

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

ЛЕМПІЙ Антон Олегович

УДК 1(091):103.3

**ПЕРСОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ДИСКУРСІ
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ.
ІСТОРИКО-КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

ДИСЕРТАЦІЯ

**на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук**

Науковий керівник

Немчинов Ігор

Геннадійович

д. ф. н., професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.....	13
1.1. Теоретично-джерельні основи історико-філософського дослідження персональної ідентичності.....	13
1.2. Методологічні особливості компаративних досліджень в галузі історії філософії.....	31
Висновки до I розділу.....	38
РОЗДІЛ II. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ ПЕРСОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	41
2.1. Самість людської реальності в інтерпретаціях екзистенційної феноменології	41
2.2. Застосування інтенціональності у позасвідомих вимірах людського існування. Ідентичність між світом та Іншим.....	60
2.3. Тотожність особистості як результат гіпостазування – від існування до «існуючого».....	72
2.4. Наративний підхід до самоусвідомлення людини. Зближення феноменології та аналітичної філософії.....	85
Висновки до II розділу.....	105
РОЗДІЛ III. НАТУРАЛІЗМ ПОГЛЯДІВ НА ТОТОЖНІСТЬ ОСОБИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ.....	109
3.1. Оксфордська «реабілітація метафізичної проблеми». Становлення новітнього питання ідентифікації особи.....	109
3.2. «Аргумент Вільямса» про значення фізичного та ментального в структурі самосвідомості.....	127
3.3. Імперсональна концепція ідентичності як кульмінація редукціонізму.....	138
3.4. Функціональна концепція людської самості.	

«Натуралістичний дуалізм».....	155
Висновки до III розділу.....	176
РОЗДІЛ IV. ІМПЛІКАЦІЇ КОНЦЕПЦІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ТІЛА, БУТТЯ ІНШОГО ТА МОРАЛІ...	182
4. 1. Персональна ідентичність в світлі проблем тіла та тілесності.....	182
4. 2. Тотожність особи в аспекті її відношення до буття Іншого.....	193
4. 3. Інтерпретації зв'язку між самосвідомістю та моральною дією.....	204
Висновки до IV розділу.....	215
ВИСНОВКИ.....	218
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	226

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. В сучасному українському суспільстві як ніколи гостро стоїть питання європейської культурно-політичної інтеграції. Дедалі частіше з уст вчених та політиків лунають думки щодо історичного повороту України до західних цінностей, свобод та прав людини. Однак, українська колективна свідомість не завжди усвідомлює культурний плюралізм Західного світу, присутність в одній цивілізаційній системі значної кількості відмінних поглядів на сутність людини, суспільства та буття загалом. Фундаментальне різноманіття Європейської культури, її існування на зіткненні форм світобачення, на фоні різних історій людської думки та, що не менш важливо, різних мов, безперечно зумовлює відмінні традиції і в практичних сферах – в області права, політики чи економіки.

Філософія – це особлива історична форма людської діяльності, яка як жодна інша область культурного розвитку відображає хронологію та закономірності побудови характерних атрибутів національного світогляду. Для сучасної західної філософії досить наглядним фактом є її умовний поділ на континентальну та атлантичну традицію, що висувають різні твердження щодо призначення філософії, її методології та низки питань пов'язаних з людським мисленням, культурою і наукою. Розуміння витоків, причин та сутності західного культурного різноманіття, осягнення якого є безперечно важливим для нашого суспільства в часи «історичного повороту», стає можливим завдяки заглибленню у підстави відмінностей між двома способами інтепретації сутності людини в англо-саксонській та континентальній філософії. Адже, саме філософія здатна проілюструвати фундаментальні витoki буття західних народів – їх тяжіння до консервативних або прогресивних ідей, до логіки ієрархічної каузальності чи логічного атомізму, до статутного або прецедентного права, до відкритості кордонів чи політики протекціонізму.

Однією з вагомих ціннісних опозицій в сучасному західному суспільстві є різний погляд на особистість людини – її персональну ідентичність. В українських інтелектуальних колах за часи незалежності щодо ролі особистості в суспільстві було сказано вкрай багато. Рух України від тоталітарно-колективістського до ліберально-індивідуального світогляду передбачав переосмислення статусу окремої особистості в нормах моралі, права, політики, педагогіки та економіки. Однак, питання про те, що є критерієм особистості, на яких підставах людина її здобуває і що врешті решт ховається за вказівками «Я», «ти» або «він», залишилось все ж прихованим за іншими, недостатньо прозорими поняттями.

Тому, не дивлячись на те, що на розкриття таємниці особистісного Я уже покладено зусилля багатьох вітчизняних науковців, наразі дане питання й досі залишається відкритим. Якщо звернути увагу на наявні спроби вітчизняної систематизації філософського досвіду з приводу проблеми ідентичності, то ми побачимо, що більшість із них носить контекстуальний характер. Тобто їх вихідна настанова приймає методологічну позицію або ж континентального, або ж англо-саксонського гуманітарного дискурсу, а тому самосвідомість розглядається з точки зору однієї традиції. Відтак, присутня потреба в цілісному, міжпарадигмальному історико-філософському аналізі персональної ідентичності. Адже, конструктивне зіставлення різних методологічних традицій сучасної філософії дозволяє пролити більше світла на феномен самосвідомості, демонструє персональну ідентичність з різних кутів зору, що якісно розширює зміст наявних знань про неї.

В рамках сучасної західної філософії проблема персональної ідентичності паралельно розглядалася двома опозиційними науковими традиціями – феноменологією та аналітичною філософією свідомості. Ці дві течії є актуальними і вкрай впливовими й у сучасності – саме вони на даний момент визначають історичний рух філософії та декларують буття різних світоглядів в рамках західної цивілізації. Історико-філософський аналіз персональної ідентичності в дискурсі цих двох традицій надасть змогу показати найсуттєвіші

сторони сучасного дослідження відповідного феномену – трансцендентальну та натуралістичну.

Персональна ідентичність є неоднозначним та складним предметом філософського дослідження, про що свідчить низка відмінних концепцій самосвідомості навіть у межах однієї методологічної течії. Якщо говорити про найдавніші витoki розколу філософії ідентичності на англо-саксонську та континентальну, то вони пов'язані з новочасними теоріями суб'єктивності Рене Декарта та Девіда Г'юма. Саме в опозиції картезіанського автономного та г'юмівського фіктивного Я можна віднайти передумови різного трактування ідентичності у феноменології та аналітичній філософії свідомості. Пізніше, своєрідний умоглядний міст між цими двома протилежними поглядами спробував вибудувати Іммануїл Кант, коли засобами трансцендентальної аналітики вперше розмежував поняття суб'єкта та ідентичності, відокремивши онтологічне Я від емпіричного. Більш глибокий аналіз передумов виникнення аналітичного та феноменологічного трактування самосвідомості з різних сторін представлений в роботах П. Гайденко, К. Галаніної, В. Гусєва, Є. Карпенко, В. Карро, Кебуладзе, Ш. Ланга, В. Табачковського та інших.

Якщо звернути увагу на спроби систематизації філософського досвіду з приводу питання ідентичності, то більшість із них має контекстуальний характер, тобто в їх вихідній настанові приймається методологічна позиція або ж континентальної, або ж англо-саксонської сторони, а тому самосвідомість розглядається з точки зору однієї традиції. Такою орієнтацією дослідження, наприклад, характеризуються роботи Б. Гарретта, К. Гіл, О. Клименка, Л. Мазур, В. Малахова та Д. Сепетія. Праці згаданих авторів формують хороше джерельне підґрунтя для розуміння ідентичності в світлі інтерпретацій однієї з традицій, однак в них надто мало уваги приділено глобальному, «надконтекстуальному» синтезу філософських знань щодо проблеми формування усвідомленого Я.

Велике значення мають також роботи, присвячені історико-філософському аналізу поглядів окремих представників феноменології та аналітичної філософії

свідомості. Багато з таких робіт тією чи іншою мірою звертаються до проблеми самосвідомості в поглядах автора, що надає додаткові знання про місце відповідного питання у філософській системі конкретного мислителя. Серед персонально-орієнтованих досліджень, присвячених філософським ідеям представників феноменології доречно виділити праці Г. Венема, Ч. Гійона, П. Гофмана, Г. Гунея, К. Дьоракана, І. Карівця, Л. Леві, , М. Мулдона, У. Орлова, З. Сокулера, В. Старовойтова, Ж.-М. Тета і Д. Харта. Подібні дослідження є не менш корисними у сфері аналітичної філософії свідомості, з якою український читач, з різних причин, знайомий набагато менше. В цьому контексті окремої уваги заслуговують публікації Р. Адамса, Дж. Бігельова, Н. Бьорстейна, Г. Гамфрі, Е. Гутінга, М. Дженкінса, Ф. Кітчера, Е. Крейга, Н. МакКіннона, с. Метьюза, Д. Регана, М. Секацкої, Е. Спрага, та А. Томаса. Роботи згаданих авторів розкривають та інтерпретують зміст конкретних концепцій ідентичності деяких представників аналітичної філософії свідомості або феноменології, у окремих дослідників присутня також й порівняльна складова.

Компаративна філософія, як відносно нове явище в світовій гуманітаристиці, потребує коректного та чіткого висвітлення своєї методологічної та ціннісно-сислової специфіки. Вирішення відповідного завдання реалізується в роботах таких науковців, як У. Ліббрехт, П. Массон-Урсель, П. Раджу, М. Степанянц та Н. Хадзіме. Компаративний метод в філософії виник як інструмент зіставлення філософії Сходу та Заходу, однак сучасна компаративістика поширює своє предметне поле й на більш прикладні явища, в даному випадку, на дві паралельні традиції західної філософії.

Компаративним дослідженням феноменології та аналітичної філософії свідомості в наші дні приділяється все більше уваги. Все частіше й частіше піднімаються питання щодо можливості синтезу та діалогу між двома парадигмами філософської думки. Серед системних праць, де порушуються означені питання, можна виділити дослідження К. Крістенсен «Сам та світ – від аналітичної філософії до феноменології», роботу Г. Дюфрі «Аналітична філософія та феноменологія» та колективну монографію російських вчених Є.

Борисова, В. Ладова, В. Суровцева під назвою «Мова, свідомість, світ. Нариси компаративного аналізу феноменології та аналітичної філософії».

Окремого слова заслуговує робота «Сам як Інший» Поля Рікера. У ній номінальний представник феноменологічної герменевтики одним із перших синтезує досвід більшості своїх попередників як з континентального, так й з англо-саксонського «ареалу». Наразі дана праця є рідкісним зразком спроби поєднання переваг аналітичного та феноменологічного редукціонізму.

Разом з тим, в колі вітчизняних гуманітарних досліджень на разі фактично відсутнє системне компаративне дослідження феноменологічних та аналітичних концепцій персональної ідентичності. Тому, існує потреба у здійсненні фундаментального історико-філософського аналізу ідентичності, який би зміг збагатити наукове знання про цей феномен з точки зору як натуралістичного, так й трансцендентального підходу. Ефективною методологічною допомогою в цій справі може стати означений компаративний інструментарій.

На основі цих узагальнень було визначено **мета** дисертаційного дослідження, яка полягає у побудові цілісної історико-філософської концепції ідентичності на основі аналізу проблеми самосвідомості в дискурсі феноменології та аналітичної філософії свідомості.

Реалізація означеної мети передбачає розв'язання наступних **завдань**:

- обґрунтувати теоретичні та джерельні засади історико-філософського дослідження персональної ідентичності;
- окреслити методологічні особливості історико-компаративного дослідження самосвідомості людини;
- розглянути концепції персональної ідентичності в межах екзистенційної онтології середини ХХ ст.;
- виокремити проблематику ідентичності в феноменологічних дослідженнях феномену сприйняття;
- проаналізувати сутність підходу до ідентичності як до процесу гіпостазування свідомого Я;

- розкрити зміст нарративного підходу до персональної ідентичності у феноменологічній філософії свідомості;
- дослідити наслідки реабілітації метафізичної проблематики в аналітичній філософії свідомості;
- окреслити становлення фундаментальних принципів аналітичного дослідження ідентичності;
- проаналізувати новітній імперсональний підхід до самосвідомості, вказавши на його вихідні особливості;
- охарактеризувати функціональний та дуалістичний підходи до ідентичності особи;
- висвітлити імплікації виокремлених концепцій ідентичності в контексті проблем «свідомості-тіла»;
- дослідити відмінності теоретичних наслідків теорій самосвідомості в контексті проблеми буття Іншого;
- виокремити характерні особливості аналітичних та феноменологічних підходів до співвідношення понять персональної ідентичності та моральної дії.

Об'єктом дисертаційного дослідження є феномен персональної ідентичності в історико-філософському контексті, а **предметом** – еволюція та специфіка розуміння персональної ідентичності в межах феноменологічної та аналітичної філософії свідомості.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Специфіка методологічної бази дослідження продиктована поєднанням під одним заголовком двох кардинально відмінних векторів розвитку філософії, що послуговуються двома різними методами. Саме тому, *філософська* складова методології роботи є досить евристичною.

Так, *феноменологічний метод* дав змогу виявити підґрунтя персональної ідентичності в структурі буденного досвіду; надав можливість провести експлікацію самосвідомості в вимірах людської екзистенції (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Також з допомогою цього методу реалізовано аналіз залежності

безперервного процесу формування «Я» від типової структури людського сприймання. (М. Мерло-Понті); забезпечено інструментарій для висвітлення моделі особистісної ідентичності в якості результату гіпостазування (Е. Левінас).

Поєднання феноменологічної настанови та *герменевтичного методу* створило необхідні умови для проведення теоретичних зв'язків між індивідуальним буттям та нарративною діяльністю особи (П. Рікер). Крім того, розкрило глибинну подібність процесів ідентифікації літературного персонажа та самоідентифікації.

Аналітичний метод став корисним для редукції пізнавального досвіду до фундаментальних механізмів ідентифікації (П. Стровсон); для обґрунтування критики «привілейованого доступу» особи до власного Я (Г. Райл) та принципів апробації критеріїв ідентичності (Б. Вільямс); для редукції персональної ідентичності до імперсонального поняття психічної зв'язаності (Д. Парфіт), а також для конструювання функціональної та дуалістичної моделей самосвідомості (Д. Деннет, Д. Чалмерс).

Щодо *загальнонаукової інструментарної складової*, то в рамках представленої роботи було використано методи *умоглядного експерименту, абстрагування, узагальнення, аналізу та синтезу, індукції, дедукції та логіко-історичний метод*. Виключне значення для реалізації мети дисертаційного дослідження має метод *компаративного аналізу*, який застосовується для виокремлення спільних та відмінних рис між аналітичним та феноменологічним підходом до філософської проблеми самосвідомості.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що вперше у вітчизняній філософській традиції реалізовано системний та розгорнутий історико-компаративний аналіз персональної ідентичності в межах аналітичної філософії свідомості та феноменології. Наукова новизна конкретизується у наступних положеннях:

Вперше:

- Виявлено первинні історико-філософські витoki відмінностей між феноменологічним та аналітичним підходом до персональної ідентичності в новочасних концепціях самосвідомості Декарта та Г'юма.
- Віднайдено теоретичний зв'язок між різними концепціями ідентичності особи та іншими предметами філософського мислення, зокрема тілом та тілесністю, моральною дією та буттям Іншого.
- Розкрито цілісну історичну лінію розвитку проблеми ідентичності в аналітичній філософії свідомості – від реабілітації метафізичних питань Райлом та Стровсоном до новітніх концепцій самості у Деннета, Чалмерса та Нагеля.

Уточнено:

- Розповсюджену думку, пов'язану з надмірною моралізацією проблеми самості в інтерпретаціях онтології Гайдеггера. Остання полягала у помилковому припасуванні власному та невласному способу буття Dasein ознак моральної та аморальної категорії.
- Відмінність між натуралістичною позицією представників аналітичної філософії та анти-натуралістичною позицією представників феноменології, яка полягає у тому, що феноменологія у своєму принциповому положенні передбачає подолання природньої настанови, зокрема, скасування опозиції ментального та фізичного через зведення їх до єдиного знаменника «чистого потоку феноменів».

Набули подальшого розвитку:

- Твердження про семантичну відмінність понять «тотожності особи» та «особистісної ідентичності», яка полягає у тому, що перше поняття походить з «класичного» (метафізичного) погляду на самосвідомість, а друге з «новітнього» – діалектичного.

- Судження, за яким похідний статус персональної ідентичності в дискурсі аналітичної філософії зумовлюється її тяжінням до принципів логічного атомізму.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані у практиці викладання нормативних та спеціальних курсів з історії філософії, філософської антропології, метафізики, етики, а також в випадку підготовки навчальних посібників із перелічених дисциплін. Положення даної наукової роботи можуть знайти застосування у подальших феноменологічних та аналітичних наукових студіях, в яких, зокрема, розкривається проблема персональної ідентичності.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри філософії факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 року). Тему дисертаційного дослідження затверджено кафедрою філософії та Вченою радою університету (протокол №4 від 28 листопада 2013 р.).

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням, його логіка і висновки відображають наукову позицію автора. Усі публікації за темою дисертації здійснено без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Зміст дисертації, її основні положення та отримані результати обговорювалися на засіданні кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (2013-2015 рр.). Окремі положення представленого дослідження були викладені на наступних конференціях: Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародної участю «Науковий діалог «Схід-Захід» (Кам'янець-

Подільський, 2014), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародної участю «Придніпровські соціо-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 2014), Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: історія, сучасність, майбутнє» (Київ, 2015), Міжнародна науково-практична конференція «Науково-теоретичні аспекти вирішення глобальних проблем сучасності» (Дніпропетровськ, 2015), Міжнародна науково-практична конференція «Особистість, суспільство, політика» (Люблін, 2015).

Публікації. Результати дослідження відображені у 11 публікаціях, з яких: 4 статті у вітчизняних фахових наукових виданнях; 2 статті в іноземному наукометричному виданні; а також у п'ять доповідей у збірниках міжнародних та всеукраїнських науково-теоретичних конференціях.

Структура дисертаційного дослідження. Структура роботи відповідає поставленим завданням та складається із вступу, чотирьох розділів, тринадцяти підрозділів, висновків та списку використаних джерел, що нараховує 203 найменувань, з них 76 іноземною мовою.

Обсяг повного тексту дисертації становить 244 сторінки.

РОЗДІЛ I

АНАЛІЗ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ТА ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Теоретично-джерельні основи історико-філософського дослідження персональної ідентичності.

Термін «ідентичність» в значенні процесу та результату досягнення індивідом вищого рівня самоусвідомлення набув широкого вжитку в вітчизняній науковій спільноті лише в ХХ столітті. Його становлення пов'язано з необхідністю дескрипції нового уявлення «самосвідомість», яка, на противагу поглядам класичної «метафізики суб'єкта», визнає ідентичність наслідком певного процесу самоідентифікації, що не є первинною субстанцією суб'єктивності. Однак, дане поняття ввібрало в себе багатовікову традицію дослідження природи людської свідомості, яка знайшла своє місце в європейській філософії з часів античності до наших днів.

Для адекватного опису предметного поля нашого дослідження надзвичайно важливо провести розрізнення між категоріями «суб'єкт» та «ідентичність». Під суб'єктом з часів «Медитацій» Декарта зазвичай розуміється носій пізнавальної активності, тобто, джерело волі в ситуації дії. Суб'єкт завжди невіддільний від рефлексії, неможливо мислити щось без інстанції мислення, саме тому «я є, я існую – неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або осягаю розумом» [36, с. 28]. З іншого боку, ідентичність апелює до *усвідомлення суб'єктом* свого незалежного статусу відносно оточуючих предметів досвіду. Якщо фундаментальною категорією для конституювання буття суб'єкта є ототожнення, тобто позитивна вказівка на учасника воління, то для ідентичності характерне діалектичне поєднання тотожності та розрізнення, виокремлення «самого» з однорідної структури постійного сприймання. Суб'єкт, по суті, є необхідною умовою для формування ідентичності особи, проте він не вичерпує її зміст. Крім того, на відміну від

«вічно» суб'єктивної рефлексії, ми, навіть у буденних міркуваннях, здатні мислити імперсонально – з позиції «іншої» ідентичності.

Очевидно, що філософія суб'єкта є фундаментальною по відношенню до сучасних теорій ідентичності [178], оскільки здатність особи виступати джерелом дії, мовлення та мислення виявляється дискусійним началом будь-якої особистісної ідентифікації. Тому, вихідним пунктом історичного шляху становлення проблеми самоусвідомлення можна вважати роздуми Аристотеля, присвячені осмисленню таких понять, як «тотожність» та «єдність». Світ у роздумах античного мислителя є царством різниці та безкінечного поділу, оскільки в межах даної нам реальності ми не знайдемо дві тотожні речі. Навіть радикально схожі предмети мають хоча б різне математичне підґрунтя – вони є різними одиницями, займають різні ділянки простору тощо. Однак, істинне буття в своїй сутності походить від всезагальної єдності, що, в тому числі, є онтологічною основою поняття тотожності. Тотожність проявляється в людському розумі – мислячій душі, що завдяки формуванню понять долає разюче різноманіття конкретних речей. Поняття здатні подолати обмеженість часу і простору, вони є вічними по відношенню до матеріального та носять у собі дійсний сакральний зміст.

Осмислюючи сутність поняття тотожності по відношенню до людської істоти, Аристотель здається питанням щодо статусу душі в розумінні оточуючого буття. Вказуючи на те, що як матеріальним речам, так і розумній душі дано поняття форми, то вони є ідентичними (розум в якості психічного дзеркала форми). Проте, «людське», на думку Аристотеля, не вичерпується душею, саме тому ми не можемо сказати, що людина ідентична дійсності, яку вона осягає. «Насправді, душа і буття для душі – одне і те ж, в той же час буття для людини і людина – не одне і те ж, хіба що під людиною ми будемо розуміти і душу; в цьому сенсі буття людиною буде тотожним людині, зрозумілій в одному визначеному сенсі, якщо ж брати в іншому значенні, тоді – ні» [4, с. 266]. Вловлюючи подвійний, ідеально-матеріальний зміст людської індивідуальності, Аристотель, однак, декларує тотожність нематеріальних

предметів мислення самому мисленню, що вказує на присутність загальної форми людської істоти, в кожній конкретній думці її розуму. Тому вище мислення для античного класика є по суті головною безсмертною та вічною інстанцією людської ідентичності, її потенційною сутністю – ентелехією. [5, с. 360]

Проблема самоусвідомлення особистості ставала предметом уваги також і деяких середньовічних мислителів. Зокрема, у «Сповіді» Августина Аврелія яскраво прослідковуються пошуки автором свого сутнісного метафізичного начала, підґрунття свого індивідуального існування та його зв'язок з трансцендентним [72, с. 22-23]. На думку мислителя, людська природа від початку направлена на самопізнання завдяки тому, що має у своїй внутрішній природі безпосереднє відношення до Божественного. В зв'язку з цим і наявність певної інтуїції самого себе – самості – відсилає спочатку до внутрішнього, а потім і до трансцендентного буття.

Автор задається питанням про вічність чи тимчасовість існування власного Я в якості незалежної особистості. На думку Августина самосвідомість особи, що за християнською традицією ґрунтується на вічності людської душі – сотвореною, сакральною сутністю, – не зводиться ні до пам'яті, ні до інших психічних функцій. Рефлексує над власним дитинством, середньовічний філософ розмірковує над началом творіння конкретної людини, над її виникненням на фоні оточуючого світу. Августин вказує, що пам'ять не містить ніяких знань про це начало, а, отже, і не може вважатися фундаментом Я. «Але що було перед тим, солодкосте моя, Боже мій? Чи я вже існував де-небудь та яким-небудь? Бо я не маю нікого, хто міг би мені це сказати; не могли мені сказати цього ні батько, ні мати, ні досвід інших, ані моя власна пам'ять» [1, с. 7]. Наявність самості є своєрідним атрибутом богоподібності людської істоти, оскільки лише Бог є завжди «Тим Самим», незмінною «альфою і «омегаю» буття та життя.

Мислитель підкреслює, що мінливість людської ідентичності доводить факт, за яким вона не може створювати саму себе. Тобто, самість повинна мати

трансцендентне походження, або ж, в крайньому разі, певну іманентну, дану Богом потенцію до самоусвідомлення, завдяки якій ми б мали змогу впізнавати себе в усій непостійності навколишнього та внутрішнього світу. За Августином, лиш Бог є вічним та незмінним, що робить його вчення закономірно близьким до неоплатонізму. Людська сутність конститує свою автономність у богопізнанні. «Величаю Тебе, Господи неба й землі, і віддаю Тобі поклін за почин мого життя і за мій дитячий вік, чого я не пам'ятаю: але Ти дав змогу людині додумуватися з інших про себе, а також багато вірити про себе свідченням простих жінок. Бо я вже тоді був і жив, і вже при кінці мого дитячого віку я шукав знаків, щоб ними дати зрозуміти свої почування» [1, с. 8]. Відтак, ідея автономності людського Я імпліцитно присутня і в ранніх середньовічних роздумах, що доводить глибинну спадковість філософії ідентичності в Європі.

Період Нового часу характеризується первинним розколом європейської думки на англійську та континентальну традиції, який матиме свій очевидний відгук і в майбутній опозиції аналітичної та феноменологічної філософії свідомості. В контексті проблеми ідентичності відповідна «схизма» чітко прослідковується у відмінних філософських позиціях Р. Декарта та Дж. Локка. У світовій традиції історико-філософських досліджень прийнято приписувати належність французького та англійського класиків до відповідно раціоналізму та емпіризму [80, с. 39], що подекуди є надто радикальним протиставленням. Однак очевидно, що відмінна методологічна настанова призводить і до розбіжностей в теоретичних результатах.

Традиційна субстанційність картезіанської метафізики суб'єкта отримала своє логічне завершення в міркуваннях Б. Паскаля [82], якому приписують «винайдення» загального поняття Я, перетворення займенника першої особи на іменник (фр. «le moi»). Зокрема, окрему увагу на узагальнення картезіанського суб'єктивізму Паскалем звертає французький дослідник історії філософії Вінсент Карро. Карро вказує на те, що, з поверхневої точки зору, поява нового об'єктивованого «Я» Паскаля несло у собі етикетну функцію, адже

самолюбство, продемонстроване в розмові, яке демонструється вживанням власного займенника, завдає неприємностей співрозмовнику. «Оскільки ввічлива людина повинна приховувати своє «я» під час бесіди, то Паскаль, ввічлива до педантичності людина, не говорить «я» (moi)» [50, с. 122]. Але підстави винайдення «le moi», що пророкувало шлях розвитку континентальної метафізики на декілька наступних століть, не вичерпувалось виключно етикетною чемністю.

В інтерпретації Паскаля відмінність «le moi» від «moi» полягала в узагальненому статусі суб'єкта, позбавленого виключності індивідуального сприйняття самого себе. Якщо під буденним «moi» лежить значна доля самолюбства, суб'єктивність тут проявляється лиш на мовленнєвому рівні, то «le moi» слід розуміти як волю індивіда, що проявляється об'єктивно. Цим твердженням Паскаль по суті констатував панування метафізики суб'єкта проект якої розпочав Декарт, та яка отримає свій подальший розвиток в класичній трансцендентальній філософії Старого світу. Як підкреслює Карро, «зробивши займенник «я» (moi) іменником, Паскаль не задовольняється одною лиш назвою «я» (je; moi), а позначає так об'єкт, що розглядається як такий, – а точніше об'єкт, який Паскаль розпізнав першим і визначив як такий, нехай навіть визначивши його як невизначений» [50, с. 129]. Паскаль продемонстрував себе як перший великий картезіанець, що намагається мислити субстанцію людського Его в очевидному протиріччі з її атрибутами. Однак, як слушно відмічає дослідниця творчості Карро Е. Карпенко, фундаментальний статус суб'єкта Декарта ще з часів Паскаля викликав одночасну теоретичну опозицію. «Декарт перший встановив одиничне емпіричне «я» (ego) як єдину істинну підставу, помістивши її поза колом сумніву, залишивши її без якостей і без світу. Паскаль, що мислив в рамках картезіанської метафізики, зрозумів і вказав на невизначеність і безграничність абстрактного (трансцендентального) ego (le moi), руйнуючи тим самим саму підставу, здійснюючи антикартезіанській жест» [49, с. 116]. Відтак, початок

картезіанської дискусії бере свій початок ще з найближчих до життя та діяльності Декарта часів.

З іншого боку, імпліцитні зачатки філософії ідентичності знаходять своє місце в антропологічних та гносеологічних пошуках Джона Локка, особливо, коли мова йде про в англо-саксонську традицію мислення. У Локка проблема ідентичності розглядається поза питанням про суб'єкт. Для нього самоусвідомлення особистості базується не на безякісній субстанційності, а, скоріше, навпаки – на особливій якості свідомості, її неперервності. Ця неперервність у англійського мислителя в основному пов'язана з пам'яттю, яка покладає відповідальність особи за свої вчинки. В «Розвідці про людське розуміння» англійський філософ підкреслює, що ідентичність є скоріше поєднанням субстанцій, а ніж окремою сутністю. «У всьому цьому дослідженні про особистості визнається, що одну й ту ж особу утворює не одна і та ж субстанція, а одна і та ж безперервна свідомість, з якою можуть з'єднуватися і знову розлучатися різні субстанції, що складають частину цієї самої особистості впродовж усього часу, доки вони залишалися у життєвому єднанні з тим, у чому тоді була наявна ця свідомість» [68, с. 399].

Постулат щодо тотожності проблеми персональної ідентичності з питанням про часову неперервність або «тривалість» особи, в сутності, стане головним лейтмотивом аналітичної філософської думки. «Теза Локка про те, що ідентичність полягає не в тотожності якоїсь субстанції (будь вона матеріальною або нематеріальною), а в тотожності свідомості, привернула численних послідовників з тієї причини, що пояснювала привілейований доступ, який має кожна особистість до власної ідентичності: персонна тотожна з тією, що існувала вчора, за умови, що вона пам'ятає (або здатна до такого спогаду) дії і переживання тієї ж персони» [52, с. 153]. Цікаво, що Локк, слідом за Декартом, також визнає очевидність власного існування, проте в той же час не декларує очевидність «первинного» самоусвідомлення особистості.

Несубстанційну позицію Локка з приводу природи персональної ідентичності підтримав й інший британський класик – Давід Г'юм. Для Г'юма

ідентичність є конвенцією вражень особистості, що формується протягом її безперервної пізнавальної діяльності. Я не є абсолютним поняттям чи сутністю душі, воно не виникає на базі певного загального враження про себе. Оскільки враження є плинні та взаємовиключні, а особистість є завжди тотожною самій собі [52, с. 154]. Єдність самоусвідомлення особи є для шотландського мислителя своєрідним плодом індивідуальних уявлень, оманною розуму. «Тотожність, яку ми приписуємо свідомості, є фіктивною і належить до того ж виду, що й та, яку ми приписуємо рослинам і тваринам. Тому вона не може бути іншою за походженням, а повинна походити від схожих дій уяви стосовно схожих об'єктів» [19, с. 232].

Поряд з вихідним значенням пам'яті у Локка, Г'юм вказує на базовий статус тіла та характеру особи в процесі формування її неперервного самоусвідомлення. Пам'ять у Г'юма виконує роль «зв'язної речовини» між моментами присутності тіла та характерну в конкретних життєвих ситуаціях [113, с. 81]. Здатність пам'ятати забезпечує людину ідеєю про причинність, яка, в свою чергу, дає можливість за допомогою уяви конструювати свою ідентичність. «Якщо б у нас не було пам'яті, ми б не мали жодного уявлення про причинність, а відтак і про той ланцюжок причин і наслідків, з яких складається наше я або особистість. Але отримавши за допомогою пам'яті уявлення про причинність, ми можемо продовжувати ланцюжок причин, а відтак і тотожність своєї особистості за межі пам'яті, і можемо сягати думкою у ті часи, обставини і вчинки, які ми зовсім забули, але які загалом вважаємо такими, що колись існували» [19, с. 233]. Однак відносність персональної ідентичності створює навколо неї низку загадок, на які Г'юм не наважується дати чітких відповідей [182, с. 66-67]. У властивому йому дусі скептицизму він наголошує, що «на усі витончені і цікаві запитання стосовно особистої тотожності неможливо дати переконливої відповіді і вони повинні розглядатися радше як граматичні, а не філософські проблеми» [19, с. 234].

Загалом, Декарта, Паскаля, Локка та Г'юма можна вважати своєрідними ініціаторами дискусій з приводу ідентичності, що стали ідейною основою для

теоретичних опозицій феноменологічної та аналітичної філософії свідомості у ХХ столітті. Скептицизм ідентичності Г'юма та картезіанське Его стали базисними структурами світової метафізики та назавжди ввібрали в себе головну суть протистояння раціоналізму та емпіризму Нового часу – питання про статус залежності між розумом та досвідом.

Традиція несубстанційного трактування Я отримала своє відображення і в роздумах Іммануїла Канта. Наголошуючи на неможливості споглядання Я, його неспроможності стати об'єктом сприйняття, німецький філософ так і не робить остаточного судження щодо онтологічної природи Я [113, с. 89]. В «Критиці чистого розуму» мислитель аналізує пізнавальний сенс картезіанського *cogito*, розглядаючи людське Я крізь призму первинного досвіду. Для Канта *cogito ergo sum* є апіорним судженням. Я дійсно існую, проте існування тут ще не є категорією. В даному моменті філософ вдало підкреслює пізнавальний парадокс ідентичності – ми знаємо про себе від початку «щось», але це «щось» не має пізнавального змісту, це «чисте», пусте існування.

У своїй трансцендентальній аналітиці Кант протистоїть «проблемному ідеалізму» Картезія, вказуючи на залежність наших знань про власне існування від досвіду буття навколишнього світу. В контексті спростування цього ідеалізму, Кант чітко розрізняє проблему суб'єкта та персональної ідентичності. До першої він відносить суто онтологічну очевидність активності свідомості, а до другої – знання про цю активність, певні синтетичні судження щодо суб'єкта. «Звісно, уявлення «я єсьм», будучи вираженням свідомості, що може супроводжувати всяке мислення, є те, що безпосередньо включає в себе існування суб'єкта, але ще не є знанням про нього, а отже, і не є емпіричним знанням, себто досвідом: туди-бо належить, окрім думки про щось суще, ще й споглядання, у даному випадку внутрішнє, стосовно якого, себто стосовно часу, має визначатися суб'єкт, а для цього потрібні суто зовнішні предмети, і, таким чином, сам внутрішній досвід можливий тільки опосередковано і тільки через зовнішній [досвід]» [46, с. 176-177]. Німецький класик на противагу субстанційному Я у Декарта ставить емпіричне Я, яке не є продуктом виключно

внутрішнього мислення, але походить від нашої здатності до споглядання, що складається на основі зовнішнього досвіду. Звичайно ж, саме Я не може стати предметом, воно існує як уявлення про самодіяльність суб'єкта, однак, це уявлення не може сформуватися без понять часу та простору, які для Канта є апіорними категоріями відчуттів.

У іншого представника філософії німецького трансценденталізму – Георга-Вільгельма Фрідріха Гегеля – ми вперше зустрічаємо діалектичну концепцію персональної ідентичності, що ґрунтується на синтезі природної тотожності Я та його відмінності в реалізації дії. За Гегелем, ми від початку є даними самим собі у очевидній природній, або органічній, тотожності: ми рухаємося, відчуваємо частини свого тіла, дихаємо, з впевненістю знаючи, що це властиво одному і тому самому об'єкту ($A=A$) [73, с. 342]. У нас не виникає сумнівів з приводу того, що людина, яка в даний момент вдихає повітря, є мною, оскільки мої природні дані є «буттям-в-собі». Але окрім пасивного «в-собі» персональна ідентичність включає і активне протиставлення – «буття-для-себе». «У людське буття завжди виходить за межі порядку речей, наданих йому в якості кінцевого порядку» [151, с. 7]. Кожна наша дія, бажання або воління є прагненням подолати тотожність «в-собі», вийти на рівень особистісної свободи. «Просте Я — це той рід, або просто загальне, для якого немає відмінностей, і то тільки тому, що вони є негативною сутністю сформованих незалежних моментів; отже, самоусвідомлення пересвідчується у своїй вірогідності тільки завдяки скасуванню цього іншого, що репрезентується йому як незалежне життя; самоусвідомлення — це *бажання*» [24, с. 134].

В той же час, окрім діалектики «в-собі» та «для-себе», в гегелівській феноменології ідентичності присутня також і діалектика «простого» та ідеального Я. Перше – як уже було підкреслено – являє собою суто природню тотожність організму, що існує. Друге – є наслідком відносин з Іншим (в першу чергу, в модусах панування та рабства), у яких наша відносна відмінність від «простого», тотожного Я стає абсолютною, безвідною [24, с. 136-145]. В майбутньому онтологічна концепція персональної ідентичності Гегеля буде по-

новому проінтерпретована та доповнена Ж.-П. Сартром, до поглядів якого ми ще повернемося у другому розділі дослідження.

Своєрідністю поглядів щодо значення ідентичності в структурі свідомості індивіда характеризується і робота Фрідріха Вільгельма Шеллінга «Система трансцендентального ідеалізму». Якщо Гегель вважав природню тотожність основою формування ідеального Я, то для Шеллінга «інтелігенція» – процес одночасного творення та усвідомлення суб'єктом самого себе – є фундаментальним відношенням, що у процесі «живої» діяльності особистості підноситься над об'єктивним. Людське Я, для німецького мислителя, фактично породжує діалектику реального та ідеального, яку ми й звикли іменувати свідомістю загалом. Для іманентного Я не існує межі між об'єктивним та суб'єктивним, вона виникає лиш на рівні пізнання як розрізнення. «Самосвідомість – джерело світла всієї системи знання, але воно світить лиш вперед, а не назад» [121, с. 247]. Тому, для Шеллінга, якщо за самістю й стоїть якась інша підстава, то вона просто не може бути схоплена ні філософією, ні будь-яким іншими науковим способом. Така позиція робить філософію тотожності Шеллінга загалом картезіанською, з ремаркою на подолання розлому між зовнішнім та внутрішнім, на користь внутрішнього.

