

**Київський національний торговельно-економічний  
університет**

**САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ:  
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

*Монографія*

*За загальною редакцією Г. Ф. Хоружого,  
доктора філософських наук, професора*

**Київ 2018**

**Розповсюдження і тиражування без офіційного дозволу КНТЕУ  
заборонено**

УДК 17.021.2

С 17

Автори: Г. Ф. Хоружий, д-р філос. наук, проф. (вступ, розд. 2,  
висновки);

Л. О. Боровська, канд. філос. наук, доц. (розд. 1);

Ю. І. Кулагін, канд. філос. наук, проф. (підрозд. 2.3);

М. В. Ліпін, канд. філос. наук, доц. (розд. 3)

*За загальною редакцією Г. Ф. Хоружого, доктора філософських наук,  
професора*

Рецензенти: М. М. Кисельов, д-р філос. наук, провід. наук. спів-  
робітник відділу етносу та націй Інституту філософії  
НАН України ім. Г. Сковороди;

М. А. Ожеван, д-р філос. наук, проф., гол. наук. спів-  
робітник Національного університету стратегічних  
досліджень при Президентові України;

А. Ю. Морозов, д-р філос. наук, проф. кафедри  
філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

*Рекомендовано до друку вченою радою Київського національного  
торговельно-економічного університету  
(протокол № 14 від 30.11 2017 р.)*

**Самоідентифікація особистості: філософський аналіз :**  
С 17 монографія / Г. Ф. Хоружий, Л. О. Боровська, Ю. І. Кулагін,  
М. В. Ліпін ; за заг. ред. Г. Ф. Хоружого. – Київ : Київ. нац.  
торг.-екон. ун-т, 2018. – 192 с.

ISBN 978-968-629-899-0

DOI: 10.31617/m.knute.2018-861

У монографії розглянуто актуальні філософські проблеми самоідентифікації особистості як соціального процесу. Приділено увагу самовизначенню молодих людей та їх соціалізації. У цьому контексті здійснено історико-філософський аналіз проблеми ідентичності в класичній, некласичній, постнекласичній філософії, постмодерністських інтерпретацій ідентичності. А також висвітлено сутність, основні характеристики й особливості ідентичності, ідентифікації та самоідентифікації, їх значення для розвитку особистості. Розкрито трактування та суперечності ідентичності в сучасних концепціях глобалізму.

Книга розрахована на викладачів вищих навчальних закладів, науковців, аспірантів і студентів.

**УДК 17.021.2**

ISBN 978-968-629-899-0

© Хоружий Г. Ф., Боровська Л. О.,  
Кулагін Ю. І., Ліпін М. В., 2018

© Київський національний торговельно-  
економічний університет, 2018

## **ЗМІСТ**

Вступ .....	4
Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ .....	9
1.1. Проблема ідентичності в класичній філософії.....	12
1.2. Проблема ідентичності в некласичній філософії.....	27
1.3. Постмодерністське трактування ідентичності.....	37
Список використаних джерел .....	53
Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС .....	56
2.1. Ідентичність: поняття та основні характеристики.....	56
2.2. Ідентифікація як процес ототожнення.....	81
2.3. Самоідентифікація як умова розвитку особистості.....	105
Список використаних джерел .....	127
Розділ 3. ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ: СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ .....	132
3.1. Ідентичність у модифікаціях епохи глобалізму.....	132
3.2. Ідентичність «людини без особистості».....	165
Список використаних джерел .....	183
Висновки.....	190

## ВСТУП

Упродовж усього свого життя людина значну увагу приділяє пошуку свого призначення і місця у світі, а також власної соціальної ролі, чого очікує також і суспільство. Слід зазначити, що нині самоідентифікація суттєво ускладнюється, оскільки людина потребує чітких уявлень про навколишній світ, а також ідентифікування певної соціальної групи як «своєї». В результаті збільшення обсягів інформації відомі явища та процеси ніби розмиваються і втрачають певні межі та однозначність.

У кожний віковий період виникають свої проблеми соціалізації та ідентифікації. Особливе значення процес само-визначення індивіда має у молодому віці, коли активно відбувається соціалізація, формуються певні цінності і норми поведінки. Певна сукупність ідентичностей виступає ціннісною основою всебічного розвитку особистості і, зокрема, молоді. Таким чином, сформовані в процесі виховання різнопланові функції ідентичності допомагають успішній реалізації проблем розвитку, збереженню та трансформації особистісної ідентичності, що базується на соціальній та індивідуальній практиці.

Саме в цей період найчастіше виникає питання самоідентифікації: «Хто я?», що передбачає осмислення своєї сутності, включаючи відповідні знання та емоції. При цьому особистість ототожнює себе з іншими людьми, орієнтується на них і вибирає кращі характеристики та якості. Відомо, що в індивіда «пересікаються» різні ідентичності: соціальна, національна, культурна, політична, релігійна та ін. У той же час за умов нестабільності структури соціального буття особистість змушена переглядати різні аспекти своєї ідентичності, зокрема, освітньої, професійної, економічної, регіональної та інших, щоб, таким чином, досягти певної самореалізації. Водночас значною проблемою може стати небажана втрата ідентичності, розрив з близьким соціальним середовищем як, наприклад, сім'я, студентський колектив, друзі, неформальна група.

Як відомо, особистість з визначеною ідентичністю – більш прогнозована, передбачувана, відкрита до спілкування та взаємодії, легше долає труднощі і виходить з конфліктних

---

---

ситуацій. Самоідентифікація виступає необхідною умовою соціалізації та розвитку особистості, сприяє формуванню відповідних якостей. Тому людина, яка критично визначає свої шанси та перспективи, може досягти більшого в соціальному і духовному житті, кар'єрі та забезпеченні свого матеріального достатку. Отже, самоідентифікація визначає сенс існування особистості, відносини з навколишнім середовищем, належність індивіда до певної соціальної спільноти.

Таким чином, у контексті самоідентифікації особистості видається доцільним розглянути, перш за все, категорію ідентичності як базову складову цього процесу і його мету та результат, а також висвітлити її інтерпретацію в процесі історико-філософського розвитку. Соціально-філософський аналіз дає цілісне уявлення про ідентичність, що поєднує онтологічну, когнітивну, гносеологічну й аксіологічну складові, а також передбачає дослідження мікросоціальних і макросоціальних детермінант самоідентифікації. Поняття ідентичності (лат. *idem* – *той самий*, *idem* – *те саме*) можна визначити як сукупність ознак і якостей, що характеризують сутність певного індивіда, якогось предмета чи об'єкта. В онтології давно виникало питання щодо тотожності певних величин і речей та людей. При цьому йдеться також про ознаки особистості, які вона, керуючись своєю самосвідомістю, вважає визначальними.

В Аристотеля поняття «тотожність» і «відмінність» виступають основними характеристиками буття. Хоча вже в античній філософії усвідомлювалась складність процесу ідентифікації. Наприклад, як відомо, Геракліту приписують слова: «Ми заходимо в ту саму річку і все ж не в ту саму річку, це ми й не ми». Питання єдності та тотожності об'єктів розглядав Платон. Значна увага поняттям ідентичності та відмінності приділяється в патристиці в контексті обґрунтування догмата про єдність Божественної Трійці. Категорія тотожного стає поширеною у середньовічній схоластиці, про що писав Т. Аквінський, указуючи на ідентичність блага і буття.

У філософії Відродження індивід уперше досягає автономного усвідомлення самого себе. Ця тенденція набуває більшого значення в Новий час, коли пріоритетною ідеєю

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

проблеми ідентичності стає акцент на самосвідомості суб'єкта. Однак у класичній філософії проблема ідентичності виступала як проблема «Я». При цьому певним підґрунтям для такого розуміння стали попередні етапи розвитку філософії.

Згодом латинське слово «*identitas*» почало застосовуватися щодо людської суб'єктивності в цілому і набуло додаткових значень, а тому використовувалося не тільки в філософії, а й у математиці, логіці («*lex identitatis*» – закон ідентичності) та юриспруденції. З часом замість латинської мови це поняття все більше використовується в інших європейських мовах. Наприклад, Дж. Локк у своїй «Розвідці про людське розуміння» вживав таке поняття як «*sameness with itself*» (схожість, однаковість, одноманітність, тотожність із самим собою). Пізніше категорія «ідентичність» усе частіше трактувалась як повний збіг характеристик якогось індивіда чи речі.

З огляду на певне висвітлення проблеми ідентичності в класичній філософії, особлива увага в монографії приділяється філософським поглядам французького мислителя Р. Декарта. Акцентується увага на «філософії самосвідомості», яку розвивали представники німецької класичної філософії, розглядаючи свідомість як історично сформований феномен. Так, Фіхте початком філософської теорії, як і світу вважав діючий суб'єкт, а вихідною дією цього суб'єкта – рефлексію. Він фактично обґрунтував положення, що зрозуміти себе можна лише завдяки порівнянню з іншими.

Кант виокремив три основні аспекти ідентичності:

- психологічний як здатність усвідомлювати тотожність самому собі в різних станах свідомості;
- трансцендентальний як єдність суб'єкта пізнання;
- моральний як здатність чинити за законами власного розуму.

У постнекласичній філософії основа ідентичності особистості проявляється в інтерсуб'єктивному діалогічному просторі. Гегель уперше в світовій філософії дає історичне трактування свідомості. Важливим для розуміння самоідентифікації є положення Маркса про потребу індивіда в іншій людині.

---

---

Зростаюча рефлексивність як взаємне відображення суб'єктів міжособистісної взаємодії сприяла усвідомленню особистістю самої себе, своїх якостей, характеристик та індивідуальних особливостей, результатом чого є поглиблення усвідомлення і регуляції суб'єктом своєї діяльності. Втім, ідентичність – це внутрішньосуперечливе поняття, оскільки, з одного боку, означає схожість різних об'єктів, а, з іншого, – описує своєрідність кожного індивіда. Отож поняття «ідентичність» – це сукупність властивостей, які характеризують і вирізняють певного суб'єкта та вказують на його певні якості й особливості.

При цьому йдеться про зміну соціальних відносин та взаємодію двох або більше індивідів. Важливо зазначити, що залежність особистості від свого соціального середовища впливає на її свідомість та ідентичність. Водночас ідентичність, ідентифікація та самоідентифікація, враховуючи їх взаємозв'язок і динамізм, виступають складовими певного соціального процесу. Він впливає також на взаємодію особистості з навколишнім соціальним середовищем, особливості ідентичності, способи ідентифікації та самоідентифікації.

Серед різних підходів до визначення самоідентифікації можна згадати В. Хесле, який виходить з того, що існують два поняття ідентичності: реальна і формальна. Він вважає, що формальна ідентичність властива кожному об'єкту, а реальна – тільки емпіричним об'єктам і має різні форми. Самоідентифікацію, на його думку, можна розглядати як суб'єкт – суб'єктне відношення, що означає засвоєння певного образу. Прагнення до самовизначення, на його думку, завжди було важливою потребою людини, укоріненою в природі і пов'язаною з умовами людського існування. Самоідентифікацію сучасної людини вчений розглядав як процес співвідношення себе з собою, в результаті якого формуються уявлення про себе як про самототожну, цілісну та унікальну особистість. Відомо, що самоідентифікація тісно пов'язана з цінностями людини, які визначають бажані уявлення, якості, об'єкти, ідеї, ідеали, зразки поведінки та риси характеру.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Тема монографії значною мірою актуалізується особливостями ідентичності, конкуренцією та протидією різних ідентичностей, зокрема коли йдеться про мовну, національну та політичну самоідентифікацію особистості. Свого часу відомий американський дослідник німецького походження Е. Еріксон виокремив різні види ідентичності і, зокрема дифузний як розщеплений, розмитий, коли в людини пропадає відчуття безперервності і тотожності в світі, що змінюється, і при цьому переважає внутрішній хаос. Отже, недооцінювання відповідних ідентичностей, послаблення уваги до їх формування та виховання неминуче призводить до посилення тих ідентичностей, що не лише дестабілізують буття особистості, а й створюють певні загрози національній безпеці нашої держави.

Процес самоідентифікації та її філософського осмислення набуває все більшого значення за умов глобалізації, розширення економічного, політичного та культурного співробітництва. Інтенсифікація різноманітних контактів, обмінів та співпраці в цілому є взаємовигідними, особливо для потужних держав світу, які використовують наявні можливості не тільки для експорту своєї продукції, але й для поширення своїх цінностей, культури та ідентифікації з ними населення менш розвинених країн, до яких належить і Україна. При цьому посилюється розмивання ідентичності певних країн, чим можуть скористатися деструктивні, конфронтаційні, сепаратистські та інші сили.

Проте теорія ідентичності виходить з того, що люди, як правило, прагнуть мати позитивну самооцінку, що зумовлює застосування різних стратегій. Це почуття може виникати на основі спостережень за власною поведінкою та емоціями, а також за оцінюванням фізіологічного стану, відповідної соціальної інформації або процесів порівнювання. Конструювання ідентичностей передбачає використання матеріалів з історії, географії, філософії, політики, культури тощо. Для формування ідентичності особистість, як вважається, повинна виробити певне позиціонування проблем або успіхів: розв'язати проблему реальності, досягти успіху, розглядаючи предметом відносини внутрішньої і зовнішньої перспективи.



## **Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Як відомо, проблема ідентичності та самоідентифікації актуалізується в часи соціальних негараздів та посилення суперечностей розвитку суспільства. Криза індивідуального самовизначення, яка загострилася в другій половині ХХ ст. і породила проблему, пов'язану зі збереженням людської самоідентичності або відмовою від неї, була результатом Другої світової війни. Не можна не погодитися з Є.Т. Соколовою, що «прояв інтересу до проблеми самоідентичності в 60-ті рр. минулого століття багато в чому зобов'язаний необхідності осмислення «досвіду історичної травми», зібрання і «утримання» від руйнування свого особистого «Я» перед лицем ряду виключних за значимістю історичних подій і катастроф ХХ, а також й ХХІ ст.» [1, с.13]. Дослідниця вважає, що важливо було обговорити цілу низку проблем, що мали екзистенційний сенс для декількох поколінь людей, які постраждали від руйнівних катаклізмів століття. Це, в першу чергу, проблеми протистояння людини деструктивному оточенню і збереження самоідентичності за обставин особистісного втягнення у вир глобальних історичних подій та потрясінь.

ХХІ ст. породило цілу низку нових викликів, які постають перед сучасною людиною і загрожують її самоідентичності. Саме тому й донині проблеми ідентичності, ідентифікації та самоідентифікації перебувають у фокусі уваги як соціології і соціальної психології, так і філософії, хоча, звісно, в цих сферах гуманітарних знань розгляд цих проблем має різний контекст. Варто зазначити, що розроблення цієї проблематики у філософії і соціально-психологічних науках відбувалося паралельно. В філософії тривалий час проблема ідентичності не виступала як предмет самостійного дослідження, а була тісно пов'язана з проблемою становлення індивідуальності, особистості, взагалі людського «Я».

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

У центр соціально-психологічного та соціологічного аналізу потрапляли, в першу чергу, механізми формування ідентичності, вплив соціуму, соціальних інститутів на становлення ідентичності та її функціонування. Але й філософське, соціологічне та соціально-психологічне трактування цих феноменів мали точки дотику і певним чином збагачували та доповнювали одне одного. Універсалізація проблематики ідентичності, вихід за межі жорсткої наукової дисциплінарності, як уже зазначалося, пов'язується з іменем Е. Еріксона та його працею «Ідентичність: юність і криза». Учений пов'язував ідентичність з переживанням індивідом себе як цілого і визначав її як внутрішню рівність з собою в безперервності самовідчуттів, що перманентно змінюються. Саме Еріксон уперше описав випадки «втрати» самоідентичності, її кризи та розмивання в різних культурних середовищах у епоху соціальних катастроф.

У соціально-психологічних дослідженнях ідентифікація осмислювалась у контексті розроблення механізмів соціалізації, точніше, як найважливіший її механізм, що проявляється в прийнятті індивідом соціальної ролі при входженні в групу, в усвідомленні ним групової приналежності і формуванні соціальних установок (Ч. Кулі, Дж. Мід). Так, наприклад, Ч. Кулі стверджував, що ідентичність – це, по суті, відображення людини у сукупності її властивостей такою, як вона сприймається в суспільстві, в групі, членом яких вона є [2, с. 183]. Науковці П. Бергер і Н. Лукман звертали увагу на те, що ідентичність є ключовим елементом суб'єктивної реальності, але при цьому вона перебуває в постійному діалектичному взаємозв'язку з суспільством [3]. На думку відомого дослідника Л.Г. Іоніна, з феноменологічного погляду ідентифікація проявляється у здатності людини поводитися так, щоб реакції зовнішнього світу відповідали її очікуванням. Зі структурного погляду вона проявляється як відповідність людської поведінки нормативним вимогам соціального середовища [4, с. 3].

Зазвичай, ідентифікації в соціальних дослідженнях розглядаються як інституалізовані, тобто пов'язані з основними соціальними інститутами (сім'єю, державою, освітою та ін.) і проявляються через відповідність поведінки людини інституційним вимогам та відповідну реакцію самих інститутів. Зрозуміло, що якщо між соціальними інституціями не буде певної змістовної наступності та узгодженості, то це може призвести до втрати людьми своєї самоідентичності, неможливості соціалізуватися та мати біографію. Людина ж без біографії не може вибудовувати своє майбутнє, бо вона не має критерію його оцінювання і можливості співвіднести майбутнє з минулим, яке, у свою чергу, втрачає цілісність і перетворюється в набір не пов'язаних між собою подій.

З іншого боку, ідентифікація як процес самоототожнення індивіда з іншою людиною, з соціальною групою потребує вибору певної культурної моделі поведінки. Більшість культурних моделей під час їх реалізації створюють у людини цілісний образ світу і людського життя та не допускають його фрагментації. Унеможливлення вибору культурної моделі поведінки може призвести до повної дезорієнтації людини в соціумі, втрати розуміння того, що є світ і яке її місце у світі.

Вищеозначені аспекти, пов'язані з проблемою ідентифікації, у різний час привертали увагу багатьох представників як вітчизняної, так і зарубіжної суспільної думки. Серед найбільш відомих дослідників цієї проблеми: Р. Браун, Г. Гарфінкель, Г. Тажфел, П. Шихіреєв, Л. Юнін, Г. Лемен, Д. Леонтьєв. Проаналізувавши праці цих учених можна дійти висновку, що проблеми ідентичності та ідентифікації можуть конструктивно розв'язуватися лише на певних методологічних засадах, що визнають наявність у суспільстві культурних моделей поведінки і можливість їх реалізації, а також кумулятивність та «спадковість» у розвитку суспільства, його інституцій, коли історичне минуле може виступати ціннісно-нормативним ресурсом для майбутнього.

### **1.1. Проблема ідентичності в класичній філософії**

У класичній філософії, як уже зазначалося, проблема ідентичності розглядалася як проблема «Я», його становлення та формування, а «Я», в свою чергу, – як центр тілесних відчуттів, почуттів, думок, який забезпечує вільне самовизначення особистості і є гарантією її самоідентичності. Ця проблема (проблема «Я») має довгу історію, а ще довшу передісторію. Фактично всі уявлення про душу, що склалися на ранніх етапах розвитку філософії та їх трансформація протягом античної та середньовічної доби, можна вважати такими, що готували підґрунтя для виокремлення «Я» як такого. Зрозуміло, що в короткому огляді неможливо розглянути та проаналізувати погляди всіх мислителів, що висловлювали свою позицію стосовно цієї проблематики. В подальшому викладі зупинимося лише на ключових моментах проблеми осмислення становлення людського «Я» у філософських концепціях доби класичної філософії.

У стародавніх людей виникають перші уявлення про душу як про двійника тіла. Потім гілозоїзм перетворив душу із двійника тіла у всезагальну властивість природи. На ґрунті античної філософії народжуються перші натурфілософські вчення матеріалістичної спрямованості, в яких душа трактується як частинка природної стихії, яка підпорядковується загальним закономірностям природи. Згодом ця тенденція проглядається в філософії представників різних матеріалістичних шкіл Стародавньої Греції – душа трактується як частинка природи, а поведінка людини пояснюється, виходячи з ланцюжка причинно-наслідкових природних зв'язків. Принципово інший підхід до людини в античній філософії пов'язується з іменем Сократа, який вириває людину зі світу природних залежностей. Питання про сутність людського життя стає головним у філософії Сократа, який учив, що поведінка людини повинна визначатися не зовнішньою причиною, а внутрішньою метою і тому філософія повинна допомогти людям розібратися з мотивами власної поведінки.

Філософ підштовхує людей стати на шлях самопізнання для того, щоб навчитися розрізняти Добро і Зло та взнати, що таке добродійна поведінка. В досократівську добу взірцями добродійної поведінки була поведінка богів, міфологічних героїв, великих мужів. Сократ пропонує пізнати самого себе та оволодіти добродійною поведінкою шляхом прояснення душою своїх власних засад. Знання добродійності у вченого ототожнюється з самою добродійністю: на його переконання, тільки людина, яка навчилася розрізняти Добро і Зло, набуває істинного знання, будує своє життя на істинних ідеалах і несе відповідальність за свої вчинки. Сократ виводить людину зі світу природних залежностей і переконує, що ідеальні мотиви поведінки людини визначають її реальні справи. Вплив цього філософа на розвиток європейської класичної філософії важко переоцінити. Саме він знайшов справжню «міру» людини, вказав на спрямування розвитку особистості на шляху розвитку її універсальної мислинневої здібності, задіяв метод філософської рефлексії, за допомогою якого першим почав досліджувати всезагальні засади людського буття. Пішовши цим шляхом європейська філософія багато зробила для дослідження людської душі, розв'язання загадки формування людського «Я» і низки проблем, пов'язаних з пошуком людської ідентичності.

Ідеї Сократа в античній філософії були розвинуті Платоном та Аристотелем. Платон у специфічній формі філософського ідеалізму висвітлює питання про природу загальних понять. Він довів, що до сфери розуму належать специфічні змісти – загальнозначимі поняття, що відрізняються від чуттєвих образів, долучення до яких закладає основу розумової діяльності індивіда. Аристотель, «універсальний розум античності», велику увагу приділяв дослідженню душі. В своїй праці «Про душу» він писав: «Думається, що пізнання душі значно сприяє пізнанню будь-якої істини, особливо ж пізнанню природи. Адже душа є якби початок живих істот» [5, с. 429]. Таким чином, Аристотель тлумачить душу як організуючий початок живих тіл або форму реалізації здатного до життя тіла. Він доходить висновку, що душа і тіло – нероздільні,

крім того душа є доцільно працюючою органічною системою. З цього моменту теза, що душа є рушійним початком життєдіяльності, не ставилася під сумнів аж до доби Нового часу, коли були переосмисленні погляди не тільки на душу, але й на тіло. Концепція, в якій був реалізований новий підхід до трактування душі і тіла, а головне – про їх співвідношення, була запропонована в XVII ст. і тривалий час називалася декартівською. Розглянемо її основні положення.

Загальновідомо, що Декарт був дуалістом. Матерія і мислення, відповідно до його філософської позиції, – це дві незалежні субстанції. Тілесна субстанція (матерія) має протяжність у довжину, ширину і глибину, тому ділиться на частини, володіє формою, рухом і має певне розміщення частин. Мисляча субстанція як атрибут наділена непротяжністю і тому неділима. Щоб зрозуміти погляди Декарта на «душу» і «тіло» не потрібно забувати також про те, що вони формувалися в період бурхливого розвитку природознавства, коли закладався фундамент механістичної картини світу. Саме тому під тілом у французького мислителя мається на увазі система-автомат, що організована за законами механіки. В більш ранніх теоріях, що передували декартівській, будова організму розумілася так, як і будова будь-якого неорганічного тіла, що «упорядковувалася» душею. Декарт відмовився від використання душі як організуючого принципу функціонування тіла. На його думку, поведінка тіла (саме поведінка, а не тільки робота внутрішніх органів), що виявляється у взаємодії з іншими тілами, пов'язана з конструкцією самого тіла і потребує лише зовнішніх поштовхів.

Душа, за Декартом, – це непротяжна субстанція, яка складається з таких явищ як «думки». «Під словом мислення (*cogitatio*), – пише Декарт, – я розумію все те, що відбувається в нас таким чином, що ми сприймаємо його безпосередньо самі собою; і тому не тільки розуміти, бажати, уявляти, а також почувати означає тут те ж саме, що й мислити» [6, с. 429]. Ця цитата з праці «Засади філософії», в якій мислитель шукає відповіді на запитання: «Що таке мислення?», є ключовою для

розуміння новацій, пов'язаних з розумінням «Я». Адже до мислення він зараховує не лише традиційні розумові функції, але й відчуття, почуття, уявлення, тобто все, що усвідомлюється. Таким чином, поділ душі на різні частини (згадаємо, наприклад, Платона), що пов'язувався з превалюванням розуму над почуттями, відкидається Декартом. Усі психічні феномени розглядаються ним як рівноцінні, при чому вони розуміються як породження рефлексії суб'єкта. А сам суб'єкт набуває значення першооснови. Звідси всесвітньовідоме декартівське: «Cogito, ergo sum» – «Мислю, отже, існую». Адже сумніватися можна будь у чому, але ніякий сумнів не може встояти перед судженням: «я мислю», з якого з необхідністю слідує визнання носія цього судження – суб'єкта. Виходячи з тих положень, які розвиває Декарт у своїй філософії, можна зробити висновок, що безсвідомих форм діяльності душі не існує, адже мати уявлення та почуття й усвідомлювати їх – це одне й те ж саме.

Цікавим є також розгляд Декартом питання про властивості душі. В своїй праці «Страсті душі» [6, с. 592–700] він поділяє душевні акти на дві категорії: діяльні та пасивні, які мають принципово різну детермінацію. Декарт пише: «Після того як були розглянуті всі функції, що властиві одному лише тілу, в нас не залишається нічого такого, що можна було б приписати нашій душі, за винятком лише думок. Останні бувають двох видів: одні є діями душі, інші – її страстями. Діями я називаю лише наші бажання, тому що ми знаємо з досвіду, що вони йдуть безпосередньо від нашої душі і здаються залежними лише від неї. Навпаки, страстями можна назвати всі види сприйняття або знання, що зустрічається у нас, тому що не сама душа робить їх такими, якими вони є, а отримує їх завжди від речей, які їх надають» [6, с. 605].

Отже, не зважаючи на те, що душа є субстанційною за своєю природою, вона може визначатися не тільки власною активністю суб'єкта, але й зовнішнім впливом на його тіло. Звертає на себе увагу також те, що Декарт під «страстями» (в сучасній науці їх прийнято називати «афектами») розуміє

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

не тільки певні емоційні стани. Це поняття охоплює почуття, відчуття й уявлення. При чому, якщо першоджерелом активних станів душі виступав суб'єкт, то страсті трактувалися як продукт роботи тіла, які без участі душі не можуть виникнути, а її функція в цьому випадку зводиться лише до того, що вона споглядає та усвідомлює те, що виробляється в організмі під впливом зовнішніх чинників. Іншими словами можна сказати, що, за Декартом, однією з основних функцій свідомості є рефлексивна, тому що її основними об'єктами є непросторові психічні феномени, які не мають ніяких аналогів у об'єктивному світі. Але це дуже специфічний вид рефлексії, що в основному зводиться до самовідчуття, іншими словами, картезіанське «Я», що прирівнюється до одиничної самосвідомості, існує в формі усвідомлення «внутрішнього стану» окремої особи. Тобто рефлексія (або самосвідомість) існує в такій формі, яка зведена до факту простого самопочуття, відчуття індивідуальним організмом своїх внутрішніх станів.

У цьому контексті привертає увагу, що Декарт прагнув локалізувати проблему самовідчуття, наділивши цією здатністю лише один орган – шишкоподібну залозу. Він пише: «...душа має своє місцезнаходження переважно в маленькій залозі, що розміщується у центрі мозку, звідки вона випромінюється у решту тіла за допомогою «духів», нервів і навіть крові» [6, с. 612]. Слід зазначити, що подальший розвиток науки про психіку згодом спростував уявлення про те, що свідомість спрямована лише на іманентно притаманні їй явища. Відбулося відокремлення рефлексії як «внутрішнього відображення» від відображення й усвідомлення предметів зовнішнього світу.

Аналізуючи уявлення Декарта про душу, тіло, людське «Я», не можна забувати про специфіку філософських пошуків в добу Нового часу, яка зумовлювалася кардинальними зрушеннями в суспільному житті, які, в свою чергу, спричинили справжню революцію в природознавстві. Філософія ж прагнула озброїти природознавство методом мислення та пізнання, який сприяв би розвитку дослідної науки. Тому



цілком зрозумілим є те, що для філософії Нового часу пріоритетною була гносеологічна проблематика, але розробляла вона її в основному на засадах так званої гносеологічної робінзонади, адже мислення в філософії цього періоду трактувалося як функція окремого індивіда, взятого у своїй ізольованості з боку його безпосередньо природних характеристик. Отож, мислення трактувалося як виключно психологічна здатність.

Філософія Декарта була внутрішньо суперечливою тому, що він розумів, що вивести здатність розуму бачити за мінливою зовнішністю явищ їх усталену сутність, виходячи з індивідуального досвіду та здібностей окремого індивіда, – неможливо. Більше того, для того, щоб розуміти що ти бачиш, необхідно вже щось знати, адже з індивідуального чуттєвого досвіду не можна вивести той необхідний та всезагальний зміст, що міститься в кожному понятті. Саме тому він вимушений розглядати мислення (свідомість, розум) як дію особливої духовної субстанції та наділити душу вродженими ідеями. Іншими словами, розум в його вченні передує усілякій чуттєвості у формі вроджених ідей. Таким чином, Декарт упритул підійшов до проблеми про походження і суть всезагальних форм мислення, які відіграють надзвичайну роль у житті людини і в пізнанні нею світу. Далі ця проблематика активно розроблялася німецькою класичною філософією, починаючи з І. Канта. У досвіді індивіда, на глибоке переконання цього німецького мислителя, відбувається лише оброблення розсудком людини зовнішніх чуттєвих вражень, але сам чуттєвий досвід є можливим тільки тому, що люди керуються всезагальними, необхідними знаннями, які неможливо вивести з досвіду. Кант вважав, що людина народжується здатною певним чином сприймати світ. Здатність чуттєвого сприйняття виступає як дещо, що сформовано до досвіду або, висловлюючись мовою Канта, що дано людині *a priori*. Ця здатність має свою специфіку і певним чином організована. Тобто мова йде про апріорні форми, що організують чуттєвий досвід. Такими формами чуттєвого споглядання є простір і час.

Крім апріорних форм чуттєвого споглядання є також чисті розсудкові поняття та ідеї розуму. Завдяки апріорним формам чуттєвого споглядання людина має справу з упорядкованим досвідом, а чисті розсудкові поняття допомагають цей досвід осмислити. Ідеї ж розуму вносять у людський досвід момент цілісності та системності, надаючи йому сенсу та спрямованості. За апріорними формами у Канта приховуються ті навички, вміння та здібності людини, які опредметнені в тілі культури, тобто в мистецтві, науці, техніці та інших сферах духу та матеріального виробництва. В такому вигляді вони дійсно передують досвіду окремого індивіда, тобто вони для нього є апріорними. Але для колективного суб'єкта, яким є людство в цілому, ці опредметнені здібності апостеріорні, оскільки вони вироблені в історичному досвіді зусиллями багатьох поколінь людей.

Кант зробив фактом наявного буття складнощі та утруднення попередньої філософії в царині дослідження суб'єкта пізнання, але не зміг розв'язати більшість актуальних проблем, що перед ним постали. Головним було те, що до німецької класичної філософії мислителі прагнули зрозуміти те, чим є свідомість людини, вивчаючи її в наявній діяльності відчуттів, волі, мислення, фантазії. Досліджувалися (як у випадку з Кантом) всезагальні форми, в яких мислення «оброблює» дані чуттєвого досвіду. Питання ж стосовно виникнення та формування самих форм свідомості не піднімалося. Мислення розглядалося як щось усталене і незмінне. Але ж вивчення «готових» (уже сформованих) психічних феноменів свідомості в їх постійній взаємодії між собою могло дати, в кращому випадку, лише відповідь на запитання «Як?», а не «Чому відбувається процес мислення?».

Великою заслугою Канта є те, що хоча він наполягав на тому, що про походження апріорних форм людина не здатна нічого взнати, як про зовнішнє джерело свого досвіду, в своїй філософії він прагнув зрозуміти активну роль людини в процесі пізнання. Адже саме людина, на його думку, організовує та спрямовує свій досвід. Ідею активності людської

свідомості інші представники німецької класичної філософії (Фіхте, Шеллінг і Гегель) взяли на озброєння й доповнили її історичним підходом до розгляду свідомості. В такому симбіозі ці ідеї в подальшому слугували методологічним підґрунтям для розгляду свідомості, механізмів її функціонування та розвитку і виявили свій потужний евристичний потенціал.

Дійсно, саме представники німецької класичної філософії вперше почали розглядати свідомість як історично сформований феномен, хоча цей розгляд і проводився з ідеалістичних засад. Починаючи з І.Г. Фіхте німецьку філософію називають «філософією самосвідомості», тому що у Фіхте початком філософської теорії, як і початком світу є діючий суб'єкт, а вихідною дією цього суб'єкта є рефлексія. Відкриттям Фіхте можна вважати обґрунтування теоретичного положення, що зрозуміти себе можливо лише шляхом співвіднесення себе з іншими. Важливим є також те, що в ході розроблення вчення про продуктивну уяву Фіхте чітко розрізняє емпіричний та трансцендентальний суб'єкти.

Поняття «трансцендентального суб'єкта» теж ввела в теорію пізнання німецька класична філософія. За ним «ховається» містифіковане людство. Саме воно виступає посередником у процесі пізнання світу окремим індивідом, якого Фіхте називає «емпіричним суб'єктом». Трансцендентальний суб'єкт як усупільнений, колективний суб'єкт є носієм розвинених здібностей, навичок та вмінь, вироблених усім людством, у першу чергу тих, які пов'язані з теоретичною діяльністю, а саме – розвиненої мови, включаючи мову науки, логічних процедур, категоріальних схем мислення, які Кант вважав таємничими апріорними схемами. Таким чином, людина пізнає світ опосередковано, що є визначальним, так як саме в світі культури, який є створеним колективною працею людства, людина знаходить свої головні інтелектуальні та практичні знаряддя, в тому числі й ті, які гарантують всезагальний та необхідний результат нашого пізнання.

Якщо Фіхте ми зобов'язані тим, що він уперше звернувся до вивчення механізмів формування та функціонування свідомості, хоча це дослідження було суто умоглядним, а його результати були викладені важкою для сприйняття спекулятивною мовою німецького ідеалізму, то Г.В.Ф. Гегель уперше в світовій філософії дає історичне трактування свідомості. Справді прогресивною, революційною можна вважати його працю «Феноменологія духу» [7].

Звісно, об'єктивний ідеалізм гегелівської філософії накладає певний відбиток на його теоретичні побудови, але не применшує їх історичного значення, починаючи з тієї думки Гегеля, що саму здатність мислити кожна людина, яка з'являється на світ, застає як щось готове і об'єктивно існуюче. І головне завдання кожного індивіда – присвоїти цю здатність, зробивши її своєю особистою здібністю. Гегель, на відміну від багатьох своїх попередників, не вважає здатність мислити вродженою здібністю, не погоджується він також і з тим, що ця здібність формується в процесі здобуття освіти, адже приступаючи до цього процесу людина вже повинна вміти мислити.

Присвоєння здатності розумно мислити, на думку німецького мислителя, пов'язане з тим, що людина навчається користуватися «розумними» речами, які її оточують. Уміння логічно мислити, або, як писав про це Кант, дивитися на світ через призму категорій, у гегелівському варіанті народжується у спілкуванні з розумно організованим світом, світом культури, який Гегель називає «об'єктивним духом».

Іншими словами, людина присвоює здатність мислити в практичній формі, активно взаємодіючи спочатку з побутовими предметами, а потім ознайомлюючись з моральними та правовими нормами, правилами суспільного життя та державою. І тільки на засадах «практичного розуму» у людини формується здатність до дій у внутрішньому плані свідомості. По суті, мислення, за Гегелем, є функцією культури (в його варіанті – «об'єктивного духу»).

Долучаючись до «об'єктивного духу» кожен індивід, згідно з гегелівською філософією, присвоює собі здібність мислити, якою раніше не володів ані його дух, ані його тіло. Тільки в «об'єктивного духу» наш мозок і наше тіло вчиться мисленню. Отже, процес набуття індивідом здатності мислення в гегелівській філософії розгортається як культурно-історичний процес. Суспільні форми культури, за Гегелем, – це не є чимось зовнішнім щодо кожного окремого індивіда. Культура є опредметненням творчих здібностей попередніх поколінь, що закарбувалися в результатах людської діяльності та спілкування.

Саме тому освіта, вважав Гегель, – це єдиний шлях пробудження (точніше – формування) індивідуальної свідомості. На цьому шляху людині, яка тільки починає життя, інші люди надають засоби спілкування та форми мислення, що слугували поколінням людей, які жили раніше. Таким чином, освіта – це процес, у якому розпредметнюються засоби діяльності та спілкування попередніх поколінь, що існують у відчуженому вигляді, але в процесі «втягування» в живе спілкування індивідів починають змінюватися в реальному історичному часі відповідно до цілей і завдань нових поколінь. Розпредметнення в живих формах людської взаємодії предметних засобів та результатів діяльності попередніх поколінь сприяють зміні потреб людей, розвивають їх здібності, вміння та навички. В результаті це наповнює новим змістом форми культури (форми суспільної свідомості), які надають індивіду засоби спілкування та сприяють його духовному розвитку.

Гегелівський погляд на людину як продукт історичного розвитку поклав в основу своєї філософії К. Маркс. Але він суттєво корегує позицію Гегеля. «Велич гегелівської «Феноменології», – пише Маркс у «Економічно-філософських рукописах 1844 року», – і її кінцевого результату – діалектики заперечуваності як рухаючого і породжуючого принципу – полягає відповідно в тому, що Гегель розглядає самопородження людини як процес, розглядає опредметнення як розпредметнення, як відчуження й зняття цього відчуження, в тому,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

що він, відповідно, схоплює сутність *праці* й предметну людину, істинну, тому що дійсну, людину як результат її власної праці» [8, с. 158, 159].

Маркс повністю підтримує тезу Гегеля, що людина є результатом історичного розвитку і самопороджується в процесі праці. Але він акцентує увагу на обмеженості гегелівського розуміння праці як основи розвитку людини в історичному вимірі. Ця обмеженість, на його думку, проявляється у двох аспектах. По-перше, Гегель, як вважав Маркс, бачив лише позитивну сторону праці, тобто він не звертав увагу на те, що становлення людської сутності в процесі праці проходило в межах відчуження. По-друге, Гегель, на думку Маркса, визнавав лише один вид праці, а саме – абстрактно-теоретичний. З цієї причини людина в його трактуванні є тотожною само-свідомості. Насправді ж, людина не зводиться до самосвідомості, як стверджував Гегель та інші представники ідеалістичної філософії, і не виводиться з неї.

Свідомість первісної людини, про що свідчать дослідження вчених, перш за все була спрямована на зовнішні об'єкти, а не на себе, адже на ранніх етапах розвитку первісної людини усвідомлення власного «Я» у неї немає. При чому, первісна свідомість сприймала лише ті об'єкти, які були предметом діяльності цієї людини. Але якби ми навіть зробили припущення, що первісна людина була здатна до самоаналізу та рефлексії, то не змогли б заперечити той факт, що ніяке «самозанурення» у власну свідомість не допоможе щось у ній знайти, якщо свідомість не буде мати власного предметного змісту. А предметний зміст дається свідомості лише через речі, які людина створює в процесі праці. Не можна не погодитися з тим, що: «Людина пізніше всіх відкриттів зробила «відкриття» про своє власне існування, і почала вона розуміти себе через світ об'єктів, що вона створювала, й при їх посередництві. Справедливо було підмічено багатьма, що навіть власний організм став зрозумілішим людині краще після того, як були винайдені апарати, які своєю роботою нагадують функції органів людського тіла. Так, наприклад,

будова ока була вивчена після появи Camera obscura й винайдення фотоапарата, а робота нервової системи стала нам більш зрозумілою після того, як був винайдений телеграф» [9, с. 222].

Хибною є думка, що людина з перших кроків свого історичного існування починає занурюватися у психіку та розмірковувати про власне «Я». Але навіть коли людина звернула увагу на свій внутрішній світ і почала ставити собі питання про сутність власного «Я», вона ще довго не могла навіть приблизно визначити шлях, яким потрібно просуватися, щоб знайти відповіді на посталі запитання. Цей шлях, як зазначалося, було знайдено німецькою класичною філософією, яка, хоча й на ідеалістичних засадах, розкрила феномен свідомості як продукт історичного розвитку, одночасно містифікувавши той факт, що усвідомленню індивідуальним суб'єктом самого себе передувало усвідомлення себе колективним суб'єктом.

Маркс писав, що з усіх речей, які потрібні людині, найбільш необхідною для неї є інша людина, тобто потреба в іншій людині. Він визначав людину як «ансамбль суспільних відносин», говорячи про те, що вихідним пунктом людської історії є виробництво необхідних людині засобів до існування, адже виробляючи необхідні собі речі, людина виробляє саму себе в усьому багатстві своїх суспільних потреб та суспільних здібностей. Інші ж люди є необхідною умовою для існування кожного конкретного індивіда, а також для виникнення людського способу дії та мислення. Саме тому, на його думку, «...історія промисловості та предметне буття промисловості, що склалося, є розкритою книгою людських сутнісних сил, людською психологією, що чуттєво постала перед нами, котру до сих пір розглядали не в її зв'язку з сутністю людини, а завжди лише під кутом зору якого-небудь відношення корисності, тому що, – рухаючись у межах відчуження, – люди вбачали дійсність людських сутнісних сил і людську родову діяльність тільки у всезагальному бутті людини, в релігії, або ж в історії в її абстрактно-всезагальних формах політики, мистецтва, літератури та ін.» [8, с. 123].

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Чуттєво-предметна діяльність, що історично розвивається, і є, на думку Маркса, тією основою, на якій формується мисляча та усвідомлююча себе людина, людське «Я». Наскільки люди разом, у спілкуванні між собою впливають на природу як джерело засобів до існування, змінюючи її за допомогою знарядь праці, в яких закарбовуються суспільні способи діяльності, настільки вони й розвиваються як люди, причому не тільки як тілесні істоти, але й як духовні. Маркс звернув увагу на те, що людина належить до об'єкта своєї діяльності опосередковано, при чому засобами цієї належності є не анатоμο-фізіологічна організація її тіла, а будова знарядь її діяльності та спілкування, що визначає загальнозначимість об'єкта. Ця обставина зумовлює те, що мислити – це означає належати до всіх предметів споглядання і діяльності як до загальнозначимих, які можна розглядати, аналізувати, досліджувати теж лише за допомогою суспільних засобів діяльності і спілкування, які є значимими не тільки для кожного окремого індивіда, але й для всіх інших.

Саме тому людина як суспільна істота (і людське «Я») народжується в просторі суспільної взаємодії в процесі предметно-практичної суспільної діяльності. У цьому просторі виникає людське ставлення однієї людини до іншої саме як чуттєво-предметне ставлення, яке потім перетворюється у відношення до самого себе, опосередковане через ставлення до «іншого». Оскільки людина, – пише Маркс, – «...народжується без дзеркала в руках і не фіхтеанським філософом: «Я є я», то людина спочатку дивиться, як в дзеркало, в іншу людину. Людина Петро, лише тоді, коли ставитиметься до людини Павла як до себе подібного, починає до самого себе ставитися як до людини. Разом з тим і Павло як такий, з усією павлівською тілесністю, стає для нього проявом роду «людина» [10, с. 62]. Ця цитата є своєрідним ключем не тільки для розуміння марксівського трактування усієї проблематики, пов'язаної з природою людського «Я», самосвідомості, але й ідентичності та самоідентифікації.



