

СМИСЛОВІ ВИМІРИ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Тетяна Власевич-Хоркава

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
бул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: tanyavla7@gmail.com*

Розглянуто смислові виміри ідентичності у філософсько-культурологічних дослідженнях. Виявлено взаємозв'язок між індивідуальною та соціальною ідентичністю.

Ключові слова: ідентичність, самоідентифікація, свідомість, самосвідомість, наративна ідентичність, індивідуальна ідентичність, соціальна ідентичність.

Поняття ідентичності, яке охоплює суб'єктивний час, особисту діяльність і національні особливості, належать до головних та дискусійних тем у філософсько-культурологічних і соціогуманітарних дослідженнях. Формування особистості, становлення її ціннісно-смислової сфери, навичок, цілепокладання й предметно-перетворювальної діяльності є актуальним та життєво важливим питанням. Успішне діяльність, зростання всіх сфер суспільного життя визначається переважно особистісними якостями, здібностями, домаганнями та цінностями конкретної людини, яка здатна протиставляти соціуму свою волю і бажання, захистити власні права, здійснювати свідомий життєвий вибір. Тому особливої актуальності набуває питання формування і розвитку особистості, становлення її ідентичності.

Мета статті – розглянути смислові виміри ідентичності у філософсько-культурологічних дослідженнях.

Вагомий внесок у вивчення ідентичності, її структури і різних аспектів на рівні індивідів зробили представники психологічної, психоаналітичної, соціально-психологічної, соціологічної, філософської думки Е. Балібар, П. Бергер, П. Бурдьє, А. Ватерман, А. Гарфінкель, І. Гофман, Д. Келлі, Х. Кехеле, Ж. Лакан, Д. Леві-Стросс, Н. Лукман, Р. Лейнг, Дж. Марсія, Р. Мертон, Р. Тернер, Х. Томе, Х. Теджфел, Дж. Тернер, Ю. Габермас, Е. Еріксон та ін.

Для вітчизняних дослідників питання, пов'язані з проблематикою ідентичності, відносно нові. Це зумовлено тим, що для визначення такого феномену використовували терміни «самовизначення», «самосвідомість», «тотожність». Різні питання причетні до теорії ідентичності українських і вітчизняних дослідників розв'язані в працях у роботах: Л. Виготського, А. Гусейнова, І. Кона, В. Мерліна, В. Малахова, С. Рубінштейна, Л. Сохань, А. Спіркина, В. Століна, Н. Федотової, С. Хоружего, Л. Шнейдера, Н. Шматко, Ю. Качанова, Д. Ельконіна, В. Ядова та ін.

Відповідно виникає питання щодо визначення поняття ідентичності. Одне з найпоширеніших тлумачень зводить ідентичність до психологічного уявлення людини про своє "Я", яке характеризується суб'єктивним почуттям індивідуальної самототожності й цілісності, ототожненням людиною самої себе (частково усвідомлене, частково неусвідомлене) з тими чи іншими типологічними категоріями (соціальним статусом, статтю, віком, значенням, узірцем, нормою, групою, культурою тощо) [3, с. 238]. Певним аналогом ідентичності може бути поняття ідентифікації, але між ними є принципові відмінності. Для прикладу, ідентифікація (самоідентифікація) передбачає дію, процес зіставлення одного об'єкта з іншим, виявлення загальних чи, навпаки, специфічних ознак, рис. Ідентичність постає як кінцевий факт, результуючий процес ідентифікації (самоідентифікації).

Залежно від того, в котрій сфері людських знань використовують поняття ідентичності воно набуває свого значення та змісту. Існує три дисциплінарно різних та автономних, хоча й співвідносних між собою розуміння поняття ідентичності: 1) в природознавстві; 2) у філософії (класичній і головню у посткласичній); 3) у соціогуманітарному знанні (соціологія, культурологія, антропологія, психологія). Крім того, в екстенсіосоціонтологічному сенсі ми можемо розглядати ідентичність різних соціальних феноменів – особи, соціальної групи, етносу, суспільства, народу, нації.

У природничих науках, передусім математиці, хімії, фізиці й інших, основним завданням процесу ідентифікації є розпізнавання образів, створення аналогій, узагальнень, їх класифікацій, аналіз знакових систем, застосування ідентифікації на основі фізичних параметрів: маси, форми тощо.

