

*В.С. Левицький*

Державний інститут інформатики і штучного інтелекту, Донецьк, Україна

## ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЯК СПРОБА ВІДНАЙДЕННЯ СЕБЕ

### Частина II

Стаття являє собою спробу розглянути філософський аналіз процесу ідентифікації в історичній ретроспективі. Автор підкреслює різноманітність варіантів тлумачення ідентифікації, проте приходять до висновку, що аналіз цього феномена завжди пов'язаний з метафізичною матрицею філософської концепції. Однак, незважаючи на таку калейдоскопічність теорій ідентифікації, майже всі філософи згодні, що то є діалектичний взаємозв'язок Я та Іншого.

Питання, порушені в рамках феноменології, знаходять свою подальшу розробку в одній з магістральних течій філософії ХХ сторіччя – екзистенціалізмі. Сформована в теорії Гуссерля проблема *Dasien* стає центральною для всіх філософів-екзистенціалістів. Хоча треба зазначити, що деякі з центральних персонажів цієї драми думки не вважали себе представниками філософії екзистенції. Так, Гайдеггер, учень Гуссерля, працював спочатку в рамках феноменології, а потім називав свою філософію фундаментальною онтологією. Ясперс починав з філософсько-психологічних пошуків, а Марсель, в пізній період творчості, сам називав свою філософію неосократизмом. Проте всі ці філософи, а поряд з ними Ж.-П. Сартр і А. Камю (який, до речі, називав свою творчість філософією абсурду), зробили великий внесок в розробку проблеми «людина» та «ситуація людини». Враховуючи такий калейдоскоп у назвах філософій, все ж таки було дещо, що їх міцно об'єднувало. В першу чергу це проблематика. Всі вони були свідками безпрецедентної катастрофи людства – Першої світової війни. Вони бачили фіаско «наївних» ідей Просвітництва та відчували крах раціонального проекту під назвою Модерн. Але, як пише Сартр у другому томі «Шляхів свободи», люди не встигли загоїти свої рани, як відбулась друга трагедія – ще масштабніша та ірраціональніша. В такій ситуації питання, які можуть бути поставлені в системі координат філософського дискурсу, повинні зосереджуватися на людині, сенсі її буття, майбутньому. Г. Марсель пише, що «схильний заперечувати дійсно філософську якість за кожним твором, в якому не можна розпізнати те, що я називаю “опіком від реальності”» [1, с. 117]. Сартр у вже згаданому творі ставить питання про сенс: навіщо було проживати ці роки між війнами, навіщо було будувати плани, до чогось прямувати, на щось сподіватись, якщо це кінець, що виправдає цей двадцять один рік без війни, де ж тоді сенс життя? Камю в геніальному романі «Чума» ставить це ж питання про сенс. Хіба не абсурдно *боротися*, коли точно знаєш, що загинеш: найвища боротьба – боротьба з безглуздя. Відчай, «закинутість», самотність і породили цю глибу інтелектуальної скелі – екзистенціалізм.

Після екзистенціальної аналітики вже не можна було філософувати на тему людини, як раніше. Ця філософія намітила граничні межі, до яких можна тільки намагатися дістатися. У ХХ сторіччі, мабуть, не було філософської концепції, яка б не відчула на собі вплив екзистенціалізму. Кожна філософія, яка ставила питання про тут-буття, змушена була звертатися до екзистенціальної аналітики.

Тепер необхідно детальніше придивитися до екзистенціальної спроби вирішення проблеми «людина» з тим, щоб сепарувати погляди, що стосуються проблеми ідентифікації. Якщо уважніше придивитися до філософії екзистенції, то перше, що впадає у вічі, – це одне спільне питання про сенс буття. Проте і спроба вирішення цього питання однакова:

перехід від онтологічного виміру до екзистенційно-метафізичного. Як пише Гайдеггер: «Метафізика є запитання, в якому ми намагаємося охопити своїми питаннями сукупне ціле суцього і питаємо про нього так, що самі запитуючі опиняються поставленими під питання» [2, с. 332], «сущє, аналіз якого стоїть як задача, це завжди ми самі» [3, с. 59]. Таким чином, питання про сущє трансформується в питання про екзистенцію.