Дієвість гегелівської методології (Логіки з великої літери), яку розвинув Маркс, реалізувавши її в концепції матеріалістичного розуміння історії й для пояснення суспільної природи людини, була доведена тим, що стала підґрунтям для побудови конкретно психологічних теорій, які реально пояснюють як працюють конкретні психологічні феномени. Так, базуючись, перш за все, на доробках німецької класичної філософії, Л. Виготський, якого відомий філософ С. Тулмін назвав «Моцартом у психології», розробив теорію, що доводить, як «через інших ми стаємо собою» [11, с. 144]. Творчий розвиток ідей Виготського на засадах діалектичного методу дозволив представникам сучасної психологічної науки розробити механізми розвитку особистості, до яких належить й ідентифікація, що визначається як «механізм присвоєння окремим індивідом всебічної людської сутності» [12, с. 94].

Зазвичай, у психології ідентифікація представлена як механізм емоційного та іншого самоототожнення людини з іншою людиною, групою, взірцем. Поглиблене вивчення цього механізму дозволяє зробити висновки стосовно того, що його структура є більш складною, ніж вважалось. Зупинимось на розгляді ідентифікаційних механізмів соціалізації та індивідуалізації особистості знаним фахівцем у царині вікової психології В. Мухіною. Вона пропонує розрізняти інтроєкцію (інтеріоризаційну ідентифікацію, що забезпечує само- «присвоєння» та «вживання» в іншого), а також проєкцію (екстраріоризаційну ідентифікацію, яка забезпечує перенесення своїх почуттів та мотивів на іншого).

Лише у взаємодії ці ідентифікаційні механізми дають можливість індивіду розвиватися, рефлексувати та бути адекватним соціальним очікуванням [12, с. 94]. Окремий індивід повинен не тільки присвоїти свою людську сутність через ідентифікацію, але й відстояти її. Механізм відстоювання окремим індивідом своєї сутності є відокремлення. Ідентифікація та відокремлення розглядаються В. Мухіною як діалектично зв'язані механізми, які за своєю глибинною сутністю перебувають у єдності та протилежності. Таким чином, ідентифікація

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

виступає як механізм «присвоєння» індивідом своєї людської сутності, як механізм соціалізації особистості, а відокремлення – як механізм індивідуалізації особистості [12, с. 95].

У онтогенезі людини оволодіння ідентифікацією як здатністю приписувати свої особливості, схильності та почуття іншим людям (екстраріорізаційна ідентифікація) і як здатністю приписувати собі особливості, схильності та почуття інших, а також переживати їх як свої (інтеріорізаційна ідентифікація) веде до формування механізмів соціальної поведінки, встановлення відносин з іншими людьми на позитивних емоційних засадах. Розвиток здібності до самоідентифікації визначає формування соціальнозначимих якостей особистості, таких як здатність до співпереживання (співчуття і співраді) й активного морального ставлення до людей та до самого себе. Ідентифікація забезпечує засвоєння людиною конвенціональних ролей, норм, правил поведінки в суспільстві.

Підбиваючи підсумки розгляду становлення «Я» та його усвідомлення в класичній філософії, слід констатувати, що ця проблематика пов'язана з пошуком специфіки людського буття і природи «Я», реально починає розроблятися в філософії Сократа, який вириває людину зі світу природних залежностей і зосереджує свою увагу на дослідженні соціальної зумовленості її поведінки. Відкривши людині її істинне буття, яким є її моральне буття, Сократ одночасно відкриває перед майбутніми дослідниками широке поле для пошуків основи для самоідентифікації людини.

Специфікою новоєвропейської філософії (ми розглянули це на прикладі філософії Р. Декарта) є те, що «Я» (або «душа») прирівнювалося в ній до одиничної самосвідомості. В такій формі факт самоусвідомлення зводився до простого факту відчуття людським організмом своїх власних внутрішніх станів, що й фіксується в картезіанському понятті «Я». Ілюстрацією до цієї тези може слугувати висновок Декарта, що тварина, в якій за визначенням немає душі, позбавлена самовідчуття, навіть такого як біль, та спроба чіткої локалізації «душі» в шишкоподібній залозі. Слід також зазначити, що

філософія Декарта була внутрішньо суперечливою. Це було пов'язано з тим, що, з одного боку, він притримувався загальної тенденції філософії Нового часу, яка трактувала мислення як характеристику взятого у своїй ізолюваності окремого індивіда, а, з іншого боку, декартівське вчення про «вродженні ідеї» є переконливим свідченням того, що він розумів неможливість вивести з індивідуального досвіду необхідний та всезагальний зміст, який є основою людського пізнання і фіксується в загальних поняттях.

Суперечність одиничного та всезагального на різних засадах була розв'язана в німецькій класичній та в марксистській філософії. В гегелівській традиції (і в подальшій діалектичній традиції) мислення (свідомість) є реальністю, що пов'язана не стільки з існуванням окремого суб'єкта, скільки реальністю міжсуб'єктивною (суспільною) й історичною. Одиничне не поглинається всезагальним, а опосередковується кожного разу особливим чином: у Гегеля – формами «об'єктивного духу», а в Маркса – формами людської культури та історією. Саме Гегелем та Марксом була знайдена та субстанційна основа розвитку людського мислення і свідомості, яку шукали мислителі різних епох протягом усієї історії філософії. Цією основою є суспільна історія людей, поза якою людина не може реалізуватися саме як людина. Процес самореалізації людини відбувається через посередництво культури та інтерсуб'єктивних зв'язків, які й забезпечують процес самоідентифікації індивіда.

## **1.2. Проблема ідентичності в некласичній філософії**

Загальновідомо, що термін «ідентичність» у науковий обіг увів З. Фрейд. Ще в 1921 р. учений визначив ідентифікацію як свідомий або безсвідомий процес, у якому суб'єкт отримує враження, що він думає, відчуває і діє як об'єкт. З самого початку інтерес суб'єкта до об'єкта, на думку З. Фрейда, вже можна розглядати як ідентифікацію, оскільки в результаті такого інтересу об'єкт частково входить в структуру суб'єкта.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

У праці «Психоаналіз мас і аналіз людського «Я» науковець виокремлює декілька різновидів ідентифікації:

- 1) ідентифікація з особою, яку любиш;
- 2) ідентифікація з особою, яку не любиш;
- 3) первинна ідентифікація: первинні стосунки між матір'ю та дитиною, в яких немає диференціації між суб'єктом та об'єктом;
- 4) ідентифікація як заміна лібідозної прихильності до об'єкта, що утворюється шляхом агресії та інтроєкції об'єкта в структуру «Я»;
- 5) ідентифікація, що виникає при сприйнятті спільності з іншою особою, що не є об'єктом статевого потягу (останній різновид ідентифікації з фрейдівської класифікації в сучасній психологічній науці прийнято називати *зовнішньою ідентифікацією*).

У психоаналітичних працях зустрічається опис ще одного різновиду цього механізму, який називають *внутрішньою ідентифікацією*. Це явище, коли суб'єкт має ті ж емоції і почуття, що й об'єкт, з яким він свідомо або несвідомо ідентифікується. Зазначається, що цей різновид ідентифікації посідає значне місце в багатьох захисних невротичних механізмах (у манії переслідування, патологічних ревнощах та імпотенції) [13, с. 438]. З. Фрейд надав певний імпульс розробленню цієї проблематики і в працях відомих представників психоаналітичної традиції (А. Фрейд, Д. Рапопорт) поняття «ідентифікація» набуло подальшого розроблення та виступило як центральний механізм формування здатності «Я» до саморозвитку, за якого між суб'єктом та об'єктом відбувається встановлення певного емоційного зв'язку, змістом чого є переживання своєї тотожності з об'єктом.

Незважаючи на те, що введенню в науковий обіг терміна «ідентичність» ми завдячуємо Фрейдю, шлях, який він намітив для подальшого розроблення цього феномену, в подальшому торує психологічна наука. Некласична філософія в дещо «прихованій» формі займалася проблематикою, пов'язаною з вивченням феномену ідентичності в контексті дослідження

сутності людського «Я». І хоча «Я» в межах неklasичної філософської парадигми постає у всій своїй гетерогенності та багатшаровості, все ж залишається актуальним запитання: «Чи знайшла вона дієві підходи до розкриття цього складного явища?»

Основою неklasичної філософії, як відомо, є її загальна антираціоналістична спрямованість. Протиставлення власної філософської позиції класичному ідеалу раціональності привела багатьох відомих представників неklasичної філософії до відкидання досягнень класичної філософської традиції, зокрема німецької класичної філософії у розробленні проблематики, пов'язаної з людською суб'єктивністю. В першу чергу йдеться про неготовність (або небажання) більшості представників неklasичної філософії розгортати цю проблематику на теренах логіки, що була розроблена німецькою класичною філософією і виходила з міжіндивідуальної єдності духу. На ґрунті неklasичної філософії відбулася своєрідна реінкарнація методологічних засад так званої робінзонади, в результаті чого увага багатьох дослідників зосередилася на безпосередньому досвіді індивіда.

Знаковою постаттю на шляху розвороту філософії до безпосереднього досвіду індивіда та його свідомості є Е. Гуссерль, засновник феноменології. Першим методичним прийомом феноменології є принцип евіденції (достовірності, очевидності). Застосування цього принципу передбачає очищення тієї предметної області, яка аналізується. Саме ідея відокремлення та очищення свідомості пронизує всю феноменологію на всіх етапах її становлення. Реалізація стратегії очищення, на думку Гуссерля, дозволяє перейти від наївного погляду на світ до трансцендентального, тобто власне феноменологічного. А починати торувати цей шлях необхідно з відкидання природної установки свідомості і переходу, так би мовити, на «протиприродну точку зору». Тут потрібно застосувати процедуру, яка дещо нагадує радикальний сумнів Декарта, який, як ми пам'ятаємо, кладе в основу своєї філософії принцип: «Ego cogito, ergo sum». Відповідно до принципу

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

радикального сумніву істинним може бути лише те, що є обґрунтованим усвідомленням повної очевидності. Свій метод Гуссерль називає методом «трансцендентальної редукції», суть якого полягає в утриманні (*epoche*) від екзистенціальних суджень відносно того, що дано в досвіді. Це утримання, як вважає вчений, дозволяє повернути (*re-ductio*) свідомість до неї самої, у належності свідомості до чого б то не було зосередитися на самій свідомості і на тих способах, за допомогою яких вона конструює будь-яку предметність у досвіді.

Суттєва відмінність трансцендентальної редукції від декартівського радикального сумніву полягає в тому, що феноменологічна теорія після *epoche* «не залишається ні з чим» [14, с. 47]. У порожнечі свідомості, що стала предметом для самої себе, весь зміст досвіду нікуди не зникає, а лише «підвішується». Шляхом таких маніпуляцій набувається абсолютно нескінченна гомогенність досвіду чистої свідомості, яка, оскільки вона в усій предметності виявляє себе як умова його даності, постає як така, що не має передумов. У цьому гомогенному полі об'єктами стають переживання, але не як психологічні феномени, а як очищення від «зануреності» в світ.

У «Картезіанських роздумах» Гуссерль пише: «...в трансцендентальному досвіді самопізнання *ego* з самого початку є доступним самому собі. Але кожного разу цей досвід пропонує тільки своє ядро як таке, що було адекватно у ньому пізнано-живе достеменне самого *ego*... Поза цим ядром знаходиться лише невизначено-всезагальний, презумптивний горизонт, що охоплює те, що не є пізнаним у досвіді, але зіставляється в силу необхідності. Сюди належить минуле самого *ego*..., трансцендентальні здібності, що притаманні «Я», габітуальні особливості» [14, с. 350].

З викладеного вище можна зробити висновок, що повною мірою аподиктично вбачається завдяки трансцендентальній редукції лише чисте трансцендентальне *ego*. Звідси виникає потреба показати, що абсолютно достеменний зміст трансцендентального самопізнання не обмежується лише самототожністю «Я». В гуссерлівському варіанті спосіб повернення

свідомості до себе (на відміну від декартівського) приводить до *ego* як до потоку переживань, які й становлять сукупність доступних пізнанню феноменів. У цьому контексті варто звернути увагу на те, що трансцендентально-феноменологічна редуція повертає до *ego*, яке є моїм, у «природному зв'язку з тим чи іншим його конкретно-монадичним змістом» [14, с. 408], але моє *ego* є одночасно й *Ego* взагалі.

Іншими словами Гуссерль ототожнює «я» з «Я» взагалі. Після такої аберації йому вже не потрібно шукати відповіді на запитання: «Чому кожне емпіричне «я» є носієм всезагальних здібностей?». Але перехід від мого *ego* до *Ego* взагалі не відповідає принципу «очевидності», що сповідує феноменологія, бо він видається «примисленою» метафізичною конструкцією, визнання якої приводить до суперечності. Адже *Ego* взагалі повинно бути тим *Ego*, якому належать усі конституції, то йому належать й несумісні, що розподіляються між мною та «іншим». Звідси виникають й сумніви відносно того, що воно не має передумов. Таким чином, спроба феноменології повернутися до «я» як до аподиктичного початку завершується нічим саме через слабку розробленість комунікативної конституенти «я».

Вочевидь, саме з цим пов'язано те, що в працях 20–30-х рр., зокрема в «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології», Гуссерль розвиває вчення про інтерсуб'єктивність. При цьому він намагався розв'язати проблему інших «я». Але гуссерлівська інтерсуб'єктивність залишилася позаісторичною абстракцією, як і його «я», адже це «я» виступає «готовим» (вже сформованим) до будь-якої співвіднесеності з іншими. Якщо людина трактується як абстрактне «я», усамітнений індивід, якому його специфіка притаманна в його усамітненості, поза зв'язком з іншими, то він виступає як жива істота, що безпосередньо наділена розумом.

На це звернув увагу вже найближчий послідовник Гуссерля – М. Гайдеггер. Він писав, що людина не є «*animal rationale*», бо цим припущенням людина «остаточно витісняється в область «*animalitas*», навіть якщо її не прирівнюють

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

до тварини, а наділяють якоюсь специфічною відмінністю» [15, с. 198]. Гайдеггер, говорячи про специфіку людського буття, яке по суті є «розімкненим» на інше, і тим самим – «у просвіт буття», наближається до марксистського розуміння специфіки людського буття як історичного. Ось що він пише з цього приводу в «Листі про гуманізм»: «Оскільки Маркс проникає в сутнісний вимір історії, остільки марксистський погляд на історію перевершує всі інші. Оскільки, навпаки, ні Гуссерль, ні ... Сартр не визнають суттєвості історичного аспекту в бутті, остільки ні феноменологія, ні екзистенціалізм не досягають того виміру, всередині якого вперше стає можливим продуктивний діалог з марксизмом» [15, с. 207]. Таким чином гуссерлівські теоретичні побудови не можуть слугувати дієвою методологією для дослідження конкретних феноменів свідомості, так як вони є саме довільними конструктами не тільки суб'єктів («з себе... з прамонади я отримую інші сутнісні для себе монади» [14, с. 486]), але й «різних типів соціальних співтовариств».

Ідейним послідовником Гуссерля є Ж.-П. Сартр. У основу найбільш відомого філософського твору «Буття і ніщо» він поклав феноменологічний метод і теорію свідомості Гуссерля, залишаючись на ґрунті чистої свідомості, що існує через саму себе. Що ж стосується сартрівського трактування особистості і всіх проблем, що перебуває з її становленням і функціонуванням, включаючи процес самоідентифікації, то базовим положенням для її розуміння є протиставлення категорій «буття» та «існування». Буття в філософії Сартра є тим, що знаходиться поза свідомістю, тим, що за своєю природою не може бути визначеним, буття «не діє» – воно лише «є». Тільки людська свідомість як щось зовнішнє по відношенню до буття може нав'язати йому деякі визначення.

Свідомість як дещо «інше» по відношенню до буття, як те, що не є, а те що існує, не може бути ані субстанцією, ані буттям, ані предметом (буття Сартр називає буттям «у-собі», а свідомість – буттям «для-себе»). Свідомість не міститься у бутті, не є функцією буття – вона є лише його інтенцією.



Діяльність свідомості не визначається тим, що знаходиться ззовні, тобто буттям, і разом з тим вона позбавлена власного внутрішнього змісту. Свідомість не має онтологічної основи, вона нічим не детермінована, а це означає, що вона в кожному своєму акті автономна, вона, на думку Сартра, є «існуванням, що випереджає сутність» [16, с. 323]. Екстраполюючи ці положення філософії екзистенціалізму на предметну область, що пояснює психічне життя конкретних індивідів, можна зробити певні висновки. По-перше, оскільки людина знаходиться попереду свого існування, то вона є абсолютно вільною і відкритою. В людині немає нічого, що змогло б нав'язати їй певний спосіб дій, мислення, поведінки. По-друге, між окремими діями конкретних людей немає ніякої неперервної послідовності. Кожний людський вчинок, вважає Сартр, є «замкненим на себе цілим», автономним по відношенню до її попередніх вчинків.

Спосіб дії, яким людина керується в певній ситуації, не може мати силу для іншої. Ніяке відчуття, переживання, дія не можуть зумовити наступне відчуття, переживання, дію. Сартр у книзі «Буття і ніщо» [17] прагне обґрунтувати тезу, що приступаючи до якоїсь дії, людина кожного разу створює себе заново. Починаючи діяти вона є нічим, «небуттям», істотою, що виключає своє минуле. Отже, неможливо передбачити поведінку людини. Сутність людини, за Сартром, – це конкретні ідеали, які вона визначає перед собою і які вона пізнає, втілюючи їх у життя, тобто які стають «буттям».

Сутність може бути пізнаною лише тоді, коли людина себе повністю реалізує, іншими словами, коли вона «перестане існувати». Це пов'язано з тим, що доки людина існує, вона в кожний момент може здійснювати діаметрально протилежні вибори, а також поставити під сумнів своє минуле й надати йому нового сенсу. Конкретна особистість може бути пізнана лише тоді, коли «вона повністю здійснилася», тобто коли вона померла. Таким чином, можна констатувати, що в екзистенціалістській філософії поведінка людини нічим не зумовлюється: вона є потоком довільних рішень, між якими немає

ніякого причинного зв'язку. Причому, слід зауважити, що поведінка людини не тільки не детермінується будь-якими зовнішніми чинниками, будь-якими чинниками, пов'язаними з соціумом. Головне, що між різними, умовно кажучи, актами психічного життя людини теж не існує ніякого зв'язку. Відповідно до положень філософії Сартра, які він виклав у «Бутті і ніщо», неможливо побудувати цілісну теорію особистості, психічне життя якої не розкладалося б на окремі акти і було б відносно усталеним. З цього слідує, що особистість у сартрівському трактуванні не може мати ідентичності.

Важливо також звернути увагу на те, що свідомість як «ніщо» не збігається з психічним життям конкретного індивіда, адже «Я» (у цьому випадку не важливо трактується воно як трансцендентальне чи емпіричне) має певну внутрішню визначеність, певний внутрішній зміст. Але ж свідомість, на думку Сартра, повністю позбавлена такого змісту, вона порожня, вона – «ніщо», отже, вона не є «Я». Свідомість він також не вважає рефлексивною. Сартр це аргументує таким чином. Зазвичай, суб'єктивне життя людини передбачає рефлексію, але вона можлива лише тоді, коли існує об'єкт, який «затримує» погляд суб'єкта. Але ж свідомість, у сартрівській інтерпретації, є «ніщо», вона абсолютно прозора і тому через неї внутрішній погляд проникає наскрізь, ні від чого не відображаючись. Тому самосвідомість, належність суб'єкта самому собі, що є характерним для свідомості, не є рефлексією. Рефлексія ж те, що виникає разом з її об'єктом – «Я» і, певною мірою, творить його, не виражає достеменної природи свідомості. Це зумовлено тим, що рефлексія завжди пов'язана з ставленням одного суб'єкта до іншого.

У реальності існування іншого суб'єкта Сартр не сумнівається. Французький мислитель переконаний, що існування іншого суб'єкта та його свідомості є первинним онтологічним фактом, а не тим, що відкривається людині в результаті пізнання, бо в іншу свідомість проникнути принципово не можливо. Крім того, свідомість іншої людини пов'язана з її тілом. Це тіло локалізоване в просторі та взаємодіє з іншими

тілами і предметами. Пізнання дій іншого суб'єкта, його реакцій як на зовнішні подразники, так і на внутрішні чинники хоча й має певний сенс, але ніяким чином не характеризує його свідомості.

Рефлексія, на думку Сартра, є продуктом комунікації з іншими людьми. Логіка обґрунтування цієї тези така: тіло іншої людини виступає в моєму досвіді як об'єкт особливого роду, яким він не є для цієї людини, так як і моє тіло спочатку не є об'єктом для мене, зливаючись з моєю свідомістю. Те, що інша свідомість виступає в моєму досвіді як нерозривно зв'язана з особливим об'єктом, тілом іншої людини, спонукає мене ставитися до іншого суб'єкта як до особливого унікального об'єкта, а також «вкладати» певні процеси, пов'язані з суб'єктивним життям свідомості, в середину цього унікального об'єкта. Разом з тим ставлення до іншої людини примушує мене визнати самого себе як «іншого» для цього іншого суб'єкта і наділити себе тими ж характеристиками, якими володіє інший у моєму досвіді. Таким чином, свідомість починає ставитися до самої себе так, як до неї ставиться інший, тобто як до суб'єкта, що має тіло, яке локалізоване у просторі та всередині якого є певні психічні переживання. Суб'єкт починає відрізняти ці переживання від перебігу об'єктивних процесів зовнішнього світу й вбачати єдність свого психічного життя у вигляді особливого об'єкта – «Я».

Іншими словами, відбувається об'єктивація себе як особистості. Ця об'єктивація передбачає погляд на себе ніби зі сторони, з позиції іншої людини. Саме тому рефлексія неможлива без комунікації. Процес об'єктивації свідомості проходить декілька стадій. На одній з них свідомість лише відчуває себе об'єктом іншого суб'єкта, але не знає себе повною мірою в такій якості. Це відбувається тоді, коли це буття «Для-себе» відчуває себе предметом розглядання себе з боку іншого.

Проблема «погляду» має у Сартра суттєве змістовне навантаження і важливе значення для розуміння низки проблем, пов'язаних з самоідентифікацією, адже якщо в очах іншого,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

як в дзеркалі може відобразитися наше істинне «Я», це означає, що ми залишаємося беззахисними перед іншими й залежними від них. Виходячи з розмірковувань Сартра, погляд іншого, що стежить та підглядає, скоріше спотворює моє «Я», ніж представляє в істинному світлі. Лише в результаті комунікації через мову свідомість може до кінця об'єктивувати себе й породити рефлексію.

Тому індивідуальний суб'єкт, який бачить себе, як у дзеркалі, в очах іншого і, разом з тим, є позбавленим комунікації, не може себе пізнати в дзеркальному образі, бо поза стосунками з іншими він не існує для себе самого як об'єкт. Але, не зважаючи на те, що свідомість здійснює об'єктивацію і сама відповідає за неї, «Я» не виражає моєї істинної природи, вважає Сартр. Адже об'єктивація виступає як те, що нав'язується процесом комунікації, тобто зовнішнім ставленням до свідомості інших. У сартрівській інтерпретації «Я» не знає самого себе, так як моя рефлексія стосується тільки зовнішньої оболонки моєї свідомості, яка й існує у вигляді «Я». Разом з тим у мене є доступ до моєї власної свідомості й можливість «вхопити» її у вигляді дорефлексивного акту самосвідомості, що не об'єктивується. Іншого ж я можу осягнути лише як тіло, наділене психікою, але я не можу знати достеменних глибин іншого, бо на думку Сартра, маю справу лише з його зовнішньою оболонкою, і на відміну від випадку з самим собою, не маю можливості з середини проникнути в його свідомість, бо для цього потрібно бути на його місці.

Отже, Сартр у своїх теоретичних побудовах виходить з того, що свідомість безпосередньо дана сама собі у вигляді необ'єктивованої самосвідомості. Свідомість ще до того, як вона опредметнить себе у вигляді «Я», до того, як включиться у стосунки з іншими свідомостями, як виникне елементарний акт рефлексії, вже відрізняє себе від світу зовнішніх предметів. Але дані сучасної психологічної науки не дають підстав для розрізнення самосвідомості, що належить до «чистої», необ'єктивованої свідомості, та рефлексії, спрямованої на індивідуальне «Я» як на об'єкт. Більше того, саме виникнення

свідомості як центру психічного життя певної індивідуальності вже передбачає співвіднесеність її станів до діяльності певного об'єкта, яким є тіло цієї конкретної людини.

Саме розрізнення свідомостей, можливість їх індивідуалізацій, передбачає їх співвіднесення з тілами різних суб'єктів, що, в свою чергу, включені в систему об'єктивних зв'язків предметного світу. Хоча Сартр не заперечує, про що говорилося вище, що відмінність мене як «Я» від інших передбачає ставлення до себе самого як до об'єкта особливого роду, що перебуває у взаємозв'язках з іншими матеріальними об'єктами та іншими «Я», які виступають для мене теж як об'єкти, але для нього справжня індивідуальність моєї свідомості виражається не в «Я», а в самому факті існування «чистої» безструктурної свідомості. Однак не має сумнівів той факт, що «чиста» безструктурна та беззмістовна свідомість принципово не може бути індивідуалізована.

### **1.3. Постмодерністське трактування ідентичності**

На початку розгляду зазначалося, що, зазвичай, ідентифікація в соціальних дослідженнях розглядається як інституалізований механізм соціалізації індивіда, пов'язаний з основними соціальними інститутами. Ідентифікація забезпечує засвоєння конвенціональних ролей, норм, правил поведінки в суспільстві. Розвиток здатності до ідентифікації визначає формування соціально важливих якостей особистості. В філософії проблема ідентифікації у чистому вигляді була піднята не так давно (в некласичній філософії), в класичній філософії вона в основному розглядалася в контексті формування особистості та становлення її самосвідомості. Цікавим видається розгляд цієї проблематики в постнекласичній філософії.

Оригінальний підхід до дослідження всіх соціальних явищ (у тому числі ідентифікації та ідентичності) ми можемо спостерігати в так званому постмодерністському дискурсі. Надаючи статус «так званого» постмодерністському дискурсу,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

автор звертає увагу лише на те, що питання відносно того, що таке постмодернізм у його змістовному вимірі досі залишається відкритим. Свого часу ще У. Еко з цього приводу писав: «На жаль, термін «постмодернізм» може належати до чого завгодно. Здається, сьогодні ним називають все, що подобається людям, які його вживають» [18, с. 227].

Спадає на думку, що з часів написання нотаток до роману «Ім'я Рози» мало що змінилося: в термін «постмодернізм» різні люди вкладають різний зміст, дискутуючи в основному про нюанси та тонкощі його вживання, а не про його змістовне наповнення. Як зазначає І. Ільїн, постмодернізм як філософський феномен у принципі не може бути розглянутий як монолітний, бо він характеризується не тільки атрибутивною, але й програмною плюральністю, що об'єктивується в цілій низці різноманітних проектів, серед яких найбільш значущими є:

- текстологічний;
- номодологічний;
- шизоаналітичний;
- нарратологічний;
- геніалогічний;
- симуляційний;
- комунікативний та ін. [19; 20].

Постмодерністський підхід до дослідження соціальних явищ характеризується перш за все тим, що вони розглядаються не історично, адже постмодернізму притаманна відмова від універсальної історичної концепції, а також від систематизації історичного минулого як основи сучасного і майбутнього. У ситуації, коли людина не може визначитися відносно історичної системи координат, вона, відповідно, не зможе також орієнтуватися й щодо реалій сьогодення. Але представники постмодерністської філософії наполягають на тому, що саме в постмодерністській історіософії відбувається «повернення» людини в історію через «повсякденну» реальність, яка, у свою чергу, трактується як новий вимір людського світу.

Звернення до «повсякденності» людського існування, «життєвого світу» людини своїм джерелом має філософію Е. Гуссерля (про що вже йшлося) і червоною ниткою проходить через філософію цілої низки видатних представників філософії кінця ХІХ – першої половини ХХ ст, зокрема представників такого філософського напрямку як «філософія життя». Він пов'язаний з іменами Ф. Ніцше, В. Дільтея, Г. Зіммеля, А. Бергсона, О. Шпенглера, які виступили проти традиційного обґрунтування ідеї субстанційної єдності історії. Відповідно до цього вони переосмислювали й методологію пізнання історичного процесу: науковому пізнанню протиставляються позанаукові, інтуїтивні, образно-символічні способи осягнення історії. Так, у концепції О. Шпенглера методом історичного пізнання є інтуїція, вживання, відчуття, що дають безпосереднє знання історичних подій.

Ідейним спадкоємцем «філософії життя» в розумінні та трактуванні історичної та життєвої реальності стала «філософія існування», на якій базується екзистенціально-герменевтична традиція. З іменами К. Ясперса та М. Гайдеггера, найбільш відомих представників цього напрямку у філософії, пов'язаний розвиток ідеї «екзистенціальної історичності», тобто безпосередньої включеності людини в потік історичних подій. Осмислення цієї ідеї привело до висновку про принципову незавершеність історії. Це давало підставу представникам екзистенціально-герменевтичної філософії стверджувати, що людина не осмислює історію, вона не здатна осягнути сенс історії, а може лише конструювати його, при цьому К. Ясперс, М. Гайдеггер та їх послідовники виходили з множинності та плюральності смислових інтерпретацій історичного процесу. Розглянуті підходи стали в подальшому підґрунтям для критики принципу історизму в постмодерністській філософії, прикладом чого може слугувати критика Ж.Ф. Ліотаром «метанарацій», які нібито легітимізують і тоталізують уявлення про реальність.

Кардинального переосмислення в постмодернізмі зазнали й такі важливі для дослідження проблеми ідентичності поняття як «індивід» та «індивідуальність». В основі нового підходу до цих понять лежить концепція децентрації суб'єкта Ж. Дерріди, який вважав, що неklasична філософія практично здійснила деструкцію таких феноменів, як «самодостатність та самонаявність». Французький мислитель намагався звести нанівець один з основних принципів європейської культурної традиції – принцип центрації, що, на його думку, пронизує всі сфери розумової діяльності європейця. Прикладом центрації у філософії є уявлення про «суб'єкт як про своєрідний центр змістовної іррадіації, що «опредмечується» в об'єкті» [19, с. 71].

Децентрація суб'єкта призвела до того, що погляд на людину як на індивіда, тобто як на певну «цілісність» з її індивідуальними, унікальними, своєрідними особливостями піддається нещадній критиці. Замість цього пропонується нове поняття «дивід», яке означає розірвану, фрагментовану, мозаїчну людину. Інший відомий представник постмодернізму – Ж. Дельоз узагалі перетворює людину в сингулярність – певну доіндивідуальну, хоча й таку, що можна виділити з тотальності буття, одиницю. Її характеристиками є безособовість, безсубстратність й те, що вона не підпорядковується «владі». «Залишається ще одна, остання відповідь, що кидає виклик як недиференційованій одвічній основі, так і формам особистості – відповідь, що відкидає їх протистояння, їх додатковість. Ні, сингулярності в жодному разі не заховані неминуче в індивідуальностях та особистостях. Безособове та доіндивідуальне – це вільні номадичні сингулярності. Глибше усілякого дна – поверхня та шкіра. Тут формується новий тип езотеричної мови, яка сама по собі модель та реальність» [21, с. 190]. Також Ж. Дельоз разом з Ф. Гваттарі в концепції номадології показали, що розмірковування про ідентичність позбавлені сенсу поза розглядом її в контексті соціальної та політичної реальності суспільства, в якому вони розвиваються, при чому ця реальність характеризується новими властивостями, які пов'язані з базовими постулатами номадології:



- розглядом предметності як аструктурної (концепт «ризому»);
- трактуванням простору як децентрованого і відкритого для територіалізації;
- новим розумінням детермінізму, що базується на ідеї принципової випадковості сингулярної події;
- зняттям самої можливості виділення опозицій зовнішнього та внутрішнього, минулого та майбутнього та ін.;
- наданням феномену сенсу проблематичного статусу [22].

Нині в суспільних науках, які відчували на собі вплив постмодернізму, взагалі вживання такого поняття як «особистість» під знаком запитання. Перевага надається поняттям, у яких фіксуються ті чи ті аспекти особистості, наприклад, «персональна особистість» протиставляється «соціальній особистості». Важливими для переосмислення проблеми ідентичності в розрізі постмодерністського дискурсу є також погляди одного з фундаторів постмодернізму М. Фуко. Саме після публікації його праць «граматологічного» циклу був уведений в обіг термін «смерть суб'єкта». Цей термін у постмодернізмі означає загибель традиційного, тобто стабільного, центрованого і детермінованого з боку суспільства, суб'єкта. Фуко, як і багато інших представників постмодернізму, виходив у своїх розмірковуваннях з концепції мовного характеру мислення людини, зводячи людську діяльність до «дискурсивних практик».

Ця концепція має чітку антипсихологічну спрямованість: у ній суб'єктивність розчиняється в семіотичному просторі мови. М. Фуко в праці «Герменевтика суб'єкта» формулює два базові для філософії постмодернізму питання: «питання про істинність суб'єкта» та «питання про структуру істинності суб'єкта» [23, с. 708]. Взагалі постмодерністи вважають, що використання терміна «суб'єкт» – лише данина класичній філософській традиції. Фуко писав, що аналіз суб'єкта – це насправді лише аналіз умов, за яких є можливим виконання деяким індивідом функцій суб'єкта. Він розглядав питання: суб'єктом чого є суб'єкт – дискурсу, бажання, економічного процесу та ін. Говорячи про «смерть суб'єкта», Фуко

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

наголошував, що «людина вмирає – залишаються структури», досліджуючи які можна виявити генезис сучасної людини. Саме цьому він і присвятив свою творчість, яку умовно можна поділити на три періоди:

I період – дослідження археології знання;

II період – дослідження «генеалогії влади»;

III період – переважна увага до естетик існування.

У працях генеалогічного періоду Фуко проаналізував специфічні комплекси «влада-знання», стратегії влади і дискурсивні практики, взаємодія яких визначає ті чи інші пізнавальні підходи до людини. Типи відносин «влади-знання» є різними в різні історичні періоди. В працях Фуко народжується концепція формування сучасного суспільства, яке відрізняється особливою системою влади, що функціонує як постійно діючий механізм всеохоплювального контролю, що прагне до максимальної ефективності. Нові технології влади поступово виникли в різних сферах суспільного життя й оформились у такі характеристики, як «паноптизм», дисциплінування та нормування. Дисциплінарна влада починає формуватися в XVIII ст. Її стратегія управління пов'язана з управлінням індивідами, наглядом над ними та їх перегрупуванням. Дисциплінарна влада починає саме з останнього – з переміщення індивідів у просторі в місця «дисциплінарної монотонності». Це тюрми, будинки для жебраків, казарми. Але не тільки. В сфері освіти поступово починає превалювати монастирська модель, тому інтернат визнається найбільш довершеною формою освіти та виховання. Фуко вважав, що як сучасна людина, так і науки, які її вивчають, є породженням одночасно діючих механізмів соціального нормування та індивідуалізації. В цьому контексті стає зрозумілим чому вчений звернув увагу на історію психіатрії [24], адже психіатрія в XIX ст. починає відкривати велику кількість психічних відхилень, що мобілізує різні форми влади, які контролюють індивіда та зв'язують його поведінку з нормою, таким чином укріплюючи саму систему влади. На жаль, тема «смерті суб'єкта» сьогодні більше привертає увагу дослідників у творчості Фуко, ніж

розроблення проблематики, пов'язаної з комплексами «знання-влада», через аналіз яких можна виявити генезис сучасної людини і які мають певний евристичний потенціал стосовно дослідження феноменів свідомості.

Відомий французький літературознавець та філософ Р. Барт розробив свій концепт «мовного дискурсу», в якому розчиняється суб'єкт. Мова, на думку Барта, не просто пасивно відображає певну позамовну реальність, а живе своїм власним життям, говорить про саму себе. Цей саморух мови він називає «письмом». Протилежністю письма є «наррація» – розповідь про щось. У своєму нарративному модусі мова пов'язана з предметною практикою і тому нейтральна. Інша справа – «письмо». Барт розмірковує стосовно того, що в культурі з розвиненим письмом важливо не лише те, *що* повідомляється, а й те *як* воно повідомляється. Людині завжди важко висловити в письмі здавалося б зрозумілі речі. Вдале письмо, на думку Барта, саме себе починає продовжувати, воно ніби саме пишеться, тобто ніби то не ти пишеш, а тобою пишеться «письмо», яке перетворюється в своєрідний процес спонтанного самовизначення слів і навіть сенсів. І тоді відбувається те, що Барт назвав «смертю автора». «Письмо – та область невизначеності, неоднорідності та ухиляння, де втрачаються сліди нашої суб'єктивності, чорно-білий лабіринт, де щезає усяка самототожність, і, в першу чергу, тілесна тотожність того, хто пише», – констатує Барт у праці, яка так і називається «Смерть автора» [25, с. 384]. «Смерть автора» оправдовує «народження читача», але ані той, ані інший не є суб'єктами класичного типу: «Читач – це простір, де закарбовуються всі до єдиної цитати, з яких складається письмо; текст набуває єдності не у своєму походженні, а в призначенні, тільки призначення це не особиста адреса; читач – це людина без історії, без біографії, без психології, він усього лише дехто, що зводить разом усі ті штрихи, що утворюють письмовий текст» [25, с. 390].

На єдності постмодерну й модерну наголошує Ж.Ф. Льотар. Він вважає, що постмодернізм є продовженням і розвитком класичної та сучасної культури та філософії нового часу,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

тобто модерну, підкреслюючи, що постмодернізм означає не новизну, а плюралізм. Але постмодернізм не є «попурі, міксування всього і всіх». Відміна єдиних рамок у філософії, культурі, мистецтві, науці не означає невизначеності, анонімності, «розсіяності». Льотар виходить з того, що постмодернізм приймає вже «усталені» смислові фігури множинності, аналізуючи їх та захищаючи в культурному відношенні. Постмодерн живе не запереченням усього, що було раніше, а – одночасністю неодночасного, практичним здійсненням усього того, що було добуто модерном. Філософія та культура доби модерну, на думку вченого, створювала цілісне дзеркало культури, дивлячись в яке людина могла б себе впізнати, самоідентифікуватися і визначитися з орієнтирами для самовдосконалення. Ситуація сьогодення характеризується тим, що дзеркало є розбитим. Кожна людина, дивлячись в уламки, бачить щось своє. Всі уламки відображають світ, але кожний під своїм кутом, тому все стає дискусійним. Тобто, якщо раніше існувала жорстка ієрархія рівнів культури, цінностей, знання й більшість прагнула досягти вершин, то нині людина знаходить себе й у високому, й у низькому. Відбулося вивільнення частин, але чи перестало існувати ціле? Світ, як і культура, з одного боку, є ніби різнорідним утворенням, а з іншого, – ніби монолітом. Як в цій ситуації бути людині? Зіштовхуючись з цілим вселюдською культурі в пошуках власної самоідентичності, вона може «розчинитися» в «новому дивовижному світі», або, навпаки, випасти з нього.

Здавалося б, вище окреслені інтенції постмодерністської філософії свідчать про те, що проблеми ідентифікації та ідентичності взагалі не можуть потрапити в поле тяжіння її інтересу. Але це не так. Представники постмодернізму, активно критикуючи етнічну, расову та національну концепції культурної ідентичності протиставляють їм свої підходи. Один з таких підходів демонструє С. Холл у своїй статті «Who needs «Identity»?». Він пояснює, що цікавість до цієї проблеми породжується тим, «що ідентичність має відношення до політики». «Я маю на увазі, – пише Холл, – як її значення

для сучасних форм політичних рухів і вплив на політику локалізації, так і прояснення труднощів і нестабільності, які особливим чином діють на всі сучасні форми політики ідентичності» [26, с. 2]. Звертаючи увагу на те, що ідентичність стосується діяльності, Холл наголошує, що не має на меті повернутися до поняття суб'єкта як центральної діючої особи соціальної практики. Спираючись на погляди М. Фуко, він пише, що тут потрібна «не теорія суб'єкта, що займається пізнанням, а скоріше теорія дискурсивної практики» [26, с. 2]. Такий підхід потребує не відмови від суб'єкта, а «реконцептуалізації» його мислення в межах нової парадигми.

Не можна не звернути увагу й на те, що джерелом для самоідентифікації суб'єкта, на думку Холла, виступають не етно-культурно-фахові або інші соціальні спільноти, тобто не соціум у будь-якому його вимірі, а дискурсивні практики. Це поняття у філософію було введено постструктуралістами, а вживається воно більшою мірою у тому сенсі, яке йому надав М. Фуко. Виходячи з концепції мовної природи і характеру мислення, він зводить діяльність людей до їх «мовних» практик, які й називає дискурсивними.

Реалізація дискурсивного підходу до проблеми ідентичності приводить Холла до висновку, що ідентичності є місцями тимчасового прикріплення до суб'єктних позицій, які конструюють для нас дискурсивні практики. Ідентифікації, на його думку, були й будуть позиціями, які суб'єкт повинен займати, усвідомлюючи при цьому, що вони є репрезентаціями, а репрезентації завжди конструюються через «відсутність», через розподіл, з місця іншого, і, таким чином, ніколи не можуть бути адекватними (ідентичними) суб'єктивним процесам, які в них вкладаються [26, с. 6]. Холл критикує традиційне розуміння ідентичності. Він вважає, що ідентичність некрітично сприймалась як всеохоплювальна монолітна тотожність без внутрішньої диференціації. Нове розуміння ідентичності, за Холлом, пов'язане з процесуальністю та неунітарністю.

На наш погляд, у позиції Холла чітко відслідковується тенденція, що притаманна багатьом варіантам постмодерністського дискурсу. Справа в тому, що постмодерністи досить

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

вільно поводяться з понятійним апаратом класичної філософії чи будь-якої усталеної сфери соціальних досліджень. І це зрозуміло, адже вони перебувають у стані перманентної війни з метафізикою і будь-якими абсолютами. Але, з другого боку, коли представники постмодерністської філософії все ж таки використовують поняття класичної філософії або інших наук, вони або вкладають у них свій, тільки їм зрозумілий, сенс, або беруть якесь обмежене значення конкретного поняття, а потім цю «конструкцію», що включає суб'єктивне або редуковане наповнення, піддають нещадній критиці.

Таким чином, ми можемо спостерігати вищезазначену тенденцію у міркуваннях Холла стосовно ідентичності, адже його висновок, що традиційне трактування ідентичності зводить її до «всеохоплювальної, монолітної тотожності без внутрішньої диференціації», не відповідає дійсності. Близьке до такого розуміння трактування ідентичності можна зустріти тільки в логіці, причому тільки в конкретних розділах цієї науки, де це поняття вживається при дослідженні знакових виразів у аспекті встановлення їх рівності, що потребує їх відповідності умовам рефлексивності, симетричності та транзитивності. Відносини цього типу допускають, що все, що можна висловити мовою відповідної теорії про один зі знакових виразів, можна висловити і про інший, і навпаки. Тим самим, побудовані різним способом знакові вирази можуть замінити один одного в різних контекстах вживання. Граничний випадок рівності, коли збігаються не лише родові, але й видові індивідуальні властивості предметів, – це тотожність. Розрізнення при цьому має умовно-номерологічний характер. Установлення *тотожності* потребує визначення *ідентичності* об'єктів у будь-яких загальних властивостях і відносинах, тобто визначення їх *нерозрізненості* [23, с. 286, 287].