Як філософська проблема ідентичність є багатоплановою і розкривається за допомогою різних понять, категорій, термінів. Це чітко відображає історія філософії, де ця проблема осмислювалася та розроблялася ще від античних часів. Зв'язок між поняттями "ідентичність", "тотожність" "самосвідомість" виразно простежується у контексті використання цієї категорії.

Перші спроби філософського аналізу феномену ідентичності (самосвідомості) зробили філософи Нового часу, зокрема представники емпіричного напрямку Дж. Локк, Д. Г'юм. У подальшому поглиблене феноменологічне розроблення ця проблема отримала у працях Ф. Шеллінга і особливо – у Г. Гегеля. Саме він першим у історії дослідив логіку розвитку самосвідомості відповідно до своєї тріадної концепції саморуху абсолютної ідеї.

Найпоширенішим варіантом становлення проблеми є питання про зміст феномену ідентичності особистості в часі та її критерії. Так, з погляду Дж. Локка, одну й ту саму особистість створює не одна й та сама субстанція, а одна й та сама безперервна свідомість. Він спростовує тезу про те, що ідентичність персони може бути задана душею, оскільки душа безсмертна, і, коли визнати її як критерій, це дало б можливість для переміщення душ. На думку Дж. Локка, – це абсурд, в іншому випадку люди, котрі жили у різні епохи, були однією і тією ж людиною. Ідентичність особистості обумовлює те, що вона відповідальна за свої вчинки і може бути за це відзначена або покарана. Відповідальність за все скоєне ґрунтується на здібності людини пам'ятати про свої вчинки у минулому. Відповідальність особистості, яка діє свідомо та доцільно, стає виправданням справедливості фінального вироку і покарання. Теза Дж. Локка про те, що ідентичність не є тотожна будь-якій субстанції (матеріальній чи нематеріальній), але тотожна свідомості, мала чисельних послідовників, оскільки пояснювала привілейований доступ, котрий притаманний кожній особистості до власної ідентичності: персона тотожна з тією, яка існувала вчора, за умови що вона пам'ятає (чи здатна пам'ятати) дії та переживання тієї персони.

Для Д. Г'юма проблема ідентичності є своєрідним враженням про “Я” як об'єднаний складний феномен. Однак якщо дотримуватися того, що “Я” повинно бути тотожним самому собі, то таким повинно бути і враження, яке породжує ідею нашого “Я”. А коли такого незмінного враження немає, то немає й ідеї “Я”.

Проблему ідентичності Дж. Локк сформулював як проблему того, котру основу особистість має для пізнання самої себе як тою, що є тією самою у різних місцях і різних часах. Її дещо доповнював Д. Г'юм, вважаючи: “Я” – це ніщо, окрім чисельних сприйнятів. “Люди це зв'язка різних сприйнятів, які слідують одне за одним з не досяжною швидкістю в часі та перебувають у постійному русі” [9, с. 345]. Однак не з'ясовано, як в будь-який момент часу можливий перехід від однієї частини “зв'язки” “Я” до іншої. На думку Д. Г'юма, ідея нашого “Я” завжди безпосередньо є в індивіді, становить елемент його самосвідомості, у тому числі й у якості здібного зв'язувати ті чи інші дії та ситуації із собою, таким, що володіє, по-перше, тілом і, по-друге, характером. Пам'ять людини – це джерело особистої тотожності.

Єдність “Я” – не просто єдність тіла, а й єдність, яка задається характером особистості. Для особистості важливими є її репутація, слава, ім'я, тобто надбання, котрі набуваються та підтримуються. Отже, для ідентичності особистості є визначними тотожність її тіла, пам'ять та постійні риси характеру, що дають змогу людині відноситися до думок і дій як до своїх власних. Сама по собі людина не здатна визначити свою персональну ідентичність. Вона відкривається їй тільки у тому випадку, коли може поєднатись зі суспільством завдяки своєму характеру та визнанню зі всіма настановами та конвенціями.

Ф. Шеллінг у праці “Система трансцендентального ідеалізму” досліджує історію проблеми ідентичності: від несвідомих природних форм знання суб'єкта до самосвідомості. Абсолютність ідентичності як знання полягає у тому, що воно виявляється не просто об'єктивним знанням, а й джерелом його отримання: “Самосвідомість є єдиним абсолютним актом” [8, с. 79]. Тому, знання абсолютно вільне, воно не потребує доказів. Таким знанням, за Ф. Шеллінгом, є споглядання. Якщо споглядання здатне породжувати свій об'єкт, то це – інтелектуальне споглядання, а якщо не здатне, то це – чуттєве. Основу такої безмежної у собі самосвідомості становить ідеальна діяльність “Я”, що співвідноситься з реальною діяльністю.