В рамках екзистенційної філософії проблема ідентифікації переломлюється крізь призму віднайдення своєї сутності, сенсу екзистенції, пошуку трансцендентності. Людина перебуває в ситуації закинутості у буття, самотності, вона не знає ні себе, ні сенс буття як такий. І це радикальна ситуація закинутості. Але екзистенціалізм пропонує вихід з такої ситуації тут-буття: це абсолютно конкретний вихід для людини, а не людини-взагалі. Це зустріч. Всі філософи-екзистенціалісти надають цій фундаментальній ситуації своїх відтінків, проте сходяться в тому, що буття-з-іншим є спосіб віднайдення екзистенції. В такому разі фундаментальною категорією стає заклик; відповідаючи на нього, присутність формує себе.

М. Гайдеггер стояв у джерел такого розуміння проблеми. В «Бутті та часі», займаючись аналітикою *Dasien*, він приходить до висновку про незаперечну роль буття-один-з-одним у формуванні присутності. Виявляється, що буття-Я взагалі не може бути без буття-з. Вся драма присутності – це упізнавання себе в діалозі з іншою присутністю. «Характеристика зустрічі інших орієнтується... назавжди свою присутність» [3, с. 142], і далі «світ присутності – є спільний світ. Буття-в є спів-буття з іншими. Внутрішньосвітове по-собі-буття є співприсутність» [3, с. 142]. Тобто присутність завжди є відповіддю на запит іншої присутності. І немає іншого доступного світу, окрім цього спільного світу «співприсутності». Марсель, деталізуючи та конкретизуючи цю ситуацію, пропонує варіант цілої філософемі «у» та «з». У «Феноменологічних нотатках про буття в ситуації» він зазначає, що прийменник «у» був недооцінений філософами, хоча саме він дозволяє відчутти всю інтимність ситуації в екзистенції. Тому що, наприклад, приймаючи гостей у себе вдома, людина допускає іншого у найпотаємніше, розкриваючись до містичної події – інтимного діалогу, де і виявляє себе у повноті буття-з, стаючи Я. «Відношення “у” можливе лише для того, хто може сказати про себе “я”» [1, с. 72]. У-себе, в такому разі, означає в-світі між Я і Ти. В «Онтологічному таїнстві та конкретному наближенні до нього» Марсель продовжує досвід конкретної філософії. Роздумуючи над ситуацією «з», французький філософ наголошує, що тільки в такій ситуації і є провіт буття. Присутність тільки і набуває своєї тотожності в ситуації «з». «Присутність є щось, що безпосереднім та беззаперечним способом виявляє себе у погляді, посмішці, інтонації, рукостисканні... Присутність передбачає взаємність, яка, без сумніву, виключена з будь-якого відношення суб'єкта до об'єкта, чи суб'єкта до суб'єкт-об'єкта» [4, с. 100]. Знов беззаперечний наголос на діалогічності екзистенціювання буття-в-світі. Характеристику цій філософемі дуже влучно дає Гайдеггер: «Доки присутність взагалі є, вона має буттєвий спосіб буття-один-з-одним» [3, с. 149].

Таким чином, прихід *Dasien* до екзистенції, а отже, і тотожність Я можливі лише через залучення іншої присутності спів-буття-в-світі. Ще одного німецького філософа ніколи не покидала тема тут-буття. К. Ясперс розробив строгу філософію, відповідаючи на «запит». Екзистенція є основою буття людини, проте її неможливо схопити в категоріально-раціональних термінах, є тільки один шлях її віднайдення – цей шлях пролягає до трансцендентності через *комунікацію*. Саме в комунікації екзистенція розкривається, як зазначав Ясперс, екзистенція існує лише для екзистенції в комунікації. Людина не може існувати та знати себе інакше, ніж у спілкуванні з іншою людиною. В цьому дискурсі і створюються обидва. «Я випробовую себе сам в комунікації: те, що я є сам, це те, в чому я ніколи не впевнений більш, ніж тоді, коли я знаходжусь у стані повної вільної

готовності по відношенню до іншого, так що я стаю собою тому, що інший, в ході боротьби, що розкриває, також стає собою» [цит. за 1, с. 175]. Коментуючи таку позицію Ясперса, українська дослідниця Л. Ситніченко зазначає: «Якщо говорити стисло, то під “екзистенціальною комунікацією” Ясперс розуміє такі відносини між людьми, що ґрунтуються на “взаємності”, “встановленні відкритості”, “люблячій боротьбі”, тобто на глибоких особистих стосунках, на противагу анонімним, відверто-утилітарним. Адже саме в екзистенціальній комунікації, за допомогою якої людина приходить до самої себе, вона стає справжнім опертям її власного, автентичного, персонального буття... спілкування з іншою людиною є єдиним шляхом для виявлення моєї екзистенції як для іншого, так і для мене самого, власне створення моєї власної ідентичності» [5]. З іншого боку, бути для людини – це бути в ситуації, а бути як екзистенція – означає перебувати в межовій ситуації, переживати межові ситуації та існувати – це одне й те ж саме.

