

*tamen omnino est impossibile cogitare se cogitare, sicut nec scire se scire. Esset enim interrogatio infinita: unde scis te scire, te scire, te scire?».*

<sup>17</sup> «*Quid jam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio & concatenatio nominum sive appellationum, per verbum hoc est? unde colligimus ratione nihil omnino de nature rerum, sed de earum appellationibus, nimirum ultrum copulemus rerum nomina secundum pacta (quæ arbitrio nostro fecimus circa ipsarum significationes) vel non. Si hoc sit, sicut esse potest, ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, & imaginatio forte, sicut sentio, ab organorum corporeorum motu, & sic mens nihil aliud erit præterquam motus in partibus quibusdam corporis organici».*

## ЛІТЕРАТУРА

1. **Hobbes Th.** *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668* / Hobbes Th. [edited, with introduction and notes, by Edwin Curley]. – Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1994.
2. **Paganini G.** *Hobbes among ancient and modern sceptics: phenomena and bodies* / Paganini G. // *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. – P. 3-35.
3. **Popkin R. H.** *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* / Popkin R. H. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.
4. **Descartes R.** *Meditationes de Prima Philosophia* / Descartes R. // *Oeuvres de Descartes* / publiées par Charles Adam et Paul Tannery. – Vol. VII. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

*Галина Ільїна (Київ)*

## ТВОРЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: МОДЕРНІ ВЕРСІЇ ОСОБИСТОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Вічна проблемність людини сьогодні в першу чергу передбачає питання про цілісність та роз'єднаність особистості, пошук внутрішнього центру, котрий об'єднує всю множину її проявів. Відповідно розгортання поняття «ідентичності» охоплює широке концептуальне коло, обумовлене великою кількістю біологічних, психологічних, соціальних і культурних факторів. Як влучно зауважив Зигмунт Бауман, «впечатляющее возрастание интереса к «обсуждению идентичности» может сказать больше о нынешнем состоянии общества, нежели известные концептуальное и аналитические результаты его осмысления» [1].

У полі таких «обговорень» ідентичність постає як зумовлена сучасними реаліями необхідність пошуку константних елементів в динамічному процесі ідентифікації. Ідентичність виконує роль ідейного центру особистості, виконує інтегративну функцію в психіці, котрий «скріплює» і «об'єднує» навколо себе особистість. Пошук смислів іден-

тичності займає центральне місце у працях багатьох сучасних мислителів. Так, у Чарльза Тейлора пошук ідентичності спрямований на утвердження людини в певній системі цінностей та її прагнення до визнання; Юрген Габермас акцентує увагу на проблемі ідентичності в ракурсі співіснування людини і спільноти; Поль Рікер винаходить «нарративну ідентичність», а З. Бауман вказує на принципове небажання сучасної людини займати статичну позицію у суспільстві. Це приводить нас до проблеми неприйняття динамічно постійної ідентичності. Саме необхідність знаходження темпорального виміру ідентичності та переосмислення її як початково динамічної структури вимагає перегляду самої суті даного поняття, витоки котрого пов'язані з ідеями єдності людини в часі та пам'яті як гаранту такої єдності.

Тому вияснити значення ідентичності (в контекстуальному плані) вкрай важливе для нашого часу, коли вся наукова спільнота занепокоєна «антропологічною кризою», яка начебто не нова, проте вимагає глибокого осмислення. Можна стверджувати, що сплетіння криз сучасності виникає через втрату людиною прагнення до ідентичності. «Целостность – это чувство, которое не часто переживается людьми, его, наоборот, избегают, – стверджує Бауман. – Современный человек характеризуется фрагментарностью и эпизодичностью различных сфер активности, несвязностью и непоследовательностью поведения, нестойкостью связей и интересов» [1]. Справді, йдеться про ідентичності, яким характерні постійна змінюваність лояльності, відмова приймати на себе обов'язки і відповідальність, надмірна зацікавленість собою, власним задоволенням, відсутність далекосяжних життєвих планів, зведення ustalених норм до принципів гри, з якої можна будь-коли вийти без жодних втрат. Відповідно, чим менш детально визначена ідентичність, тим краще для її володаря. «Когда я достигаю цели, я теряю свободу, «Я» прекращает быть собой, как только становится кем-то» [1]. Тобто первісне значення ідентичності як певного сталого конструкту у процесі розвитку даного поняття замінюється динамічною ідентичністю, яка по своїй суті мінлива.