Отже, можна зробити висновок, що звужене, яке може бути розгорнутим тільки на теренах логічних досліджень, трактування ідентичності Холл поширює на всі інші сфери гуманітарного знання, а потім «успішно» критикує його. Вчений заявляє, що процесуальність, неунітарність та темпоральність

є основним атрибутом «дискурсивної ідентичності» [26, с. 4]. А чому ці ознаки не притаманні «модерній ідентичності», звідки це впливає? Відповіді на це запитання Холл не дає, але вона імпліцитно міститься в тексті статті. Наприклад, науковець розглядає ідентифікацію як конструкцію, яка завжди перебуває в процесі. В цьому контексті хотілося б зауважити, що постмодернізму взагалі близька парадигма «становлення», це зближує її з синергетикою. Перехід до цієї парадигми підриває базу ідентичності людини, адже коли все перебуває в процесі становлення, коли речі нам тільки видаються речами в силу повільності нашого (людського) сприйняття, то й наше «Я» – це лише ілюзія. З іншого боку, наголос на процесуальності ідентифікації з боку автора статті автоматично ставить усіх його попередників, яких він зараховує до «натуралізму», у позицію апологетів «статичного підходу» до розгляду ідентифікації. Таким чином, взагалі не береться до уваги те, що не може бути статично без динаміки, процесу без результату, тотожності без розрізнення, яке завжди «в середині» тотожності, а «в середині» розрізнення – тотожність. Крайнощі сходяться і переходять одна в одну. Абсолютизація однієї крайнощі зближує її з іншою. Може, саме тому в Холла «тотожність» збігається з «унітарністю» та «уніфікованістю». Спроба автора статті «поставити ідентичність та ідентифікацію на міцну теоретичну базу» [26, с. 6], на наш погляд, не вдалася.

А чи взагалі постмодерністська філософія може виступити методологією дослідження будь-яких соціальних феноменів? Вважаємо, що не може. Бо постмодернізм – це не методологія, це навіть не світогляд. Він має відношення, на думку самих прибічників постмодернізму, лише до світовідчуття, причому такого світовідчуття, яке наскрізь пронизане абсурдністю, безвихіддю, катастрофічністю. Це світовідчуття людини, яка може зробити вибір лише між позбавленим сенсом буттям або небуттям, яка звільнилася від будь-яких історичних перспектив, будь-якого вибору і яка приречена не виходити за межі екзистенціального «замкнутого кола». І саме це

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

світовідчуття, яке стало домінантою в сучасному світі, було підняте постмодерністами до глобального виявлення, перш за все, в мистецтві, де на рівні організації, наприклад, художнього тексту реалізовувались спроби виявити його як певний комплекс емоційно забарвлених уявлень. Але до «самосвідомості епохи» (Гегель) постмодернізм не піднімався і навряд чи коли зможе піднятися тому, що він є, був і залишиться квінтесенцією емоційно-естетичних уявлень, що можуть бути виражені лише за допомогою «поетизованого» мислення з його принциповою невизначеністю, метафоричністю, фрагментарністю, алогічністю. Навіть самі представники постмодернізму визнають, що він виявляє тенденцію до «мовчання», тобто «з метафізичного погляду» нічого не може сказати про «кінцеві істини» (І. Хасан). Отже, актуальним залишається пошук відповіді на запитання: «Чому ми сьогодні з ентузіазмом усе ж таки освоюємо постмодерний занепад, який нині виконує у нас функції «символу віри»? [27, с. 218].

Слід зазначити, що до аналізу того, як проблема ідентичності досліджується на теренах постмодерністського дискурсу, спонукало масове захоплення не стільки постмодерністською методологією (питання, чи існує вона взагалі як певна цілісність, залишається відкритим), скільки постмодерністською фразеологією. Не секрет, що часто-густо звернення до постмодерністського дискурсу має на меті напускання туману та затемнення викладу іноді дуже простих речей. Але, роблячи висновок про те, що постмодерністська філософія не може бути дієвою методологією для дослідження будь-яких соціальних феноменів, у тому числі й ідентичності, автор не ставить перед собою завдання пропагувати обструкцію постмодернізму або применшувати його значимість як специфічної свідомості сучасності. У тому й справа, що постмодерністську філософію потрібно не сліпо переймати, або повністю відкидати, а необхідно її вивчати і досліджувати ті соціокультурні передумови, які покликали її до життя.



У цьому контексті й було цікаво розглянути те, чому постмодернізм свого часу починав з критики метафізичних принципів причинності, істинності, ідентичності, а нині повертається до розгляду проблеми ідентичності, але в своєрідному розрізі. Цю своєрідність розгляду зумовлює реалізація в дослідженні ідентичності низки основних принципів постмодернізму: відмова від універсальної історичної концепції, принцип методологічного сумніву стосовно всіх позитивних істин, принцип децентрації суб'єкта, а головне – ототожнення мислення з мовною практикою людини.

Можна погодитись з висновком постмодерністської філософії, що сучасна індустрія масової культури здійснює пресинг на людину і людина є маніпульованою з боку панівної ідеології. Але з визначенням того, що причиною деградації людських стосунків є «деградація мови» повсякденності, – погодитися не можна. Визнання мови єдиним адекватним засобом для організації життєвого досвіду людини, для розуміння себе самої та навколишнього світу, тобто для самоідентифікації, призводить до того, що величезний пласт соціокультурних явищ втрачає при розгляді свою специфіку, свою міру. Редукування свідомості до мови і навіть, більше того, тільки до письмового тексту, дозволяє дуже вільно трактувати всі феномени суспільної свідомості і читати цей «текст» довільно, починаючи з будь-якої сторінки. Усе перетворюється в тотальний «інтертекст», і тоді байдуже за допомогою чого аналізуються або описуються (у нашому контексті ці слова можна сприймати як синоніми) соціальні, культурні, історичні події та явища – псевдонаукової фразеології або засобів метафоричного «поетизованого» мислення.

Корінь проблеми невідомості постмодерністської (постнекласичної) методології відносно великої кількості соціальних і соціокультурних феноменів слід шукати в тому, що класична філософія як квінтесенція історії пізнання людством світу є досі нерозпредметненою. І саме як нерозпредметнена сфера людської думки, вона сприймається і трактується зовнішнім чином. Так, «всезагальність» розуміється лише як централізм,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

уніфікація, тотальність, а тому ототожнюється з владою, культом системи і з цієї причини, за думкою постмодерністів, підлягає реконструкції, децентралізації, дестабілізації. З цим пов'язано також намагання постмодерністів сконцентрувати свою увагу на різних аномаліях, стихійності, нестабільності, незавершеності, мінливості, невпорядкованості, хаотичності, багатоманітності реального світу. Всезагальні поняття «істини», «ідеалу», «необхідності» та інші розглядаються постмодерністами як анонімні замасковані центри влади, що підкоряють і підпорядковують особистість. Постмодернізм має на меті викрити європейську метафізику як основу тотальної тиранії [18; 19].

Існує думка, що постмодернізм наочно демонструє вичерпаність системи класичної філософії, деякі мислителі ведуть мову навіть про «смерть» метафізики. Чому це відбувається? З усіх поглядів найбільш переконливим є той, який виходить з того, що метафізика «померла», бо у світі, що надмірно заповнений знаками, традиційна європейська схема суб'єктно-об'єктних відносин, де є гносеологічно активний суб'єкт і онтологічно пасивний об'єкт, урешті-решт перестає працювати. Що буцімто цього не могло не відбутися хоча б тому, що нарощування знакових ланок, які опосередковують такого типу суб'єктно-об'єктний зв'язок, не може збільшуватися до нескінченності без зміни якісного стану структури. Одного прекрасного дня свідомість стає нездатною дотягнутися до речі, до об'єкта. І тоді вся енергія екзистенціального спрямування на об'єкт розтікається, розмазується по ланцюгу знакових репрезентантів, які стають самостійними онтологічними величинами [28, с. 9]. І саме тоді «помирає» метафізика і всі оцінки стають релятивними.

У вищенаведеному міркуванні можна було б знайти багато слухного, якби історія світової філософської думки була б простою сумою поглядів різних мислителів на світ, що може збільшуватися до нескінченності. Філософія ж як форма теоретичної самосвідомості людства є, перш за все, утворенням, у межах якого «вироблялись» різні способи ставлення

людської думки до об'єктивної реальності. Вироблялись ці способи ставлення «суб'єктивного до об'єктивного», способи пізнання світу в історії філософії, яку вже Гегель розумів як процес виведення логіки з історії, виходячи при цьому з принципу збігу історії і логіки. У своїх «Лекціях з історії філософії» він писав, що послідовність систем у філософії та ж, що і послідовність у виведенні логічних визначень ідеї [29].

Філософ вважав, що якщо звільнити основні поняття, що виступають у історії філософських систем від усього, що належить до їх зовнішньої форми, і якщо їх узяти у чистому вигляді, то ми отримаємо різні ступені визначення самої ідеї в її логічному понятті. Філософська істина, представлена в різних теоріях, трактувалася Гегелем як розвиток ідеї, що прогресує як конкретне ціле, що само розрізняється в собі. Адекватним методом розуміння цієї «тотальності» є діалектика, яка одна тільки й може утримувати зв'язок форм ставлення думки до об'єктивності. У межах діалектичного методу проступає зв'язок різних форм ставлення думки до об'єктивності, завдяки чому вони долають свою обмеженість і органічно «вбудовуються» у всезагальну теорію розвитку.

Процес ідентифікації сучасної людини є надзвичайно ускладненим, адже в суспільстві ми можемо спостерігати протилежні за своєю спрямованістю процеси, які, щонайменше, сприяють дезорієнтації людини. Мова йде про процеси, пов'язані з глобалізацією й протилежні їм – спрямовані на консервацію традиційних культур. Соціальний простір розвитку особистості значною мірою зумовлюється етноцентричною системою цінностей, що виростає на ґрунті певної культури. У сучасної людини немає єдиного простору загальнолюдських та національних цінностей, що визначають особливості змістовного наповнення структурних ланок її самосвідомості. В цьому сенсі постмодерністська теза про принципову множинність соціальних ролей та самоідентифікацій є виправданою та має право на існування. Дійсно, в сучасному мобільному суспільстві, з різноспрямованими векторами розвитку та складним культурним ландшафтом, людині важко існувати, важко

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

«вбудовуватися» в локальні спільноти й знаходити усталену систему координат, яка допомогла б їй прийняти сьогодення й планувати майбутнє. Не випадково, щоб описати певні процеси, що пов'язані з пошуком людиною власної ідентичності, деякі науковці звертаються до термінології, яку використовують психіатри та інші фахівці, що займаються психічними патологіями. Це, наприклад, такі поняття як «фрагментація», «розщеплення», «нестабільність», «поєднання непоєднуваного». Але констатація певних речей, наголос на деяких негативних тенденціях не призводить до розуміння того, як їх подолати. Постмодернізм як раз відрізняється таким констатуючим характером і не пропонує дієвої методології для аналізу соціальних феноменів. Але головна вада постмодернізму, що унеможлиблює його функціонування як дієвого інструмента для дослідження соціальних явищ та особистісних феноменів, – це його тотальна метафоричність. Як приклад наведемо визначення «складки» у К. Відаль. Це поняття вона вважає пояснюючим принципом всезагальної культурної та політичної дезорганізації світу, де панує «порожнеча, в якій нічого не відбувається, де одні лише різими, парадокси, що руйнують здоровий глузд при визначенні чітких меж особистості. Правда нашого положення є в тому, що жоден проект не володіє абсолютним характером. Існують лише фрагменти, хаос, відсутність гармонії, нісенітниця, симуляція, тріумф видимості та легковажність» [30, с. 185]. Питання стосовно того, як керуватися цим принципом для пояснення, наприклад, походження низки соціокультурних та психологічних феноменів, на наш погляд, назавжди залишиться риторичним.

Інший учений Є. Соколова звернула увагу на те, що «один з сучасних соціальних і психологічних дискурсів невизначеності фокусується навколо проблеми свободи індивідуального вибору ідентичності (і навіть її довільного «конструювання») в умовах «суспільства ризику», що перебуває в процесі глобалізації. У світі цінностей, які хаотично змінюються, меж між дозволеним та забороненим, що постійно розтікаються, найвищою цінністю стає свобода маневру (точніше – маніпуляції)

та особистісного свавілля в «перевиданні» й довільному конструюванні власного Я (цінностей, тілесного вигляду, статті), а також постійного шліфування фасадного і фальшивого образу Я» [31]. Постмодерністська філософія, на нашу думку, є тим методологічним підґрунтям, що надає інструментарій для постійного оновлення цього «фасадного і фальшивого образу Я».

Проблема ідентичності в нашому динамічному й нестабільному світі є однією з найактуальніших. Тому ідентичність як складний феномен має стати об'єктом міждисциплінарного дослідження. Але реалізація принципу міждисциплінарності передбачає не просто механічне об'єднання різних підходів до розгляду ідентичності, а їх органічний синтез, здійснення якого є неможливим без критичного переосмислення методологічних засад, на основі яких проводиться дослідження. В цьому підрозділі й була здійснена спроба аналізу методологічних засад постмодерністського дискурсу й їх дієвості відносно дослідження складних соціально-психологічних феноменів.

### **Список використаних джерел**

1. Соколова Е.Т. Клиническая психология утраты Я / Е.Т. Соколова. – М. : Смысл, 2015. – 895 с.
2. Кули Ч.Х. Человеческая природа и порядок / Ч.Х. Кули. – М. : Идея-Пресс, 2000.
3. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995.
4. Ионин Л.Г. Идентификация и инсценировка / Л.Г. Ионин // Социс. – 1996. – № 3. – С. 3–14.
5. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 446 с.
6. Декарт Р. Избранные произведения / Р. Декарт ; пер. с фр. и лат. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1950. – 711 с.

7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1992. – 443 с.
8. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс : Собр. соч. : в 50 т. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955–1981. – Т. 42.
9. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления / К.Р. Мегрелидзе. – Тбилиси : САБЧОТА САКАРТВЕЛО, 1965. – 486 с.
10. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс : Собр. соч. : в 50 т. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955–1981. – Т. 23.
11. Выготский Л.С. История развития высших психических функций : Собр. соч. : в 6 т. / Л.С. Выготский. – М., 1983. – Т. 3.
12. Мухина В.С. Возрастная психология. Феноменология развития / В.С. Мухина. – М. : Академия. – 2006. – 608 с.
13. Самосознание и защитные механизмы личности : хрестоматия. – Самара : БАХРАН-М, 2006. – 656 с.
14. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000.
15. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. Время и бытие. – М. : Республика, 1993.
16. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр ; сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; пер. // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
17. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр ; пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
18. Называть вещи своими именами : прогр. выступления мастеров запад.-европ. лит-ры XX в. / сост., предисл., общ. ред. Л.Г. Андреева. – М. : Прогресс, 1986. – 640 с.
19. Ильин И.П. Постмодернизм: Словарь терминов / И.П. Ильин. – М. : Intrada, 2000. – 384 с.
20. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия / И.П. Ильин. – М. : Интарда, 1998. – 455 с.

21. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М., Екатеринбург, 1998.
22. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского. – Екатеринбург : У-Фактория; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
23. Всемирная энциклопедия: Философия XX век / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.
24. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997 – 576 с.
25. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр. – М.: Прогресс, 1989 – 616 с.
26. Hall St. Introduction: Who needs «Identity»? / St. Hall // Question of cultural identity. – L., 2001. – P. 1–17.
27. Затонский Д. «Жестяной барабан» Гюнтера Грасса, или Понимаем ли мы мир, посередине которого существуем? / Д. Затонский // Иностранная литература. – 2001. – № 12. – С. 217–228.
28. Пелипенко А. Постмодернизм в контексте переходных процессов / А. Пелипенко // Человек. – 2001. – № 4. – С. 7–18.
29. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – Кн. 1. – 349 с.
30. Vidal M.C. The death of politics and sex in the eighties show / M.C. Vidal // New lit. history. – Charlottesville. – Vol. 24. – № 1. – P. 171–194.
31. Соколова Е.Т. Клиническая психология утраты Я / Е.Т. Соколова. – М. : Смысл, 2015. – 895 с.

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

### **2.1. Ідентичність: поняття та основні характеристики**

Сутнісною характеристикою особистості є її здатність до набуття власної ідентичності, осмислення об'єктивних властивостей предметів навколишнього світу і самої себе та інших людей. Геракліт основу свідомих дій людини, як відомо, називав «логосом», що тлумачилось як слово, думка і сутність самих речей. Ідентичність виступає фундаментом будь-якої особистості, характеристикою її соціального добробуту та результатом виховної діяльності і включає такі моменти:

а) внутрішню тотожність суб'єкта при сприйнятті навколишнього світу, усвідомлення себе як унікальної автономної індивідуальності;

б) тотожність особистих і соціальних світоглядних установок;

в) почуття включення особистості в певну соціальну спільноту.

При цьому слід враховувати, що сформована особистістю ідентичність доповнюється ідентичністю, що приписує людині її навколишнє соціальне середовище, зокрема певні соціальні групи. Е. Фромм припускав, що потреба в ідентичності входить до числа найважливіших, універсальних людських потреб. За Фроммом, прагнення до ідентичності, з одного боку, можна розглядати як психобіологічний принцип поведінки, зумовлений необхідністю вижити, а з іншого, – як потребу в набутті певного соціального статусу.

У наш час ідентичність усе більше розглядається не як процедура механічної приналежності та тотожності, а як формування та закріплення смислів, змістовно-ціннісне наповнення, позначаючи нормативно-мотиваційне підґрунтя прийняття цієї тотожності, що й уможливорює взаємну довіру в тривалій перспективі, мотивуючи розширення ідентичності. Водночас ідентичність «виконує функції інтерпретації відмінностей,



формування соціокультурних цивілізаційних кордонів, винайдення національних традицій, утворення уявних спільнот, конструювання інтересів» [1]. На своєму життєвому шляху людині доводиться поєднувати та змінювати різні ідентичності, які характеризують і відрізняють кожного індивіда, вказують на певні його властивості і водночас визначають цілісність особистості. При цьому індивід повинен переживати, поєднувати і осмислювати досить різні ідентичності, які динамічно взаємодіють і змінюються. Оскільки з кожною ідентичністю пов'язані відповідні очікування, цінності, зразки діяльності і способи поведінки.

Категорія ідентичності представлена в різних науках, зокрема в психології, соціології, педагогіці, юриспруденції, культурології, що свідчить про багатоманітність цього явища. У сфері соціальних наук дискусії про ідентичність набули двох основних форм: психодинамічної та соціологічної. Психодинамічна теорія спирається на положення Зигмунда Фрейда, який розглядає ідентичність як істотну та невід'ємну «складову», що перебуває в тісному взаємозв'язку і взаємодії з іншими психічними структурами. Ідентичність виконує есенціальну та інтегративну функцію в психіці, будучи стержнем, який ніби скріплює і консолідує особистість.

Поширеним є розуміння цього філософського поняття як сукупності певних якостей, що визначають якийсь предмет або об'єкт, описують відмінності певного індивіда від інших і характеризують особистість. При цьому йдеться, перш за все, про ознаки, які в свідомості індивіда чи соціальної групи вважаються суттєвими. Вони використовуються і як правові детермінанти сучасного громадянського суспільства. Це поняття означає також взаємозв'язок між відповідними величинами, між якими існує повна тотожність. Вважається, що, коли два предмети, за своїми ознаками, є однаковими і при цьому фактично не розрізняються, то наявна якісна ідентичність. Утім представники метафізики часто стверджують, що для визначення ідентичності необхідні не всі і навіть не обов'язково суттєві риси, а тільки іманентно властиві, необхідні для існування індивіда.

При цьому йдеться і про ознаки, які відрізняють певний суб'єкт та вказують на його характерні особливості. Отже, ідентичність базується також на розмежуванні, виокремленні індивіда і водночас визначає цілісність особистості. Якщо ж два предмети, по суті, є одним і тим самим об'єктом, то в такому разі говорять про нумеричну ідентичність. При визначенні ідентичності важливо мати на увазі діалектику тотожності та відмінності, де друга є процесом розрізнення та відмежування і на якій, власне, ґрунтується ідентичність.

Вважається, що вперше детально поняття ідентичності було представлено Е. Еріксоном, який визначив «Я»-ідентичність як приріст особистісної зрілості, що індивід у кінці юності взяв з дитячих років, аби бути готовим до виконання завдань дорослого життя. Він пов'язував це поняття із взаємодією індивіда та суспільства. [2] За Еріксоном, у молодіжній фазі життя людина повинна закріпити свою соціальну роль, а суспільство мусить дати для цього час і створити необхідні умови. Закріплення, як вважав Е. Еріксон, відбувається наприкінці періоду юності, де закінчується дитинство і починається доросле життя, що включає синтез здібностей, переконань та ідентичностей дитинства.

Отже, американський психолог німецького походження представив ідентичність як узгодженість та послідовність змін, показав цей процес як один з найбільш суттєвих і основоположних результатів особистісного розвитку в період юності, що є важливим кроком до продуктивного і щасливого життя. На його думку, ідентичність – це почуття особистісної тотожності та історичної безперервності. Таким чином, «Я»-ідентичність виступає як соціальна функція «Я», що полягає в тому, щоб, зокрема, встановлювати зв'язок нових елементів ідентичності з уже існуючими [3].

Усі подальші дослідники цієї проблематики, так чи інакше, співвідносилися з його концепцією, розглядаючи ідентичність як рису особистості, що дозволяє усвідомити свою унікальність і значимість та відмінності від представників інших соціальних груп. При цьому ідентичність людини не є якоюсь

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

однозначною сутністю, оскільки індивід ідентифікує себе з чимось, зокрема, з певними ознаками групової ідентичності, сприйнявши їх як власні суттєві характеристики і водночас формуючи особисті ознаки.

Р. Фогельсон [4] запропонував модель «боротьби ідентичностей», що включає чотири види:

1) реальна ідентичність – звіт індивіда про себе, його самоописання «Я сьогодні»;

2) ідеальна ідентичність – позитивна ідентичність, до якої прагне індивід, яким він хоче себе бачити»;

3) негативна ідентичність, якої індивід уникає і не хоче себе бачити таким;

4) пропонована ідентичність – набір образів, які індивід транслює іншим людям, щоб вони відповідним чином оцінювали його ідентичність.

Уявлення людини про себе розвиваються як через власні інтереси і потреби, так і через розмежування чи засвоєння певних цінностей. Р. Ертер та Л. Монтада [5] вважають, що розвиток ідентичності людини базується на самопізнанні та самоформуванні. Однак ці процеси завжди залишаються елементами визначення з боку зовнішнього середовища. Отже, ідентичність характеризується двома вимірами:

а) власним сприйняттям своєї унікальності і несхожості особистості;

б) соціальним виміром, визнанням іншими людьми і навколишнім соціальним оточенням.

Німецькі науковці Г.-П. Фрай та К. Гаусер [6] визначають ідентичність як процес саморефлексії індивіда, який пропускає через свою свідомість різні види досвіду, у тому числі, актуальні і ті, що є в пам'яті. Таким чином, ідентичність виникає з ситуативного досвіду, що переробляється за межами певної ситуації і генералізується. Складовими ідентичності людини вважається самовідчуття цінностей і контрольна інстанція, а завдання індивіда полягає в тому, щоб узгоджувати між собою ці три інстанції.

На відміну від психосоціальних підходів, британський дослідник Е.Д. Сміт [7] вважає, що ідентичність спирається на певний «соціальний поділ, який можна змінити, а то й скасувати». Ідентичність, на його думку, складається з різних категорій та ролей, найголовнішою з яких є поділ на статі. Важливими є також категорії простору або території, соціального класу або класової ідентичності, етнічної і релігійної ідентичності, що базується на об'єднанні культури та її елементів – цінностей, символів, міфів і традицій.

Ідентичність індивіда розглядається як динамічна система, що, з одного боку, охоплює в структурованій формі ставлення до певної людини з боку інших індивідів, пов'язані з нею переконання та спогади, а з іншого – включає зміст та структуру відповідних процесів і структур. Таким чином, конструкція ідентичності передбачає особистість, яка хоче реалізувати в своєму житті власні цінності та напрями діяльності. Отже, йдеться про ідентичність як специфічну форму або структуру ставлення до себе певної особистості.

У соціально-філософських науках під ідентичністю розуміють також співвіднесення себе з тими соціальними групами і спільнотами, які сприймаються як «свої». При цьому використовують поняття «персональна ідентичність», що означає:

1) тотожність «Я» (свідомості, розуму), усвідомлення особистістю єдності своєї свідомості в різний час і в різних місцях;

2) збереження постійної єдності діяльності, що продовжується в ході змін діяльності чи поведінки. Це передбачає:

а) існування пам'яті;

б) здатність ідентифікувати себе (свою самість);

в) здатність ніколи не втратити знання того, що щось відбувалось саме з даним індивідом. У психологічному сенсі йдеться про своєрідну структуру особистості, пов'язану з розумінням власної ідентичності, самоусвідомленням і розумінням того, ким є певна людина чи ким вона хоче стати. Ідентичність означає також, що людина усвідомлює себе, свій характер, позицію в світі тощо.

Дж. Марсія розглядає ідентичність у трьох аспектах: структурному, феноменологічному та поведінковому (біхевіористському). Крім цього, він розділив ідентичність на чотири різні стадії – розроблену ідентичність, мораторій, перейняту ідентичність та дифузну ідентичність. Проте останнім часом ідентичність часто трактується як своєрідний «клаптик» (Patchwork). Так, Г. Койп [8] пише, що в своїх зразках ідентичності люди виготовляють «клаптикові» утворення з матеріалів свого повсякденного досвіду і саме вони є результатом творчих можливостей суб'єктів. Отже, автор розглядає ідентичність як невинний процес «щоденної роботи над ідентичністю», як постійні дії над «частинами» ідентичності. Найважливішими елементами цієї щоденної роботи вважаються: узгодженість, визнання, автентичність, потенціал, ресурси і розповіді, які пов'язуються з «примусом до самоствердження» [9].

У книзі «Соціологічний вимір ідентичності» Л. Крапман розглядає термін балансуєчої ідентичності [10]. На прикладі соціальної ідентичності певних груп суспільства як, наприклад, індивіди з девіантною поведінкою Крапман доходить висновку про складність і непослідовність формування соціальної ідентичності певних людей, характеризуючи цей процес як балансуєчу ідентичність. У процесі взаємодії вона повинна виконувати три функції, щоб уможливити виникнення ідентичності. Однак мова повинна відповідати особливим очікуванням кількох учасників комунікації (взаємодії) в специфічній ситуації передати іншим свої бажання. З іншого боку, з допомогою цієї «розмовної мови» можна знайти розв'язання проблем.

Ідентичність, як вважає Штрауб, має форму і структуру, що спочатку сприймається як «єдність» і «цілісність» особистості. Ця категорія розглядається також в умовах простору і часу, що постійно змінюються. Вона включає безперервність та узгодженість [11]. В основі формального визначення індивіда лежать такі особисті, персональні дані як його ім'я, вік, стать і професія. Ці показники дозволяють відрізнити дану особу від інших і певною мірою характеризувати якусь групу чи

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

категорію людей. Багатовимірність ідентичності дозволяє розглядати її як своєрідну структуру особистості, пов'язану з її образом, що склався в інших індивідів.

Складовими ідентичності людини є когнітивний компонент, емоційний та ціннісний, через взаємодію яких виникає динаміка ідентичності. Вона має чотири визначення проблем або завдання, які індивід повинен розв'язати, щоб сформувати певну ідентичність [12; 13]. Слід зауважити, що людина не тільки обирає і розвиває певну ідентичність, а й перебуває між ідентичністю та не-ідентичністю. Індивід як істота постійно демонструє зміни в своїх знаннях і здібностях, ставленні до інших людей та речей. Тому ідентичність для нього існує тільки в процесі змін, лише в диференціації себе та інших.

Ідентичність означає також своєрідність, що охоплює два виміри: персональний (відчуття унікальності та неповторності власної особистості) та соціальний (відчуття визнання іншими, соціальним навколишнім середовищем). Габермас визначає ідентичність як баланс між персональною та соціальною ідентичностями. При цьому перша впливає з певної життєвої історії індивіда, а друга є результатом належності індивіда до певної соціальної групи.

Діалектика цих двох сторін даного процесу передбачає необхідність балансування цінностей, потреб та інтересів індивіда з вимогами та очікуваннями навколишнього світу. Отже, певний вплив на цей процес справляє розуміння своїх соціальних ролей і статевої особливості, усвідомлення індивідуальних та суспільних цінностей і норм. Тому Гоффман поряд з соціальною та персональною ідентичністю вводить третє поняття «Я»-ідентичність, а також розглядає «пошкоджену» ідентичність [14].

Теорія соціальної ідентичності, розроблена в 1986 р. Г. Тайфелем та Д. Тернером [15] базується на трьох основних теоретичних принципах:

1) індивіди прагнуть зберегти або поліпшити свою позитивну ідентичність;

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

2) позитивну соціальну ідентичність отримують шляхом порівняння з відповідними іншими групами, що повинна зміцнити соціальну ідентичність;

3) якщо це порівняння виявляється негативним, то індивіди намагаються залишити певну соціальну групу і приєднатись до іншої.

Соціальна ідентичність означає наявність у людини головних її елементів: чіткого самовизначення, вибору цілей, цінностей та переконань, якими індивід керується у житті. Утім особистість одночасно втілює різні ідентичності, які перетинаються, наприклад, чоловік, європеєць, інтелектуал тощо. Попри наявність кількох ідентичностей у більшості випадків люди мають одну, головну ідентичність. Як відомо, члени традиційних суспільств можуть спиратися на стабільні соціальні структури: сім'я, стать, система родинних зв'язків тощо. Втрачаючи суттєві характеристики, людина тим самим змінює свою ідентичність. Проте серйозною проблемою є небажана втрата ідентичності, коли йдеться про сім'ю, народ, націю, релігію, друзів, неформальну групу та ін. Однак у певних сучасних течіях як, наприклад, фемінізм, вихід з визначеної ідентичної не сприймається як самоізоляція, а розглядається позитивно як акт емансипації. При цьому жіноча ідентичність вже не сприймається як ідеальна, зважаючи на відповідні зразки поведінки, стереотипи та очікування. Все більшого значення набуває знання власної ідентичності, особливо в кризових ситуаціях, коли наявна тимчасова дифузія і тимчасова нездатність до формування ідентичності.

Соціальна ідентичність забезпечує формування змісту та ціннісної структури особистості, що розвивається протягом усього життя. Становлення ідентичності здійснюється в основному з допомогою двох процесів: асиміляції, відбору нових компонентів та їх пристосування до існуючої структури шляхом установлення значення певних цінностей [16].

Важливе значення при цьому має процес самоусвідомлення особистості, що складається з узагальнених реакцій людини стосовно думки про неї інших людей, а також відчуття

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

гармонії та цілісності власного «Я». Особливу роль при формуванні ідентичності відіграють первинні групи: сім'я, друзі. Ідентичність формується в результаті взаємодії з іншими людьми, в процесі засвоєння людиною суспільних норм, цінностей, способів діяльності, і є відображенням взаємодій (інтерацій) під час міжособистісного спілкування.

Однак, як зазначав Дж. Мід, існує усвідомлена та неусвідомлена ідентичність, що демонструє перехід від несвідомо прийнятих норм та звичок іншої людини до осмисленого ставлення до себе і своєї поведінки. Наявність усвідомленої ідентичності – це наявність особистісної свободи, можливості думати про мету і тактику своєї поведінки. Перехід від неусвідомленої до усвідомленої ідентичності можливий за наявності рефлексії – здатності до пізнання людиною самої себе, своїх дій та вчинків, психічних станів, почуттів, здібностей, характеру.

Усе це дозволяє ідентичності виконувати різні функції (орієнтувальну, структурну, цільову, екзистенційну), які надають цілісності, неперервності, визначеності особистості. Забезпечується відчуття подібності з одними та відмінності від інших, що є результатом поведінкових патернів особистості. Отже, ідентичність забезпечує процес диференціації та інтеграції «Я» особистості. Диференціація означає визначення меж цілісності і незалежності власного «Я», а інтеграція «Я» – об'єднання себе з іншими, тобто інтеграція у соціум.

Ідентичність особистості характеризується складною, багаторівневою структурою, що включає «Я-соціальне», «Я-комунікативне», «Я-фізичне», «Я-матеріальне», «Я-діяльне», «Я-рефлексивне», «Я-перспективне». Як самостійні компоненти виступають проблемна та ситуативна ідентичність. Структура ідентичності позначена і певними суперечностями: з одного боку – це прагнення до унікальності, індивідуальності, з іншого – бажання бути прийнятим і схожим на значимих інших. Знання ідентичності особистості дозволяє передбачити поведінку людини, що базується на інтеріоризації (вбиранні зсередини певних соціальних статусів).



Німецький філософ Б. Радтке виводить чотири критерії ідентичності:

а) ідентичність виникає лише у взаємодії із зовнішнім світом чи з певними суспільними групами, які мають відповідні соціальні вимоги;

б) об'єкт ідентичності може бути представлений однією або комбінацією ознак;

в) безперервність ідентичності означає збереження суттєвих сутнісних ознак особистості або соціальної групи протягом відносно тривалого часу. Втрата сутнісних ознак означає розмивання ідентичності;

г) тільки комбінація різних особистісних ознак, що не мають суперечностей, приводить до чіткої ідентичності [17].

Складовими ідентичності людини вважаються також самоконцепція, самовідчуття цінностей і контрольна інстанція. І завдання індивіда полягає в тому, щоб узгоджувати між собою ці три інстанції. У співвідношенні двох індивідів чи певних величин ідентичність виступає як їх повна тотожність, збіг. Коли два предмети у своєму взаємному порівнянні виявляють однакові властивості і їх не можна відрізнити, то говорять про якісну ідентичність. Якщо серед ряду предметів у дійсності вони є тим самим об'єктом, то характеризуються як числова ідентичність. Сучасні суспільства характеризуються комплексністю, анонімністю та мобільністю, що відображається в структурах ідентичності, які стають усе більш різноманітними. Отже, ідентичність означає властивість особистості залишатися самою собою в соціальних умовах, що змінюються. Таким чином, ідентичність можна розглядати і як результат усвідомлення індивідом себе як особистості, яка відрізняється від інших [18].

Таким чином ідентичність є внутрішньосуперечливим поняттям: з одного боку, означає схожість різних об'єктів, а, з іншого, – описує своєрідність кожного індивіда. Ідентичність відіграє важливу роль у навколишньому світі, тому що надає відносно впорядковану інформацію про особистість, визначає важливі життєві цінності, захищає індивіда, оскільки несе

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

певну відповідальність за соціальне та фізичне самопочуття. Ідентичність як філософська категорія означає усвідомлення соціальної та персональної належності, в структурі якої виділяють когнітивний та афективний компоненти і яка охоплює все життя людини від її народження до глибокої старості.

Варто наголосити, що в людині «пересікаються» різні ідентичності: соціальна, етнічна, національна, культурна, політична, релігійна та ін. Ідентичність визначається як належністю до певної групи, так і відповідними соціальними ролями, оскільки ідентичність базується не лише на належності до якоїсь однієї групи. Молода людина водночас може усвідомлювати себе не тільки студентом та членом певного колективу, соціальної групи, а й громадянином відповідної країни, мешканцем якогось регіону, представником певної нації і, зрозуміло, – членом сім'ї зі своїми обов'язками тощо. Тому формування ідентичності є процесом виховання різних ідентичностей, який однозначно повинен бути комплексним і включати різні напрями, засоби і форми.

Пошук людиною своєї ідентичності включає і знаходження власної соціальної ролі, чого очікує і суспільство. Розвиток ідентичності є центральним завданням і водночас постійним викликом людини в процесі життя. У цьому контексті особистість потребує певної підтримки з боку різних соціальних інститутів. Слід враховувати, що ця якість розвивається тільки в обміні цінностями та постійній взаємодії з навколишнім середовищем. Розвиток ідентичності відбувається у взаємодії між самореалізацією і пошуком свого місця в суспільстві. Ідентичність має за ключову мету формування особистості, перш за все, в силу таких своїх компонентів як:

- 1) когнітивний (наявність відповідних знань, самоусвідомлення своєї особистості, належність до певної соціальної групи тощо);
- 2) ціннісний (сформованість певних цінностей, позитивне, негативне або амбівалентне ставлення до системи цінностей);
- 3) мотиваційний (сформованість потреб, інтересів та мотивів, спрямованих на всебічний розвиток особистості);

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

4) емоційний (прийняття або неприйняття своєї належності до певної соціальної групи, а також самооцінка);

5) діяльнісний (участь у соціальній діяльності, що має особистісне і суспільне значення).

Теорія ідентичності виходить з того, що люди, як правило, прагнуть мати позитивну самооцінку, що зумовлює застосування різних стратегій. Це почуття може виникати на основі спостережень за власною поведінкою та емоціями, а також за оцінюванням фізіологічного стану, соціальної інформації або процесів порівнювання. Конструювання ідентичностей передбачає використання матеріалів з історії, географії, філософії, політики, культури та ін.

Для формування ідентичності особистість повинна виробити певне позиціонування проблем або успіхів: розв'язати проблему реальності, досягти успіху, розглядаючи предметом відносини внутрішньої і зовнішньої перспективи. Це можна розділити на чотири етапи. Спочатку індивід сприймає зовнішній світ, перетворює зовнішню перспективу на внутрішню. Потім у процесі розвитку особистість пропускає свої уявлення через забування, селекцію, порівняння та пригадування і, таким чином, відбувається проєкція індивіда на зовні, в соціокультурне середовище [19].

Л. Крапман вважає, що ідентичність передається мовою, а отже, виникає спочатку через комунікацію індивіда з іншими людьми, що відбувається в кожній ситуації. Так, співрозмовники, зустрічаючись, з допомогою мови, жестів та міміки обмінюються намірами, бажаннями і потребами. Це, на його думку, відбувається в процесі так званої «комунікативної мови» [20].

Дослідниця з США – психолог з проблем розвитку Д.Л. Вайсман сформулювала основоположну психологічну теорію формування персональної ідентичності. Вона виходить із структурних меж формування особистого зразка значень (frameworks of meaning) і розділила їх на дев'ять сходинок, які можуть бути пройдені або створені упродовж розвитку

[21]. Кожна сходинка означає нові переживання і розуміння ідентичності, більшу гнучкість і міру свободи в діях та поведінці.

Важливим для оцінювання ідентичності особистості є положення Ю. Габермаса, згідно з яким людина як цілісність не дається сама собою, а залежна від інших і «може реалізуватись тільки в інтерсуб'єктному просторі діалогу-комунікації, який неможливий без довірливих стосунків. Раціональне взаєморозуміння, підґрунтя якого полягає у моральному ставленні людей один до одного, забезпечується довірою до іншого, тобто тоді, коли відомо, що можна зазвичай очікувати від іншого» [22] На думку О. Кожем'якіної [23], ідентичність рухається «від тотожності до самототожності, відкриваючи та загострюючи питання внутрішнього та зовнішнього, одиничного та множинного, ендогенного та екзогенного, результативного (сталого) та процесуального (динамічного), партикулярного, універсального».

Таким чином, проблема ідентичності в наш час стала предметом уваги філософів, соціологів, психологів, культурологів, які під ідентичністю часто розглядають співвідношення індивіда з певними соціальними групами і спільнотами, що сприймаються як «свої». Отже, ідентичність є важливою складовою структури особистості, що надає їй стабільності, визначеності, цілеспрямованості і характеризується певним динамізмом.

У цілому сьогодні люди мають більше можливостей і почуваються вільніше у визначенні чи виборі своєї ідентичності. Її пошук індивід розпочинає фактично з дитинства, свого самоусвідомлення та спроб розмежування з іншими людьми. Ідентичність виникає з елементарних потреб, суспільних норм та очікувань. Можна сказати, що дитина, яка розглядає себе і вже може говорити, отримує перші уявлення про свою ідентичність. Необхідним для розвитку ідентичності є постійний діалог з іншими.

Таким чином, можна розглядати як індивідуальну, так і групову ідентичність, що сприяє формуванню власної. При цьому усвідомлення молодого людиною своєї ідентичності не

завжди збігається з ідентифікацією її навколишнім соціальним середовищем. Пошук ідентичності особливо важливий для українського суспільства, яке розколоте різним ставленням до війни та російської окупації. Відповісти на цей живо-трепетний виклик вдається не кожному, оскільки відповідні позиції та соціальні ролі визначені недостатньо чітко.

Формування персональної ідентичності залежить від соціальної взаємодії окремих індивідів з іншими людьми, що відбувається через мову і засоби комунікації як, наприклад, жести і міміку. Утім розвинена ідентичність може сама створювати соціальний досвід, якщо соціальний досвід з іншими людьми є більше не можливим. Важливою характеристикою ідентичності особистості виступає її динаміка ідентичності, що характеризується визначенням чотирьох проблем, або завдань, які повинна виконати людина, щоб сформувати ідентичність [25]:

1) проблема реальності або досягнення реальності, що має внутрішні та зовнішні перспективи;

2) проблема консистенції, що означає досягнення різних елементів внутрішньої перспективи. При цьому індивід визначається, як він попри різні зображення ідентичності в різних ситуаціях залишатися тією ж людиною;

3) проблема неперервності, досягнення неперервності включає однакову постановку питання, правда, відносно часових розвитку і змін;

4) проблема індивідуальності ставить індивіда виключно перед проблемою формування персональної ідентичності, яка відрізнялась би від інших людей.

Ідентичність виступає фундаментом будь-якої особистості, характеристикою її психосоціального добробуту та результатом виховної діяльності і включає такі моменти:

а) внутрішню тотожність суб'єкта при сприйнятті навколишнього світу, усвідомлення себе як унікальної автономної індивідуальності;

б) тотожність особистих і соціальних світоглядних установок;

в) почуття приєднання Я-людини до певної соціальної спільноти.

Результати виховання молоді значною мірою визначаються рівнем сформованості відповідної ідентичності. Наприклад, сутністю персональної ідентичності є усвідомлення людиною самої себе, здатність до відмежування від інших, уміння від-рефлексувати себе як унікальну особистість. Це означає тілесну самість, самоідентичність, самоповагу, саморефлексію та самоствердження.

У результаті комунікації та взаємодії виникає групова ідентичність як ототожнення себе з групою, усвідомлення внутрішньої солідарності з ідеалами певної соціальної спільноти, відчуття значення власної ідентичності для інших членів студентського колективу. Значимою для молоді людини є вікова ідентичність, оскільки йдеться не лише про певні особливості віку людини, а й про набір нормативно-рольових характеристик.

У цілому ж розвиток ідентичності людини за Р. Ертером та Л. Монтадою, як уже зазначалося, базується на двох процесах – пізнанні та формуванні себе [26]. З соціально-філософської та педагогічної точок зору на першому плані перебувають критерії самооцінки, які для індивідів та соціальних груп є суттєвими в контексті цінностей сучасного громадянського суспільства.

Можна розглядати різні підходи до розвитку ідентичності. Еріксон, зокрема, вважає, що цей процес базується на трьох основних принципах: біологічному, соціальному та *ego*, який вважає головним і який поєднує два попередні чинники. Дж. Марсія [27] наголошував, що ідентичність розвивається протягом усього життя. Саме він запропонував розрізняти два шляхи досягнення певної ідентичності:

1) поступове усвідомлення деяких даних про індивіда (його прізвище, ім'я та по батькові, громадянство, професія, місце роботи тощо), що сприяє формуванню ідентичності;

2) самостійне прийняття людиною рішення щодо свого майбутнього і того, яким бути, що приводить до конструювання відповідної ідентичності.