Отже, виявляється, що справжня екзистенціальна комунікація, що веде до трансцендентності, можлива лише в межових ситуаціях, лише в таких ситуаціях екзистенція повністю відкриває себе. Тому Ясперс і проводить детальну аналітику межових ситуацій, таких, як смерть, страждання, боротьба, провинна тощо. Будь-яка межова ситуація є *відповіддю* на запит. Це є випробування. Життя випробовується перед обличчям смерті. І тут не може бути нещирості, в такій ситуації відпадає все «феноменальне», неважливе, все те, що має відношення до *Dasien*. Марсель би сказав, що в такій ситуації людина перестає бути функцією. Боротьба на відміну від смерті та страждання є активним засобом комунікувати у випробуванні. Найвищий рівень боротьби – це боротьба у любові, і екзистенція не терпить тут компромісів. В ясперсівській концепції бути собою можливо лише в комунікації пограничних ситуацій. Єдиний спосіб стати тотожним своєму істинному Я – це відповідати на заклик.

Ще декілька слів необхідно сказати про сартрівське розуміння ідентифікації. Сартр у своїй фундаментальній праці «Буття та ніщо» досить детально характеризує проблему Іншого, Чужого, а через цю категоризацію – і проблему Я та становлення Я. Французький філософ наполягає на фундаментальності ситуації буття-з-іншим, аналізуючи її на прикладі феноменальних проявів: погляд, сором, страх. Він наполягає на об’єктивації буття-для-себе, де Я починає знати себе як об’єкт та ідентифікувати себе з ним. Погляд іншого робить мене доступним для мене самого у моєму бутті. «Погляд означає, що я раптово опиняюсь зачеплений у своєму бутті... погляд іншого примушує мене існувати – по той бік мого буття в цьому світі – посередині світу, який одночасно є цим світом і світом по той бік його» [6, с. 164-165].

Вся художня творчість Сартра є спробою відповісти на питання, «що таке людина», – відповісти на заклик. «Насправді присутність іншого по той бік моєї нерозкритої межі може послугувати мотивацією для мого осягнення себе самого як вільної самості» [6, с. 168].

Отже, всі філософи-екзистенціалісти спільні в одному – єдиний спосіб екзистенціювання (ідентифікації Я) – це відповідь на заклик. А процес цей проходить в-світі-спів-буття. Тільки завдяки екзистенціальній комунікації можливе розкриття екзистенції (віднайдення Я). Комунікація є наріжним каменем буття-людини-у-світі. Тільки в комунікації людина стає людиною, а екзистенція розкривається для екзистенції.

Саме в цих концепціях треба шукати початок комунікативної філософії та так званої філософії діалогу. Вони ще будуть предметом нашого аналізу, проте саме в рамках екзистенціальної філософії народилися ці концепти комунікативного дискурсу, як сфери звернення людяності (буття людини).

Після аналітики екзистенціалістів спілкування стає ключовою проблемою багатьох авторів. Так, австрійський філософ Фердінанд Ебнер досліджує дуже схожу з екзистенціалістами проблематику. Він стояв у джерел формування філософії діалогу. Саме в цьому дис-

курсі спілкування Я з Ти Ебнер бачить фундамент саморозуміння Я та формування Я, як діалогічної сутності. Одночасно австрійський філософ багато уваги приділяє аналізу мови взагалі та слова зокрема. Цим він разом з Гадамером та Гайдеггером заклав основи цілого напрямку філософування ХХ сторіччя.

Цей фундаментальний зв'язок Я-Ти стає лейтмотивом усього твору Ебнера «Слово про духовну реальність». Зі сторінки на сторінку кочує одна ключова максима: без Ти не може бути Я. Ідентифікація Я можлива лише в діалогічному дискурсі, сповненому відкритості. «Що ж являє собою це істинне Я? Питання це просте: його екзистенція лежить не в тому, щоб бути віднесеним до самого себе, але – і це вирішальна обставина – в його відношенні до Ти... Я існує тільки у своєму відношенні до Ти» [7, с. 30]. Однак слід відзначити, що в розумінні Ебнером діалогічної сутності Я є відмінність від філософії екзистенціалізму (щонайменше від матеріалістичного). Філософ зазначає, що людина ніколи не може залишитись тотально наодинці, навіть якщо це буде остання людина на планеті. Справа в тому, що «співбесідником» в діалозі завжди може (і повинен) виступати Бог. І тільки діалогізуючи з Богом, людина йде шляхом до свого власного істинного Я. «Людина стає зрозумілою сама собі, розуміє потребу свого існування і саму себе в цій потребі тільки в “діалозі з Богом”» [7, с. 39].