Отже, що означає поняття «ідентичність»? Відповідь на це питання дає Рікер, говорячи про семантичний зміст поняття «ідентичність», яке вживається у декількох значеннях. Етимологічно корінь «іден» має відношення до латинського «idem» – щось, що достатньо довгий час залишалося тим самим. Рікер з цього приводу приводить наступне міркування. Є два латинських слова, які, як вважається, беруть участь в утворенні кореню слова «ідентичність». Це «idem» та «ipse». З цього випливає, що в цьому слові відбувається накладення одне на одне двох різних значень. Згідно з першим з них, «idem» – «ідентичний» – це синонім «найбільш схожого», «аналогічного», «того ж самого». Він містить в собі певну фор-

му незмінності в часі. Їх протилежністю є слова «відмінний», «змінюваний». У другому значенні – «ipse», термін «ідентичний» пов'язаний з поняттям «самості» (ipseite), себе самого. Особистість тотожна сама собі. Протилежністю тут можуть слугувати слова «інший», «інакший». Це друге значення включає певні визначення неперервності, сталості, постійності в часі. Тобто Рікер доводить, що «можна трактувати тотожність як синонім ідентичності-idem, якій протиставляється самість як ідентичність- ipse» [5, с. 9]. Незважаючи на те, що ці два значення діалектично пов'язані між собою, оскільки необхідною умовою можливості ідентичності є забезпечення цілісності особистості, її тотожності самій собі, саме трактування цих двох значень показує різницю між ставленням до проблеми ідентичності в класичній та некласичній філософії. Адже якщо початково ідентичність цікавила мислителів у контексті взаємозв'язку людини з навколишнім світом (тобто на першому місці розглядається ідентичність як тотожність), то некласична філософія розглядає в першу чергу самість людини в її співвідношенні з «іншим», або ж власне ідентичність в контексті інтерперсональних зв'язків.

Витоки проблеми ідентичності часто асоціюють зі становленням у європейській філософії концепції особистості та самосвідомості. Так, Августин Блаженний у таких знаменитих творах, як «Сповідь», «Про Трійцю» та «Про кількість душі» пов'язував єдність особистості з такими властивостями душі, як розум, воля і пам'ять. Проте для нього, як і для його середньовічних послідовників тотожність особистості самій собі не постає як проблема. Останнє відбувається тоді, коли ця тотожність піддається сумніву. Це відбувається тоді, коли проголошення власного «Я» зумовлює необхідність поставити питання про цілісність, тотожність цього «Я». Тому проблема особистої ідентичності виникає у той момент, коли модерна філософія свідомості фактично акцентує свою увагу на самосвідомості, на пошуку «Я» в акті мислення.

Ідентичність особистості впливає з проблеми самосвідомості, котра з виникненням у модерній філософії принципу суб'єктивності стає важливою темою обговорення. Важливим здається зауваження Юргена Габермаса: «У Модерні релігійне життя, держава та суспільство, так само, як і наука, мораль та мистецтво перетворюються у багатоманітні втілення принципу суб'єктивності. Його структури усвідомлюються як такі у філософії, а саме, як абстрактна суб'єктивність у декартівському «Cogito ergo sum», або у формі абсолютної самосвідомості Канта» [2, с. 29].

Витоки принципу суб'єктивності пов'язують з філософією Рене Декарта, яка, на думку Мартина Гайдегера, стає умовою виникнення у майбутньому антропології всіх напрямків, оскільки людина «стає першим і винятковим суб'єктом», «точкою відліку для суцього як такого» [6, с. 48]. Звичайно, такий поворот ще не ставить в центр питання про іден-

тичність, чи навіть про людське «Я». Закладений Декартом принцип суб'єктивності стає лише поштовхом (але важливим) до уявлення про свідомість як можливий центр тотожності особистості. Власне, ідентичність особистості не могла ставитися під сумнів до філософії емпіризму, оскільки цілісність свідомості була непорушною, невіддільною від здатності мислення. Декартівський принцип «*Cogito*» – принцип чистої свідомості, своєрідним «гарантом» якої є «Я», що усвідомлює себе. Цей принцип є очевидним. Звісно, слід звернути увагу, що йдеться про абстрактне «Я», чисте і безособове [6, с. 12]. Незважаючи на покладання «Я» як фундаментального принципу, все ж цей принцип доповнюється і гарантується існуванням Бога. Це свідчить про те, що *cogito* є миттєвим і позачасовим, а тому його ідентичність – «ідентичність тотожного, яка уникає альтернативи в сталості і часовій мінливості, тому що *Cogito* є миттєвим» [5, с. 14].