Досить близьким до субстанційного Его Декарта був також і Йоганн Готліб Фіхте з його концепцією ідеалізму. Головною підставою метафізики Фіхте є стверджувальна здатність індивіда, що визнає перспективу «першої особи» точкою відліку системи пізнання. Однак особа тут не виступає відокремлено від психічних переживань, на думку німецького мислителя, ідентичність включає до себе предикації діяльності, поза якими вона є, по суті, неможливою. Дослідник німецького ідеалізму Штефан Ланг слушно підкреслює: «У Фіхтевому діє-теоретичному дослідженні людської суб'єктивності є ментальні і практичні дії, які уможливають самосвідомість, предикати суб'єкта станів свідомості. Це означає, що в історії самосвідомості Фіхте розвиває діє-теоретичну онтологію суб'єкта станів свідомості» [Lsf, с.88]. Відтак, первинність людської суб'єктивності в роздумах Фіхте хоч і має

беззаперечно незалежний характер, вона все ж визначається телеологією практики індивіда. Адже, «Я ніколи не усвідомлює самого себе і не може усвідомити інакше, як в своїх емпіричних визначеннях...» [104, с. 13]. Тому, уся теорія пізнання вибудовується на принципах опозиції або неспівпадіння «активного Я-суб'єкта» та «пасивного Я-об'єкта», яке є запереченням першого.

З початком краху ідеалів європейського раціоналізму проблема ідентичності поступово виходить за рамки гносеології, та охоплює ірраціональні сфери людського існування. Зокрема, у творі «Хвороба до смерті» С. К'єркегора людське Я розуміється як дух, що переживає становлення та протистоїть дійсній необхідності. Неможливість подолати детермінізм кінечності породжує відчай, який в кінці-кінців призведе до деструкції її духовності, якщо особа не знайде свого порятунку у вірі. Для того, аби його усвідомити, Я людини виходить за свої межі, що призводить до втрати самого себе у відчаї. В свою чергу, повернення до себе здійснюється через апеляцію до трансцендентних цінностей.

К'єркегор був одним із перших мислителів, хто стверджував фактичну нереальність Я, а саме існування останнього – виключно в процесі становлення. Такий підхід відмежував персональну ідентичність від класичної метафізики суб'єкта. «Я – це усвідомлений синтез безконечного і кінечного, який відноситься до себе самого і цілком якого являється стати самим собою, – що зовсім неможливо для нього інакше, як у відношенні до Бога. <...> в кожному мить свого існування Я знаходиться в становленні, тому що реально не існує, – воно є лише щось, що повинно статись. Значить, якщо йому не вдається стати собою, це Я не є собою, але не бути собою – це відчай» [58, с. 58]. Ідея інтерпретації людського буття в якості безкінечного пошуку самого себе була підхоплена та розвинута екзистенційною феноменологією, що у своїй основі поєднує методологію Гуссерля з дослідницьким предметом К'єркегора.

У цьому підрозділі ми також вважаємо за потрібне розглянути теорію суб'єктивності Гуссерля, оскільки остання, незважаючи на антиметафізичний проект методології, має безпосередні генетичні зв'язки з картезіанським

суб'єктом і є скоріше класичною, аніж новітньою теорією Я. Трансцендентальна суб'єктивність у Гуссерля виступає як своєрідне поле переживання самого себе, яке не може бути редуковане до примітивніших феноменів. Трансцендентальне Его для німецького філософа являється «тут і зараз», в будь-якому акті переживання, однак, саме у цьому моменті виникає своєрідний парадокс. Якщо суб'єктивність є залишковим результатом редукції, то разом із винесенням за дужки світу ми позбавляємо сутності і саме Я, з огляду на його інтенційний (внутрішньосвітовий) характер.

Оголосивши трансцендентальне Я супутником феноменологічної редукції, Гуссерль продемонстрував себе як неявного спадкоємця класичної метафізики суб'єкта. Оскільки, знявши опозицію внутрішнього та зовнішнього у понятті феномена, він, все ж, поміщає Я понад світом, що надає явищу суб'єкта неінтенційних ознак. Як слушно відмічає Вахтанг Кебуладзе: «Шуканим пунктом [феноменології – А. Л.] є позиція незацікавленого спостерігача, дистанційованого глядача, який сприймає і світ, і самого себе в ньому, і навіть себе як трансцендентальний суб'єкт, що конститує цей світ, лише як елементи панорами буття. <...> [але] насправді я не можу, редукувавши світ, природну суб'єктивність у ньому, а потому трансцендентальну суб'єктивність, яка конститує цей світ, дістатися дна свідомості, яке мало б стати підґрунтям подальших феноменологічних досліджень» [51, с. 151]. Гуссерль не протиставляє емпіричне та трансцендентальне Я, вони є двома різними точками зору на одну сутність, зумовлені різними дослідницькими настановами. Класицизм ідеї Я у Гуссерля полягає не в дуалізмі, а в його функціональній позиції відносно до операції редукції. Суб'єкт у німецького філософа зациклюється у певне теоретичне коло – змістом Я є поле переживань самого Я – «трансценденція в границях іманентності» [31, с. 179]. Трансцендентальне Его у німецького філософа виявляється метафізичним рудиментом для методології редукціонізму, саме в цей бік і була направлена критика Ж.-П. Сартра в «Трансцендентальному Его» [93]. Тому у Гуссерля проблема персональної ідентичності вичерпується на тому рівні, на якому «розгортається

встановлена з безпосередньою очевидністю сутнісна специфічність чистого Его і його даність разом з чистою свідомістю» [31, с. 179].

Подолати тенета трансцендентальної суб'єктивності дійсно здається вкрай важким завданням, якого і сам Гуссерль, по суті, не зумів остаточно виконати. Кожен з представників феноменології, погляди яких буде розглянуто у другому розділі дослідження, по-різному спробував переступити цю межу парадоксальності між неділимістю та неочевидністю «позасвітового» Я.

Повну редукцію «Я» та суб'єкта, на яку так і не наважився Гуссерль, ми можемо спостерігати в роботах одного із класиків аналітичної філософії Людвіга Вітгенштайна. В «Логіко-філософському трактаті» [16] питання ідентичності загалом вирішується з юмівської позиції – Я є фікцією, або ж, в крайньому разі, воно не є тим, про що можна говорити достовірно. Подібно до того як око не бачить самого себе в поглядах на речі, так і Я в «Трактаті» є безособовим, іманентно присутнім лиш на рівні розгортання філософсько-дослідницького поля. Про суб'єкт та «чисте» Я Вітгенштайн говорить вкрай мало, однак його позиція є досить зрозумілою, адже, окреслюючи мову в якості логічної основи мислення, філософ ставить мету позбутись центрizmu суб'єкта та об'єкта, а на їх місце поставити атомізм факту. Таким чином, Вітгенштайн, на відміну від Гуссерля, повністю відкидає класичну філософську доктрину «нездоланності» Его та піддає трансцендентальний суб'єктивізм елімінації засобами логічного емпіризму. Як слушно відзначає російська дослідниця творчості Вітгенштайна К. Галаніна: «Якщо кантівський суб'єкт тісно пов'язаний з аналізом структури свідомості, то метафізичному суб'єкту Вітгенштайна навряд чи можна приписати свідомість і самосвідомість, які являються невід'ємними атрибутами суб'єкта класичного». [22, с. 142]

Саме тому, в аспекті методологічного проекту Вітгенштайна суб'єкт в широкому сенсі редукується. «Чого ми не можемо думати, того не можемо сказати; отже, ми не можемо й *казати того*, чого не можемо думати» [16, с. 71]. Ми «бачимо» власне Я, проте не можемо його мислити, оскільки воно розчиняється в «світових» предикатах: «Якби я писав книжку “Світ, яким я

його застав”, то в ній треба було б розповісти про моє тіло і сказати, які його частини скоряються моїй волі, а які ні, і т. д.; це й є метод відокремлення суб'єкта, або, радше, спосіб показати, що в глибшому розумінні ніякого суб'єкта немає. Про нього єдиного в цій книжці *не* могло б бути мови. Суб'єкт не належить до світу, а є межею світу» [16, с. 71]. Людське Я у роздумах Вітгенштайна детермінується умовами мовленнєвої гри, соціальних практик та ритуалів, в яких воно формується. Самість же як первинне переживання людиною власного буття належить до сфери невимовного, а отже про неї ми можемо лиш мовчати.

Пізніше редуціоністська ідея Вітгенштайна з приводу питання ідентичності буде підхоплена та обґрунтована багатьма іншими філософами аналітичної традиції, зокрема Дерекком Парфітом.

Загалом, протягом ХХ століття проблематика персональної ідентичності розвивалась надзвичайно стрімко в рамках майже усіх напрямках соціо-гуманітарної науки. В *філософському аспекті* даним питанням, окрім мислителів аналітичної та феноменологічної філософії свідомості, займалися також представники персоналізму – Микола Бердяєв [11], Борден Боуен [131], Еммануель Муньє [80]; філософської антропології – Арнольд Геллен [25], Гельмут Плеснер [83], Макс Шелер [120]; діалогізму – Михайло Бахтін [10], Мартін Бубер [15]; комунікативної філософії – Карл-Отто Апель [3], Юрген Габермас [20]; структуралізму та постструктуралізму – Ролан Барт [6], Жак Лакан [59], Клод Леві-Строс [66], Мішель Фуко [107]; теоретики постмодернізму – Фелікс Гваттарі [39], Жиль Дельоз [38], Жак Дерріда [42], Жан Франсуа Ліотар [67]. Широкого ажіотажу зазнала дана проблематика і в *сфері соціології*, в межах якої особливої уваги заслуговують дослідження Жоржа Батая [7], Зигмунда Баумана [8], Герберта Блумера [12], Макса Вебера [17], Ентоні Гіденса [152], Ніколаса Лумана [69], Джорджа Міда [171], Чарльза Тейлора [101], Альфреда Шюца [124] та багатьох інших. Розвиток самосвідомості особистості в царині *психології* досліджувався такими відомими

вченими, як Альфред Адлер [2], Зигмунд Фрейд [105], Еріх Фромм [106], Карен Хорні [116], Карл Густав Юнг [125] та ін..

В новітній східноєвропейській філософії проблема ідентичності розглядається не менш різносторонньо. Про специфіку новітнього дослідження цього поняття на теренах країн постсоціалістичного табору досить влучно висловився російський дослідник Володимир Малахов. «Оскільки у вітчизняній культурній традиції «ідентичність» передавалася зазвичай як «тотожність», російському вуху не чути того, що в германо-романському культурному ареалі сприймається як природне. <...> У результаті виникає цікава теоретико-пізнавальна ситуація, яку я б позначив як ефект доданої валідності. Ефект цей полягає в завищених очікуваннях від чужого слова» [75, с. 32]. В зв'язку з цим, у філософському аспекті проблема «ідентичності», тобто «тотожності», була присутня завжди, а тому новітні значення, які ми приписуємо цьому поняттю, є радше наслідком поступової зміни смислів, аніж принциповими новоутвореннями ХХ століття. Тим не менш, певна інновація неklasичного підходу до питання ідентичності в історії філософії все ж є, вона пов'язана з остаточним розчаруванням теоретичної метафізики в ідеї субстанційного Я. Атрибут терміну «ідентичність» зміщується від онтологічної сутності або ідеї в сторону поняття процесу або результату гіпостазування.

В українській науковій спільноті ідентичність найчастіше вживається з епітетом «національна». Це пов'язано з актуальністю даної проблематики на фоні постсоціалістичних конфліктів, які отримали своє трагічне вираження в сучасному військовому протистоянні. Однак, будь-яка концепція національної ідентичності за своєю сутністю ґрунтується на прийнятті певної моделі персональної ідентифікації. Якщо індивід усвідомлює себе безперервно та функціонально, то предикати національного усвідомлення є лише одним із аспектів формування його особистості. В той же час, становлення «Я» в якості фундаментальної здатності людини розуміти себе як специфічну реальність, носія психічних та фізичних якостей виявляється базовим процесом відносно етнічно-політичних наративів. Тому багато науковців, досліджуючи свої

погляди з приводу національної самосвідомості, тією чи іншою мірою висловлюють свої погляди і з приводу персональної ідентичності.

Зокрема, відомий український вчений Сергій Кримський, досліджуючи суб'єктивну зумовленість історії європейської естетики, дав влучну загальну характеристику історії розвитку проблеми ідентичності в Західній філософії. «Античність розглядає людину як «маску» певних суспільних, соціальних сил. Середньовічний суб'єкт – це людина в латах, чи то лицарських, чи то моральних. Натомість Ренесанс дає чуттєву, розкуту людину, гаслом якої могла би бути максима «Дозволено все!». Новий час відкриває світові фаустівського суб'єкта; ХІХ століття дає новий тип, надзвичайно точно визначений у вислові Л. М. Толстого: «Людина – це річка» [57, с. 42]. Моделлю ідентичності, яка найбільш точно відображає сучасний стан особистості, український філософ називає «концепцією багатьох Я». Останнє відображає внутрішню боротьбу багатьох аспектів самосвідомості, що ситуативно узагальнюються вигляді існування одиничної та неподільної особи. Кримський також гуманно критикує монадність особистості, що репрезентується в ідеології ліберальної демократії, що нині домінує. Вслід за сучасними мислителями Європи, зокрема, відомим британцем Дерекком Парфітом, він наголошує на хибності атомарного центризму особистості, що має місце в межах морально-правової моделі Західного суспільства та який так чи інакше породжує небезпеку анархії та злочинів проти особи. Альтернативою такому ідеологічному підходу має стати розкриття трансперсональних основ будь-яких особистісно зорієнтованих цінностей, тобто «нова духовність, що визначається рухом углиб індивідуальної психології» [57, с. 63]. Окреслення цього вагомому етапу розвитку гуманітарного дискурсу Європи, що має або буде мати закономірний вплив на практичні виміри існування західного суспільства, є явною ознакою причетності українських інтелектуалів до філософської традиції Старого світу.

Інший відомий український мислитель Віктор Малахов на сторінках своєї збірки «Право бути собою» [74] слушно підкреслює парадоксальне поєднання в свідомості людини жаги до індивідуалізації та, водночас, до відповідності

загальнолюдському життєвому нарративу. Як відзначає автор, «людині недосить, щоб її поважали і зважали на неповторність її Я, їй потрібно ділитися з іншими своїми почуттями, думками, переживаннями, доводячи тим самим їхнє загальне значення; мука її існування полягає у тому, що, будучи неповторно індивідуальним, воно водночас відтворює загальну долю людини і, отже, не може, хоча б щонайменшою мірою, не претендувати на те, щоб бути цікавим для інших і прийнятним для безпосереднього співпереживання іншими» [74, с. 48]. Дане твердження Малахова відстоює інтерсуб'єктивний зміст ідентичності, її вагоме значення в контексті морального та соціального змісту людського існування. В цьому аспекті думки українського філософа мають свої точки дотику з релігійним діалогізмом Емануеля Левінаса, а також з прогресивними думками британського аналітика-мораліста Бернарда Вільямса, про яких йтиметься у Другому та Третьому розділах дослідження.

Думки щодо природи людської самосвідомості можна віднайти і в поглядах представників Київської світоглядно-антропологічної школи. Зокрема, один з її засновників – Володимир Шинкарук, – розглядаючи проблему людської трансценденції в межах буття культури, підкреслює зв'язок людської самості з неситуативною, онтологічною сутністю особи, яка в інтерпретації і є екзистенцією. «Вона [екзистенція – А. Л.] репрезентує в моїм естві, що виходить за межі всіх моїх бувань, що тотожне моїй самості в усіх буваннях і трансцендентне (потойбічне) кожному з них і всім їм разом» [122, с. 29]. Тематично погляди Шинкарука на проблему самості та екзистенції явно мають свої джерела в екзистенційній філософії Гайдеггера, однак очевидними є також і явні відмінності в філософських поглядах українського та німецького філософів. Зокрема, Гайдеггер не вказував на тотожність між самістю та екзистенцією, в той як для Шинкарука таке відношення є важливим.

Екзистенційні мотиви дослідження людського самоусвідомлення присутні також і в поглядах Віталія Табачковського. На прикладі кількох екзистенціалів людського буття, що відсилають до ірраціональної природи особи, український дослідник демонструє специфічний спосіб, у який особистість констатує своє

індивідуальне існування в світі, що подекуди набуває навіть негативного забарвлення. Наприклад, аналізуючи феномен заздрощів, мислитель обґрунтовує вкоріненість останньої в екзистенційних основах співвідношення між Я і Ти. «Заздрість, що призводить до формування найсильнішого ресентименту, – та, котра спрямована на індивідуальну сутність та буття іншої особистості, є екзистенційною. Вона немовби постійно шепоче: «Усе я тобі можу пробачити; тільки не те, що ти існуєш і що ти є істотою, котрою ти є; тільки не те, що я не є те, що є ти; що «Я» не «Ти!» [100, с. 51]. Подібний прояв афективних екзистенціалів на тлі самосвідомості присутній також в психоаналітичному понятті неврозу, якому властиве паталогічне страждання від самого себе, від своєї природи. Виступаючи явним прихильником поглядів Сартра, Табачковський вбачає в особистісній ідентичності певну даність самотнього існування, що тісно пов'язана з можливостями та способами реалізації людського вибору.

Вітчизняна філософська традиція демонструє свою явну генетичну причетність до континентальної філософської програми. Їй водночас властиві боротьба з надмірним редукціонізмом людської природи, прагнення сакралізувати особистість в межах ціннісної системи суспільства, намагання зберегти метафізичний відтінок в моделях людської свідомості. Концепція персональної ідентичності в роздумах більшості українських філософів в кінцевому варіанті ніколи не займає радикальну позицію між індивідуалізмом або колективізмом, і, що дуже характерно, між модернізмом чи постмодернізмом. Однак, очевидним є той факт, що аналітичне дослідження людської самосвідомості є менш знайомим та менш близьким для українського читача та автора, що залишає простір для конструктивних історико-філософських запитань.

Зіставлення феноменологічних та аналітичних поглядів на проблему ідентичності в межах запланованого нами проекту дозволить побачити характерні для кожної з традицій підходи до смислу буття людської істоти; надасть можливість виокремити переваги та недоліки обох методологій в

контексті досягнення ними вичерпних відповідей на питання щодо походження та організації самосвідомості; розкриє головні контрасти між наслідками проекту «Philosophy of Mind» та «спогляданням чистого досвіду».

Не дивлячись на різноманіття досліджень присвячених аналізу понять персональної ідентичності та суб'єктивності в джерельному полі історії філософії, на сьогоднішній день в українській науковій спільноті не було здійснено вичерпної систематизації та порівняння феноменологічних та аналітичних концепцій самосвідомості. Першість подібного дослідження пов'язана зі складністю узгодження під одною стилістичною канвою двох радикально відмінних поглядів на сутність філософії – континентального та атлантичного. Означена специфіка дослідження також поглиблюється поєднанням методів історії філософії та компаративістики на тлі присутності «подвійного» рівня у відмінностях філософських поглядів. Зокрема, відмінностей нижчого порядку – між авторами однієї традиції, а також вищого порядку – між авторами різних традицій та різних течій загалом. Тому опис методологічної своєрідності представленої роботи заслуговує окремої уваги.

1.2. Методологічні особливості компаративних досліджень в галузі історії філософії.

Одна із специфічних ознак досліджень в галузі історії філософії визначається винятковим та нетиповим результатом синтезу двох галузей гуманітарного знання – історії та філософії. З одного боку, історико-філософська наука залишається філософської дисципліною та торкається авторського бачення досліджуваного явища, проблеми або епохи, а з іншого, їй повинні бути притаманні елементи неупередженості та відстороненої об'єктивності, що характерна для історіографії. У просторі між двома такими настановами дослідник мусить показати філософські концепції та теорії з точки зору їх місця як в сучасному гуманітарному дискурсі, так і в інтелектуальній традиції людства загалом. Така подвійна орієнтація історії філософії досить

часто дезорієнтує читачів та авторів, змушуючи їх подекуди «натягувати» штучні акценти актуальності минулого мислення. Проблематика нашого дослідження торкається найсучаснішого етапу в історії розвитку західної філософської думки, що дозволяє нам завчасно уникнути такої надмірності. Окрім того, його предмет охоплює методології феноменологічної та аналітичної філософії, двох найпопулярніших підходів у новітніх гуманітарних дослідженнях людської свідомості.

Іншим вагомим моментом обґрунтування методології нашого дослідження є уточнення часто вживаного поняття “історико-філософський дискурс”. Під дискурсом, в широкому сенсі, розуміється безперервний процес формування і взаємодії різних систем філософських понять та їх інтерпретацій, що формують специфічне для кожної з традицій семантичне та соціально-культурне середовище дослідження. Дискурс в проблемних межах нашої роботи має подвійний контекстуальний характер, що закономірно відображається на кампоративній складовій дослідження. По-перше, мова йде про відмінність дискурсів з приводу ідентичності на рівні континентальної та англо-саксонської філософської парадигми. Обидва дискурси підтверджують свою самобутність через радикальне розрізнення в усіх вимірах раціональності, в тому числі на рівні мети, методу та результатів. По-друге, контекст поняття дискурсу в представленій роботі торкається різної репрезентації персональної ідентичності в світлі багатоманіття внутрішніх підходів до проблеми, що присутні як в аналітичній філософії свідомості, так і в феноменології.

Окрім складності дискурсивних вимірів проблеми самосвідомості в новітню епоху, особливістю наукових пошуків в цій галузі є також відносний плюралізм некласичної метафізики. Часовий розвиток філософської думки, на відміну від, наприклад, історії становлення природничих наук, має нелінійний, суто деревовидний характер, в якому діє відомий закон гегелівського «зняття». Кожна зі значних філософських концепцій не може бути спростованою остаточно та залишається частиною філософського «архіву» людства. Ця особливість історії філософії набуває надзвичайно вагомого значення з часів

становлення некласичної епохи людського мислення. Адже з падінням беззаперечного авторитету раціональних критеріїв істинності та початком руйнації метафізики суб'єкта філософська традиція Західного світу поступово втрачає спільний знаменник, тобто, розпорошується на низку відмінних одна від одної методологій, серед яких знаходяться, зокрема, феноменологія та аналітична філософія.

Наше дослідження прискіпливо ставиться до означеного плюралізму та не намагається побудувати методичну модель для виявлення більш правильного підходу між цими двома гілками історико-філософської генеалогії. В межах задуманого компаративного проекту персональна ідентичність буде розглянута з точки зору спільних та відмінних методологічних, предметних та ціннісних імплікацій, що інтерпретуються як пара різних шляхів до спільної пізнавальної мети.

З одного боку, ряд дослідників створюють своєрідний хронологічно-соціальний каркас, який надає філософській думці «контекстну форму». Такий підхід до історико-філософського знання можна умовно назвати підходом Бертрана Рассела, який у власній програмі хроніки розвитку західної думки дотримувався лінії соціально-історичної зумовленості ідей та поглядів минулого. Мотивом расселівської історії філософії є прагнення «проявити філософію в якості невід'ємної частини соціального і політичного життя: не як ізольовану спекуляцію визначних людей, але і як ефект і причину характеру різних спільнот, в яких процвітали різні системи» [186, с. 9]. Результатом такого бачення історико-філософської мети, стало включення в її предмет в тому числі нефілософських поглядів, явищ та персоналій.

З іншої точки зору, можливий підхід який зосереджується виключно на філософському контексті історії філософії, елімінуючи неспеціалізовані персоналії та зовнішні умови формування окремих теорій. Такий спосіб дослідження є більш давнім та бере свої початки ще з часів Аристотеля, який одним із перших почав систематизовано викладати думки своїх попередників. Головний аргумент на користь такого підходу можна віднайти в «Лекціях з

історії філософії» Гегеля, в яких німецький класик означає історію філософії як процес саморозкриття поняття філософії загалом, не у якості калькуляції ідей різних осіб, що жили у різні часи, а як цілісний процес мислення абстрактної, загальної «людини». «Події та діяння, що становлять предмет цієї історії, тому є суттю такого роду, що в їх зміст і склад входять *не стільки особистість та індивідуальний характер цих героїв, скільки те, що вони створили*, і їх створення тим ліпші, чим менше ці створення можна ставити за причину чи заслугу окремому індивідууму, чим більше вони, навпаки, представляють собою складову частину області вільної думки, загального характеру людини, як людини, чим більшою мірою сама ця позбавлена своєрідності думка і є творчим суб'єктом» [23, с. 70]. Класична історико-філософська настанова, влучно сформульована Гегелем у наведеній цитаті, відображає історію філософії як рефлексію філософії над собою, читанням особистого щоденника «транс-історичного філософа».

На роздоріжжі між класичним та расселівським методологічним стилем наше дослідження з необхідністю приймає класичну сторону. Звісно, з часів Гегеля філософія перестала існувати в якості єдиного творчого суб'єкта, так само як і не існує більше загального уявлення про ідеальну людину. Однак, в рамках парадигми континентальної та англо-саксонської традиції закономірно присутні два паралельних процеси саморозкриття новітнього поняття філософії, які, звертаючись до своїх класичних коренів, досить часто перетинаються. У наші дні гетерогенність філософії набула досить виразного характеру, позаяк залишається неявним спосіб у який вона підтримується. Поєднання класичного філософського стилю з новітнім компаративним методом дозволить більш чітко зрозуміти феномен поліцентричності сучасної гуманітарної парадигми, яка тяжіє до диверсифікації. Тим не менш, спеціалізована зумовленість роботи не відкидає вагомого значення соціально-історичного фону розвитку ідей, представлених в даному дисертаційному дослідженні. Проте, зміст таких зв'язків може стати предметом окремого аналізу та ризикує позбавити нашу розвідку єдиного вектору.

Окрім означеної історико-філософської методології, наше дослідження послуговуватиметься елементами компаративізму, що є хоч і молодим, проте досить популярним методологічним напрямком в сучасних гуманітарних дослідженнях. Становлення порівняльної філософії, або філософії компаративізму, в сучасному науковому дискурсі датують серединою ХХ століття, хоча її імпліцитні елементи були присутніми на протязі усієї філософської історії. Під час спостереження застосування подібного методу виникає закономірне запитання: в чому головне призначення та перевага такого підходу?

Один з фундаторів філософської компаративістики – індійський мислитель Пулла Тирупаті Раджу – дає досить влучну відповідь на питання про сенс досліджень в галузі гуманітарної компаративістики: «Проблеми порівняльної філософії суть не тільки того, що породжено культурними та філософськими традиціями, але також і того, що породжено конфліктом науки і наукової думки, з одного боку, і великих філософських і релігійних традицій, з іншого. Для нас недостатньо вирішити першу проблему, без звернення до другої, бо, до того як вирішимо старі проблеми, людське життя створює нові. І старі, і нові проблеми повинні бути вирішуваними: разом і в світі одне одної. Якими є цінності, заради яких людина живе і вмирає в різних частинах земної кулі? Яка їхня відносна цінність? Відповіді на ці питання можуть бути отримані через порівняльне вивчення основних філософських традицій світу. Вони дають нам мінливі концепції людини, її природи і цінностей, які вона плекає» [85, с. 288]. Здійснення компаративного аналізу концепцій ідентичності в означених межах сучасної філософії, відкриє нам ціннісні протиріччя західної культури в контексті питання про особистість. Подібні дослідження може звільнити простір для усвідомлення гетерогенності аксіологічних систем в цивілізації, до якої прагне інтегруватися Україна.

Досить часто критики компаративного методу в філософії вказують на насильницький характер порівняння радикально різних традицій, що в своїх сутності є надто відмінними, щоб підлягати будь-якому зіставленню. Так,

зазвичай розбіжності між окремими історико-філософськими дискурсами є вкрай значними, однак, це не означає, що між ними не може бути віднайдено або побудовано систему спільних категорій, яка б здійснила роль спільного знаменника протягом реалізації компаративного проекту. Особливо актуально це в межах нашого дослідження, де феноменологічна та аналітична традиції філософування мають спільне європейське минуле.

Реальність компаративного проекту між вкрай відмінними гуманітарними традиціями доречно обстоює американський дослідник феномену компаративної філософії Роберт Смід: «Межі між традиціями не є непрохідними, вони просто стають більш важкими для подолання, в силу того як історична та культурна відстань між ними збільшується (зокрема, те, що минає зберігає усе менше і менше спільного). Як ніхто інші інформовані про такі труднощі, порівняльні філософи беруть за свій предмет найбільш значимі традиції, чиї історичні та культурні відстані один від одного є особливо важливими. Звертаючи особливу увагу на наслідки, що виникають через намагання пройти цю відстань, вони, в той же час, залишаються вірними кожній з традицій яку порівнюють» [192, с. 2-3]. Філософ, що займається дійсним компаративним аналізом намагається «приміряти на себе» кожну з ціннісних та світоглядних систем, що є предметом його уваги. Для нього важливим є збереження позитивної настанови під час опису та зіставлення різних, часто навіть протилежних поглядів. Саме такої доктрини буде дотримуватися і наш проект, направлений на прояснення відмінностей між континентальними та атлантичними концепціями самосвідомості.

Висновки до I розділу

Таким чином, теоретико-джерельні та методологічні витoki дослідження персональної ідентичності в аналітичній та феноменологічній філософії можуть бути підсумовані наступними твердженнями:

1. Історія філософської розвідки з приводу проблеми тотожності особистості має багату історію, що бере свої початки з найдавніших часів. Імплицитна присутність питання про ідентичність може бути віднайдена на сторінках робіт як античних, так і середньовічних мислителів. В контексті означеної мети нашого дослідження, нам належало підкреслити переломний етап в традиції дослідження особистісної ідентичності, що пов'язаний з становленням типового юмівського та картезіанського погляду на самосвідомість людини. Перший розглядає самосвідомість в якості похідної, фіктивної властивості нашого розуму, що базується на неперервному статусі нашої пізнавальної діяльності. Другий вбачає у самосвідомості сутність людської душі (психіки) та приписує їй незалежну й унікальну онтологічну природу. Відповідне теоретичне розходження стало першою вагомою «схизмою» в розвитку проблеми тотожності особистості. Її зміст є одним з передвісників майбутнього розколу філософської традиції на континентальну та англо-саксонську.

2. В некласичній філософській традиції ХХ століття предмет персональної ідентичності набув соціально-динамічного та процесуального характеру. Самосвідомість дедалі частіше описується не як остаточний результат ментальної діяльності, а як безперервний процес конституювання власного буття, що визначається не лише індивідуально-психічними, але й багатьма іншими, зовнішніми критеріями. В зв'язку з такою предметною переорієнтацією значно розширився галузевий спектр досліджень тотожності особистості: ідентифікаційні питання починають розглядатися такими відносно «молодими» науками як психологія та соціологія. Філософське осягнення проблем самосвідомості також не залишилось осторонь новітньої тенденції.

Плюралізм методологічних інтерпретацій ідентичності в філософії ХХ століття є дійсно очевидним явищем. Тут ми маємо справу з такими напрямками, як філософська антропологія, персоналізм, діалогізм, комунікативна етика, структуралізм, пост структуралізм, постмодернізм, і, що актуально для нашої роботи, – феноменологія та аналітична філософія свідомості. Відтак, важливо зазначити, що дві методологічні традиції, представлені в нашому дослідженні, мають справу уже з новітнім, динамічним поняттям ідентичності, яка, однак, зберігає «класичну» опозицію юмівського та картезінського Я.

3. Зародок новітньої опозиції між аналітичним та феноменологічним поглядом на персональну ідентичність ми можемо спостерігати в роботах Гуссерля та Вітгенштайна. Обидва філософи вибудовують власний методологічний проект навколо операції редукції, однак, у Гуссерля характер цієї операції є трансцендентальним, а у Вітгенштайна – логіко-лінгвістичним. Це означає, що результатом феноменологічної редукції є трансцендетальне Его як необхідний «рудимент» феноменологічного поля, якому, однак, не надається статус метафізичної сутності, він є лише «даністю чистої свідомості». Гуссерліанський погляд на тотожність особи, по суті, зайняв проміжну позицію між картезіанським та юмівським баченням: хоча Я не є метафізичною сутністю, переступити через трансцендентну іманентність чистого Его для Гуссерля видається неможливим завданням. З іншого боку, погляд Вітгенштайна, переважно, є близьким до юмівського Я. Для відомого філософа-аналітика людське Я має неявний, фіктивний характер, про який ми не можемо з точністю сказати майже нічого, а тому про нього краще мовчати. Саме ці дві філософські настанови стали «точками відліку» обох дискурсів з приводу ідентичності

4. Вагома специфіка цього дослідження означена поєднанням історико-філософської та компаративної методології, що потребувала ряд уточнень. В контексті історії філософії наша дисертаційна робота зорієнтована на класичний підхід до викладу хронології філософських ідей. Мається на увазі, що соціально-історичному, політичному та біографічному фону діяльності

філософів, які розглядаються в даній роботі, надається зовсім небагато уваги. Дана змістова орієнтація пов'язана з тим, що включення зовнішньо-соціального контексту в структуру дисертаційного дослідження поставило б під ризик цілісність роботи та могло б зумовити фрагментарність висвітлення такого фону. Адже зовнішній, не-філософський підтекст розбіжностей між континентальною та англо-саксонською традицією за об'ємом інформації може стати предметом окремої наукової розвідки. З точки зору компаративної складової, наше дослідження орієнтується на неупереджений аналіз кожної з представлених філософських течій та зберігає позитивну настанову стосовно кожної з відмінних між собою ідей, які буде описано та проаналізовано в наступних розділах.

РОЗДІЛ II.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ ПЕРСОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

2.1. Самість людської реальності в інтерпретаціях екзистенційної феноменології

Проблема людської самості та ідентичності є ваговою точкою дискурсу в сучасній європейській філософії. Адже усвідомлення сутності самого себе полягає не лише у сприйнятті деякого Я, що вичерпує усі можливі значення твого існування. Упродовж свого життя людина ніколи остаточно не визначається із конкретними ознаками, які могли б передати наше особисте переживання своєї присутності у світі. Навпаки, наростання повсякденних значень, соціальних ролей та характеристик роблять це завдання усе більш складним для реалізації. Існує деяка реальність, яку ми називаємо собою, ми достеменно не знаємо: змінна вона чи постійна, незалежна чи відносна, окрема чи включена у певний абсолют. Ці філософські проблеми й досі залишають простір для роздумів.

Класична метафізика картезіанського суб'єкта зводила питання про ідентичність до проблеми обґрунтування Еґо. Тим не менш, ця традиція на разі перебуває в стані кризи, адже, як показала ще ірраціональна філософія кінця ХІХ, саморозуміння не може бути зведеним до Я та його предикатів. Відтак, виникає необхідність пошуків альтернативного розуміння самості, яке б змогло теоретично обійти та спростувати центризм категорії «Я».

Згодом, питання про сутність людської самості та ідентичності стало дійсно важливим. На початку ХХ століття методологічний вплив феноменології створив потужний дискурс навколо цих проблем. Він дав можливість для конструювання нової концепції людського самості, яка могла б реконструювати картезіанську метафізику суб'єкта в колі сучасної філософії.

Після картезіанської ідеї «чистого Я» у Гуссерля однією з найбільш резонансних спроб подолати субтанційність Его можна вважати двобічну екзистенційно-онтологічну замість, представлену у філософії Мартіна Гайдеггера. У його роботі «Буття та Час» ситуація усвідомлення людиною власного онтологічного становища та значення є основним предметом дослідження. Людське буття – Dasein – завжди перебуває у нестійкому становищі саморозуміння та тривоги. Навідміну від іншого суцього, сутність Dasein полягає у його часовості, а тому на питання «Що це?» не можливо дати остаточну відповідь. У зв'язку з власним часовим розгортанням, дослідження Dasein неможливо здійснити аналітико-категорично. Адже специфіка цього способу буття полягає у тому, що воно не може бути логічно поділене на категорії, адже є цілісним та власне належним. Тобто, воно повною мірою являється лише тому, хто його переживає. Саме тому Гайдеггер використовує для Dasein-аналітики не категорії, а екзистенціали. Кожен з екзистенціалів – це водночас окрема частина та ціле Dasein. Коли Гайдеггер описує турботу, то має на увазі, що вона характеризує Dasein, і, одночасно, є ним. Усвідомлення цього методологічного факту є надзвичайно вагомим для аналізу гайдеггерівської самості.

У вітчизняній традиції філософування, зокрема, в тих сферах, де гайдеггерівська філософія не є «профільною», присутнє досить спірне, етико-моралізаційне розуміння його понять власного буття та das Man. Таке поверхневе, подекуди інструментальне трактування гайдеггерівської концепції самості базується на постулатах Его-орієнтованої, категоріальної філософії ідентичності. Проте більш ніж доречно буде підкреслити необхідність екзистенціально-аналітичного підходу до інтерпретації власного та невласного модусів буття самості. Він тлумачить ці два виміри не у якості взаємовиключних категорій, а, навпаки, як такі, що ґрунтуються одна на одній та є співпристуними. Типовим проявом поверхневого трактування аутентичного та неаутентичного Dasein є його розуміння як істинно-індивідуальної та масової свідомості. Така аналогіє є досить спірною та потребує очевидного доведення

або ж спростування. В рамках дослідження ми ставимо за мету спростувати вище згадане категоріальне, взаємовиключне розуміння подвійної самості у Гайдеггера, та, внаслідок цього, позбутися моралізаційних висновків, що супроводжують відповідні упередженні дихотоміями інтерпретації.

Проблематиці саморозуміння та самоусвідомлення в українській науковій традиції приділяється досить значна увага. Проте у вітчизняному науковому колі залишається відкритим питання про сутність, роль та значення проблематики самості в ранній онтології Гайдеггера, яке має могло б дати ґрунтовні знання про досить оригінальну альтернативу Еґо-орієнтованої, суб'єктивної ідентичності класиків.

Моралізаційність поверхневих інтерпретацій екзистенціальної концепції самості полягає, водночас, у наявності свідомих чи підсвідомих дефініцій власної та невластивої самості як, відповідно, морального та аморального існування. Однак, така сутнісно-категоріальна еквіваленція досить оптимально може та повинна бути спростована засобами екзистенційної аналітики, що відповідає методології автора. Як слушно зазначає з цього приводу англійський філософ та психолог Чарльз Гійон, «важливо усвідомити, що автентичність не має нічого спільного з такими романтичними ідеалами, як входження в контакт з глибинним Я або возвищення над натовпом». [26, с. 414]

Багато дослідників творчості Гайдеггера налаштовані більш опозиційно до його новаторства в питанні самості. Наприклад, швейцарський науковець Петр Хофман вважає, що Гайдеггер насправді не зумів подолати обмеження метафізики суб'єкта і «показав себе як спадкоємець суб'єктивної традиції і суб'єктивного розуміння людини, що неї витікає». [117, с. 348] Але його критика є досить сумнівною вже тому, що він трактує цілісність Dasein як «завершеність моєї ідентичності» та не проводить вагомої різниці між категорією Я та Dasein. Такий погляд був би доречним, якби ми могли критикувати Гайдеггера з точки зору категоричного мислення, але такі маніпуляції – насильство над текстом, яке, тим не менш, здійснював і сам Гайдеггер по відношенню до творів Канта.