Тема діалогічного буття Я також цікавила М. Бубера, який в рамках релігійної філософії побудував концепцію Я-Ти-буття. Він наголошує на беззаперечній важливості діалогу, аналізуючи спосіб буття Я. Бубер зауважує на двох фундаментально різних принципах: це принцип буття основного слова Я-Ти та основного слова – Я-Воно. Це дві різні позиції ні в якому разі не зводяться одна до одної. Шлях же віднайдення себе лежить лише в ситуації першого порядку. Хоча «немає Я самого по собі, є тільки Я основного слова Я-Ти, і основного слова Я-Воно» [8, с. 18]. Проте «основне слово Я-Ти може бути сказано тільки всією сутністю. Зосередження та сплавлення в цілісну істоту не може відбутися ні через мене, ні без мене: Я стаю Я, співвідносячи себе з Ти; стаючи Я, я говорю Ти» [8, с. 23]. А також «стаючи Ти, людина стає Я» [8, с. 34], і далі «людина тим більшою мірою особистість, чим сильніше в людській подвійності її Я – Я основного слова Я-Ти» [8, с. 47]. Таким чином, стає зрозумілим, що сутність Я відкривається лише в рамках основного слова Я-Ти. Бубер також наголошує на ролі Бога в цьому діалозі і зазначає, що істинний діалог завжди передбачає істинного Ти, де відтак перманентно стає присутнім інше Я. Треба також зазначити, що і російський дослідник, відомий аналітик творчості Достоевського, М.М. Бахтін теж не був сторонній такого розуміння постання Я. У своїй, мабуть, найвідомішій праці «Поетика Достоевського» він зокрема пише, що у Достоевського діалогічне відношення «не засіб розкриття, виявлення начебто вже готового характеру людини; ні, тут людина не лише проявляє себе, а вперше стає тим, чим вона є... і не лише для інших, а й для самої себе. Бути – означає діалогічно спілкуватися. Коли закінчується діалог, усе закінчується. Тому діалог, власне, не може і не повинен скінчатися...» [9, с. 434]. Тобто і тут діалог стає фундаментальним дискурсом формування та розкриття Я. Ідентифікація Я має діалогічну сутність.

І, нарешті, в межах філософії діалогу слід зупинитися на творчості відомого канадського дослідника Ч. Тейлора. Це, мабуть, один із найвідоміших сучасних авторитетів з проблематики ідентичності та ідентифікації. Для нього ідентифікувати себе – «це знати, хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним» [10, с. 45]. Отже, ідентичність завжди пов'язана з Благом, з моральною системою координат. Тільки відповідаючи на болючі запитання про сенс, можна створити свою ідентичність. Ідентичність є завжди зворотною стороною моралі. Постає питання: а де ж можливе таке зіставлення? Де можливе запитання і відповідь? Ч. Тейлор

відповідає: «Ми визначаємо нашу ідентичність завжди у діалозі» [11, с. 36]. Виявляється, що діалог стає тою площиною, на якій розгортається боротьба за себе, тільки в діалозі можливі відповіді на питання про сенс, про Благо. «Визначальною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер... У цьому сенсі генеза людського духу не є монологічною, вона не є чимось таким, що кожен досягає самотійно, вона є діалогічною» [11, с. 35].

Тейлор у всіх своїх працях постійно наголошує на цій діалогічній природі людини, на залежності її ідентичності від буття-у-діалозі, тільки там вона витоплюється, а не дається.

Отже, підсумовуючи доробки так званої філософії діалогу, можна звернутися до слів Емі Гутмана, який схарактеризував спадщину Тейлора, але, здається, ці слова можна застосувати до філософії діалогу загалом: «Людська ідентичність створюється у відповідь на наші стосунки, включаючи наші дійсні діалоги з іншими» [11, с. 13].

Таким чином, філософія діалогу стає продовжувачем розробки проблематики, наміченої в рамках екзистенціальної філософії, наголошуючи на тому, що ідентифікація можлива лише в рамках діалогу, в рамках «основного слова Я-Ти».

Ще однією школою, що займалась опрацюванням проблематики спілкування та екзистенційно-онтологічного виміру цієї проблематики, є комунікативна філософія, представлена такими мислителями, як К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Гьосле та інші. В їх працях концептуалізується та деталізується феномен комунікації. Зробивши філософський синтез спадщини Канта, феноменології Гуссерля та екзистенціальної філософії, Апель та Габермас розробили свої власні та оригінальні системи.