Саме цю проблему розробив Джон Лок при постановці питання про тотожність особистості самій собі. Центральним у розгляді зазначеної проблеми стало розрізнення «тотожності людини» і «тотожності особистості». Для ідеї людини недостатньо бути просто мислячою чи розумною істотою, має значення також те, що людина – тілесна істота. У той час як особистість, окрім того, що вона є розумною мислячою істотою, сприймає себе тотожною у часі: «*I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive*» [9]. Саме особистість зберігається, незважаючи на тілесні зміни людини, і про ідею особистості слід говорити, коли ми визнаємо однією і тією ж людиною в дитинстві і в дорослому віці, під час сну чи в стані бадьорості тощо. За Локом, тотожність особистості забезпечується цілісністю свідомості, котра, в свою чергу, можлива завдяки пам'яті. Ми вже вказували, що про пам'ять як «здатність душі» говорив ще Августин Блаженний. Проте саме Лок робить пам'ять гарантом особистості, оскільки саму особистість розглядає як розумну мислячу істоту, котра може розглядати «себе як себе». Тобто ідентичність у Лока уможливлене саме поняття особистості.

Таким чином, Лок здійснює постановку надзвичайно важливою проблеми, яка все ж відсувається на другий план його послідовниками. Так, пам'ять для Девіда Г'юма не може інтегрувати особистісне «Я», оскільки вона всього лише здатність, за допомогою якої ми відновлюємо образи нашого колишнього сприйняття [7, с. 376]. Адже, як резонно зауважує Г'юм, ми не можемо пам'ятати всі наші думки і вчинки. «Пам'ять не стільки виробляє, скільки відкриває личне тождество, указывая

нам отношения причины и действия между нашими различными восприятиями» [7, с. 377]. Таким чином, агностицизм Г'юма знімає питання ідентичності особистості як таке, що не може мати достовірної відповіді. «Я» існує тільки у сприйнятті, і в той момент, коли воно не усвідомлюється, ми можемо його не брати до уваги: «Я бы никогда не смог уловить свое “я” вне восприятия и никогда бы не мог наблюдать за чем-либо, кроме восприятия. Если же мои восприятия временно прекращаются, как это бывает во время глубокого сна, то на протяжении всего этого времени я не осознаю собственного я и воистину могу считаться несуществующим» [7, с. 336]. Відповідно особиста ідентичність не є чимось сталим, ми не можемо сказати про неї нічого певного.

Розкриваючи проблему ідентичності, філософія доби Модерну досить вагомо замислюється над емпіричним усвідомлення факту власного буття. Проте питання про істинну сутність людини є набагато ширшими за просте доведення факту того, що «я є», адже, як ми бачимо це з філософії Г'юма, можливе як доведення цього факту, так і сумнів у його достовірності, що проблеми самості не ставить і не вирішує. Досить цікаво, що Імануель Кант, якого Г'юм «пробудив від догматичного сну», піднімає питання про саме вмінні людиною говорити «Я», тобто досить широко розробляє проблему самосвідомості.

І саме у вмінні говорити «Я» Кант бачить знак того, що особистість «в силу единства сознания при всех изменениях, которым она может подвергаться, является одной и той же личностью» [4, с. 140]. Значимо, що Кант розрізняє «свідомість розсудку» («чисту аперцепцію») і «внутрішнє відчуття» («емпіричну аперцепцію»). Мислитель вважає, що *Я* рефлексії не містить в собі нічого багатоманітного й у всіх судженнях завжди одне і те ж, так як воно тільки формальне в свідомості. Навпаки, внутрішній досвід є матеріальне в свідомості і містить в собі багатоманітний зміст емпіричного внутрішнього споглядання – *Я схоплення* (отже, емпіричну аперцепцію) [4, с. 162]. На цьому розрізненні будується і позначення двоїстості людського «Я»: «Я» як суб'єкта мислення і «Я» як об'єкта сприйняття. Окрім того, поділ на емпіричну та трансцендентальну аперцепцію демонструє вимогу загальнозначимості самосвідомості. Мета такого поділу – підкреслити необхідність ідентифікації себе не з емпіричним, але з трансцендентальним «Я», тобто з діями, які носять об'єктивний характер.

Зауважимо, що для Канта ідентичність емпіричного «Я» залежить не від раціональної здатності людини. На його думку, «посредством внутреннего ощущения мы можем познать себя только так, как мы себе являемся» [4, с. 163]. Це пояснюється тим, що схоплення вражень внутрішнього відчуття передбачає формальну умову внутрішнього споглядання суб'єкта, а саме час. А час в даному випадку не дає нам можли-

вості безпосереднього сприйняття об'єкта. Отже, ідентичність сприймається як певний акт, як наслідок поєднання зусиль чуттєвості і розсудку. Тобто ідентичність – певне складання, збирання в певному місці тих зразків, які відходять від сприйняття, вражень та їх інтелектуального осмислення, а тому набуває характеристики процесу діяльності, що виражається у вчинках.

Виходячи з цього, ідентичність – це не просто те, що зберігається в душі як субстанція: ідентичність виникає, твориться, причому в процесі *буття з іншими*. Більше того, ідентичність водночас є і принципом розв'язку, і принципом обмеження для себе самої.