Гайдеггер критикує Канта з його ідеєю субстанційного Я як самості. Не дивлячись на те, що Кант продемонстрував неможливість зведення Я до субстанції, він все ж розглядає самість як суб'єкт, тобто як те, що є реальним, хоча не може бути сприйнятим нічим, окрім індивідуальної свідомості. На думку німецького мислителя, якщо я мислю завжди «дещо», то це «дещо» передбачає наявність внутрішньо світового суцього, та власне поняття «світу» як такого, а отже, Я та самість не можуть бути виведені субстанційно. Тому повсякденне мислення своєї самості або «Я-говоріння» походить з «буття-в-світі». Розуміння самого себе – це розуміння свого відношення до світу, поза яким Dasein розчиняється та не може бути схопленим.

Кант усвідомлює, що під картезіанським «Я мислю», повинне обов'язково бути уточнення «Я мислю щось». На думку Гайдеггера, Кант відмовляється до кінця визнати цей інтенціональний факт, для нього свідомість – це суб'єкт, тобто, реальність, що існує значною мірою сама по собі. Більше того, Кант відмовляється бачити онтологічні наслідки такого трактування «Я мислю», що полягає в бутті людини в ситуації фактичності, тобто в існуванні. Відтак, мислення знаходить своє місце лише в зустрічному суцтому. Водночас, рівнозначною стає формула «Мислю лише тому, що існую в світі».

Німецький філософ трактує самість як щось постійно наявне, тобто як постійність, що слугує основою для усіх переживань. Цікавим фактом є також те, що Гайдеггер не говорить про можливість існування цього «фундаменту розуміння» поза переживаннями, поза світом, що його оточує, навпаки, самість, будучи відповіддю Dasein на питання «хто?» буття, уже «в-світі». Звідси випливають два головних висновки, отримані в онтологічному і онтичному аспекті:

- Онтологічно, Dasein – це буття, яке є мною. Воно вказує на мене. Тобто, самість має інтенціональну природу. Вона є лише як вказівка, що може і повинна мати, окрім інтенціональної, темпоральну структуру. З цього приводу доречно згадати слова Гайдеггера з приводу методологічного сенсу «Буття та часу»: «Фундаментальна онтологія можлива лише як феноменологія».

- Онтично, Dasein – це суще, яке завжди є виключним стосовно іншого сущого. Спрощено та буденно ми іменуємо цю виключність референцією «Я». У своїх думках, поривах, переживаннях та схильностях ми ніколи не сумніваємося у тому, що суще, про яке йде мова в усіх цих флуктуаціях, – одне і те ж суще. Мова не лише про тіло, але й про усю суму наявного, яке ми приписуємо собі. Цю властивість, відкрити Гайдеггером, доречно назвати *онтичною виключністю самоті*.

Ці два висновки, по суті, є різними сторонами однієї медалі: ми здатні розуміти виключність цього сущого значною мірою тому, що його наявність не зводиться до «мінливості світу». Іншими словами, це суще, від якого не можливо відсторонитися. Dasein-самість отримує свою завершеність в світі як виключне суще, або існуюче Я, проте не зводиться до нього.

Ми уже підкреслили твердження Гайдеггера, за яким самість є відповіддю на питання «хто?», але чи завжди самість вказує на Dasein? Так, дійсно, «Я», що існує, є лише тому, що воно володіє власним буттям (з інтенціональною вказівкою на буття), але для повсякденності це питання не є таким однозначним та очевидним. «Онтологічна зрозумілість висловлювання, що це я той, хто що раз є Dasein, не повинна привести до думки, ніби шлях онтологічної інтерпретації такої даності не двозначно наведений... Можливо хто повсякденного Dasein як раз завжди не я сам» [108, с. 115]

Гайдеггер виділяє два способи буття самоті: власний, або аутентичний, та невластний, або неаутентичний. Ці два способи буття Dasein співіснують, вони нероздільні та повністю визначають одне одного. Вони не є етичними категоріями, що відображають моральний чи аморальний спосіб буття, вони скоріш характеризують динамічність людської самоті, яка, будучи покинутою та приреченою на розуміння сенсу буття, схильна до безкінечного потоку самовизначення. Проте помилково було б вважати, що конструкт самоті є штучним й людське саморозуміння не приховує у собі нічого, окрім непов'язаних випадковостей. Перш за все, самість є тим, що «крізь зміну прихильностей та переживань тримається тотожним і співвідносить себе з

відповідною множинністю». [108, с. 114]. Як наслідок, питання про самість – це питання те, що в потоці її змін є одностайним та визначальним.

Гайдеггер розпочинає розкриття поняття самості з невластного модусу, що не випадково. Адже аутентична самість можлива лише як відсторонена від загубленості в невластній. «Якщо Dasein власне відкриває і наближає до себе світ, якщо він розмикає собі самому своє власне буття, то це відкриття "світу" і розмикання Dasein відбувається завжди як розчищення приховань і затемнень, як злом спотворень, якими присутність замикається від самого себе» [108, с. 129]. Саме тому, власна самість передбачає постійну співнаявність невластного модусу. Значення якого більше, ніж може здатися на перший погляд. «Власне буття самості полягає не так у відокремленні від das Man у винятковому статусі суб'єкта, але є екзистентна модифікація людей як сутнісного екзистенціалу» [108, с. 130].

У невластному модусі самість Dasein – це das Man-самість, що втікає від усвідомлення своєї онтологічної само-стійності та само-тності. «Самість повсякденного присутності є das Man-самість, яку ми відрізняємо від власної, тобто власне взятої на себе самості». Для das Man-самості характерне опосередковане розуміння суцього. Світ здається Dasein зрозумілим та визначеним, адже немає необхідності самостійно розуміти, значення черпаються з анонімного суб'єкта повсякденності, «хтось» знає все і Dasein покладається на його авторитет, якого насправді не існує. «Не сам Dasein є, Інші відібрали у нього буття». Власна ідентичність Dasein перетворюється в ідентичність як-Інший. Більше того Інший повсякденності позбавлений обличчя та самості: «Ці Інші не є конкретними Іншими... Їх то не той і не той, не сама людина і не сума їх всіх. «Хто» тут невідомого роду, das Man» [108, с. 126]. В цій трагедії буття-як-іншого зникають не лише Я сам, а й Інший як співбуття. Інший здається мені таким як Я, тобто ніким.

Гайдеггер надає досить значної уваги екзистенціалу das Man, описавши його характерні ознаки, такі як пересуди, двозначність, допитливість, падіння та закинутість. Характерною рисою das Man є намагання втікти від

онтологічної турботи за своє існування, в невласному модусі самість стурбовується зустрічним сущим, а тому головним джерелом її само розуміння є її вчинки, розповіді інших, її досягнення, успіх походження т.п. «Для розчинення в повсякденній багатоскладності і в круговороті стурбованості самість само забутого Я-струбувався говорить себе постійно такою же, не визначено пустою простотою» [108, с. 322]. В дійності ж самість *das Man* – є те, чим він стурбований.

Обгрунтовуючи способи буття невласного способу буття, Гайдеггер виділив екзистенціал «пересудів», розуміння якого, з огляду на предмет нашого дослідження, є досить важливим та необхідним. Пересуди є модифікацією розуміння і тлумачення в невласному способі буття *Dasein*. На думку Гайдеггера, те, що *das Man* намагається зрозуміти в світі є уже «проговореним», тобто уже якимось чином витлумаченим. Витлумаченість проговореного в пересудах є завжди *посередньою*. «*das Man* не стільки розуміють суще, про яке йде мова, скільки чують проговорене як таке. Останнє і розуміє «про-що» [мова] – лише приблизно, ненароком, *das Man* розуміють те ж саме, оскільки всі разом розуміють сказане в тій же самій посередності». [108, с. 168] Коли ми запитуємо: «Хто це, *Dasein*? *das Man* чує це «Я», і його стурбованість цим питанням сходить нанівець. Всім зрозуміло що таке «Я», хоча насправді нікому нічого про це невідомо. Буденне Я – це самість, що розуміє себе посередньо, але в той же час це необхідна самість.

Двоякість екзистенційного становища *Dasein*, за якого він коріниться в своєму буття та, з іншого боку, є як суще і не може «не мати справу» зі світом в якості підручного, визначає необхідність та невідворотність повсякденності, якою *Dasein* просто закінчує своє існування. Саме тому роль *das Man* не може бути пониженою та недооціненою.

Однак, це не означає, що *das Man* – це якась «нова» самість, або ж фантом, який людина підсвідомо створила аби втікти від відповідальності. *das Man* – це, в першу чергу, *відсутність себе*, тобто негативна протилежність власної самості. У метафоричній аналогії це можна описати так: Я ніколи не був у

Австралії, але мушу написати книгу про те що там відбувається, тому починаю підслуховувати розмови про Зелений материк та змальовую картину так, ніби там мандрував. Я впевнений в тому, що пишу, та переконую себе в реальності цієї подорожі, якої не існувало. Хоч насправді описаний мною мандрівник – аплікація суджень невідомих людей, сума анонімних «пересудів», а отже, він – ніхто. Так само і Dasein черпає своє розуміння не з власного буття, а із опосередкованої публічністю дійсності, де ніхто ні за що не відповідає, а отже, немає місця питанням про сенс. Більше того, я як людина, що пише про Австралію (намагається розуміти себе та світ) з анонімних пересудів, віруючи в те що пишу правду, насправді все життя прожив в Австралії і зараз тут живу, я міг пізнати її своїми очима (міг взяти на себе свої онтологічні можливості). Адже Dasein володіє власним буттям, і є «пастухом буття», висловлюючись словами пізнього Гайдеггера. Dasein публічності вважає себе кимось, хоч насправді він ніхто, відсутність самого себе, темрява свого буття. «Як das Man-самість, Dasein, завжди розсіяний в das Man і мусить спочатку себе знайти» [108, с. 127]. Знайти – означає не просто виконати цю мету і спочивати на п'єдесталі онтологічного блаженства, знаходження себе має місце доти, доки ми є.

Відсутність не може залишатися пустотою (пустелею Ніцше). Вона заповнюється пересудами, двозначністю, падінням та закинутістю публічності. В доказ цих тверджень Гайдеггер пише: «...«не-Я» ніяк не означає чогось ніби сущого, яке сутнісно позбавлене властивостей «Я», проте має на увазі певний спосіб буття самого «Я», наприклад *втрату себе* [курсив А.Л.]» [108, с. 117]. Поняття втрати найбільш чітко та виразно описує відношення між власною та невласною самістю, адже втрата водночас передбачає відчуття нестачі, ностальгії, прагнення до воз'єднання, яке Гайдеггер іменував *покликом совісті*. Поклик совісті присутній завжди, адже Dasein втрачає себе постійно і власна самість можлива лише як постійне часове *повернення до самого себе*, свого буття, домівки. Самість Гайдеггера – це взаємопроникнення власного та невласного способу буття та їх відображення в екзистенціалі поклику совісті.

На думку Гайдеггера, як власна так і невласна самість ґрунтуються на власній здатності-бути Dasein. Навіть само-забутий Dasein обирає забуття як власну онтологічну можливість, а не є схильним до цього. В турботі ґрунтується постійність самості, яка й тримає те саме Я в багатоскладності переживань. Адже в усіх ситуаціях зустрічі з світом та іншими хтось є стурбованим.

Власній самості, як зазначає Гайдеггер, властива стійкість розуміння своєї здатності бути. Тобто здатність відсторонитися від можливості не-бути собою – *само-стійність* (Selbständigkeit). «Стойкість самості в двоякому сенсі усталеної сталості є власна протиможливість до несамо-стійності нерішучого падіння. Само-стійність означає екзистенційно не що інше як заступаюча рішучість. Онтологічна структура останньої оголює екзистенціальність самістності самості» [108, с. 322].

Власний спосіб буття Dasein можливий виключно як «щоденне» повернення з невласного. Dasein, екзистуючи, не може не «падати» в світ, він не здатен позбутися повсякденності, проте завдяки «поклику совісті» він віднаходить себе «на фоні» das Man. Тому невласне слід розглядати не як аморальне, плебейське існування та само розуміння, а скоріше як екзистенційну основу для власної самості, для усвідомлення власних онтологічних можливостей. Самостійність, здобута в випадку аутентичного Dasein, знаходить своє місце в бутті цього особливого суцього лише на фоні несамо-стійності das Man. Dasein власного модусу самостійний та несамо-стійний водночас, оскільки навіть для цього способу буття звільнитися від das Man-самості неможливо. В повсякденності ми змушені розуміти себе як «нікого» хоча б тому, що спрощення та посереднє розуміння свого буття та світу створює простір для справжнього та глибинного запитання про сенс. Повернутися до буття можна лише за умов, коли маєш «звідки» повертатись. Тому das Man і власна самість Dasein – співприсутні способи буття єдиного ось-буття людини, а не неправильне чи помилкове самоусвідомленням. Завдання, відтак, лише в тому, щоб на фоні das Man намагатися віднайти власну самість. Непевно, це і є

однією з головних задач антропологічної проблематики в філософії німецького мислителя.

Екзистенційні метаморфози Гайдеггера структурно подібні до християнсько-протестантської концепції очищення людини: з боку останньої – «дар життя» - «гріх» - «спасіння», та з боку перших – «буття-в-світі» - «das Man» - «власна самість». Очевидно, що дана аналогія є доволі штучною, проте вона дозволяє побачити вагому роль das Man в бутті людини, адже як і гріх, він є необхідним для повернення від анонімності до самого себе. Проте, на відміну від християнського, «одкровення» німецького філософа носить кардинально інший темпоральний зміст. Якщо шлях від народження до спасіння має лінійну структуру, то у Гайдеггера цей феномен ґрунтується на специфічному розумінні «людського» часу, де минуле, теперішнє та майбутнє співприсутні одночасно та рівною мірою означають буття. Dasein володіє буттям-в-світі, водночас, він розуміє себе як das Man, «падає» у світ, і, водночас, через поклик совісті повертається до власного способу буття, розуміючи свої онтологічні можливості. Для Гайдеггера неістинним способом буття є не виключно das Man, а скоріше Dasein, в якому не відкривається цей істинний «нелінійний» час. Не потрібно пихато відхрещуватися від натовпу, адже, здійснюючи це, ми самі уподібнюємося йому й лише підтверджуємо однобічність своєї ідентичності. *Людина мислить буття тому, що стоїть всередині справжнього часу.* Ця думка наскрізною ниткою буде прослідковуватися у більш пізніх роботах Гайдеггера, зокрема у виступі «Час і Буття». У ньому, на підтвердження вище сказаного, німецький дослідник обґрунтовує «онтологічну гру вимірів часу» на противагу буденному лінійному перетіканню минулого в теперішнє та майбутнє. [110] Саме тому самість Гайдеггера не є статичним самоусвідомленням себе в якості суб'єкта, а являється екстатичною (у відповідності до часовості Dasein) втратою та поверненням себе із Інших, що мають місце на протязі усього історичного існування людини.

В фундаментальній онтології «бути» не означає виривати себе з тенет масовості згодом спочивши на лаврах істинного існування, бути собою означає

турбуватися про себе, тобто завжди виокремлювати себе з *das Man*, ніколи не зазнаючи остаточного успіху.

Самість в фундаментальній онтології – це здатність людини усвідомлювати своє онтологічне підґрунття. Вона є не просто Я-сущим, говорячи про яке, *Dasein* ми маємо на увазі самого себе, а постійністю в багатоскладності переживань, що ґрунтується в своїй екзистенції. Адже існує спосіб буття, для якого стоїть питання про сенс, і це буття завжди моє.

В рамках феноменологічної традиції філософування структурно оригінальною концепцією ідентичності відзначається онтологічна теорія Жана-Поля Сартра. У його роботах «Трансцендентальність Еґо» та «Буття і Ніщо» на основі аналізу сутності людського само розуміння будується ідея абсолютності свободи особистості. Самість в його роботах постає як двигун людських можливостей, що підштовхує її до реалізації проекту власного існування в світі. Людина не лише здатна змінити думку про себе, але й абсолютно вільна від свого минулого, звичайно, тією мірою, якою вона сама себе звільняє.

Інтенціональний погляд на дуалізм людського Еґо (Я [Je] і Я [Moi]), здійснений у праці «Трансцендентність Еґо», є наглядним прикладом логічного шляху, яким Сартр приходять до онтологічної проблематики людини. «Я [Je] - це Еґо як єдність актів. Я [Moi] - це Еґо як єдність станів і якостей» [93, с. 91]. Я в якості Moi виникає лише у сфері рефлексивної свідомості, тобто конституюваній в інтерсуб'єктивній взаємодії, і виступає в якості її ноєматичного (змістового) кореляту. Moi – корелят ноєтичної інтенції до Іншого. Je – це Еґо, яке подає саме себе як трансцендентне (Я як реальність, що відмінна від світу). Сартр виходячи з інтенціональної структури Еґо обґрутовує позицію, за якою Moi та Je виявляються не просто співзалежними, а є одним і тим самим Я, сутність якого полягає у збереженні єдності безкінечної серії рефлексивних актів свідомості. «Еґо, образами - і не більше ніж образами - якого є Я Je і Я Moi, конституює ідеальну (ноєматичну) і опосередковану єдність нескінченної серії наших рефлексивних актів свідомості» [93, с. 90]. Інтенціональність в «трансцендентальності Еґо»,

зокрема ноетично-ноематична структура інтеціонального переживання власного Я та явища Іншого, використовується Сартром як засіб експлікації людської самості. Очевидно, що такий погляд на Я, який є характерним для французької традиції та стає переосмисленням проблематики картезіанського cogito, й підвів Сартра до онтологічної постановки питання про людську самоідентифікацію в світі. Існує Я, яке фактично є єдиним, проте, водночас, контактуючи зі світом та Іншим, монолітне Я розколюється на подвійну самість. Відтак, можна стверджувати закономірний факт: в «Трансцендентальному Его» уже імпліцитно присутні проблеми, що будуть підняті та актуалізовані автором через кілька років, під час війни. Саме ці ідеї слід розглянути детальніше, аби розкрити сутність сартрівського погляду на інтенціональність свідомості.

В онтологічних пошуках Сартра в роботі «Буття та ніщо» ми також можемо спостерігати наявність бінарної концепції ідентичності. В його структурі людського існування присутня діалектика між двома способами буття «в-собі» та «для-себе». Проте, якщо у Гайдеггера двоякий смисл людської самості пов'язаний з необхідним процесом досягнення розуміння своїх екзистенційних можливостей, то у діалектиці Сартра два модуси людської реальності виступають як накладання дорефлексійного (в-собі) та рефлексійного (для-себе) буття свідомості. Більше того, якщо детально проаналізувати та виокремити філософські пошуки Сартра, пов'язані з людською ідентичністю, то його концепція ґрунтується на первинному твердженні про феномен буття, яке він приймає у вступі до роботи «Буття та Ніщо». За цим твердженням, феномен буття відкривається нам як сенс буття суцього, що являється свідомості, й водночас, явище цього смислу також володіє буттям, на основі якого воно себе проявляє, – його французький мислитель іменує «буттям феномену». Специфіка людського існування полягає у тому, що лише воно перебуває у цій трансценденції між буттям та його смислом. «Сенс буття суцього, оскільки він себе розкриває в свідомості, і є

феномен буття. В самого цього смислу є буття, на основі якого воно себе проявляє» [92, с. 36].

Коли ми, вслід за Сартром, запитуємо «хто Я?», то відповідь на це питання в онтологічному значенні описується синтетичним виразом: я – це суще, що існує як запитання про сенс буття – для-себе, і, в той же час, буття цього сенсу, або буття феномену, є в-собі. Будь-яка активність чи пасивність саморозуміння, за Сартром, пов'язана з буттям-для-себе, оскільки воно вбирає у себе усю часовість людської реальності. З іншого боку, в-собі, що дає самоті онтологічне підґрунття для протікання, або «ніщоження», є ні пасивним, ні «активним» началом, оскільки воно не піддається ніякій предикації та є в якості «чистого» буття. В-собі, відтак, є тим способом буття, до якого завжди можна «повернутися» за допомогою рефлексійного зусилля, але переступити за нього, редукувати буття феномену самого неможливо, оскільки це означатиме абсолютну втрату самого себе. На бутті-в-собі замикається герменевтичне коло суджень про себе, оскільки воно і є саме буття в його граничній для кожної особистості очевидності. По суті, сказавши «є», ми частково схоплюємо в-собі в єдино можливій референції мови. Для-себе як діяльнісне начало самоті завжди відштовхується від в-собі, заступає його історією власного життя, проектами існування, моральними вчинками та намірами, судженнями про себе як про Я. Проте ніколи не «ніщожить» його в повній мірі. В той же час, буття феномену себе (в-собі) «не може ні в якому разі діяти на свідомість (для-себе – А. Л.)» [92, с. 37]. Головною характеристикою в-собі є його спонтанність, вона потребує явлення свідомості, оскільки є до рефлексивним. «Буття не може бути *causa sui* на кшалт свідомості. Буття є самим по собі. Це означає, що воно – не пасивність і не активність... Буття не активне, того щоб були засоби і ціль, потрібно бути буттю. Ще вагоміший аргумент на користь того, що буття не може бути пасивним, оскільки, для того аби бути пасивним треба бути. Густота в-собі-буття знаходиться по ту сторону активного і пасивного» [92, с. 37-38].

Як наслідок, сартрівська концепція самоті ґрунтується на певній абсолютності власного буття, яке не мислиме поза суб'єктивним існуванням. В

дійсності, буття «непрозоре для самого себе якраз тому, що воно наповнене собою» [92, с. 38]. Людина розуміє себе двояко – як в-собі, тобто Я-очевидність власного буття, якої не відібрати, та, водночас, як для-себе-буття, що «визначається як суще тим, що воно не є, і не суще тим, що воно є [92, с. 38]. Самість людини виникає як синтез свідомості себе та очевидності буття.

Свідомість, яка репрезентована у Сартра способом буття для себе, є тією стороною людської самості, що завжди, опираючись на можливості, передбачає інакшість. Для-себе характеризується автором як недостача буття, це те, чим Я ще не є, але хоче стати. «Якщо виразитися точніше, кожне для-себе є нестачею певного спів падіння з собою. Це означає, що воно переслідується присутністю того, з котрим воно повинно співпасти, аби бути собою» [92, с.132]. З цього приводу цікавим є той факт, що для Сартра Его ґрунтується не в свідомості, а в самій екзистенційній ситуації людини. «Воно монолітне та замкнуте і перебуває «в-собі, не для-себе» [92, с. 134]. Я – це завжди минуле схоплення себе – те, чим являється я, є скоріше за принципом був, чим буду. Свідомість, в свою чергу, не є безособовим спогляданням. Навпаки, вона передбачає явище Его, як трансценденцію буття в собі, як існуючого в світі серед людей. Необхідність свідомості Его, відтак, виникає тоді, коли свідомість мислить себе для інших, або серед іншого сущого. Думка про себе відсилає до Его, а Его, в свою чергу, не відсилає ні до чого, оскільки воно не є продуктом свідомості.

Постійна недостача буття-для-себе зумовлює його направленість на власну можливість, постає перед ним як явище того, чим воно має стати аби бути собою. Тому, для-себе описується як інстанція людського буття, що привносить в його світ Ніщо. Це Ніщо походить із самої екзистенційної ситуації, в якій людина завжди не те, що вона є; вона завжди направлена на своє майбутнє – є потенцією зміни світу що її оточує [177, с. 94]. Як наслідок, людська самість не є тотожною чомусь статичному, певній субстанції Его, а є скоріше «втечею від буття у Ніщо». Для Сартра свідомість людини подібна до черв'яка Ніщо, який повзає та розрізає монолітність власного минулого та теперішнього. Людська

свідомість, зливаючись у екзистенції з Его, надає йому ек-статичних ознак – вона поривається до можливого у думках, діях та саморозумінні.

Структуру процесу, при якому для себе через реалізацію своєї ніщожної можливості в бутті стає собою французький мислитель іменує *круговоротом самості*. «Ми будемо іменувати «круговоротом самості відношення між для-себе і можливістю, якою воно являється, та «світом» цілісність буття, оскільки вона існує у посередництві круговороту самості» [92, с. 134]. Спосіб, у який знаходить місце в екзистенції людини «можливе» – не особливий рід буття, що існує як деяке уявлення утворене з минулих образів. Як і для-себе, можливе стоїть «по ту сторону буття», воно не є, а скоріше стає буттям. «Але можливе не являється також невідомим або несвідомим; воно окреслює кордони не тетичного усвідомлення себе про себе в якості не тетичного знання» [92, с. 134].

Можливий Я – це не просто моє тіло плюс свідомість, це також і світ, що мене оточує та є для-мене. Світ та для-себе корелюють одне з одним – нема «світу без свідомості, та свідомості без світу». В цьому аспекті Сартр проявляє свою ідейну близькість зі східною філософією. Зокрема, американський дослідник Девід Хайман зумів досить влучно провести паралелі між теорією особистісного існування Сартра та концептами махаяна-буддизму [158].

У круговороті самості для-себе набуває ознак особистісного існування завдяки тому, що воно перебуває у безпосередньому відношенні до в-собі, в якому ґрунтується Его. Іншими словами, як би я не намагався втікти через свою знаковість свідомості від власного буття, я все одно до нього повертаюся, оскільки для-себе не є чистим Ніщо, а є, власне, самим процесом ніщоження буття – без монолітності Его неможлива і самість.

Кардинальна відмінність самості по відношенню до Его полягає у тому, що вона існує як присутня-відсутність. У ній моє буття та ніщо максимально зближуються, «моє можливе відображається в моїй свідомості і визначає його як те, що воно є» [92, с. 135]. Самість ніколи не стає остаточно собою – це та сторона особистості, яка існує віддалено від своїх можливостей. Тому й

особистість визначається як нестача буття, що не може бути заповнена [91, с. 78-81]. Ця нестача і констатує самість – другу, на ряду з відображеним в свідомості Его, сторону людської особистості.

Світ в структурі круговороту самості Сартра трактується як цілісність речей, що оточують особистість. На нього з необхідністю направлена людська свідомість, яка може усвідомити себе лише по відношенню до в-собі, в якому онтологічно ґрунтується світ. За аналогією з тим, як суцільне буття завжди «моє», так і світ завжди «мій». Пояснюючи власну концепцію особистості, Сартр наголошує на тому, що особистість не є сумою усіх її емпіричних проявів. В кожному своєму вчинку чи якостях вона проявляється повною мірою, адже є єдиним провідником володіння та дії. «Якщо ми припускаємо, що особистість – це цілісність, ми не можемо надіятися скласти її через сумування чи організацію різних схильностей, які ми емпірично відкрили в ній. Навпаки, в кожній прив'язаності, в кожній схильності вона виражається повністю, хоч і під різним кутом, майже так само, як спінозіанська субстанція повністю виражається кожному із своїх атрибутів» [92, с. 567]. Дія, за Сартром, завжди розкладається на проект мого існування в даний момент і в даному місці, і цей проект зумовлений власним вибором в тих умовах, в яких я існую. «Таким чином, якщо я гребу веслами на річці, я являюсь тут, і в іншому місці нічим іншим, як тільки конкретним проектом греблі. Але сам цей проект в якості цілісності мого буття виражає мій першочерговий вибір в особливих обставинах. Він є нічим іншим, як вибір мене самого в якості цілісності в цих обставинах» [92, с. 568]. Виходячи з цього, сартрівська самість немовби пускає онтологічну тінь на все, що оточує індивіда: тепер-існування людини темпорально розтягується в проекті її майбутнього поки-що-небуття. Подібно до гуссерлівського прикладу темпорального сприйняття мелодії, людська самість забігає вперед у своєму існуванні. Світ постає як уособлений матеріал для досягнення самого себе через реалізацію можливостей. Аби зовні хоча б частково окреслити ідентичність особистості, ми, відтак, повинні порівняти усю сукупність її проектів існування, які, зрозуміло, не можуть явитися Іншому

повною мірою, точно так само, як з причин чисто психологічних вони не можуть явитися і самій свідомості. Особистість здобуває цілісність лише через її погляд у власне майбутнє. Сартр називає особистість «вільним» відношенням до самого себе, оскільки саме в свободі ґрунтується здатність людини бути по ту сторону буття, а отже й можливість помислити себе як самість, а не як тотожність; як особистість, а не як об'єкт.

Варто також підкреслити, що сартрівське розуміння Еґо далеке від типової картезіанської референції Я як суб'єкта мислення. Для французького філософа воно відображає вихідний онтологічний зв'язок між власною інтуїтивною (дорефлексивною) суб'єктивністю та тілом. Проте, як слушно підкреслила американська дослідниця теорії самосвідомості Сартра Г. Гуней, «ми усвідомлюємо, що Сартр використовує «Я», не для того щоб позначити трансцендентальний суб'єкт, а у відношенні до того, він називає суб'єкт-тілом. Тим не менш, з'являється відчуття, за яким мусить бути більш фундаментальний рівень свідомості, що упізнає суб'єкт-тіло як таке. Якщо я «соромлюся себе перед Іншим», то можливість відділення Я від себе вказує на існування *cogito*. Навіть коли Сартр наголошує на об'єктоподібному статусі Еґо та стверджує, що відношення Я до суб'єкт-тіла є нічим іншим як об'єктом в світі, він не може, як я вважаю, послідовно довести не існування трансцендентального суб'єкта, який усвідомлює це Еґо» [156, С. 108].

Й водночас, Еґо в якості усвідомленої референції особистості є не більше ніж ілюзорним, а, якщо бути точним, уявним об'єктом нашої свідомості, який, не дивлячись на свою вигадану природу, має цілком реальний вплив на наше само розуміння. Професор Університету Хайфи Ліор Леві доречно наголошує на цій вагомій атрибутивній відмінності: «Еґо є трансцендентним не тільки в силу того, що воно знаходить поза свідомістю, а в силу буття як уявного об'єкту, який змінює порядок і характер реального. Лише завдяки вигаданій природі еґо здатне генерувати стани, дії і якості незважаючи на те, що воно не є дійсним агентом (еґо в полюсі об'єкту, а не суб'єкту). Еґо вигадане, і все ж має

реальну присутність в людському житті. Воно уявне, а не є просто ілюзорним» [167, С. 103].

Ще більш гостро стоїть питання про динамічність людської самості в контексті її зіставлення у зустрічі з Іншим. В слід за Гегелем, Сартр наголошує на необхідності сприйняття іншого як об'єкту для формування самосвідомості і Я взагалі, тому що в Іншому Я бачу водночас і себе в якості об'єкту для себе – мені необхідна ця об'єктивація для ствердження власного Я. Проте, Гегель, на його думку, впадає у епістеміологічний оптимізм, вважаючи, що пізнання іншого може бити мірилом його буття. Насправді, логічна формула тотожності «Я є Я» легко спростовується феноменологією: ми маємо справу не з суб'єкт-об'єктним відношенням, а з інтенціональним сприйняттям Іншого в моїй свідомості. З Гайдеггером Сартр погоджується в трьох твердженнях:

1) «відношення «людських реальностей» повинно бути відношенням буття.

2) це відношення повинне поставити у залежність «людські реальності» одне від одного в їх сутнісному бутті» [92, с. 268].

3) Першочергове відношення між людськими реальностями не є «Я»-«Ти», а «Ми». Тобто зв'язок між ними не являється пізнанням, проте є співіснування в-світі.

Однак, Сартр все ж зазначає той факт, що теорія Гайдеггера вказує лише на напрямок, за яким обґрунтування Іншого повинно ще знайти своє місце. Адже в онтичному аспекті ми не знаємо, яким чином спів-буття з іншим набуває конкретного відношення спів-існування.

Первинним феноменом, який являє мені власну реальність через Іншого, Сартр вважає явище тіла. «Природа нашого тіла для нас вислизає від нас повністю в тій мірі, в якій ми можемо приймати точку зору іншого на нього... сприйняття мого тіла розташовується хронологічно після сприйняття тіла іншого» [92, с. 376].

Сфера повсякденного інтерсуб'єктивного співіснування, що проявляється в людському бутті через тіло здійснюється в виявленні мене як об'єкту Іншому та одночасному явленні Іншого як об'єкту мені. Такий феномен Сартр називає

поглядом. «Випробування мого людського існування, об'єкта для всіх інших живих людей, закинутого на арену під мільйони поглядів і одночасно вислизаючого від мільйонів, я його реалізую конкретно у випадку появи об'єкта в моєму універсумі, якщо цей об'єкт вказує мені, що я в сьогодні, ймовірно, є об'єктом в якості «диференційованого це» для свідомості. Цю цілісність феномена ми називаємо поглядом. Будь-який погляд змушує нас випробувати конкретно і в безсумнівній достовірності *cogito*, що ми існуємо для всіх живих людей, тобто що є (кілька) свідомостей, для яких я існую» [92, с. 391]. Це переживання поглядів Інших на собі є первинним по відношенню до пізнання, і є основоположенням інтерсуб'єктивності Я.

Інший як об'єкт у своїй повсякденності починає являтися як суб'єкт, коли свідомість інтуїтивно схоплює існування свого образу в іншому об'єкті. Це проявляється у переживанні емоцій сорому, гордості чи страху. «Сором, страх і гордість є моїми початковими реакціями; вони є лише різними способами, у які я визнаю Іншого як суб'єкта поза моєю досяжністю, і включають в себе розуміння моєї самості, яка може і повинна служити мені мотивацією для конституювання Іншого в об'єкт» [92, с. 317].

Методом негативної діалектики Сартр вказує необхідність двостороннього заперечення між мною та Іншим. Тому що «для існування іншого недостатньо, щоб я заперечував з себе Іншого, але необхідно ще, щоб Інший заперечував мене з себе одночасно з моїм власним запереченням» [92, с. 322]. Звідси й відоме твердження Сартра, що Інший – це Я, який не є мною.

Відтак, інтерсуб'єктивність постає очевидним спів-існуванням свідомостей, що заперечують одна одну. Така негативна даність зводить людське спів-буття до випробування одне одного: Я завжди є об'єктом, що обмежує свободу Іншого, і в той же час Інший обмежує мою свободу. В цьому й полягає суть відомої цитати з п'єси Сартра «За закритими дверима»: «Пекло – це Інші».

2.2. Застосування інтенціональності у позасвідомих вимірах людського існування. Ідентичність між світом та Іншим.

Сартрівська та гайдеггерівська теорії людської самості зазнали широкого резонансу в феноменологічному науковому колі. Їх ідеї заклали основу до теоретичної критики та апелювання з боку інших представників континентальної філософії. Одним із таких науковців був Моріс Мерло-Понті. За своє недовге життя французький мислитель зумів значно розширити спектр питань феноменології та людського саморозуміння.

В центрі наукових інтересів Мерло-Понті стоїть пошук основ людського сприйняття дійсності. На відміну від Гайдеггера та Сартра, для яких фактичність людського існування є важливим, проте не вирішальним фактором, французький філософ вдається до детального аналізу ситуації існування людини в якості конкретного суцього з метою чіткого обґрунтування людської трансцендентності. У своїх головних роботах, що торкаються проблем людської ідентичності – «Феноменологія сприйняття» та «Видиме й невидиме», автор інтерпретує гасло Гуссерля «назад до самих речей» у тому числі й у якості заклику до повернення наукового інтересу в бік явища людського тіла. Тіло в роздумах філософа є не просто вмістилищем рефлексій, що дає лиш можливість перманентно конституювати свою наявність у просторі. Воно, перш за все, являється фундаментом досвіду, тим началом, що формує усе дорефлексивне уявлення про Его, світ, самість та Іншого. З огляду на цю позицію, Мерло-Понті вслід за своїми попередниками критикує субстанційний суб'єктивізм картезіанського *Cogito*, який, пронизуючись ідеалізмом очевидної «достовірності синтетичного», аналізує фактичність лише у її відношенні до достовірності думки. «Справжній *Cogito* не визначає існування суб'єкта через думку про його існування, не переводить достовірність світу в достовірність думки про світ і, нарешті, не підмінює світ значенням світу. Він, навпаки, розглядає саму мою думку як невідчужуваний факт, і виключає ідеалізм у будь-якому вигляді, викриваючи себе як «буття-в-світі». [79, с. 10]

Якщо задатись питанням про те, що є головною метою дослідження людської трансцендентності, то, з точки зору Мерло-Понті, вона визначається намаганням поглянути на суб'єкт з точки зору дійсності, тобто, в слід за вченням Гуссерля, позбутися природної настанови та «дивуватися світові». Адже світ не є іманентним суб'єкту, а трансцендентальне – не є лише нашим відношенням до світу, як це інтерпретується у Канта. Суб'єкт є, по суті, тим, що уже надбудовується на трансцендентальності людського буття-в-світі. Показовим є той факт, що Мерло-Понті, на відміну від засновника феноменології, розпочинає дослідження людської свідомості з виділення психологічних фактів, які стануть канвою для подальшого аналізу людського сприймання тіла, себе та Іншого. Варто згадати, що Гуссерль доклав серйозних зусиль для відмежування своєї теорії від нападів психологізму. Його французький спадкоємець також зберігає самотність феноменологічного методу, проте вважає за доцільне використати фактичний матеріал психології в якості необхідного емпіричного підґрунття для постановки більш точних запитань. Адже їх розв'язання, в свою чергу, дозволить повною мірою проявити потенціал феноменології.

Розмірковуючи над сутністю свідомості, Мерло-Понті визначає *відчування* головним інтенціональним сплетінням, що потребує першочергового пояснення. «Чисте *quale* (якість – А. Л.) могло б даватись нам лише в тому випадку, якби світ був видовищем, а власне тіло механізмом, яке неупереджене тіло може пізнати. Відчування, навпаки, наділяє якість якоюсь життєвою цінністю, вловлюючи її спочатку у значенні для нас, для тієї мислячої маси, що називається нашим тілом, і саме тут коріниться його неусувна тілесна референтність» [79, с. 73]. У відчуванні, на думку автора, можна спостерігати присутність тілесного опосередкування якостей світу. «Я» відчуває предмети як вони дані тілу, поза яким зв'язок з зовнішнім світом не може бути помислений. Тіло, як наслідок, розглядається як одна із первинних інстанцій ідентичності, що дає змогу перетворити феномен світу в життєсвіт. «Відчування є тим живим спілкуванням зі світом, яке робить з нього звичне для нас місцеперебування.