За Ф. Шеллінгом самосвідомість, – своєрідна духовна діяльність “Я” (особистості) щодо самостворення. Носієм усякої самосвідомості є “Я”, а не маса. Свідомість – це рефлексивне відношення “Я”. Під абсолютною абстракцією філософ розуміє дію; за її допомогою «інтелігенція абсолютно піднімається над об'єктивним» [8, с. 142]. Свідомість, на думку філософа, – це породження живої діалектики, єдність реального й ідеального у діяльності особистості.

Заслуга Ф. Шеллінга полягає у тому, що він розглядав свідомість не як дзеркальне відображення речей у світі соціальних, політичних реалій, а намагався пояснити її через духовну активність особистості, застосувавши термінологію «абсолютна абстракція», «самоспоглядання», «самовизначення», «інтелігенція». Поняття інтелігенції, Ф. Шеллінг визначає як духовний процес – одночасно і створюючий, і усвідомлюючий себе суб'єкт. Самовизначення, що проводить інтелігенція, він називає волею. Тільки завдяки акту волі інтелігенція може пізнати себе, стає сама для себе об'єктом. За цією логікою, акт волі, можливо, є визначальною характеристикою і цивілізаційної ідентичності.

У Ф. Шеллінга категорія самосвідомості є системоутворюючою. У Г. Гегеля її універсальність сумнівна: він звернув увагу на обмежені самоутворюючі можливості самосвідомості й у гносеологічному, і в онтологічному аспектах, розглядаючи її як нову ступінь у розвитку свідомості. Перехід свідомості у самосвідомість мислитель називав поворотним пунктом у розвитку свідомості.

Г. Гегель вирізняє два різновиди самосвідомості: 1) самосвідомість, що постає як пізнання свідомістю самого себе; 2) самосвідомість, що існує як пізнання власного відношення до світу дійсності. На думку вченого свідомість – вияв духу (духу народу, світового духу загалом). Саме про нього він розмірковує у філософії духу. Дух має три ступені розвитку. Перший – суб'єктивний дух, або індивідуальна людська свідомість. Другий – об'єктивний дух (право, держава, мораль). Третій – абсолютний дух, куди мислитель зараховує мистецтво, релігію і філософію.

Розглядаючи першу ступінь розвитку духу – суб'єктивний дух, або людську свідомість Г. Гегель виокремлює три ступені його розвитку: свідомість; самосвідомість; розум. Їх дослідник розглядає як феномени духу, форми знаходження духу. На першому ступені свідомості, людина вважає себе протидіючою об'єктові. На другому – ступені самосвідомості – людина пізнає і вивчає себе ніби через свідомість іншої людини. Самосвідомість своїм предметом має свідомість, тобто протиставляє йому себе. Істина свідомості – це і є самосвідомість. За Г. Гегелем, попереднім ступенем свідомості є абстрактна самосвідомість, яка і є її першим

запереченням. Недолік абстрактної самосвідомості полягає в тому, що вона, абстрактна самосвідомість, і свідомість являють собою зовсім різні речі у відношенні одна до одної, вони ще невірніважені між собою. Коли знищується існуюча у свідомості залежність “Я” від зовнішньої реальності, то самосвідомість ніби проникає у свідомість “і у вигляді розчиненої утримує її всередині себе самої”.

Для того, щоб досягнути цієї мети, необхідно пройти через три ступені: 1) одиничну самосвідомість; 2) процес визнання, коли здійснюються поєднання одиничного та загального; 3) загальну самосвідомість. Остання за Г. Гегелем, – це поняття розуму, який існує як ідея, що розвинулася до самосвідомості. На цьому ступені, ступені розуму, людина має предметом саму себе, але пізнає себе через свідомість іншої людини. Самосвідомість Г. Гегель трактує як “абсолютну діяльність”. Цю думку він розвиває, описуючи відносини панування та рабства. Самосвідомість сягає до загальної самосвідомості, коли перша перебуває у стані одиничності. “Боротьба за визнання та підкорення владі пана є явищем, від якого виникло сумісне життя людей як початок держави” [1, с. 244]. Г. Гегель розглядає загальну самосвідомість разом з політичною історією, що формується у конкретній боротьбі.