А. Ватерман [28] вважає, що формування ідентичності виступає не як одиничний акт, як лінійний процес, а є низкою взаємопов'язаних виборів, з допомогою яких особистість формує свої цілі. Він запропонував модель розвитку ідентичності, яка включає передчасну ідентичність. Вона приписується людям, які ніколи не переживали стан кризи ідентичності, проте мають певні цілі, цінності та переконання. Дифузна ідентичність, на думку А. Ватермана, характерна для людей, які не мають чітко визначених цілей, цінностей та переконань і не пробують їх сформувати. Досягнута ідентичність означає усвідомлення певної приналежності до певної соціальної групи. Під мораторієм ідентичності розуміють кризовий стан, пов'язаний з прийняттям рішення про свою ідентичність.

Учений досліджує також ціннісно-вольовий аспект розвитку ідентичності і вважає, що вона пов'язана з наявністю у людини чіткого самовизначення. Це включає вибір цілей, цінностей та переконань, якими людина керується в своєму житті. Їх він називає елементами ідентичності і виокремлює чотири сфери життя, які на його думку, є найбільш значимими для формування ідентичності:

- 1) вибір професії та професійного шляху;
- 2) прийняття і переоцінка релігійних та моральних переконань;
- 3) вироблення певних політичних поглядів;
- 4) прийняття якихось соціальних ролей, включаючи сімейні стосунки.

Протягом життя людині доводиться пройти різні кризи своєї ідентичності, які мають як негативне, так і позитивне значення для розвитку особистості, особливо, коли вони допомагають знайти правильний шлях. Отже, кризу можна розглядати як необхідний крок для того, щоб знову підтвер-

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

дити свою ідентичність та правильність життєвого вибору. Особливо важко долаються вікові кризи, зокрема в період юності, коли дитина стає дорослою. Кризи на цьому етапі часто пов'язані з пошуком власної ідентичності і проявляються в спробах протистояти всім і в усьому, грубості, розриві з друзями.

Кризи ідентичності нерідко проявляються також у віці близько 40 років, коли людина вже має певний життєвий досвід, однак стикається з певним поворотним пунктом. У цей час людина хоче ніби повернути свою юність, але потрапляє в кризовий стан, оскільки не має бачення своїх подальших дій. При цьому людина відчуває себе загубленою, спустошеною та дезорієнтованою. Проте подолання цієї кризи також є необхідним для самоствердження особистості, що відроджує і зміцнює ідентичність.

Утім поява кризових ситуацій не обмежується названими віковими фазами, оскільки вони можуть виникати в багатьох інших ситуаціях. Наприклад, причинами виникнення криз ідентичності можуть стати смерть близької людини, втрата робочого місця або розлучення. Такий стан заставляє людину більше уваги звертати на себе і на пошуки ефективніших шляхів подолання криз, щоб сформуванати сильнішу ідентичність. Відомо, що в демократичному суспільстві криза виявляє себе з більшою силою, ніж у суспільствах, де перехід до дорослого життя пов'язаний з деякими обов'язковими ритуалами.

У складних ситуаціях, як, наприклад, війна, криза ідентичності може охоплювати все суспільство і спричинити його розшарування. Криза персональної ідентичності може відбуватись не тільки під час суспільних криз. Подолання криз відбувається через їх раціональне осмислення, переспрямування енергії на інший рівень самоідентифікації та через нову самоідентифікацію. В цьому процесі проявляються й інші проблеми, які пов'язані з жорсткою ідентифікацією у певній сфері і слабким осмисленням, неусвідомленим спрямуванням енергії з одного рівня на інший, обмеженим усвідомленням одного з рівнів самоідентифікації. Отож, розв'язання кризи



самоідентифікації потребує її усвідомлення, з'ясування відповідних аспектів самоідентифікації та її значимості для особистості.

Відомо, що нерідко молоді люди прагнуть якомога швидше вирішити питання самовизначення і, таким чином, уникнути кризи. Однак це призводить до того, що потенціал людини залишається нерозкритим до кінця. Інші ж розв'язують цю проблему по-своєму і розтягують кризу на занадто довгий період, залишаючись у невизначеності. Проблемою може стати і гендерна ідентичність як самовизначення людини щодо належності до соціальної ролі за чоловічим або за жіночим типом. Справа в тому, що в сучасному суспільстві гендерна роль людини не завжди відповідає її традиційній біологічній ролі.

Особливу роль у суспільстві відіграє державна політика ідентичності, що стосується домінуючих груп, зміни статусу певних спільнот, конструювання майбутнього тощо. Політика ідентичності використовується для зміни статусу як панівними групами, так і групами, які перебувають під впливом інших. Політикою ідентичності домінуючих груп називають уявлення про формування суспільних і державних відносин.

Дослідниця О. Копієвська [29] вважає, що державна політика ідентичності здійснюється з метою створення єдиної спільноти громадян, стирання певних відмінностей і особливостей. Механізми цієї політики повинні забезпечити різним соціальним, етнічним та іншим групам власну ідентичність, можливість бути у суспільстві іншими, але не чужими і тим самим запобігти появі ксенофобії. Основою формування такої політики є історія та культура і сформовані на їх основі концепції історичної та культурної пам'яті, що дозволить задіяти весь ресурсний потенціал їх ціннісно-морального. Автор зазначає, що завданнями державної політики ідентичності є:

- формування концептуальних засад ідентичності та наповнення її сукупністю нових смислів, які відповідають культурним, соціальним, політичним реаліям сьогодення та

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

враховують основні тенденції світового та європейського розвитку;

- визначення моделі ідентичності та розроблення на державному рівні механізмів її реалізації;
- коригування моделей, форм і механізмів конструювання ідентичності як відповідь на зміну зовнішньої і внутрішньої ситуації в державі.

Таким чином, можна вважати, що ідентичність особистості ґрунтується на її самосвідомості. В цілому нині люди мають більше можливостей і почувають себе вільніше у визначенні чи виборі своєї ідентичності. Її пошук людина розпочинає фактично з дитинства, свого самоусвідомлення та спроб відмежуватись від інших людей. Ідентичність виникає з елементарних потреб, суспільних норм та очікувань. Основними характеристиками ідентичності, що виражають головне у її визначенні, зумовлене її сутністю, необхідними внутрішніми зв'язками, виступають її багатовимірність, тотожність, виразна відмінність, різноманітність, динамізм та безперервність. Значеннями поняття «ідентичний» вважаються рівнозначний, рівноцінний, адекватний, еквівалентний, достеменний. Важливо наголосити, що ідентичність може розвиватись тільки в процесі обміну з іншими індивідами, в процесі взаємодії з навколишнім соціальним та природним середовищем.

Важливою формою соціальної ідентичності виступає національна ідентичність як сукупність переконань, способів поведінки і часто емоційне ставлення, що пов'язують індивідів та групи як націю. Уявлення про націю – це елементи спільноти та характеристики колективної ідентифікації. Оксфордський словник визначає це поняття як відчуття цілісності нації, що представлене її особливими традиціями, культурою та мовою [30].

У німецькому географічному лексиконі національна ідентичність розглядається як почуття належності до нації або національної держави, як свідомість, пов'язана з певними символами, матеріальними артефактами, які підтримують

уявлення про соціальну цілісність [31]. Ознаками національної ідентичності виступають історичні корені, зокрема, національне відродження, релігійна багатоманітність, національний суверенітет, націоналізм, незалежність та втрата суверенітету, національна ідентичність діаспори, географічне та політичне розташування, політична культура і ментальні чинники, економічні та політичні чинники формування ідентичності, виклики сучасності, місце нації в Європі [32].

Національна ідентичність є формою колективної ідентичності, яку людина не отримує від народження, а яка формується відповідними соціальними умовами та свідомістю людини. Національну ідентичність можна розглядати як колективний продукт, що передається індивідам засобами соціалізації, вірою, цінностями, передбаченнями та очікуваннями. Колективні елементи національної ідентичності кореняться в національній історії. Залежно від впливу соціалізації індивід певною мірою вбирає елементи національної ідентичності, що стають важливими елементами індивідуальної ідентичності. Країни, що запізнились з формуванням своєї національної ідентичності, повинні інтегрувати в своє суспільство значну кількість іммігрантів, а також мусять приділяти постійну увагу цьому питанню.

Розвиток національної ідентичності залежить від виникнення національних держав і характеризується такими ознаками:

- наявність спільної території, що склалась історично;
- спільні історичні спогади;
- спільна публічна культура;
- спільні чинне законодавство та економіка.

Національна ідентичність значною мірою формується національними символами, мовою, кольорами, національною історією, кровними зв'язками, культурою, музикою, кухнею, засобами масової інформації

Видатний учений М. Драгоманов [33] у праці «Чудацькі думки про українську національну справу» фактично дав прогноз, який справдився, стверджуючи, що «сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі

й правди для всіх і навіть не може дати ради для впорядкування державних справ».

Дослідник О. Лисенко [34] розглядає національну ідентичність як визнання народом самого себе, історії, національної культури, території, своїх особливих рис, розуміння національною спільнотою своїх інтересів, прагнень, цілей, ідеалів, потреб тощо. Автор виокремлює такі форми національної ідентичності:

1) нормальна ідентичність, коли образ свого народу сприймається як позитивний, з адекватним ставленням до культури, історії, природного патріотизму тощо;

2) етноцентрична ідентичність – некритична перевага якої-небудь національної групи і самоідентифікація індивіда з нею;

3) етнодомінуюча ідентичність, коли не тільки національна ідентичність стає першочерговою з-поміж інших видів ідентичностей, але й досягнення її цілей та інтересів починає сприйматися як домінуюча цінність;

4) етнічний фанатизм – ідентичність, у якій домінують національні інтереси та цілі, що часто сприймаються ірраціонально;

5) етнічна індіферентність – байдужість людей до проблем національності і міжетнічних стосунків та цінностей різних національностей;

6) етнічний нігілізм у формі космополітизму заперечує національності та етнокультурні цінності;

7) амбівалентна, невиражена ідентичність поширена у національно змішаному середовищі.

Учений виокремлює такі основні характеристики поняття національної ідентичності:

- визнання народом самого себе;
- національне самовизначення, національна самосвідомість і традиційна культура;
- форми виявлення національної ідентичності можуть варіюватися від етнічного нігілізму до етнофанатизму;

- почуття любові, поваги до своєї батьківщини, культури, традицій, мови, наділені потужною як консолідуючою, так і диференціюючою силою.

Англійський політолог Р. Емерсон [35] визначив національну ідентичність як соціальну групу людей, які відчують себе нацією.

Національна ідентичність у позитивному контексті – це патріотизм, що характеризується національною гордістю та позитивними емоціями любові до своєї країни. Крайній показ надмірної національної ідентичності вважається шовінізмом, що проявляється у вірі в надзвичайні переваги певної країни та надмірну лояльність до неї. Національна ідентичність вимагає процесу самовизначення, включаючи як ідентифікацію з певною нацією, так і диференціацією з іншими націями.

За умов глобалізації національна ідентичність піддається певним викликам. У цьому зв'язку Ф. Фукуяма [36] писав: «Практично за кожним випадком неефективного державного будівництва приховується недостатній рівень національної ідентичності, слабкість державного втручання, недолік спільних цілей, які дозволили б державі розробляти і здійснювати політику ідентичності».

Найбільш поширеною вважається моноетнічна ідентичність. Вона виникає в сім'ї, де батьки належать до однієї етнічної групи. Наявні випадки, коли батьки належать до різних етнічних ідентичностей, однак дитина обирає тільки одну з них. Проте індивід може ідентифікувати себе з однією ідентичністю, яка пов'язана з чужою етнічною групою, змінюючи при цьому вже набуту. В сучасних умовах полікультурності та високої мобільності, поширюється біоетнічна ідентичність, коли індивід ототожнює себе з двома культурами.

Однак частині людей не вдається чітко ідентифікувати себе ні з однією, ні з двома культурами. У таких випадках говорять про маргінальну ідентичність, коли індивід не може усвідомити свою етнічну тотожність і мусить балансувати між різними нормами і цінностями. Стосовно інтеграції мігрантів

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

у нове суспільство вживається також поняття «ідентифікаційна асиміляція».

У свідомості громадян континенту комплексним феноменом вважається європейська ідентичність, що підпорядковувалась національним та регіональним ідентичностям. Але лише з часом спільні проблеми, а пізніше, успіх європейського єднання стали об'єднуючою ціннісною основою. Європейська ідентичність означає самоописання індивіда або колективу, які духовно або емоційно спираються на об'єкт ідентифікації. Європейська ідентичність змушує індивідів почувати себе пов'язаними з Європою як певним окресленим простором, дбає про солідарність і лояльність та створює базу для європейської політичної діяльності. Як колективна ідентичність вона створює тривалість і мир між індивідами, захищає від антагоністичної суперечності інтересів, сприяє переходу від багатоманітності до єдності. При цьому установки та орієнтації, які виростають із спільної історії, стають базою для спільних цінностей, зразків діяльності та рішень.

Після століть військових зіткнень ідея європейської спільноти стала провідною ідеєю. Рада Європи зробила свій внесок у формування європейської ідентичності, прийнявши європейський прапор та гімн. Ще у повоєнні роки Європа спиралась на ідеї миру, безпеки і процвітання. Пізніше формування внутрішнього ринку, усунення кордонів усередині Шенгенської зони, введення євро і розширення на схід сприяли посиленню європейської ідентичності. Особливо після провалу конституційних референдумів у Франції і Нідерландах у 2005 р., потреба в спільній ідентичності посилилась у свідомості громадян. За допомогою інституційних реформ, більш широкої участі громадян у європейській політиці, введення диференційованої інтеграції та створення європейської політичної комунікації в державах-членах, відбулось зміцнення європейської ідентичності. Лісабонський договір (2009) – перший крок у цьому напрямі. Розширення можливостей для

ініціативи громадян ЄС сприяло підвищенню ефективності та прозорості в прийнятті рішень.

Європейський Союз виходить з усвідомлення духовно-релігійного і морального спадку, неподільності та універсальності цінностей гідності, свободи, рівності та солідарності, які базуються на основах прав людини, демократії і правової держави. Європейський розвиток спирається на досить різні культурні ідентичності і тим самим на різні процеси національно-державного розвитку, враховуючи, що Євросоюз поважає національну ідентичність держав-членів ЄС, а Хартія основних прав Союзу декларує збереження і розвиток спільних цінностей та повагу до розмаїття культур і традицій. У сучасну епоху глобалізації та космополітизації на зміну національній ідентичності приходить цивілізаційна ідентичність. Цій новій формі ідентичності як причині світових конфліктів присвячена праця С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій». На перший план, на його думку, виходить взаємодія між Заходом та іншими цивілізаціями. Відмінності між цивілізаціями є найбільш суттєвими: цивілізації відрізняються своєю історією, мовою, культурою, традиціями, і найголовніше – релігією.

Важливою характеристикою особистості виступає політична ідентичність, основними напрямками формування якої виступають:

- становлення базисної політичної ідентичності на основі ситуаційної;
- функціонування сформованої базисної політичної ідентичності;
- розвиток політичної ідентичності особистості.

Один з напрямів формування політичної ідентичності – вибудовування моделі політичних і суспільних взаємин, формування якої відбувається шляхом засвоєнням суспільством певних політичних ролей. Іншим напрямом є вихід особистості з кризового стану. Політична ідентичність сприяє визначенню норм, цінностей і дозволяє індивіду зорієнтуватися в суспільстві і в політичному середовищі. Поява особистісної політичної

ідентичності виникає при глибокому усвідомленні сформованої політичної позиції та її повному прийнятті.

Формування ситуаційної політичної ідентичності відбувається під впливом чинників зовнішнього впливу, часто пов'язаних з маніпулюванням людьми. Її формування часто пов'язане з необхідністю вибору тієї чи іншої політичної позиції, лідера в конкретній ситуації. Ситуаційна політична ідентичність є основою для подальшого формування базисної політичної ідентичності.

Політична ідентичність індивіда може бути сформована і за допомогою нав'язування йому тих чи інших політичних ідеалів. Утім при формуванні політичної ідентичності можуть виникати різні перешкоди, які приводять до ускладнення процесу ідентифікації або припинення його. Результатом зміни політичної орієнтації індивіда може стати зміна спрямованості ідентифікації або відмова від прийнятої ідентичності.

Характерною ознакою для більшості членів українського суспільства є релігійна ідентичність. Зокрема, православних, греко-католиків і римо-католиків та протестантів могла б об'єднувати християнська ідентичність («Я – християнин»). Оскільки «процес конструювання, відтворення та підтримання релігійної ідентичності включає в себе різні знакові, символічні, ідейно-образні та ціннісно-сміслові компоненти, кожна релігійна система містить, когнітивну модель світу, яка визначає «своїх та чужих» у термінах сакральних цінностей, стереотипів, етосу» [37].

Першорядною характеристикою сучасного християнина, на думку Блаженнішого Любомира, є «єдина християнська ідентичність кожного, хто декларує себе учнем та послідовником Господа нашого Ісуса Христа, незалежно від того, чи це католик, чи православний, чи протестант. І якщо на цьому рівні всі християни будуть мати єдність, тоді розділення та певні різниці (другий елемент), які виникають між християнами, будуть з часом відходити на дальший план, даючи



Божій ласці діяти тут, на Землі, творячи атмосферу миру і злагоди» [38].

Таким чином, актуальним завданням сьогодення є формування ідентичності особистості, її розвиток та захист, дотримання сукупності певних характеристик, що визначають сутність індивіда чи певної соціальної групи, сфери життєдіяльності тощо. Йдеться про ознаки, які не тільки описують такі особливості, а й відрізняють індивіда від інших суб'єктів. Адже ідентичність базується як на тотожності, так і на розмежуванні людей.

Формування ідентичності можна розглядати як пошук балансу між особистісним та соціальним виміром, що вимагає від індивіда реалізації його ціннісних орієнтацій, потреб та інтересів і водночас адаптації до очікувань суспільства. При цьому структура особистості може виступати як єдність персональної та соціальної ідентичності, тобто її вертикального та горизонтального вимірів.

## **2.2. Ідентифікація як процес ототожнення**

Поняття «ідентифікація» (від пізньолат. *identifico* – ототожнюю або *identificare* – отототожнювати) є процесом як інтуїтивного, так і свідомого ототожнення, порівняння суб'єктом самого себе з іншим індивідом або групою людей. Цей термін виступає також способом розпізнавання об'єкта сприйняття в процесі уподібнення йому. Ідентифікацію можна розглядати і як один з механізмів пізнання та розуміння іншого індивіда. При цьому більш значимою є інша людина, яку даний суб'єкт вважає авторитетом для себе. При ідентифікації встановлюється певний емоційний зв'язок з об'єктом.

Сутнісною характеристикою особистості є її здатність до набуття та осмислення ідентичності як певної визначеності себе та інших індивідів, а також об'єктивних властивостей предметів навколишнього світу. Ідентичність можна розглядати

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

як результат процесу ідентифікації, дії механізмів ототожнення та уподібнення ознакам інших людей, явищ та процесів. У праці «Масова психологія і аналіз людського Я» З. Фрейд висунув положення, що ідентифікація є початковою формою емоційного зв'язку з об'єктом.

У онтогенезі особистості відбувається ідентифікація з іменем, соціальними зразками; зі статтю; із зразком «Я» в усіх часах особистості (в минулому, нинішньому, майбутньому); з суспільними цінностями, що забезпечує буття в соціальному просторі [39]. Структура ідентифікації включає поведінковий, когнітивний та емоційний компоненти.

Учений Т. Парсонс розглядає ідентифікацію як пізнавальний механізм, що спирається на почуття поваги і любові. Оскільки ідентифікація з іншою людиною вимагає певних установок і стосунків. У цілому ж ідентифікація виступає в ролі соціального механізму, з допомогою якого здійснюється соціалізація особистості, засвоєння соціальних ролей та культури [40].

Основною функцією ідентифікації вважається набуття нових, уже сформованих форм поведінки, які є сумою при-своєних характеристик поведінки інших людей. Важливими функціями її як механізму розвитку особистості виступають: формування самосвідомості, соціально значимих особистісних якостей; інтеріоризація норм, стереотипів, ролей, ціннісних орієнтацій, установок, мотивів і через них регуляція поведінки. Таким чином, ідентифікацію можна вважати механізмом освоєння соціального досвіду і певним захисним механізмом, за якого людина бачить у собі іншу, переносить на себе мотиви та якості, властиві іншій особі.

З часом поняття ототожнення стало провідним у працях З. Фрейда і почало означати процес утворення людської суб'єктності. При цьому він помітив співіснування в одному суб'єкті різних ототожнень і встановив три способи ототожнення:

- 1) первинну форму афективного зв'язку з об'єктом;

- 2) регресивну заміну попереднього вибору об'єкта;
- 3) ототожнення за наявності чогось спільного з якою-небудь іншою, несуттєвою ознакою [41].

К.Г. Юнг розглядав ідентифікацію з соціальною групою, героєм певного культу і навіть з душами предків. А. Фрейд (донька З. Фрейда) досліджувала ідентифікацію як один з механізмів захисту «Я». Інколи вважається, що «у філософії категорія ідентифікації використовується, в основному, для визначення одного із важливих методів пізнання» [42].

Поняття «ідентифікація» по-різному інтерпретується в окремих сферах, зокрема, в техніці йдеться про встановлення відповідності розпізнаваного предмета своєму образу або знаку. В юридичних науках під ідентифікацією мають на увазі стадійний процес встановлення тотожності особи або речі на підставі незмінних ознак.

Ідентифікація особистості передбачає орієнтацію на іншу людину або групу та процес уподібнення, що сприяє розвитку певних соціальних якостей, визначення ціннісних орієнтацій і формування певних стереотипів поведінки. Отже, результатом дії механізму ідентифікації виступає ідентичність як певна визначеність особистості, предмета, явища чи процесу.

Ідентифікацію в соціальних науках здебільшого визначають як установлення тотожності об'єктів на основі певних ознак. Соціальна психологія розглядає ідентифікацію як процес ототожнення індивіда з об'єктом, іншою людиною чи соціальною групою. Це відбувається на основі засвоєння властивих їм властивостей, характеристик, цінностей, соціальних установок та соціальних ролей. Слід зазначити, що ідентифікація виступає також як один з методів пізнання, що полягає у співставленні мисленнєвого образу з об'єктами та суб'єктами дійсності. Іншими словами, йдеться про процес пізнавання, відображення в свідомості людини явищ реальної дійсності і встановлення тотожності. Процес пізнавання починається з відчуттів, на основі яких формуються певні сприйняття, що включає індивідуалізацію і встановлення рівності з собою.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Під ідентифікацією розуміють також відповідний акт, що означає визначення чи встановлення чогось суттєвого і значимого для особистості, визнання того, що існує, важливим або несуттєвим, дружнім або ворожим. У цьому процесі один індивід не просто розпізнає іншого, а й вбирає якісь його характеристики. Тобто в процесі ідентифікації індивід адаптує якості інших, розглядає їхні цінності та інтереси або певної соціальної групи як свої, розвиваючи під їхнім впливом власні здібності. Успішність ідентифікації одного індивіда з іншим залежить від їх зв'язків.

Процес ідентифікації передбачає, що всі об'єкти навколишнього світу характеризуються:

- 1) індивідуальністю, комплексом властивих йому ознак, якостей, властивостей;
- 2) постійною взаємодією об'єктів;
- 3) здатністю відображувати свої властивості;
- 4) відносною стабільністю відображеної інформації;
- 5) здатністю отримувати ознаки об'єктів, що ідентифікуються в певних зразках для порівняльного дослідження.

У практичній діяльності та дослідженнях застосовуються різні види ідентифікації, наприклад, за об'єктом, що ідентифікується, за матеріально фіксованим зображенням, ідентифікація цілого за частинами, за ознаками загального призначення та за мисленнєвим образом. В ідентифікаційних процесах часто виділяються такі стадії: роздільне дослідження, порівняльне дослідження та оцінювання результатів порівняльного дослідження. Розпізнавання відбувається як здійснення пошуку за заданими ознаками та отримання даних з образів. Аутентифікація є певною перевіркою достовірності, а прирівнювання означає визнання когось або чогось у якомусь відношенні рівним або схожим. Цей процес не обмежується ототожненням, а є також встановленням як спільних, так і відмінних рис. Уподібнення означає асиміляцію, визнання себе подібним до когось і намагання змінитись відповідним чином.

Суспільними цінностями, що сприяють ідентифікації можуть, наприклад, виступати престижна професійна діяльність, гармонійна сім'я, популярна молодіжна субкультура тощо. Водночас втрата роботи може спричинити кризову ситуацію в родинному та особистому житті, що потребуватиме соціально-психологічної стабілізації. При цьому розвинена ідентичність сама може створювати певний суспільний досвід.

Передумову розвитку ідентичності Г. Мід вбачав у наявності самосвідомості, яку він ототожнює з усвідомленням ідентичності. Проблема консистенції або досягнення консистенції полягає у взаєминах різних елементів внутрішньої перспективи. При цьому людина запитує себе, що вона повинна зробити, щоб попри різні елементи внутрішньої перспективи залишитись тією самою людиною.

На думку вчених П. Гнатенко і В. Павленко [43], можна виокремити такі варіанти інтерпретації поняття «ідентифікація»:

- 1) ідентифікація як один з механізмів міжособистісного сприйняття);
- 2) ідентифікація як центральний елемент самосвідомості;
- 3) ідентифікація як один з показників стратометричної концепції.

Отже, поняття «ідентифікація» має два основні значення:

- усвідомлення та розпізнавання, що часто використовується в психології;
- уподібнення і ототожнення є більш поширеним в соціально-філософських науках.

Категорія «ідентифікація» в філософській та соціологічній літературі використовується переважно у другому значенні і виражає ототожнення людиною самої себе з іншими людьми на основі установлення спільних цінностей, соціокультурних зразків і моделей поведінки. Таким чином, ідентифікація формується на основі визначення тотожності невідомого об'єкта відомому. При цьому розрізняють первинну ідентифікацію (з батьками) і вторинну ідентифікацію, що відбувається у більш пізньому віці, з іншими людьми. Групова ідентифі-

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

кація означає стійке ототожнення себе з іншим індивідом, соціальною групою або спільнотою, прийняття їх цілей і цінностей.

Сутністю процесу ідентифікації є не просто уподібнення, а й присвоєння індивідом властивостей, якостей, атрибутів іншої людини або соціальної групи і перетворення себе цілком або частково за її зразком. Ототожнення одного індивіда або двох індивідів один з одним може відбуватися як в думках, так і в реальності (повністю або частково) [44].

І. Старовойтова [45] розглядає ідентифікацію як двосторонній соціальний процес, оскільки людина стає представником соціальної спільноти завдяки тому, «що вже має хоча б у нерозвиненому потенційному плані певні якості – знаки, що дозволяють і вважаються якимось причетною до цієї спільноти». В той же час кожна соціальна група «тисне» на особу в напрямі конформізму й ідентифікації, шліфує особисті якості індивіда відповідно до соціальної ролі, яка йому відводиться або яку він сам перейняв на себе власними зусиллями.

Процес ідентифікації передбачає, що всі об'єкти навколишнього світу характеризуються:

- 1) індивідуальністю, комплексом властивих йому ознак, якостей, властивостей;
- 2) постійною взаємодією об'єктів;
- 3) здатністю відображувати свої властивості;
- 4) відносною стабільністю відображеної інформації;
- 5) здатністю отримувати ознаки об'єктів, що ідентифікуються в певних зразках для порівнювального дослідження.

Ідентифікація здійснюється за певними критеріями та характеристиками даного об'єкта, що виражають його основні властивості і називаються ідентифікаційними ознаками. Вони можуть відображати форму, розміри та якість об'єкта, його склад, структуру і функції. Ідентифікаційні ознаки поділяються на загальні, часткові, якісні (атрибутивні) та кількісні. Висновок про певну тотожність об'єкта базується на сукупності його ідентифікаційних ознак, які відображають основні властивості та відповідають установленим вимогам. Ідентифікація може бути повною або частковою, що виступає пере-

думовою успішної взаємодії суб'єкта та об'єкта, проявляється в готовності відчувати, переживати і відповідно діяти щодо іншої людини.

Таким чином, можна визначити різні способи ідентифікації, як наприклад, за об'єктом, що ідентифікується; матеріально фіксованим зображенням; частинами; ознаками загального призначення та мисленнєвим образом. Об'єктом ідентифікації може виступати не тільки інша особистість, а й якийсь предмет. Тобто ототожнення може відбуватись з якимось духовним, релігійним рухом, діловим підприємством тощо.

У ідентифікаційних процесах часто виокремлюються такі стадії: роздільне дослідження, порівнювання та оцінювання його результатів. Отже, ідентифікація включає:

- ситуативне уподібнення себе значимому іншому як зразку;
- стале ототожнення себе із значимим іншим, прагнення бути схожим на нього;
- механізм соціально-психологічного захисту, що полягає в уподібненні об'єкту, що викликає страхи чи тривогу;
- групова ідентифікація як стійке ототожнення себе з соціальною групою або спільністю.

Ідентифікація передбачає також вплив на індивіда різних механізмів, зокрема пізнання та розуміння, соціалізації, взаєморозуміння, морального розвитку тощо.

Ідентифікація має дві основні функції: захисну і розвиваючу. Прикладом захисної функції може бути так звана ідентифікація з агресором, що розцінюється як захисний механізм для подолання страху. При цьому особистість переймає певні знання, властивості особистості, цінності та способи поведінки агресора, у тому числі проти своєї волі, і робить їх складовими свого буття. Ідентифікація з агресором зумовлює зневагу власних потреб, які не визнаються і не задовольняються іншими людьми.

А. Фрейд [46], базуючись на психоаналітичній теорії, вважає, що в ідентифікації з агресором індивід керується двома механізмами захисту – інтроекцією, за якої суб'єкт переймає

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

судження та способи поведінки оточуючих, та проекцією. Інтроєкція вважається нормою в процесі передавання знань та виховання дітей. Проекція (від лат. *projectio* – кидання вперед) розглядається як процес, у результаті якого внутрішнє помилково сприймається як таке, що відбувається зовні. Мотивами цих процесів виступають як любов, так і страх. Дослідниця називає три форми ідентифікації з агресором: безпосередні і прямі контакти та перейняття атрибутів, що характеризують імпонуючі явища. Отже, ідентифікація інколи виникає також під страхом. Коли, наприклад, хтось боїться бути виключеним з певної партії чи групи, то в такій ситуації індивід пристосовується до її членів та керівника, переймаючи їхні уявлення. Такий механізм імовірно працює в тоталітарному режимі і навіть відіграє важливу роль.

Саме поняття ідентифікації співвідносно з розвитком особистості, що пов'язане з розкриттям здібностей індивіда, є наслідком різних процесів і характеризується переходом до якісно нового стану. Сприймаючи інших і переймаючи їхні якості, індивід тим самим розширює свій потенціал та можливості. Суттєвим є те, що тут йдеться й про орієнтацію на кращі якості та результати, а, отже, розвиток своєї особистості. Адже індивід сприймає як свої характеристики, стан, досягнення чи риси інших індивідів та соціальних груп, вважаючи їх для себе зразковими і значимими. Таким чином, у процесі ідентифікації відбувається розвиток індивіда, вдосконалення його здібностей, функцій та навичок, що стосуються різних сфер життєдіяльності. Отже, ідентифікація виступає чинником розвитку індивіда, особливо як допоміжний засіб за відсутності власного життєвого досвіду в період формування юної особистості. Утім власний розвиток суб'єкта відбувається й у зв'язку з установленням схожості інших індивідів.

При цьому йдеться про виконання різних функцій, зокрема, нанесення відомої кількості та якості на щось невідоме, щоб зробити його відомим. Відомий називається ідентифікатором, а невідомий є тим, що потребує ідентифікації. Важливою функцією цього процесу, яку називають регулятивною, є



ідентифікація з інтересами іншого індивіда, організації, політичної партії чи держави. Адже ідентифікація індивіда з конкретною соціальною групою вимагає від нього регулювання своєї поведінки відповідно до норм і цінностей певної групи. Відповідна корекція поведінки відбувається й у випадку ідентифікації з політичною партією чи організацією. Функцією ідентифікації виступає також забезпечення взаємного зв'язку членів певної соціальної групи, створення і зміцнення певної спільноти.

3. Фрейд виділив чотири типи ідентифікації:

- первинну, коли дитині у ранньому віці ще треба відрізнити свою ідентичність від ідентичності об'єктів, а відмінності між «я» і «ти» не мають сенсу;
- вторинну ідентифікацію, що відбувається з батьками, є захисною, оскільки зменшує ворожість між собою і вважається частиною нормального процесу розвитку;
- проєктивну, коли людина уявляє, що перебуває в середині якогось об'єкта, зовнішнього до себе, що створює ілюзію контролю над об'єктом;
- інтроєктивну ідентифікацію, що дає можливість уявлення іншого в собі як частини себе. Варто зазначити, що різні види ідентифікації (персональна і соціальна, національна, політична, культурна, регіональна, релігійна та ін.) розвиваються у взаємодії з навколишнім світом, у процесі взаємообміну, постійно оновлюючись і змінюючись.

Як багаторівневе особистісне утворення ідентифікація пов'язана з трьома основними рівнями аналізу людської природи: індивідуальним, особистісним та соціальним. На індивідуальному рівні ідентифікація відбувається в результаті сприйняття індивідом себе як людини певного фізичного вигляду, темпераменту, задатків, з певним минулим і прагненням майбутнього.

Особистісний вимір ідентифікації формується в процесі усвідомлення власного тіла і його відчуття, включаючи стать та стан здоров'я. Особливу роль у розвитку особистості відіграє ідентифікація дитини з матір'ю, батьком та іншими

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

членами сім'ї. На особистісному рівні йдеться і про відчуття людиною неповторності себе та свого життєвого досвіду, базованому на вмінні поєднати всі ідентифікації з розумовими здібностями, зі сприятливими можливостями, пропонованими соціальними ролями. На соціальному рівні ідентифікація відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими ідеалами і стандартами [47].

У процесі ідентифікації та в результаті конфронтації і взаємодії дітей та молоді зі своїм тілом, емоціями, сім'єю та соціальними мережами, засобами масової інформації, працею і своїми досягненнями, економічними та екологічними умовами, нормами, цінностями і моральними установками, ієрархічними структурами виникають певні конфлікти. Тому вплив різних сфер на відповідні механізми повинен бути динамічним і водночас постійним. Вирішальним питанням є забезпечення балансу між соціальними умовами та різними чинниками впливу, що уможлиблює гармонію особистісного і соціального вимірів ідентифікації.

Суттєвим є досягнення балансу між індивідуальною та соціальною ідентифікацією. Ця динаміка має ключове значення для розвитку особистості. У кожний віковий період виникають свої проблеми соціалізації та ідентифікації. Розглядаючи у контексті цього процесу поняття «ідентичність», варто зазначити, що воно представляє сукупність властивостей, що характеризують і відрізняють певного суб'єкта та вказують на його характеристики і особливості, зокрема як молодої людини. Це поняття можна використати також щодо визначення молоді як соціальної групи. При цьому в даному випадку молода людина ідентифікує себе з певною спільнотою, колективом відповідного вищого навчального закладу тощо, приймаючи їх характеристики як свої і формуючи свої особисті критерії. Таким чином, можна говорити як про індивідуальну, так і групову ідентифікацію, що сприяє формуванню власної.

Враховуючи ці обставини, соціальна ідентифікація визначається як «пізнавальний спосіб установлення тотожності, подібності речей, процесів, явищ, осіб», тобто розумові

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

операції з зовнішніми об'єктами. Ідентифікація пов'язується також із сферою самосвідомості та самопізнання особистості, що включає «ототожнення себе з іншими, уявлення іншої людини як продовження самого себе, перенесення себе на місце іншого» [48]. У концепції розвитку особи Е. Еріксон розробив проблеми динаміки ідентифікації. В ній розглядається послідовна зміна об'єктів ідентифікації у часі в процесі формування особи, що охоплює вісім стадій.

Отже, ідентифікацію особистості можна розглядати як ситуативне уподібнення, що означає стійке ототожнення себе з чимось значущим і прагнення бути схожим на нього. Під ототожненням з соціальною групою слід розуміти прийняття її цілей та системи цінностей. У дитячому та юнацькому віці поширеним є ототожнення з персонажем художнього твору, в результаті чого людина не тільки усвідомлює зміст твору, а й використовує як зразок. Завдяки механізмам ідентифікації формуються багато рис особистості та стереотипів поведінки, а також необхідні ціннісні орієнтації.

У процесі ідентифікації індивід свідомо чи несвідомо приписує собі характеристики іншої людини, чому передують встановлення зв'язку з іншими людьми, визнання схожості між ними. Порушення процесу ідентифікації можуть привести до виникнення помилкових ідентичностей, ототожнення з тими індивідами, цінностями, явищами та соціальними групами, які не відповідають справжнім потребам особистості. Ідентифікація є не тільки між окремим індивідом та його кумиром, але й між прихильниками якоїсь партії, релігійної секти, футбольної команди чи окремого музиканта, співака тощо. Тому ідентифікацію можна розглядати і як тип соціального впливу, що проявляється в бажанні одного індивіда бути схожим на іншого чи інших людей і стати членом певної соціальної групи. Цей процес супроводжується копіюванням певних установок, цінностей, звичок, зразків поведінки.

Процес соціальної ідентифікації передбачає також ідентифікацію з прийнятою в суспільстві системою норм, ідеалів та принципів моралі, які мають за мету підтримання добра і

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

відвернення людини від зла, а також совісті як особистого усвідомлення свого обов'язку. Прийняття суспільної моралі є значимим особливо в контексті оцінювальної, регулятивної, контролюючої, інтегруючої та виховної функцій. У результаті цього формується здатність людини оцінювати всі сторони суспільного життя – економічну, політичну, духовну тощо, а також давати моральне пояснення різних процесів і сприяти включенню індивіда у різні сфери життя.

У силу своїх особливостей та функцій ідентифікація сприяє соціалізації індивіда, готує його до прийняття відповідних соціальних норм і цінностей. Соціальна ідентичність передбачає, за Г. Мідом, готовність, усвідомити позицію власної групи, спрямувати норми і цінності спільноти, а також взяти на себе певну відповідальність, керуючись зобов'язаннями щодо інших членів спільноти.

Соціальна ідентифікація відбувається в процесі взаємодії різних соціальних груп, що розрізняються за розмірами і способом взаємодії між людьми:

а) малі соціальні групи і мікросоціальні інституції (шлюб, сім'я, соціальна група);

б) організації та спілки (підприємства, політичні партії, церковні громади);

в) великі національні та міжнародні спільноти.

Індивіди прагнуть представити своє «Я» в соціальній групі та навіть у соціальній ситуації позитивним способом, щоб у подальшому здобути соціальне визнання. Таким чином, відбувається ідентифікація певного індивіда з групою – сім'єю, колом друзів або колег по роботі, а, з іншого, – група своїми цінностями, нормами, правилами та приписами здійснює вплив на особистість. Соціальна ідентифікація перебуває також під впливом відповідного соціального статусу, ролей та іміджу. При цьому соціальна ідентичність людини може формуватись лише у динамічних відносинах з іншими індивідами, у процесі різноманітних соціальних впливів.

Особливістю соціальної ідентифікації є її латентний характер, який, за А. Гоулднером, пов'язують з належністю

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

до різних категорій, які офіційно розглядаються як несуттєві для даної групи, але такі, що впливають на відносини між членами групи. Водночас є соціальна ідентифікація, яку називають явною і значимою для даної соціальної групи та організації і такою, що приписується організаційними правилами і нормами групи.

Відомо, що ідентифікація з певною групою часто є результатом виховання і зовнішнього примусового обов'язку. При цьому усвідомлення молодою людиною своєї ідентичності не завжди збігається з ідентифікацією її навколишнім соціальним середовищем. Якщо ж юнак чи дівчина не знаходить стабільної ідентичності, свого місця в житті чи ролі в суспільстві, говорять про дифузю ідентичності, яка проявляється саме в цей період. Значний вплив на особливості процесу ідентифікації мають статеві належності індивіда, соціальні ролі особистості, ідентифікація із своїм тілом, емоціями, сім'єю, засобами масової інформації, роботою та її результатами, економічними та екологічними умовами життя, нормами, цінностями, моральними уявленнями та ієрархічними структурами.

Особливу роль у цьому процесі відіграє сімейна ідентифікація, що представляє те соціальне середовище, де виникають перші контакти людини з організаціями суспільства і де починається розвиток ідентичності, який потім поширюється на інші сфери. Як відомо, належність до сім'ї вільно не обирається людиною, а визначається від народження. Проте доросла людина має можливість вільно обирати собі партнера і створювати власну сім'ю, що сприяє розвитку суспільних організацій. Саме в сім'ї зав'язуються перші емоційні зв'язки.

Ідентифікація – це складний пізнавальний процес визначення причетності особистості до певної спільноти. При цьому йдеться не тільки про тотожність, а й про міжособистісні та групові відносини. Слід зазначити, що цей процес є двобічним: з одного боку ототожнення індивіда з групою, а з іншого – розпізнавання ним у своєму соціальному оточенні тих ознак, за якими особистість може ідентифікувати себе з певною групою, використовуючи статево-вікові, моральні,

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

економічні, політичні та естетичні індикатори, за якими люди визначають своє коло спілкування і взаємодії.

Ідентифікація особистості має свою протилежність, що полягає в процесі деідентифікації, коли індивід втрачає свою ідентичність, поширює її на іншу особу, заміщує свою ідентичність або зміщує свою ідентичність з ідентичностями інших.

Ідентифікацію в соціально-філософських науках можна розглядати і як важливий механізм соціалізації, що проявляється в прийнятті певної соціальної ролі, визначенні індивідом соціальної ролі, в усвідомленні групової ідентифікації. Сучасне розуміння ідентифікації охоплює кілька сфер соціальної реальності:

- процес і результат самоотожнення з іншим індивідом, групою, образом чи символом на основі когнітивно-емоційного зв'язку;
- включення у внутрішній світ суб'єкта і прийняття як власних норм, цінностей та зразків об'єкта;
- уподібнення;
- упізнання, розпізнання образів, що передбачає зіставлення одного об'єкта з іншим, класифікацію різних образів.

Ідентифікація уможливорює розпізнання певних якостей особистості, що дозволяє:

- 1) зарахувати особистість до певної соціальної групи, класу чи типу;
- 2) визнати особистість цілісною та ідентичною самій собі;
- 3) побачити іншу людину як продовження себе самого, надання їй власних рис, якостей, почуттів, бажань;
- 4) розуміти та інтерпретувати іншу людину шляхом ототожнення себе з нею.

Необхідним і досить важливим є процес ототожнення та уподібнення особистістю себе з певною нацією. Змістом цього процесу є суб'єктивне відчуття належності до національної спільноти на основі емоційного зв'язку, що «виникає в особистості як результат формування відносно стійкої системи усвідомлених уявлень та оцінок реально існуючих диферен-

ціуючих та інтегруючих ознак життєдіяльності нації, а також прийняття групових норм та цінностей» [49].

Останні соціологічні опитування показують, що 90,6% населення нашої країни визнають себе українцями, а росіянами вважають себе 6,3% опитаних. При цьому, найчастіше українську національну ідентичність декларують молоді люди у віці від 18 до 24 років – 94,4%. Суттєво відрізнявся від наведених даних національний склад населення України згідно з переписами населення, які проводились у 1989 р. та в 2001 р.: українці – 72,7% і 77,8%, відповідно, росіяни – 22,1% і 17,3% [50].