Саме відчуванню сприйнятий об'єкт та сприйнятий суб'єкт зобов'язанні своєю щільністю. Воно є інтенціональним сплетінням, яке пізнавальне зусилля намагається розплутати» [79, с. 73].

Відтак, світ перестає бути сукупністю якостей та синтезованих суджень про об'єкти. Нам відкривається особливий «базис» зв'язку між особистістю та світом, що включає у себе усі напрямки людського сприймання під однією назвою *феноменологічного поля*. В рамках аналітики структур цього пізнавального простору, Мерло-Понті піддає критиці об'єктивацію живого тіла, яке було здійснено засобами конкретно-емпіричної методології. Французький філософ, підкреслює той факт, що предметний підхід до тілесного зводить останнє до зовнішнього механізму сприймання, а людина стає «внутрішнім без зовнішнього, стороннім спостерігачем» [79, с.77]. Але тілу властиве двояке відношення зовнішнього і внутрішнього – воно, в першу чергу, дано для-мене; тіло – це Я із зовні і з середини водночас. Варто відзначити, що тіло для Мерло-Понті являється однією з фундаментальних граней самості, адже воно сприймається не лише як дещо об'єктивне та перманентне в часі, але й є особливим досвідом інакшості, яка лінгвістично проявляється в антиномії: «моє тіло – це Я, але Я не тільки тіло». Тому, автор і ставить за головне завдання повернення від об'єктивного світу до життєвого, де відношення між ідентичністю та тілом демонструє свої специфічні властивості.

Не важко помітити, що визначальним твердженням Мерло-Понті по відношенню до проблеми ідентичності та суб'єктивності є те, що останні не зводяться ні до свідомості, ні до деякої інтуїтивної чи апіорної інстанції. Доказом цього є неможливість прозорої рефлексії над тим, що представники феноменології називають поза рефлексивним –Я, самість, феномен Іншого тощо. Цей проміжний статус ідентичності описує індивіда як істоту, що розуміє себе лише із інтерпретації триадних зв'язків «Я-Інший-світ». Кожен з компонентів цих трьох інстанцій, в свою чергу, також піддається експлікації до одиничних сприймань. «Як суб'єкт, що розмірковує, ми ніколи не станемо тим іррефлексивним суб'єктом, якого намагаємось пізнати – тим більше, ми ніколи

не станемо виключно свідомістю, трансцендентальною свідомістю. Якби ми були свідомістю, ми повинні були б мати перед собою світ, нашу історію та сприйняті об'єкти в їх своєрідності як чистих прозорих відносин...» [79, с. 85]. Феноменологічне поле, яке відкриває перед нам Мерло-Понті, описує людське розуміння самої себе як щось не абсолютне, включене у відношення до досвіду тих первинних феноменів, які воно у різних ситуаціях визначає як власне Я.

Французький мислитель ґрунтує своє дослідження людської суб'єктивності на основі розкриття специфіки процесу явлення власного тіла як об'єкта. Цей об'єкт для свідомості характеризується певною пізнавальною неповнотою та подвійністю. Тіло є тим, що торкається та торкає, при чому ці характеристики властиві самій його структурі. Саме тому, феноменологічне бачення об'єктивного тіла кардинально відрізняється від психологічного підходу, який розуміє цю подвійність як наслідок єдності свідомості з плоттю, або ж як неповноту сенсорних фактів, що не можуть вийти за рамки органічного.

Спілкування зі світом через тіло є виключною потенцією сприймання, без якої стає неможливим утворення реальної самобутньої свідомості чи досвіду. Адже єдність моєї плоті та психіки являється суб'єктивним фактом свідомості, який констатується кожного разу як я сприймаю зовнішній об'єкт. «Бути свідомістю або, скоріше, бути певним досвідом, означає вступати у внутрішнє спілкування зі світом, тілом та іншими, бути з ними замість того, що бути з боку від них» [79, с. 120]. Виходячи з цієї тези, ідентичність людини так само, як і її контакт з зовнішнім світом, мусить ґрунтуватися на особливому синтезі сприймань самого себе в життєвих ситуаціях, які прийнято іменувати *екзистенцією*.

Яскравим прикладом інноваційності інтеціональної теорії сприймання Мерло-Понті є його концепція *тілесного простору*. Тілесний простір – це структура сприймання найближчих вимірів дійсності, з якими контактує моє тіло; це простір, який суто фізично не належить моему тілу, але, все ж, є мені-належним. Ця частина сприйнятої дійсності є немовби сполучною тканиною

людської ідентичності тіла, і виконує роль необхідної інстанції усвідомлення зовнішніх предметів. «Тілесний простір має здатність відділятися від зовнішнього простору, та згортати свої частини замість того, щоб розгортати їх, він – ніби темрява залу необхідна як фон для спектаклю, як не пробуджений фонд або резерв ясної сили, на яких чітко проступають жест та його мета, він – ніби зона небуття, перед якою можуть з'явитися якість, істоти, образи, точки» [79, с.123-124]. Через структуру тілесного простору я накладаю себе на світ, утворюючи перехідні грані між зовнішнім та внутрішнім. Цей момент контакту плоти з дійсністю відкриває залежність сприймання об'єктивного простору від горизонту сприймання, основою якого є простір тілесний. В кожному інтеціональному пориві до зовнішнього об'єкту у свідомості присутня самозалежна точка відліку – просторовість мене самого, яка виходить за рамки фізичного тіла. В деякому сенсі, протягом візуального сприйняття предмета моя ідентичність збігається з найближчим простором в якому присутнє моє тіло, а воно, в свою чергу, корелює з зовнішнім простором, де існують предмети моєї уваги. «Зрештою моє тіло не є для мене лише фрагментом простору, для мене не існувало б простору, якби я не мав тіла» [79, с. 126].

Проте, «серединний» шар суб'єктивності людини, що відокремлює мою реальність від зовнішньої та напряду зумовлений наявністю власного тіла, описується не лише просторовими, але й часовими характеристиками. Адже сутність сприймання людиною об'єкта зовнішньої реальності криється також в усвідомленні предмета як мети дії. Будь-яка дія, на думку Мерло-Понті, зумовлена моторною здатністю тіла. Тому що факт співзалежності простору й часу формується в свідомості завдяки тілесній моторності, яка є особливою «висхідною інтенціональністю». Як наслідок, «витоки свідомості не в тому, що «я думаю, що», а втому, «що я можу» [79, 165]. Тіло в якості вагомого фактору ідентичності темпорально «розтягується» у сприйманні. Я не лише позиція в якій знаходжусь та свідомість що це констатує; Я – це рух мого тіла, в якому свідомість поривається до мети своєї дії. Без цих рухів просто не існує «світу».

Іншою стороною цілісної ідентичності людини, яку ми можемо спостерігати в теорії сприймання Мерло-Понті, є свідомість. Свідомість являється буттям «стосовно речі при посередництві тіла: якийсь рух вловлюється, тільки якщо тіло розуміє його, тільки якщо він інкорпорований в його «світ» [79, с. 167]. Свідомість Мерло-Понті, як і свідомість Сартра, існує способом буття «для-себе», але на відміну від негативного відношення, яке ми присутне в онтологічній теорії останнього, концепція Мерло-Понті теоретично та послідовно долає прірву між тілесним та ментальним. Плоть та свідомість топологічно переходять одне в одного, не утворюючи антиномію суб'єктивного та об'єктивного існування людини.

Відтак, для французького філософа вагомим фактом також є те, що сприймання власного тіла не здійснюється за посередництва абсолютних вимірів дійсності – тіло саме є константою простору та часу, воно, по суті, «населяє простір та час» [79, с. 168]. Залучення людини в конструюванні дійсності утворює особливу дифузійну модель ідентичності, де грані «мені-належної» реальності заступають за кордони зовнішньої дійсності. Звичайно, Я – це, в першу чергу, свідомість та фізичне тіло, але, в той же час, саморозуміння торкається світу, в якому перебуває запитуване «Хто?». Особливо це стосується найближчої дійсності, що стає частиною мого тілесного простору, він є «каталізатором» існування об'єктивного. Як наслідок, роль тіла у виділеній нами моделі ідентичності є синтезуючою. Воно, з одного боку, є уособленням фізичного існування, а з іншого, є тим «інститутом» свідомості, в якому особистість може відгородитися від зовнішнього світу у своєму психічному мікрокосмі. «Насправді, з одного боку, тіло є для мого існування можливістю усунутися від самого себе, зробити себе анонімним і пасивним, вдатися до якоїсь схоластики... Але саме тому, що моє тіло є тим, що може мене відгородити від світу, воно також є тим, що відкриває мене світові та ставить мене в ньому в якусь ситуацію [79, с. 196]. Не дивлячись на проміжний статус в питанні ідентичності, тіло є тим моментом. «подиву», що його підіймає.

Український дослідник творчості Мерло-Понті І. Карівець з приводу тонкої грані між об'єктивним та суб'єктивним в концепції ідентичності французького мислителя доречно підкреслив: «Суб'єкт не можна відділити від світу, щоб той йому протистояв. Суб'єкт і об'єкт – це конструкції рефлексії. Немає «об'єктивного» світу, як і «суб'єктивного» суб'єкта, наділеного «внутрішнім» світом, власним Я. Є лише єдина субстанція світу, наділена сприйняттям, яке сягає її скінченно-нескінченних меж – плоті» [47, с. 58]. Ідентичність виникає з дійсності – з кожної грані власних сприймань, саме тому, в дитини та первісної людини світ постає як жива очевидна цілісність.

Мерло-Понті влучно руйнує панпсихізм в проблемі людського Его та самості – бути означає не лише мислити, а, в тому числі, бути тілом, тобто відчувати об'єкти через специфічний об'єкт-суб'єкт тілесного простору. Це означає конструювання світу за його посередництва та сприймати себе як присутнього в утвореній моделі дійсності. «Я є своїм тілом хоча б тією мірою, якою щось маю, і, відповідно, моє тіло є ніби природним суб'єктом, ніби попереднім нарисом мого тотального буття» [79, с. 234]. Усі видимі людиною предмети, в тому числі й панорами й пейзажі оточуючої природи, було б неможливо сприйняти як одне ціле без усвідомлення «руху й ідентичності власного тіла в процесі його пересування» [79, с. 235].

«Чиста» очевидність ідентичності, до пошуків якої нас підштовхує методологічне кредо Гуссерля, не є субстанційним знанням, що дане поза досвідом або певною ідеєю в досвіді виховання. Ця очевидність може бути виділена лише як акт особистісного переживання. «Мій абсолютний контакт з собою самим, ідентичність буття та становлення не можуть бути покладеними, воно можуть тільки переживатись по цей бік будь-якого твердження» [79, с. 344]. Сутність проблеми ідентичності криється в структурі людського сприймання, якому Мерло-Понті надає провідної ролі у власній моделі інтеціональності.

Будучи спадкоємцем феноменологічної методології, французький мислитель також обстоює присутність тісного зв'язку між людським само

розумінням та історичністю. В той же час, історичність людського життя постає в його теорії як ілюзорна наповненість сенсом. Надання минулому та майбутньому особистості смислових моделей із зовні є штучним способом соціалізації – грань між сенсом та випадковістю в людському житті, насправді, надто умовна. «Проект життя» у своєму абсолютному сенсі є не більше, ніж міфом. «Мій вплив на минуле та майбутнє є досить непевним, оволодіння своїм власним часом завжди відкладатиметься до того моменту, коли я зможу зрозуміти його цілком та повністю, але цей момент ніколи не настане, адже він так само буде обмежений горизонтом майбутнього та потребуватиме розгортання для того, щоб бути зрозумілим. Моє свідоме є іншою силою, яка перешкоджає його реалізації та надає йому вигляду ескізу» [79, с. 401]. Ця темпоральна невловимість моментів життя і характеризує спосіб буття самості, яка долає перманентну тотожність ідентичності з уявленням про свою історію. Особистість не може бути тотожною з «проектом життя» хоча б тому, що її свідомості не має в теперішньому, і вона не здатна одразу ж вловити його, вона робить це заочно, як побудову певних очікувань, які не можуть бути достовірними. Минуле також належить їй лиш частково – в ньому особистісна присутність є об'єктивною, пройдене життя мислиться з точки зору найближчого майбутнього. «Отже, пережите ніколи не є зрозумілим повністю, моє розуміння життя ніколи не збігається з самим життям, зрештою я ніколи не збігаюся із самим собою» [79, с. 402].

Вагомої ролі в системі конституювання свідомістю власної ідентичності Мерло-Понті надає буттю Іншого. Культурний світ, в якому ми існуємо, завжди вказує на присутність подібних до нас способів буття. З точки зору об'єктивного сприймання світу, особистість, на перший погляд, здатна пізнати Іншого лише як об'єкт, а його суб'єктивна дійсність обмежена єдиною можливим горизонтом власної свідомості. Іншими словами, ми не можемо сприйняти об'єкт через свідомість Іншого, й це уже ставить його під сумнів.

Вслід за Гуссерлем, з його «апрезентативною апперцепцією», Мерло-Понті доводить – явище Іншого в свідомості дане лише в кореляції особистого тіла з

тілом Іншого. Але тут автор вважає важливим підкреслити, що «ми повинні навчитися відрізнати тіло (а також тіло іншого) від об'єктивного тіла, яке описують у книжках фізіології» [79, с. 406]. Даність Іншого нашій свідомості та конституювання власної ідентичності через зіставлення мене з Іншим ґрунтується на наявності первинних кореляцій, даних моєму тілу для свідомості від народження. «Сприймання іншого передусь його твердженням та уможлиблює їх, вони не є конститутивними» [79, с. 407]. На відміну від Гуссерля, для якого Інший утворюється в нашій свідомості через аналогії з характеристиками фізіологічного тіла, у Мерло-Понті тіло є інтеціональним, а тіло іншого сприймається через кореляцію тілесних інтенцій. «Інший є очевидним для мене остільки, оскільки я непрозорий для самого себе і моя суб'єктивність тягне за собою своє тіло» [79, с. 408]. Коли немовля дивиться в дзеркало, воно може не впізнати там себе, але воно розуміє, що якщо ми простягаємо їй іграшку, то ми робимо таку ж саму дзеркальну дію, як і воно, коли тягне свою руку до запропонованого предмета. Дитина усвідомлює, що в момент «простягування» я відчуваю те ж саме, що й вона. Через змістове сумування цих інтенцій (ноема) для неї відкривається її тіло, як співставне зі сприйманням тіла Іншого. Вона розуміє себе через зустрічних. Ці дані нам первинні інтерсуб'єктивні сприймання не є складними структурами, залежними від самостійних очевидностей, вони не потребують розчленування на простіші «стани свідомості». Саме так, Інший потрапляє в процес формування ідентичності, хоча зустрічний тут і постає лише як жива істота, але ще не людина.

«Олюднення» Іншого в нашій свідомості відбувається культурними засобами мови. В спілкуванні я зустрічаю Іншого не лише як поведінку, але й як джерело об'єктивних думок, вони подразнюють мою свідомість, надаючи поштовх до власного мислення. Проте, яким чином я можу покладати Іншого як людину, якщо мова існує лише як наслідок історичного зв'язку особистості з людством? Саме тут для нас відкривається проблема власної екзистенції, що покриває увесь шар існування світу. Свідомість ґрунтується на екзистенції,

вона, відтак, не здатна подолати її суб'єктивність, а отже і не здатна прозоро мислити Іншого. «Саме цей фон екзистенції і фіксує cogito: будь-яке твердження, зобов'язання та навіть заперечення завжди мають місце в якомусь попередньо відкритому полі, вони підтверджують якусь самість, що торкається себе до початку окремих дій, в яких в яких втрачає контакт із собою» [79, с. 413]. Цей феномен невід'ємного самісного відбитку на сприйнятті інакшого, ніж Я, Мерло-Понті іменує безкінечним соліпсизмом пережитого. Цей соліпсизм не може бути подоланим ні з зовні, ні з середини, не знімається він і поняттям Бога. Особистість не може пережити екзистенцію Іншого, вона дана їй самотньо. Цей абсурд колективного соліпсизму долається лише з усвідомленням первинності спілкування над мовою. Більше того, відсутність спілкування – це також спілкування, самотність і комунікація є двома сторонами одного явища – буття серед Інших. Коли ми зустрічаємось поглядом з незнайомою особою, то уже спілкуємося з нею – погляд собаки не викличе у мене подібних відчуттів. Вочевидь, коли ми стверджуємо, що ми є-для-себе, то уже передбачаємо свою присутність серед Інших.

Моя самість, яку Мерло-Понті розуміє як відповідність між екзистенцією та свідомістю, певним чином уже уможлиблює для мене явище Іншого. Тим не менш, відсторонюючись від неї в діяльності, роботі, зустрічах з культурою, вона проявляє себе «в тій несамопитій дії, яка і є самим сприйманням» [79, с. 418].

Мерло-Понті намагається переосмислити сутність картезіанської ідеї Cogito. Він розуміє його абсолют «Я-мислю», перш за все, як ствердження присутності деякої самості в світі, який ґрунтується в нашому сприйманні. Він знову і знову наголошує на непомітності границі між сприйманням себе та сприйманням дійсності. «Внутрішнє та зовнішнє нероздільні. Світ є цілковито в середині мене, а я – поза собою» [79, с. 466]. Без авторства сприймання та усвідомлення особистістю єдності усіх сприймань в одному суб'єкті через тіло, світ розпадається на множину непов'язаних відчуттів.

Суб'єкт очима феноменології Мерло-Понті, постає невід'ємною стороною тіла та світу, об'єднаних під єдиним знаменником сприйняття. Онтологія, в такому вигляді, може бути описана як проникнення суб'єктивності за свої межі, що первинно притаманне самій екзистенційній ситуації людини. «Онтологічні тіло та світ, які ми знаходимо в серці суб'єкта, не є світом в ідеї та тілом в ідеї, це сам світ, спресований у глобальному пориві до нього, це саме тіло як тіло, що пізнає» [79, с. 467]. Вагому роль у цьому відношенні відіграє і темпоральність свідомості. Сприймаючи час, ми відштовхуємося від самої нашої присутності в чомусь плинному. В часі суб'єкт та об'єкт являються нам під знаком однієї структури, якою є присутність. Без відчуття присутності, в свою чергу, неможливе й формування ідентичності Я. Адже, «час має для нас сенс остільки, оскільки «ми є ним». Ми розуміємо слово час оскільки ми є в минулому, теперішньому й майбутньому». [79, с. 491]

В своєму тілі я віднаходжу базисний осередок здатності бути собою. Саме тому мертве тіло не є «тілом» в тому розумінні, яке надає йому Мерло-Понті. «Якщо я знаю, що для-себе увінчане тілом, то це знання можливе лише завдяки досвіду своєрідного тіла та своєрідного в собі, завдяки випробуванню моєї присутності в світі» [79, с. 492]. Англійський дослідник творчості Мерло-Понті Б. Баннон, акцентує свою увагу на подібності концепту суб'єкта-тіла з ідеєю онтологічної інтеціональності Гайдеггера. Він підкреслює, що структура рефлексивного тіла в «Феноменології сприйняття» грає таку ж роль, як і екзистенціал «настроєності» в гайдеггерівській філософії, за єдиним виключенням того, що в німця «настроєність» є способом буття Dasein, а не загальною тілесною сутністю. «Онтологічна концепція плоті є спробою створити радикально реляційну онтологію, в якій внутрішні відносини між органами плоті, є невід'ємною частиною ідентичності істоти...» [129, с. 345]. Таким чином, сприймання тіла перетікає в сприймання світу, що стає основою рефлексивної діяльності.

Мерло-Понті задається питанням: як окреслена ним індивідуальна ідентичність набуває конкретних модусів в вигляді культурної, класової,

родової, статевої, етнічної ідентичностей? Автор приходить до висновку, що аби досягнути цієї інтерсуб'єктивної сфери існування, ідентичність, окрім суб'єктивної сторони, повинна мати й сторону анонімну, тобто особу, що існує не для-себе, а в-собі-для-Інших. «Потрібно, щоб навіть у формах найрадикальнішої рефлексії я осягав навколо своєї абсолютної індивідуальності ніби якусь смугу загальності та щось на кшталт соціальної атмосфери... Потрібно, щоб Для-себе (я для самого себе та інший для мене самого) виокремилися на фоні Для-Іншого, я для Іншого та інший для мене» [79, с. 511]. Щоб набути соціальних значень, людина відсторонюється від власної суб'єктивності, та набуває особливої анонімної ідентичності, яка сприймає свою екзистенцію як екзистенцію, включену в якість.

Відтак, теорія ідентичності Мерло-Понті є полярною за своєю структурою. Слідом за своїм сучасником та близьким знайомим Ж.-П. Сартром, він розглядає два аспекти людського буття в-собі та для-себе. Але, на відміну від ідей засновника екзистенціалізму, у його концепції основоположну роль в процесі формування ідентичності відіграє сприймання, корені якого криються в феноменологічному понятті тіла. В цій специфічній сфері місцеперебування наше фізичне існування непомітно переплітається з психічним.

З огляду на це, Я – це не просто тіло і душа, з чітко вираженими рамками суб'єкт-об'єктних відносин. В нашу ідентичність включена й наша присутність, як посередник появи в моїй свідомості феномену світу та Іншого. Останній, в свою чергу, спонукає нас поглянути на себе відсторонено, з точки зору індивідуальної та загальної анонімності. Анонімний Я – це мій зв'язок із соціумом, без нього я не здатен стати його частиною.

Феноменологія Мерло-Понті повертає інтерес континентальної філософії до пошуків сенсу в тонких гранях між суб'єктивним та об'єктивним, тілом та свідомістю, екзистенцією та соціальним. Автор зумів довести можливість трансценденції тіла в якості однієї з головних умов розуміння людиною самої себе. Буде доречно підсумувати наші роздуми про роль тілесного в особистісній ідентичності та значення анонімності в формуванні соціальної

ідентичності спостережливими словами Мерло-Понті з робочих нотаток пізнього періоду його творчості: «Торкатися – це торкатись себе. [Це твердження] слід розуміти так: речі є продовженням мого тіла, а моє тіло є продовженням світу, ним світ оточує мене... Я, справді, це ніхто, це анонім. Треба, щоб було так, раніше за будь-яку об'єктивацію, найменування, щоб бути Оператором, або тим з ким це все відбувається». [78, с.218; 226]

2.3. Тотожність особистості як результат гіпостазування – від існування до «існуючого».

Дослідження проблем людської ідентичності під знаменем феноменологічної методології продовжували розвиватися в контексті обґрунтування головних ознак трансцендентальної свідомості – інтенціональності, темпоральності та інтерсуб'єктивності. Остання вважалася «слабкою ланкою» Гуссерлівської теорії, оскільки так звана «апрезентативна апперцепція», викладена в її межах, створювали більше протиріч, аніж розв'язувала їх. Саме тому вирішенню проблеми інтерсуб'єктивності приділена досить широка увага з боку послідовників німецького мислителя. Одним із таких науковців був і французький філософ Емануель Левінас.

Левінас є вагомою постаттю з огляду на предмет нашого дослідження, оскільки його теорія презентує якісно нову концепцію ідентичності та самості. Якщо вченню Гуссерліани характерний поступовий теоретичний шлях від інтенціональності через темпоральність до інтерсуб'єктивності, то пошукова нитка Левінаса, сприймаючи попередній досвід, змінює цей порядок, відстоюючи необхідність інтерсуб'єктивного конституювання свідомості, яке б передувало її темпоральному сприйманню часу. З огляду на таку позицію автора, ідентичність знаходить свої основи не суто в іманентному питанні «Хто?», а й, водночас, в екстеріорній відповіді «Ти». Адже ідентичність в теорії Тотального та Безкінечного виступає як осмислення внутрішніх та зовнішніх

вказівок на існуючу точку відліку сприймань, а не лише як структура первинних знань про себе.

Методологічна подвійність концепції ідентичності Левінаса виводить цю проблематику поряд з трансценденцією суб'єкта та на рівень трансценденції інтерсуб'єктивного існування, що звільняється від статусу «похідного». У цьому сенсі міркування Левінаса є близькими за своїм первинним постулатом з ідеєю «idem» та «ipse» Рікера, проте у останнього Інший ґрунтується на уже наявній інаковості особи.

Зачатки розробок Левінаса в сфері феноменологічного дослідження ідентичності ми можемо відшукати на сторінках роботи «Від існування до існуючого». У ній автор заглиблюється у питання первинного розуміння людиною власного буття, що відображається поняттям *перебування*. Останнє має властивість приховуватись у своїй «наявності», адже, сприймаючи зустрічні речі, «буття прив'язується до існуючого, і Я вже домінує над існуючими якими володіє» [64, с. 51]. В наслідок такого заступання існуючого в тотальність буття, відбувається його затемнення, втрата його змістовності.

На думку автора, в людському існування присутні моменти, що найбільш чітко відображають втечу людини від буття у наявність. Це специфічні модальності сприймань суцього, через які можна побачити сам момент «падіння тіні наявності» на людське буття. Через цю тінь для нас залишається розмитим і походження власного Я. Як схід сонця, просвітлюючи таємницю темряви, стирає цілісність нічного буття, перетворюючи їх на конкретні речі, які «з'являються для самих себе», так і людське розуміння себе розпадається на диференційні «існування». «Що стосується Я, яке існує, то воно захарашене усіма існуючими, які воно перевершує, над якими існує» [64, с. 51]. Увесь проект філософії Левінаса здійснюється в контексті проблеми виходу «з простої наявності та беззмістовності». [64, с. 50]

Теоретичне сходження Левінаса до основ людського саморозуміння відбувається через аналітику ситуації буття, яку французький мислитель іменує «безособовою наявністю» - II уа. Безособова наявність не є чимось подібним до

падіння Dasein у Гайдеггера, цей спосіб існування не констатується смертю, а є, скоріше, зануреним в буття саме по собі. Ми тікаємо від власного буття не тому, що жахаємося небуття, але й тому, що жахаємось власне бути. В «безособовій наявності» «співпадають суб'єктивне існування, на якому базується екзистенційна філософія, і об'єктивне існування в концептах минулого реалізму» [62, с. 10]. В цій даності людської наявності можна відслідкувати шлях втечі існуючого буття в ідентичність конкретної особи. Жах буття – це жах зрозуміти, що за твоїм Я нічого не стоїть. Поняття «нічого» в цьому випадку є діалектичним – як і Сартр та Гайдеггер, Левінас надає людині проміжне становище між буттям та ніщо. Цей атрибут людського існування є необхідним для того, аби ідентичність не могла бути зведена до якоїсь якості, референції, відношення тощо.

Але для чого потрібно заглиблюватися в товщу поглинаючої нас безособовості, якщо ми уже стверджені як певне Я. Як зазначає з цього приводу російський дослідник творчості Левінаса У. Д. Орлов, жах анонімного буття є чимось подібним до випробування особистості, її моральних та ціннісних основ. «Темрява анонімного буття, існування без існуючого, «П уа» від того є безликим і безособовим, що в нього неможливо ввійти і повернутися назад залишившись собою. Однак, це, здається, і варто здійснити за граню будь-яких кінцевих гарантій на успіх цього заходу» [81, с. 81].

З огляду онтологічні засновки дослідження, Левінас намагається розкрити ідею людського буття в його безособовості. Таке відкриття дасть змогу, знову ж таки, продемонструвати те, як із «безособового буття виникає ніби в результаті гіпостазування, істота, суб'єкт, існуюче» [62, с. 9]. Відтак, ідентичність людини Левінаса розкриває своє походження на фоні питання онтологічної диференціації.

Ідентичність – це втеча від безособовості буття. До цієї тези приходять читач, розмірковуючи над статусом особистості в філософській проблематиці роботи «Від існування до існуючого». Аналізуючи процес сходження до наявних об'єктів, Левінас обґрунтовує феноменологічне поняття «світла», яке

дає можливість явитися чомусь існуючому на фоні тотальності буття. «Те, що відбувається поза нами – є просвітленим, відкритим для розуміння, тобто вихідним в тому числі від нас. Завдяки світлу об'єкти являються світом, тобто належать нам» [62, с. 28]. Автор підкреслює, що формування ідентичності особи базується на необхідності збереження дистанції між тим, хто сприймає, та тим, що сприймається. Цим інтервалом між мною та дійсністю і є світло. «Я в світі водночас і тяжіє до речей і відходить від них» [62, с. 28]. Левінас, вслід за Гайдеггером, інтерпретуючи буття як подію, вважає, що людська суб'єктивність – це здатність залишатися осторонь того, що з нею відбувається, залишатися самою по собі. Світло, з огляду на це, і є гуссерлівським *erosche*, яке надає змогу призупинитися у пізнанні, не ангажувати себе історією і об'єктами. «Відтак, існування в світі в якості світла, що робить бажання можливим, – це можливість, знаходячись в середині буття, відділитися від нього ... Це означає вийти з анонімності». [62, с. 28] Новаторство думки французького мислителя полягає у тому, що в його теорії людина присутня в інтервалі між всезагальним буттям та окремим сущим, вона – світло, яке «призупиняє» подію буття. В основі цієї «зупинки» лежить людська свідомість та її ідентичність. Існування в світі в сенсі гайдеггерівського падіння та *das Man*-самості не є певною ілюзією, або ж неаутентичною втечею, «це лиш посилення опору анонімному і фатальному буттю, що воно перетворює існування в свідомість, тобто зв'язок існуючого з існуванням засобом світла, одночасно заповнюю чого та підтримуючого інтервал» [62, с. 29].

Безособове існування в ранній філософії Левінаса метафорично ілюструється автором як ситуація безсоння. Коли людина є об'єктом власних думок, не може їх позбутися, це мислення існує наперекір свободі. В цьому екзистенціалі нам відкривається первинна ситуація людського існування – повна залежність від тотального буття, неможливості відмовитися від нього – жах бути. Явище суб'єкта у всеосяжному просторі анонімного існування відбувається через відступ від буття, через втілення «нерішучості бути» [62, с. 41]. Якщо безособовість визначається мислителем через ілюстрацію безсоння,

то момент виникнення суб'єкта екстраполяційно пов'язаний з феноменом сну. У способі заснути в тотальності буття проявляється феномен позиції «тут». На думку французького мислителя, суб'єкт, аби бути відокремленим в рамках свідомості, повинен гіпостазувати з тотальності анонімного споглядання місце власної наявності. Як не дивно, це джерело самоідентифікації ґрунтується на єдності свідомого та несвідомого – пошуках сну. В П у а не має місця – це прірва, хаос об'єктів без світу. З народженням «тут», що передує феномену впорядкованої дійсності, ми отримуємо опору для розуміння самих себе. «Тут з якого ми виходимо, – тут позиції – передує всякому розумінню, будь-якому горизонту та часу. Це факт того, що свідомість являється витокком, походить від самої себе, вона – існуюча» [62, с. 43]. Як наслідок, вслід за Мерло-Понті, Левінас руйнує монополію свідомості на формування ідентичності людини, він демонструє залежність останньої від особливого «заперечення» буття – відступу від себе. Зв'язок з основою «позиції тут» є фундаментальною точкою відліку уособленої свідомості, яка констатує наявність чогось тотожного в множині своїх переживань. Таке походження Я із безособового існування характеризує останнє як «іпостась» буття, адже воно, водночас, і є буттям, і, в той же час, відділяється від нього. «На ряду з теперішнім, свідомістю та позицією, Я – це подія, засобами якої безіменне дієслово бути перетворюється в іменник» [62, с. 52]. В нашому існуванні подія буття покрита ідентичністю часу, місця та мислення, що відмежовує дихотомію суб'єктивного та об'єктивного.

Теперішнє в ранніх роздумах Левінаса виступає як ще один поштовх до виникнення «учасників» в анонімній цілісності буття. Автор доводить, «функція теперішнього, що являється в часі [є] запереченням або ігноруванням часу, чистим посиленням до себе, іпостассю» [62, с.54]. В цій приналежності моменту «тепер» людині, можливості абстрагуватися від минулого та майбутнього, полягає свобода та водночас залежність Я від самого себе. Людина, долаючи анонімність, не здатна довільно вийти за межі своєї прив'язаності до іпостасей., що призводить до замкнутості в самотності. «З'єднання з собою – це неможливість позбутися самого себе» [62, с. 55].

Левінас в цьому аспекті дослідження зумів підкреслити вагомість подвійної сутності зв'язку між самотністю існування та ідентичністю – ми самотні не лише тому, що ми не здатні сприйняти Іншого як самого себе і він в свою чергу не здатен зробити те ж, але й тому, що наше Я взагалі виникає з певної анонімності, даючи нам свободу моментів.

Людина в роботі «Від існування до існуючого» постає як істота, що намагається відірватися від поглинаючого її самість буття, проте не здатна здійснити цей відрив остаточно. Усе її життя – це певна гра з виокремлення чогось єдиного на фоні «всього». Самотність суб'єкта – це більше, ніж ізоляція людини, цілісність об'єкта, це, скоріше, самотність удвох: інакший, ніж Я, супроводжує нас, неначе тінь.

У ранній творчості французький мислитель підтримує субстанційну ідею Я. Проте підкреслює, що субстанція Я не є остаточною ідентичністю особистості, а є однією з іпостасей існування анонімного споглядання сущого. Для того, аби ідентичність в людському житті могла мати місце, вона повинна бути подією в безперервній ідентифікації суб'єкта. Подією, що має місце в переживанні моментів «Тепер», які є суто «людськими».

Специфіка теперішнього в тому, що воно завжди незакінчене. Це відступ людини від доконаності буття, його неминучої долі на користь власної свободи, без якої неможлива особистість. «Я – це істота, що являється нестачею минулої миті, яка пробує нову мить. Я – це вимога нескінченного. Людська особистість – це сама потреба в часі, як дивовижної плодотворності в ту саму мить, коли воно оновлюється як інше» [62. С. 58]. Але ця рятівна знаковість не може бути отримана на самоті, оскільки Я повністю тут і зараз. Порятунок із тенет суб'єктивності теперішнього приходить до особи із зовні, він конструює дійсний Час.

В роботі «Тотальність та безкінечність» екзистенційна модель існування людини в тотальному безособовому бутті доповнюється поняття «безкінечного». Безкінечність виражає особливу трансценденцію існуючого, «зовнішню по відношенню до тотальності і охоплену нею, але таку ж первинну,

як вона сама» [63, с. 67-68]. Безкінечність, на протигагу тотальній історії, походить з есхатологічного досвіду суб'єкта, тобто досвіду, що стоїть поза власною історією. Ця есхатологічна позиція сприйняття дозволяє людині судити про тотальність ззовні, бути за її межею, а отже, мати змогу бути чимось більшим, ніж історія споглядання. «Есхатологічна ідея суду (на протигагу історичному суду, в якому Гегель неправомірно побачив раціональність) передбачає, що люди володіють ідентичністю до того як наступить вічність, до завершення історії, до кінця часу, що є і ще час для того, щоб люди, існуючи, звичайно, разом, опиралися тим не менше кожен сам на себе, а не на тотальність» [63, с.68]. Гіпотсазування ідентичності з тотальної ситуації екзистування, стає можливим лише завдяки досвіду поза цієї тотальністю, досвіду, який проявляється як «спалах» екстеріорності, очевидність присутності чогось, це і є трансценденція тотальності – «безкінечне».

Інший являє мені кардинально інакше від тотального буття, дозволяє мені отримати певну не-інтенційну точку опори, аби заявитися для себе на фоні сприймань сушого. Безкінечність не зумовлює чогось конкретного, вона не є знанням про щось, вона скоріше є не-знанням про те, що з очевидністю є. Я – це те, чого немає в об'єктах, це інтестанція що відділяє безкінечність Іншого від тотальності буття, це проміжок між історією і позаісторичним. Серединність Я зумовлює, однак, його залежність від світу та Іншого, проте Я не може розчинитися ні в першому, ні в другому. Саме тому ідентичність в роздумах Левінаса – це усвідомлена самотність: ми самотні, бо не можемо вирватися із зумовлюючої монолітності буття та не можемо навіть «поділитись» нею, ми усвідомлюємо цю самотність, оскільки знаємо, що є щось відсутнє в цій тотальності – Інший. Виходячи з цього твердження, Левінас вбачає головну підставу ідентичності не в часовому, а в екстеріорному вимірі часу – події буття.

Деталізуючи цей зв'язок між тотальним та безкінечним, людиною та Іншим, автор заглиблюється в сенс відмінності між світовим і метафізичним Інаковим. Інаковість світу, тобто зовнішніх речей, що мені протиставляються, є

ілюзорною, вона розчиняється в тотожності моєї ідентичності як тільки я починаю впливати на цей світ. «Інаковість же метафізичного Інакшого – це відмінна знаковість, не формальна, вона не являється «виворотом» ідентичності, ні знаковістю покликаною опиратися тотожному (як діалектичне заперечення –А.Л.); вона передує любій ініціативі, любій вкладній примсі з боку тотожного. Це знаковість, що складає саму суть Інакого» [63, с.78].

Прояв сутнісно Інакового – це Інший. Він не складає певну калькуляцію моїх протилежностей чи еквівалентностей. Він – це той, кого ми не можемо пережити, спосіб існування, над яким ми не маємо влади пізнавального «присвоєння». Я не можу остаточно подолати відстань між мною та Іншим, він ніколи не стане частиною моєї ідентичності. Левінас в цьому моменті влучно використовує метафору Чужеземця: «Відсутність спільної вітчизни перетворює Іншого в чужеземця; «Чужеземець» - це той, хто вносить розлад у моє «в себе» [63, с. 78]. Якщо відношення до тотожного – це завжди бажання (об'єктів світу), то зв'язок між мною та Іншим – це «мовлення», «доброта», реляція, яка передбачає досягнення чогось, що не досягнути власними силами. Саме тому й виникає мовленнєве поняття Я, це посередник для чогось зовнішнього, певна репрезентація себе для цього особливого зв'язку. «Мислення» Я необхідне для того, щоб в бутті мала місце інаковість ... «Мислення», інтеріорність – це тріщина в бутті, продовження (а не відображення) трансценденції» [63, с. 79]. Лише через розрив тотальності я можу ствердитись як ідентичність, оскільки ідентичне ціле поза зовнішнім сущим. У свою чергу, цей розкол виникає як закономірний наслідок мого контакту з Іншим – явищем Безкінечного, якому немає місця в іманентності мого буття.