У неklasичній філософії (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс та ін.) проблема ідентичності пов’язується з життям й існуванням людини. За М. Гайдеггером, ідентичність – загальність, єдність буття. Кожне суще тотожне самому собі та всьлякому іншому сущому. Ідентичність, отже, не допускає відмінності, оскільки вона відкидає інше буття, а водночас і те, що стає причиною відмінності та розрізнення, – зміну. Приналежність тотожності й відмінності мислитель розглядає не як безпосередньо дане, а як те, “що потребує від нас думки”. Філософія німецького ідеалізму в особі Фіхте, Шеллінга та Гегеля, вважає М. Гайдеггер, додала ества синтетичній за природою сутності тотожності. Синтетичність, за Гайдеггером, означає наявну в єдності опосередкованість: мислення і буття “разом належать одному і тому ж і якраз завдяки йому співприналежні” [6, с. 7].

Питання про те, що таке буття, й питання про те, ким у цьому бутті є людина, для М. Гайдеггера тісно взаємопов’язані й не лише у сенсі їхньої співприналежності один до одного. Людина – дещо суще, і як таке вона подібно до каменя, дерева чи орла, належить до цілого буття. Однак належати – не означає бути “вбудованим у буття”. Відміна людини від каменя, дерева чи орла, вважає М. Гайдеггер, полягає в тому, що вона як мисляча істота відкрита буттю, поставлена перед ним, віднесена до буття і так йому відповідає. “Людина власне, є тим відношенням відповідності, й тільки ним” [6, с. 17]. Людина і буття, на думку Гайдеггера, знаходиться у співвідношенні взаємної співприналежності одне до одного; не лише людина належить буттю, а й буття належить людині, бо тільки в присутності людини “буття може існувати як буття, тобто бути присутнім” [6, с. 19].

Отже, єдність буття, за М. Гайдеггером – це ідентичність. Як ми переживаємо, які наші відчуття, враження і є, очевидно, основою нашої особистої ідентичності. Ми існуємо в переживаннях. Усі наші особисті враження, відчуття, почуття є нашим існуванням, виявом нашої ідентичності. Завдяки цій очевидності людина знає, що це було з нею, а не з кимось іншим, що це саме вона пережила. Вводячи своє поняття Dasein, яке позначає не саму особистість, а буттєві обставини, котрі уможливають її існування, М. Гайдеггер підтверджує, що становлення особистості не може відбуватися інакше, ніж через вбачання можливості себе і самочинне становлення собою. Унаслідок такого становлення марудна повсякденність має перетворитися на сферу турботи, яка є сутнісним екзистенціалом буття особистості.

Постмодернізм осмислює проблему ідентичності радикальніше, хоча вплив екзистенціальної онтології М. Гайдеггера у ньому залишається надто сильним. Він ставить під сумнів не тільки саму ідею тотожності як абсолюта, а й ідею центру, ідею структури; за відсутності центру або початку все стає дискурсом. Універсальне поле проблемності у постмодернізмі становить мова. Вона виконує роль певного “безсуб’єктного суб’єкта”. Загалом постмодернізм розуміє особистість як множинну, ту, що завжди перебуває в русі та становленні, а не чітко фіксовану, унітарну та стійку. В сучасних філософських концепціях проблема ідентичності заперечується, її місце посідає “відмінність”, “множинність”.

Французький філософ, представник феноменологічної герменевтики П. Рікер вводить поняття “нарративної ідентичності”, розуміючи під ним “таку форму ідентичності, до якої суб’єкт здатен дійти через “нарративну” діяльність”. Наратив у філософії П. Рікера постає тим, що пов’язує індивіда зі самим собою, вписує його у пам’ять та проектує наперед. Саме з огляду нарративності П. Рікер осмислює філософське розуміння суб’єкта. Цілісність, автономність, творчу сутність людини, розглядає як “нарративну ідентичність”, без котрої, на думку філософа, проблема особистої ідентичності приречена на антиномічність: або ми вважаємо суб’єкта постійно ідентичним самому собі, або вважаємо самоідентичного суб’єкта субстанціалістичною ілюзією. Людська самість може уникнути цієї дилеми, за умови, що її ідентичність ґрунтуватиметься на часовій структурі, яка відповідає моделі динамічної ідентичності, котру містить поетика нарративного тексту. Річ у тому, що “сам” пізнає себе не без посередника, а винятково через нього, через знаки культури, якими наділяють світ інші. За П. Рікером, значна роль у самопізнанні належить інтерпретації самості. І саме ідентифікація читача з вдуманим персонажем є основним провідником цієї інтерпретації. Завдяки іншому характеру персонажа “сам”, що інтерпретується як “наратив”, перетворюється на певне таке саме інше “Я”, на “Я”, що зображає себе як те або інше обличчя. Наратив стає темпорально організованою оповіддю. Сама реальність має нарративний характер. Тобто, згідно з концепцією наратива, те, що сприймається, може бути освоєним свідомістю лише через оповідальну фікцію, через оповідь суб’єкта того, що він пережив. Отже, світ досяжний людині тільки у вигляді розповідей про світ. Відповідь на запитання, ким є певна людина, по суті, означає відповідь на запитання, які події відбувалися в її житті та її реакцією на них. “Кожний розповідає про те, що з ним відбувалося, аби показати, ким він є. У цьому розумінні “хто” еквівалентне своїй історії” [4, с.