Таким чином, для національної ідентифікації українського суспільства необхідні:

- знання української мови;
- поширення української культури;
- знання вітчизняної історії і вміння використовувати її для формування національної ідентичності (включає міфи, розповіді, документи, історичні корені, не тільки перемоги, героїчні вчинки, а й трагедії, страждання);
- ефективна вища освіта;
- громадянське суспільство;
- авторитетна та ефективна влада, що користується моральним авторитетом;
- високий рівень соціально-економічного розвитку, що виражається у задоволенні населення своїм життям;
- адекватна інформаційна політика;
- міжнародний престиж держави, яка вміє захищати національні інтереси;
- наявність продуманих ідентифікаційних стратегій.

Ідентичність пов'язана з минулим і водночас допомагає конструювати майбутнє, виражати певні плани і мрії. Ототожненням людини з певною сукупністю ознак етнічних груп та відмінностей у фізичній, мовній, релігійній та економічній сферах характеризується етнічна ідентифікація.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Трансформаційні процеси в Україні характеризуються значними змінами становища всіх соціальних груп та формуванням нових соціальних зв'язків, що диктує необхідність переосмислення особистістю своєї ідентичності. Йдеться про оптимізацію процесу ідентифікації з метою як цілеспрямованого формування нових ідентичностей, так і збереження вже існуючих. Аналізуючи процес соціального пізнання в нестабільний період розвитку суспільства, ідентифікація виокремлює ті показники, які найгостріше характеризують суперечливість історичного процесу на етапі радикальних перетворень:

- соціальна ідентичність (криза ідентичності окреслюється як особлива ситуація свідомості, коли більшість соціальних категорій, за допомогою яких людина визначає себе і своє місце в суспільстві, здаються такими, що втратили свої межі й цінність);

- створення образу іншої людини (в епоху нестабільності відбуваються значні модифікації в його побудові: відносна легкість у приписуванні іншій людині образу ворога, пошук індивідуального і групового ворога, зростання індивідуального і групового напруження, агресивності, перенесення відповідальності за невдачу з ворога «зовнішнього» на ворога «внутрішнього» тощо);

- побудова образу соціальних інституцій, форм соціального контролю, суспільства в цілому, образу соціального світу (в період соціальної нестабільності важко визначитися, який тип суспільства «хороший», а який «поганий»);

- втрата соціального ідеалу (тобто частина людей взагалі не знає, для чого здійснюється перехід, що сприймається болісно).

Національна свідомість передбачає ідентифікацію особистості з історичним минулим певної спільноти. Культурна ідентифікація – це самовідчуття людини всередині конкретної культури, усвідомлене сприйняття норм і зразків поведінки та свідомості, системи цінностей і мови. Поняття культурної ідентифікації пов'язане з етапами розвитку етносу, системою



його символічно-знакових уявлень та оцінювань щодо навколишнього світу та формами культурно-історичного буття.

Етнос – це культурно-духовна спільність людей, споріднених походженням, мовою, культурними надбаннями, територією проживання, а за певних умов – і державними утвореннями. Досить часто термін «етнос» порівнюють з поняттями «народ» і «нація». Народ відрізняється від нації не кількісними показниками, а рівнем свідомості, зумовленої проблемами облаштування державного устрою та об'єднання. Налагодження зв'язків у суспільстві, реалізація творчих можливостей кожного індивіда неможливі без потреби у відчутті глибинних коренів.

Кожна людина прагне усвідомити себе ланкою в певному стабільному ланцюгу людського роду, що виник з прадавніх часів. Культурне буття без цінностей та норм неможливе, адже саме вони надають суспільству необхідного порядку. Саме ціннісно-нормативна система утворює внутрішній світ культури, тому її прийняття є визначальним моментом культурної ідентифікації. У цьому процесі важливим є суб'єктивне відчуття індивідом власної належності до різних соціальних спільнот на основі стійкого емоційного зв'язку, а також включення у свій внутрішній світ і сприйняття як власних групових норм і цінностей.

Співвіднесення себе з іншими членами суспільства на основі культурних знань, цінностей, символів, елементів традиційної та сучасної культури означає культурну ідентифікацію особистості. Це поняття часто використовується й у зв'язку з конфліктами між представниками різних культурних ідентичностей, в умовах адаптації біженців та переселенців. При цьому йдеться про протидію спробам більшості домінувати в культурному просторі і, таким чином, асимілювати меншість.

Культурна ідентифікація особистості зумовлює різні типи культурної ідентичності. Так, наприклад, Т. Майєр [51] запропонував модель, що показує як культурні ідентичності структурно відрізняються одна від одної і емпірично дослі-

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

джуються. При цьому він розрізняє три «базові цивілізаційні стилі»:

а) традиціоналізм прагне захистити культурні та соціальні традиції від змін;

б) модернізацію або лібералізацію, яка характеризується тим, щоб прийняти традиціям протиставити індивідуалізм, секуляризм, раціоналізм і плюралізм;

в) фундаменталізм, який радикалізує захисну позицію традиціоналізму і перетворює її у відкриту боротьбу проти модернізації.

Крім цього, вчений визначає також три рівні можливих ціннісних позицій і звичок (традицій), які можна додати до культурних ідентичностей:

- рівень особистих істин та метафізичних інтерпретацій (ways of believing);

- рівень способів життя в межах повсякденної культури, від застольних звичаїв і форм проживання до етики праці (ways of life);

- рівень соціально-політичних цінностей спільноти, наприклад, як визначаються в певній культурі поняття «справедливість», «свобода», «безпека» і яке місце вони займають (ways of living together) в життєдіяльності.

Варте уваги дослідження культурної ідентифікації через коди, що запропонували Ш. Айзенштадт і Б. Гізен, виділивши чотири види кодів із зростаючим рівнем рефлексії. В кодах першої групи культурна ідентичність розглядається як природна. В другій групі кодів культурна ідентичність обґрунтовується традиціями і міфами. Третю групу називають культурним кодом і зараховують до релігійних або трансцендентальних понять як Бог, розум чи ідея прогресу. У четвертій групі піддаються критиці і ламаються перед цим названі коди: замість міфів, традицій або метафізичних ідей на перший план висувуються соціальні та культурні смисли повсякденного життя як смак, матеріальні цінності чи привілеї.

Британський учений Деланті продовжує цей ряд п'ятою групою кодів, що формують ідентичності, і називає її дискурсивністю. Тут йдеться про вилучення з вищеназваних кодів, що пов'язані з демократичною свідомістю, процесом формування ідентичностей, які стають транспарентними і рефлексивними.

Таким чином, під культурною ідентифікацією можна розуміти самовизначення особистості на основі сукупності цінностей культури разом з відповідним розумінням світу та способами мислення, поведінки і життя. Йдеться також про ідентифікацію особистості з європейською культурою, що спирається, перш за все, на християнські традиції і основні духовні цінності, які йдуть аж з античності. Водночас слід брати до уваги, що європейський розвиток базується на досить різній культурній ідентичності і тим самим на відповідних процесах національно-державного розвитку. Зусилля традиційних суспільств щодо посилення культурної ідентичності попри впровадження сучасних елементів культури називають індігенізацією. Під процесом реіндігінізації розуміють зворотний процес, коли вже асимільовані етноси знову оживлюють традиційні елементи та відроджують свою етнічну ідентичність і знову інтегрують їх у свою культуру у модифікованій формі.

Прийнято вважати, що націю слід послідовно захищати і очищати від чужих культурних впливів, уникаючи екстремальних форм. Проте доведено, що збереження культурної свободи є необхідним, щоб переселенці інтегрувались у нову для себе державу і стали її патріотами.

У контексті національної та культурної ідентифікації видається доцільним розглядати і різні процеси асиміляції (лат. *assimilatio*), що означає робити когось, що-небудь подібним до себе, перетворювати на свій лад. В етнографії це поняття розглядається як втрата власної мови, культури і свідомості представниками народу, який перебуває в середовищі іншого, як правило, більшого етносу. Отже, йдеться про злиття одного народу з іншим шляхом засвоєння його

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

мови, культури, національних звичаїв і традицій. У разі, коли процес обмежується запозиченням лише певних культурних компонентів, його називають акультурацією.

Водночас асиміляцію можна розглядати як примусову ідентифікацію підкореного народу. В СРСР, наприклад, асиміляція здійснювалася з метою русифікації, тобто формування російської ідентичності населення всієї країни, хоча цей процес кваліфікувався як «поступове злиття національних меншин з більшими етнічними спільнотами». Така політика проводилася під гаслами інтернаціоналізації культурного і суспільного життя, формування єдиної історичної спільноти – радянського народу. Культурна асиміляція може відбуватися спонтанно, коли йдеться про слабкішу і біднішу культуру, або примусово. Поняття «асиміляція» часто вживається стосовно переселенців і етнічних груп, які живуть у новій для себе країні. Нова культура формується в процесі взаємодії з культурою походження.

У соціології поняття «асиміляція» означає взаємне уподібнення різних груп суспільства аж до злиття їх культур та ліквідації відмінностей [39]. Асиміляція може відбуватись на культурному рівні (переїняття мови, традицій і звичаїв), структурному (позиціонування на ринку праці, в системі освіти тощо), соціальному (контакти з членами інших груп) та емоційному рівні. Визнаною теорією асиміляції є теорія американського соціолога Г. Мілтона [52]. Він поділяє цей процес на:

- 1) культурну асиміляцією (cultural assimilation), що називається також акультурацією (acculturation);
- 2) структурну асиміляцію (structural assimilation);
- 3) шлюбну асиміляцію (marital assimilation);
- 4) ідентифікаційну асиміляцію (identificational assimilation);
- 5) асиміляцію через прийняття певних установок (attitude receptional assimilation);
- 6) асиміляцію через переїняття способів поведінки (behavior receptional assimilation);
- 7) асиміляцію громадянства (civic assimilation).

Класична модель асиміляції розглядає переселенців та місцевих мешканців «лінійно» або за методом конвергенції. Ця теорія завжди розцінює імміграцію з точки зору норм, цінностей, способів поведінки та схожих ознак. Модель расових або етнічних недоліків зазначає, що шанси переселенців асимілюватись «заблоковані». Прикладом вважається дискримінація та інституційні перешкоди на шляху зайнятості та інші можливості. Сегментована модель виходить з того, що структурні перешкоди як, наприклад, бідні міські школи, обмежують зайнятість у майбутньому.

Дослідник вказує на чотири аспекти асиміляції:

- соціально-економічний статус, що визначається рівнем освіти, професією та доходами;
- концентрація за географічним розташуванням та умовами проживанням;
- рівень знання мови, здатність говорити англійською мовою і втрата рідної мови. Модель асиміляції трьох поколінь означає, що перше покоління робить тільки перші кроки у напрямі мовної асиміляції і користується в основному рідною мовою, друге покоління є двомовним і третє покоління говорить тільки англійською мовою;
- високий рівень змішування свідчить про соціальну інтеграцію, глибокі відносини між представниками різних груп суспільства. Формою асиміляції є також зміна імен.

Відносно часто асиміляції зазнають розпорошені мігранти, які проживають у однорідному суспільстві і змушені пристосовуватися до чужого етнополітичного оточення. Культурна асиміляція – це процес, через який індивід чи мова з однієї групи і/чи культури стають схожими на іншу групу. Це поняття використовується щодо індивідів та соціальних груп. Асиміляція передбачає різні у часі зміни, швидкі або поступові залежно від умов та характеру соціальної групи.

У психології асиміляція розглядається як процес інтеграції зовнішніх об'єктів (людей, предметів, ідей, цінностей) і несвідомого змісту в свідомості. З точки зору соціології

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

асиміляція – це засвоєння етнічною меншістю взірців і норм домінуючої культури з втратою своїх власних. Асиміляція означає процес уподібнення, ототожнення із своїм оточенням, що стає частиною її ідентичності, коли людина пристосовується до чужого суспільства. Соціологи також вказують на примусову і відносно м'яку асиміляцію.

Особливою формою колективної ідентифікації є політична, що означає ототожнення особистості з певною політичною спільнотою, організацією, позицією, теорією, а також включення у відповідний політичний процес. Цей вид самоідентифікації залежить від багатьох чинників: соціальна позиція, оцінювання політичної ситуації в цілому, сформовані політичні симпатії та антипатії тощо. Політична ідентичність трактується так само, як визначення приналежності до тієї чи іншої групи, яка характеризується спільністю політичних поглядів та інтересів.

Результатом ідентифікації виступають ситуаційна політична ідентичність, яка є більш схильною до зовнішнього впливу і може змінюватися під впливом зовнішніх чинників, та базисна політична ідентичність. Вона формується на основі наявного у людини політичного досвіду і виражає значимість для індивіда певних політичних позицій, його ставлення до них. Негативна політична ідентичність виражається у відкиданні політичної ідеології, конкретної партії, певного політика тощо. Вона може бути як агресивною, так і досить стриманою. Така ідентичність властива найманим працівникам, приватним бізнесменам, для яких характерне критичне ставлення до владних політичних структур.

Ідентифікація з державою відбувається значною мірою через механізм конституційного патріотизму, що базується на спільних демократичних цінностях, свободі думок тощо. При цьому нація розуміється як спільнота людей, що спирається на спільну волю та історію. Активна громадянська роль, на думку Габермаса, впливає з суверенітету народу, демократичного законодавства та існування громадян державної нації. Під конституційним патріотизмом розуміють ідентифікацію громадян з основними цінностями, інституціями і правилами

республіканського політичного порядку та конституції й активної ролі громадян. Важливою є наявність раціональної ідентифікації, що може доповнюватись афективною ідентичністю.

На противагу поширеній негативній політичній ідентифікації виступає демократична, властива освіченим людям з чіткими соціальними позиціями і переконаннями. Важливою складовою процесу ідентифікації є такий її вид як ідентифікація з політичним лідером. Вона може ґрунтуватися на сприйнятті політичного лідера як особистості, на поділі з ним поглядів, позицій, на вірі в його компетентність, на негативному ставленні до його конкурентів тощо. Політична ідентичність формується по відношенню до різних політичних позицій, партій, політичних лідерів та ін.

Виділяють чотири основних етапи політичної ідентифікації:

- інтерес до певних політичних позицій, лідерів, партій;
- формування ситуаційної політичної ідентичності; прийняття певної політичної позиції, побудова базисної політичної ідентичності;
- поява особистісної політичної ідентичності, яка виникає при досить глибокому усвідомленні сформованої політичної позиції та її повному прийнятті.

Географічні форми та умови життя і кліматичні умови різним способом визначають умови життя людей. При цьому в людей розвивається територіальне почуття єдності, що може певною мірою визначати процес ідентифікації. Певний простір разом із специфічними політичними, соціальними, культурними та економічними особливостями життя на якійсь території зумовлюють формування регіональної ідентифікації. До цих ознак можуть додаватися також певні уявлення про природу і ландшафт, культуру, мову і діалект, економічну ситуацію, відносини периферії з центром тощо.

Регіональна ідентифікація людини пов'язана з її місцем народження, навчання, роботи та проживання, де індивід вклю-

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

чений у відповідні соціальні мережі й отримує певну емоційну підтримку. Звичайно, що при цьому йдеться про соціальну ідентифікацію з певною просторово-кліматичною одиницею. О. Ковалевська [53] вказує на усвідомлення України як причорноморського простору, включаючи Крим. На це вказувалося на засіданні українського Уряду П. Скоропадського 7 травня 1918 р. під час розгляду питання про кордони України. Автор стверджує, що «Чорне море з Кримом та геополітичне розташування українських земель над ними було і є запорукою незалежного та суверенного існування Української держави».

Ідентифікація виступає як процес залучення населення також до релігійних цінностей та цілей. За різними соціологічними дослідженнями, найбільше українських громадян ідентифікують себе з православ'ям (УПЦ КП, УПЦ МП і УАПЦ), з протестантськими організаціями та Українською греко-католицькою церквою. Віруючі виявляють особливий інтерес до релігії, проблем її значення і сенсу, тієї ролі, яку вона відіграє у житті окремої людини. Релігійна ідентифікація, перш за все, включає в себе віру, а також сукупність поглядів і відповідну поведінку, зумовлені вірою в існування Бога або божества. Проте, як і будь-який соціальний феномен, релігія виконує в суспільстві світоглядну, комунікативну, виховну, інтегруючу і регулятивну функції. Релігія також є засобом спілкування між людьми.

Вважається, що ідентифікацію працівників зі своїм підприємством слід відрізнити від різних форм інтеграції членів трудового колективу. Складовою ідентифікації з підприємством можна розглядати візуалізацію, що включає корпоративний кодекс, фірмову символіку, свята, ділову етику, міфи, валеологію підприємства тощо.

Суперечливою є ідентифікація з певною професійною діяльністю, оскільки це нібито звужує перспективи розвитку особистості. Утім представники бізнесу часто зазначають, що ідентифікація з роботою та певним підприємством підвищує



мотивацію та ефективність праці. Більше того, вважається, що працівники повинні ідентифікувати себе з ідеалами, відповідною продукцією та баченням свого роботодавця. Тому пропонується розглядати два види ідентифікації: ідентифікація та не-ідентифікація. На цій основі виокремлюються такі форми ідентифікації як висока ідентифікація, висока не-ідентифікація, нейтральна ідентифікація та амбівалентна ідентифікація [54].

Таким чином, поняття «ідентифікація» нині розглядається як важлива основа особистості, що формується в процесі взаємодії з членами сім'ї та іншими людьми, соціальними групами та інститутами, а також соціальним середовищем у цілому. Упродовж життя індивід ідентифікує себе із своїм тілом, емоціями, сім'єю, соціальними та економічними умовами, навчальними закладами, засобами масової інформації, працею та її результатами, нормами, цінностями та моральними уявленнями, а також відповідними ієрархічними структурами.

Отже, ідентифікацію можна розглядати як процес ототожнення ідентичності з різними формами буття (з минулим, нинішнім та майбутнім, з природою і соціумом, сім'єю, з цінностями матеріальної і духовної культури, з своєю країною, містом тощо. Результатом ідентифікації є відчуття індивіда унікальною особистістю, що характеризується чітким розмежуванням з іншими індивідами, стабільним почуттям гідності, адекватною самооцінкою і здатністю регулювати рівень свого емоційного сприйняття. Своєю специфіку має ідентифікація з мультимедійною віртуальною реальністю, що є продуктом високоінтерактивного комп'ютерного оточення, в якому людина разом з комп'ютером є частиною віртуального світу.

### **2.3. Самоідентифікація як умова розвитку особистості**

Актуальність самоідентифікації особистості зумовлена багатоманітністю соціального буття та перспектив розвитку

різних форм життєдіяльності. Адже однією з характеристик розвитку сучасного суспільства є його урізноманітнення, збагачення форм, проявів. Усе більшого поширення набуло поняття різноманітності (англ. *diversity*), яке можна розглядати як соціальну концепцію. Вона виникла в США в процесі боротьби за громадянські права і в 1900-х рр. почала використовуватись у європейських країнах. Більше того в Німеччині прийнятий відповідний закон, який регулює певні відносини в економіці та суспільстві і служить визнанню та розмежуванню ознак соціальних груп та індивідуальних характеристик людини. Перш за все йдеться про такі виміри як культура (етнос), вік, стать, сексуальна орієнтація, інвалідність, релігія (світогляд). Проте поняття «різноманітність» охоплює й багато інших особливостей, зумовлених специфікою соціалізації та культурними відмінностями (стиль роботи, світосприйняття, діалект). Посилення уваги до них означає потребу в їх соціальному визнанні і трактується також як засіб протидії дискримінації.

Видається доцільним розглядати процес самоідентифікації з урахуванням основних характеристик сучасної особистості, яку американський соціолог А. Інкелес визначив як сукупність таких характеристик: ініціативність, прагнення до автономії та до планування життя на основі наукових знань, ідентифікація з ширшим соціальним середовищем тощо. Цей набір якостей складається під впливом засобів масової комунікації, освіти та індустріального досвіду [55].

Е. Гофман, наприклад, розглядав процес самоототожнення і, продовжуючи Еріксона, назвав суб'єктивним відчуттям власної ситуації, її безперервності та своєрідності, що індивід поступово здобуває як результат різного соціального досвіду [56]. Проблема самоідентифікації людини набула поширення в соціальних науках та суспільній свідомості в середині ХХ ст., що було зумовлено суперечностями соціальних процесів. Серед них такі як:

- прагнення до цілісності соціального розмаїття і збереження індивідуальності;

• діалектика суспільного і особистого, біологічного та соціального, глобального і локального, стандартного та нетипового, масового та інтимного.

Постнекласична пізнавальна парадигма визнає такі характеристики сучасного суспільного розвитку: різноманітність, невизначеність, багатоманітність, нестабільність і необхідність розуміння минулого, сучасного та майбутнього. Таким чином, потрібно враховувати ці особливості сучасного суспільного розвитку і при вивченні проблеми самоідентифікації особистості, яка ускладнюється зазначеними обставинами.

Поширеною упродовж багатьох років є так звана п'ятичинникова модель особистості, побудована на основі досліджень О. Кеттела, Л. Терстоуна, яка складається з п'яти найстійкіших чинників:

1) екстраверсія (включеність) – товариськість, напористість або спокій, пасивність;

2) доброзичливість (приємність) – доброта, довірливість, теплота або ворожість, егоїзм, недовірливість;

3) сумлінність (надійність) – організованість, ґрунтовність, надійність або безтурботність, недбалість, ненадійність;

4) емоційна стабільність – розслаблення, врівноваженість, стійкість або невротизм – нервозність, пригніченість, дратівливість;

5) культурність, відкритість до досвіду – спонтанність, креативність або обмеженість, посередність, вузькість інтересів [57].

Філософські інтерпретації визначають категорію «особистість» як унікальне поєднання моделей, що впливають на поведінку, мислення, мотивацію та емоції людини [58]. Можна навести приклад іншого визначення поняття особистості як набору індивідуальних особливостей, зумовлених розвитком індивіда: цінностей, ставлення до інших, особистих спогадів, соціальних відносин, звичок та навичок [59].

Водночас наявна тенденція до подальшої детермінації життєдіяльності на основі самоідентифікації особистості. Людина може ідентифікувати себе в контексті різних характеристик і якостей, зокрема за віком, кольором шкіри, професією, станом здоров'я, рівнем освіти, інтересами чи належністю до певної політичної чи громадської організації, місцем проживання, громадянства.

Слід зазначити, що в наш час самоідентифікація суттєво ускладнюється, оскільки людина потребує чітких уявлень про навколишній світ і стає важчим ідентифікувати певну соціальну групу як «свою». В результаті все більших обсягів інформації відомі явища і процеси ніби розмиваються і втрачають певні межі та однозначність. Таким чином, трансформуються такі основоположні характеристики навколишнього світу як простір і час, отже, стає важче визначити своє місце в навколишньому світі.

Сучасне суспільство все більше набуває мережевого характеру і місце знаходження людини має все менше значення. Утім, будучи фізично роз'єднаними люди можуть легко спілкуватися і навіть спільно працювати, знаходячись в різних місцях світу, потребуючи для цього всього лише доступу до електронних інформаційно-комунікаційних мереж. Специфікою сучасного процесу самоідентифікації є нинішня діяльність, яка все більше розгортається у віртуальному, кібернетичному просторі, що не має традиційних просторових вимірів.

Новою специфікою сучасності стала «віртуальна» самоідентифікація та своєрідна «мережева ідентичність». Виникли і розвиваються різні «мережеві спільноти» або «віртуальні спільноти», члени яких інтенсивно спілкуються і співпрацюють у віртуальному просторі, який вони можуть покинути і знову повернутись, зареєструвавшись під іншим іменем. У межах мережевого суспільства людина отримує повну «свободу» самоідентифікації, змінюючи такі незмінні в реальному світі характеристики як расова та національна належність, стать, вік тощо.

Таким чином, «конструюючи» себе, людина змінює віртуальне ім'я, віртуальне тіло, віртуальний статус, віртуальні звички, віртуальні достоїнства і віртуальні недоліки. Водночас наявні і певні втрати: відчуження реального тіла, статусу, розмивається власне «Я». Отже, реальна самоідентифікація стає ще більш розмитою та ілюзорною, у віртуальному світі легше уникнути відповідальності. При цьому втрачають значення традиційні статусні позиції, певні соціальні норми, хоча особистість має більші можливості конструювати свою ідентичність, управляти і маніпулювати нею. Сучасний технологічний розвиток створює нові можливості для розвитку особистості і при цьому ускладнює процес самоідентифікації.

Проте віртуальність такої спільноти є відносною, оскільки йдеться про людей, які знають одне одного. Властивим для них є особлива соціальна співпраця, певні умови вступу та виходу з даної соціальної групи, менша відповідальність, більше свободи самоідентифікації, конструювання своєї особистості тощо. Ознаками самоідентифікації особистості в умовах інформаційного суспільства є поняття «багаточинникова ідентифікація», «номадична ідентичність», «контекстуально-лабільна ідентифікація», що свідчать про певні можливості для реалізації потенціалу і самовизначення особистості та певні складнощі набуття адекватної самототожності [37].

Очевидно, що при цьому йдеться про формування індивідом різних бажаних ідентичностей, для чого потрібні умови і певні зусилля, що включають пошук необхідної ідентичності, самоототожнення, самооцінювання та самовизначення особистості. Тому поняття самоідентифікації можна розглядати також як процес досягнення тотожності з собою або самовизначення, актуальність якого пов'язується з внутрішньою основою соціалізації особистості та кризою ідентичності. Самоідентифікація передбачає певну конструкцію особистості, що включає самосвідомість, самоповагу, свій імідж, своє сприйняття світу, яке визначається не тільки уявленнями

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

про навколишній світ та соціальним буттям, а й знаннями про себе.

Отже, ознака «само» свідчить про той аспект ідентифікації, що включає самооцінювання, самопочуття, відчуття певних змін, що спочатку не вимагає певного самопереконавання. Початковим етапом самоідентифікації особистості є зокрема вивчення нею своїх якостей, цінностей, життєвих планів, мотивів, основних рис характеру і темпераменту, тобто процес самопізнання. Самопізнання як особливий вид людської діяльності існує в двох основних модусах: самопізнання і саморегуляція.

Таким чином, під самоідентифікацією розуміють формування уявлень про себе як самототожну, цілісну та унікальну особистість. О. Лісовий вважає, що самоідентифікація розгортається як ототожнення себе з іншою особою (групою, стратою, класом) в цілому або включення в образ власного «Я» окремих їх якостей. При цьому запозичуються не лише зовнішні форми поведінки для наслідування, а й виникають передумови для формування певних особистісних взірців: ідеалів, ціннісних орієнтацій, світоглядних уявлень інтересів тощо [60].

Процес самоідентифікації починає формуватись у дитинстві на основі синтезу фрагментарних переживань реальності власного тіла і власного образу, що відрізняється від нього самого. Але самоідентифікація передбачає усвідомлення не тільки зовнішніх особливостей, а й специфіки особистості, її системи цінностей, потреб, моральних установок. Пошук молодою людиною своєї ідентичності зумовлений потребою знайти сенс життя, осмислити свою сутність та виробити відповідну соціокультурну ідентичність.

Самоідентифікація включає і пошук власної сутності, пов'язаний з самопізнанням та самовизначенням особистості. Мета цього процесу – досягнення тотожності з собою, або самовизначення, формування уявлень про себе як самототожну, цілісну і унікальну особистість. У цілому можна вважати, що самоідентифікація – це ставлення особистості до самої себе, хоча включає і ставлення до інших людей та об'єктів, яких

індивід хоче наслідувати. Це відбувається в процесі ототожнення особистості з іншими індивідами, соціальною групою, організацією або річчю чи символом, як, наприклад, гербом, прапором тощо. Для самоідентифікації важливим є також описання себе, а не тільки ототожнення з іншими індивідами. Проте самоідентифікація може стосуватись не тільки певних індивідів, організацій чи речей, а й цінностей, поглядів, переконань, ментальності тощо.

Самовизначення людини може бути результатом свого осмислення, почуттів і дій, а також стати способом ідентифікації з іншими людьми чи взаємодії з ними. Англійський соціолог Е. Гідденс сформулював такі чотири дилеми самовизначення:

- уніфікація або фрагментація, що підкреслює рефлексивність проектування;
- багатоманітність можливостей освоєння свого стилю життя, що може породжувати почуття безсилля і розгубленості;
- в умовах відсутності безсумнівних авторитетів самовизначення особистості відбувається між прийняттям певних авторитетів та невизначеністю щодо власної причетності до цих авторитетів;
- індивідуальний або стандартизований досвід, що впливає на самовизначення особистості.

Учений вважає, що, на відміну від традиційного суспільства, де самоідентичність давалась людині від самого початку і зберігалась упродовж майже всього життя, в епоху модерну людина повинна сама вибирати свій образ із різних варіантів.

Самоідентифікація, як відомо, здійснюється в певних соціокультурних умовах. Тому дослідження проблеми самоідентифікації як важливої складової структури особистості ускладнюється глибокими суперечностями і високою динамікою різних сфер життя в цілому та ідентичностей індивіда, а також потребує врахування особливостей соціального пізнання та самовизначення людини. Водночас самоідентифікація зумовлює індивідуальні та колективні умови життя, а також ціннісні орієнтації та способи діяльності людей. Е. Гідденс у

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

праці «Сучасність і самоідентичність» виділяє три основні ознаки сучасності, які одночасно є і причинами загострення проблеми самоідентичності:

- високий динамізм соціальних систем;
- глобалізація соціальних процесів;
- поява особливих соціальних інститутів.

Самоідентичність, на думку вченого, не є стабільним набором рис, оскільки тотожність «Я» постійно створюється і підтверджується шляхом саморефлексії особистості [61].

З огляду на особливості самоідентифікації доцільно розглядати цей процес в контексті свідомості, через яку людина пізнає сутність навколишнього світу, а також саму себе, відображує і перетворює дійсність. Однак конкретно особа усвідомлює себе у своїх власних розумових діях і станах на відміну від інших суб'єктів і світу взагалі завдяки самосвідомості. Самосвідомість розглядається як цілісність, що включає усвідомлення суб'єктом своєї сутності, перспектив та цінностей.

Отже, важливим елементом свідомості є самосвідомість як здатність людини робити об'єктом розгляду свою власну свідомість. На рівні самосвідомості особистість здійснює самооцінювання та самоконтроль, аналізує свої знання, думки, ідеали, мотиви, вчинки. В основі самосвідомості лежить рефлексія – специфічний спосіб мислення, тобто розуміння самого розуміння і мислення самого мислення. Рефлексія як самосвідомість проявляється в самоідентифікації та самовизначенні і передбачає також ретроспективний погляд у минуле. В силу нестабільності структури соціального буття особистість змушена переглядати різні аспекти своєї ідентичності, зокрема, освітньої, професійної, економічної, регіональної, щоб добитись певної самореалізації.

У формуванні самоідентифікації важливу роль відіграє самосвідомість, яка включає:

1) цілепокладання, під яким розуміють самоусвідомлення, перетворення завдань, що виникають у взаємодії особистості



## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

з соціальною дійсністю, в мету, на основі якої формується певна програма дій і засоби досягнення;

- 2) самооцінювання (самооцінювання; самопізнання);
- 3) саморегуляцію (самоорганізація, самоуправління);
- 4) самореалізацію.

Таким чином, самоідентифікація створює основу життєвої стійкості особистості.

Формами самосвідомості виступають, зокрема, когнітивний аспект діяльності людини (самовідчуття, самоаналіз, самооцінювання), афективний аспект (скромність, самолюбство) та регулятивний аспект (самоконтроль, самодисципліна тощо) [62]. Тобто є спроби розглядати самоідентифікацію сучасної людини як процес співвідношення себе з собою, в результаті якого формуються уявлення як про самототожну, цілісну та унікальну особистість. Самоідентифікація, як і самореалізація, є результатом складного процесу самопізнання, прагнення зберегти цілісність у контексті соціально-історичного розвитку та різноманітності і водночас набути ідентичність. Найважливішим у контексті дослідження самоідентифікації видається когнітивний рівень, оскільки він пов'язаний із здатністю до саморефлексії, самосвідомості, самосприйняття або самоспостереження. Самоідентифікація означає процес формування індивідом бажаних ідентичностей, для чого необхідні умови і певні зусилля, що включають пошук необхідної ідентичності, самоототожнення, самооцінювання та самовизначення особистості.

У самоідентифікації люди часто покладаються на самопізнання, що здійснюється з допомогою інтроспекції, хоча далеко не завжди спираються на цю інформацію. Водночас, здійснюючи самоспостереження, індивіди можуть користуватись прихованими і недоступними джерелами своїх почуттів та поведінки. Таким чином, самоаналіз не дає повного уявлення про себе. І все ж, фокусуючи увагу на собі, особистість порівнює себе і свою поведінку з іншими індивідами, а також з своїми внутрішніми цінностями та моральними стандартами.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Самосвідомість сприяє розумінню себе і визначає подальшу поведінку. Самосвідомість розглядається як цілісність, що включає усвідомлення суб'єктом своєї перспективи, усвідомлення себе як цінності, оцінювання своєї цінності іншими (суспільством), роздуми про сенс життя.

Важливим джерелом самопізнання є спостереження. Метод самоприйняття застосовується в тих випадках, коли установки і почуття індивідів видаються їм недостатньо визначеними і є потреба у додатковому з'ясуванні свого стану і спостереженні за ситуацією. Самоідентифікації особистості сприяє соціальна взаємодія, що базується на сприйнятті інших людей і особливо необхідною є для тих, у кого наявне стирання спільних рис і втрата ідентичності, а також існує вірогідність девіантної поведінки.

Самоідентифікацію розглядають також як важливу передумову соціалізації особистості, що відкриває шлях до певних життєвих перспектив і базується на відповідних цілях, цінностях та ідеалах індивіда. Однак вплив об'єктивних умов на процес самоідентифікації не є одностороннім та однозначним. Життєве самовизначення можна оцінювати як вибір стратегії і стилю життя, розуміння сенсу свого існування і діяльності відповідно з ним. При цьому слід враховувати унікальність особистості та самостійність прийняття рішень щодо напряму розвитку та пріоритетності духовного вдосконалення. Важливим показником самоідентифікації є усвідомлення необхідності зробити свій внесок у розвиток суспільства, у здійснення цілей своєї життєдіяльності, у результаті чого індивід створює себе, оцінює свою цінність і самореалізується.

Зумовленість видів самоідентифікації різними сферами життєдіяльності особистості та формами її активності спричиняють певну взаємодію і близькість рівнів та видів. Водночас цілісність особистості та взаємне переплетіння ідентифікаційних процесів створюють певну розмитість рівнів. Особливості

ідентичності уможлиблюють перенесення акцентів з одних на інші види чи рівні. Таким чином, посилений інтерес до національної ідентифікації може бути скоригований за рахунок посилення уваги до якогось іншого виду самоідентифікації.

Дослідження проблеми самоідентифікації як важливої складової структури особистості ускладнюється глибокими суперечностями і високою динамікою різних сфер життя в цілому та ідентичностей індивіда і потребує врахування особливостей соціального пізнання та самовизначення людини. При цьому необхідне розуміння ідентичності як своєрідності людини, що включає два виміри: персональний (сприйняття, відчуття людиною своєї виключності, своєрідності і неповторності) та соціальний (сприйняття, відчуття прийнятності та визнання іншими, соціальним оточенням).

Метод самосприйняття застосовується в тих випадках, коли установки і почуття індивідів видаються їм недостатньо визначеними і є потреба у додатковому з'ясуванні свого стану і спостереженні за ситуацією. В самоідентифікації люди часто покладаються на самопізнання. Водночас, здійснюючи самоспостереження, індивіди можуть користуватись прихованими і недоступними джерелами своїх почуттів та поведінки.

Слід зазначити, що самоідентифікація передбачає праксіологічний аспект, оскільки тісно пов'язана з процесами самообмеження та самореалізації особистості. Отже, процес самоідентифікації відбувається з урахуванням соціально-культурних умов, особливостей певного індивіда, зокрема його духовного та інтелектуального потенціалу. Водночас йдеться про формування певних якостей особистості, що уможливають соціалізацію індивіда, вироблення життєвої стратегії та відносин з соціальним оточенням (ототожнення, співпраці, співпереживання, толерантність).

Самооцінювання, за визначенням К. Роджерса [63], включає три різні компоненти: власний імідж, повагу до себе або самоцінність, та ідеальне «Я». Самооцінювання, якому

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

піддаються такі якості особистості як уміння, навички, зайнятість, хобі, фізичні дані, спирається на певні уявлення та описання себе в процесі розвитку, тобто включає своє минуле, своє нинішнє буття і своє майбутнє. Утім вона відрізняється від самосвідомості, за допомогою якої особистість конкретно усвідомлює себе у своїх власних діях і станах на відміну від інших.

Аналіз самоідентифікації особистості дозволяє виділити різні механізми цього процесу: це взаємодія з сім'єю та соціальними партнерами;

- засоби масової інформації;
- соціальний вимір формується через спільну участь у розвитку суспільства;
- праця і досягнення певних успіхів;
- економічні та екологічні рамкові умови;
- норми, цінності та моральні уявлення;
- ієрархічні структури, через які особистість інтегрується в структуроване суспільство.

Певні соціальні ролі дозволяють виконувати мовно-когнітивні здібності людини, яка у процесі свого розвитку перебуває в динамічних соціальних відносинах. Кожного дня можливі суперечності з іншими індивідами.

Самопізнання, самооцінювання і саморозвиток вважаються складовими процесу самовизначення, що означає сприйняття свого буття як реального, усвідомлення його щодо себе самого, а також рішення діяти відносно інших, виходячи із своєї сутності. Прагнення до самовизначення завжди було важливою потребою людини, яка невідкладно вимагає свого задоволення. Вона пов'язана з умовами існування людини і мотивами її життєдіяльності.

Слід враховувати й особливості сучасного світу, що динамічно змінюються і в яких людина перебуває під потужним впливом засобів масової інформації, масових технологій та одноманітної інформації. Йдеться також про поширення

готових уніфікованих штампів мислення. Самоідентифікації потребує сучасна людина також з огляду на використання в ЗМІ елементів так званої «мозаїчної» культури, що характеризується випадковим, хаотичним сприйняттям різнопланової інформації, яка не осмислюється і не організується свідомістю суб'єкта, тобто сприймається у вигляді розрізнених у часі та розірваних логічно уривків.

Ефективним чинником самоідентифікації виступає довіра, що в теорії особистості та соціальній психології визначається як суб'єктивне переконання (почуття або віра) в правильності, достовірності певних поглядів, висловлювань та дій індивідів. Джерелом довіри часто виступають економічні, соціальні і політичні передумови, соціально зумовлені структури особистості, міжособистісні відносини тощо. В часи Античності та Середньовіччя поняття «довіра» вживалось у контексті взаємодії вірності і віри. Проте в філософії Нового часу довіра все більше пов'язувалась з вірою у власні здібності, тобто з довірою до себе.

Довіра як чинник самоідентифікації в соціальній психології базується на чотирьох компонентах:

- а) передумова самоідентифікації, що включає тісну співпрацю, відкритість і регулярну комунікацію;
- б) ідентифікація з цінностями, цілями і потребами;
- в) спільність між суб'єктами певних відносин;
- г) взаємна симпатія і розвиток емоційних зв'язків.

Довіру можна визначати і як механізм, що об'єднує людину зі своїми цінностями, потребами та інтересами, а також з тією частиною світу, з якої особистість планує взаємодіяти. Як сукупність різних відносин довіра включає такі компоненти: когнітивний, емоційно-оцінний і поведінковий, що, в свою чергу, включають такі складові: самопізнання, емоційно-ціннісне ставлення особистості до себе та регулятивну. Вони виконують роль певних «фільтрів», що спрямовують ціннісно-сміслову зростання і водночас обмежують свободу особистості у формуванні довіри людини до себе. Довіра

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

відіграє важливу роль і в самоорганізації особистості на суб'єктивному рівні, що сприяє самоідентифікації особистості, володінню собою і своєю сутністю, здатності діяти самостійно і критично.

Особливе значення для розвитку самоідентифікації має культура довіри, яку П. Штомпка пропонує розуміти як «систему правил-норм і цінностей, що регулюють вияв довіри та виконання очікувань, а також взаємність довіри». Культура довіри є досить показовим соціокультурним явищем, яке відображає постійність та надійність відносин довіри в процесі самоідентифікації. Ціннісно-нормативним підґрунтям довіри є розповсюджені в мережах взаємодій цінності консолідації та легітимізовані норми взаємності і визнання. П. Штомпка, спираючись на висновки Ф. Фукуями щодо особливостей економічного та культурного розвитку країн з різним рівнем довіри вважає, що є країни з високим рівнем довіри (Японія, Німеччина, США, Норвегія, Швеція, Голландія). Країни ж з низьким рівнем довіри (Італія, Франція, Росія, Польща, Бразилія, Нігерія) озброєні протилежним, захисним принципом: «кожний є обманщиком, злочинцем, хабарником, допоки не доведе власну порядність» [64].

Таким чином, саме генералізована довіра лежить у основі соціального капіталу, уможливлуючи ефективну взаємодію в тривалій перспективі. На думку Ф. Фукуями, в сучасному суспільстві постіндустріальної доби закон, договір та економічна доцільність є необхідним, але зовсім не достатнім базисом стабільності та добробуту, адже «вони мають спиратись на такі речі, як взаємодія, моральні зобов'язання, відповідальність перед суспільством та довіра, які, своєю чергою, живуть традицією, а не раціональним розрахунком» [65].

Основними видами самоідентифікації особистості виступають соціальна (групова, корпоративна, колективна) та індивідуальна форми. Перш за все, слід зазначити, що самоідентифікація означає усвідомлення людиною своєї приналежності до конкретної суспільної групи, спільноти, страти. Даний

## **Розділ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

---

процес надає можливості для вільного розвитку особистості і формування соціальних характеристик, що дозволяють зайняти певну соціальну позицію і тим самим сприяє інтеграції індивіда у спільноту.

Людина, як відомо, є істотою соціальною. Соціальну самоідентифікацію можна визначити як прояв активності особистості в ході задоволення її різноманітних потреб. В цьому процесі індивід набуває, підтримує і зберігає певні ознаки, що уможлиблюють його зарахування до тієї чи іншої соціальної групи, передбачають соціальний контроль за реалізацією очікувань соціального оточення, а також певний різновид його діяльності, поведінки та стилю життя. В сучасних умовах соціальна самоідентифікація все більше звільняє людину від неминучої заданості свого образу і приналежності до певної соціальної групи за походженням чи біологічними ознаками. Соціальна самоідентифікація відображає складні соціальні процеси адаптації населення до сучасного стану розвитку суспільства.

На функціонування соціальної самоідентифікації громадян України значною мірою впливає існуючий світовий порядок, соціально-економічна трансформація та глобалізація, рівень розвитку громадянського суспільства і правової держави, політика, ідеологія, культура, менталітет нації, релігія тощо.

Індивідуальна форма самоідентифікації розглядається як вищий прояв життєвого самовизначення, коли особистість піднімається над соціальними ролями, професією тощо. Самовизначення особистості включає самопізнання, самооцінювання і саморозвиток. При цьому самопізнання означає усвідомлення людиною власних інтересів, здібностей, навичок, особливостей свого характеру і темпераменту. Самооцінювання розглядається як порівняння результатів самосвідомості з наявними уявленнями про вимоги, що висуваються до особистості. Під саморозвитком розуміють формування в собі якостей, необхідних для виконання для соціалізації та розвитку особистості.

При цьому суттєве значення має тілесна самоідентифікація. Оскільки тіло людини є не просто біологічним організмом, а

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

виступає як певна форма життя і функція самоідентифікації. У тілесній формі людині можуть передаватись різні почуття, наприклад, довіра, любов і повага, що можуть викликати й відповідне ставлення до самого суб'єкта.