Проміжна властивість людського Я показує себе зокрема в тому, що воно не є результатом якоїсь родової дедукції чи індукції. Я – гранично одиничне та неподільне, воно ґрунтується на самості. «Одиничність «Я» полягає не в тому, що існує в одному екземплярі, а в тому, що «Я» існує, не представляючи собою той чи інший рід, не будучи індивідуцією того чи іншого поняття. Самість «Я» полягає в тому, що воно залишається поза відрізненням між індивідуальним і

всезагальним» [63, с. 140]. З огляду на такі докази, Левінас відмовляється розглядати людське Я як поняття – через розрив тотальності буття «Я» не здатне мати конкретних чи абстрактних кордонів, воно визначає наявність абсолютно Інакшого у власному існуванні. Завдяки тому, що я є не поняттям, а тією самотністю, що охоплює усі грані розуміння самого себе, воно забезпечує збереження таємниці тотального – того, що воно всеохоплююче та анонімне.

Однак, такий спосіб само розуміння не є самообманом. З точки зору аналітики існування, суб'єкт буття недоречний. «Сущий не може бути зрозумілим виходячи з розуміння буття, або онтології. Суб'єктом буття стають не тому, що приймають на себе буття, а тому, що насолоджуються щастям, перетворюючи своє внутрішнє досягнення насолоди, яке являється і шаленством, і чимось таким, що стоїть над буттям» [63, с. 141]. Левінас у цьому моменті вдається до методологічної побудови, що є подібною до аксіології Баденської школи неокантіанства, де цінність стає посередником між дійсністю та її усвідомленням. Для француза суб'єкт народжується не як необхідність буття, а як необхідність в авторстві цінності щастя. Бажання і вдоволення, в свою чергу, стають по суті, причинами питання «хто?» та наслідками констатації ідентичності відповідно. Тобто, як вказує сам автор, «скорочення» Его, існування «для-себе». Бажання і вдоволення співвідносяться в рамках формування людської ідентичності як «пошук» та «знахідка».

«Бути «Я» значить існувати таким чином, щоб вміти в щасті виходити за границі буття» [63, с. 141]. Французький мислитель засобами феноменологічного аналізу плавно переносить проблематику ідентичності в русло етики. Людина стає собою не просто завдяки тому, що сприймає речі від імені однієї інстанції, але тому, що знаходить присутність особистого відношення у насолоді сущим. В цій структурі нам відкрилась так звана «егоїстична ідентичність, або ідентичність без Іншого».

Проте, як зазначалося вище, людина фундаментально бажає не Тотального Інакшого, яке є ілюзорним, а безкінечного Інакшого, що віднаходиться в зустрічі з Іншим. Перший зв'язок егоїстичного Я з Іншим відбувається уже на

рівні його піклування про своє майбутнє. Намагання точити себе тим, що відділить щастя від зазіхань із зовні, інтеріорність щастя та ніжності до себе уже включає деяку екстеріорність предметів насолоди. Левінас, описуючи структуру такого оточення самого себе, іменує її «домівкою». «Домівка» є інтимною, вона сповнена ніжності і тепла. Це відчуття є вродженим. Людина, завтрашній день якої забезпечений, відчуває насолоду дому. Цей феномен егоїстичної ніжності «стосується окремого буття, похідного від Іншого. Таким чином, домівка з її інтимністю що дає можливість відділення людської істоти, передбачає перше явище Іншого» [63, с. 167].

Врив безконечної інаковості Іншого долає соліпсизм егоїстичного існування в насолоді світом. В спілкуванні з Іншим Я підтримує стосунки з ним без остаточного оволодіння та вичерпання. Інший в якомусь сенсі є абсолют, оскільки його відношення до мене не детерміноване Тотальністю мого існування. «Це кінець соліпсистської діалектики свідомості, яка завжди підозрювала, що вона знаходиться в полоні тотожного. Насправді, етичне відношення, яке має під собою словесне спілкування, не є різновидом свідомості, промені якого походять від Я. Воно ставить Я під питання. І причиною цього оскарження є інакше» [63, с. 200]. Інший є явищем безкінечного, він уособлює абсолютну екстеріорність по відношенню до тієї тотальності, що складає моє буття. Він втамовує моє метафізичне бажання безкінечності.

Ідентичність у роздумах Левінаса не роздільна з поняттям Іншого, вона пов'язана з ним узами обов'язку, співпереживання, спільної насолоди та щастя. Це не просто раціональний зв'язок Я-не-Я класичної філософії, а особливий спосіб присутності в світі разом. Як підкреслює дослідник концепції ідентичності Левінаса З. А. Сокулер, «суб'єктивність буквально переслідувана Іншим. Вона ніяк не може сховатися від Іншого, тобто позбавитися від переживання чужого болю, від сорому і провини за чужу біль і від сорому за власну свободу» [96, с. 205].

Проблема походження людської ідентичності з безособового акту існування знаходить своє продовження та узагальнення в одній з найвідоміших праць Левінаса «Час та Інший». Автор постулює первинну анонімність факту існування, а народження суб'єктивності пов'язує з гіпостазуванням існуючого. Саме так народжується суб'єктивна Тотальність, жителем якої являється особистість.

Гіпостазис – це головне поняття, що характеризує концепцію ідентичності в роздумах Левінаса. Гіпостазування відображає феномен виникнення свідомості із простого споглядання буття. Воно «відсилає до ситуації, в якій існуючий передбачає зв'язок зі своїм актом – існування» [61, с. 37]. Людська ідентичність – це само-стійність: той, хто є субстанцією споглядання, той хто є «над» існуванням, а не «в ньому» – це завжди, насамперед, я-сам. Наявність ідентичності характеризується відсутністю можливості остаточно розчинитися в спостереженні сущого, не здатність стати виключно інтенціональністю в строгому значенні цього поняття. Ідентичність людини та свідомість, на якій вона ґрунтується – це «рубікон» між загальним та одиничним, коли на фоні акту-існування гіпостазується існуючий – він залишається бути самотнім, і не може повернутися назад до анонімності. Крім того, він не може позбутися і самого себе, адже є завжди зайнятий собою: те від чого він відсторонюється постійно повертається. «Для того, щоб в усьому «нічийному» акті існування міг з'явитися існуючий, потрібно, щоб став можливим вихід із себе, і повернення в себе, тобто робота ототожнення. За посередництва тотожності існуючий вже замкнений в самого себе, він є монадою і самотністю» [61, с. 38].

Вслід за роздумами в ранніх роботах Левінаса вбачає подію гіпостазису в модусі буття «теперішнього». Теперішнє, що раніше характеризувалось як іпостась буття, існує до тривалості часу. Цей спосіб існування «зараз» асоціюється виключно з існуючим як субстанцією. «Теперішнє виходить із себе, висловлюючись краще, воно є виходженням із себе <...> Теперішнє обриває нитку [акту-існування] і знову зав'язує її, воно починає, воно сам початок. В нього є минуле, але в формі спогаду; в нього є історія, але воно не

історія» [61, с. 38]. В переживанні «зараз» виокремлюється «дещо» на теренах «всього», це «дещо» є початком суб'єктивності, воно виходить із акту-існування, шукаючи «щось» на що можна покластися – відповідь на питання «з ким відбувається зараз?». Поворот від події теперішнього до позиції «з ким?» приводить існування до необхідності виникнення Я. Виокремлення Я супроводжує ряд філософських проблем, що супроводжували філософів різних епох. Адже останнє наділене парадоксом, який полягає у тому, що воно не є субстанцією, але існує безвідносно. «Парадокс долається, якщо зрозуміти, що Я є не первинно існуючим, а способом самого акту-існування і що воно, строго кажучи, не існує» [61, с. 39]. В монаді власного «Я» існуючий повертається до себе в теперішньому. Заголовне питання «хто є зараз?» знаходить свій відповідник. Таким чином, виникає певний полюс можливостей на фоні інертності буття. «Гіпостазис, або ж теперішнє Я, - це свобода. Існуючий володарює над своїм існуванням як муж, як суб'єкт» [61, с. 40].

Завдяки особливому моменту гіпостазису теперішнього у нашому бутті є подія, яка є спільним перебуванням з подією Іншого. Я з Іншим існую в одному теперішньому, тепер це не сума «він-зараз» та «я-зараз», це «ми-зараз», тобто, спільний розрив тотожності, завдяки якому ми переступаємо від моно-існуючого космосу до плюралістичного співіснування.

Філософська концепція ідентичності Левінаса, що базується на гіпостазуванні акту-існування, демонструє наявність фундаментальних упущень в феноменології та екзистенційній онтології. Я не може бути «типовим» феноменом, оскільки редукцією Я є ніщо – воно не існує саме по собі. Якщо це так, тоді єдиним способом прояснити шлях виникнення ідентичності суб'єкта з «чистого споглядання» є декларування Я як результату гіпостазування. Акту-існування первинно притаманне щось, що зумовлює виникнення існуючого, а саме модус «теперішнього», як онтологічної події.

Левінас демонструє, що розуміння особистості не може вичерпуватися інтенціональністю, ба навпаки, окремішність інтенцій уже передбачає якесь обґрунтування. Саме тому, французький мислитель, на відміну від своїх

попередників, обстоює не-інтенціональну свідомість, що виходить із турботи про Іншого, який не є предметом. Суб'єктивність людини ґрунтується в «егології» теперішнього, проте вона не змогла б сформуватися як дещо цілісне в часі без зустрічі з Іншим, без можливості «відштовхнутися» від його безкінечності. Ідентичність як монада «заморожує» себе у теперішньому, і лише в плюралістичній стурбованості «кимось» вона здатна стати «особистісною».

Шлях Левінаса від філософії онтологізму до фундаментального моралізму, заголом ілюструє розповсюджену тенденцію в французькій феноменології ХХ століття. Етико-аксіологічна мета дослідження ідентичності стала одним з лейтмотивів багатьох континентальних поглядів на самосвідомості, в тому числі на межі феноменології та герменевтики. В свою чергу, етика, як вимір практичної філософії, передбачає обґрунтування специфічної теорії людської дії та мотивації. Ці проблеми, як буде з'ясовано далі, стали новими в феноменологічних текстах присвячених ідентичності, що значно наблизило феноменологію до аналітичного дискурсу з приводу питання про людське Я.

2.4. Наративний підхід до самоусвідомлення людини. Зближення феноменології та аналітичної філософії.

В утвореній свідомості референції «Я» ніколи не існувало чіткого пояснення рамок людської реальності, що мається на увазі у безкінечних повторях цього поняття. Парадоксальним явищем відповідного іменування ідентичності є те, що, будучи в свідомості очевидним відношенням (коли це говорю «Я» то маю на увазі себе), воно, однак, сформоване штучно, в ході

виховання і соціалізації. Якщо «Я» не властиве нам апріорно, то яким чином воно починає визначати нашу самосвідомість, та чи є воно останньою трансцендентальною основою ідентичності? Ці питання, та низка інших проблем пов'язаних з самістю, її онтологічною та практичною основою, стали одними з головних предметів дискурсу в феноменології другої половини ХХ століття. Чи не найбільш ґрунтовним дослідником цього питання став відомий французький філософ Поль Рікер.

Проблеми ідентичності частково піднімалися Рікером в багатьох його роботах у 70-80 роках ХХ століття, зокрема, в книгах «Пам'ять, історія, забуття» та «Час та оповідь», але найбільш масштабно та об'ємно вони розглядаються в роботі 1990 року «Сам як Інший» та доповіді «Наративна ідентичність» 1988.

Будучи послідовником феноменологічної традиції, французький дослідник, на відміну від своїх попередників М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра та М. Мерло-Понті, розглядає ідентичність в усіх її проявах та вимірах, намагаючись подолати монізм екзистенціалізму через доведення багатофункціональності походження людського само розуміння. Вслід за Гайдеггером, Рікер обґрунтовує розгортання людських можливостей як основи для формування самості, але, на відміну від першого, досліджує їх структуру не умоглядним сходженням від онтологічної екзистенції до онтичного існування в-світі, а навпаки, від аналізу мотивів практичних дій до онтологічних висновків. Такий поворот структури дослідження альтернативної концепції людської самості (намагання розкрити людську ідентичність поза метафізикою суб'єкта) дозволив продемонструвати нестабільність та поліцентричність ідентичності, її прямий зв'язок з життям індивіда.

Первинними і найбільш яскравими проявами структури людського «Я» Рікер називає такі чотири виміри людської практики: «Я-можу-говорити» (мовлення), «Я-можу-діяти» (дія), «Я-можу-розповісти-себе» (оповідь), «Я-можу-відповідати-за-свої-вчинки» (мораль). Діалектика мовлення, дії, оповіді і

моралі відкривають Рікеру простір для виокремлення двох сторін людського саморозуміння – *особистісної* та *наративної ідентичності*.

У самій семантиці поняття «ідентичність», що має латинське походження, розкривається можливість подвійної інтерпретації. Рікер надає цьому факту дуже вагомого значення. У статті що передувала книзі «Сам як Інший» – «Наративна ідентичність», автор наголошує, що: «Згідно латинським словами «*idem*» і «*ipse*» накладаються один на одного два різних значення. Відповідно до першого з них, «те ж саме», «ідентичний» – це синонім «найвищою мірою подібного», «аналогічного»... Їх протилежністю є слова «різний», «змінюється». У другому значенні, в сенсі «*ipse*», термін «ідентичний» пов'язаний з поняттям «самості» (*ipseite*), «себе самого». Індивід тотожний самому собі. Протилежністю тут можуть служити слова «інший», «інакший» [Нар]. В одночасній єдності цих двох значень французький філософ вбачає основну характеристику людської ідентичності – її тотожність та, водночас, динамічність. Виходячи з цього, головним завданням дослідника є пошук можливого співіснування цих двох протилежних якостей. «Завдання швидше полягає в тому, щоб дослідити численні можливості встановлення зв'язків між постійністю і зміною, які відповідають ідентичності в сенсі «самості» [Нар].

В книзі «Сам як Інший» Рікер формує визначальне питання про структуру людського «Я» як питання про його *часовість*. «Подвійність терміну «ідентичний» стане центром наших роздумів про особистісну ідентичність та ідентичність наративну, у відповідності до головної властивості людського «Я», а саме – з його темпоральністю» [90, С. 17]. В діалектиці наративної та особистісної ідентичності, розкриття сутнісних ознак яких буде викладено нижче, криється парадоксальна природа саморозуміння людини – наявність змінності в незмінному.

Корінь проблеми особистісної ідентичності полягає в уже згаданому основоположному зіткненні тотожності (*idem*) і самості (*ipse*). Головним постулатом концепції Рікера є те, що самість не зводиться до тотожності, ба навпаки, передбачає постійну змінність, відштовхування від статичного *idem*.

Особистісна ідентичність, що репрезентує в цьому випадку змішання *idem* та *ipse*, є не просто кількісною чи якісною тотожністю, а є ідентичністю, *перманентною в часі*. Для неї характерним є те, що, не дивлячись на часові біологічні зміни (ріст, старість, зміна зовнішності, інвалідність т.п.), індивід залишається одним і тим же індивідом, а зміни, яких він набуває, є *неперервними в часі*. «Доказ цієї неперервності базується на вистроєнні в упорядковану серію слабких змін, які будучи взяті по-одному, грозять подібності, не ліквідуючи її» [90, С. 147]. Проте, яка саме постійність криється під послідовністю цих змін? Яка форма постійності вимагається від свідомості коли запитуємо: «Хто я?».

Рікер з цього приводу розмірковує наступним чином: «Кажучи про себе, ми фактично користуємося двома моделями постійності в часі, які я резюмую двома термінами одразу і дескриптивними, і символічними: *характер і стримуване слово*» [90, С. 148]. Під характером Рікер розуміє дещо ширше поняття, ніж в традиційній психологічній інтерпретації. Характер – це сукупність виняткових ознак, що дозволяють повторно ідентифікувати людського індивіда як самототожного. Постійність характеру ставить нас перед спокусою визначити його як первинний фундамент особистісної ідентичності, але характер скоріше відображає лише ідентичність тотожного *idem*, та ігнорує інаковість самості, а отже, він не є дзеркальною основою ідентичності «Я». Більш цінні знання в цьому випадку дає нам модель стриманого слова. Адже саме в цьому феномені, на думку Рікера, емблематично відображається динамічність самості. Коли ми даємо іншому своє слово зробити певну дію і виконуємо її, ми *струбовуємося про збереження власної самості*. «Стримане слово представляє собою ніби виклик кинутий часу, заперечення змін: як би не змінилося моє бажання, як би я не змінював свої нахили, «я збережусь» [90, С. 154]. Навіть якщо ми наперед уявляємо себе не тим, ким ми тотожно є, або ж пізніше у нас зникне бажання діяти так, а не інакше, ми намагаємось залишатися близьким до цієї даного слова, що утримує нашу самість, через дії, які ми не хочемо, проте мусимо робити.

Тотожність характеру та і збереження самого себе в стриманому слові мають між собою особливий *проміжок взаємодії*, який варто заповнити структурою, здатною забезпечити нерозривну єдність самосвідомості людини, що тяжіє та водночас відштовхується від тотожності власного «Я». Такою структурою Рікер називає *наративною ідентичністю*, оскільки вбачає еквівалентний зв'язок між оповіддю про художнього героя та самістю особистості. «Цю середину, на мій погляд, займає поняття наративної ідентичності. Відтак, розмістивши його в цей проміжок, ми не здивуємося, якщо побачимо як наративна ідентичність коливається між двома гранями – нижнім, де постійність в часі виражає змішання *idem* і *ipse*, і верхнім, де *ipse* ставить питання про власну ідентичність без допомоги і підтримки *idem*» [90, с. 155].

З приводу значення наративної ідентичності по відношенню до особистісної відомий швейцарський дослідник, професор університету в Лозанні, Жан-Марк Тета, влучно підкреслює: «особиста ідентичність – це не якась природна даність свідомості, а результат опосередкування «оповідями», наративами, понятими як різноманітними моделями наративної конфігурації дії. Словом, особистісна ідентичність є ідентичністю наративною; тільки за посередництвом оповіді будується таке ставлення до себе, в якому сам заявляє про себе як про себе і покладає на себе дії, які йому приписує або може приписати іншій» [102, с. 101].

Поль Рікер опирається на одну із перших методологічних зачіпок у питаннях філософії ідентичності – семантичний сенс поняття *ідентифікація*. В елементарному значенні ідентифікувати «ще не означає ідентифікувати самого себе, але ідентифікувати дещо» [90, с. 37]. Закономірно, що автор стверджує наявність головних парадоксів самоусвідомлення, та ідентифікаційного розрізнення, зокрема, в структурах мови. Адже саме з огляду на такі акценти дослідник приділив значну увагу аналізу механізмів виникнення та розвитку *ідентифікуючої референції* (від фр. «reference» – посилення, – слово чи сума слів, що позначають реально існуючий або вигаданий об'єкт), цим самим

даючи змогу співставити дотичні аспекти його методології з методологією представників аналітичної традиції філософування. «Мова передбачає специфічні настанови, які роблять нас спроможними позначати індивідів». [90, с. 37]

З огляду на неперервність та мінливість операцій мовної специфікації, очевидною є первинність герменевтичного процесу над результатом розуміння. А отже, в аспекті дослідження загальної специфіки семантичного ґрунтування ідентичності доцільніше говорити про *індивідуацію*, а не про індивіда. Такою позицією Рікер відразу налаштовує читача на відхід від пошуків найбільш близьких дефініцій механізму утворення Я, та підштовхує до усвідомлення вихідної та протікаючої нестабільності схоплення особистістю «самого себе» (*soi-meme*). Навіть в семантичному вимірі індивідуація означає розширення результату, а не його остаточність. Відтак, Рікер визначає індивідуацію як процес, *протилежний класифікації*.

В логічному механізмі індивідуації мова немов би доповнює та конкретизує обмежену концептуальність нашого поняттєвого мислення. Специфікація в цьому випадку також є концептуальною операцією, оскільки конкретизує поняття в межах більш вузького класу, тоді як індивідуація орієнтована завжди на одну референцію. «Індивідуація ґрунтується на специфічних процедурах позначення, відмінних від предикації, орієнтованому на один і лише один зразок, виключаючи всі інші того ж класу» [90, с. 41].

В вище згаданих тезах і полягає головний принцип рікерівського бачення ідентифікації в сенсі індивідуації: вивід проміжних результатів в первинному герменевтичному процесі – індивідів. Намагаючись перейти від семантичного аналізу особи (котрою є не будь-хто гіпотетичний, а кожен із нас), автор звертається до стратегії пошуку «базових особливостей», запропонованої Пітером Сторвсоном в праці «Індивіди». З огляду на цю теорію, «особа» – це *базова особливість* нашої ідентифікації, оскільки у повсякденній індивідуалізації ми співвідносимо і виділяємо певні особливості лише завдяки тому, що вони мають «переваги» над нашим фізичним тілом та особою. Фізичні

тіла й особи, що ми являємо собою, є, згідно із цією штучною стратегією, такими базовими особливостями в тому сенсі, що ми не можемо ідентифікувати будь-що без повернення, як до останнього, до того чи іншого із цих двох типів особливостей» [90, с. 41]. Герменевтичний підхід Рікера закономірно підіймає питання про залежність ідентифікуючої референції від ситуації бесіди, чи будь-якої мовленнєвої діяльності з залученням Іншого. Проте, з іншої точки зору, француз залишає теоретичне місце у своїх гіпотезах для автореференції та самопозначення. Адже особа – це гранична особливість, яка стоїть за предикатами висловлювань (прислівники, присвійні та особові займенники). «Особа залишається, таким чином, скоріше за річчю, про котру йдеться, ніж власне за тими, котрі розмовляють, називаючи себе в процесі бесіди» [90, с. 42]. Особа, як бачимо, в якості «базової особливості являє себе уже на рівні вказівки на речі, події світу. Ці речі не є матеріальними предметами неживої чи живої природи, «ми говоримо про особистостей, маючи на увазі істоти, котрі складають світ. Ми говоримо про них, як про «речі» особливого типу» [90, с. 43]. Не дивлячись на позитивне відношення Рікера до теорії «особливостей Стровсона, він все ж вважає його концепцію ідентичності досить однобічною. Стровсон звернувся до узагальненої схеми, де критерієм «базової особливості» є належність усіх до єдиної структури простору-часу. Отож, на думку французького мислителя, ідея його англійського опонента охоплює лише ідентичність в сенсі тотожного *idem*. «Ідентичність була визначена як тотожність, не як самість» [90, с. 43]. Яскравим доказом такого «тотожного» суспільного підходу в думках Стровсона є його поняття «реідентифікації», що дає змогу не лише промовляти, але й ідентифікувати щось як суще у множині його обставин. Звичайно, в рамках тотожної схеми часу-простору. Наше суще – тіло – є, водночас, одним з інших тіл. Стає очевидною теза про тотожність тіла, яка відкриває і, в той же час, приховує для нас проблему самого. Більш явно аспекти буття самого проявляються у прагматичній структурі «Моє тіло», яка відсилає до самості.

Таким чином, особа виступає як особливість, що визначається за рахунок, «атрибуції», тобто процесу приписування інших особливостей. Особа є, оскільки їй можна приписати щось, і вона в свою чергу здатна приписувати (у випадку, коли мова йде про того самого). Саме тому англійський знаменник «one» (українською мовою він прихований в займенниках «хтось», «той», «та», «будь-хто», «дехто» тощо...), найбільш чітко дає змогу вловити суть теорії первинної особи, яка на ряду з тілом, складає теоретичний фундамент для дослідження та формування моделі ідентичності.

Паралельно з трансцендентально-семантичним підходом до проблеми ідентифікуючої референції Рікер приступає до іншого шляху дослідження «самого» – *прагматичного аналізу дискурсивних актів*. Саме в цьому методологічному вимірі, на думку автора, вперше стає логічно прийти до імплікацій самості – «Я» і «ти». Завдяки актуальності мовлення ми здатні відволіктися від змісту висловлювання, на противагу вказівкам на того, «хто» висловлюється. Рікер підкреслює фундаментальну розбіжність семантичного та прагматичного методів дослідження з лінгвісткою ідентичності: «прагматика більше не може ставити себе на місце семантики, хіба що остання була б неспроможна виконувати своє завдання без запозичення з прагматики» [90, 54]. У методичному зіткненні прагматики з семантикою Рікер віднаходить найсприятливіший фундамент для зіставлення двох головних опозицій людської ідентичності тотожності – «idem» та самості – «ipse».

У випадку преференційного (семантичного) підходу до проблеми ідентичності, ми звертаємося до пошуку граничної тотожності «поняття про себе» з «тілом та особою». При такій зорієнтованості аналізу особистість стає відстороненою особою, такою, про яку «йде мова». «Натомість, для рефлексивного дослідження – особа є із самого початку «Я», яке промовляє до «ти» [90, с.54]. В акті мовлення, ми здатні вловити обернено інтенціональну природу висловлювань, що вказують на особистість оратора, або ж реципієнта. Живе мовлення завжди є направленим на слухача і відправленим від суб'єкта. Такі феноменальні вказівки конституують свідомості присутність

специфічного суцього, що в даному спів-бутті (події мовлення) здатне розуміти та спонукати до розуміння.

В прагматиці висловлювань «про себе», французький філософ прояснює парадокс взаємозалежності феноменів референції та рефлексії, які є, по суті, антагоністичними, але, водночас, знаходять своє місце в мовленні як супутники. Адже референція, будучи результатом (змістом) висловлювання, в будь-якому разі включає в себе подальшу рефлексію. На нашу думку, така постановка проблеми Рікером розкриває вагомі елементи його новаторського бачення концепції людської ідентичності, адже роздуми над співприсутністю *idem* та *ipse* досить співвідносно може бути зрозуміла як дослідження рефлексії над референцією «Я».

Подібно до того, як у Гайдеггера власна і невласна самість є співзалежними способами існування *Dasein*, рікерівські полюси само розуміння «*idem*» та «*ipse*» відкривають істинну динаміку формування ідентичності лише у зіставлені та взаємодоповнені одне одного в рефлексії. Проте якщо у випадку фундаментальної онтології ми маємо справу з необхідністю у наявності підґрунтя для істинного екзистенційного вибору (поклику до себе з *das Man*), то у герменевтиці Рікера тотожність виступає як фіксувальний проміжний результат безперервної динаміки людської самості, яка невпинно формується в лінгвістичній, наративній, моральній та вольовій діяльності. Саме тому, так важливою для автора є залежність лексичної остаточності та прозорості від подальшої неостаточності та непрозорості перш за все в мовленні. Якщо Гайдеггер аналізує сутність людської самості із точки зору трансцендентальної онтології, рухаючись тим самим за висхідною методологічною траєкторією, то Рікер скоріше навпаки – на основі лінгвістичного, морально-етичного та прагматичного аналізу підходить до онтологічних узагальнень, тим самим рухаючись від практики до трансцендентальних основ. Таким чином, Рікер демонструє більш широку еkleктику свого підходу. Використовуючи феноменологічний метод, француз синтезує його з елементами аналітичної, та лінгвістичної методології.

Який сенс у пошуках в системі сплетіння акторів та наслідків ідентичності, тобто між дією та її провідником? Прояснення такої ідентичності, вочевидь, повинне походити з висвітлення взаємодії начала з наслідком. Для Рікера начало криється у вихідній дієздатності людини, що може бути виражена формулою «я можу». З первинного інтенціонального акту «я можу» народжується та вплітається в соціальну історію будь-яка структура дій. Саме тому будь-яке приписування відсилає нас до самої, яка, зокрема, і проявляється як абстрактна сукупність «я можу», починаючи з «можу бути». Адже у вказівці «можу» вже і завжди присутня вказівка на щось тотожне та, водночас, динамічне, тобто те, що «може» саме зараз й так, а не інакше. Це дає читачеві первинне уявлення про діалектику подвійності ідентичності – *idem* та *ipse*. «Феномен констатує, і слід це чітко усвідомити, лише часткову й абстрактну детермінацію того, що означає самість самого [90, с. 139]. Більш окреслену відповідь автор віднаходить в процесі занурення особистості в нарративний аналіз.

Використавши теоретичний досвід німецького представника філософії життя Дільтея, Рікер підкреслив вагомість історії життя індивіда у контексті безперервного формування його ідентичності. «Ідентичність, досягнута нарративно, може бути названа в межах мовної конвенціональності ідентичністю персонажа» [90, с. 170]. На думку автора, в цьому методологічному полі й буде найбільш доречним розгляд діалектики взаємовідношення тотожного й самого. Крім того, специфіка відповідного зв'язку має свої корені й у нарративному концепті «*інтриги*», без якого, власне, персонаж не здатен себе показати в широкому сенсі цього поняття. Змістовий сенс терміну інтрига був запропонований Рікером у його попередній роботі «Час та Оповідь», зокрема, у III томі, присвяченому тропам інтриги та метафори та їх зв'язку зі змістом і особами. В ній інтрига розуміється як засіб, що залишає структуру оповіді (у тому числі й ідентичності, як способу само розповіді) відкритою для змін та відходів від заданої структури. Вона дозволяє відчути у персонажі його вітальність через притаманну людям незавершеність розуміння. «Ми

характеризувати її (інтригу – А. Л.) там в динамічному аспекті, зважаючи на змагання між вимогою узгодженості й допущенням неузгоджень, які ще до завершення оповіді становлять загрозу для цієї ідентичності» [90, с. 171].

В узгодженості ми розуміємо певну особистість, або персонажа (Рікер закономірно робить ці поняття суміжними) як сукупність фактів про нього, що дає змогу передбачити та впізнати його у майбутніх діях, словах, переживаннях тощо. Під узгодженістю мається на увазі невластиві ідентичності повороти, що диктуються чи то із зовні, чи то внутрішньо, завдяки їм інтрига отримує очікувальні, творчі атрибути. «Інтрига - це операція, яка дозволяє включити в оповідальну композицію (оповідь) як узгоджені, впорядковані, так і неузгоджені (перипетії, мінливості долі) елементи» [102, с. 108]. В зіткненні узгодженості та неузгодженості ідентичності знаходить своє місце процес опосередкування, який сам Рікер іменує *конфігурацією*. Наративна конфігурація знаходить своє місце, в тому числі, у буденному процесі ідентифікації себе та іншого, виводить поняття «події» в особливий статус. Вони, за аналогією з генетичною селекцією, розуміються у відношенні до узгодженого та неузгодженого компонентів оповіді. «Акт конфігурації виробляє, таким чином, «синтез гетерогенного», в рамках якого будь-яка випадковість стає «оповідною подією» і наділяється значенням, пропорціональним його ролі в розвитку історії» [102, с. 108]. Так, Рікер підкреслює, що інтрига дає шлях розвитку персонажу, який, не відриваючи його від власної історії, залишає простір для альтернативи. «Істотна відмінність, що відрізняє наративну ідентичність від будь-якої іншої моделі взаємозв'язку, полягає у статусі події, до якого ми вже неодноразово зверталися як до наріжного каменя аналізу «самого». Тоді як в моделі каузального типу події і випадки залишаються нерозрізненими, наративна подія визначається через її відношення до процесу конфігурації, вона виявляється причетною до нестійкої структури неузгодженої узгодженості, характерної для самої інтриги; вона джерело неузгодженості тоді, коли виникає, і джерело узгодженості, коли дає поштовх події» [90, с. 171]. Тому інтрига здійснює логічний поворот

випадковості, роблячи її в оповіді, по суті, необхідною. У цьому полягає новаторство думки Рікера: людина діє властиво собі з випадковою необхідністю, аби залишитися собою, оскільки «Я» завжди передбачає альтернативи. Під власними поворотами мається на увазі не стільки радикальні повороти ідентичності (злочин, зміна ідеалів тощо), скільки секторальні зміни – запозичення слів, звичок, моделей поведінки, моральних переконань і т.д..

Відтак, сутність інтриги ґрунтується у наративній моделі події, яка, руйнуючи очікування, що утворені на базі минулих випадків, згодом стає зрозумілою у якості необхідної завдяки часовій реконструкції ідентичності, як ретроспективній, так і прогностичній. Іншими словами, ми усвідомлюємо подію, що з нами сталася, як «нашу історію», або ж як наративний засіб для формування нашої ідентичності. Проте це стається лише як наслідок нашого схоплення необхідності стану речей, який уже склався як *post factum*, – «я міг це зробити». З «ефектом доміно» інтрига, що склалася, перебудовує в подіях особистісне саморозуміння, залишаючи, в той же час, потенцію для нових флуктуацій. Зависання інтриги над ідентичність персонажа є головним атрибутом того способу взаємозв'язку, що характерний для бінарних *idem ta ipse*. Як відмічає Рікер, «...ідентичність персонажа розкривається перенесенням на неї операції, введення в інтригу, яка була спочатку прикладена до дії, котра виступала предметом оповіді, персонаж, скажемо так, і є тим самим включенням в інтригу [90, с. 172].

Базуючись на власній концепції наративу, Рікер намагається окреслити структуру утворення, формування та завершення дій, які консолідують та надають персонажам їх *ролі* в оповіді. Смысл цих пошуків полягає в наступному: наявність ролі в особі у оповіді покладає на неї певну модель завершених чи незавершених дій; ця особливість, в свою чергу, є досить тісно пов'язаною з характером, який дослідник теоретично екстраполює на буденну ідентичність особистості. В кожній дії, яку ми супроводжуємо, ми є активними, чи пасивними учасниками – тими, хто діє, аби тими, на кого діють.

Пошук грані між дихотомією активності та пасивності суб'єкта на пряму корелює із завданням успішної відповіді на питання про людську самість. Стверджуючи роль особи в певних діях, ми «маємо брати до уваги, що вона не може бути визначена інакше, ніж через приписування суб'єкту-особі предикату-процесу можливого в майбутньому, здійснюваного або вже завершеного» [90, с. 174]. Потенція дії, як і її ініціація, знаходить своє ґрунтування у групуванні та поєднанні різних суб'єктів під егідою єдиної дії, яка і розкривається як «роль». Коли особа усвідомлює свою роль, то має на увазі те, що розуміє необхідність певного моменту свого майбутнього серед інших учасників. Це висловлюється формулою «Знаю ким буду». Різноманіття уявлень про власні ролі в майбутньому носять визначальне значення в динамічному процесі турботи про самість. «На основі цієї дефініції елементарної наступності стає можливим скласти як найповніший репертуар ролей, виходячи із серії взаємозбагачень, що впливають, водночас, на суб'єкта-особу і на предикат» [90, с. 174].

Цікавим є той факт, що рікерівська інтерпретація взаємодії людської практики та само розуміння частково перегукується із сартрівської концепцією заступання свободи, або ж, як зазначає сам француз, «розгортання людських можливостей». Але у випадку з ідеями останнього ми маємо справу з односторонньою залежністю дії від суб'єкта – для-себе-буття саме творить себе, в сутності, воно контролює дію та саме обирає свої ролі. З іншого боку, Рікєрова концепція передбачає гетерогенні зв'язки між дією та її активними й пасивними учасниками. Будучи включеними в оповідь (діяння), ми не одноосібно визначаємо свої ролі, й навіть не особисто робимо наш остаточний вибір ким бути в конкретному випадку. Тому ідентичність Рікєра, порівняно з онтологією самості Сартра, на перший погляд, виглядає більш соціально та комунікативно детермінованою. Крім того, відмінність позицій двох французьких мислителів проявляється й на інтерсуб'єктивному рівні. Російський дослідник творчості Рікєра В. Старовойтов відмічає: «Рікєр вважає, що між Я і іншим існують відносини діалогічності. Дані уявлення Рікєра

протилежні поглядам Сартра, який відкидає будь-яку форму діалогу і інтерсуб'єктивності, так як, згідно із Сартром, людина – це *causa sui*, причина самої себе, а її свідомості нічого не дано із зовні» [99, с. 164].

Французький мислитель, зіставляючи особу-персонажа та інтригу під знаменем наративного аналізу, доводить прогресивну можливість наглядного подолання теоретичної антиномії тези-антитези Канта: «Оповідь у свій спосіб вирішує антиномію, з одного боку, довіряючи персонажу певну ініціативу, тобто можливість розпочати ряд подій, без того, аби цей початок був абсолютним, початком часу, а з іншого – надаючи читачеві владу визначити початок, середину і кінець дії. Внаслідок такого збігу ініціативи персонажа й початку дії оповідь задовольняє вимоги тези, не допускаючи протиріччя стосовно антитези [90, с. 177]. Якщо провести закономірні зв'язки з повсякденним само розумінням людини, то в усвідомленні самих себе особистість виступає, водночас, як головний персонаж та читач своєї історії, у якій авторство не належить персонажу в повній мірі цього слова – оповідь є скоріше колективним творінням.

Грунтуючись на доведеному синтезі узгодженості та неузгодженості в структурі ідентичності персонажа, Рікер визначає наративній ідентичності опосередковуючу функцію в діалектиці тотожності та самості. Що значною мірою «підтверджується уявними варіаціями, якими оповідь підпорядковує цю ідентичність» [90, с. 178]. Узагальнюючи зв'язок між мовним твором та формуванням особистісної ідентичності людини, французький мислитель розглядає літературу як поле для експериментів над людським досвідом мислення, завдяки якій відкриваються широкі можливості для дослідів мінливості людського само розуміння.

Саме в цій «лабораторії» Рікер віднаходить «курйозний випадок» ідентичності, завдяки якому прослідковується можливість прослідкувати самість без підтримки тотожності. Таким «курйозним» випадком, що дає ресурси для розкриття особливостей людської самості, є літературний феномен «кризи розв'язки». «В міру того, як оповідь наближається до пункту

анулювання персонажа, роман втрачає свої, власне наративні, якості, навіть такі, що були вище інтерпретовані у найгнучкіший і найбільш діалектичний спосіб (узгодженість та неузгодженість персонажа – А. Л.). Втраті ідентичності персонажа відповідає, таким чином, втрата конфігурації оповіді і, зокрема криза розв'язки» [90, с. 180].