112]. Отже, особиста ідентичність може бути належно артикульованою лише в темпоральному вимірі людського існування. І саме в процесі формування власної життєвої історії, яка є упорядкуванням подій, людина набуває цілісності і стійкості своєї ідентичності, де наратив становить її необхідний аспект. Кожній з історичних спільнот властиві свої традиційні оповіді, котрі складаються з народних, літературних та історичних оповідей. Їхня сукупність – оповідальна основа культури народу” [4, с.112].

Жодна людина не конститує власну ідентичність на самоті, власна оповідь завжди переплетена з оповідями «Інших» про себе, світ, чужі історії. Отже, ідентичність “Я” невіддільна від ідентичності «Іншого», адже вони перебувають у неперервному інтерпретативному відношенні: власний наратив уже містить у собі фрагменти чужих наративів і сам долучається до них. Ця інтерсуб’єктивність є основою переходу від “Я” до “сам”. Як це відбувається? П. Рікер виокремлює такі етапи переходу. По-перше, це введення мови «Іншого» про себе та “Я” в мову “Я” (цитатність). Тобто “Я” вводить у власну ідентичність розповідь «Іншого» про “Я”: безпосередньо цитуючи, переосмислюючи, заперечуючи або погоджуючись. Вони переходять один в одного, мов два тексти з пересічними примітками. По-друге, етапом у становленні ідентичності є, за П. Рікером, уявлена ідентифікація “Я” з «Іншим». На цьому етапі відбувається перехід від оповіді про «Іншого» через ототожнення з його образом до оповіді про себе. “Завдяки наявності наративної ідентичності можна розглядати нації, народи, класи, різні співтовариства як утворення, що взаємно визнають одне одного, котрі визнають кожного тотожним собі і одним – іншим” [4, с. 45]. А в основу ставлення до «Іншого», на думку П. Рікера, покладено універсальний вимір, що примушує поважати в «Іншому» саме його людяність.

За П. Рікером, людина – це особистість, яка є джерелом значень, що дають сенс світові культури. Для мислителя головне, що “Я” може бути первісною, безпосередньо даною та сприйнятливою інстанцією: воно виникає як результат розмаїття взаємодіючих культурних конкретизацій. Учений звертається до буття, пов’язаного з переживанням та усвідомленням можливості небуття індивідом. Отже, П. Рікер вважає, що без цілісності, автономності, творчої сутності людини, які він розглядає як “наративну ідентичність”, проблема особистої ідентичності приречена на антиномічність.

Німецький філософ і соціолог Ю. Габермас пропонує використовувати термін «Я-ідентичність» як сукупність особистісної та соціальної ідентичностей. Особистісна і соціальна сфера перебувають у процесі постійної взаємодії, взаємозначення. Приватна сфера (система особистісних діалогів) артикулює суспільну (публічну) думку, вступаючи зі суспільними інститутами і публічні діалогічні відносини. Перша сфера – справжня, автентична; друга – оманлива, несправжня, оскільки приховує власну сутність, створюючи про себе ілюзорні уявлення. До XVIII ст., на думку німецького філософа, оформлюється протиріччя між приватною та суспільною сферами, що провокує нові питання для усвідомлення особистого в суспільному.