Тому першою фазою самоідентифікації людини є розвиток ідентичності з власним тілом, що передбачає також структурування власних переживань. Вважається, що вже з семи місяців дитина може розуміти, що вона може ділитись почуттями і спілкуватись з іншими. Розвиток ідентичності з власним тілом виступає передумовою самосвідомості дитини. Ідентифікація особистості потребує врахування того, що тіло людини, як і її свідомість, перебувають у потоці часу, що поєднує виміри минулого, сучасності та майбутнього. Таким способом індивід з допомогою своєї біографії, попри високу динаміку зовнішнього світу створює послідовність та стабільність. Крім цього, повсякденне життя індивіда визначається особливостями історичної епохи. Отже, слід враховувати, що в певній історичній епосі в розпорядженні людини перебувають лише певні соціальні ідентичності.

Г.-П. Фрай [66] під індивідуальною самоідентифікацією розуміє ідентифікацію суб'єкта з самим собою. У цьому випадку ідентичність виступає як результат інтеграції досить різних, у тому числі протилежних прагнень, як баланс зовнішніх та внутрішніх самовизначень. Індивідуальна самоідентифікація формує у людини особистісні якості, що характеризується такими рівнями:

- а) когнітивним;
- б) емоційним;
- в) моральним.

З іншого боку, самоідентифікація тісно пов'язана з соціальними стереотипами, що поєднують індивідуальну та соціальну ідентичність.

Як умови самоідентифікації індивіда виступають різні матеріальні та духовні ресурси, що можуть як сприяти роз-



витку ідентичності, так і обмежувати цей процес. Символи, з допомогою яких генерується ідентичність, проявляються в різному контексті. Зокрема, певна ідентичність виражається через специфічний стиль життя, що символізує також її соціальну належність. На основі певних ціннісних орієнтацій людина визначає відповідні цілі, які повинні привести до здійснення її бажань. Досягнення цілей у різних сферах життя вказує на те, що дає індивіду необхідну орієнтацію і посилює її відповідну ідентичність.

Соціально-психологічний механізм самоідентифікації базується також на динаміці ідентичності. Спочатку індивід сприймає зовнішній світ, засвоюючи його як перспективу. Потім у процесі розвитку індивід пропускає цю інформацію через селекцію, порівняння, згадування. Згодом постає проблема досягнення консистенції, що полягає в співвідношенні різних елементів внутрішньої перспективи. При цьому індивід ставить перед собою питання, як він попри розвиток своєї особистості, залишається тією ж людиною. Суттєвим є питання формування та закріплення індивідуальної ідентичності, яка відрізнялась б від інших людей.

Цей процес вимагає визначення певних цілей, пов'язаних із задоволенням відповідних потреб. Наприклад, самоідентифікація з підприємством тісно пов'язана з ідентифікацією з професією. Самоідентифікація надає особистості почуття безпеки і стабільності, належності до суспільства та певних соціальних груп. Водночас цей процес включає різні кризи, що негативно впливають на моральні цінності особистості, пов'язані з відповідним видом чи рівнем самоідентифікації.

Основою механізму самоідентифікації Е. Гідденс розглядає рефлексивність як здатність більшості аспектів соціальної діяльності до змін на основі накопиченого досвіду. Поряд з цим процесом наявна також повна або часткова відмова людини від свого власного «Я» шляхом розчинення в певному середовищі. Утім, Е. Фромм вважав ілюзорною таку самоідентифікацію, оскільки за прагненням до здобуття певного

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

статусу і конформізму приховується потреба у фізичному виживанні. Іншими словами, йдеться про готовність людей ризикуючи своїм життям, відмовитись від своєї свободи і власного мислення заради досягнення свого самоототожнення.

Скажімо, успіх підприємства значною мірою залежить від самоідентифікації працівників з даною організацією та її керівником, що формує спільне ми-почуття, інтерналізацію цілей тощо. Адже люди розрізняються та ідентифікують себе також через свою професію, пишаючись деякими аспектами своєї діяльності. Професійне самовизначення полягає у виборі людиною відповідної спеціалізації, прийнятті рішення щодо певної професії, освіти. При цьому важливо правильно визначитись і з вищим навчальним закладом та сферою майбутньої трудової діяльності. Велике значення для самоідентифікації має престижність професії та оплата праці. Професійна самоідентифікація включає самовизначення в конкретній трудовій сфері діяльності, реалізацію себе в межах певної діяльності, виконання різноманітних функцій, зміну різних видів діяльності.

В інших випадках відбувається професійна деідентифікація, коли люди втрачають інтерес до своєї професії, особливо коли вона піддається масовій критиці. Вищий рівень самоідентифікації зумовлює краще самопочуття і вищу продуктивність праці. Тривала належність до одного колективу полегшувала самоідентифікацію особистості. Тому, скажімо, інтерес до вивчення організаційної ідентичності виріс упродовж останніх десяти років. Поведінка працівників усе більше визначається фокусом ідентифікації (ідентифікація та не-ідентифікація).

Таким чином, самоідентифікація як соціальний процес включає самооцінювання та відбір цінностей у різних ідентичностях особистості; ототожнення і розмежування основних якостей та характеристик даного індивіда з іншими; визначення індивідом значення нових елементів ідентичності та співставлення їх з попередніми, що також входять до структури ідентичності; виступає важливою умовою соціалізації і розвитку

особистості; порівняння з іншими індивідами. Отже, йдеться про формування індивідом уявлень про себе як самототожну та унікальну особистість, основні якості якої співвідносяться з базовими характеристиками громадянських, національних, культурних та політичних спільнот [67]. Самоідентифікація передбачає також представлення індивіда про своє місце в світі, взаємини з власними статусними та референтними групами, ототожнення і розмежування з ними.

Умовами самоідентифікації індивіда виступають різні матеріальні та духовні ресурси, які впливають на цей процес, сприяючи чи стримуючи його, що відкриває нові можливості розвитку особистості або обмежує його. Слід особливо наголосити на певній динаміці самоідентифікації, яка фактично триває протягом усього життя, задіюючи різні чинники.

Процес самоідентифікації особистості має велике значення для розвитку індивіда і водночас ускладнюється як в силу глобалізаційних процесів, української соціально-економічної реальності та особливостей функціонування нашого суспільства. Самоідентифікація має ще одну важливу складову: практична діяльність виступає як опосередкований процес за всіх форм самореалізації людських індивідів, тобто органічно пов'язана з діяльністю людини.

Самореалізація – це процес, певна послідовність форм, станів, етапів людської діяльності, результатом якої є самозміна, самовизначення людського «Я». Це самозміна людини забезпечує поглиблення та поширення кордонів самоідентифікації людини.

При цьому слід підкреслити що в соціальній філософії прийнято вважати, що будь-який суспільний процес не зводиться до суми актів людської діяльності, однак це зовсім не означає, що самоідентифікація абсолютно незалежна від самої діяльності людини. Адже самоідентифікація – не сума актів людської діяльності, хоча вона і не може відбутися поза нею.

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

---

Самоідентифікація як процес не тільки складеться з діяльності людей, але й постійно розпадається на окремі діяльності, зумовленість яких визначна не лише в просторі, але й в часі і проявляє себе через їх взаємне проникнення, взаємовплив та взаємодію. Самоідентифікацію як суспільний процес слід розуміти і як цілісну сукупність людських діяльностей багатьох суб'єктів суспільного розвитку. З цієї точки зору окремий акт діяльності перестає бути елементарним. Він стає складним і багатомірним, розкриває свою взаємозалежність від інших різноманітних та багаточисельних людських дій.

Людський індивід, представлений через свою багатомірну та складну діяльність по суті і є як єдиною умовою, так і підсумковим результатом процесу самоідентифікації. Таким чином, самоідентифікація виступає як полісуб'єктне утворення, прояв якого відбувається в різних формах опредмечених людських сил.

Полісуб'єктність, дискретність, інтервальність процесу самоідентифікації становлять певні вимоги, в яких відбувається діяльність окремих індивідів через різноманітну сукупність форм самореалізації. Однак не тільки різні форми самореалізації, що утворюють певний соціальний простір життя індивідів, зумовлюють результати процесу їх самоідентифікації, об'єму та змісту. На цей процес також впливають інші чисельні суб'єкти, умови, явища і, більше того, сам процес самоідентифікації оживає лише під час самореалізації всіх людських сил та здібностей конкретної, реально діючої людини, у всіх її проявах та взаємодіях. У цьому плані самореалізація людських індивідів стає головним імпульсом, який запускає механізм самоідентифікації.

Люди, змінюючи стандарти своєї поведінки, наближаються до розуміння критеріїв самоідентифікації як їх безпосереднього застосування в актах своєї діяльності. Все це веде їх самосвідомість до розуміння багатомірності процесу самоідентифікації, яку треба розглядати як довготривалий процес, що охоплює все людське життя. В такому безкінечному процесі

результати слід розглядати лише як відносно фіксовану сукупність певних ознак прояву сутнісних характеристик певної особистості, до того ж в різних формах та об'ємах їх реалізації, весь час порівнюючи їх з ідеалами свого розуміння вичерпаності своїх можливостей та здібностей.

Суспільний процес самоідентифікації необхідно розуміти як цілісну сукупність людських діяльностей, які змінюють одна одну, або перехрещуються між собою та розподіляються як у просторі, так і в часі. Це все робить кожен акт людської діяльності багатовимірним та взаємозумовленим від інших багаточисельних людських дій.

Самоідентифікація людського індивіда розкривається в тому, що він виступає одним з різних суб'єктів, які забезпечують єдність та цілісність самоідентифікації як суспільного процесу. Людський індивід у багатовимірності свого буття повинен аналізувати сам процес самоідентифікації, причому як процес, що забезпечує «пульсацію» суспільного організму. Процес самоідентифікації представляє собою полісуб'єктне утворення, організованість якого здійснюється за різними напрямками та в різних формах інтеграції суб'єктів суспільного життя.

Полісуб'єктність і багатовимірність процесу самоідентифікації визначає, в свою чергу, вихідні умови щодо діючих у ньому індивідів. Однак ці умови зумовлюють лише деякий простір діяльності індивідів, не визначають результатів їх діяльності, якості та змісту їх самоідентифікації. Єдиним результатом такої індивідуальної самореалізації кожного індивіда є збереження, посилення та відтворення соціальних зв'язків та соціальних відносин. Отже, це постійне відтворення спільного життя, яке, в свою чергу, віддзеркалюється в багаточисельних варіаціях індивідуальної діяльності індивідів.

При цьому слід розуміти, що зміст та характер процесу самореалізації не просто залежать від поглядів та уявлень індивіда. Справа не в його суб'єктивній ідейній орієнтації,

а, в першу чергу, в його різноманітних соціальних зв'язках та індивідуальних можливостях людини. Йдеться про практичні здібності індивіда використовувати різні форми опанування дійсності для виявлення себе самого. Все це лише підтверджує думку про залежність усіх форм самоідентифікації людини від її індивідуальної діяльності. Розуміння самоідентифікації як такої, що постійно супроводжує життя кожної людини, передбачає обов'язкове визнання самих індивідів та їх діяльності як вирішальної умови такого процесу.

Іншими словами процес самоідентифікації утворюється з дій індивідів та їх взаємодії, точніше загальною інтеграцією всієї багатоманітності конкретних форм та способів індивідуальної самореалізації людей через їх спільну різноманітну діяльність. У свою чергу, предметні форми останньої можливі лише при їх наповненні змістом, самореалізації цих самих індивідів. Це наповнення самоідентифікації змістом людської самореалізації виступає умовою цього процесу. Зрозуміло, що в конкретній соціальній ситуації немає повної гармонії між індивідуальною самореалізацією та процесом її самоідентифікації в цілому тому що:

- у процесі самоідентифікації діє не тільки окремий індивід, а й різні соціальні групи та соціальні спільності з інтегрованими в процесі взаємодії зусиллями та здібностями;
- у процесі самоідентифікації люди не просто взаємодіють один з одним, а водночас і з предметними умовами та засобами їх існування, відтворюючи цю колективну предметність.

Таким чином, розгортання індивідом своїх здібностей у предметному середовищі, що становить основу процесу його самоідентифікації, формується при явній та прихованій співучасті інших людей. Опановучи цю соціальну предметність, індивід знаходить та визначає себе через цю предметність, тобто самовизначається. Визначальну роль у цьому відіграє його діяльність, яка розуміється як процес самовизначення та самореалізації його людських якостей. Саме самореалізація підкреслює процесуальність самоідентифікації.

**Список використаних джерел**

1. Социологический энциклопедический словарь. – М. : Инфра М-Норма, 1998. – С. 93.
2. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, Suhrkamp Verlag. – Frankfurt am Main, 1973.
3. Еріксон Е. Ідентичність: юність і криза / Е. Еріксон. – М. : Прогрес, 1996. – 344 с.
4. Fogelson P. Violence in Protest. – N.Y. : Doubleday, 1971. – 265 p.
5. Rolf Oerter und Leo Montada : Entwicklungspsychologie. – Munchen – Wien – Baltimore, 1982. – P. 292.
6. Frey H.-P. / Hausser K. (Hrsg.) Identität. – 1987. – P. 18.
7. Е. Сміт. Національна ідентичність / Е. Сміт. – Київ : Основи, 1995. – С. 13–17.
8. Heiner Keupp u. a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. – Rowohlt, Reinbek bei Hamburg. – 1999. – P. 266.
9. Там само.
10. Krappman, Lothar 1969: Soziologische Dimensionen der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1969.
11. Jürgen Straub / Joachim Renn (Hrsg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt am Main : Campus, 2004. – P. 278.
12. Frey H.-P. / Hausser K. (Hrsg.). Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung. – Stuttgart : Enke, 1987. – P. 18.
13. George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. – Hrsg. : Charles W. Morris. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. – P. 245.
14. Goffman Erving. Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975.
15. The social identity theory of intergroup behavior. Theorie dersozialenIdentität [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://de.wikipedia.org/wiki/Theorie\\_der\\_sozialen\\_Identitaet/](https://de.wikipedia.org/wiki/Theorie_der_sozialen_Identitaet/)

16. Демченко О.Н. Соціальна ідентифікація і адаптація особистості / О.Н. Демченко, А.В. Митиль // Соціологічні дослідження. – 1995. – № 6. – С. 110–119.
17. Bernd Radtke. Definition und Formen der Markenidentität [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://link.springer.com/chapter>.
18. Социологический энциклопедический словарь. – М. : Инфра М-Норма, 1998. – С. 93.
19. Identität. – 1987. – Р. 18 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://de.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A4t>.
20. Soziologische Dimension der Identität. – 1993. – S. 13 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://de.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A4t>
21. Loevinger J. Ego development. Conceptions and theories. – San Francisco : Jossey-Bass, 1976.
22. Габермас Ю. Залучення іншого / Ю. Габермас. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.
23. Кожем'якіна О. Довіра та національна ідентичність в умовах мультикультуралізму / О. Кожем'якіна // Наукові записки Нац. ун-ту «Острозька академія». – 2014. – Вип. 14(1). – С. 255–265.
24. Soziologische Dimension der Identität. – 1993. – Р. 13.
25. Identität. – 1987. – Р. 18.
26. Rolf Oerter und Leo Montada Rolf Oerter und Leo Montada: Entwicklungspsychologie 5, Auflage, Beltz PVU, Weinheim, 2002. – Р. 292.
27. Marcia J.E. Identity in adolescence // J. Adelson (ed.) Handbook of adolescent psychology. – N.Y. : John Wiley, 1980.
28. Waterman A.S. Identity development from adolescence to adulthood: An extension of theory and a review // Devel. Psychol. – 1982. – Vol. 18. – № 3. – Р. 341–358.
29. Копієвська О.Р. Роль еліт у формуванні культурної ідентичності / О.Р. Копієвська // Культура і сучасність : альманах. – 2015. – № 1. – С. 15–21.
30. Definition of national identity in English [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://en.oxforddictionaries.com/definition/national\\_identity](https://en.oxforddictionaries.com/definition/national_identity)



31. Lexikon der Geographie [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : www.spektrum.de.lexikon/geographie/nationale-identitaet](http://www.spektrum.de.lexikon/geographie/nationale-identitaet)).
32. Nationale Identität [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://de.wikipedia.org/wiki/Nationale\\_Identit%C3%A4t](https://de.wikipedia.org/wiki/Nationale_Identit%C3%A4t)
33. Драгоманов М.П. Вибране / М.П. Драгоманов. – Київ : Либідь, 1991. – С. 469.
34. Лисенко О.М. Проблема національної ідентичності: педагогічний, соціологічний, філософський аналіз / О.М. Лисенко // Прикарпатський нац. ун-т імені В. Стефаника [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [naukajournal.org](http://naukajournal.org)
35. Emerson, Rupert From Empire to Nation. – Boston, MA : Beacon Press, 1960.
36. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ : Ермак, 2004. – 730 с. – С. 29.
37. Воропаєва Т. Ідентичність українського народу в контексті соціокультурних трансформацій: теоретико-методологічні засади дослідження / Т. Воропаєва // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Українознавство. – 2010. – № 14. – С. 15–18.
38. Першорядним є єдина християнська ідентичність [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/news/pershoryadnim\\_ie\\_iedina\\_hristiyanska](http://news.ugcc.ua/news/pershoryadnim_ie_iedina_hristiyanska)
39. Попона Л.В. Становление и развитие проблемы идентификации как механизма онтогенеза личности в возрастной психологии : автореф. дис.... канд. психол. наук: 19.00.07 / Л.В. Попона // Моск. гос. пед. ин-т. – М., 1986. – 16 с.
40. Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс. – М. : Академ. проект, 2002. – С. 303–313.
41. Ототожнення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://enc.com.ua/slovník-z-psixoanalizu/obe-pods/115001-ototozhnennya.html>).
42. Старовойтова І.І. Ідентифікація як філософська і соціологічна категорія / І.І. Старовойтова // Вісник ОДУ. – 1999. – Вип. 2. – Т. 4. – С. 77–79.

43. Гнатенко П.І. Ідентичність: філософський та психологічний аналіз / П.І. Гнатенко, В.М. Павленко. – Київ : АРТ-ПРЕСС, 1999. – 466 с.
44. Словник з психоаналізу. – М. : Вища школа, 1998.
45. Старовойтова І.І. Ідентифікація як філософська і соціологічна категорія / І.І. Старовойтова // Вісник ОДУ. – 1999. – Вип. 2. – Т. 4. – С. 77–79.
46. Freud Anna. The Ego and the Mechanisms of Defense. – London, 1992. – 204 p.
47. Ідентифікація у сучасній соціології [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-referat.com/> Ідентифікація\_у\_сучасній\_соціології).
48. Соціологія: короткий соціологічний словник. – Київ : Укр. Центр дух. культури, 1998. – С. 197.
49. Шевченко О.В. Національна ідентифікація у становленні Я-образу особистості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://referatu.com.ua/referats/7569/162307>).
50. Ідентифікація нації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://tsn.ua/ukrayina/identifikaciya-naciyi-ukrayinciv-rozprovili-pro-svoyu-nacionalnist-movu-virosvidannya-yes-i-nato-947320.html>.
51. Thomas Meyer. Kulturelle Identitaet [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://de.wikipedia.org/wiki/Kulturelle\\_Identit%C3%A4t](https://de.wikipedia.org/wiki/Kulturelle_Identit%C3%A4t)
52. Milton M. Gordon-Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins. – Oxford University Press, 2010. – 288 p.
53. Ковалевська О. Чорне море в геополітичних візіях українців / О. Ковалевська // Український тиждень. – 2016. – № 42.
54. Alexandra Zimmermann, Gina Falkner, Julia Muellner/ Startseite > Jg. 21 (2013), Ausgabe 3 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/article/view>.
55. Социологический энциклопедический словарь. – М., 1998. – С. 162.

56. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung. Stuttgart: F. Enke, 1987. – 284 p.
57. Big Five Personality Theory: The 5 Factor Model Explained (+PDF) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://positivepsychologyprogram.com/big-five-personality-theory/>.
58. Defining Personality [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.boundless.com/psychology/textbooks/boundless-psychology-textbook/personality-16/introduction-to-personality-76/defining-personality-303-12838/>.
59. McAdams D.P.; Olson B.D. (2010). Personality Development: Continuity and Change Over the Life Course [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>
60. Лісовий О.В. Соціокультурна самоідентифікація особистості : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. – Київ : Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова, 2012.
61. Giddens, A. Modernity and selfidentity. – Stanford (Calif.) : Stanford univ. Press, 1991. – P. 256.
62. Самосвідомість [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>
63. McLeod S.A. (2008). Self Concept. Retrieved from : [www.simplypsychology.org/self-concept.html](http://www.simplypsychology.org/self-concept.html) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://en.wikipedia.org/wiki/Self-concept>.
64. Штомпка П. Доверие – основа общества / Пю Штомпка. – М. : Логос, 2012. – 440 с.
65. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ : Ермак, 2004. – 730 с. – С. 29.
66. Frey H.-P. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung. – Stuttgart: F. Enke, 1987.
67. Лысак И.В. Особенности самоидентификации человека в условиях современного общества / И.В. Лысак // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2008. – № 6. – С. 37–42.

## **Розділ 3. ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ: СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ**

На початку минулого століття людство стикнулося з проблемою значного прискорення соціально-культурних, економічних і політичних трансформацій. Спочатку здавалось, що руйнування «старого порядку» є тимчасовим явищем і «епоха змін» поступиться місцем новій сталій організації людського співіснування. Проте поступово ставало очевидним те, що завершення «епохи змін» відкладається на невизначений термін. На початку ХІХ ст. з'являються твердження, згідно з якими «епоха змін» і є новим способом існування сучасного соціуму.

Однак, попри констатацію плинності і невизначеності, що нині пронизують усю товщу людського існування, не зникають спроби вибудувати у вируючому «космохаосі» нові острівці порядку. І якщо причину розповсюдження прискорених змін, які нівелюють унікальність окремих культур і регіонів, вбачають у процесі глобалізації, то спроби конститування острівців порядку в основному спираються на антиглобалізаційні тенденції. Одним з найпоширеніших засобів, у якому вбачають можливість протистояння глобальному «космохаосу», постають практики ідентичності.

### **3.1. Ідентичність у модифікаціях епохи глобалізму**

На поверхні соціальних процесів сьогодення утворюється ситуація, в якій дискурс ідентичності живиться протистоянням різноманітним впливам глобалізації. Зокрема, протиставляються сили локалізації, що за допомогою дискурсу ідентичності зводять обмежуючі кордони.

Утім окреслена суперечність має єдину основу. Необхідно зазначити, що процес глобалізації виражає логіку розвитку сучасного способу господарювання – під маскою глобалізації продовжується розгортання капіталізму. Попри поверхові

уявлення про нав'язування масової культури (культура тут якраз ненав'язливо анігілюється) здійснюється просування глобального простору ринкової економіки. Чим більшого галасу набувають дискусії про культурну, етнічну або національну унікальність та ідентичність, тим більш «плоскішим» стає світ. Капіталістичний порядок проникає у будь-який національний простір, незважаючи на перепони, пов'язані з практиками ідентичності, а часто навіть спираючись на них і завдяки ним. Ідентичність у такому контексті постає своєрідною ідеологічною прикрасою, компенсацією того, що ми ніяк не хочемо визнати – включення у глобальний економічний порядок з притаманною йому інструментальною раціональністю.

Часто глобалізація сприймається як процес розгортання нового соціально-економічного та політичного устрою, так само як і актуалізацію запитування про ідентичність вважають ознакою кінця ХІХ – початку ХХ ст. Саме глобалізації приписується домінування інструментальної, або розсудкової раціональності, натомість тематика ідентичності послуговується термінологією ірраціоналізму. Втім, як свідчить історія філософії, питання протиставлення раціоналізму та ірраціоналізму вже потрапляє у пастку розсудку. У сфері розуму (а не розсудку) раціональне не протистоїть чуттєвому, так само і чуттєве постає як розумне. Протиставляючи дискурс ідентичності раціональності ми не звільняємо його від розсудковості, а, навпаки, тільки посилюємо її.

З огляду на наведені міркування, стає зрозумілим, що глобалізація, користуючись розсудковою раціональністю, не усуває притаманної сучасному рівню розвитку капіталізму асиметричності світу. Світ стає «плоским», проте це не скасовує розподілу праці, який нині встановлюється в масштабах всієї планети. Внаслідок цього такий світ так і не досягає єдності. Те, що глобалізація не формує універсальної єдності, яскраво проявляється хоча б на прикладі асиметричності сучасного фінансового ринку. Глобалізація супроводжується збереженням світової диференціації, в якій кожному учаснику відведене чітко визначене місце. Це, звичайно, не значить, що

ніхто не спроможний змінити свого місця, але саме місце залишається і його однаково повинен зайняти хтось інший. Отже, *глобалізація не змінює фундаментальні засади світоустрою, проте вона значно посилює можливості його тоталізації.*

Глобалізаційні процеси, вважає С. Жижек, не стільки протистоять різноманітним пошукам «етнічного коріння», скільки виражають через них притаманну їм логіку остаточної втрати «органічно-субстанціональної єдності» [1]. Зацікавленість «природними», «справжніми» формами ідентифікації з етнічним або національним «тілом» опосередковується тим, що відбувається на території світового ринку. Як зазначає дослідник, подібне звернення до «природного» коріння нації є не «регресом», а швидше удаваною формою його повної протилежності. У цьому акті своєрідного «заперечення заперечення» остаточно стверджується відсутність *єдиної основи розвитку людства* [2].

Іншими словами, ми шукаємо ідентичність, по-новому відкриваємо «втрачені» першооснови тільки тому, що маємо (усвідомлений або ні) досвід втрати будь-якого коріння, яке могло б надати нам відчуття єдності. «Таким чином, – зазначає С. Жижек, – протиставлення глобалізації особливої культурної ідентичності, що втілюється у певному способі життя, вводить в оману: насправді глобалізація загрожує не *cosa nostra* (нашому приватному таємному способу життя, який інші хочуть у нас вкрасти), а її цілковитій протилежності – самій універсальності в її виключно політичному вимірі» [3]. Отже, глобалізація формує «новий світовий порядок», який, попри свою глобальність, не є *універсальним*.

Співвідношення глобалізації та дискурсу ідентичності потрібно розглядати в контексті давно виявленої закономірності взаємозв'язку раціонального та ірраціонального, специфіка якого полягає у тому, що спроби гіперболізації одного з компонентів цього зв'язку з необхідністю призводить до відповідної абсолютизації протилежного начала. Чим більшим є прагнення раціоналізувати всю тотальність людського буття, тим більш

іраціональними (нерозумними) постають компенсаторні спроби вийти за межі розсудкової стерильності. Втім, як відомо, незважаючи на удаване протиставлення нечутливого розсудку та нерозумної чуттєвості, вони черпають енергію свого існування з одного джерела та репрезентують *розщепленість людської життєдіяльності*.

Так само і співвідношення процесів глобалізації та нібито протилежних їм процесів локалізації, лише на поверхні мають вигляд укорінених у різних основах. Локалізація (та супутній їй дискурс ідентичності) постає реакцією і продовженням зазначеної логіки *тоталізації*, що передбачає вписування одиничного у загальний порядок. Важливо, що в цій ситуації індивід (одиничне) не співвідносить себе з цим загальним (соціумом), а, навпаки, протиставляє себе йому. Але те саме ми бачимо в контексті процесів глобалізації, що виявляються так само байдужими універсальній єдності. Не тільки вторинне прагнення окреслити локальний контур групового існування не сприймає універсального, але і породжуючи це прагнення глобалізація протистоїть універсальному, що є сутнісною передумовою політичного. В цьому контексті і глобалізація, і локалізація, що живиться дискурсом ідентичності, постають «постполітичними» [4] феноменами.

Необхідно зазначити, що політика не може існувати поза універсальним (усезагальним). Інша справа, що останнє не існує в готовому вигляді як догма або канонізована схема. Політика засновує власну можливість як суперечка щодо всезагального. Саме цей конфлікт з приводу всезагального, ця відкритість для участі в його конституюванні усувається як в горизонті глобалізації, так і в колі локалізації. В обох випадках виключенню піддається публічне обговорення тих підстав, на основі яких вибудовується суспільна єдність.

Звідси стає зрозумілою схильність вітчизняних досліджень дискурсу «національної ідентичності» шукати його підстави в темних і самих по собі очевидних іраціональних вимірах міфології. Сьогодні пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що

зумовлено, на думку І. Джохадзе, невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. В цій ситуації, на думку дослідника, етнокультурний релятивізм, так само як і протиставлення глобалізації (зі знаком мінус) особливої культурної ідентичності (зі знаком плюс), не тільки не наближають нас до розв'язання зазначених проблем, а, навпаки, тільки поглиблюють їх [5].

Звернення до специфіки соціальних зв'язків дозволяє розглянути проблему ідентичності як симптом дегуманізації людських стосунків. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин. Невирішеність соціальних проблем політичними засобами, про які згадує І. Джохадзе, іншими словами може бути описана як формування такої соціальної системи, в якій проблематизується *олюднення людини*. Навпаки, в середині цієї системи розгортається процес її знелюднення. Як наслідок в «Іншому» людина перестає упізнавати людину. Нагадаємо, як у Ж.П. Сартра «Інший» обертається «пеклом». Але, якщо прийняти діалектику розвитку людського «Я» через звернення до «Ти», тоді стає зрозумілим, що за умови перетворення «Іншого» на пекло, такої самої трансформації зазнає і наше власне «Я». Ми стаємо «пеклом» для самих себе. Отже, в цій ситуації людина стикається з нестерпністю власного буття: якщо «Я» – це «пекло», тоді відбувається втеча з цього дегуманізованого «пекла», втеча в ідентичність.

Світ стає ворожим людині тоді, коли людина стає ворожа сама собі. Знелюднений світ – це світ абсурду. Звернення до пошуків національної, етнічної або культурної ідентичності живляться потребою надати навклишньому середовищу хоча б якусь подобу осмисленості. Часто смисл виявляється затребуваним рівно настільки, щоб на ньому міг паразитувати ідеологізований міф ідентичності. Тому, як видається, абсурд тут не долається смислом, він піддається «ребрендингу» ірраціональними засобами міфологізації. Подібний шлях, з точки зору П. Слотердайка, є прикладом неоконсервативної схеми



надання сенсу, суть якої полягає у підміні абсурдності ідентичністю, набутті відчуття «Я» ціною відмови від *досвіду критики* [6].

Покладене Просвітництвом завдання досягнення повноліття вимагає насамперед самостійного *мислення*, критичного переосмислення того, що застигло у вигляді навколишнього середовища та власного емпіричного «ego». Натомість, як вважає П. Слотердайк, кружляння навколо «золотого тільця ідентичності» виступає останнім захопленням анти-Просвітництва. Саме тому ідентичність постає «закляттям» консерватизму, яке за обіцянками повернення «найінтимнішого», обіцянками автентичного існування приховує прояви «найбільш зовнішнього» та «найбільш загального» [7]. В сучасному суспільстві ризику і невизначеності дискурс ідентичності обіцяє повернення до захищеного і безпечного «природного» стану, тому ідентичність визначається дослідником, як «щось» само собою зрозумілого на небезпечній території [8].

Механізм присутності «найбільш зовнішнього» в обіцянках повернення «найінтимнішого» розкривається в логіці здійснення *локалізації* та *регіоналізації* як елементів боротьби за встановлення такого режиму існування, який П. Бурдьє визначає терміном «символічна влада» [9]. Специфікою останньої є те, що вона постає своєрідною «невидимою владою», що здійснюється тільки за сприяння тих, хто не хоче знати, що перебуває під її дією або навіть сам її здійснює. «Символічна влада» конституює соціальну реальність, утворює консенсус щодо назв, значень та класифікацій різноманітних елементів існуючого соціального порядку.

У цьому контексті розкривається взаємозв'язок між «символічною владою» та *ідеологією*. Мобілізація соціальних груп, їх об'єднання, одночасно утворюють передумови для *розділення* та *розрізнення* як усередині групи, так і тих, хто в новоутворену соціальну групу не входить. У межах таких силових відносин культура використовується як інструмент легітимації панування, адже вона містить у собі засоби «символічного виробництва». Інакше кажучи, вона починає виконувати ідеологічну функцію.

Згідно з таким підходом «символічна боротьба» ведеться за нав'язування такого світорозуміння, яке буде відповідати інтересам тих або інших соціальних груп. Таким чином, під закликами до ідентичності, свідомо або ні, приховується боротьба за «символічну владу», право нав'язувати певне бачення світу, право окремому індивіду або певній групі представляти усе суспільство.

Боротьба і протиставлення національної, етнічної або культурної особливості глобалізаційним процесам також виявляються вписаними у суперництво за «символічну владу». Причому, як і в усіх потестарних відносинах взагалі, захоплення символічного світу супроводжується наділенням часткової, приватної соціальної позиції та партикулярного інтересу універсальним значенням. Отже, такі здавалося б об'єктивні явища як *регіон, територія, пам'ять, мова, культура, етнос* наповнюються вузькогруповими інтересами та уявленнями, а тому починають брати участь у ідеологічній маніпуляції. Бажана універсальність досягається завдяки витісненню «чужих» уявлень про світоустрій. У цих умовах механізми здійснення національної або культурної ідентичності починають відігравати роль важливого засобу легітимізації «символічного панування», а, значить, вони починають «функціонувати як сили» [10].

Уявлення про світ, як співвідношення сліпих сил, зароджується ще в епоху Нового часу та набуває всебічного поширення саме в наш час. В основі подібного погляду на світ міститься переконання, відповідно до якого дискурс сили протиставляє себе істині. Точніше, в його межах істиною стає те, що служить перемозі приватного інтересу. Зрозуміло, що з огляду на зазначене, істина втрачає свою об'єктивну універсальність. Натомість усередині силових відносин її привід використовується задля того, щоб надати суб'єктивній позиції вигляд універсальності. Ця приватна «істина» черпає енергію існування не з глибин об'єктивного світу, а з боротьби, що завершується перемогою. В такому ракурсі істина завжди опиняється на боці переможців.

Подібні уявлення, вкорінені у товщу соціальної реальності, і є виразом такого стану соціального співіснування, який ще за часів Т. Гоббса був охарактеризований як «війна всіх проти всіх». Ідеологізований дискурс ідентичності цілком вписується у це уявлення про соціальний простір як простір війни [11]. Боротьба ведеться за право на «самовизначення», «бути самим собою», тобто за право конституювати та нав'язувати власне бачення автентичного існування людини та спільноти. Одночасно ця боротьба ведеться з позиції заперечення універсальної істини та покладання права переможців на «самобутність». Відповідно до поглядів М. Фуко, співвідношення сили, влади та істини притаманне історико-політичному дискурсу, що на відміну від філософсько-юридичного дискурсу, байдужий до незаангажованої, нейтральної істини. І дискурс ідентичності групи завжди розгортається як історико-політичний, тобто такий, що не орієнтується на об'єктивну істину, а прагне трактувати її відповідно до індивідуальних або групових інтересів.

Зазначимо, що попри властиву нашому часу тенденцію заперечення об'єктивної істини та перенесення на перший план суб'єктивного свавілля риторика істини однаково залишається затребуваною навіть у межах ідеологічного маніпулювання. Будь-який приватний інтерес, як свідчить логіка «символічного виробництва», прагне сховатися за істину і ствердити себе як істинний, а через це і як усезагальний інтерес [12]. Без імітації приналежності до істини дуже важко нав'язати свій інтерес як загальний. Потуга істини надає силу частковому та спотвореному існувати як ціле і через це, зберігаючи хоча б видимість повноти, видавати себе за всезагальне.

Те саме стосується і битв за ідентичність, що розгортаються нині вже не в площині психологічних проблем окремого індивідуума, а виходять на рівень великих соціальних груп. «Криза ідентичності» постає в цьому ракурсі як криза суспільного буття. Сьогодні суспільне співіснування людей стає проблемою, яку намагаються розв'язати завдяки вторинній мобілізації спільноти. Суспільства по-новому «уявляються»,

а, значить, виникає потреба уявити нові властивості тих груп, які повинні постати результатом мобілізації. Отож наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. виникає нова хвиля політизації проблем, пов'язаних з ідентичністю.

Здебільшого сучасні дослідники вказують на тісний взаємозв'язок між *політикою* та *ідентичністю*. Так, зважаючи на визнання характеристики суспільства як арени конфліктів, що породжені та породжують різноманітні відмінності, соціально-антропологічне пізнання саме стає політичним, адже всі соціальні *відмінності* «зв'язані (з) відносинами влади» [13]. Згідно з такою позицією соціально-антропологічне пізнання на «макрорівні» займається глобальними відмінностями, а на «мікрорівні» – дослідженням політик самовизначення, що розгортаються у повсякденному існуванні кожного індивіда, коли він визначає ким є, до яких «ми» належить та від яких «вони» хотів би дистанціюватися. Сконцентрованість на пошуку й опису *відмінностей* перетворює соціально-антропологічне пізнання на своєрідну політику, що зайнята питанням визначення ролі потестарних відносин у «конституюванні/конструюванні людської ідентичності» [14].

Показовою є притаманна дискурсу ідентичності зацікавленість *відмінностями*, яка з неминучістю розгортається на горизонті протиставлення універсальному. Наслідком цього протиставлення постає витіснення необхідності визначення всезагальної (родової) сутності людини на периферію дискурсу ідентичності. Доходить до того, що не відбувається розрізнення понять «сутність» та «ідентичність», унаслідок чого вони починають застосовуватись як синоніми. Традиція самовизначення родової сутності людини, що тягнеться з часів античної філософії, розглядається як один з варіантів дискурсу ідентичності, який з огляду на історичні обставини набув домінуючого значення. Подібна інтерпретація філософської традиції виходить з упевненості, що, наприклад, І. Кант (та Захід узагалі) приймає питання про «власну» ідентичність, як питання про те, що таке людина взагалі. Втім, варто розглянути зазначений взаємозв'язок між сутністю та ідентичністю

в іншому ракурсі: І. Кант не цікавиться проблемою ідентичності, а як філософ намагається визначитися, що таке людина взагалі. Подібна зорієнтованість на всезагальне дійсно притаманна філософії, починаючи з часів свого зародження в добу Античності. У подібній зорієнтованості виражається не просто ефект горезвісного лого- або європоцентризму, йдеться про таку ознаку Європи як *універсальність*. Завдяки іманентній наявності у міркуваннях І. Канта зазначеної інтенції, він і розглядає будь-яку ідентичність у межах сутності людини, поза якою взагалі неможливо провести будь-яку відмінність. Поза тотожністю немає сенсу вести мову про будь-яку відмінність. І тотожність, і відмінність мають значення тільки у їх діалектичній єдності. Для ідеологізованого дискурсу ідентичності характерним є саме відірваність тотожності та відмінності. Глобалізація уявляється тоді як процеси, що репрезентують абстрактну тотожність, а ідентичність – конкретну відмінність. Але в такому розірваному вигляді і тотожність, і відмінність є абстрактними однобічними моментами зазначеної єдності. В контексті дискурсу ідентичності така єдність цілеспрямовано витісняється з поля соціально-політичної дискусії. Отже, політизація дискурсу ідентичності тягне за собою актуалізацію відмінностей, що відбувається через витіснення за межі уваги того, що задає єдність людському існуванню.

Зазвичай європейська універсальність не раз провалювалась у пастки європоцентризму, коли замість усезагального, що завжди втілюється в особливому, на передній план висувалось абстрактне загальне, що, навпаки, здійснюється шляхом нівелювання особливого. Проте, саме Європа, зокрема в своїй філософській традиції, започатковує принцип рефлексивності, як спосіб обернення на засади власних діяльності та мислення. Завдяки цьому універсальність не застигає у сталих формах самовпевненості, а завжди залишається проблемою для самої себе, можливістю, яка потребує для свого здійснення окремої особистості. Людина постає персоніфікацією загального-для-всіх буття. «Європейцями стають, – зазначає з цього приводу С. Пролєєв, – долучаючись не до окремої культурної традиції,

обмеженої певним історичним регіоном, а практикуючи спосіб буття, що має загальнолюдське значення» [15]. Але те саме можна сказати і про людину взагалі: людина стає людиною, здійснюючи загальнолюдський (усезагальний) спосіб буття. Ось чому питання про сутність людини (про власне людський спосіб буття) іманентно містить у собі відповіді на питання про ідентичність, натомість поза цією філософською проблематизацією людського буття дискурс ідентичності змушений житись матеріалом індивідуальної психології або соціологічних міркувань про надіндивідуальні соціальні структури.

Саме до цього «макрорівня» звертається соціальне пізнання, коли нереклексивно фіксує зв'язок між політикою та ідентичністю. Цей взаємозв'язок набуває такого значення, що ідентичність постає політичним феноменом. Так, наприклад, російська дослідниця Н. Федотова зазначає, що сучасна історія переконливо свідчить про те, що політика «відіграє велику роль у формуванні ідентичності» [16]. В іншому ракурсі ця констатація може бути переформульованою таким чином: ідеологія відіграє велику роль у формуванні ідентичності. Наслідком ідеологізації дискурсу ідентичності постає утворення уявного «внутрішнього світу» великих соціальних груп, який використовується для їх мобілізації. Особливо гостро питання ідентичності як політичне питання постає в межах національної держави, а трансформація їх ролі в сучасному світі та виникнення нових цілком природно призводить до відчуття «кризи ідентичності».

Як зазначають дослідники, термін «ідентичність» набуває широкого вжитку наприкінці ХХ ст. саме на теренах пострадянського простору на хвилі поширення запозичених з західноєвропейських мов слів та термінів. Уже з цих позицій висвітлюється політичне підґрунтя підміни поняття «особистість» терміном «ідентичність». Особливо зручним у використанні терміна «ідентичність» є його співвіднесеність з процесом *конституювання людських спільнот*. Саме у перенесенні акценту з «індивідуальності тієї або іншої людини на її тотожність іншим», тобто на «приналежність до певної множинності,

спільноти представників даного етносу, нації, професії, субкультури» [17], К. Розлогов вбачає причини популярності риторики ідентичності.

У відомій статті «Незручності з ідентичністю» В. Малахов розглядає питання щодо причин витіснення звичного понятійного апарату та інтенсивного виробництва риторики ідентичності. На його думку, однією з цих причин є виникнення такої теоретико-пізнавальної ситуації, яку можна визначити як «*ефект доданої валідності*» [18], що полягає у завищених очікуваннях від іноземного слова та приписуванні йому особливої значущості, що в кінцевому результаті пов'язується дослідником із некоректним використанням такого терміна. Проте основною передумовою поширення риторики ідентичності була і продовжує залишатися її *політична ангажованість*, тобто її зв'язаність з певними політичними практиками. На цій основі виникає цілком правомірне запитання: «Чому «не вважати б проблему ідентифікації взагалі проблемою політичного?» [19].

На політичній забарвленості терміна «ідентичність» наполягає американський дослідник Р. Брубейкер. На його думку «ідентичність» виступає ключовим терміном у загально-вживаній ідіомі сучасної політики і, якщо не зважати на це, то використання слова «ідентичність» стає неоднозначним: воно роздвоюється між *есенціалістськими* конотаціями та *конструктивістськими* модифікаціями, а тому «не може задовольняти вимоги соціального аналізу» [20]. Наслідком ігнорування подібної зангажованості терміна «ідентичність» постає поширення риторики «політичних ділків» на дискурс наукового пізнання та *уречевлення* притаманних цій риториці слів. Звідси виникає необхідність критичного переосмислення такого явища як «*групізм*» – тенденції розглядати обмежені групи як базові елементи соціального світу та основні елементи соціального аналізу [21].