Аби пояснити, яким чином можлива самість поза підтримкою тотожності, Рікер порівнює та відсторонює свою концепцію від ідей *puzzling cases* Парфіта. Як зазначає французький філософ, *puzzling cases* репрезентує технологічний спосіб аналізу інваріантності, так званих, «конструктивних вигадок». В такому вимірі конструювання варіантів ідентичності відбувається пошук тілесних еквівалентів тотожній особі. До прикладу, у науковій фантастиці, що подібна за структурою до моделі *puzzling cases*, таким еквівалентом є мозок. Технологізм схеми Парфіта полягає у тому, що в концептуальному плані ідентичність розуміється поза персонально. З іншого боку, засоби наративного аналізу літературного твору, навіть при повній втраті особою її якостей зберігають цілісність її самості у оповіді – навіть радикально інваріантне «Я» залишається тим «самим». «У цьому сенсі можна сказати, що уявні варіації наукової фантастики є варіаціями відносними до тотожності, тоді як варіації літературної вигадки є відносними до самості, або, точніше, до самості в її діалектичному відношенні до тотожності [90, с.181]. Збереження самості персонажа у літературній розв'язці методологічно накладається Рікером на проблему ідентичності реальної людини. У менш прозорій ситуації людина зберігає власну самість у різних поворотах історії життя. Знову і знову фундуєчись на новій тотожній структурі під тією ж референцією «Я» та імені.

Завдяки побудованому французом зв'язку між *ipse* та *idem*, який стає можливим за посередництва особливостей наративної ідентичності, читач відслідковує головні зв'язки між структурою дії та її провідником. Ці зв'язки цікавлять автора навіть більше, ніж питання про особливості формування людського само усвідомлення. Адже небезпідставно можна стверджувати, що пошук рішення до проблеми морально-етичної відповідальності особистості за

власні вчинки, її здатності усвідомити собі належність моральних норм чи намірів та, в решті-решт, її здатності сформувавши інтуїтивну «мудрість» життя.

На думку автора, моральний намір, вибір та рішення на пряму пов'язані з динамічними процесами формування людської ідентичності. У вимірі етичної практики особистість стурбовується про відповідність своїй певному наративу, що спонукає до збереження самого себе в повсякденній активності. Вочевидь, головний постулат, який можна сформувавши з етичних висновків рікерової теорії «самого», полягає у тому, що будь-яка діяльність, пов'язана з моральним наслідком, впливає на формування та утримання цілісності «самого» себе. Неможливо самостійно діяти інакше без реконструкції власної ідентичності.

Заключним методологічним рівнем теорії ідентичності Рікера є пошук онтологічних імплікацій до вже здійсненої раніше рефлексійної, семантичної та практично-моральної аналітики. Саме у цьому дослідженні інаковість самості у порівнянні з тотожним найбільш повно проявиться на фоні інаковості Іншого. Онтологічне питання в цьому вимірі філософських проблем ставиться Рікером наступним чином: «Яким є спосіб буття *самого* і якого роду сутність чи індивідуальну реальність воно собою являє?» [90, с. 355].

Базуючись на уже наявних знаннях про методологічні ресурси пошуків сутності самого, мислитель виділив три взаємозалежних рівні дискурсу, що у герменевтичній єдності повинні дати досить цілісне уявлення про неї.

Перший дискурс пов'язаний з виведеним зв'язком між рефлексією та аналізом, що дали нам поняття «базових речей» та «осіб». Саме тут визначальною є роль онтологічного значення *свідчення*, яка була призначена традицією нігілізму як протест картезіанському Cogito. «Те, що засвідчується у своєму граничному вигляді, є самістю, водночас відмінною від тотожності у діалектичному зв'язку з іншістю» [90, с. 361]. Онтологічне значення свідчення докривається нам як упевненість та довіра у існуванні в формі самості.

Другий дискурс відноситься до апології онтологічного значення практики. Намагаючись реконструювати вчення про дію та спроможність, Рікер

максимально зближує статус діяльності та здатності бути. Такі спроби автора продиктовані, в першу чергу, намаганням провести чітку об'єднуючу лінію між онтологією самості та етикою, яка б надала останній визначальне значення в процесі формування ідентичності. Онтологія самості Рікера, відтак, ґрунтується на фоні діалектичної взаємодії між власним тотожним тілом, самістю в якості морального зобов'язання та Іншим як граничною формою інакшості. На думку філософа, описані нами рівні сходження до «Себе як Іншого», що мають відкрити сенс полісемії терміну «ідентичність», декларують, водночас, специфіку онтологічного статусу людини, описують її шлях до розуміння топологічного руху своєї особистості. Адже «розуміння між самістю і тотожністю стосується не лише двох сукупностей значень, а двох способів буття» [90, с. 369]. З огляду на залежність теорії дії від проблем ідентичності, американський дослідник І. Вемана підкреслив визначальне значення в концепції Рікера взаємозв'язку статичної та динамічної опозицій людського саморозуміння. «Якщо *тотожність* – це спосіб буття, що протилежний *буттю самості*, то Рікер подвоює різницю першого порядку (тотожність-самість – А.Л.) до того, що він відносить до дискурсу другого порядку. Як я й показав, Рікер відрізняє тотожність з самістю на протязі свого дослідження ідентичності. Це різниця в межах об'єктивності рефлексивного процесу самого» [200, С. 147]. Як наслідок, питання семантики *idem* та *ipse* переростає в питання про значення дії в процесі формування ідентичності.

Бінарність відношення людини до самої себе проінтерпретоване як різні способи буття було властиво ще гадеггерівській онтології. Останній надає їм такого статусу завдяки екзистенціалу турботи (*Sorge*). Рікер, в свою чергу, докладає максимальних зусиль аби здійснити таке онтологічне обґрунтування через поняття діяння, що набуває якісно нового значення, гранично близького до гадеггерівської турботи. «Зближення *Sorge* за Гайдеггером та *praxis* за Аристотелем може дати простір для більш поглибленого розуміння одного і другого понять» [90, с. 370]. Такий зміст терміну діяння прокладає нові перспективи в завданні доведення прямого зв'язку між діями особистості та її

самоусвідомленням. Навіть зіставлені поняття діяльності та світу перетворюють власний сенс у онтологічну основу людського існування. «Немає світу без буття самого, який би в нього перебував та діяв, і немає самого без світу, в якому він якимось чином практикує» [90, с. 371]. Однак чому самісне не зливається з тотожним?

Не дарма Рікер підсумовує свої онтологічні висновки пошуком головних ознак взаємодії між самістю та інакшістю, з цим, власне, і пов'язаний *третій дискурс*. Характерною ознакою новаторського розуміння французьким філософом інакшості є те, що він приписує їй не зовнішній, а внутрішній сенс. *Інакшість онтологічно конститує самість*.

Внутрішній сенс інакшості складається з поєднання трьох вичерпних вимірів усвідомлення «самого», які автор іменує «*досвідами пасивності*». Якщо буття самості розуміється Рікером як акт, то поняття пасивності, або того, чим самість не є, відображає усю повноту онтологічного значення діяння для рікерівської концепції ідентичності. Філософ має на увазі той факт, що досвід інакшості піддається елімінації як пасивний аспект нашого активного буття.

Це, в першу чергу, *досвід пасивності тіла*, що виступає як первинний спротив нашим діям та долається зусиллям. Пасивне тіло – це той бар'єр, що мусить бути подоланим аби «бути собою» (хотіти, рухатись, роботи), а не ніким. Таким чином, Я ніби виникає з інакшості інертного «Я-тіла».

Наступним виміром усвідомлення є *досвід пасивності Іншого*. Інший є протилежністю Того Самого, яка, окрім диз'юнктивної функції, охоплює й місію спонукальну. Адже Інший є «належністю до внутрішнього інтимного конституювання його сенсу» [90, с. 392]. Пасивність Іншого полягає у тому, що навіть не здійснюючи актуальної зустрічі, ми все одно маємо досвід «про нього» як необхідний полюс конституювання себе. У цьому сенсі, казуально можна стверджувати, що навіть людина, яка народжується та виростає на безлюдному острові, має трансцендентально-пізнавальне підґруття для того, аби впізнати Іншого як подібного собі, тобто інакшого. Це стає можливим тому, що даний досвід закладений в самих фундаментальних поняттях самого та

світу. Рікер доводить це глибинним аналізом гуссерлівської інтерпретації «епохе».

Заключним досвідом інакшості, з огляду на ідеї Рікера, є *досвід пасивності совісті*. Совість як специфічний феномен моральності «нічого не додаючи основному змістові понять етики, знову вписує ці поняття в діалектику Того самого й Іншого під виглядом специфічної модальності пасивності» [90, с. 407]. Для розкриття змісту свого розуміння совісті та її значення в структурі ідентичності Рікер досліджує «*метафору голосу*», яким совість власне промовляє до самого Я. Цей «голос» виступає симптомом і показником інакшості, в якому Інший стає іманентним мені самому. Як наслідок, в цій «афектованості іншим голос вказує на прикметну асиметрію, яку можна назвати вертикальною, між інстанцією яка окликає, і самим, як покликаним» [90, с. 407].

Відштовхуючись від цих модальностей пасивності, поряд з діалектикою протилежності тотожного і самості розгортається діалектика єдності Того самого й Іншого. В цій прикметній взаємодії способів буття самості в ході людських діянь, які для Рікера включають в себе всі сфера людської активності, відбувається динамічне формування людської ідентичності, зумовлених широким спектром описаних наративних, моральних та практичних впливів.

Діалектика тотожності та самості повною мірою проявляє себе в наративній ідентичності, яка стає смисловим проміжком, що усуває протиріччя між подібністю і розрізненням в процесі формування особистості. Для того, щоб показати доцільність використання наративної схеми до особистісної ідентичності, Рікер використовує категорії *інтриги* та *персонажа*. Як суб'єкт дії в реальному житті, людина розцінює себе, з одного боку, як тотожне «Я» та об'єктивне «Я сам», подібно до літературного персонажу. Тобто, діючи, ми розуміємо себе в тому числі відсторонено – як інакший прояв нас в події, що сталася. Поняття інтриги відображає усвідомлення очікування особистості майбутнього, де вона умоглядно уже не є тою, ким вона є. Присутність теперішнього персонажу-Я, що існує в розгортанні інтриги-майбутнього,

показує часову протяжність ідентичності, яка поряд з тотожністю завжди передбачає інаковість.

Рікер залишається вірним власній концепції проникнення структур художньої оповіді в реальне життя людини. З точки зору його герменевтики, екстраполяція художніх методів (інтрига, метафора, опис) на дійсну систему формування людського саморозуміння є не лише доцільною, але й необхідною, оскільки лише через входження наративної ідентичності в структуру особистісної ми позбуваємося теоретичних протиріч, які супроводжували суб'єктивістські концепції тотожної ідентичності Лока, Г'юма та сучасних представників аналітичної традиції, зокрема Парфіта та Сторсона. Ідея наративізму Рікера є доволі наглядним прикладом зростання популярності наративізму в західній філософії ХХ століття, який можна прослідкувати в роботах філософії культури Жана-Франсуа Ліотара, філософії історії Франкліна Анкерсміта та Хайдена Уаєта.

Концепція Рікера є досить складною за методологічною та категоріальною структурою. Кожна з окремих гіпотез автора потребувала від нього глибинного доведення та прояснення. Як зазначив сам француз у своїй автобіографії, «...не шкодую, що мої останні рядки набули такого агностичного змісту, коли декларую, що як філософ я не спроможний сказати, звідки лунає голос свідомості – цей останній вираз інакшості, який невідступно переслідує самість: чи лунає він від іншої особи, яку я спроможний мислено уявити, чи від моїх предків, від якогось мертвого бога чи від Бога живого, але так само відсутнього в нашому житті, як минуле відсутнє в усій реконструйованій історії, а може, навіть від якогось порожнього місця?» [89, с. 80]. Цими словами Рікер визнає, що його філософських засобів для досягнення останнього успіху в такому завданні замало. Тим не менш, ідея глибинного зв'язку особистісної та наративної ідентичності в людському бутті, що належить французькому мислителю, є однією з найбільш обґрунтованих в цій сфері філософських досліджень. А близьке відношення цієї концепції до проблем етики та права надає їй, окрім того, вагомому практичному значення.

Висновки до II розділу

Проаналізувавши історію розвитку проблеми ідентичності в феноменологічній філософії свідомості, ми дійшли наступних висновків:

1. Увесь дискурс з питання ідентичності в феноменології можна приписати до спроби, з одного боку, подолати центризм егології Декарта, а з іншого – вберегти цінність та самобутність людської особистості. Збереження цього балансу виявилось вкрай складним завданням, яке, однак, отримало свої специфічні способи вирішення. Після залишкового статусу Я у Гуссерля, першою резонансною відповіддю на проблему редукції субстанційної суб'єктивності стала екзистенційна феноменологія Гайдеггера. Беручи на озброєння ідею інтернаціональності, німецький філософ редукує людське існування до первинної інтенції буття – Dasein. Ідентичність Dasein визначається його відношенням до власного буття, відчутті відповідальності за онтологічні можливості, якими воно володіє. В цьому контексті самість Dasein володіє двома модусами – власним та невласним, які, відповідно, є двома способами буття людини в світі. Два модуси буття самоті є взаємопов'язаними, а не взаємовиключними поняттями, оскільки повернення до себе, до власного буття можливе лише як темпоральне, «щоденне» повернення з невласного існування – das Man. Екзистенційний погляд на природу самосвідомості людини характерний і для феноменології Ж.-П. Сартра. Розмежовуючи два виміри людської реальності «в-собі» та «для-себе-буття», Сартр показує себе як неогегеліанця, що надає діалектичному Его Гегеля негативного характеру. З одного боку, ми маємо монолітне Я-об'єкт, що існує в світі, який уже стався, з іншого – людина це чи не єдина істота, для якої її несвідоме-Я існує в майбутньому, тобто в тому, чого немає. Зіткнення монолітності буттєвого «Я» з простором уявної, небуттєвої самоті формує темпоральну картину людської самосвідомості, що відображає своєрідний рефлексивний круговорот. В момент «тепер» особа, за Сартром, водночас,

являється і не являється тим чим вона є, оскільки її тотожність із собою, постійно ще має настати.

2. Екзистенційна інтерпретація феноменологічної редукції не стала єдиним альтернативним варіантом застосування гуссерліанської методології поза виключним предметом свідомості. Феноменологія людського сприйняття Мерло-Понті також є близькою до екзистенційного погляду на ідентичність, однак, результатом редукції у французького автора стає не стільки «чисте існування», а, скоріше, «чисте сприймання», головним атрибутом якого є відсутність чіткого розмежування між фізичним та ментальним. Фундаментальність примітивного сприймання дозволила мислителю як нікому іншому наблизитися до подолання картезіанського дуалізму, що мало свої позитивні наслідки у сфері вирішення проблем персональної ідентичності. Зокрема, на думку Мерло-Понті, наше тіло, яке володіє очевидною фактичністю, саме по собі має передумови для формування ідентичності. На відміну від традиційного погляду на людську суб'єктивність, де тіло розумілось виключно як об'єкт, що здобуває суб'єктивне усвідомлення лише в психологічних імплікаціях, живе тіло саме є первинним осередком ідентифікації. Так само, як і його близький знайомий Ж.-П. Сартр, Мерло-Понті в гегеліанському ключі пропонує розглядати два виміри буття особи: в-собі та для-себе. Тим не менш, у порівнянні з фундатором екзистенціалізму, в його феноменології основоположну роль в процесі становлення ідентичності відіграє примітивне, а не когнітивне сприймання, витoki якого відкриваються з прийняттям феноменологічного поняття тіла. Особливістю такого погляду на тіло є топологічне перетікання тілесного в ментальне, що надає фізичному ознак наявності рефлексії.

3. Погляд на ідентичність як на процес та результат гіпостазування, можна чітко прослідкувати в феноменології іншого французького автора – Е. Левінаса. На думку філософа, первинна ситуація людського буття характеризується способом безособової наявності – *il y a*. Безособовий спосіб існування не має під собою поділу на суб'єктивне та об'єктивне, він взагалі не передбачає поділ

– в ньому ми невід’ємні від тотального буття, де суще є цілком і повністю єдиним. П у а жахає свідомість, подібно до того, як смерть жахає Dasein в онтології Гайдеггера, тому формування ідентичності людського Я виникає як наслідок втечі від безособовості. Жах буття – це в першу чергу жах усвідомити те, що за власною особою в фундаментальному сенсі нічого не стоїть. Персональна ідентичність не має онтологічної сутності – вона є результатом опредметнення нашого мислення, яке покликане підтримати людську «мужність бути». Відповідне гіпостазування ідентичності відбувається на основі «іпостасей» буття – аспектів людського існування, які хоч і ґрунтуються в тотальності останнього, проте відділяються від нього на основі специфічного заперечення. До іпостасей буття Левінас відносить такі поняття, як «тут», «тепер» та «Я». Іпостась «Я», зокрема, позначає факт буття та, водночас, спосіб споглядання буття, що відсилає до екзистенції. Для французького мислителя Я не може бути «типовим» феноменом, оскільки редукцією Я є ніщо – воно не існує саме по собі. В більш пізніх роботах Левінаса теорія людської суб’єктивності доповнюється тезами про подолання самотності Я в зустрічі з Іншим. Інший є феноменом безкінечного, він уособлює абсолютну екстеріорність по відношенню до загальної тотальності, що складає поодиноке буття.

4. Наративна теорія персональної ідентичності в феноменології найбільш яскраво представлена П. Рікером. Надавши феноменологічному методу герменевтичного призначення, французький мислитель доповнює його аргументами аналітичного погляду на ідентичність, що робить його теорію винятковою в питанні зближення двох традицій мислення. Рікер стверджує, що людське Я розгортається у вимірі чотирьох буденних практик: «Я-можу-говорити» (мовлення), «Я-можу-діяти» (дія), «Я-можу-розповісти-себе» (оповідь), «Я-можу-відповідати-за-свої-вчинки» (мораль). Порядок формування Я через ці практики є ієрархічним: від примітивної здатності сказати про себе до висхідної можливості відповідати за себе. На кожному з цих етапів реалізація нашого Я відбувається через діалектичне узгодження між

особистісною та наративною ідентичністю. Термін «ідентичність» ховає у собі особливу полісемію, яка здатна проілюструвати головну складність його розуміння. Зокрема, ідентичність можна розуміти з точки зору тотожного *idem* та динамічного *ipse*. Секрет персональної ідентичності полягає у тому, аби розкрити її сенс в якості *ipse*, що передбачає невлотимий зв'язок між постійністю та змінністю в людському існуванні. Завдяки введенню наративної ідентичності як незамінного способу самоусвідомлення Рікер і реалізує власну ідею висвітлення *ipse*. Французький філософ демонструє, що проміжок розуміння між тотожним Я та самістю опосередковується «оповідями», наративами життя, своєрідними моделями дії. Завдяки існуванню цього наративного проміжку людина здатна покладати себе на майбутні та минулі дії, своєрідним чином ставитися до себе, заявляти про себе тощо. У своєму аналізі Рікер звертається також і до базових «аналітичних» питань в контексті персональної ідентичності. Зокрема, його цікавить природа ідентифікуючої референції, реідентифікації, базових особливостей, доцільність використання *puzzling cases* тощо. Віддаючи належне аналітичним мислителям в їх дослідженні тотожності особи, Рікер все ж критикує їх за однобічне бачення людини, технологізацію самосвідомості, яка призводить до розгляду ідентичності по поняттям особистості. Конституювання ідентичності, в свою чергу, відбувається в моральному вимірі існування особи, де намір, вибір та рішення апелюють до здатності людини «бути собою».

РОЗДІЛ III.

НАТУРАЛІЗМ ПОГЛЯДІВ НА САМОСВІДОМІСТЬ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ

3.1. Оксфордська «реабілітація метафізичної проблеми». Становлення новітнього питання ідентифікації особи.

Теоретичні витоки проблематики ідентичності в рамках аналітичного методу ми віднаходимо в ранніх роботах англійського мислителя Гілберта Райла. Його робота під назвою «Concept of the Mind» (1949) стала своєрідною «іскрою» для філософії свідомості в англо-американській науковій спільноті та, як наслідок, задала критичний вектор розвитку питання самоідентифікації.

Первинне послання Райла в рамках означеного ним проекту «теорії свідомості» є критика паралелізму людської історії Декарта. Теорія, за якою людина є водночас протяжним тілом та непросторовою свідомістю, стала настільки популярною та загальноприйнятною, що англієць, в усій сукупності варіацій, пропонує іменувати її «офіційною». Офіційна теорія свідомості, на думку Райла, є необґрунтованою «догмою про привида в машині», яка може та повинна бути розвіяна. Фундаментальною причиною хибності картезіанського «пара-механіцизму» свідомості філософ вважає невірну логіку вживання ментальних висловлювань.

Головним нововведенням Райла, в межах згаданого опозиційного завдання, можна вважати його аналіз «категоричних помилок» в філософських роздумах попередників та, зокрема, у Декарта. Останні гуртуються на помилковому підході до абстрактних понять, а саме, на хибному аналізі ментальних концепцій як реально існуючих об'єктів. Коли представники «офіційної теорії» вживають поняття «свідомість», вони розуміють її як окрему, самостійну категорію, проте остання є лиш способом організації та узагальнення ментальних актів, які, з точки зору Райла, можуть бути описані на основі

аналізу поведінки особистості. Таке застереження від категоричного примноження, подібне до філософського кредо Оккама, знаходить свою ілюстрацію на прикладі помилок дитячої свідомості: «Подібну [категоричну – А. Л.] помилку зробила б дитина, спостерігача дивізію, що марширує поряд з нею. Вказавши для себе на певні батальйони, батареї, ескадрони т. п., вона б спитала, коли з'явиться дивізія. Вона в цьому випадку припускає, що дивізія являється загальною подібною, проте окремою частиною від тих військових одиниць, які вона уже бачила. Дитина побачить власну помилку, якщо розповісти їй про те, що споглядаючи маршируючі батареї, батальйони і ескадрони вона споглядала, водночас, дивізію. Марш не був парадом батальйонів, батарей, ескадронів *та* дивізії, а парадом батальйонів, батарей, ескадронів дивізії» [187, с. 15]. В аналізі «категоричних помилок» можна віднайти яскравий відбиток аристотелізму в поглядах Райла, що й не дивно з огляду на Оксфордське походження його ідей.

Відтак, на думку англійського філософа, якщо нам вдасться позбутись цих відхилень, то ми зможемо підійти до розуму не як до суб'єктивної таємниці, що доступна лиш інтроспекції, а як до *диспозиційної* сутності, доступної зовнішньому огляду та науковому дослідженню. Головним диспозиційним елементом розуму є знання. На основі критики картезіанського дуалізму Райл виділяє два види знань – «знання як» та «знання що». «Знання як» включають в себе ментальні поняття та зв'язки, скеровані на звершення певної дії, наприклад, як користуватися ложкою, як грати в футбол чи говорити іноземними мовами. «Знання що» – це теоретичне узагальнення «знань як», воно формується, коли ми плануємо дію, чи створюємо загальний алгоритм певного акту, наприклад, правила гри в футбол чи граматику іноземних мов. «Знання як» завжди носять диспозиційний характер – їх можна продемонструвати. В свою чергу, «знання що» завжди можуть бути редуковані до «знань як». На основі цього факту, за Райлом, людська діяльність є єдиною підставою щодо суджень про її ментальні предикати. Загалом, позиція Райла є помірковано біхевіористською – для нього неприйняття дуалізму душі і тіла

Декарта описується тим, що розум є окремою ідеалістичною сутністю, а всі наші ментальні акти дублюються актами поведінки, що скасовує «привілеї» інтроспекції.

В той же час, помилковим було б також віднести Райла до представників типового біхевіоризму. Звичайно, його філософські погляди багато в чому близькі до ідей емпіричної психології, проте поняття «поведінки» у британця, на відміну від її ортодоксального трактування в рамках біхевіоризму, відображає значно глибший зміст. Як відмічає авторитетний дослідник творчості Райла Елмер Спраг, «його концепція поведінки є загалом досить широкою для того аби не оминати таку форму поведінки як тихе читання, ментальну арифметику, та композицію в певному розумі» [Sri, с. 25].

Окресливши загальні позиції Райла щодо людської свідомості, ми, відтепер, можемо розглянути його погляди на персональну ідентичність. Останні розкриваються в главі під назвою «Знання про себе», де описуються причини нашого «внутрішнього» відчуття цілісності та приналежності одній ментальній сутності. Райл відмічає, що «офіційна теорія» свідомості ґрунтує свої аргументи на користь безпомилковості інтроспекції на основі очевидності «привілейного статусу» нашого розуму, оскільки лише ми самі здатні усвідомлювати та відчувати наші переживання або ж мати знання про певне суб'єктивне ядро свідомості.

Мета Райла – деміфологізувати теорію ідентичності, показавши, що вона, в сутності, є лише формою особливого знання про людину, а не апріорною інстанцією розуму чи специфічним «началом» свідомості. Однією з головних переваг свого методу англієць вважає відсутність у ньому протиріччя між суб'єктивним та інтерсуб'єктивним. Уявлення про те, що наше знання про себе є чимось виключним, ґрунтується на хибних підставах, адже в багатьох життєвих ситуаціях ми можемо дізнатися про іншого більше, ніж про себе. Нам може здаватися, що ми не є тим, чим ми являємось для інших, але це не означає що наше уявлення про власний образ в очах інших є правильним і, що головне, єдиним. Райл відмічає: «якщо хто-небудь з читачів засумує через те, що його

позбавили Привілейного доступу до його допустимого внутрішнього Я, то я додам втішну замітку, що мій підхід реанімує права знань про інших перед лицем знань про себе» [187, с. 155]. Досить наглядним є той історико-філософський факт, що Райл, будучи в минулому прихильником феноменології, з віком відійшов від доктрини Гуссерля. Більше того, після війни він став її теоретичним опонентом, з точки зору уже аналітичної позиції. «Райл підтримує тезу Гуссерля з приводу того, що елімінація ментального досвіду через зведення його елементів до психологічних понять повинна бути спростована. Але він не приймає, разом з тим, жодного твердження з приводу того, ніби феноменологія грає щось на зразок лідируючої ролі в сфері філософії чи в сфері науки» [132, с. 146]. Варто пригадати й те, що Гуссерль так і не зумів подолати «інтерсуб'єктивну прірву» своєї концепції. Остання стала одним із головних об'єктів критики серед опозиціонерів трансцендентальної феноменології, до яких із впевненістю можна віднести Райла.

Англієць пов'язує становлення традиційного погляду на само-свідомість з утвердження механістичної картини світу в часи Декарта. В опозиції до останньої свідомість виконувала метафоричну роль «світла», тобто знання, що світилось саме по собі та не потребувало чуттєвого сприймання. Це та інший вид сприймання, яке має місце «всередині» людини, Локк і назвав рефлексією, використавши слово, що означає дзеркальне відображення. Свідомість здатна «дивитися» і «бачити» свої власні дії в «світлі», що випромінюється нею самою. Міф про свідомість – це пара-оптика» [187, с. 159]. Райл вважає таку теорію міфом з трьох причин. По-перше, нам не потрібно додаткових понять на зразок «світла» для того, аби пояснити, як ми щось знаємо. По-друге, свідомості не потрібно вічно споглядати саму себе та моніторити власну діяльність для того, щоб не втратити незалежність від зовнішнього світу, наша схильність робити знання про себе стає «внутрішнім» виникає в процесі розповіді, а не на формування. По-третє, випадок усвідомлення певних ментальних актів ще не є підставою стверджувати, що ми сприймає події паралельно існуючого світу свідомості. Ментальний космос не потребує

обґрунтування шляху виникнення трансцендентального Еґо, оскільки «ніякого такого світу не існує і, відповідно, немає необхідності в особливих способах пізнання його жителів» [187, с. 161]. Не можна, однак, сказати, що Райл є радикальним матеріалістом – він, скоріше, опозиціонер дуалізму, який здається йому псевдонауковим та безпідставним. Зводити людську істоту до «привида в машині» є фундаментальною помилкою, точно такою ж, як і описувати особу її в якості органічної машини без водія.

Відтак, Райл розуміє ідентичність людини як знання про себе без «Привілейного доступу» до цих знань. Автор заявляє: «Коли ми говоримо про свідомість людини, то ми не говоримо про деяку другу сцену, на якій розігруються особливого роду події її життя, а про певні способи впорядкування подій її єдиного життя» [187, с. 167]. Знання про себе – це такий самий спосіб знань, що й знання про іншого, відрізняється лиш способом його мовленнєвого вираження. Саме тому особистість – це не свідомість про себе, а система висловлювань про себе. Для британця питання про те, як взаємодіють свідомість та ідентичність особистості є таким же пустим, як і запитання про те, як взаємодіють Парламент та Конституція. Немає певної керівної ієрархії свідомості, тіла та Я – усе це одна людина у різних способах мовленнєвого вираження. Коли ми стверджуємо людину як носія волі та вольового вибору, ми кажемо, що вона особистість, коли ми говоримо про наявність в її досвіді певних ментальних актів (що проявляються в її поведінці), то підвередимо наявність свідомості.

Ідентичність у випадку Райла постає як результат індукції на основі спостережень за власною поведінкою. Ідентичність, впливає на нашу волю, тому наша поведінка відрізняється від поведінки тварин. «Знання людини про себе та інших може мати багато різних, слабо відмінних один від одного ступенів, що відповідають різним і також приблизно відмінним смислам слова «знати». <...> Але така різниця не витікає і не веде до якісної відмінності між знанням індивіда про самого себе і його знанням про інших людей. Не існує метафізичної Залізної Завіси, що безвихідно відділяє нас від інших людей, хоча

типові обставини разом з деяким відношенням наміру підтримують розумну дистанцію» [187, с. 180-181]. Зведення Райлом ідентичності до особливого роду знання, на противагу метафізичному началу, закономірно знімає проблему соліпсизму, оскільки не існує виключного іманентного суб'єкта, що здатен сумніватися в існуванні Іншого.

Поняття «сам» або «Я» (the self) в роздумах англійця характеризується «систематичною невловимістю» – це означає, що в буденному розумінні його неможна схопити в деякій остаточній дескрипції. Я – це поняття, що не є іменем, позначаючи сталий об'єкт, а є індексійним терміном, якому властива постійна зміна логічних підстав. Наприклад, ми можемо сказати: «Я змок», маючи на увазі те, що моє тіло змгло, або ж заявити «Я врізався в дерево», вказуючи на те, що автомобіль, яким я керував, зіткнувся з деревом. В будь-яких випадках Я властиво пристосовуватися до того, що виступає об'єктом в ситуації, про яку йдеться у висловлювання. В основному, воно вказує на присутність самоконтролю під час описуваної дії або ж знання про себе. Специфічні «самосвідомість» та «самоконтроль» в традиційній доктрині картезіанства прийнято вважати діями більш високого порядку, що можуть мати власний, відмінний від первинної дії об'єкт. Проте, як доводить Райл, дії більш високого порядку – наприклад, усвідомлення того, що засинаєш – не можуть мати ніякого іншого об'єкта, окрім вихідного. Це означає, що Я не позначає нічого, окрім самого оратора в мовленні. «Речення зі словом Я, вказують на те, про кого йде мова, завдяки тому, що висловлюються чи пишуться конкретно людиною. Я позначає людину, що вжила це слово. Коли людина промовляє речення зі словом Я, його вираження може бути частиною дії більш високого порядку, наприклад повідомлення про свої вчинки, самовказівки чи самовтішання, тому воно не може відноситися до тієї дії, яка являється виразом даного речення. Навіть якщо людина, вдаючись в філософські спекуляції, на мить зосередиться на проблемі Я, вона не зможе – і знає, що не зможе, схопити нічого окрім фалд сюртука того, за ким вона полює. Адже її здобиччю є сам мисливець» [187, с. 198]. За Райлом, Я має таке ж

лексичне, індексійне походження, що й слово «Тепер». Вони вислизають від нас, оскільки являються нашою тінню, але це не означає, що вони наділені чимось метафізично таємничим. Ці поняття є невловими, оскільки вони не володіють власним об'єктом означення та завжди прив'язанні до дії, про яку йде мова в буденних висловлюваннях. Особливістю Я являється скоріше те, що воно постійно «прилипає» до мовця, хоча, водночас, володіє логічною гнучкістю. Відтак, самосвідомість повністю залежна від усвідомлення примітивних дій, вона є похідною від них й не володіє окремим буттям.

Відома книга британського філософа Пітера Ф. Стровсона «Індивіди: нарис дескриптивної метафізики», вперше опублікована в 1959 році, започаткувала нову еру в аналітичній філософській традиції. Контр-метафізичний рух, який мав місце на початку ХХ століття, показав свою несумісність, пов'язану з неможливістю прозорого лінгвістичного аналізу без повернення до первинних метафізичних категорій. Ідея дескриптивної метафізики Стровсона робить спробу позитивно скомбінувати важливі онтологічні проблеми з конструктивним методом логіко-лінгвістичних досліджень. Головне значення спадщини Стровсона для нашого дослідження представлене його думками про людську ідентичність та самість. В рамках означеного історико-філософського проекту буде доречно висвітлити специфіку аналітичного погляду на питання ідентичності в роботах одного з його піонерів. В більшості ми будемо сконцентрувати нашу увагу на першій, метафізичній, частині «Індивідів», однак, використовуючи другу – логічну – як інструмент ревізії в полі буденної мови.

Перш за все, навіть якщо ми вказуємо на тему самосвідомості в ідеях Стровсона, перед нами стоїть велике завдання розрізнити дві фундаментальні метафізики – ревізійністську та дескриптивну. Ревізійністська метафізика, виявлена автором, асоціюється зі створенням нової мисленнєвої структури, яка може бути використана для «кращого» чи більш правильного мислення. З ревізійністською філософією Стровсон пов'язує також континентальну філософію, зокрема ідеї Сартра, Гайдеггера та Ніцше [194, с. 2]. Дескриптивна

метафізика, теж представлена Стровсоном, це спосіб філософського дослідження, заснований на описі актуальної або «реальної» метальної структури. Стровсон переважно пов'язує свій метод із дескриптивним способом мислення, але також зазначає: «Напевне, не існувало жодного метафізика, який, з точки зору задуму і здійснення, відносився би повністю до одного типу метафізики, або до іншого» [196, с. 9]. Показово, що новий метафізичний синтез, запропонований «Індивідами», повністю підтверджує цю ремарку – дескриптивний метод в загальному намагається висвітлити актуальні структури нашого мислення, в той же час, як і будь-який інший спосіб філософії, він не міг би бути прийнятий без нових концептуальних посилянь. Свідомості потрібно мати «синтетичне дзеркало, що допомагає незалежно відкрити її власну концептуальну схему. Ці нові «побічні» поняття та зв'язки також присутні в стровсонівській філософській позиції. Тим не менш, британський філософ розуміє: немає абсолютної моделі актуального мислення, що може бути зроблена можливостями його дескриптивної метафізики чи будь-якої іншої. Значення філософського чи навіть буденного дискурсу постійно змінюються, тож не дивно, що ті самі центральні суб'єкти нашого розуму мусять бути пере відкритими знову і знову. «Якщо немає нових істин для відкриття, то старі істини мусять бути перевідкритими» [196, с. 10].

Перший важливий момент стровсонівської концепції ідентичності, який ми повинні висвітлити, це його розуміння «особливостей». Коли ми кажемо «особливість» в контексті «Індивідів», то маємо на увазі «взяти до уваги дещо поза його відношенням до власних атрибутів, ознак чи якостей». Воно включає не лише «речі» загалом, але й ідеальні поняття про матеріальні об'єкти. Легкий спосіб уявити стровсонівські особливості в якості елементів дисипативного світу, до того як можуть бути здійснені будь-які концептуальні зв'язки. «Для прикладу, як і в найбільш типових філософських застосуваннях, історичні випадки, матеріальні тіла, люди і їх тіні – це все особливості, в той же час, якості та властивості, числа та різновиди особливостями не являються» [196, с. 15]. Особливості представляються як «атоми» нашої концептуальної схеми;

остання заснована можливості до ідентифікації цих сутностей. Ідентифікація особливостей є базовим процесом для нашого буденного мовлення. Ми говоримо про щось, що має бути зрозумілим, більше того, коли ми відновлюємо особливість з нашої пам'яті, для прикладу, Аристотеля, наш розум намагається віднайти *ідентифікуючу референцію*, такі як його професія, зовнішність чи який-небудь згадуваний факт про нього. Ця операція проводиться обома учасниками – мовцем та слухачем.

Цей факт довів твердження, за яким ідентифікація особливостей певного виду залежить від ідентифікації особливостей іншого виду. Такий шлях мислення, запропонований британським філософом, описує базову концептуальну структуру людського розуму як зв'язану схему складену з особливостей та ідентифікуючих референцій, де другі формують рухомі границі перших. Він заявляє, що особливість та ідентифікуюча референція об'єднані як різні сторони цілого. Очевидно, особливості не могли б бути виокремленні без ідентифікуючої референції. В той же час, остання, якщо вона взята за межами особливості, зникає як безцільна дія.

Загалом, ідентифікація залежної особливості базується на ідентифікації незалежної особливості. Що це означає? Звичайно, це означає що повинні бути первинні особливості, які утворюють точку опори для наших знань та буденного розуміння. Тим не менш, Стровсон намагається розкрити всі шляхи ідентифікації особливостей перед ствердженням базових особливостей. В полі його дослідження, ми можемо розрізнити три типи ідентифікаційного процесу, які засновуються на різних розмовних та мисленневих ситуаціях.

Перший з них – це відносна ідентифікація, вона може бути охарактеризована як ідентифікація в межах заданого ряду особливостей, що були запропоновані мовцем чи текстом. Для цього типу не є необхідним надання конкретної референції на сутність, що мається на увазі, тому що слухач створює свою власну ідентичність в межах рамки оповідання даної адресантом. Цей наративний тип ідентифікації є правильним в рамках створеної оповіді, але не історії.

Другий тип – демонстративна ідентифікація. Сутність такого впізнавання пов'язана з достатніми умовами, коли «слухач може розрізнити з допомогою зору чи слуху чи дотику, або може, в іншому разі, чуттєво відділити особливість на яку посилаються, знаючи що це саме та особливість» [196, с. 18]. Демонстративна ідентифікація може бути корисна, коли сприймання існує просто зараз чи, в крайньому разі, момент тому. «Це просто цілісна сцена, суцільний ряд особливостей, які є зараз чуттєво присутніми» [196, с. 19].

Примітно, що гностична або ж диференційна роль демонстративної ідентифікації, вочевидь, є набагато вищою, ніж ми можемо помітити на перших кроках рефлексій Стровсона. Лише досвід демонстративної ідентифікації може створити простір для інших типів ідентифікації. Пряме сприймання є необхідною умовою для побудови правильної екстраполяційної моделі ідентифікуючої референції. Для прикладу, ми можемо ідентифікувати невідоме місто через посилення на «місто» загалом, або ж на інше відоме нам поселення. Але ми ніколи не будемо в змозі ідентифікувати особливість «місто» без подорожування, або, хоча би, без досвіду руху. Це аргумент, що може бути віднайдений в «Феноменології Сприймання» Мерло-Понті, і він є вагомим уточненням для стровсонівської ідентифікаційної структури [173]. Сприймання простору базується на нашому тілесно-моторному досвіді. Ми припускаємо, що слухач знає, на що ми вказуємо, тому що підозрюємо, що він має подібний руховий і перцептивний досвід.