Таким чином, подолання антагонізму вищенаведених видів арецепції можливе тільки через погляд на людську істоту як на певне зосередження «чистого розуму». Відповідно, людське «Я» у Канта замкнене в самототожності, його історія відокремлена від нього. Така концепція «Я», що народжується як плід спільності того, що Кант називав «логікою» і «психологією», є першим кроком до антропологізації пізнання, чіскою формулою виступає пошук людського в людині і апелювання до відповідності людини приписаній їй «сутності».

Власне, такий погляд Канта завершує модерні спроби довести цілісність «Я» в сенсі ідентичності-тотожності (Рікер), оскільки саме в цей момент з'являються перші тенденції розгляду ідентичності як самості, спроба винести проблему за межі однієї особистості і розглянути її в протиставленні «Я» іншим. Це принципово нова позиція, найповніше розкрита у Гегеля.

У системі Гегеля «Я» є процесом ставлення духу до самого себе. Як стверджує мислитель, «Только поскольку я способен постигать себя как Я, другое опредмечивается, противопоставляясь мне» [3, с. 220]. Тобто «Я» повинне розкритися самому собі. А це можливо тільки за умови його відмінності від того, що йому протиставляється. Таким чином, самосвідомість в своїй сутності має як відчуття себе, так і своє буття для інших. Саме останній аспект є надзвичайно важливим для подальшого становлення проблеми ідентичності. Розгортаючи проблему самосвідомості, Гегель вперше виокремлює процес *визнання*, котрий вимагає показати себе в якості вільної самості та стати наявним для іншого [3, с. 239]. Визнання є необхідною умовою становлення самосвідомості, і показує процес визнання як процес боротьби за свободу.

Фактично, ми бачимо, що характерне для модерних мислителів отождолення мислення та свідомості, мислення та буття задалегідь знімає проблему безперервності мислення. Поки свідомість не почала розглядатися ширше, ніж мислення, проблема ідентичності не могла стати самостійною. Вона була можлива тільки в межах ширшої проблематики –

у контексті проблеми самосвідомості. Таким чином, для мислителів доби Модерну *ідентичність розглядається як елемент самосвідомості і не виділяється в окрему проблематику.*

Зародження принципу суб'єктивності звертає свідомість до «самої себе», і в цьому контексті ми можемо говорити про самосвідомість, яка знаходить своє логіко-методологічне значення в акті рефлексії. Так звана «абстрактна суб'єктивність» cogito стала першим фундаментальним кроком до виокремлення з проблеми самосвідомості проблеми ідентичності особистості. Адже можна стверджувати, що принцип суб'єктивності характеризує самосвідомість, проте коли ми ставимо питання про «Я», то говоримо про ідентичність. Остання стає актуальною проблемою в той момент, *коли зв'язок між людиною та сутністю світу замінюється міжособистісними зв'язками.* Тобто питання полягає в тому, в який момент проблема «Я» переростає межі носеологічного співвідношення свідомості і самосвідомості і набуває ціннісний, соціально-моральний аспект. Розгляд ідентичності в такому аспекті робить її не лише частиною самосвідомості, як це було характерно для Нового часу, але висуває її як самостійну філософську проблему. Проте зміна «ідентичності-тотожності» на «ідентичність»-самість свідчить ще й про те, що метафізична проблематика відходить на другий план, поступаючись місцем антропологічній. Не наука, а людина стає центром будь-яких розмислів, і цим слід завдячувати саме модерній філософії, котра поставила вимогу цілісності особистості, а отже, проблематизувала Людину.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. **Бауман З.** *Индивидуализированное общество.* [Електронний ресурс]. –
2. **Габермас Ю.** *Філософський дискурс Модерну.* / Габермас Ю. – К.: «Четверта хвиля», 2001. – 424 с.
3. **Гегель Г.В.Ф.** *Энциклопедия философских наук.* / Гегель Г.В.Ф. – Т.3. – М.: «Мысль», 1977. – 424 с.
4. **Кант И.** *Антропология с прагматической точки зрения.* / Кант И. – СПб: «Наука», 1999. – 471 с.
5. **Рікер П.** *Сам як інший.* / Рікер П. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
6. **Хайдеггер М.** *Время картины мира / Хайдеггер М.* // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – 447 с.
7. **Юм Д.** *Сочинения.* В 2 т. / Юм Д. – М.: «Мысль», 1966. – Т.2. – 928 с.
8. **Locke J.** *An Essay Concerning Human Understanding.* [Електронний ресурс]. – [http://www.ilt.columbia.edu/publications/locke\\_understanding.html](http://www.ilt.columbia.edu/publications/locke_understanding.html)