Комунікація є сферою втілення Я, тією сферою, де Я набуває своєї ідентичності та може повноцінно діяти. Це можливо лише за тих умов, якщо як регулятивна ідея визнається існування ідеальної комунікативної спільноти. В такій спільноті діє лише одне правило та принцип – це принцип раціональної аргументації. Інших критеріїв немає. І для того, щоб відбулася комунікація, треба, приступаючи до неї, розцінювати іншого лише як раціонально діючого агента. Ніякі інші аргументи не приймаються: примус, шантаж тощо. Максима поведінки в такому разі повинна включати в себе усвідомлення іншого, як суб'єкта раціональної аргументації, та поведінка повинна бути такою, щоб наблизити ідеальну комунікацію в кожній комунікативній дії. В системі комунікативної філософії не слід також випускати з уваги такі структури, як життєвий світ, система, суспільство, дискурс. Останнім «позначається кожний інтерсуб'єктивний процес аргументативного взаєморозуміння, коли не визнається іншого інтересу, окрім критики і обґрунтування: інтересу розумного консенсусу» [12, с. 47]. Саме в дискурсі і втілюється ідея комунікації, де проходить ідентифікація суб'єкта. Метою дискурсу є досягнення консенсусу на умовах регулятивної ідеї ідеальної комунікативної спільноти, тому дискурс є реально-іманентним варіантом трансцендентально-комунікативної реальності. Життєвий світ є структурованим і складається з культури, суспільства і системи. На основі життєвого світу виробляються спільні смисли, які і допомагають комунікувати. «Процес універсалізації взаємності слід розглядати як такий, що збігається зі становленням людської індивідуальності, ідентифікації людського Я» [12, с. 126].

Таким чином, у сфері життєвого світу виробляються спільні смисли (знову ж таки в рамках комунікації), з іншого боку, ці смисли слугують опертям для проведення комунікації, де як регулятивна ідея виступає концепт ідеальної комунікативної спільноти. Тобто комунікація виступає фундаментальним принципом будь-якої ідентифікації. «Жодна особа не в змозі стверджувати свою ідентичність лише для однієї себе» [12, с. 330]. Вона має виключно взаємний діалогічно-комунікативний характер, виступаючи як ствердження себе в дискурсі аргументативної комунікації.

Отже, комунікативна філософія поряд із філософією діалогу проводить розробку проблематики, започаткованої екзистенціальною філософією, стверджуючи беззаперечно

роль діалогу та комунікації в утвердженні власного Я, в процесі ідентифікації, в якому Я набуває всіх рис та характеристик раціонально діючого агента спільного комунікативного простору.

Наступною, найбільш влучно, було б проаналізувати комунікативно-архетипну модель ідентифікації. Назва ця досить умовна, і акцент треба робити скоріше на другому слові, але під цією дефініцією криється власне розуміння процесу ідентифікації та найголовніше – її механізмів.

Родоначальником цього напрямку можна вважати видатного німецького філософа Гердера. Саме він вперше відкрив феномен життя як чогось унікального, такого, що не можна звести ні до чого іншого. Проживання життя – це виключно *моє* проживання. Кожен має свій унікальний спосіб існування, і він не може бути схожим з іншим і тим паче не може мавпувати іншого. Гердер пише про те, що німці повинні бути німцями, а не намагатися бути другими французами, слов'янські народи також повинні знайти свій власний шлях. Так і для кожної людини окремо – вона повинна екзистенціювати в прийнятний для себе спосіб, причому цей спосіб є її власний і нічий інший. Як зазначає Тейлор, стосовно Гердера, він відкриває, що «є певний спосіб бути людиною, який є моїм, я покликаний прожити своє життя в цей спосіб, а не як імітацію якогось життя» [11, с. 33]. В такому разі метою життя стає – віднайти цей унікальний спосіб існування, спосіб бути людиною.