Останній тип ідентифікації, запропонований британським автором, це недемонстративна ідентифікація. Вона прийнятна у випадках, коли ідентифікуюча особливість «не є в межах дистанції чуттєвої присутності» [196, с. 20]. Це тип впізнавання асоціюється з узгодженням між ідентифікуючим описом запропонованим адресантом і сприйманням опису адресатом. Для коректного пояснення деяких в даний момент не відчутних сутностей, достатньо припустити той же сектор всесвіту, що й слухач. Фактично, нам не потрібно знати що ідентифікуюча референція накладає певну унікальність. «Все що необхідно, в порядку забезпечення ідентифікації, це щоб слухач

дізнався, через можливості слів мовця, на що, або на яку, особливість в цьому випадку посилається мовець» [196, с. 20-21].

Також, є очевидним наслідком є й те, що демонстративний і недемонстративний метод можуть бути у різний спосіб скомбіновані. Ідентифікуюча референція, здійснена до особливості, що не є в даний момент відчутною, може бути співвіднесена з сектором всесвіту, який обидва учасники мовлення в даний момент займають.

Стровсон розуміє, що його ідентифікаційна модель, з точки зору принципу пошуків найбільш подібної особливості, не могла б бути узгодженою без обґрунтування наявності універсальної просторово-часової структури світу. «Для всіх особливостей в часі та просторі, не буде не лише правдоподібно заявити, а скоріше необхідно визнати, що існує лише така система: структура просторових та часових зв'язків, в якій кожна особливість унікально співвідноситься з кожною іншою» [196, с. 22]. Це один із найбільш суперечливих висновків, коли-небудь здійснених Стросоном: він наполягає на тому, що ідентифікація як загальний процес нашого розуму повністю базується на пошуках подібності в значенні еквівалентності.

Загальна система Стровсона намагається перенести Кантіанську ідею «простору-часу» з поля суб'єктивного апріорі до сектору об'єктивних ідентифікаційних зв'язків. Звичайно, британський філософ не заявляє що простір та час є наслідком ідентифікаційного процесу. Він, скоріше, припускає фундаментальний статус зв'язків між особливостями по відношенню до суб'єктивних просторових та часових відчуттів. Але декларування необхідності такої схеми не доводить, що ідентифікація в межах цілісної системи «простору-часу» повністю залежить від базису тотожності.

Це закономірно, що простір не міг би бути проявленим типовою особою без встановлення особливостей як опозиції суцільному існуванню. Як уже зазначалося, онтологічна проблема застрягання в «цілому бутті» була широко описана феноменологією Е. Левінаса. В його дослідженні «Тотальність і безкінечність» начало людської ідентичності було пов'язано з необхідною

втечею від анонімного існування [166]. Стровсонівська концепція вирішує це питання через ствердження «базових особливостей» та вищезгаданої просторово-часової схеми. Тому, аргумент щодо природи інтерсуб'єктивного існування у Стровсона значно відрізняється від феноменологічного [188, с. 296].

В той же час, цілісна система Стровсона не показує шлях суб'єктивного узгодження між різними сприйманнями. Як зазначає автор, просторово-часова схема є унікальною та універсальною для всіх живих істот. Як тоді розрізнити процеси ідентифікації та встановлення еквівалентності? Для прикладу, на столі стояла склянка. Хвилину потому ми дивимось на уламки склянки на підлозі. Ми не були свідками того, що сталося. Отож, ми ідентифікуємо уламки склянки як відразу нові особливості з унікальним відношенням до тотожної склянки, чи як ту ж склянку в значенні залишкової подібності? Є очевидним є той факт, що друге ствердження звучить більш правдоподібно. Також нам потрібно асоціювати цю ситуацію з будь-яким випадком поломки об'єкта чи розділення до того, як ми будемо в змозі ідентифікувати уламок у якості того самого залишкового об'єкта. Але навіть цей досвід не дає нам достатніх умов для негайного підтвердження тотожності. Цей простий випадок відкриває важливу роль само-приписування по відношенню до ідентифікації особливостей. Для фізичного чи наукового значення ідентифікаційні зв'язки мають бути унікальними, але це можливо лише в межах синтетичної наукової об'єктивності. Для буденного розуму є неможливим врегулювати абсолютно правильну схему цих зв'язків, він в більшості базується на постійному само-доведенні тотожності, яка ніколи не наближається до доказу повної еквівалентності. В будь-якому напрямку думки ми залишаємо місце для перевизнання індивідуальності. Повертаючись до нашого прикладу: якщо склянка моя, тоді я розчаровано скажу, що вона була, скоріш за все, розбита, але якщо я побачив залишки якогось об'єкта вперше, тоді я лиш підтверджу, що можливо певна склянка була розбита. Тож, з одного боку, ми маємо просторово-часову позицію тіла, а з іншого, позицію ідентифікуючої особливості в межах мого

власного буття (моє, згадуване, не згадуване, не моє т.п.) [199, с. 105]. Зазвичай, ми ідентифікуємо об'єкти не лише завдяки гностичним референціям, але й завдячуючи нашим бажальним інтенціям – неможливо бути абсолютно індиферентним до об'єкту чи особи.

Поль Рікер описує концептуальну структуру Стровсона як модель, де питання про ідентичність представлене лише в значення тотожності, що не є правильним. «Самість звичайно згадується в цьому мимоходіному уточненні [ідентифікація будь-чого через базову особливість], але вона тут же нейтралізується через включення в межі тієї ж просторово-часової схеми, що й інші особливості. Я міг би упевнено сказати, що в «Індивідах» питання самого прихована, принципово, самим в сенсі *idem* <...> Ідентичність описується як тотожність (*memete*) а не як *самість* (*ipseite*)» [185, 32]. Рікер підкреслює, що концепція само-позначення Стровсона в межах просторово часової схеми проігнорувала значення людського «буття в світі». Те, що повністю прийнятно в межах тіл, не може бути повністю прийнятим в межах осіб.

Інша замітка Стровсона про людську концептуальну схему пов'язана з «реідентифікацією». Остання загалом була описана автором як можливість ідентифікаційної екстраполяції. Він зазначає: «Більш загально, ми повинні мати критерій і методи ідентифікації особливості врахованої в одному випадку, чи описаної з огляду на один випадок, як ту ж індивідуальність, що й особливість, що врахована в іншому випадку, або ж описаної в іншому випадку» [196, с. 31]. Реідентифікація є необхідною умовою щодо правильної референційної ідентифікації тому, що ми не можемо ідентифікувати елементи які нам потрібні виключно шляхом послідовного посилення. Відтак, сутність цього процесу пов'язана з необхідністю спрощення. Ця необхідність базується на недостатності людських фізичних можливостей. Буквально, ми не можемо безперечно спостерігати всі особливості, які ми використовуємо. Реідентифікація, в той же час, це процес що близько межує з ідеєю «якісного повторення». Такий механізм упізнавання створюється умовами нашого просторової та часової присутності. Остання дозволяє ідентифікувати

особливість в рамках досвіду «подібних зразків та упорядкувань об'єктів». Отже, нам не потрібно мати безперевне бачення для ідентифікації не-випадкових об'єктів. Але вони повинні бути потенційно видимими тому, що повинні бути задоволені умови умови тривимірного тіла з характеристиками часового протікання. В іншому випадку об'єкт вислизає з нашої уяви.

Концептуальна схема нашого розуму що вписана в просторово-часову рамку показує себе як зв'язана думка в межах сценарію чотирьох вимірів. Не існує можливості мислення потенційно «нереальних» сутностей тому, що ми можемо уявити лише щось, що могло б мати місце і час. Тим не менш, цей вимірний критерій не є апріорною умовою відчуттів, а є наслідком контакту з єдино визначеним світом.

Проте повернемося до проблеми особливостей. В «Індивідах» питання про основу відносної ідентифікації було вирішене з представленням базових особливостей – тіл та осіб. Як було пояснено раніше, концептуальна схема буденного розуму, яка в більшості базується на процесах недемонстративної ідентифікації та реідентифікації, повинна мати точку опори аби визначати походження особливості. Такі типи особливостей можуть бути охарактеризовані як незалежні, безвідносні підстави сприймання всіх видимих і прихованих об'єктів. Без такого первинного «зразку» ми не були б в змозі розділити наше безперевне споглядання на індивідуальності. Базові особливості не можуть бути редуковані до будь-якого іншого типу особливостей; вони служать як начала референцій, і повністю відділенні від зворотнього впливу.

Тож, перша категорія первинних особливостей, представлена метафізикою Стровсона, це тіла. Термін тіла був взятий британцем в більшості в фізичному розумінні. Фактично, тіла – це базові особливості, тому що вони повністю задовольняють наступні вимоги:

- Вони тривимірні об'єкти з часовим протіканням. (відповідно до просторово-часової схеми;
- Не можуть бути редукованими до будь-якої іншої особливості в межах можливостей повсякденних людських здібностей;

•Можуть служити основою для референції на будь-який об'єкт чи сконструйоване поняття.

Стровсон стверджує базовий статус матеріальних тіл в світлі вищезгаданої потреби в унітарній структурі. Він заявляє: «Матеріальні тіла конституують структуру. Тому, дана певна ознака концептуальної схеми, якою ми володіємо, і даний характер загальної ознаки наявних головних категорій, речі, які являються, або володіють матеріальними тілами, повинні бути базовими особливостями» [196, с. 39]. Виключення тіл з нашого досвіду спричинить деструкцію просторового світу. Модель непросторового світу, припущена Стровсоном, була зіткнута зі складнощами соліпсизму, що підняло необхідність другої базової особливості.

Персони – це інший вид базових особливостей, застосований в концептуальній моделі Стровсона. Зазвичай, ми відрізняємо мислячий суб'єкт від суб'єкта фізичних характеристик, але, як відзначає Стровсон, це лише різні сторони єдиної сутності. Автор доводить це твердження шляхом аналізу нашого буденного механізму само-приписування. Ми постійно приписуємо самим собі дії, наміри, відчуття, думки, почуття, місце (біля, на, в, перед т.д.) і позицію (низ, верх, право, ліво т. д.). Очевидним фактом є те, що всі ментальні категорії приписуються до дуже подібної речі, до якої приписуються фізичні характеристики та ситуації [196, с. 89]. Це доводить, що особи своєрідним способом включають ознаки тіла. Так само, як і тіла, особи повинні мати просторові та часові характеристики. Але лише до особи ми можемо одночасно приписати предикати станів свідомості та фізичні предикати.

Загальне питання наступне: чому ми асоціюємо наші стани свідомості завжди з тим самим тілом? Відповідь ґрунтується на джерелах нашого досвіду. Має бути визнано те, що людське сприймання переважно залежить від позиції тіла. Стровсон, для прикладу, звертає свою увагу на наш зір. Ми можемо бачити лише оглядовий діапазон, в якому розміщене наше тіло. Цей факт відразу виключає з нашої само-ідентифікації тіла, які знаходяться поза діапазоном сприймання. В той же час, в його межах ми в змозі бачити лише об'єкти перед

обличчям певного тіла; це твердження дає можливість знехтувати тілами, повернутими в інші напрямки. І, нарешті, коли повіки певного тіла закриті, суб'єкт свідомості не бачить нічого.

Подібна ідентифікуюча операція могла б бути виконана до будь-якої ситуації сприймання в рамках будь-яких відчуттів. Найбільш прикладний випадок – це наші тактильні відчуття: суб'єкт свідомості відчуває тепло чи холод лише тоді, коли жаринка чи уламок льоду торкається цього тіла, а не іншого. Базуючись на подібних аргументах, британський філософ підсумовує: «для кожної особи є лиш одне тіло, яке займає певну причинну позицію по відношенню до особистого перцептивного досвіду, а саме причинну позицію, яка в різний спосіб є унікальною по відношенню до кожного з різноманітних видів перцептивного досвіду, якими особа володіє; і – як подальший висновок – це тіло є також унікальним для нього як об'єкта різноманітних типів уже наявного у нього перцептивного досвіду» [196, с. 92]. Очевидно, що приписування тілесних характеристик до станів свідомості не демонструє значення само-ідентифікації, проте воно завбачливо позбавляє нас концептуального дуалізму тіла та розуму. Більше того, персона не володіє водночас двома «базовими» особливостями, оскільки матеріальне тіло не є тотожним тілу особи. Висловлюючись термінологією Стровсона, загалом можна сказати, що труп є базовою особливістю, в той час як живе тіло нею не являється, оскільки воно відсилає до особливості особи, а не є примітивним. [134, с. 452]

Одне з головних завдання метафізики Стровсона – довести єдину природу концепту особи [168, с. 132]. В межах цієї проблеми, британець розрінив два типи філософського погляду на значення людської самості. Перша – картезіанська, представлена Декартом та його послідовниками. Вона базується на доктрині подвійної природи, яка описує особу як єдність відмінних субстанцій з власними властивостями та станами. Другий тип погляду зветься «Типом без-володіння». Останній асоціюється з Вітгенштейном та Шліком. Головне значення цієї позиції в тому, що унікальність тіла визнається

недостаньою підставою для сходження формації Его. Але ця ж унікальність визнається достатнім поясненням для твердження, «що стани свідомості є, особливим чином, приписаними до чогось» [196, с. 98]. Ця позиція була відмічена автором як нелогічна. Ідея «не-володіння» пов'язується з оманливим мисленням про «особливе приписування» – воно включає в себе заперечення за яким чийсь стани свідомості є будь-чийми. Картезіанська точка зору також неспівставна з даними британцем фактами. Стровсон доводить, що з огляду на концепцію подвійної субстанції «унікальність тіла не гарантує унікальність Картезіанської душі» [196, с. 101].

В світлі цих заперечень британський філософ намагається відповісти на первинні питання ідентичності, які були знехтувані його попередниками: «чому стани свідомості приписуються до будь чого взагалі?» і «чому вони приписуються до дуже подібної речі що й тілесні характеристики та певна фізична ситуація?» [196, с. 102]. Автор віднаходить зв'язок між цими двома питаннями. Він ґрунтується на твердженні, за яким можливість приписування є необхідною умовою буття свідомості й особа в значенні базової особливості є єдиною інстанцією для таких приписувань.

Особа – це не чиста індивідуальна свідомість; термін «особа» був взятий як єдина особливість для всіх людей. «Він [концепт чисто індивідуальної свідомості] може існувати, якщо взагалі може, лише, як вторинний, не примітивний концепт, який сам по собі пояснюється, аналізується, на основі концепту особи» [196, с. 102-103]. Завдяки цьому твердженню, Стровсон завчасно уникає проблеми соліпсизму. Унікальна ідея будь-якої особи – первинна; концепт індивідуальної особи – вторинний.

Також необхідно підкреслити, що особа не заміняє свідомість, більше того, вона не заперечує важливий ідентифікаційний статус свідомості. Тому що «немає нічого щоб зупинило нас, і ніщо нас і не зупиняє перед створенням ідентифікуючих референцій до особливостей специфічного типу, тобто свідомості особи. Вона існує способом, у який може існувати особливість свідомості загалом, як концепт не-базового, не-первинного типу особливостей.

І лише у цей спосіб» [196, с. 133]. Ми маємо усвідомити, що концепція ідентичності Стровсона загалом намагається зберегти дистанцію між двома філософськими крайнощами, а саме, соліпсизмом та вульгарним атомізмом. Перша небезпека, як ми вище відмітили, була подолана через ствердження категорії персони як примітивної та непохідної. Відсутність другої крайності була забезпечена завдяки підтвердженню присутності суцільної просторово-часової схеми, де кожен ідентифікуючий об'єкт повинен бути відкритим для рефенецій.

В межах структури Стровсона всі особливості – емпіричні. Важливо підкреслити, що базові особливості є одними з універсалій, які займають головне місце лише серед інших особливостей. Проте, як відзначає Кембріджський філософ Б. Вільямс, «що б не було прийнято на рахунок значення базових особливостей поміж особливостей загалом, важливо побачити, що в теорії Стровсона рішення, щодо того, які особливості повинні бути базовими, самі по собі, не забезпечують нас жодною відповіддю на питання чому базові особливості повинні мислитися первинними поміж речей загалом» [202, с. 133].

Тож ми можемо впевнено розрізнити чотири загальних принципи стровсоніської схеми, без яких ця концепція залишається несумісною з будь-якими філософськими вимогами:

1. Присутність суцільної просторово-часової схеми, базуючись на якій може бути зроблено будь-яке посилення.
2. Присутність базових особливостей – тіл та осіб – з такими важливими характеристиками, як просторовість та первинність.
3. Особа – це єдина особливість, до якої можуть бути застосовані як ментальні, так і фізичні предикати.
4. Особливість особи – це не поняття приватного досвіду. Воно примітивне, непохідне і прикладне до усіх раціональних істот.

В решті-решті, концептуальна модель, запропонована Стровсоном, показує себе як строга системи, що володіє граничною структурою (рамки «простору-

часу») та первинними елементами (тіла і особи). В статті «Сутність та ідентичність» Стровсон також додатково наголошує на відсутності строгої детермінованості між сутністю об'єктів/персон та процесом ідентифікації [195].

Система переважно ґрунтується на логічних аргументах з сильним прагненням до збереження широкої дистанції між ідентифікацією та приватним досвідом. Згадана ознака Стровсоноської концепції є очікуваним наслідком з огляду на застосування аналітичного методу в межах метафізичних проблем. Але, водночас, ми повинні визнати, що такий синтез має більше переваг, ніж слабкостей.

Проект «Індивідів» Стровсона здійснив великий вплив не лише на аналітичну традицію, в межах якої проблеми ідентичності стали більш популярними. Він також дав нове поле рефлексії для континентального філософського дискурсу, що залишається актуальним навіть зараз.

3.2. «Аргумент Вільямса» про значення фізичного та ментального в структурі самосвідомості.

Іншою вагомою постаттю аналітичної традиції, що паралельно з Стровсоном звертає свою увагу на проблеми персональної ідентичності, був філософ з Кембриджського університету Бернارد Вільямс. Він вважається одним із дослідників, що паралельно зі Стровсоном приходять до ідеї унікальності людської само-свідомості та одним із перших задається питанням про необхідність спростування хибних критеріїв людської ідентифікації. На момент своєї смерті у 2003 році Вільямс вважався одним із найвпливовіших філософів англо-американської традиції, а коли його наукових інтересів простягалось від метафізики та епістемології до етики й соціальної філософії [197, с. 1]. Професор Кембриджу, на відміну від свого Оксфордського колеги, підходить до питання «самого» прямо, він не звертається до проблем загальної ідентифікації, оскільки для нього очевидним є її логічний сенс. На його думку, парадокс персональної ідентичності полягає якраз у її відмінності від

ідентичності об'єктивних тіл. Якщо у Стровсона ця відмінність могла б проявитися на фоні «казуальності» матеріальних тіл, то у Вільямса персональна ідентичність – це феномен, що стоїть поза таким компаративним зіставленням.

У компіляції своїх робіт присвячених феномену «ідентичності» під назвою «Проблеми самого» (1972) Вільямс розглядає ряд дискусійних запитань, що залишаються актуальними і в наш час. Зокрема, його цікавлять теоретичні наслідки таких взаємовідношень, як «ідентичність та тіло», «ідентичність та уява», «ідентичність та майбутнє», «ідентичність та віра», «ідентичність та мораль» тощо.

З самого початку філософських пошуків Вільямса предмет самого представляється читачеві як певна «terra incognita» буденного знання. Ми звикли бути з собою, при собі, діяти від імені себе, і так далі – усе це створило навколо нас типові умови нашого свідомого перебування, за межі якого заглянути дуже важко. Пошук знань про власну ідентичність є чимось подібним до нашої спроби філософського аналізу мови – і перше, і друге є намаганням мислити певний предмет засобами та за умов самого предмету мислення. Візуально це відношення можна уявити у фантастичному випадку, коли кілька архітекторів, що все життя провели в середині одного і того ж будинку, намагаються описати його фасад. З «внутрішньої сторони» персональної ідентичності описати її особливості звичайно можна, але наскільки повною та точною буде ця картина, достеменно не відомо. Для того, аби мати максимальні шанси на успіх, ми повинні, перш за все, систематизувати наші знання про структуру ідентичності «зі сторони її носія».

Буденна людина – це особа, що репрезентує свою реальність як цілісної істоти засобом об'єктивації власної ідентичності. «Проблема ідентичності є особливою з двох причин. Перша, – це самосвідомість, тобто факт, за яким повинне бути характерне відчуття, в рамках якого людина усвідомлює свою ідентичність... Друга причина полягає у тому, що на питання ідентичності явно не можна відповісти лише вирішенням проблеми ідентичності певного тіла» [202, с. 1]. Таким предметним направленням Вільямс одразу ж вказує на

множинність можливих критеріїв самого. Ми не можемо сказати, що ідентичність – це тіло, оскільки воно навіть семантично не вичерпує нас самих, і не можемо сказати, що ми – це свідомість, оскільки остання повністю залежна від тіла, в якому ми перебуваємо. Спроби окреслити поле перебування нашої ідентичності завжди призводять до «роздроблення» наших персональних ознак, зокрема, на такі наші властивості, як характер, темперамент, зовнішність, поведінку, пам'ять, психіку, зовнішність, фізіологічні ознаки та велику кількість інших особливостей та атрибутів, що в свою чергу розчленовуються на свої складники. Можливо тому в цьому питанні важливо відштовхнутися від чогось сенсорно очевидного і поступово рухатися в напрямку ускладнення – такою очевидністю є тіло, оскільки воно завжди перебуває в нашому чуттєвому полі.

Вільямс заявляє: не дивлячись на те, що тілесна ідентичність не є достатньою умовою для ствердження ідентичності персональної, вона, все ж, є необхідною. Не може існувати дві особи, що відповідають одному істинному критерію ідентичності. Ця теза стала знаковою для подальшого розвитку проблеми ідентичності в аналітичній традиції філософування, вона увійшла в наукове коло під заголовком «*принципу Вільямса*», або ж «*аргументу редуплікації*». Філософ намагається довести відповідну тезу засобом спростування двох її опозицій. Перша, поміркована, стверджує, що існують випадки, коли тілесна ідентичність є необхідною, та, водночас, коли нею можна знехтувати. Друга, найбільш явно представлена в Локка, вказує, що в силу постійної змінності нашого тіла (вік, травми, зміна зовнішності) ми все одно залишаємося тими самими особами, отже, тілесна ідентичність не є необхідною в будь-якому з випадків.

Якщо ми беремо за основу те, що наша персону це певна сукупність характеристик, які можуть бути достатніми без врахування тілесної ідентичності, то ми впадаємо у деякий релятивізм. Одного ранку ми прокинемося з іншим, характером, темпераментом, втративши пам'ять і все одно будемо тими ким було вчора. Ми певним чином *індивідуалізовані* в

нашому тілі, це інстанція, до якої ми, не дивлячись на усю сукупність наших змін, можемо повернутися. В доказ цього твердження, Вільямс розглянув кілька умоглядних ситуацій, де, ігноруючи тіло, здійснюється спроба ідентифікувати особистість. Внаслідок типового для англосовітської традиції аналізу, британець приходить до висновку, за яким «пропуск тіла стирає увесь послідовний зміст з ідеї персональної ідентичності» [202, с. 10]. Для того, аби хроніка певних вражень була прописана до історії певної особи, виявляється необхідним те, щоб вона була бути накладена на тривалість конкретного тіла. В іншому випадку ми стикаємося з проблемою втрати підґрунтя розуму – наші враження перестають мати просторо-часове місце. В контексті важливості соматичного базису для констатування ідентичності самого Вільямс використовує поняття «свідок» (witness) – тіло персони є незамінним свідком усіх вражень, це те що не піддається редукції.

Аргумент незамінності тіла в питанні виокремлення самості підтримується британським філософом, в тому числі, завдяки його власному спростуванню концепції обміну тілами. Фантастична ідея, за якою персону однієї особи поміщають в тіло іншої та навпаки, перестає бути настільки очевидною, якщо більш глибоко проаналізувати, хто, все ж таки, буде новою особою, і чи можливо зберегти цю особистість в процесі трансплантації. Опозиція Вільямса тут досить прозора: по-перше, існують випадки коли обмін тілами є зрозумілим явищем, а існують випадки коли це не так, з цього аргументу слідує висновок, що процес буденної ідентифікації особи є чимось невизначеним в суто логічному аспекті; по-друге, коли ми просимо розділити особистість людини від її тіла, ми просто не знаємо, що від чого відділяти. Ми до кінця не знаємо, як взаємодіють розум та тіло. Якщо умоглядно помістити свою свідомість в тіло іншої істоти, то чи збережемо ми, наприклад, власну манеру говорити, посміхатися, наші смакові, слухові, зорові вподобання тощо. Усі ці факти вказують на два наслідки:

- тіло зберігає набагато більше від нашої ідентичності, ніж нам здається;
- в буденній свідомості не існує очевидного критерію ідентичності.

В загальному розумінні нам здається, що ми, так бо мовити, «відчуваємо» (feeling) присутність власної ідентичності. Більше того, нам здається, що якщо ми логічно проаналізуємо це відчуття, то зможемо розгадати таємницю «самого». Проте така очевидність, з огляду на наявні у нас факти, є лиш ілюзією. «Це ілюзія, що замаскована тими теоріями персональної ідентичності, які через не приймання конкретної точки зору, намагаються отримати найкраще з обох світів, внутрішнього та зовнішнього. Якщо ми відкинемо цей міраж для більш реалістичного підходу, то факти самосвідомості доводять неможливість розкриття секрету персональної ідентичності, і ми знову виявляємося відкинутими в світ публічного критерію» [202, с. 14-15]. Для Вільямса фактично очевидним є теоретичний наслідок, за яким ми не можемо обґрунтувати персональну ідентичність лише засобами індивідуальної рефлексії, тобто обмежившись суто свідомістю особи. Повинен існувати зовнішній фізичний критерій, яким власне є *тривалість нашого тіла*.

Британець підкреслює, що жоден з інших критеріїв ідентичності, таких як пам'ять або психічні характеристики, не можуть бути настільки ж вдалими, як фізіологічна неперервність тілесного перебування особи. Оскільки лише цей критерій вберігає нас від можливості штучного «примноження» особистостей, або ж зведення радикально схожих осіб до однієї ідентичності. Як відмічає Вільямс, «...для того щоб служити критерієм ідентичності, принцип повинен забезпечувати те, що я іменував відношенням «один до одного», а не відношенням «один до багатьох» [202, с. 24]. Виходячи з таких міркувань, Вільямс спростовує безліч теорій, що намагаються відмежувати ідентичність від проблеми тілесного сприймання. Мислитель показує себе як один з типових прихильників теорії нероздільності тіла та свідомості, що безсумнівно, не вдаючись в теоретичні деталі, формує первинне уявлення про його погляди на особистість людини.

Тим не менш, Вільямса як філософа важко назвати фізикалістом, або ж строгим сцієнтистом. На чому б не базувалася його концепція особистості людини, вона є глибоко гуманістичною. Метою Вільямса є лише раціональна

відвертість із самим собою – ідентичність важлива, проте вона не самобутня. Її тілесне походження аж ніяк не стирає значення життя людини або авторства її вчинків. Воно, скоріше, навпаки – показує те, що людина, ким би вона не була в плані власних досягнень, є тією ж людиною, що й інші представники її роду. А якщо шлях розвитку її особистості походить від тілесного базування, то значення цих досягнень є ще більш вагомим.

Окрім аргументу про редуплікацію, філософська думка Вільямса торкається також і інших важливих запитань. Наприклад, визнаючи теоретичні досягнення свого сучасника П. Стровсона професор Кембриджу визнає присутність різючих відмінностей в ідентифікації фізичних об'єктів та осіб. Зокрема, якщо для збереження ідентичності тіл необхідна лише неперервна просторово-часова тривалість, то для ідентичності людини це виявляється недостатнім. Тілесна неперервність не обмежується просторовим та темпоральним аспектом, вона включає в себе збереження вітальних ознак особи, що ще раз доводить тезу автора проти редуплікації.

У ще одній статті з циклу «Проблеми самого» під назвою «Уява і самість», Вільямс, спростовуючи ідеалістичну теорію Берклі та доводить що будь-яка візуалізація об'єктів повинна з необхідністю походити від точки зору певної самості. Тобто, візуалізувати побачене об'єктивно неможливо. Навіть кіно, скероване на універсальну точку зору для усіх глядачів, що сприймають картинку, не може надати кожному глядачеві унікальну позицію для огляду панорами. Це доводить, що уява, в сутності, базується на структурі самості, яка, в свою чергу, обмежена можливостями людського тіла. В той же час, в самому акті візуалізації ідентичність суб'єкта уяви може бути відсутня, наприклад, ми можемо представити дерево як простий об'єкт перед певною точкою зору, або ж як простір з деревом, до якого рухається, який бачить і якого торкається наша особистість.

Самість, яка включається нашою свідомістю в ході уявлення про себе або про інші об'єкти, не є в сутності нами. Це, певною мірою, пустий образ нас самих, що не є тотожним з нами емпіричними. Завдяки цій пустоті нашого

образу ми можемо доповнювати власні характеристики або ж виключати їх. Наприклад, ми не можемо об'єктивно стати Наполеоном, проте можемо уявити себе ним. Усі ці твердження підштовхують до думки, за якою уявлення про нас самих в процесі візуалізації – це лише образ, що походить від нас у дійсності. Вільямс відмічає: «багато з образів про мене самого є впізнаванням дійсного мене як – приблизно – Я є» [202, с. 40]. Тобто, в багатьох випадках наша уява ігнорує характеристики, які могли б бути важливими в процесі формування персональної ідентичності, обмежуючись онтологічним фактом існування. Пустому існуванню можна приписати будь-які характеристики – в уяві ми можемо бути єдинорогом, Чингісханом, немовлям, рослиною чи будь-ким, проте це не означає що онтологічне існування суб'єкта (як окремої від тіла сутності) є основою реальної ідентичності речей або осіб, оскільки це лише ілюзія уяви, обумовлена механізмом її дії.

Це спростування є важливим для Вільямса, оскільки з нього слідує певний теоретичний наслідок. Зокрема, якщо уявне Я – це не Я дійсне, яке ми використовуємо для приписування різних психічних та фізіологічних станів одній інстанції, то це означає редукцію тіла в процесі виокремлення ідентичності, навіть якщо це уможлядно, можливо, є хибним кроком.

Аналізуючи взаємодію сприйняття людиною майбутнього та її ідентичності, Вільямс повертається до сконструйованого прикладу обміну тілами. При перенесенні характеру та пам'яті певної особи в інше тіло, ми маємо досить цікаву ситуацію. Але пам'ять – це казуальне поняття [202, с. 47]. В дійсності, ми використовуємо її як ланцюг досвіду, який не може бути перерваний, оскільки пам'ять – це когнітивна здатність нашого тіла (згадаємо випадки амнезії, коли при пошкодженні тіла зникає і пам'ять), й вона не може бути вирвана за його межі, адже саме в ньому був отриманий даний досвід. Виходячи з цього, для того аби здійснити таку операцію, нам необхідно або трансплантувати орган, який відповідає за пам'ять, – мозок, або просто записати на нове тіло інформацію про минуле трансплантованої особи. Запропонувавши взяти до розгляду другий приклад, Вільямс доповнює

ситуацію особливими умовами. Двом людям, яким будуть здійснювати операцію «перенесення тіл» повідомляють, що одного з них після операцію будуть катувати, а іншому дадуть сто тисяч доларів. На основі цих знань, вони повинні здійснити вибір – кому з них буде нанесено негативні наслідки, а кому позитивні, при чому лише з позицій власного інтересу. Відповідно кожен з них обирає, аби позитивні наслідки дістались іншому, оскільки вони будуть перенесені саме в це тіло, а не залишаться в попередньому. Але автор експерименту чисто логічно не може здійснити обидва прохання, оскільки тіл всього двоє. Тому він повідомляє учасникам обмін про те, що перше тіло буде піддаватися тортурам, а інше тіло-особа буде винагороджено зазначеною сумою [202, с. 48]. З цього концептуального випадку слідує питання, що торкаються одних з головних проблем ідентичності: чи дійсно у випадку реалізації тортури одного тіла та винагороди іншого ми задовільнимо інтереси лише однієї особи? Тобто, хто репрезентує інтереси людини, що висловлювалась до експерименту – її тіло-носій чи її пам'ять у новому тілі?

З огляду на те, що перші спогади особистості після експерименту будуть пов'язані з минулим тілом, як свідком її життя, то на перший погляд «обмін тілами» дійсно відбувся, а філософський аргумент, за яким, тілесна неперервність є необхідною умовою ідентичності, схоже, помиляється [162, с. 17]. Але, насправді, пам'ять не вичерпує ідентичності. Зокрема, якби піддослідному безпосередньо перед експериментом з «перенесення тіла» сказали, що його будуть катувати, а потім стерли пам'ять записавши нові спогади, то перше що, так звана, «переселена особа» відчує в емоційному плані буде страх, оскільки тіло, з якого була видалена пам'ять, боялося. Причому таких моментів «тілесного спадку» буде досить багато, якщо не майже всі характеристики первинної особистості, в той же час від нової будуть тільки спогади. Це означає, що ми, насправді, маємо справу з тією ж самою особою, що просто перенесла амнезію і компенсувала її сторонніми спогадами. Як наслідок, обмін тілами в цій умоглядній ситуації – це не більше, ніж ілюзія.

Вільямс підкреслює, що в питанні ідентичності ми стикаємося з парадоксом внутрішнього та зовнішнього – нам здається, що існує ідентичність першої особи, що відноситься до нашого Я та, зокрема, до психічних спогадів; та ідентичність третьої особи, що відноситься, в більшості, до нашого тіла та зовнішніх уявлень про нас. «Це наштовхує на думку, що ці дві відмінності рухаються паралельно: грубо кажучи, що підхід від першої особи концентрує увагу на ментальних міркуваннях, в той час як підхід від третьої особи артикулює міркування з точки зору тілесної безперервності» [202, с. 62]. Але така дихотомія, на думку британця, є неправильною. Збереження психологічної неперервності без збереження неперервності фізичної, ще не є забезпеченням цілісності персональної ідентичності.

Відтак, припустімо, що ситуації з перенесенням тіл особа знає, що експеримент передбачає лише повну амнезію і записування її пам'яті іншому тілу. Спробуємо уявити, наскільки важким буде для неї вибір, буквально кажучи, яке з тіл піддавати тортурам. Оскільки, як слушно відмічає Вільямс, наша ідентичність в якійсь мірі пролягає між полюсами психічного та фізичного.

В рамках свого проекту ревізії проблеми ідентичності Вільямс також здійснює аналіз розглянутої нами роботи П. Стровсона «Індивіди». Британець визнає теоретичні заслуги свого співвітчизника в контексті виокремлення «базових» особливостей. Проте, на думку Вільямса, надто багато аспектів концепції Стровсона базуються на випадковому факті співіснування тіла та особи. У зв'язку з цим, «суб'єкт перцептивного досвіду Стровсона здається невідновлюваною Картезіанською реліквією» [202, с. 125]. Справа у тому, що в «Індивідах» не дається відповіді на питання, чому особа існує в конкретному тілі, і чи може вона існувати поза ним. Крім того, він надто мало говорить про те, яким чином та чому механізм само-приписування якостей повинен базуватися на механізмі приписування взагалі, й чому обидва механізми базуються на суспільних засадах. Усе виглядає, як деяка інтуїція, що не має достатніх доказових основ.

Для Вільямса важливим завданням в аспекті експлікації поняття персональна ідентичність є провести чіткі лінії зв'язку між тілом та психікою, особою та її фізичними ознаками. Ідентичність не може зберегтись поза тілом – це означає, що вона зумовлена ним. Втрата тілесності означає втрату самої себе, релігійна ідея реінкарнації або загробного життя можлива в цьому випадку лише як існування в якості іншої сутності, що уже не буде нами.

В логічному плані Кембриджський філософ вважає, що критерієм та основою персональної ідентичності може стати лише те, що вберігає особу навіть від умоглядної можливості редуплікації. Тобто, якщо особу неможливо розділити на дві ідентичності сутності без нівелювання певного основоположного феномену, тоді цей феномен, ознака або атрибут і є основою її особистісного самоусвідомлення. Головною причиною раціональної суперечливості поняття персональної ідентичності, на думку Вільямса, є те, що вона, з огляду на усі факти, походить від загального механізму ідентифікації, однак, водночас, вона не передбачає можливості виникнення нових ідентичностей внаслідок голкоподібного поділу. Наприклад, при вегетативному розмноженні рослин ми легко усвідомлюємо утворення двох незалежних сутностей з однієї, адже на неї, в нашому випадку, діє принцип загальної ідентифікації матеріальних тіл. З людською особою все парадоксально через можливість взаємозаперечення її психологічної та фізичної тривалості, й навіть більше [161, с. 144]. Зокрема, якби тіло однієї живої людини розклали на генетичну інформацію, біологічний матеріал, психологічні ознаки, створивши з них нові дві ідентичні особи, нам було б важко сказати, вижила первинна особистість чи ні. Навіть не зважаючи на те, що фізичні та психологічні ознаки були збережені.

Загалом, Вільямс вважає, що не дивлячись на те, що питання збереження самості є метафізичним питанням, можливості метафізики в цій сфері є досить обмеженим. Уся його робота в межах цього смислового поля була направлена на те, аби показати, що в силу наших когнітивних можливостей ми не можемо помислити коректну тривалість людської ідентичності без повернення до її

фізично неперервного тіла. В суто метафізичному сенсі, якщо тіло втрачається тоді ми втрачаємо й особу, і про нові етапи розвитку ідентичності поза тілом ми нічого сказати не можемо. Саме тому, на думку британця останнє слово в таких складних питаннях має бути за етикою, а не метафізикою. Оскільки остання базується на принципах логічної тотожності, які лише зовні досить легко застосувати до осіб, вона не здатна вловити момент втрати ідентичності. Тобто, точку неповернення, після якої індивід уже не буде собою.