Варто зазначити, що саме ця тенденція притаманна ідеологізованому дискурсу ідентичності, в якому основна увага приділяється відповідності індивіда саме образу групи, колективу,

нації. Парадоксальним чином тема ідентичності, що увійшла в сферу суспільного обговорення через праці психолога Е. Еріксона, присвячені індивідуальній кризі ідентичності, нині концентрується на приналежності індивіда певній групі. Таким чином, ідентичність відривається від людини, починає існувати поза нею і над нею. Особливо це стосується риторики, пов'язаної з груповою або колективною ідентичностями, які завжди розгортаються через вписування людини в наперед існуючі структури, ролі, позиції.

Некритичне застосування «групізму» при вивченні ідентичності притаманне багатьом вітчизняним дослідженням цієї проблеми. Основним недоліком яких, на нашу думку, є надання переваги організаційним, колективним або національним вимірам ідентичності. Людина постає тут цеглинкою колективної будівлі, а ідентичність – тим цементом, що скріплює їх. Навіть культура у цьому контексті використовується як засіб мобілізації соціуму, тому і «соціокультурна ідентичність» цікавить дослідників як *засіб* консолідації. Так, наприклад, з точки зору Л. Нагорної, соціокультурній ідентичності належить «особлива роль як чиннику вибудови консолідуючих ціннісних систем, об'єднуючих типів орієнтацій, соціалізації на ґрунті взаємодії» [22]. У такому ракурсі термін «ідентичність» використовується як синонім соціалізації і тлумачиться як здатність індивіда пристосуватися до наявного соціуму. «Поняттям «ідентичність» передається здатність особи чи групи усвідомлено й адекватно визначати своє місце в соціумі і коло тих опорних цінностей, які диктують стиль їхньої поведінки» [23]. Не зважаючи на спроби занурити людську ідентичність у загальнолюдський, універсальний контекст, у результаті вона виявляється детермінованою емпіричним колом існування. Соціалізація людини, на думку Л. Нагорної, «відбувається у найближчих до неї ланках суспільної організації шляхом засвоєння норм і ролей, прийнятих у цих сегментах соціуму» [24].

У дослідженні О. Лісового ідентичність також розуміється у тісному взаємозв'язку з процесами соціалізації. Самоідентифікація тлумачиться як «структурний компонент



соціалізації особистості» [25], її розглядають як «важливу складову процесу соціалізації, в результаті якої відбувається формування власного «Образу Я» особистості» [26]. Відтак ідентифікація особистості набуває характеру пасивного пристосування до наявних норм та стандартів емпіричного соціуму. Однією з цілей цього процесу постає упорядкування життєдіяльності людини в контексті того соціального середовища, в якому вона існує. *Лояльність і покірність* – ось чесноти ідентичності. «Це дозволяє визначити культурну самоідентифікацію як процес свідомого прийняття особистістю культурних норм та стандартів поведінки, усвідомлення системи цінностей і мови, свого «Я» з позицій тих культурних характеристик, які існують у певній спільноті, виявленні лояльності до них, самоототожненні себе саме з цими культурними зразками» [27], – пише з цього приводу О. Лісовий.

Проте, якщо особистість, набуваючи власну ідентичність, власний «Образ Я», лише пристосовується до свого емпіричного кола існування, відтворює його, тоді залишається незрозумілим, як взагалі можна розглядати, наприклад, людську відповідальність, адже людина в межах згаданого підходу завжди є лише продуктом існуючого соціального порядку, його жертвою і результатом. Окрім цього, така «адаптивна ідентичність», як результат прилаштування до наявних умов існування, унеможлиблює як суспільний так і особистісний розвиток. Він приречений завжди розгортатись відповідно до наперед визначеного масштабу, межею його постає панівний принцип наколишнього середовища, а метою – відтворення наявного порядку.

Зрозуміло, якщо тлумачити процес розвитку людського в людині як «засвоєння норм і цінностей» найближчого соціального контексту, тоді в світі постійного прискорення різноманітних трансформацій нам ніколи не вдасться уникнути перманентної кризи ідентичності, адже постійно буде відбуватися руйнування старого та виникнення нового соціального середовища, до якого індивід постійно змушений прилаштовуватись. Проте саме прагнення обмежити коло людського

існування, покласти межі особистості та спільноті, тобто домінування партикулярних тенденцій над загальнолюдською універсальністю, притаманне дискурсу ідентичності, змушує його розміщувати людину в певне (національне, цивілізаційне, етнічне) середовище. Завдяки ідентичності кожен з нас знає своє місце.

На близькість термінів «ідентичність» та «соціалізація» вказував і П. Гречко. У деяких випадках він навіть допускає їх ототожнення, проте в цілому вважає їх різними утвореннями. Відповідно до його точки зору, соціалізація покликана *включати людину в нормативні порядки соціуму та інституційно-рольові практики*. Соціалізація містить «некритичний позитивізм», тобто той або інакший життєвий опортунізм і конформізм. Натомість ідентифікація тлумачиться як процес, спрямований на *залучення індивіда до певної культурної спільноті*. В такому випадку «культурна спільність» постає «горизонтом ідентичності», а «норми», «цінності» та «ідеали» – рушійною силою в житті людини та суспільства. З позицій подібного «соціологічного ідеалізму» ідентифікація виступає імплікацією екзистенційно-особистісної самотності [28].

Розрізнення між термінами «соціалізація» та «ідентичність» виявляється затребуваним П. Гречком унаслідок того, що він розуміє ідентичність як самовиявлення, самореалізацію, маніфестацію власного значення людини. Йдеться про те, що для сучасності суперечність між індивідом та соціумом вирішується нібито на користь першого. Тобто сьогодні не суспільство має право на людину, а навпаки, людина має право на суспільство. Зважаючи на це, сучасна людина набуває можливість не стільки адаптуватися до наявних соціальних структур, скільки творчо виражати власну сутність. Відповідно до цієї точки зору, неявно відбувається наближення понять «ідентичність» та «сутність» людини. Через ідентичність людина актуалізує екзистенційно-особистісну самотність, але одночасно визнається, що ідентичність людини множинна – це лише маски, які вона постійно змінює. Таким чином, ідентичність підміняє саму людину. Якщо у Ж.П. Сартра все

ще людина – це проект, то нині вже ідентичність виявляється проектом [29]. Відбувається перенесення уваги зі сфери людської діяльності, у сферу знаків та образів. Саме у цьому віртуальному просторі конститується ідентичність, яка може цілком паралельно співіснувати з повсякденною життєдіяльністю індивідів та спільнот. Подібна постмодерністська проєктивність виявляється позбавленою онтологічних засад, а тому залишається невизначеним те підґрунтя, на якому стає можливим «вибір ідентичності». Можна погодитись із зауваженням П. Гречка, що подібний «творчий», позбавлений підстав вибір ідентичностей перетворюється на предмет політичних маніпуляцій та спричиняє нову «холодну війну» за «правильну» ідентичність [30].

Боротьба за «правильну» ідентичність набуває значення в протистоянні універсальному й одночасно живиться універсальним. У своїй праці «Криза індивідуальної та колективної ідентичності» В. Гьосле, аналізуючи кризу ідентичності, вважає її результатом неприйняття «Я-суб'єктом» (the I) себе, своєї самості, яку вчений визначає як «Я-об'єкт» (the Self). На думку дослідника, розумний нормативний образ власної «самості» не повинен суперечити «універсальним нормам» [31]. В. Гьосле вважає, що неодмінним аспектом раціонального пошуку ідентичності є «орієнтація на універсальні ідеї; кожна ідентичність, яка суперечить цій орієнтації, приречена бути патологічною і паразитичною» [32]. Звідси напрашується висновок: людське «Я» стає впевненим у собі лише тоді, коли воно ідентифікується з цінностями, які не мають нічого спільного з корисним, партикулярним інтересом.

Боротьба за ідентичність відбувається в межах боротьби за надання тим або іншим цінностям чи інтересам універсального характеру. Це положення залишається в силі навіть у ситуації заперечення універсального як такого, адже саме це заперечення претендує на універсальний характер. Дискурс ідентичності обертається нав'язуванням певної картини світу та відповідної йому класифікації і розподілу соціального порядку.

Очевидно, що зворотним виміром цієї боротьби є *боротьба за владу*. Звичайно, що в більшості випадків ми стикаємось з апеляцією до культури, історії як основних аргументів у пошуках автентичної ідентичності. Проте конфлікти з приводу властивостей групи та індивідів, які їм належать, виявляються вписані у приховану або явну боротьбу за владу. Змагання з приводу етнічної або регіональної ідентичності постають, як писав П. Бурдьє, приватним випадком різноманітних конфліктів з приводу класифікацій, боротьби за монополію на владу, за допомогою якої можна змусити людей бачити і вірити, знати й упізнавати, а також нав'язувати легітимні визначення поділу соціального світу і, таким чином, *створювати та ліквідувати* групи. «Ставкою тут є влада нав'язувати певне бачення соціального світу за посередництвом принципів розподілу, які, нав'язані цілій групі, встановлюють значення і консенсус з приводу значень, зокрема, з приводу ідентичності та єдності групи, що створює реальність цієї єдності і цієї ідентичності» [33], – писав з цього приводу вчений.

Звертаючись до етимології слова «регіон» (*regio*), П. Бурдьє доводить, що воно бере початок від владного магічного акту розподілу. Процедура проведення кордонів та меж супроводжується спробою обґрунтування їх доцільності природними, споконвічно існуючими засадами, за якими насправді приховується здійснення влади. Цей акт *розділення, відокремлення* частини від деякого цілого, уможлиблюється як дія влади та постає елементарною схемою конституювання ідентичності. Принагідно зазначимо, що логіка цього процесу є розсудковою, що репрезентується в межах дискурсу ідентичності фактом домінування інструментальної раціональності.

Необхідно підкреслити, що взаємозв'язок політики, ідеології та ідентичності набагато складніший, ніж це вбачається на перший погляд. Різноманітні спроби зв'язати проблему національної ідентичності з політикою дуже часто замість політики вибудовують простір боротьби за панування, в якому конфлікт з приводу національної або етнічної ідентичності виступає ідеологічним засобом легітимізації панування.

Один з варіантів співвідношення національної ідентичності і політики розкривається у дослідженнях Ю. Габермаса. Важливим моментом у міркуваннях ученого є визначення нації як саме *політичного* утворення. За переконаннями дослідника, починаючи з періоду французької революції відбувається конституювання нації як джерела державного суверенітету. Нація як утворення, що претендує на політичне самовизначення постає «народом держави», що зумовлює заміну *етнічного зв'язку на спільноту демократичної волі*. Як етнічне об'єднання, що має спільні географічні межі, нація є *дополітичним* утворенням. В кінці ХІХ ст., як вважає Ю. Габермас, співвідношення між успадкованою національною ідентичністю і набутим, демократично оформленим громадянством, коли перше постає передумовою для другого, перевертається. Нація громадян здобуває свою ідентичність не через етнічно-культурну подібність, але через *задіяність у практиці громадян*, які активно використовують свої демократичні права на участь і комунікацію. В такому ракурсі відбувається дистанціювання республіканської компоненти ідеї громадянства від приналежності до політичній спільноті. Політична спільнота на противагу до політичній є *процесом, завданням* громадської діяльності, а не природною данністю, що дарується мовою, традиціями або походженням [34].

Принципи *республіки* не відкидають культурні відмінності, вони висувають на перший план демократичну політичну культуру, діяльна приналежність до якої й утворює «громадянську ідентичність». Таким чином, виявляється, що громадянин не визначається приналежністю до певної етнічної або культурної традиції. Громадянство, на відміну від партикулярного значення національно-етнічних визначень індивіда, має універсальний смисл. Подібна універсальність постає необхідною при зверненні до *правових принципів* існування сучасного суспільства. Засади громадянського суспільства передбачають універсальність політико-правової культури. І навпаки, абсолютизація значення етнічно-національної ідентичності приховує в собі суперечність універсального застосування права.

Схожі моменти співвідношення політики і дискурсу ідентичності представлені у міркуваннях Ж. Рансьєра та Ж.-Л. Нансі. На переконання останнього, необхідно розрізнити думку про «спільне буття» та політику. Політика не поглинає увесь простір спільного буття, вона є сферою розподілу функцій та ролей. Як зазначає Ж.-Л. Нансі, можна припустити, що немає політичної спільноти, натомість є політика, яка відкриває і робить можливими унікальні здійснення різних порядків «загального». Зазвичай для цього потрібно, щоб політика визначалася «відкритістю» за принципом свого існування, а не намагалась її заповнити набором певних абстракцій. В подібній відкритості, на його думку, полягає сутність демократії. Отже, «демократія повинна залишатися позбавленою ідентичності» [35].

У працях іншого сучасного науковця Ж. Рансьєра розкривається значення політичного суб'єкта як такого, що перебуває між різними ідентичностями. Атрибутивною якістю політичної суб'єктивації виступає здійснення *рівності*, що стає можливим тільки при розміщенні в проміжку *між* іменами, ідентичностями, місцями та ролями.

Для більш змістовного розуміння процесу політичної суб'єктивації необхідно звернутися до розрізнення режимів *поліції* та *політики*. Саме в першому людина прив'язується до певного імені, місця або ідентичності. Режим поліції не виносить пустоти, невизначеності та інтервалів. У ньому абсолютизується бажання все впорядкувати, всьому надати визначене місце, тому режим поліції не допускає утопії, не допускає трансцендентного. Натомість режим політики – це *перебування на межі*, що дозволяє залишати власне існування не тотожним тим соціальним ролям, які змушена виконувати людина. «Місце політичного суб'єкта, – вважає Ж. Рансьєр, – проміжок або зазор: буття-разом як буття-поміж: між іменами, ідентичностями або культурами» [36].

Ще один важливий наслідок розрізнення режимів політики та поліції розкривається у їх приналежності до боротьби за панування (владу). На думку Ж. Рансьєра, влада є важливим

елементом у ситуації домінування саме режиму поліції, але не політики. Згідно з цією точкою зору, те, що обертається навколо влади не є політикою. Отже, політика не є здійсненням влади. «Ми одразу пропускаємо політику, «переступаємо» через неї, якщо ототожнюємо її з практикою влади і з боротьбою за володіння нею» [37]. Влада постає точкою тяжіння *поліції*, тобто такого порядку, в якому неможливий «розподіл чуттєвого» між усіма учасниками співіснування. Тому, в цій ситуації, хтось опиняється поза межами цього порядку, тобто виявляється позбавлений власної долі у цьому соціальному цілому, не може брати участь у ньому, а в результаті залишається не почутим і не побаченим. Поліція нав'язує порядок спільного існування («єдине») як данність, як дещо таке, що вже існує. Таке, наперед існуюче, «єдине» може легітимізувати себе за допомогою традиції, культури, міфології або цінностей.

У свою чергу, політика передбачає, що подібне «єдине» необхідно кожен раз по-новому обґрунтовувати та аргументувати. Поза дискусією, що заснована на розбіжностях, немає політики. Таким чином, ідентичності, що пропонують людині визначене соціально-культурне місце, унеможлиблюють режим політики, проте відкривають широкі можливості встановлення жорстких конфігурацій співіснування індивідів.

З точки зору тематики нашого дослідження цікавою є трансформація пошуку Діогеном *людини* у сучасні пошуки *ідентичності*. Чому ж тоді сучасність не шукає більше універсальних підстав людяності, а натомість прикладає величезні зусилля для пошуку засад множинності ідентичностей? Для відповіді на це запитання необхідно дослідити сутність феномену ідентичності у його взаємозв'язку з процесом формування в наш час «людини без особистості» (Р. Гвардіні). В цьому випадку нас цікавить проблема ідентичності саме в контексті підміни нею сутності людської суб'єктності.

Соціально-гуманітарний дискурс, усередині якого відбувається витіснення термінів «особистість», «суб'єктність» на користь терміна «ідентичність», є симптомом тих трансформацій, що розгортаються всередині соціально-політичних

практик. Проте він є не тільки вираженням цих змін, не меншою мірою цей дискурс, шляхом вироблення системи знаків, спричиняє нові соціально-політичні трансформації. В силу зазначеного процес ідентифікації постає одним з прикладів того, що П. Бурдьє визначив як «соціальну магію». Сутність цього явища полягає у здатності знаку, слова, емблеми викликати до життя річ, яку вони позначають. Випадок «соціальної магії» має безпосередній стосунок до такого конституювання групи, в якому «знак продукує річ, яку він позначає, те, що ідентифікується з річчю, яку воно позначає, яка без нього не існувала б і яка редукується до нього» [38].

На думку інших представників соціального конструктивізму, феномен ідентичності вже без додаткових зауважень описується в межах теорії соціалізації. Так, наприклад, з точки зору П. Бергера, «соціалізована частина себе зазвичай називається *ідентичністю*» [39]. В такому ракурсі кожне суспільство може бути описане як специфічне сховище різноманітних готових для споживання *моделей* ідентичності. Вони можуть бути наданими людині від народження, можуть бути набутими у більш пізньому віці в результаті цілеспрямованих зусиль, проте у будь-якому випадку процес ідентифікації відбувається у взаємодії з «іншими», саме «інші» ідентифікують індивіда. Ідентичність стає реальною для людини, яка її набуває, тільки в результаті її *підтвердження* «іншими». «Інші повинні сказати нам, хто ми є, інші повинні підтвердити нашу ідентичність» [40]. Таким чином, виявляється, що ідентичність – це продукт взаємодії «ідентифікації і самоідентифікації». Отже, процес набуття ідентичності не може бути обмеженим «внутрішнім світом» окремого індивіда, він у будь-якому випадку має *соціальний* характер, особливо якщо ідентифікація прирівнюється до «ролей» і «статусів», яких індивіди набувають у процесі соціалізації.

Стає зрозумілим, чому однією з найпоширеніших причин так званої «кризи ідентичності» виступає дисгармонія між «Я» і «соціальним Я» [41]. Це питання актуалізується в ситуації руйнування традиційних способів людського буття, коли



надіндивідуальні структури перестають визначати смисли людського існування. Або, краще сказати, коли ці смисли перестають бути *явними*, адже сучасність, попри свій демократичний пафос, аж ніяк не позбавлена примусовості надіндивідуальних структур щодо окремого індивіда. На підтвердження цієї думки достатньо пригадати наукові розвідки М. Фуко, за якими сучасний суб'єкт є похідною від конфігурації дискурсів. Можна припустити, що поширення «кризи ідентичності» нині не в останню чергу зумовлене поширенням дискурсу ідентичності. Способи існування сучасної людини породжують ситуацію, в якій вона буквально *примушується до пошуку ідентичності*.

Руйнування універсальних порядків, що долучали людину до цілого, провокує формування на місці минулої повноти інших локальних порядків, які, в свою чергу, претендують на звання нового цілого. Подібна перебудова соціального тіла відтворює нові інстанції влади в кожному з новоутворених порядків. Зрозуміло, що вони в процесі власної легітимізації прагнуть використовувати і спиратись на конституювання нових ідентичностей. Процес плинності і перетворення одночасно породжує нові можливості самоствердження влади, проте одночасно він є загрозою для неї. Влада намагається зупинити перетворення індивіда шляхом його ідентифікації, шляхом прив'язування його до певних ролей. Тому риторика ідентичності одночасно використовується як з метою емансипації суб'єктивності, так і з метою зміцнення об'єктивованої єдності групи. Проте поза особистісною формою людського буття стратегії влади проникають у індивід та виробляють потрібний суб'єкт за допомогою процедури «персоналізації». «Саме ця особистість, що є відсутньою, ця втрачена інстанція прагне «персоніфікуватися». Саме ця втрачена істота збирається знову конституюватися *inabstracto* за допомогою знаків...» [42].

У точці ідентифікації відбувається перетин двох силових ліній, що репрезентуються на рівні буденного сприйняття як протилежні. Йдеться про дихотомію *соціального* та *індивідуального*, або, в іншій термінології, *загального* та *одиночного*.

Зазвичай на боці першого вбачають універсалізуюче, об'єктивне, владне начало, натомість на боці другого – проект звільнення, джерело індивідуалізації. Але, як відомо, доведені до своєї логічної межі, протилежності збігаються. Відповідно до цього, риторика ідентичності виявилася зручним інструментом як для прихильників проекту емансипації, тобто для різноманітних меншин, які борються за своє визнання, так і для прихильників таких надіндивідуальних утворень як нація, держава, етнос, які прагнуть вписати окремого індивіда у деяке ціле. В середині ідентичності приховується перехрещення практик утворення суб'єктивності і практик конституювання надіндивідуальних структур, у результаті чого пошуки ідентичності обертаються «ставкою в грі влади» [43]. Таким чином, виникає необхідність більш детально розглянути ідентичність у контексті розгортання стратегій влади.

Звертаючись до праць М. Фуко, дослідники феномену влади зазначають вагому роль останньої у процесі формування суб'єктивності. В творчості М. Фуко можна виявити дві тенденції:

1) дослідження політичних технік за допомогою яких надіндивідуальні інстанції влади привласнюють контроль над природним життям індивідів;

2) вивчення «ставлення до себе», яке «призводить до того, що індивід виявляється зв'язаним власною ідентичністю і власною свідомістю та одночасно підпорядкованим зовнішньому контролю» [44].

Таким чином, одночасно відбувається *індивідуалізація* і *тоталізація* структур сучасної влади. Згідно з таким підходом «ставлення до себе» розгортається в горизонті владних відношень і є їх продовженням. На думку Ж. Дельоза, «внутрішній індивідуум» кодується і перекодовується відповідно до влади і знання. «Складка, відповідно, нібито розгладжується, а суб'єктивізація вільної людини обертається підпорядкованістю: з одного боку, це «підпорядкування іншому через підконтрольність і залежність» з усіма процедурами індивідуалізації і модуляції, що вводяться владою і направлені на повсякденне життя та інтеріорність тих суб'єктів, яких влада

назве своїми підданими; а з іншого боку, це «прив'язка (кожного) до власної ідентичності через свідомість і самосвідомість» з усіма техніками моральних і гуманітарних наук, які утворюють знання суб'єкта» [45].

Отже, пошук ідентичності тісно взаємопов'язаний з владними механізмами через проекти емансипації окремої індивідуальності. Навіть більше, сама по собі індивідуалізація поряд з ідентифікацією постають обов'язковими та примусовими процедурами сучасного суспільства. На думку автора відомої праці «Індивідуалізоване суспільство», нині ми приречені на індивідуалізацію, вона перестає бути *предметом вибору*. «Ми є індивідами *de jure*, – вважав З. Бауман, – незалежно від того, чи є ми ними *de facto*: розв'язання завдань самовизначення, самоврядування і самоствердження стає нашим обов'язком, і все це вимагає від нас самодостатності, незалежно від того, чи володіємо ми ресурсами, які відповідали б цьому обов'язку. Багато з нас індивідуалізовані, не будучи насправді особистостями, і ще більше таких, хто страждає від відчуття, що поки не доросли до статусу особистості, який дозволяє відповідати за наслідки індивідуалізації» [46].

Уже в подібному твердженні можна помітити дивну тенденцію: проект індивідуалізації, який виражає прагнення звільнитися від панування знеособлених соціальних сил, приховує в своєму засновку можливість того, від чого нібито повинен був звільнити – адже якщо індивід не може відповідати за наслідки своєї активності, але змушений існувати в режимі уявної індивідуалізації, тоді за нього цей обов'язок перебирає на себе хтось або щось інше.

Ще одним важливим моментом у наведеному висловлюванні є констатація *примусовості* процесу індивідуалізації, що свідчить про його знеособлений характер. Якщо ж індивідуалізація відбувається попри «відсутність» особистості, тоді цілком природно, що людина тут виступає не стільки суб'єктом, скільки *об'єктом індивідуалізації*. Не вона індивідуалізується, а її *індивідуалізують* шляхом прив'язки до неї зовнішнього значення (ідентичності), яке поступово заміщає собою свого

носія, тобто людську особистість. Ідеологізований дискурс ідентичності забезпечує алгоритм поведінки людини в умовах домінування «людини без особистості».

За П. Бергером і Т. Лукманом перспектива «індивідуалізму» в контексті проблеми ідентичності означає можливість індивідуального вибору між різними реальностями та ідентичностями. «Індивідуаліст» виникає як специфічний соціальний тип, у якого щонайменше є потенціал для міграції у багатьох доступних світах і який добровільно і свідомо конструює «Я» з «матеріалу» різних доступних йому ідентичностей» [47]. Таким чином, поширений у наш час принцип індивідуалізації виявляється безпосередньо взаємопов'язаним із ситуацією «вибору ідентичності», що без сумніву, спричиняє *девальвацію* останньої. Значення, які стають предметом свавільної та безвідповідальної маніпуляції людини знецінюються. Як наслідок, нині ідентичність постає чимось легковажним, таким, що може бути у будь-який момент змінене, трансформоване, від чого можна навіть відмовитись (для того, щоб одразу ж віднайти іншу). Подібна «легкість», притаманна сучасним практикам самовизначення, позбавляє ідентичність онтологічної вкоріненості, вона постає цілком *суб'єктивною і безвідповідальною*, адже не існує ніякої трансцендентної інстанції, яка могла б виступити об'єктивним критерієм такої легковажної ідентифікації.

Отож ідентичність виявляється детермінованою об'єктивними соціально-культурними чинниками. Навіть здавалося б виключно суб'єктивний вибір ідентичності обмежується «соціально-структурним контекстом індивіда» [48]. Тому не варто абсолютизувати можливість вибору ідентичності в сучасному світі. Подібна абсолютизація спирається на уявлення, за яким відбувається ототожнення *свободи і вибору*, причому останнє трактується в контексті *сваволі*. Натомість у дійсності існує безліч моментів, як зовнішнього, так і внутрішнього характеру, що суттєво обмежують вибір. Навіть більше, акт вибору може цілком розгортатись поза сферою свободи.

Редукція свободи до можливості вибору є симптомом, який яскраво свідчить про стан нашого часу, в якому відбувається нівелювання *творчої сутності людини*, тобто здатності людини виражати власним буттям не частину, а ціле. Саме виходячи з творчої природи особистості можна побачити, що абсолютизація *проблеми вибору ідентичності* підміняє собою *питання розвитку людської сутності*. Якщо перша поміщає одиничного індивіда перед необхідністю вибирати *готові образи «самого себе»*, то друге запитує про логіку розвитку всезагальних визначень людського буття. Якщо ідентичність, як самототожність фіксує індивіда у його емпіричному колі існування, як самодостатнього і самозамкненого, то друге, навпаки, зобов'язує людину до *подолання свого наявного стану*. Набуття ідентичності передбачає спокій, статичність (нехай і на нетривалий період та за умови досягнення бажаного стану), натомість у творчості навколишній світ (космос), рівно як і внутрішній світ (мікрокосмос) сприймаються не як данність, а як завдання.

Пошук ідентичності передбачає наявність суб'єкта такого пошуку, тобто наявність людського «Я». Це воно обирає, шукає та виявляється невдоволеним і постає способом присутності людської сутності. У цьому ракурсі стає зрозумілим, що обирати можливо ідентичність, але ніяк не сутність. Творча природа людини означає, що в людському бутті реалізується не просто *моя* індивідуальність, не моє емпіричне «ego», а дещо таке, що перевищує мою партикулярність, натомість у процесі пошуку ідентичності індивід реалізує виключно своє індивідуальне або групове «ego». Таким чином, стає зрозумілим: питання «що таке людина» та «якою є її ідентичність» не є тотожними. Адже питання, до якого на думку І. Канта можна звести всю філософську проблематику звучить саме як «Що таке людина?», тобто у ньому проблематизується саме *сутність людини*. Натомість у контексті заміни «сутності» на «ідентичність» ми втрачаємо глибину філософського запитування й опиняємось в кращому випадку в межах психології і соціології, а в гіршому – ідеологізованих забобонів буденної свідомості.

Саме в умовах збігу лінії індивідуалізації та тоталізації відбувається висування на перший план вибору в людському існуванні. Справа у тому, що вибір уже передбачає прийняття наявного стану як єдино можливого. Він якраз є способом відтворення *домінуючих принципів наявного буття*, але зі згоди самої людини. «Індивід абсолютно несвідомо підпорядкований закону дійсності і внаслідок цієї несвідомості розглядає її (наявної дійсності) принцип як природний, як абсолютну точку зору. Уся його свобода в такому випадку виявляється замкненою в межах принципу наявного буття, тому стає природним її трактувати як вибір...» [49].

Вибір є принципом *адаптивної* активності. Свобода, на відміну від вибору, передбачає не адаптацію до існуючих умов, а їх творче перетворення. Отже, буття свободи містить в собі прагнення подолати своє емпіричне «єго», натомість у виборі індивід залишається вірним «самому собі», тобто отожднюється із своїм наявним існуванням і тими стратегіями влади, що його забезпечують. Утім подібна «самототожність», яка виявляється зумовленою пануючим принципом наявного середовища, містить у собі його частковість, абстрактність і однобічність.

У такому випадку межа розвитку індивіда буде визначатися домінуючими принципами наявного соціуму, знеособленими й анонімними «іншими». Тому й ідентичність, набута на цих підставах, виявляється частковою та однобічною, тобто такою, що є не самодостатньою і потребує оновлення відповідно до трансформації оточуючого індивіда соціального середовища. Термін її придатності безпосередньо буде залежати від динаміки змін навколишнього світу. Звідси, постійна «криза ідентичності» людини, що в умовах прискорених змін сучасного світу опиняється перед необхідністю знову і знову пристосовуватись до оновлених умов існування.

Дискурс ідентичності актуалізується в кінці XIX – на початку XX ст. і одночасно відбувається поширення різноманітних концепцій, у межах яких проголошується перехід сучасного суспільства на якісно інший рівень розвитку. Серед

них найбільш відомими є концепції «інформаційного суспільства», «постіндустріального суспільства», «суспільства знань» та «постмодерного суспільства». Всі вони так чи інакше спираються на риторику глобалізації, яка сама претендує на статус окремої теоретичної моделі, здатної описати якісні трансформації сучасної соціальної системи. Зазначений збіг збільшення уваги до проблеми ідентичності та проблем трансформації засад сучасної цивілізації досить часто зумовлює констатацію їх взаємозв'язку як причинно-наслідкового. Тобто причиною проблематизації процесу ідентифікації людини або спільноти проголошуються цивілізаційні трансформації. Зокрема, це яскраво представлено у дослідженнях, що пов'язують процеси глобалізації та дискурс ідентичності.

Не заперечуючи наявність такого взаємозв'язку, ми спробуємо довести односторонність визначення глобалізації причиною так званої «кризи ідентичності». Так само, на нашу думку, помилковим є констатація сучасного етапу розвитку цивілізації як *якісно* нового етапу розвитку людства. *Сучасність не стільки започатковує якісно інший тип суспільного буття, скільки продовжує або доводить до логічної межі ті передумови, що були започатковані ще в епоху Модерну.*

Однією з таких засадничих передумов постає *капіталістичний* спосіб господарювання, що, починаючи з Нового часу, детермінує розвиток суспільства. Завершення ХХ ст. було ознаменоване проголошенням «кінця історії» [50], що було не зовсім правильно визнано за прояв ідеологічного симптому. Натомість, окрім ідеологічної складової, опис «кінця історії» містить достатньо песимістичний діагноз наявного стану Західної цивілізації. Завершення минулого століття відзначилось поверненням до того, з чого воно і розпочиналось – до «беззаперечної перемоги економічного і політичного лібералізму» [51].

У цьому твердженні також наявним є досить чітке визначення причини цього повернення – це капіталізм. З точки зору Ф. Фукуями, економічний лібералізм проявляється у формі визнання права вільної економічної діяльності та

економічного обміну на основі приватної власності і ринків. Оскільки термін «капіталізм», на думку дослідника, має досить негативні конотації, він заміняється терміном «економіка вільного ринку». І перше, і друге, можуть використовуватись для визначення «економічного лібералізму» [52]. В результаті «кінець історії», в якому ХХ ст. повертається до своїх джерел – «вільного ринку», призводить, з точки зору американського інтелектуала, до поширення смутку і ностальгії. В «музеї людської історії» не залишається місця ні уяві, ні ідеалізму, ні відвазі. На їх місце приходять економічний розрахунок та нескінченні технічні проблеми.

Отже, «новий» світовий порядок виявляється нічим іншим як апофеозом логіки розвитку капіталізму. А значить ситуація, в якій сьогодні опиняється людина, виступає репрезентацією тих тенденцій, які були закладені ще в добу Нового часу. Те, що ми нині звикаємо маркувати як «кризу ідентичності» бере свій початок у період формування засад капіталістичного способу господарювання. З цього приводу можна згадати зауваження перших дослідників «духу капіталізму», які зазначали, що детермінованість «економічної людини» принципами *справи та наживи* зумовлює витіснення «живої людини з її *щастям і горем*» за межі пануючих інтересів. Як наслідок, людина перестає бути тим, чим вона була до кінця ранньокапіталістичної епохи – «мірою всіх речей».

У свій час, В. Зомбарт, досліджуючи характерні риси душі «економічної людини», порівнював її з *дитиною*. У своїх оцінюваннях світу ці дорослі «діти» виражають надзвичайну трансформацію всіх духовних процесів до їх найпростіших елементів, що засвідчує їх своєрідне повернення до найпростіших станів дитячої душі [53]. Проте дитячість «економічної людини» тут ні в якому разі не тотожна останній з трьох стадій перетворення духу, що були описані Ф. Ніцше. Швидше мова йде про редукцію складності і багатомірності душевного життя тогочасного підприємця, про втрату ним суб'єктності. Адже підпорядкування механізму «вільного ринку» визначає способи людської життєдіяльності не менше ніж раніше це здійснювали норми та приписи традиційного суспільства.



Становлення капіталізму з самого початку включало в себе два різноспрямованих процеси. Найперше, це *руйнування основ традиційної спільноти*. Ринок приходить на зміну феодалного способу господарювання шляхом ліквідації сформованих на його основі засад людського співіснування. Він звільняє людину від будь-яких соціально-культурних обмежень, проте, варто пам'ятати, що це відбувається шляхом перетворення її на атомізованого індивідуума. Капіталізм нічого не пропонує замість традиційної цілісності людської спільноти. Відносини особистої залежності поступаються місцем відносинам особистої незалежності, що виявляються заснованими на «уречевленій залежності». Ринок, узятий сам по собі, руйнує суспільні засади людського існування, однак натомість підпорядковує людей створеній ними самими системі виробничих відносин. Як вважав К. Маркс, єдність розрізнених індивідів у межах «вільного ринку» досягається нібито поза ними і незалежно від них, так, нібито ця взаємозалежність та це взаємодоповнення один одного були споконвічним природним відношенням [54].

Таким чином, капіталістичний спосіб виробництва утворює цілком *штучний* соціальний порядок, якому іманентною є логіка «творчого руйнування», що реалізується у постійній турбулентності економічної та соціальної системи. Штучність ринку полягає у тому, що він відсікає всі попередні стадії людської історії як неефективні та нерациональні способи існування. Ідея абстрактного прогресу виступає прямим наслідком абсолютизації нічим не обмеженого ринкового господарювання, що тяжіє до кількісної безмежності. Подібний абсолютизований, «чистий ринок» К. Поланьї визначив як «*сатанинський млин*», що перемелював людей у «маси» [55]. Як зауважує вчений, подібна «вільна» від будь-яких соціальних обмежень економічна система існувала всього декілька десятиліть ХІХ ст., проте травмівний досвід того часу людство переживає по цей день.

Схожа характеристика ринку, як штучного, руйнівного механізму зустрічається й у В. Зомбарта. На його думку, для того, щоб капіталізм міг розвиватися, необхідно спочатку було «переломити усі кістки» в тілі «природної» людини, потрібно було спочатку поставити специфічний раціонально влаштований механізм на місце «природного життя», нарешті, потрібно було немовби вивернути існуючі способи усвідомлення та оцінювання життя. Ту штучно створену істоту, яка є результатом цього вивертання, В. Зомбарт характеризує як «*homo capitalisticus*» [56].

Отже, розчиняючи всі «святині», «вільний ринок» залишає індивіда наодинці із проблемою *самовизначення* у нестабільному світі, чим закладає підвалини для перманентної «кризи ідентичності». У процесі «творчого руйнування» плінними стають усі визначення людського буття. Бог, світ, суспільство, наука та культура піддаються деструкції у всепоглинаючому вирі релятивізму. Нагадаємо, що кінець XIX – початок XX ст. були ознаменовані низкою різноманітних діагнозів кризового стану європейського суспільства. Зрозуміло, що якщо увесь універсум людського буття піддається руйнуванню, було б дивним, якщо традиційні способи самовизначення людини залишились би осторонь цього процесу.

Риторика «кризи ідентичності», що стає популярною сьогодні, є запізнілим відлунням попередніх криз і свідчить про спотворенність взаємозв'язку між людиною і суспільними формами її існування. В результаті ми і нині можемо почути нарікання на глобалізацію, що спричиняє «кризу ідентичності», нібито процеси глобалізації відбуваються окремо і незалежно від життєдіяльності окремого індивіда, нібито глобалізація можлива без участі у ній людини. Натомість, як нам видається, варто було б звернути увагу на той факт, що будь-які соціально-економічні метаморфози стають можливими одночасно з трансформацією взаємодії між суб'єктами цих змін. Суспільства та культури змінюються тому, що змінюються стосунки між людьми, а разом з ними змінюються і самі люди.

Другою тенденцією розвитку капіталізму, що впливає на проблематизацію ідентичності в наш час, є *пафос атомізованого самоствердження людини*. Звичайно, що цей пафос надихався ще ідеями епохи Відродження, втім, він з притаманною добі Модерну звичкою починати все з «чистого листка», не звернув уваги на уроки становлення ренесансної особистості, яка прагнула стати співмірною Богові та світові. Без сумніву, ідея співмірності «людини-мікрокосмосу» і «космосу» після Середньовіччя містила в собі багато різних варіацій (з цього приводу можна пригадати проблематику праць Н. Кузанського). Проте в історичній перспективі цей редукований до, нехай і титанічного, але все-таки лише *тіла* мікрокосмос, виявився співвіднесений з редукованим до величезного *механізму* космосом. Подібно до того, як «тілесність» позбавляється будь-якого *ідейного* змісту, так само фізика цього нового космосу позбавляється *метафізичної* основи. Таким чином, той інтелектуальний рух, що завершується в бунті проти платонізму в філософії Ф. Ніцше, бере свій початок у пізньому Відродженні та здійснюється як перевертання (вивертання) моделі всесвіту Платона.

В основі культури Ренесансу міститься спроба поєднання ідеального і матеріального начал у земному самоствердженні людської особистості. Натомість уже в Ф. Рабле з винятковою експресією виражається якраз «безідейна, пуста, беззмістовна і далека від всякого артистизму тілесність» [57]. Утім, це не просто заперечення ідеї, швидше це сходження «тілесності» на місце ідеального. Як писав О.Ф. Лосєв, у творчості Ф. Рабле ми знаходимо не просто відсутність будь-яких ідей у зображенні тілесного світу людини, а, навпаки, маємо безліч різних ідей, але ці ідеї «погані, порочні, такі, що руйнують будь-яку людяність, ганебні, потворні, а часом навіть просто мерзенні і безпринципно-нахабні» [58].

Пізніше, вже в ХХ ст., М. Гайдеггер діагностує у цих спробах подолання метафізики (яка мислиться як платонізм), остаточне загрузання у ній. Відповідно, перевертання платонізму, тобто піднесення чуттєвого до рівня істинного, а

надчуттєвого – до неістинного, зберігає основний принцип будь-якої метафізики. Утворюється видимість, нібито «мета», трансцендування у надчуттєве, відміняється на користь укорінення у «чуттєво-речову стихію», в той час як насправді відбувається остаточне завершення «забуття буття», а *надчуттєве* розгнуздуються і хазяйнує у вигляді *волі до влади* [59].

Отже, антропоцентризм епохи Відродження започатковує таку позицію людини у світі, з якої увесь всесвіт постає *об'єктом панування*. Усе навколо постає нічим іншим, як матеріалом індивідуального самоствердження. Результатом подібного нігілістичного ставлення до світу стає перетворення його на дегуманізований механізм, у якому індивідуалізм, забарвлений пафосом звільнення від будь-яких зовнішніх авторитетів, набуває свого логічного завершення у цілковитому «озвірінні». Причини занепаду ренесансного титанізму О. Лосєв характеризує так: «Будь-який титан хоче володіти всім існуванням. Але у цьому прагненні він зіштовхується з іншими титанами, кожен з яких також хоче володіти всім. Внаслідок того, що всі титани, власне кажучи, рівні по силі, то і виходить, що кожен з них може тільки вбити іншого. Ось чому гора трупів, якою завершується кожна трагедія Шекспіра, є жахливим символом повної безвихідності і загибелі титанічної естетики Відродження» [60]. В подальшому цей індивідуалістичний імпульс доби Відродження призводить до народження капіталізму, а енергійні та жорстокі завойовники-розбійники, авантюристи, як вважав В. Зомбарт, стали його фундаторами [61].

Ще в XVIII–XIX ст. крайні прояви індивідуалістичного озвіріння були приборкані дисциплінуючою силою Просвітництва, але відтоді вони виплескуються в реальність уже не як індивідуальні, а як колективні форми соціального існування. Історія XX ст. просто переповнена прикладами колективного озвіріння, яке відбувається на ґрунті спроб самозвеличування окремих соціальних груп. Те, що в епоху Відродження виступало зворотним боком індивідуального титанізму, в наш час розгортається як «ринковий титанізм», а індивідуальний нігілізм ренесансної людини набуває поширення як «ринковий нігілізм».

Таким чином, жага до самоствердження, що буквально стає імперативом «вільного ринку», призводить до остаточної втрати «традиційною» людиною самої себе. В цьому ракурсі стає зрозумілою нинішня зацікавленість дискурсом ідентичності. Людина починає дещо шукати тільки в тому випадку, коли усвідомлює втрату чого-небудь.

Але пошуки ідентичності не тотожні пошукам людиною власної *сутності*. Остання потребує звернення до історії роду людського, як процесу саморозгортання сутнісних сил людини. Натомість криза ідентичності розгортається на тлі *випадіння людини з історії*. Людина не знаходить себе в теперішньому тому, що вона не бачить в історії траєкторії власного генезису.

### **3.2. Ідентичність «людини без особистості»**

Розвиток цивілізації за останні двісті років спричинив утвердження тотального панування людини на планеті. Втім, на іншому боці людського існування, паралельно розгортається криза ідентичності. У стрімких трансформаціях, що впевнено руйнують обриси «старого порядку», залишається все менше місця для людської присутності. Панування людини над природою стверджується за рахунок втрати особистісних параметрів серед тектонічних зрушень, що супроводжують формування глобальної соціально-економічної системи. Чим оптимістичнішими стають прогнози технократів щодо майбутнього нашої цивілізації, тим безнадійнішими виявляються діагнози, визначені людині у ній. Якщо сучасний технологічний прогрес дозволяє вперше в історії міркувати про перспективи набуття безсмертя, то гуманітарна думка стикається з проблемою втрати ідентичності, а, значить, і *смислу* існування сучасної людини.

Ще на початку ХХ ст. деякі мислителі констатували втрату смислу людського існування. Найбільш показовим у цьому сенсі був А. Камю, який наполегливо виявляв симптоми абсурдності сучасного йому світу. Подібний висновок був продиктований не стільки примхами самого філософа, скільки тією ситуацією, що почала формуватись у західному суспільстві в першій половині минулого століття. З тих пір людський світ не став більш осмисленим, швидше навпаки, сама вимога смислу втратила екзистенціальну глибину і тому задовольняється тепер за допомогою імперативів наявної ситуації. Проблема пошуку *універсальних засад осмисленості* людської життєдіяльності наразі зникає з порядку денного, що вже унеможлиблює не те що її розв'язання, а навіть саме її визначення. Проте це означає, що омріяне, наприклад, у межах трансгуманізму безсмертя в найближчому майбутньому буде супроводжуватись, у кращому випадку, відповіддю на запитання: «Як жити довше?», утім анітрохи не наблизиться до відповіді на запитання: «*Навіщо?*». Отож переважна більшість ідей *трансгуманізму* не переймається так званими *екзистенційними* проблемами, а, значить, висловлюючись термінами традиційної філософії, вони є продовженням розгортання *нігілізму*. У цьому стверджується зв'язок новоєвропейської історії, що мислиться як метафізика влади і нігілізму [62].