Творець теорії комунікації розглядає структуру ідентичності в такий спосіб: соціальна ідентичність (горизонтальний вимір) – можливість виконувати різні вимоги у рольових системах; особистісна ідентичність (вертикальний вимір) – зв’язаність історії життя. Це два переплетених нероздільних виміри, де реалізується “балансуюча Я-ідентичність”. Установлення балансу відбувається за допомогою технік узаємодії. Розвиваючи філософські традиції лінгвістичної філософії соціології М.Вебера, феноменології, Ю. Габермас стверджує, що визначальною технікою є мова. Освоюючи різні техніки, людина намагається відповідати соціальним нормам, зберігаючи свою неповторність. “Розуміння людиною самої себе залежить не лише від того як вона сама себе описує, а й від тих взірців, котрі вона наслідує. Самототожність “Я” визначається одночасно тим як люди бачать себе і якими вони хотіли би себе бачити” [5, с. 7].

Німецьку традицію інтерпретації ідентичності продовжує В. Хесле. На його думку, головне в ідентичності – це збереження об’єкта в часі. Компонентами ідентичності є тіло, пам’ять, рефлексія, синтетична єдність аперцепції (за Кантом), тобто здатність усвідомлювати будь-яке виразне існування у вигляді “свого” – “я відчуваю, що “Я” втомився”, криза ідентичності (відкидання самості зі сторони «Я»).

Жоден із перелічених компонентів не є достатнім сам собою для виявлення ідентичності. В. Хесле наводить приклад, пов’язаний із тілесною ідентичністю; коли людина перебуває у стані коми, її впізнають друзі (вона не загубила своєї ідентичності) або людина втратила пам’ять, але всі її впізнають. Однак недостатньо казати про неперервне збереження компонентів «Я»: адже з утратою пам’яті чи інших тілесних якостей уже нема цілісної ідентичності.

Для В. Хесле, також як і для Е. Гуссерля, фундаментальною якістю людської ідентичності є час. “Спостереження за власним «Я» не можна звести до спостереження за іншим суб’єктом” [7, с. 114]. Ми не можемо стверджувати, що ментальні стани локалізовані у просторі. “Час, однак, є їх суттєвою характеристикою. Часова та непросторова природа свідомості породжує особливі принципи. Водночас реальна ідентичність фізичного предмета передбачає неперервне існування його внутрішньої структури, ідентичність ментального акту ґрунтується на інших умовах Ментальний акт не відбувається у просторі, він може продовжити своє існування лише в іншому ментальному акті” [7, с. 116]. В. Хесле виражає філософську традицію в осмисленні ідентичності, розглядаючи її загальнолюдську та нормативну сутність.

До найзмістовніших концепцій стосовно проблеми місця ідентичності у сучасній культурі належить концепція відомого британського соціолога Е. Гіденса. Він продовжує дослідження ідентичності не лише як психологічної проблеми, а як проблеми сучасного світу й історії. У праці “Модерн та самоідентичність” (1991 р.) Е. Гіденс намагається показати ідентичність та самоідентичність як явища сучасної культури. Сама тема самоідентифікації стає все поширенішою у соціології та дослідженнях культури.

Модерн – це контекст, що породжує самоідентичність. Для Е. Гіденса теоретичним моментом народження феномену ідентичності був перехід від традиційного суспільства до посттрадиційного. Що більше традиція втрачає свою владу в суспільстві, що у більшою мірою повсякденне соціальне життя будується,

виходячи з протиріч локального і глобального, то більше індивіди повинні обирати свої життєві шляхи з розмаїття перспектив. Модерн стає фундаментом, на якому пробивають собі шлях самоактуалізація та самозбереження.

За визначенням Е. Гіденса, ідентичність – це контенуальність у просторі й часі, а самоідентичність – контенуальність, що рефлексивно інтерпретується діючою людиною (agent). Ідентичність і самоідентичність не дані у процесі діяльності, а створюються та підтримуються у рефлексивній активності повсякденного життя. Контенуальність самоідентичності – це стабільність почуття власної відповідності тілу та себе у часі. Відаючи належне постмодерністській термінології, Е. Гіденс зазначає, що головною якістю самоідентичності залишається “особливий наратив, який постійно здійснюється”. Ознаками нормальної самоідентичності є біографічна континуальність, відносини довіри, котрі склалися у дитинстві, здібність цілісно діяти у практиці. Самоідентичність – це насамперед онтологічна безпека.