Німецький мислитель заклав фундамент такого розуміння людського життя та віднайдення свого власного Я. К.Г. Юнг експлікував таке розуміння людської екзистенції, зокрема він розробив оригінальну теорію архетипів, у якій, працюючи над проблематикою національної ідентифікації, наголошував, що наша соціалізація, акультурація (в даному випадку й ідентифікація) напряду залежать від розкодування архетипів колективного несвідомого. Тобто вже заздалегідь є «набір поведінки» (так би мовити, відповіді на найскладніші запитання), який зосереджується в закодованому вигляді в архетипах, а людина все життя намагається ці архетипи розкодувати. Отже, наприклад, щоб бути австрійцем, треба «збігатися» (частіше ірраціонально) зі структурою австрійських архетипів. Аналізуючи архетипи та національні конфлікти, основані на них, Юнг пише: «Архетипи як русла річок, що іноді пересихають, але навіть у цьому стані можуть бути виявленими в будь-який момент. Архетип є подібним до старого русла, вздовж котрого протягом багатьох сторіч тече вода життя, пробиваючи собі окремих глибокий канал, чим довше тече вода по цьому каналу, тим більше ймовірності, що рано чи пізно вона повернеться у старе русло... Життя націй – це величезний стрімкий потік, що зовсім не контролюється людиною і знаходиться в руках Того, Хто завжди сильніший за людей» [13, с. 153].

Таким чином, Юнг відкриває, що ідентифікація пов'язана з розкодуванням архетипної спадщини та процес цей має виключно ірраціональний характер, уповні неконтрольований людиною.

Теорію Юнга дуже вдало використав та адаптував до української реальності І.Т. Пасько. У праці «Громадянське суспільство і національна ідея» він аналізує процес становлення європейських націй та приходять до висновку, що вони (кожна окремо) будуються на якійсь власній ідеї, мають свій власний ментальний вимір, і громадяни повністю приналежні до цієї спільноти тільки тоді, коли поділяють загальний спосіб існування. Звертаючись до української історії, І.Т. Пасько наголошує на тому, що здатність розкодувати колективне несвідоме, вербалізувати його та зробити доступним усім має лише пророк, поет – прототип християнського Месії, який звільняє свій народ. Практика всіх поколінь нікуди не дівається, вона накопичується та фіксується в закодованому вигляді у формі архетипів колективного несвідомого, а поет єдиний в змозі розкодувати цю складну ірраціональну структуру. Розробляючи свою теорію, І.Т. Пасько зазначає, що механізмом такого розкодування може слугувати тільки мова. Зокрема, в одній зі своїх статей він пише: «Фундатор сучасної

філософії мови В. фон Гумбольдт розглядав будь-яку мову як особливе світобачення. З поширенням української мови маємо становлення власне українського дискурсу. Як стверджує Х.-Г. Гадамер, посередником між соціальною реальністю і людиною завжди є мова. Саме цей український соціокультурний текст, що укладається в сучасній Україні, і дає можливість актуалізації архетипової традиції» [14, с. 112]. Тобто мова стає посередником для розкодування та ретрансляції цих культурних кодів, які дозволяють ототожнювати себе з чимось більшим.

Таким чином, стає зрозумілим, що ідентифікація, зокрема етнічна, то є процес розкодування колективного несвідомого та зіставлення себе з ним. Тільки коли ці дві системи (Я та етнос) збігаються, можна казати про позитивну ідентичність.

Над цією ж проблематикою працювала і ціла антропологічна школа Норвегії, очолювана Ф. Бартом. Дослідники його спадщини зазначають, що його внесок до антропології був настільки значним, що цю науку поділяють на два періоди: до та після Барта. Так ось представники цієї школи працювали в польових умовах майже по всьому світу і розробили спільне бачення проблеми набуття ідентичності (ідентифікації) у різних народів планети. Це розуміння, в першу чергу, пов'язано зі способом існування людини, яке набувається через усвідомлення певних культурних смислів та знаків.

Другий, також дуже важливий, аспект, на якому зосереджується антропологічна школа Барта, – це економічна доцільність при виборі способу існування. Антропологи зазначають, що ця складова іноді навіть вимушує змінювати ідентичність та спосіб екзистенціювання, але це трапляється не масово. Проте якщо і трапляється, то людина все одно повинна засвоїти нову практику «бути людиною». Аналізуючи пуштунів Афганістану, Ф. Барт зауважує на тому, що бути пуштуном – це знати певний набір відповідей та практик, які спільні у всіх пуштунів. Барт пише: «Робити щось “по-пуштунськи” – означає жити відповідно до строгого коду» [15, с. 145]. Вміти користуватися цим кодом, насправді, і означає бути пуштуном. Отже, розкодування етнічної свідомості, яка зберігає ментально-етнічні символи, і означає ідентифікувати себе з цією етнічною групою.

