії супроводжуються інтенсивною пропагандою культурних цінностей сторонами, що воюють, коли не кидається у вічі принципова (екзистенційна) протилежність «пропаганди» і «цінностей». Виник гібрид реальної війни військовими засобами знищення живої сили супротивника і віртуального знищення його світоглядних цінностей, насамперед екзистенційних можливостей його культури, шляхом маніпуляції усіма можливими медій-

ними засобами. У цьому сенсі гібридна війна зіштовхує криваву реальність численних смертей від військового та супровідних різновидів насильства (бандитизму, терору) з віртуальною реальністю пересудів про війну. Ідеться про гранично спотворену істину подій, на якій ґрунтуються такі уявлення, про що свідчать факти медійного висвітлення «гібридної» війни. Внаслідок оброблення свідомості віртуальними образами навіть у пеклі військових дій, які розгортаються на очах у пересічних мешканців, максимально спотворена інформація набуває визнання як безсумнівна, достовірна. Відбувається забуття вихідного буття людини

Усі ці факти так званої гібридності свідчать про глибші підвалини таких війн. Гібридна війна відрізняється від попередніх війн лише одним — пропагандистським опертям не стільки на політичні ідеології, скільки на гіпертрофовано посиленій образ захисту власної ідентичності. Навіть у випадку нацизму віднесення до образу вищості арійської раси несло у собі ще модерну ідеологічну апеляцію до універсальності раси. Гібридні війни прямо посилаються на потребу захисту створеного — історично та/або пропагандою — образу партикулярної культурної ідентичності.

Гібридна війна є війною ідентичностей у тому сенсі, що використовує особливості переживання ідентичності та її предметних проявів для політичного та пропагандистського виправдання агресії. Усереднена примітивність і цілковита штучність образів, якими маніпулює пропаганда, їхня дієвість на рівні повсякденного сприйняття тощо, — усе це наслідки реїфікованого проектування ідентичності. Чи означає це, що захист ідентичності є торуванням шляхів до війни? Чи означає це, що модерний проект універсальної культури — універсального консенсусу значень та цінностей життєвих світів — має повернутися?

Справді, після Другої світової війни апеляція до «універсального консенсусу» за умови дії розуму, особливо такого, що спирається на можливості, створювані науково-технічним прогресом, виникає на ґрунті наявного прообразу мирного існування міжнародних спільнот. Яскравим прикладом є Європейський Союз, об'єднання країн, які поділяють спільні цінності (values), закріплені у формі міжнародно-правових домовленостей, а також поступово закріплювані спільними цивілізаційними узвичаєннями, спорідненими інтерпретаціями релігійних і моральних норм та традицій. Все це дає підстави різним коментаторам говорити про особливу європейську ідентичність. Утім, офіційні заяви про невдачу політики мультикультуралізму разом з національним захистом власних суверенітетів у рамках європейської спільноти, передусім національно-культурних ідентичностей (мови, традицій), свідчать про певні межі такого міжнаціонального консенсусу.

Річ у тім, що раціоналізація дискурсу міжкультурного діалогу без огляду на онтологічну різницю, присутню у феномені ідентичності, призводить як до створення умов «вічного миру», так і до протилежного, працюючи на використання ідентичності для проектів війни. Нехтування буттям іден-

тичності за рахунок побудови соціально-політичних надбудов (структури) суспільства у рамках окремого державного утворення або у глобальному космополітичному масштабі, які претендують на заміщення унікальності буття спільноти, неминуче тягне за собою рішучість бути разом «проти» вкупі з усім іншим екзистенційним пафосом ідентичності. Універсальність права чи моралі, глобальність цивілізаційних благ не здатні замістити прив'язаність сутності людяності або, якщо завгодно, факту гідності людини, до завжди фактичного унікального культурного світу тієї чи тієї історичної спільноти. Понад те: звична методологія універсалізму використовується пропонентами так званих великих культур, тобто культур економічно чи військово впливових націй, для нівелювання значень «менших культур», як ми це бачимо у пропаганді виняткових прав «руського мира», щоденно нав'язуваній російською воєнно-інформаційною машиною. Саме цей образ «братньої» нації впровадив у масову свідомість думку про неможливість війни між частинами однієї «спільної культури».

Отже, можливість ідентичності бути спроектованою на «захист», «відсіч» іншому та іншим легко використовується для проектування війни у сучасному світі глобальної комунікації.

Навіть перші підходи до філософського аналізу феномену ідентичності вказують на небезпеку редукції людського буття лише до його предметно-речевих проявів. Сучасні проекти війни вказують нам, що ми входимо у світ, у якому виникає нагальна потреба у філософському розумінні онтологічної різниці, у даному разі ідентичності як умови можливості та ідентичності як однозначного образу Іншого. Без натренованого, зокрема — і особливо — політичного, розуміння того, що інша культура та людина іншої культури є горизонт відкритих можливостей, а не однозначно довічний набір ціннісних характеристик, проект війни переможе. Його зупиняють війною, міжнародними перемовинами та фінансово-економічними санкціями. Проте він має бути унеможливлений і на рівні теорії.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, в. о. завідувача відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.