Онтологічна безпека становить основу дуже важливого компонента ідентичності життєвої політики. Політика життя – самоактуалізація, що відбувається у постмодерністських контекстах. У них тенденції глобалізації глибоко проникають у рефлексивний проект (само) і навпаки, процеси самореалізації впливають на глобальні стратегії. Політика життя виникає у ситуації свободи вибору і полягає у прийнятті етичних норм: Як жити? На котрі цінності орієнтуватися? Яка міра нашої відповідальності перед природою? Які принципи екологічної етики та генної інженерії? Які межі технічних та наукових відкриттів і межі втручання в особисте життя? З чого складаються права людини?

За Е. Гіденсом, ідентичність – це два полюси: з одного боку, абсолютна пристосованість (конформізм), з іншого – замкнутість на собі. Між полюсами він вирізняє різні рівні структури. На його думку, для сучасної ідентичності характерні такі дилеми і, відповідно, патологічні форми: 1) уніфікація – фрагментація; 2) безпорадність – оволодіння; 3) авторитарність – невизначеність; 4) особисті потреби – ринковий індивід. На кожному рівні можливі патологічні форми розвитку: 1) традиціоналізм – конформізм; 2) всемогутність – відчуження; 3) догматизм – радикальний сумнів; 4) нарцисизм – повне розчинення у світі товарів.

Отже, проблема ідентичності належить до однієї з найдискусійніших і актуальних проблем філософсько-культурологічної думки ХХІ ст. У класичній філософії ідентичність постає найважливішою характеристикою особистості – самототожність, за допомогою якої людина спроможна визначити власну єдність, цілісність у часі та просторі, здатна протиставити “Я” й “Інше”, “Відмінне”. Ідентичність у класичній філософській думці розглядається як тотожність самому собі внутрішньому і зовнішньому, тілесному та соціальному, як тотожність суб’єктивного й об’єктивного, свідомості та буття, тобто як абсолютна категорія. Саме таким цілісним баченням ідентичності класична філософська традиція відрізняється від посткласичної, де людина мислиться як нетотожна собі множинність різних “Я”. Головною філософською проблемою в теорії ідентичності залишаються питання: за якими ідеалами жити? Чи добрі ті цінності, на котрі ми орієнтуємося? Як у постійних історичних трансформаціях людина знаходить фундамент для життєвих здобутків? У культурології ж це питання недостатньо досліджене і вимагає глибшого вивчення й осмислення.

Список використаної літератури

1. *Гегель Г.Ф.* Энциклопедия философских наук Г.Ф.Гегель ; в 3-х т. ; т. 3: Философия духа ; отв. ред. Е. П. Ситковский. – М. : Мысль, 1977. – 473 с.
2. *Гидденс Э.* Модерн и самоидентичность / Э. Гидденс // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс: реферативный сборник; под ред. Ю.А. Кимелева. – М. : ИНИОН РАН, 1995. – 155 с.
3. *Николаев В.Г.* Идентичность / В.Г. Николаев // Культурология XX век: энциклопедия в 2-х т. – СПб. : Университетская книга, 1997. – Т.1. – 447 с.
4. *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / П. Рикер. – М. : АО «КАМІ» : М. : Изд. центр «Academia», 1995. – 159 с.
5. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – М. : Academia, 1995. – 245 с.
6. *Хайдеггер М.* Тожество и различие / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Денежкина. – М. : ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 1997. – 64 с.
7. *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопр. философии. – 1994. – № 10. – с.112–123.
8. *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма / Ф.В. Шеллинг. – М. : Соцэжгиз, 1936. – 464 с.
9. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. – М. : Канон, 1995. – 400 с.

*Стаття надійшла до редколегії 10.04.2013
Прийнята до друку 22.05.2013*

Tetiana Vlasevych-Khorkava

*Ivan Franko National University of Lviv, Institute of philosophy,
department of history and theory of culture,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: tanyavla7@gmail.com*

The semantic measurements of identity in the philosophical and cultural studies are considered in the article. The relationship between individual and social identity is discovered.

Key words: identity, self-identity, consciousness, self-awareness, narrative identity, individual identity, social identity.

СМЫСЛОВЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Татьяна Влаевич-Хоркава

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
философский факультет, кафедра теории и истории культуры,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: tanyavla7@gmail.com*

Рассматриваются смысловые измерения идентичности в философско-культурологических исследованиях. Выявляется взаимосвязь между индивидуальной и социальной идентичностью.

Ключевые слова: идентичность, самоидентификация, сознание, самосознание, нарративная идентичность, индивидуальная идентичность, социальная идентичность.