Цю проблематику продовжують розробляти як українські, так і російські дослідники, зокрема С. Балінченко, К.К. Молодобаєв, О.В. Шаров. Останній наразі зазначає наступне: «Ядро культури складають системи цінностей, уявлень, кодів поведінки і мотивацій, впорядкованих та регламентованих поведінку індивідів. Через їх засвоєння і прийняття формується соціокультурна ідентичність» [16, с. 175]. Знову зустрічаємо кодову систему як матрицю мотивів поведінки індивіда. Молодобаєв, аналізуючи етносоціальну пам'ять, її генезу та вплив на процес ідентифікації, зазначає: «Етнічне ядро етносоціальної пам'яті зберігає визначений набір етнічних параметрів та їх використання, служить засобом самоідентифікації, демонстрації своєї приналежності до даного етносу» [17, с. 21]. А молодий горлівський дослідник Балінченко зауважує, що формування Я складається з декількох чинників, таких, як «стан розвитку власної кодової структури» [18].

Таким чином, головна новизна комунікативно-архетипної моделі ідентифікації пов'язана з колективним несвідомим, яке з архетипів розкодовується та вербалізується. Процес ідентифікації, в такому разі, пов'язаний з прийняттям цієї кодово-смыслової системи.

Останнім, у рамках задуманого аналізу, розглядається напрямок, у якому ідентичність пов'язується з історією (розповіддю). Коріння такого розуміння можна знайти у В. фон Гумбольдта, але експліцитно ця думка постала у Дільтея, Гайдеггера, Гадамера. У Дільтея про те, що є людина, говорить йому його історія.

У Гадамера ж вже чітко визначається залежність мови та ідентичності. Він, аналізуючи мову, діалектику мови й людини у плані інтерсуб'єктивності, приходять до висновку, що людина відкривається людині та стає самістю тільки в мовному дискурсі. «Таким чином, мова є істинним центром людського буття, якщо розглядати її виключно у сфері, яку

наповнює вона одна – у сфері людського буття-один-з-одним» [7, с. 141]. Отже, Гадамер наполягає (і тут він близький Вітгенштайну) на тому, що людина пізнає світ виключно через мову, а відтак і себе пізнає через буття-з-іншим-у-мові. «Наше мислення і пізнання наперед визначені мовним світотлумаченням, вrostати в яке – означає виростати у світ. У цьому відношенні мова – це істинний слід нашої кінцевості... В цьому відношенні говоріння не відноситься до сфери Я, але до сфери Ми... Духовна реальність мови є реальність духу, який об'єднує Я і Ти» [7, с. 137-139]. Тобто людина набуває своєї ідентичності виключно через іншого, перебуваючи *в мові*.

Після ж того, як Гайдеггер вимовив, що мова є домом буття, розвиток філософії пішов іншим шляхом. Мова – це не просто сфера діяльності інтерсуб'єктивності, це, так би мовити, просвіт буття. Мова – це місце, в якому людина вступає в просвіт буття. Звідси і та зацікавленість Гайдеггера мовою, особливо докатегоріальною мовою (до розвитку античної філософії), саме там фрайбурзький ректор і намагався знайти саме буття.

У другій половині ХХ сторіччя така «лінгвістична» філософія трансформувалася в декілька напрямків: у постмодерну філософію, філософію наративізму тощо. І вже, наприклад, Г. Люббе виводить ідентичність виключно з історії (з оповіді). Він пише про те, що будь-який документ, що посвідчує особу, по-перше, вказує на його власника, дає йому ідентичність. А тим паче якісь більш розгорнуті приклади, такі, як резюме тощо. Якщо ж ідеться про більш детальну оповідь, то саме там і набувається ідентичність. Тобто, еволюціонуючи від мови до оповіді, ідентифікація набувається тепер через розповідь. Історичність стає головною домінантою ідентифікації. «Ідентичність суб'єктів може бути винайдена тільки за допомогою їх історій, оскільки ця ідентичність, яка вона є сьогодні, завжди містить більше того, що можна зрозуміти з аналізу умов теперішнього часу... Ідентичність – не є результатом дії. Вона – результат історії, тобто результат самозберігання та розвитку суб'єкта в умовах, які випадковим чином пов'язані з основою його мінливого стремління» [19, с. 110]. Отже, Люббе не розглядає ідентифікацію окремо від дискурсу оповіді, акцентуючи увагу, що саме через ці механізми розповіді і постає самість.

Французький філософ П. Рікер також медитує в цьому напрямку, тільки він каже вже про наратив. У французькій філософії, особливо у структуралізмі та його дитині – постмодернізмі, місце оповіді займає наратив, у М. Фуко він трансформується в архів. Так от, Рікер пов'язує ідентифікацію з наративом, говорячи про те, що «нاراتивна ідентичність враховує часовий вимір існування. Тільки у цій чи іншій формі розповіді на тему повсякденного життя, історичної розповіді чи розповіді, пов'язаної з вигадкою, – життя набуває єдності і може бути розказане» [20, с. 41].