Як свідчать останні дискусії з приводу проблем генетики, клонування, біотехнологій і постгуманології подальше просування технологічного прогресу в цьому напрямі рухається в межах антропоцентризму «волі до влади» та безпосередньо залежить від розширення меж нігілізму. В іншому ракурсі ця проблема постає як необхідність *анігіляції людської сутності*, що є останньою перепорою на шляху просування сучасної глобальної ринкової системи. Таким чином, ми підходимо до гіпотези, за якою *жага влади, що прагне реалізації у технологічному майбутньому, обертається втратою людиною пам'яті про власну сутність*.

За переконаннями М. Мамардашвілі, *нігілізм* можна визначити як ситуацію домінування принципу «тільки я не можу» [63]. Відповідно до цього принципу щось змінити у світі та

людському житті можуть усі інші або якісь надприродні сили, але тільки не сама людина. В такому випадку можливість її здійснення залежить від припущення існування деякого імперсонального самодіючого механізму. Зрозуміло, що людська участь у процесі такого здійснення є *пасивною*, «жертвною», а тому *безвідповідальною*. В цих межах доля людини постає як функція, наслідок дії невідомих сил. Отже, відповідно до цих міркувань, нігілізм можна охарактеризувати як *процедуру виключення можливості значимого вчинку людини у світі* та перетворення її на частину, елемент функціонування певного надіндивідуального механізму.

Таким чином, припущення існування будь-якої «структури», що жорстко детермінує буття окремих індивідів, спирається та одночасно породжує нігілізм як спосіб світорозуміння. Стерильність порядку, що забезпечується знеособленою структурою, продукує функціональність як єдиний та універсальний взірець існування. «Порядок формує уявлення про наявність необхідної міри пустоти, яку можна наповнити будь-ким змістом» [64]. Оця байдужість до змісту справи перетворює нігілізм у постійного супутника формального організаційного порядку, що за будь-яку ціну прагне бути ефективним. Адже зростання інструментальної ефективності, що проголошується самоціллю функціонування системи, продукує «дієвість без значення» [65], тобто таку цілеспрямованість, яка не має нічого важливого поза собою. Отож байдужими виявляються людські виміри існуючого порядку і людська особистість відкидається як така, що гальмує зростання ефективності наявної організації соціальної системи.

Показовим у цьому сенсі є відоме висловлювання М. Фуко, в якому є важливий симптом сучасної цивілізації: «В наш час мислити можна тільки у порожньому просторі, де вже немає людини. Всім тим, хто ще хоче говорити про людину й її царство, звільнення. Всім тим, хто ще хоче ставити питання про те, що таке людина й її суть, усім тим, хто хоче починати з людини у своєму пошуку істини і навпаки, всім тим, хто прив'язує будь-яке пізнання до істин людини, хто

не бажає мислити без думки про те, що мислить саме людина, – всім цим нісенітницям і недолугим формам рефлексії можна протиставити лише філософський сміх, тобто, висловлюючись інакше, беззвучний сміх» [66]. Всі ми знаємо, чим завершується цей сміх – зникненням людини, як обличчя, що накреслене на піску. Важливо, що в творчості М. Фуко перспектива «смерті суб'єкта» одночасно виявляється пов'язаною з перспективою *тоталізації влади*. Якщо нігілізм руйнує світ «метафізичних цінностей» та перериває доступ суб'єкта до них, то влада постає «новим» способом їх покладання.

Ще одним важливим моментом у творчій спадщині французького мислителя є те, що нігілізм заперечує існування об'єктивної істини і розчищає місце для становлення владних механізмів її виробництва. Але, якщо істина постає результатом випадкового зіткнення різноманітних сил, тоді у чому людське самовизначення (ідентичність) може віднайти надійну основу? Універсалізація нігілістичного ставлення до світу унеможлиблює віднаходження ідентичності, натомість нігілізм, який стає звичним способом світорозуміння, розкриває небачені можливості зростання волі до влади, що паразитує на залишках «зникаючої людини».

Усунення людини з арени історії відбувається з різних причин. Можна припускати, що причиною «смерті людини» є еволюція або трансформація дискурсивних практик, проте, як зазначав Ф. Джеймісон, будьмо серйозні: «Будь-хто, хто вважає, що мотив користі та логіка накопичення капіталу не є фундаментальними законами цього світу, хто переконаний, що вони не встановлюють абсолютних бар'єрів і меж соціальним змінам і перетворенням, що здійснюються в цьому світі, – така людина живе у деякому альтернативному всесвіті...» [67]. Спираючись на це твердження, вчений послідовно доводить, що сучасна культура («*постмодернізм*») є вираженням логіки пізнього капіталізму, яка спричиняє «зникнення відчуття історії» [68]. Відповідно зникнення людини може бути симптомом абсолютизації цієї логіки в межах цілого світу. Людина перестає відчувати історію тому, що міра наявності історичного



змісту в її житті зумовлюється ринковою доцільністю. Важливо, що цей мінімум історії часто буває недостатнім для забезпечення людиновимірності способів соціального співіснування, при якому ми тільки і можемо віднаходити власну сутність у змісті минулого.

У наш час людина зникає зі сцени історії не просто внаслідок якогось злого умислу, а, радше, в результаті *втечі* від неї. Людина біжить від історії як від занадто обтяжливого обов'язку *бути собою*, тобто обов'язку бути людиною. Однак, з іншого боку, подібна втеча спричинена неможливістю *залишатися* людиною (бути собою) в умовах дегуманізованої соціальної реальності, як ми вже знаємо, конститується відповідно до логіки розвитку пізнього капіталізму.

Сучасна соціально-економічна система в своїй основі містить принцип *аісторичності* як зворотний бік нігілізму. Нагадаємо, що формування доби Модерну починається саме з жесту переривання плину традиційного часу. Наразі ми є нащадками цієї епохи у тому сенсі, що знову і знову прагнемо започаткувати «новий час», знову і знову відмовляємося визнати причетність до власного витoku. А це значить, що ми знову і знову відтворюємо у цьому жесті нігілістичне ставлення до світу як ситуацію «переходу через лінію» (Е. Юнгер). Правда, судячи з постійного відтворення жесту переривання, бажаний перехід так і не відбувся. В масштабах всієї цивілізації свідченням цього виступає префікс *пост-*, який радше видає бажане за здійснене, ніж констатує дійсний перехід. Як відомо, слідом за *пост-*модерном ми отримуємо *пост-пост-*модерн, у якому започаткована ще модерном криза легітимності набуває свого абсолютного виявлення.

Причиною репродуктивного відтворення префікса *пост-* може бути неусвідомлення сутнісних проблем, які зумовлюють необхідність цього «переходу через лінію». Відповідно, наш час, що продовжує існувати у горизонті нігілізму, усуває саму можливість виходу за межі емпіричного кола наявного, а, значить, і можливість виходу до джерел не просто часу нашого фізичного існування, а й історичного часу взагалі.

Варто підкреслити, що *джерело* міститься не у деякому далекому історичному минулому, куди його намагається помістити ідеологія, швидше воно є тим законом, принципом, підґрунтям, що спричинює закономірність розвитку сьогодення і є наявним у кожному з його моментів. Усвідомлюємо ми це або ні, але повсякденність нашого існування проростає саме з нього. Вона наскрізь пронизана ним. Проте джерело сучасності не є чимось однорідним і несуперечливим, навпаки, іманентною йому є суперечливість. Відповідно, існує можливість «вибрати» те, на що ми спираємось у власних вчинках, або інакше, *до чого у витоках нашого часу ми причетні*, що ми *наслідуємо*, що саме в основі нашої епохи стає принципом саме нашого індивідуального розвитку та початком особистісного самоздійснення.

З самого початку свого формування суспільство доби Модерну використовує пам'ять як засіб для утилізації минулого, за допомогою якого в минулому відбирається тільки те, що може служити самоствердженню «волі до влади» нової людини. Засади утилітарного ставлення до світу властиві структурі буржуазного суспільства, яке намагається формуватися виключно на основі *принципу еквівалентного обміну*. Зрозуміло, що для поширення подібного обміну необхідною є редуція всієї багатоманітності світу до абстрактних кількісних параметрів. Час тут може бути наявний виключно у формі «мертвого часу», що послідовно зводиться до сукупності однакових кількісних відрізків. Тому, як писав Т. Адорно, феномен «людства без пам'яті» нерозривно зв'язаний «з прогресивністю буржуазного принципу». «Обмін за своєю суттю є чимось позачасовим, як і саме *ratio*, – так само, як виключають з себе моменти часу операції чистої математики. Подібно до цього конкретний час зникає з індустріального виробництва. Останнє все більше розвивається відповідно однаковим і переривчастим, потенційно одночасним циклам і вже майже не потребує накопиченого досвіду» [69]. Одним з найважливіших інструментів подібного позачасового кількісного обміну виступають

*гроші*, які завдяки властивій їм формальній універсальності заперечують саму ідею свого *походження* («Гроші не пахнуть!»). Гроші ворожі ідеї походження, витоку, саме тому вони і можуть бути «батьківщиною безрідних». Але тоді людина, яка потрапляє у цей вир еквівалентного обміну буквально втрачає пам'ять і, як наслідок, власну сутність. В граничному виявленні гроші, перетворюючись на універсальний спосіб світовідношення, вимивають ознаки людської сутності, пропонуючи натомість плинну множинність ідентичностей.

Чудову характеристику перетворюючої сили грошей можна віднайти у К. Маркса у праці «Філософсько-економічні рукописи 1844 року», де гроші постають силою, здатною цілком опосередковувати ставлення людини до світу. Звідси впливає здатність грошей замінити собою як світ, так і саму людину. Вони здатні підмінити сутність будь-чого, адже вони обмінюються не на якусь одну певну якість, не на якусь одну певну річ або певні сутнісні сили людини, а на весь всесвіт, вони обмінюють будь-яку властивість і будь-який предмет на будь-яку іншу властивість або предмет. Гроші – це чиста можливість, або, за К. Марксом, «справжня творча сила» [70]. Гроші здатні розчинити сутність чого завгодно і навпаки, що завгодно відтворити, надати йому предметного вигляду.

Опосередковуючи ставлення людини до світу, гроші опосередковують також ставлення людини до інших людей і до самої себе. При абсолютизації цього опосередкування буття відкривається виключно у грошових формах. Як наслідок, тільки в контексті грошової оптики будь-що набуває значення реальності, адже гроші, «що мають *властивість* усе купувати, всі предмети собі привласнювати, є *предметом* у найвищому розумінні» [71]. Таким чином, усе починає існувати для людини завдяки грошам. Так само, як і статус реальності будь-чого засвідчується грошима. Вони надають моїм бажанням предметного втілення, але тоді те, чим я є, визначається також грошима. «Те, що існує для мене завдяки *грошам*, те, що я можу оплатити, тобто те, що можуть купити гроші, – це *я сам*,

власник грошей. Наскільки велика сила грошей, настільки велика і *моя* сила. Властивості грошей є мої – їх власника – властивості і сутнісні сили. Тому те, що я є і що я *можу* зробити, визначається аж ніяк не моєю індивідуальністю» [72]. Гроші є «загальним перекрученням індивідуальностей, що їх вони перетворюють у їх протилежність і надають їм властивостей, які суперечать їх справжнім властивостям» [73].

Завдяки грошам я можу набути будь-якої ідентичності, а значить, для мене не існує ніяких меж і кордонів, немає ніяких «ми» і «вони», які не могли б здолати гроші. Втім завдяки грошам можна також відтворити будь-які кордони там, де ніколи їх не було, можна провести нездолану, «природну» межу. «Вони, дійсно, і роз'єднуюча людей *«розмінна монета»*, і справжній *сполучний засіб*; вони – [всезагальна] *хімічна* сила суспільства» [74]. Всі ці метаморфози можливі за умови того, що *гроші здатні підміняти собою людську сутність*, тому К. Маркс вважав, що гроші це «відчужена могутність людства» [75], що протистоїть людині як зовнішній універсальний засіб перетворення уявлення в реальність, а реальності в уявлення. В контексті цих міркувань стає зрозумілим, що гроші можуть виступати еквівалентом будь-якої ідентичності.

Соціальний простір, що продукує тотальну монетаризацію людських стосунків, призводить до того, що починається *ототожнення економічного й онтологічного порядків*. Наприклад, може відбуватись перенесення джерела людського розуму до «економічного космосу». Так, з точки зору відомого економіста Л. Мізеса, «будь-яка розумна дія є одночасно й економічною дією. Будь-яка економічна дія є раціональною» [76]. Таким чином, сфера економічного і раціонального ототожнюються з «грошовими розрахунками» [77], що цілком логічно завершується перетворенням грошей у матеріальне втілення розуму. Але подібні метаморфози розуму спричиняють його відокремлення від світу та локалізацію в межах суб'єктивності. В середині циркуляції вартостей «економічний космос» постає як самодостатній, а буття, навпаки, розчиняється в множинності уявлень. Подібне відокремлення раціональності від реальності

має своїм наслідком замикання грошей у відтворенні самих себе («Гроші роблять гроші»). В контексті проблеми нашого дослідження це означає, що людська ідентичність виявляється лише моментом цього самовідворюючого процесу циркуляції грошей.

Справа у тому, що поза дійсним ставленням до себе як до представника роду людського, тобто того, що Г.В.Ф. Гегель називав «*овнутренням*», ідентичність постає суто *ідеологічним утворенням*. Вона виявляється відірваною від реального самоствердження особистості, а, значить, зменшення простору діяльній участі людини у розвитку власної долі спричиняє збільшення її потреби в ідентичності як способі *уявного набуття смислу*. З точки зору М. Кастельса, в сучасному світі «пошук ідентичності, колективної або індивідуальної, приписаної або сконструйованої, стає фундаментальним джерелом соціальних значень» [78], а втрата легітимності соціальними інститутами та культурою взагалі спричиняє перетворення процесу пошуку власної ідентичності у єдине джерело смислу. Іншими словами, відбувається замикання розгубленої індивідуальності у сфері приватного, яке тепер визнається єдиним достовірним простором її свободи. Але ця «територія» поза реальною діяльністю індивіда постає як дещо віртуальне: «Люди все частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, але на основі того, ким вони є, або своїх уявлень про те, ким вони є» [79].

Проблема полягає у тому, що в навколишньому світі те, що М. Кастельс визначає як «глобальні мережі інструментального обміну» продовжує *використовувати* індивідів відповідно до власних інтересів. Як наслідок, стверджує вчений, «наші суспільства все більше структуруються навколо біполярної опозиції між «Мережею» і «Я» [80]. Втім абсолютизація зазначеної опозиції приховує той факт, що уявлення людей про себе виявляються вже зумовлені логікою функціонування «Мережі». Адже процес ідентифікації давно вже зробився «ставкою в грі влади» [81].

Відповідно, уявлення про відмінність «персональної ідентичності» та «колективної ідентичності» тільки приховують їх взаємозв'язок. Вони обидві конституують «его» як те, що постає перед нами, як *наявне*, і саме в такому вигляді воно не тільки є претензією стати суб'єктом панування над світом, але і готовністю бути *об'єктом* панування. Небезпека втрати людиною власної сутності зростає пропорційно перетворенню її на володаря усього суцього. Вона репрезентується саме у «глобальних мережах інструментального обміну», всередині яких утилізується не тільки навколишній світ, а і сам індивід. В контексті нашої проблеми важливо, що людина утилізує себе в процесі постійного використання різноманітних образів ідентичності, які нібито наявні перед нею в готовому вигляді. Споживання таких готових образів утворює нетривалу ілюзію самототожності, хоча насправді, як писав М. Гайдеггер, з самою собою, тобто зі своєї сутністю, «людина сьогодні якраз ніде вже не зустрічається... і тому вже ніколи не може зустріти серед предметів свого уявлення самої себе» [82]. Наш час пропонує шукати власну ідентичність і відповідні смисли у сфері *уявного*, втім постає запитання: «Якими є смисли, що конститууються навколо порожнечі, яка утворюється на місці зникаючої сутності світу і людини?».

Отже, ідентичність може поставати індивідуалізованим відтворенням *тоталізуючих* тенденцій нашого часу. Механізм подібного відтворення маскується протиставленням індивідуального і суспільного, де перше вважається джерелом свободи, а друге – репресивною інстанцією, що нав'язує об'єктивовану необхідність. Згідно з таким уявленням свобода ототожнюється із спонтанною розкутістю внутрішньої енергії індивіда, проте саме ця нібито необмежена «свобода» стає досконалим провідником імперсональних сил. Як писав М. Гайдеггер: «Гола розкутість і сваволя – завжди тільки нічний бік свободи, її денний бік – претензія на необхідне як зобов'язуюче й опорне» [83]. Якщо свобода-сваволя концентрується на боці індивіда, то «претензія на необхідне» доповнює її шляхом адаптації до наявних умов існування. Необхідність схоплюється

людиною не в горизонті усвідомлення, але примусу. Тоді зазначена претензія передбачає забезпечення індивідуального самоствердження поза об'єктивною необхідністю, індивід примушується до самоствердження в ситуації відсутності достатніх підстав для цього. Не дивно, що основний вектор його активності спрямовується у сферу уявного, а не реальної практики. Отож можна припустити, що попри наявність префікса *само-*, стверджується дещо протилежне людській сутності. Сили тоталізації, навіть незважаючи (або завдяки) на те, що людина не усвідомлює їх, діють, спрямовуючи процес конституювання ідентичності в русло цього примарного «самозабезпечення» та «самоствердження». Важливо розуміти, що останнє виражає собою логіку функціонування знеособленого процесу «самоуповноваження влади».

Ототожнення пошуку ідентичності з пошуком людської сутності є природним наслідком механізму формування такого проекту доби Модерну як «індивідуалізоване суспільство». У свій час Ю. Габермас, звертаючись до праць Гегеля, підкреслював, що властиве Новому часу прагнення звільнення може перетворюватись у свою протилежність – *несвободу*. Причиною такої підміни виступає перетворення відносного у абсолютне. «Модерний світ страждає помилковими ідентичностями, тому що відносне, зумовлене як у повсякденності, так і в філософії покладається як абсолютне» [84.]. В наш час стає банальним твердження про множинність і відносність будь-якої ідентичності, проте, незважаючи на здавалося б яскраві емпіричні підтвердження цього факту, які у великій кількості надає сучасна історія, до цього часу як окремі індивіди, так і цілі групи, продовжують брати активну участь у процедурі абсолютизації цих відносних начал. На цих засадах вони конструюють власні образи, за які приходиться розраховуватись людяністю. Адже єдність, що досягається на цьому шляху, є тільки *негативною єдністю*, в світі, де все навіть під маскою абсолютності є відносним, людські стосунки втрачають свою безпосередність. Звідси єдиною інстанцією, яка задає їм соціально прийнятну форму, є влада. Тому мали

рацію Т. Адорно і М. Горкгаймер, коли писали, що «пробудження суб'єкта» виявляється набутиим «ціною визнання влади як принципу всіх відносин» [85]. Якщо звернутися до досліджень Т. Гобсом або Г.В.Ф. Гегелем історичних засад формування громадянського суспільства, в якому містяться підвалини «індивідуалізованого суспільства», то ми не зможемо віднайти там наявності будь-якої *позитивної єдності*. Проте саме з руйнування останньої народжується новоевропейський індивідуалізм, який у наш час стикається з ідентичністю як проблемою.

Стратегії формування потестарних відносин іманентно містять у собі тенденцію абсолютизації відносного, яка здійснюється шляхом «псування» абсолютного і конститує таку єдність, у якій одні її елементи існують за рахунок інших. У цьому контексті важливим є розрізнення «позитивної» і «негативної, або хибної» єдності здійсненої В. Соловйовим. «Я називаю, – писав філософ, – істинною, або позитивною всеєдністю таку, в якій єдине існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а на користь усім. Хибна, негативна єдність придушує або поглинає елементи, що входять у неї і сама виявляється, таким чином, *порожнечою*; істинна єдність зберігає та підсилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [86]. Таким чином, важливою ознакою абсолютного є його відкритість усьому і взаємопроникненість усім. Натомість відносне, яке наполягає на власній відокремленості, тим самим випадає за межі зазначеної єдності і, навпаки, протиставляє себе усьому. Абсолютизація відносного відбувається шляхом переривання зазначеної єдності та обмеження її чітко окресленими межами. Це і є шлях псування абсолютного.

Необхідно зазначити, що абсолютне не протистоїть відносному, не відкидає або заперечує його. Воно доповнює відносне, буквально доводить його до повноти, що уможливується тільки через включення його у взаємозв'язок з усім, тобто через включення відносного у горизонт абсолютного. Якщо відносне є обмеженим і тому *самототожним*, то абсолютне завжди є незавершеним у тому сенсі, що воно є «рухом



самоствердження» (Г.В.Ф. Гегель), що містить у собі *можливість бути іншим*. Абсолют, або краще сказати наявність у горизонті абсолютного, є відкритістю *зустрічі з іншим*. У цьому горизонті людина завжди є незавершеною, а, значить, несамототожньою, тобто її ідентичність ніколи не вичерпує собою глибини людської самості. Так само не вичерпує її і сукупність різних ідентичностей. Проте абсолютизація відносних ідентичностей людини перериває діалектику тотожності і відмінності у людській сутності. Як наслідок, тотожність залишається на боці індивідуума, а відмінність виноситься на зовні. Людське «Я» зливається із власним образом, що надається йому тією або іншою ідентичністю і через це виявляється поневоле, ніби замкненим у собі. В такому випадку ми маємо справу з *догматичною ідентичністю*, яка, як і будь-якій догматизм, своєю передумовою має абсолютизацію відносного [87].

Пошук ідентичності у всіх її формах спотворюється тоді, коли надає набутому результату абсолютного значення. З точки зору П. Рікера, таке спотворення можна охарактеризувати як «спокусу ідентифікації», яка полягає у «зниженні ідентичності *ipse* до рівня ідентичності *idem*, або, якщо хочете, у сповзанні, відхиленні, що ведуть від гнучкості, яка властива збереженню «Я» при *зобов'язанні*, до непохитної твердості характеру у квазіпатологічному значенні слова» [88]. Причиною, яка запускає механізм «спокуси ідентичності» є *ідеологія*, що, як зазначає П. Рікер, «обертається навколо влади» [89]. Необхідно визнати, що сповзання ідентичності до рівня *idem* є небезпечною, яка притаманна саме владним відносинам. Інфікованість владою надає проблемі ідентичності той імпульс, що спричиняє абсолютизацію відносного і часткового, його претензію на всезагальність і універсальність. Від самого початку доби Модерну абсолютизація («утвердження непохитної твердості») супроводжується саморозширенням влади, в результаті чого *сутності позбавляється спочатку річ, потім цілий світ і, в кінці кінців, людина*.

Процедура позбавлення сутності перетворює все на об'єкт утилізації та маніпулювання. Світ, річ або людина постають у світлі такого відношення такими, що не мають важливого смислу поза ним. Для того, щоб піддати утилізації сутність людини необхідно здійснити операцію «уречевлення душі». В горизонті владних відносин унеможлиблюється сутнісна зустріч, яка вимагає відкритості для прийняття іншого. В свою чергу, в межах ідеології, що покликана легітимізувати зазначене уречевлення, відбувається *спотворення реальності іншого* задля панування над ним, яке призводить не просто до відчуження людини від опанованого світу, разом з «уречевленням духу» зачаклованими стають стосунки самих людей, і навіть «відношення одиничного до самого себе» [90]. Отже, в результаті вторгнення ідеології в процес ідентифікації, відбувається відчуження людини від самої себе, в силу чого вона стає для себе «сліпою прямою». В цьому ракурсі сучасна актуалізація дискурсу ідентичності є спробою зробити себе «видимим», «існуючим».

Згідно з таким підходом стає зрозумілим, що в середині ідеології відбувається збіг об'єктивного і суб'єктивного в процесі утворення ідентичності. У переважній більшості досліджень, що розглядають різні аспекти проблеми ідентичності відбувається співвіднесення останньої до деякого цілого. Звичайно, питання ідентичності має вирішуватись у співвідношенні з цілісністю. «Питання про ідентичність, – зазначає з цього приводу Г. Міненков, – це питання про відповідність певного суб'єкта (особистості, групи) джерелу норми і поведінкових реакцій, де джерело, як уявляється, має більш загальну природу, ніж самі ці норми... у будь-якому випадку ідентичність є усвідомленням саме особистістю своєї приналежності до певного цілого...» [91]. Втім, в умовах сучасного суспільства, подібне ціле редукується до тих або інших колективних утворень, які *привласнюють функцію іншого*. Внаслідок зумовленості ідентичності *визнанням іншого*, привласнення колективом цієї функції означає, що самоідентифікація відбувається через співвідношення «Я» із знеособленими іншими колективного тіла. Відбувається позбавлення простору

самості автономії «внутрішнього виміру», який утворюється діалогом «Я» і «не-Я», де «не-Я» уособлює собою не анонімну публічність, або те, що Ф. Достоевський називав «всімством», а голос «роду людського». В іншій традиції «не-Я» як «*інший у мені*» визначається як *совість*, тобто, як моя співвіднесеність з цілим, яке перевищує моє емпіричне існування і є його передумовою. І тільки в такому випадку, коли набута ідентичність перестає бути самоствердженням однобічного емпіричного «ego», вона може виступати джерелом осмисленості життя. В іншому випадку вона постає способом зв'язування людини штучно сконструйованими образами.

Проблему ідентичності необхідно розглядати в контексті трансформації сучасної культури. Відповідно до такого підходу індивідуальна життєдіяльність може набувати осмисленості тільки якщо має можливість співвідносити себе з універсальним горизонтом, який утворюється культурою та історією. Поза цим універсальним тлом індивідуальні рішення розсипаються у набір дискретних фактів, які ніяк не співвідносяться один з одним. З точки зору П. Козловські, вчинки людини синтезуються у більш осмислене ціле в персональній біографії, а остання, в свою чергу, повинна бути інтегрованою в історію культури. Отже, цілісність і неперервність історії постають необхідною передумовою для цілісності людської життєдіяльності. Втрата контексту культури і втрата самобутності індивіда виявляються взаємопов'язаними та супроводжують одна одну, адже повнота буття, яку репрезентує індивід, може здійснюватися тільки у взаємозв'язку з всезагальними засадами культури [92].

Трансформації культури, що відбуваються сьогодні, з необхідністю визначають відповідні зміни людської ідентичності. На думку П. Козловські, сучасні західні культури, на відміну від архаїчних або «комуністичних» культур, надають можливість розкриття ідентичності, яка тепер не нав'язується індивідам, а навпаки, полягає у тому, що вони можуть розвивати на її основі власну *самість*. Це стає можливим внаслідок врахування надзвичайної диференційованості людської самості,

що призводить до збільшення відповідальності людини за свої вчинки. Проте навряд чи можна повністю погодитися з припущеннями П. Козловскі, адже сучасним західним культурам і в наш час залишаються властивими різноманітні, спрямовані на формування наперед заданої ідентичності, тоталізуючі практики. Інша справа, що способи формування ідентичності в межах цих практик можуть суттєво відрізнятися від «архаїчних» або «комуністичних» культур. Прикладом подібних практик можуть виступати механізми суспільства споживання, спрямовані на вироблення споживацької ідентичності. Окрім цього, можна віднайти в тексті самого П. Козловскі підказку щодо того, яке призначення залишається у людини в сучасній західній культурі постмодерну: нині призначенням людини виявляється завдання «зруйнувати саму себе» [93].

У проекті ідентичності людина все ще намагається зберегти себе. Ідентичність тлумачиться П. Козловскі, як погодження з самим собою, яке є динамічним процесом інтегрованого уявлення про самого себе, а також уявлення, яке мають про самих себе інші. Ідентичність, у такому ракурсі, постає результатом претензії на самостійне оформлення власної життєвої ситуації, що вимагає прийняття до уваги ситуації навколишнього світу і вміння терпляче зносити те, що не залежить від власної волі. В цьому контексті стає зрозуміло, що ідентичність потрібно спочатку створити, а потім постійно «відвойовувати» [94]. Але, як можна «відвойовувати» ідентичність, що формується поза смислоутворюючим культурним контекстом, як можлива «турбота про себе», що обіцяє позбавити від страху перед множинністю вибору різноманітних культурних взірців, коли сама культура постає зібранням чужих і байдужих надбань? Якщо тло смислу, тобто культура розривається на фрагментовані шматки, тоді цілком очікувано постає бажання відновити втрачену самобутність. Утім, як слушно зазначає П. Козловскі, необхідно відрізняти «ідентичність» та «самобутність». Остання, за поглядами дослідника, широко застосовується в дискурсі правих, соціальних та політичних течій. Основним недоліком соціальних рухів, орієнтованих на

самобутність, виступають припущення щодо її *статичного* характеру. Визнання статичного характеру самобутності означає, що окремі індивідууми повинні бути інтегровані у наперед існуючі ідентичності, які мають примусовий характер. Як пише П. Козловскі, ці течії прагнуть до того, щоб «закарбувати» окрему людину в певну ідентичність, яка не відповідає її самості та життєвій ситуації в динамічному і плинному світі [95].

З іншого боку, «ліві» течії прагнуть звільнити індивіда від усіх рольових та статусних обмежень, від зв'язаності певною ідентичністю. Як вважає П. Козловскі, ця «ідеологія емансипації» не бере до уваги наступну логічну суперечність – можливість здійснення необмеженого вибору в будь-який момент часу передбачає, що вибір однієї альтернативи, однієї можливості веде до зникнення іншої. У будь-якому випадку, робить висновок П. Козловскі, вибору певної ідентичності однаково не вдасться уникнути.

Зрештою міркування про ідентичність у «культурі пост-модерну» завершуються описом синтезу статичного уявлення про самобутність «правих» та ідеології емансипації «лівих» у межах «нових соціальних рухів» та «зелених». Важливою їх відмінністю від перелічених вище напрямів постає перехід від *владної орієнтації до культурної*. Втім, цей синтез є швидше бажаним, ніж дійсним, адже він зберігає одночасно і моменти модернізму, і анти- або демодернізму [96].

Необхідно зазначити, що проблематичність визначення людської самості в сучасній культурі, постає загальною темою соціально гуманітарного дискурсу в наш час. Поширення пошуків ідентичності є симптомом ситуації, коли стає очевидною відсутність смислоутворюючих орієнтирів людської життєдіяльності. І якщо, відповідно до поглядів П. Козловскі, ідентичність може вибудовуватися на тлі універсального горизонту цілісної культури, то сучасний, постмодерний світ заперечує саму можливість такого універсального горизонту. Активізація пошуків ідентичності репрезентує відсутність цього універсального горизонту.

Як писав інший дослідник сучасної культури Ж. Ліповецькі, основний мотив соціальних та індивідуальних дій нашого часу зумовлений пошуками власної ідентичності, а не універсальності [97]. Але, як ми вже бачили, поза всезагальним неможливо віднайти шляхи здобуття людиною власної сутності. Культура, відірвана і протиставлена індивідуальному існуванню, постає лише іншою назвою наявного соціуму з притаманною йому схильністю до конституювання репресивної нормативності. Тобто, вона є абстрактною культурою (цивілізацією), яка наявна в навколишньому світі як зовнішня норма, а не як діяльнісна здібність особистості. Індивід не може постати персоніфікацією культури, проте потяг до персоніфікації залишається. І навіть більше, це прагнення перетворюється на імператив західного суспільства. Людина повинна дещо зробити з собою, причому дещо таке, що отримає визнання тут і тепер. Звідси витікає характеристика сучасності як «часу персоналізації».

Показовим є те, що, як стверджують перекладачі праці «Ера порожнечі», у французькій мові слово «*personne*», від якого утворюється термін «персоналізація» має декілька значень. Відповідно, в одному випадку, воно означає *людина, особа*, а в іншому – *ніхто, будь-що*. Отже, персоналізація постає не просто процесом індивідуалізації, а і спустошенням, очищенням, перетворенням на ніщо [98]. Спустошення означає одночасно і порожнечу, і можливість для конституювання нового. Втім, знову постає питання про джерело конституювання нової ідентичності. Остання потребує більш широкого смислового контексту, ніж межі окремого індивіда. Проте соціальність у «еру порожнечі» вже не може виконувати функцію надіндивідуальної нормоутворюючої інстанції. Персоніфікація відбувається у напрямі *приватизації* смислу, що, безумовно, буде лише поглиблювати беззмістовність та спустошеність нових моделей ідентифікації сучасної людини.

**Список використаних джерел**

1. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек ; пер. с англ. А. Смирнова. – СПб. : Алетейя, 2005. – С. 104.
2. Там само. – С. 104, 105.
3. Там само – С. 143.
4. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек ; пер. с англ. С. Щукиной. – М. : Дело, 2014. – С. 275.
5. Джохадзе И. Политика как «частное дело» / И. Джохадзе // Демократия после Модерна. – М. : Праксис, 2006. – С. 72.
6. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик ; пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 627, 628.
7. Там само. – С. 117, 118.
8. Слотердаик П. Сферы. Плюральная сферология / П. Слотердаик ; пер. с нем. К.В. Лоцевского. – СПб. : Наука, 2010. – Т. 3: Пена. – 923 с. – С. 194.
9. Бурдые П. О символической власти / П. Бурдые // Социология социального пространства. – М. : Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 87–96.
10. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» / Пьер Бурдые // *Ab Imperio*. – 2002. – № 2. – С. 49.
11. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.
12. Лобастов Г. Так что же такое истина? / Г. Лобастов // *Философские науки*. – 1991. – № 6. – С. 47, 48.
13. Ашкеров А.Ю. Между живым Прошлым и ускользающей Современностью / А.Ю. Ашкеров // *Социологическое обозрение*. – 2003. – Т. 3. – № 4. – С. 74.
14. Там само. – С. 76.

15. Пролєєв С.В. Ідея Європи та європейська ідентичність / С.В. Пролєєв // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей : зб. наук. пр. / редколегія ; відп. секретар З.С. Скринник. – Київ : УБС НБУ, 2016. – С. 72–79.
16. Федотова Н.Н. Мультикультурализм и политика развития / Н.Н. Федотова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2006. – Т. IX. – № 3. – С. 84.
17. Разлогов К.Э. Метаморфозы идентичности / К.Э. Розлогов // Вопросы философии – 2015. – № 5. – С. 28–40. – Режим доступа : [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1209](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1209).
18. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью / В.С. Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 113.
19. Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике / Ф. Лаку-Лабарт // Социо-Логос постмодернизма: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 212.
20. Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер ; пер. с англ. И. Борисовой. – М. : Издат. дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 63.
21. Там само. – С. 16.
22. Нагорна Л.П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л.П. Нагорна. – Київ : ШІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – С. 5.
23. Там само. – С. 13.
24. Там само. – С. 14.
25. Лісовий О.В. Соціокультурна самоідентифікація особистості : автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.04 / О.В. Лісовий. – Київ : Б.в., 2012. – 21 с.
26. Там само. – С. 8.
27. Там само.



28. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы / П. К. Гречко // Ценности и смыслы. – 2009. – № 2. – С. 38–53.
29. Там само. – С. 49.
30. Там само. – С. 51.
31. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 119.
32. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; пер. з нім., примітки та післямова А. Єрмоленка. – Київ : Лібра, 2003. – С. 178.
33. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» / П. Бурдые // Ab Imperio. – 2002. – № 2. – С. 45–60.
34. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Моск. лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М. : Академия, 1995. – С. 214.
35. Магун А. Вопрос об общем и ответственность за универсальное. Интервью с Ж.-Л. Нанси / А. Магун, О. Тимофеева // Что делать? – 2005. – № 9. – Режим доступа : [http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/nancy\\_что.htm](http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/nancy_что.htm)
36. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер ; пер. с фр. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2006. – С. 107.
37. Там само. – С. 195.
38. Бурдые П. Социология политики / П. Бурдые ; пер. с фр. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 239.
39. Личностно-ориентированная социология / П.А. Бергер, Б. Бергер, Р. Коллинз ; пер. с англ. В.Ф. Анурина. – М. : Академический Проект, 2004. – С. 89.
40. Там само. – С. 90.
41. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 120.
42. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. – (Мыслители XX века). – С. 119.

43. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; пер. с фр. Е.В. Семиной. – М. : Изд-во гуманит. лит-ры, 1998 (Французская философия XX века). – С. 135.
44. Агамбен Д. Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен. – М. : Европа, 2011. – С. 11, 12.
45. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; пер. с фр. Е.В. Семиной. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). – С. 135.
46. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – С. 180.
47. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Луман. – М. : МЕДИУМ, 1995. – С. 276.
48. Там само. – С. 275.
49. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды / Г.В. Лобастов. – М. : Микрон-принт, 2003. – С. 69.
50. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер с англ. М.Б. Левина. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – С. 87.
51. Там само. – С. 87.
52. Там само. – С. 87.
53. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт ; пер. с нем. // Собр. соч. : в 3 т. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – Т. 1. – С. 220, 221.
54. Маркс К. Собр. соч. : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 46. – Ч. 1. – С. 101.
55. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи ; пер. с англ. А.А. Васильева, С.Е. Федорова и А.П. Шурбелева. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 45.
56. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт ; пер. с нем. – М. : Айрис-пресс, 2004. – С. 237.

57. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1998. – С. 606.
58. Там само.
59. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 181.
60. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1998. – С. 623.
61. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт ; пер. с нем. – М. : Айрис-пресс, 2004. – (Человек и мир). – С. 82.
62. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 95–101.
63. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М. : Прогресс; Культура, 1992. – С. 109.
64. Юнгер Э. Через линию / Э. Юнгер // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. – 2009. – № 2. – С. 258.
65. Агамбен Д. Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен. – М. : Европа, 2011. – С. 70, 71.
66. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб., 1994. – С. 363.
67. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / Ф. Джеймисон ; пер. с англ. – М. ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – С. 345.
68. Там само. – С. 307.
69. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? / Т. Адорно // Неприкосновенный запас. – № 2–3. – С. 40, 41.
70. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів. – Київ : Вид-во політ. літ. України, 1973. – С. 567.

71. Там само. – С. 573.
72. Там само. – С. 575.
73. Там само. – С. 576.
74. Там само. – С. 575.
75. Там само. – С. 576.
76. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес. – М. : Catalaxu, 1994. – С. 77.
77. Там само. – С. 85.
78. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – С. 27.
79. Там само.
80. Там само.
81. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; пер. с фр. Е.В. Семиной. – М. : Изд-во гуманит. лит-ры, 1998 (Французская философия XX века). – С. 135.
82. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления // М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 233.
83. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 119.
84. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – М. : Весь Мир, 2003. – С. 40.
85. Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер ; пер. с нем. М. Кузнецова. – М., СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – С. 22.
86. Соловьев В.С. Сочинения : в 2 т. / В. Соловьев. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 552.
87. Франк С. Философские предпосылки деспотизма / С. Франк // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 119.
88. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер ; пер. с фр. – М. : Изд-во гуманит. лит-ры, 2004 (Французская философия XX века). – С. 119, 120.
89. Там само. – С. 122.

90. Маркс К. Диалектика природы / К. Марск, Ф. Энгельс. Собр. соч. : в 50 т. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955–1981. – Т. 20. – С. 339–626.
91. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (Ч. I) / Г. Миненков // Газета интеллектуального сообщества Беларуси. – Режим доступа : <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>.
92. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия техн. развития / П. Козловски ; пер. с нем. – М. : Республика, 1997. – С. 86.
93. Там само. – С. 34.
94. Там само. – С.89.
95. Там само. – С. 90.
96. Там само. – С. 91.
97. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки ; пер. с фр. В.В. Кузнецова. – СПб. : Владимир Даль. – С. 22.
98. Там само. – С. 18.

## ВИСНОВКИ

Сутнісною характеристикою особистості є її здатність до набуття та осмислення ідентичності як певної визначеності себе та інших індивідів, а також об'єктивних властивостей предметів навколишнього світу. Ідентичність можна розглядати як результат процесу ідентифікації, дії механізмів ототожнення та розмежування людей, явищ та процесів. Ідентичність може розвиватись тільки в процесі обміну з іншими індивідами, у взаємодії з навколишнім соціальним та природним середовищем.

Ідентичність виступає сутнісною характеристикою особистості, що означає:

а) внутрішню тотожність суб'єкта при сприйнятті навколишнього світу, усвідомлення себе як унікальної автономної індивідуальності;

б) тотожність особистих і соціальних світоглядних установок;

в) почуття залучення особистості до певної соціальної спільноти.

При цьому слід враховувати, що сформована особистістю ідентичність доповнюється ідентичністю, що приписує людині її навколишнє соціальне середовище, зокрема певні соціальні групи, референтні особи тощо. Ідентичність виступає як суперечливе і динамічне утворення, що перебуває в стані протистояння і конкуренції з іншими ідентичностями.

Ідентифікацію визначають, зокрема, як встановлення тотожності об'єктів на основі певних ознак, як процес ототожнення індивіда з об'єктом, іншою людиною чи соціальною групою. Це відбувається на основі засвоєння властивих їм характеристик, цінностей, соціальних установок та соціальних ролей. Перш за все, слід зазначити, що ідентифікація виступає як один з методів пізнання дійсності, що полягає у співставленні мисленнєвого образу з об'єктами та суб'єктами дійсності. Іншими словами, йдеться про процес пізнання, відображення

---

---

в свідомості людини явищ реальної дійсності і встановлення тотожності. Ідентифікація виступає як адаптивний процес і як захисний механізм.

Процес ідентифікації передбачає, що всі об'єкти навколишнього світу характеризуються:

- 1) індивідуальністю, комплексом властивих йому ознак, якостей, властивостей;
- 2) постійною взаємодією об'єктів;
- 3) здатністю відображати свої властивості;
- 4) відносною стабільністю відображеної інформації;
- 5) здатністю отримувати ознаки об'єктів, що ідентифікуються в певних зразках для порівнювального дослідження.

Під самоідентифікацією розуміють ідентифікацію суб'єкта з самим собою. У цьому випадку ідентичність виступає як результат інтеграції досить різних, у тому числі протилежних прагнень, як баланс зовнішніх та внутрішніх самовизначень. Індивідуальна самоідентифікація формує у людини особистісні якості, що характеризуються такими рівнями:

- а) когнітивним;
- б) емоційним;
- в) моральним.

Співвіднесення себе з іншими членами суспільства відбувається на основі відповідних знань, цінностей, елементів традиційної та сучасної культури означає самоідентифікацію особистості.

Важливо усвідомлювати, що самоідентифікація особистості в Україні повинна враховувати особливості співпраці та взаємодії з Європейським Союзом, що передбачає усвідомлення духовно-релігійного і морального спадку континенту, неподільності та універсальності цінностей гідності, свободи, рівності та солідарності, які базуються на основах прав людини, демократії і правової держави.

*Наукове видання*

ХОРУЖИЙ Григорій Фокович,  
БОРОВСЬКА Людмила Олександрівна,  
КУЛАГІН Юрій Ігорович,  
ЛППН Микола Вікторович

## **САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

*Монографія*

Редактор Т. І. Корнієнко  
Комп'ютерне верстання Ю. М. Деркачової  
Дизайн обкладинки Г. В. Поліщук

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 9,92. Тираж 300 пр. Зам. 861.

---

Видавець і виготовлювач

Київський національний торговельно-економічний університет  
вул. Кіото, 19, м. Київ-156, Україна, 02156

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 4620 від 03.10.2013 р.