Уже в ХХІ сторіччі тему набуття ідентичності через наратив аналізують молоді українські дослідники. А. Кургузов пише, що «мова відіграє особливу роль у пізнавальній діяльності особи в ході процесу соціокультурної самоідентифікації й у відтворенні картини світу в її свідомості» [21, с. 79]. Аспірант же Київського національного університету Н. Ісак зазначає: «Наратив є мовленнєвим актом, який являє собою вербальний виклад і який містить у своїй основі розповідь того, хто повідомляє чи розказує, а отже, є шляхом до набуття особою своєї ідентичності, самості» [22].

Таким чином, наративний спосіб тлумачення ідентичності веде свій початок від філософії Гадамера та Гайдеггера й зазнає впливу аналітичної філософії, що веде свій початок від Вітгенштайна з його філософією мовних ігор. Отже, ідентифікація стає інтерсуб'єктивним процесом, вкоріненим у наративний дискурс.

Підводячи загальні підсумки статті, можна сказати наступне. По-перше, ідентифікація як спеціальна проблема постала тільки в ХХ сторіччі, до цього ж перебуваючи в імпліцитній стадії загальної філософії. По-друге, аналіз ідентифікації завжди пов'язаний з метафізикою тієї філософської концепції, в рамках якої він проводиться. По-третє, філософія ХХ сторіччя

вперше так гостро ставить проблему «людини», аналізуючи всі колізії та перипетії ідентичності, відкриваючи фундаментальне значення інтерсуб'єктивності, ілюструючи, що ідентифікація есенційно завжди має виключно діалогічний характер звернення до Іншого.

Таким чином, філософія виробила багато концепцій ідентифікації, але найважливішим і надалі залишається те, що незалежно від концептуалістики людина повинна набути власної ідентичності, щоб стати самістю трансцендентального діалогу Я-Ти. Втрата ідентичності (незмога її віднайти) завжди веде до особистих людських катастроф.

Пізнай самого себе.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Габриель Марсель. Опыт конкретной философии: Пер. с фр. – М.: Республика, 2004. – 244 с.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
4. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – 209 с.
5. Ситніченко Л.А. Комунікативно-діалогічна концепція ідентичності в контексті сучасних філософських дискусій // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2005. – № 48.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
7. От я к другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Науч. ред. А.А. Михайлов; сост. Т.В. Щитцова. – Мн.: Менск, 1997. – 276 с.
8. Мартин Бубер. Я и Ты // Мартин Бубер. Два образа веры. – М., 1995. – С. 16-92.
9. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972.
10. Тейлор Ч. Джерела себе: Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
11. Чарльз Тейлор. Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
12. Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
13. Юнг К. Психология и алхимия. – М., 1996. – 179 с.
14. Пасько І.Т. Боротьба за владу чи зіткнення цивілізацій? // Схід. – 2005. – № 3. – С. 108-112.
15. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: Сборник статей / Под ред. Ф. Барта: Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.
16. Шаров А.В. Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии // II Междунар. научно-практическая конф. КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений / Под общ. ред. И.И. Ивановой. – Бишкек. – 2004. – С. 171-176.
17. Молодобаев К.К. Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность // Материалы VII Молодежной научной конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». – Вып. 33. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. – 2004. – С. 18-22.
18. Балінченко С.П. Стадії формування Я-концепції у міжкультурній комунікації // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 40. – 14 др. арк.
19. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 108-113.
20. Поль Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: АО (КАМИ) «Издательский центр ACADEMIA», 1995. – 159 с.
21. Кургузов А. Роль мови в процесі соціокультурної самоідентифікації особи // Схід. – 2002. – № 6. – С. 76-79.
22. Ісак Н.Ю. Наратив як засіб ідентифікації особи // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 52.

### *В.С. Левицкий*

#### **Идентификация как попытка нахождения себя**

В статье делается попытка посмотреть на процесс идентификации с точки зрения исторической ретроспективы. Автор подчеркивает разнообразие вариантов толкования идентификации и делает вывод, что анализ этого феномена всегда связан с метафизической матрицей философской концепции. Однако, несмотря на такую калейдоскопичность теорий идентификации, практически все философы согласны с тем, что идентификация – это диалектическая взаимосвязь Я и Другого.

*Стаття надійшла до редакції 24.12.2007.*