Багато дослідників вбачають у теорії Вільямса схожі риси з концепціями континентальних філософів. Ця подібність базується, в першу чергу, на його розумінні ідентичності не як окремої незалежної сутності, а як сукупності особливим чином пов'язаних відношень до зовнішнього світу. Як стверджує американський дослідник творчості британця Чарльз Гігдон, «критицизм Вільямса намагається спростувати погляди на самість як на розділену сутність – «сам як річ» та «атрибути». Його погляди досить вдало узгоджуються з концепцією цілісності характеристик самого в герменевтиці феноменологів. [155, с. 178]

Важко сказати, що Вільямс є автором окремої цілісної концепції людської ідентичності. Він, скоріше є стороннім критиком різних аспектів цієї проблеми в межах власної аналітичної традиції. Тим не менш, його погляди на це питання можна узагальнити наступними твердженнями:

- В аспекті персональної ідентичності збереження тілесної тривалості особи не може бути проігнорованим;
- Будь-який критерій ідентичності, якщо він претендує бути таким, мусить бути перевіреним на неможливість виникнення випадків редуплікації – появи двох очевидно неідентичних осіб, що задовільняють апробаційний критерій.
- Психологічна неперервність не є достатньою умовою для збереження ідентичності, оскільки її цілісність не може бути забезпечена без утримання фізичної неперервності особи.

- Самість суб'єкта пізнання або враження може відрізнитися від його емпіричної ідентичності. В буденній уяві для екстраполяції нашої ідентичності на неіснуючі ситуації, або ж на випадки, що існували в минулому, ми використовуємо «пустий» образ, який, однак, не є у повній мірі нами.

Дослідження Вільямса присвячені проблемі «самого» на ряду з «Індивідами» Стровсона стали «першодвигунами» для розвитку цієї філософської тематики в межах англо-саксонської традиції філософування. Британський філософ сформував одну з головних тенденцій аналітичного підходу до людської самості – викриття ілюзорності онтологічного статусу Я. Ця позиція, як і її аргументація, буде наскрізною ниткою проходити через більшість робіт його послідовників та опонентів. Вона, по суті, визначила характер англійської аналітики з цієї теми – тяжіння до ототожнення поняття виживання та збереження ідентичності.

3.3. Імперсональна концепція ідентичності як кульмінація редукціонізму.

Якщо й можна говорити про певну кульмінацію популярності проблеми ідентичності в аналітичній традиції філософування, то вона, вочевидь, буде припадати на 80-ті роки ХХ століття. Не в останню чергу такого висновку можна дійти, ознайомившись з відомою роботою ще одного Оксфордського філософа Дерек Парфіта «Причини та особи» (1984). Будучи учнем Пітера Стровсона, Парфіт продовжує тему комбінування аналітичної філософії з проблемами метафізики. Проте якщо автор «Індивідів» акцентує свою увагу на логічних закономірностях, що показують себе на фоні дослідження способу існування «ідентичного», то Парфіт показує себе філософом, що більшою мірою сприймає континентальну традицію та глибше зупиняється на проблемах етики та теорії раціональної дії.

Англієць акцентує свою увагу на двох фундаментальних об'єктах дослідження, які, на його думку, є основними в контексті раціонального обґрунтування унітарності життя будь-якої людини. Такими об'єктами є, власне, «причини» та «персони» – заголовні теми однієї з його основних робіт. Поняття причини вживається Парфітом в прагматичному контексті, а саме, вказує на питання, що та як спонукає нас діяти, вибирати, чинити, а не залишатися пасивним по відношенню до того, що ми називаємо світом [180]. Друге поняття – персони – пов'язано з проблемою єдності особи протягом життя та її незалежності по відношенню до інших осіб що її оточують. Парфіт не дарма співставляє ці поняття: так само як Гайдеггер демонстрував поняттєву близькість «буття» та «часу» у заголовку своєї однойменної роботи, так і британець, через більш як півстоліття, використовує подібний прийом аби від початку налаштувати читача на пошуки точок дотику між причинами наших дій та формуванням людської ідентичності.

Раніше ми уже відзначали, що Стровсон здійснив досить резонансний поділ метафізики на ревізійністську та дескриптивну. Його учень приймає дане розмежування, й, на відміну від свого учителя, вважає себе більш близьким до першої, ніж до другої традиції. В той же час, він віддає належне дескриптивній метафізиці, визнаючи складність та актуальність досягнення результатів в її межах. [179, с. 2]

В центрі філософських пошуків Парфіт знаходяться декілька важливих концептів, що від початку описують позицію автора по відношенню до поставленої теми. По-перше, поняття *причини діяльності* – ми завжди повинні діяти певним чином, наші дії є для нас поганими або хорошими, або ж згодом стають поганими чи хорошими, в морально-відносному сенсі. По-друге, це поняття *само-мотивації* – сукупність уявлень особи про найкращий для неї перебіг подій. Та останнє поняття, власне, *персони*, яке на перший погляд є для нас очевидним, але, як вказує британець, наше розуміння цього терміну є хибним. Саме спростуванню цього неправильного уявлення і присвячена третя та основна для нашого дослідження глава «Причин та осіб».

Характерною ознакою стилю Парфіта є його так звані «*puzzling cases*» – уможлядно сконструйовані життєві ситуації, в яких може проявитися та чи інша ознака досліджуваного об'єкта, що буде актуальною і відносно до реального життя. Як слушно відзначив з цього приводу американський дослідник творчості Парфіта Метью Кепстейн, «одне із задоволень читання «Причин та Персон» полягає у наявності великої кількості нетипових, часто емпірично неможливих, але завжди захоплюючих проблемних випадків, які забезпечують нашу філософську інтуїцію необхідними «наріжними каменями» [163, с. 291]. Кожен з сконструйованих Парфітом експериментів оголює ті сторони досліджуваного явища, які в ординарних умовах залишились би прихованими.

Розглядаючи теорії в перших розділах «Причин та осіб» теорії раціональної та моральної дії, Парфіта, звичайно ж, цікавить їх теоретична та практична значимість. Однак, поряд з тим, головним «підводним каменем» такого аналізу стає спроба продемонструвати суперечливу ситуацію в сучасній етиці. Науковці намагаються дати відповідь на моральне питання певному учаснику життєвої ситуації, учаснику, якого достеменно не знають. Вони кажуть діяти «комусь», думаючи, що уже знають, хто діє, але це не так. Теорія власного інтересу та консеквенціалізм відсилають нас до певного ініціатора подій, що має бути тотожним у кожній ситуації, у якій він робить вибір. Проте, на думку Парфіта, це практично не можливо. Ми можемо засудити самих себе в минулому за певну дію, але ми це зробимо уже з позицій «іншої» ідентичності. Адже усі питання наведених Парфітом теорій ігнорують питання темпорального змісту само-розуміння.

Крім того, якщо аналізувати описані моделі моральних цілей та способи їх досягнення, то видається очевидним, що перед нами постає фундаментальне запитання: «На кого направлена максима моральної дії?». Мовчазне ігнорування цього моменту є нагальною проблемою теорій дії, що приймають так званий *нон-редукціоністський* варіант ідентичності. В той же час, чи дасть певну відповідь на це запитання сам Парфіт, який вважає себе редукціоністом? Й чи дійсно воно є настільки нагальним?

Нон-редукціоністський варіант ідентичності, на думку Парфіта, виходить з розуміння ідентичності людини в її кінечному, складному варіанті. Тобто, не позбавленої історичних, емпіричних та психічних надбудов. В такій варіації людська ідентичність постає як щось всезагальне для людського буття, як те, навколо чого всі відбувається. *Редукціонізм* Парфіта ж від початку виходить з твердження, за яким ідентичність не є чимось суцільним та неперервним, вона виникає в рамках дії, як додаткова умова, проте не як те, що диктує усі умови подій [86, с. 46].

З приводу практично-моральних імплікацій Парфіта виникло ряд теоретичних опозицій. Наприклад, американський дослідник Р. Адамс вказує на те, що апробаційна система Парфіта не виправдано оцінює успіх чи поразку практичних теорій лише з точки зору усвідомлення власних «дій», визнаючи за ними головне значення в питанні моральної оцінки суб'єкта. «Не лише дії, але й (як помічає і сам Парфіт) бажання та схильності оцінюються нами на підставах раціональності та моралі; і ми не можемо безпечно прийняти тезу, за якою лише оцінка дій має практичне значення» [127, 445]. Британець дійсно обмежує свої погляди проблемами доконаних або тривалих дій. Як наслідок, у цій критичній примітці дуже легко прослідковується прагматизм Парфіта, що показує себе й у його поглядах на людину загалом, – ми є тим, що ми робимо, а не тим, що про себе думаєм. Відповідна позиція продемонструвала себе і ще більш явно в його редукційній теорії ідентичності.

Головною частиною роботи «Причини та Персони», з огляду на мету нашого дослідження, виявляється третій розділ під назвою «Персональна ідентичність». Якщо уся робота Парфіта була його першою «візитівкою» поміж світової наукової спільноти, то конкретно цей розділ є чи не найбільш «ефектним» та таким, що запам'ятовується читачам. Розглянемо хоча б те, як він розпочинається.

Британець, не зраджуючи своїм звичкам, конструює особливий «puzzling case»: Деяка особа вирішує вперше *телепортуватися* на Марс. Вона дещо нервується, адже не знає, чим це закінчиться. Їй повідомляють, що вона на

момент втратить свідомість, але згодом одразу ж прокинеться. Особлива машина просканує її тіло та мозок, відправить інформацію на Марс, а через певний час приймач створить її копію на іншій планеті та знищить «старе» тіло на Землі. Дружина чоловіка запевняє його, що все буде добре, оскільки вона особисто уже не раз так подорожувала. Користувач телепортатора нажимає кнопку. Як і очікувалося, він здавалось би на секунду зомлів та знову пробудився, проте уже в кабіні редуплікатора. Нове тіло повністю ідентичне зі старим, а його пам'ять цілком збережена. Уже через кілька років, в ході яких користувач постійно телепортувався, чоловік, аби полетіти на Марс, звично натиснув кнопку телепортації, проте на цей раз він, чомусь, не втратив свідомість. Пролунав шум, а згодом настала тиша. Чоловік запитує в працівника телепортаційної станції, звично натиснув кнопку телепортації: «Я щось зробив не так? Чому не спрацювало?». Асистент пояснює, що все нормально, і він телепортувався на Марс. Просто нова версія сканера більше не знищує копію тіла на Землі. Він також підкреслює, що це одне із перших випробувань нового способу телепортації. Ще через хвилину інший чоловік у білому халаті кличе до себе користувача. Він з співчуттям та жалем повідомляє, що з новим сканером виникли проблеми: в ході сканування було пошкоджене серце земного тіла. В наслідок цієї помилки, користувачеві слід очікувати серцевого нападу та гарантованої смерті через два дні. Чоловік у білому пропонує поспілкуватися з копією смертельно пораненого на Марсі. «Репліка» на червоній планеті починає втішати користувача, повідомляючи, що вона володіє всім необхідним для того, щоб без ніяких змін потурбуватися про сім'ю користувача та закінчити його справи, по суті ніхто навіть не помітить підміни. Проте користувача це, чомусь, не втішає. [179, с. 199-200]

Таким влучним, сконструйованим на основі прийомів наукової фантастики випадком Парфіт піднімає одразу ж декілька питань, пов'язаних з людською ідентичністю. Спробуємо виділити основні з них:

- Як пов'язані психічні та фізіологічні ознаки з ідентичністю?
- Яким чином ідентичність зберігається на протязі мого життя?

— Неперервність свідомості є істинним атрибутом ідентичності, чи вона лиш ілюзорна?

— І нарешті: яке значення для сенсу мого життя має ідентичність?

Парфіт підкреслює, що для більшості з нас наведений випадок з смертю користувача, та, навіть, просто знищенні тіла при телепортації є не прийнятним, оскільки ми ординарно звикли вважати, що ідентичність – це щось неперервне та єдино можливе. З точки зору такої логіки, коли користувач телепортувався – він постійно вмирав, а на його місце ставала копія. Заданий автором приклад одразу ж повертає увагу читачів до фундаментального запитання про сенс самозбереження самого себе, що є дійсно вражаючим початком для дослідження питань ідентичності.

Загалом британець протягом усієї своєї роботи показує себе як типового прихильника теорії так званої «*супервентності*» [94, с. 77], за якою психологічні атрибути особистості є детермінованими фізичними атрибутами. Якщо, забігаючи наперед, проаналізувати позицію Парфіта з приводу наведеного ним випадку, то він, вочевидь, не є ані прихильником смерті ідентичності користувача, ані прихильником збереження ідентичності в копії. Його думка з цього приводу базується на твердженні, за яким ідентичність взагалі не є неперервною, незалежно від того, телепортуємося ми чи ні. Коли на Марсі прокидається копія користувача, то вона не є *самим* користувачем, але й користувач, який залишився на Землі уже не є тим, ким був вчора. Його життя – це структура пов'язаних між собою подій, які формують деякий абстракт постійної ідентичності, проте вона є, в сутності, дискретною. Загалом, наша репліка не «краде» нашу ідентичність, вона скоріше володіє щораз новою з того моменту, як вона виникнула, точно так само, як і її оригінал. Єдине, що ми ділимо на двох, – це ідентифікуючі ознаки в очах інших людей, соціальне місце в світі та наші унікальні спогади. Всі ці роздуми легко підсумувати найвідомішою цитатою Парфіта: «Ідентичність – це не те, що має значення» [179, с. 299].

Парфіт бере на себе непросте завдання довести, що випадок продовження життя користувача в вигляді Репліки є кращим наслідком для останнього, ніж якби він просто помер, не залишивши за собою копії. «Як я доведу далі, продовжити життя в Репліці є настільки ж добре, як і буденне виживання» [179, с. 201]. Головний аргумент британця полягає у тому, що наш страх перед втратою себ, пов'язаний з типовими пересудами щодо ідентичності, які, на його думку, можуть бути подолані аналітичним дослідженням.

Як і Стровсон, Парфіт звертає свою увагу на типове для англійської традиції логіки розрізнення між *нумераційною* та *якісною ідентичністю* об'єктів. З точки зору такої дихотомії, наша Репліка є ідентичною нам за якісною ознакою, оскільки вона повторює усі наші ознаки, проте, з позиції нумераційної ідентичності Репліка не є ідентичною, оскільки ми є різними одиницями кількісного ряду. «Коли ми стурбовані нашим майбутнім, то ми турбуємося за збереження нашої нумераційної ідентичності. Я можу вірити, що після одруження я вже не буду таким як зараз, проте це не робить шлюб смертю. Якби би я не змінювався, я все одно буду живим якщо буде жити особа, що нумераційно ідентична зі мною» [179, с. 202]. Філософ наголошує, що навіть з огляду на всю ширину часових змін особи, існують певні необхідні та достатні умови для збереження персональної ідентичності протягом часу. Це означає, що певні ознаки та атрибути особи не є важливими, оскільки вони можуть бути знехтувані в питанні збереження тієї самої персони. Останнє твердження, відповідно, настановує нас на думку про те, що певні характеристики «самого», які ми вважаємо постійними та необхідними в питанні часового збереження, насправді не такими. Саме з такої позиції спростування і вибудовує свою аргументацію Парфіт.

Отже, збереження ідентичності протягом часу – це скоріше турбування про нумераційну ідентичність, ніж про якісну. Проте, це не означає що якісна ідентичність абсолютно далека від тривалості персональної ідентичності загалом. В деяких випадках якісні зміни підривають основи нумераційного ряду. Наприклад, якщо я певним чином перестану існувати в наслідок того, що

особа, якою я був стане кимось іншим (трансплантація мозку, переселення душі тощо). Зокрема, можна уявити гіпотетичний випадок, коли особа повністю зберігає пам'ять, проте отримує характер та волю іншою особи, пам'ять якої була стерта. Чи можна в такому випадку говорити про збереження ідентичності хоча б одного із учасників експерименту? Питання залишає по собі багато темних плям.

Точно так само, як і в ситуації з моделями теорії дії, Парфіт критично розглядає найбільш популярні погляди на питання темпоральної цілісності ідентичності.

Він описує погляди прихильників *фізичного критерію ідентичності*, який базується на визнанні заголовної ролі мозку в питанні «перебування» особи. За фізичним критерієм те, що виявляється необхідним в питанні збереження ідентичності, є не збереженням всього тіла, а збереженням *достатності* конкретного мозку в якості мозку живої особи. Певна особа X є однією і тією ж особою не що й Y після певного часу, тоді і тільки тоді, коли мозок X має достатній залишок мозку Y, що продовжує існувати в вигляді мозку X, а також не існує більше особи, яка б також мала достатньо мозку Y [179, с. 204]. Фізичний критерій заснований на перманентності особи в певних значеннях тіла, за якими слідує, що темпоральне продовження існування особи можливе лише якщо зберігається *той самий* необхідний фрагмент тіла, а не його копія.

Протилежно іншу позицію займають прихильники *психологічного критерію ідентичності*. На їх думку, збереження особи пов'язане не з винятковою здатністю тіла чи його окремих частин та функцій, а з існуванням певної металної сутності людини, яка і є унікальною. В інших способах вираження цієї позиції осередком особи є психіка, як відмінний від тіла вітальний атрибут людини. В будь-яких варіаціях цього погляду ідентичність людини, що існує, пов'язується зі збереженням *психологічної продовжності*. Специфіку психологічного критерію Парфіт описує наступним логічним умовиводом: «Психологічна продовжність є можливою тоді, і тільки тоді, коли існує поступальний ланцюг міцної зв'язності. Сьогодні X є тією ж особою що й

У в минулому, тоді і тільки тоді, коли Х психологічно тривалий по відношенню до Y, коли ця тривалість має *правильну* причину, й не існує іншої особи, яка також психологічно тривала по відношенню до Y» [179, с. 207]. Британець також виділяє три головних типи психологічного критерію, які розрізняються за ступенем збереження причинності між X та Y. Так, загальний психологічний критерій наголошує на суто прямому характері тривалості, широка версія визнає лише стійкі причини тривалості, а найширша – будь-які причини. Тобто, випадок телепортації буде прийнятним лише для найширшої версії образу ідентичності, що пропонується прихильниками психологічного критерію. Адже у випадку втрати тіла, яке відбувається на мить в наведеному прикладі, ми втрачаємо той причинно-наслідковий зв'язок, що може бути названий прямим, – тіло на Марсі – це уже дещо інша категорія зв'язків психологічного досвіду, зокрема, вона відноситься до інакшого об'єкта-тіла, аніж ланцюг, що існував до телепортації.

До широкого психологічного критерію ідентичності Парфіт також відносить і наративну теорію ідентичності, саме ту модель саморозуміння, яку пізніше буде обґрунтовувати Рікер, і до якої ми уже зверталися у другому розділі нашого дослідження. На думку британця, ідея неперервності ідентичності в якості збереження цілісності оповіді власного життя є нічим іншим як особливим способом інтерпретації теорії досвіду, де критерій тривалості «Я» базується на певній абсолютизації досвіду. Останній хоч і здобувається в процесі життя, проте не є тотожним пам'яті, тобто навіть у випадку абсолютної амнезії ідентичність особи все одно зберігається. Парфіт критикує такий підхід, вказуючи, що наше уявлення про самих себе змінюється залежно від нашого досвіду (наприклад, якщо ми осліпнемо, то будемо сприймати власне тіло інакше, адже протягом часу воно зазнає змін, а ми уже не в змозі його побачити), а отже, персональна ідентичність прямо пропорційно залежна від досвіду зараз і може бути втрачена, як і отриманий досвід [179, с. 208].

Крім двох вище описаних версій головного критерію ідентичності, Оксфордський мислитель описує також узагальнені моделі підходів до питання щодо первинності конструктів само-усвідомлення. З точки зору автора, усі погляди на ідентичність можна класифікувати як редукціоністські та нон-редукціоністські. Редукціоністами можна назвати тих дослідників персональної ідентичності, які згодні з наступними твердженнями:

1. Факт існування персональної ідентичності базується на утриманні певних більш простих, часткових фактів.
2. Ці факти можуть бути описані без апелювання до ідентичності особи, або ж до досвіду життя, що належить окремій особі, або ж навіть до того, що особа існує. [179, с. 210].

Науковці, що не приймають один із цих умовиводів, є прихильниками нон-редукціонізму, або ж погляду, за яким ідентичність не може бути розділена на певну кількість простіших, елементарних аргументів.

Британець розглядає два погляди на нон-редукціонізм – картезіанство та погляд «подальшого факту». Перший погляд, що, з очевидністю, заснований Декартом, визнає ідентичність особи окремою сутністю, відмежованою від мозку та тіла. Другий погляд, вказує на те, що ідентичність хоч і не є окремою сутністю, проте не зводиться до ідеї психологічної або ж фізіологічної неперервності.

Як уже було зазначено, Парфіт є прихильником редукціонізму – для нього ідентичність не є атомарною. Вона, скоріше, базується на певному досвіді, сформованому на основі актуальної діяльності та зв'язку між елементарними актами нашого життя. Тому, вона не відіграє настільки значної ролі в питанні мотивації дій, а є лиш певним спрощеним сприйманням нашою свідомістю різних аспектів змін нашого тіла, психіки, поведінки тощо.

Саме значимість ідентичності, а не є її сутність, ставиться на порядок денний у філософських пошуках британця. Парфіт задається питанням про те, що важливіше: збереження причинних зв'язків між нами зараз та майбутніми нами, чи все ж таки психологічна неперервність між «сьогодні» та «завтра». Як

наслідок, він обґрунтовує наступну заголовну тезу, що об'єднує філософію ідентичності з теорією моралі: «Те, що має значення у відношенні R [відношенні редукціонізму – А. Л.], психологічна неперервність [connectedness] і/або тривалість певного типу причинних зв'язків» [179, с. 215]. Коли ми приймає центризм особи в питанні того, «що має значення» в нашому житті, то ми стаємо на позицію типового, «природнього» (natural view) європейця. Для такої особистості питання збереження особи в максимально непорушному вигляді є важливим, оскільки вон переважно керується у своєму житті теорією власного інтересу. З точки зору Парфіта як мораліста, усі факти вказують на те, що «природні» погляди на власну ідентичність сучасних європейців є неприйнятними та деструктивними. Виправдовуючи себе певною раціональною, або моральною метою (які Парфіт спростовує), вони все ж діють хибно та деструктивно, у тому числі з точки зору колективного та особистого інтересу. Саме через таке відношення до власного Я і відбувається наростання глобальних проблем людства та індивідуальних негараздів. На думку британця, варто заново поставити питання «хто ми є?», що правда, цього разу без первинного егоїзму. «Хто ми є?» – це не внутрішні дебати з приводу того, яке слово відповідає нашому особливому існуванню, а, скоріше, є відповіддю на питання про те, якого значення набуває моя очевидна особливість в часовому та суспільному різноманітті. Що означає «зберегтися?»: продовжити мету свого життя чи дотриматися абстрактної неперервності Его? Постановка цих оригінальних питань і зробила Парфіта одним із найпопулярніших серед нині живих філософів.

Для британця важливо донести до читача ідею, за якою наше бачення персональної ідентичності навіть у даний момент напряду впливає на наше життя та погляди, а це не повинно бути так. Автор наголошує, що ми не є тими, в кого віримо. «Більшість з нас будуть приймати ті тези, які я буду спростовувати. Таким чином, я буду доводити, що більшість з нас має хибне уявлення про себе, та про своє дійсне життя. Якщо ми прийдемо до думки, за якою наші погляди покажуть себе хибними, то це зможе внести зміни у наше

життя» [179, с. 218]. Саме тому, досить значних зусиль Парфіт приділяє не обґрунтуванню власної концепції ідентичності, а, скоріше, спростуванню наявних ідей з цього приводу. Йому належало показати, яким чином ідентичність обманює щодо наших моральних та взагалі активних можливостей.

Філософ поступово спростовує ідею закономірного зв'язку між існуванням ідентичності та наявності психологічної неперервності. На його думку, тривалість та поступальність досвіду ще не є підставою стверджувати онтологічний статус Я. Парфіт навіть вводить поняття квазі-пам'яті аби довести свою тезу про відсутність причинно-наслідкового зв'язку між часовою спадковістю спогадів та існуванням ідентичності як окремої самостійної сутності. Подібно до того, як Гуссерль у своїх ранніх лекціях доводить тезу про ілюзію існування об'єктивного часу, обґрунтовуючи квазі-темпоральний потік свідомості, так і Парфіт наголошує на оманливості персональної ідентичності, описуючи квазі-неперервний статус психологічних зв'язків в нашому бутті.

Наша психологічна неперервність нагадує певну серію моментів, що, піддаючись пригадуванню в нашому дійсному існуванні, утворюють цілісну картину буття певної особи. Зв'язки, що об'єднують ці моменти, не є зв'язками ідентичності суб'єкта переживання, а, скоріше, є пригадуванням моментів про когось, хто був мною в минулому. Наприклад, ми можемо згадувати, як вперше намагалися викурити цигарку в дитинстві й осуджувати таку дію, проте між ідентичністю нас зараз та нас в момент куріння лежить ціла прірва змін та новоутворень. Ми лише історично та генетично є тими, ким були в минулому. «Моє ментальне життя складається із серії різноманітних досвідів. Вони включають незчисленні квазі-спогади минулих досвідів. Зв'язки між цими квазі-спогадами та минулими досвідами перекриваються як вузли на канаті. Існує строга зв'язаність [connectedness] квазі-пам'яті, якщо протягом кожного дня, число прямих зв'язків квазі-пам'яті є, в крайньому разі, половиною цього числа в дійсному житті. Перекривання вузлів строгої зв'язаності забезпечує тривалість квазі-пам'яті» [179, с. 222]. Тривалість та неперервність квазі-пам'яті

не припускає існування персональної ідентичності, вона лиш може конституювати її. Останнє доводить, що психологічний критерій не є аргументом в якості обґрунтування онтологічного статусу Я.

Крім того, не лише пам'ять, але й увесь наш досвід не дає нам підстав стверджувати окремішність нашої ідентичності. «Персони повинні бути згадані в описі змісту незліченних думок, бажань та інших досвідів. Проте, як показує Вільямс, подібні дескрипції не показують що досвіди належать персонам» [179, с. 226]. Відтак, нон-редукціонізм персональної ідентичності й тут не знаходить свого аргументаційного підґрунтя.

Обґрунтовуючи безпідставність концепції есенційної ідентичності прихильників картезіанства, Парфіт знову наводить досить вражаючий випадок, який вже не є умоглядним. Як відомо, людський мозок має дві півкулі – права відповідає за ліве око та руку, а ліва – за праве око та руку. Дві півкулі поєднані рядом нейронних волокон, які забезпечують зв'язок між ними. В ході медичинської практики приблизно в 60-их роках ХХ століття деякі хірурги здійснювали операцію на мозку осіб, тяжко хворих на епілепсію. Метою операції було роз'єднання окремих нейронних волокон між півкулями задля зменшення сили епілептичних приступів, обмеживши їх у одній півкулі. Загалом, ціль поставлена була досягнута. Проте поряд зі зменшенням епілептичних страждань операція мала і ще один вагомий ефект – виникнення двох відокремлених сфер свідомості [179, с. 245]. Цей наслідок був підтверджений рядом психологічних тестів. Зокрема, респонденту демонстрували для лівого та правого ока одне і теж питання написане на листку паперу. Відповідаючи на нього письмово лівою та правою рукою особа давала різні відповіді.

Парфіт підкреслює, що наявність цього факту «розділеного розуму» грає на користь прихильників редукціоністської теорії ідентичності. З моменту, коли свідомість хворого розділилася, його ідентичність стала двома ідентичностями. Жодна з виниклих половинок розуму особи не претендує на те, аби спростувати іншу частину як копію, або клона. Більше того, на думку британця, в цьому

епізоді ми ні в якому разі не маємо справу з трьома особами – свідомістю до експерименту, ліво-сторонньою та право-сторонньою свідомістю. В цьому випадку ми просто розділили сфери досвіду, що призвело до ізоляції одних вражень від інших. Теза щодо існування цього парадоксу має поставити під питання сам факт присутності єдиної неподільної ідентичності ще до експерименту. Уявімо собі, що ми знову з'єднаємо різні півкулі мозку, невже ми знову отримаємо стару ідентичність? Чи це буде уже нова особа? Ні те, ні інше не виглядає, на думку Парфіта, правдивим. Оскільки ідентичність – це не те, що задає умови свідомості, а те, що уже виникає на наявних умовах, і лише конституюється нами, як щось темпорально єдине та незмінне. Коли свідомість розділяється та поєднується назад, це не є точкою відліку появи або зникнення «нових» Его, оскільки підстави Его, самі по собі, виникають з наших «суб'єктивних» переживань. Холізм нашого Я є оманливим. Виходячи з цього, не суб'єкт стоїть в основі переживання, а переживання в основі суб'єкта. Теоретично, можна описати будь-яке суб'єктивне враження імперсональним шляхом. «Дехто може заперечити, що всі інші індексійні концепти – такі, як «тут», «зараз», «це» – повинні бути пояснені шляхом використання концепту «Я». Але це не так. Усі вони, включаючи «Я», можуть бути поясненні з допомогою використання само-вказуючого засобу «це». І цей само-вказуючий засіб не включає в цей процес поняття «самого», чи «суб'єкта досвіду» [179, с. 252].

Для того аби довести свою позицію до читача Парфіт пропонує розглянути умоглядний випадок, в якому його мозок був розділений на дві частини, кожна з яких трансплантована в тіла його братів-близнюків. Чи виживе він у такій ситуації? В якій половині мозку буде його Я? [49, с. 2270] Ким буде кожна з нових осіб? «Це буде дві майбутні людини, кожна з яких буде мати тіло одного з моїх братів, і буде повністю психологічно тривалою зі мною, тому що він має половину мого мозку. Знаючи це, ми знаємо все. Я можу спитати, чи не буду я одним із двох цих людей, чи іншим з них, чи взагалі ніким? Але я повинен визнати те, що це пусте запитання» [179, с. 260]. Парфіт відкидає важливість

питання ідентичності, вважаючи його невинуватим нав'язаним морально-практичній філософії. По суті, ми повинні підходити до людини, що раз з нової точки зору, зберігаючи ремарки щодо її психологічної тривалості.

Досить наглядним прикладом супервентності в теорії Парфіта є наявність прямого взаємозв'язку між можливістю виживання та ідентичністю. В сутності, питання про те, чи зберігається ідентичність існуючої особи в нього на пряму залежить від того, чи продовжує вона своє життя. І якщо вона його продовжує, то в якій формі відмінності «нового» існування від «попереднього» може бути допустимою, аби ідентичність збереглася? Поступальними теоретичними кроками британець доводить, що встановити цю грань не здатна жодна з теорій, що нині існують. Причиною цього не є їх методологічні помилки, а, скоріше, хибний предмет обґрунтування. Ідентичність в тому вигляді, в якому її репрезентують та намагаються дослідити більшість теоретиків, просто не існує. «Загальна позиція редукціонізму Парфіта полягає у тому, що ми повинні полишити наші глибокі покладання на концепцію ідентичності на користь значно слабшого зобов'язання концепції виживання, тобто відношення, яке ніколи логічно не гарантує ідентичність...» [169, с. 540]. І в той же час, як слушно відмічає російський дослідник О. Камінський, «Парфіт не спростовує існування Я, разом з його матеріальним носієм, але це Я, що визначається змінною особистістю і «супроводжує» її протягом життя є самототожним лиш тільки в даний момент теперішнього» [49, с. 2274]. Саме тому ідентичність й ухиляється від дефініцій свого часового протікання, адже вона в дійсності завжди «зараз».

Як ми уже зазначали, в аналітичній теорії Парфіта «ідентичність – це не те, що має значення». З точки зору розділення розуму те, що має значення, – це так зване відношення редукціонізму, або R. Як відзначає британський філософ, «як і загалом усі інші Редукціоністи, я заявляю, що відношення R – це те, що має значення. R є психологічною зв'язністю і/або психологічною тривалістю з правильним типом причин. Я також наполягаю, що правильним типом причини може бути будь-яка причина» [179, с. 262]. Природній погляд на ідентичність

звик вважати її завжди визначеною, тобто відповіддю на питання: «Чи вижив саме Я у нових тілах?» повинне бути або «Так» або «Ні». Але це, насправді, хибне уявлення про реальний стан речей. *Ідентичність може бути невизначеною*. І ця невизначеність є ще одним із принципів Редукціонізму.

Якщо піти від протилежного і вказати, що ідентичність завжди визначена, тоді ми мусимо наполягати на тому, що ми існуємо як незалежні цілісні сутності, подібні до картезіанського Его. «Ми не можемо, водночас, заперечувати те, що особа є незалежною сутністю і наполягати на тому, що тривале існування особи має особливі ознаки, такі як картезіанські атрибути існування Его. Я поступаюсь, кажучи про те, що ми можемо бути такими сутностями. Але всі очевидні факти та випадки грають проти такого погляду» [179, с. 266]. Парфіт у цьому аспекті визнає, що не може спростувати нон-редукціонізм, проте він вважає за успіх хоча б те, що зумів довести беззаперечну правоту редукціонізму в контексті беззмістовності питання про ідентичність. На його думку, саме ця теза є найбільш важливою, оскільки вона має застосування до нашого реального життя. Якщо ідентичність – це не те, що має значення, то повинні бути здійсненні пошуки того, що дійсно його має. Цьому завданню Парфіт і присвячує свої подальші дослідження, в їх числі й відому роботу «On What Matters?».

Моральний зміст анти-онтологічної теорії ідентичності Дерекка Парфіта розкривається в його ідеї звільнення від самого себе. Він усвідомлює, що Редукціоністський погляд є важким для усвідомлення, і, можливо, навіть емоційно трагічним, проте він беззаперечно має позитивні сторони. «Чи пригнічує правда? Дехто може вважати, що так. Але я бачу її свободонаповненою. Коли я вірю в те, що моє існування було основоположним фактом, я, здавалося б, ув'язнив себе в самому собі. Моє життя було схоже на скляний тунель, через який я рухався все швидше кожен рік та в кінці якого мене чекала темрява. Коли я змінив свій погляд, стіни тунелю зникли. Тепер я живу на свіжому повітрі. Різниця між моїм життям та життям інших людей і досі присутня. Але різниця значно менша. Інші люди стали ближчими. Я став

менше стурбований всім життям що мені залишилось, і більше зосереджений на життях інших людей» [179, с. 281]. Очевидно, в деконструкції картезіанського погляду на ідентичність британець вбачає надію на можливість подолання індивідуалізації сучасного глобалізаційного суспільства. Типова західна особистість – це особа, ув'язнена в своєму Его, стурбована про збереження інтересів певної сутності, яка насправді не має значення.

Останній розділ «Причин та Персон» Парфіта називається «Майбутні покоління». Ця проблема не є випадковою – концепція ідентичності британця передбачає нове етичне відношення до людей, які ще не народилися. В сучасному світі уже прийнято говорити про глобальні проблеми людства, наслідки яких скоріш за все зачеплять наших нащадків. Широко відома діяльність «Римського клубу» на чолі з Ауреліо Печчеї, який зумів теоретично описати головні небезпеки планети, що стосуються кожного з жителів Землі. Ці проблеми є нагальними та, все ж, ще не до кінця усвідомленими сучасниками. Адже очевидно, що з екологічної, демографічної, військової та ресурсної точки зору «наступні кілька століть будуть найбільш важливими для людської історії» [179, с. 350]. На думку Парфіта, його теорія, скерована проти індивідуалізму «самого», – це те моральне обґрунтування, якого потребує наше суспільство. Ми не зможемо впевнити себе в необхідності збереження нашої планети для наступних генерацій, якщо не впевнимо себе в думці, що ми, наша особа – це не те, що має значення. З прийняттям редукціоністської позиції Оксфордського філософа ми по-іншому дивимося на майбутнє – воно перестає обмежуватися *нашим* майбутнім.

Концепція де-індивідуалізації ідентичності Дерекка Парфіта є однією з найбільш оригінальних теорій ХХ століття. Вона вражає суперечливістю моральних наслідків, які з неї слідують. Безсумнівно, що в контексті проблем, які загрожують людству в цілому та Західному світу зокрема, присутність необхідності радикальних змін в етичному відношенні між людьми різного походження є безсумнівною. Британець є чи не першим філософом, хто зумів припустити, що наша зацикленість на нашій особистості шкодить і нам, і

майбутньому людства та планети. Він зумів показати зв'язок між теорією ідентичності та етикою дії, висвітлив приховані аспекти нашої віри в існування самих себе як окремих сутностей – цим самим заявивши про себе, як про одну із центральних постатей в контексті аналітичного дослідження проблеми персональної ідентичності.

3.4. Функціональна концепція людської самості. «Натуралістичний дуалізм».

Розглядаючи концепції людської свідомості в рамках англо-американської аналітичної традиції, окрему увагу варто звернути на філософську позицію іншого британського філософа – Деніела Деннета. Будучи в минулому студентом Гарвардського та Оксфордського університетів, Деннет поєднує в собі особливості англійської та американської традиції філософської аналітики. Якщо говорити про загальнонаукову відомість та популярність, то британця по праву можна назвати одним із найбільш упізнаваних особистостей сучасності. Деннет здобув своє ім'я в першу чергу завдяки орієнтації його філософії на найновіші досягнення науки та техніки, що робить його дослідження дуже цікавими не лише для професійних філософів, але й для науковців взагалі. Яскравим прикладом його близькості з «актуальною» наукою є його участь в консультуванні працівників Массачусетського технологічного інституту, що займаються конструюванням антропоморфних роботів з елементами «штучного» інтелекту. Найбільш відома сфера діяльності Деннета – філософія свідомості, яка розкривається в низці філософських робіт та статей. Головна мета його філософії – облишити не конструктивний конфлікт між прихильниками фізіологічного трактування свідомості та апологетами металного, який виник – як показує досвід логічного позитивізму – через конфлікт понять та висловлювань, репрезентованих різними лінгвістичними системами фізикалізму та менталізму. Тому, Деннет пропонує збирати усі

наукові дані щодо людської свідомості, об'єктивуючи їх в межах мови, яка утримується від застосування про-фізичних та про-ментальних предикатів.

Проаналізувавши головні існуючі теорії свідомості, британець вважає, що найбільш близькою до правильної відповіді на питання «що таке свідомість?» є так званий формальний функціоналізм (*token functionalism*). Деннет з великою цікавістю поставився до популярної в програмуванні ідеї машини Тюрінга. Остання вказує на те, що ідентичність одних і тих же часових та просторових даних, отриманих однією або кількома машинами, визначається ідентичністю програмних станів машини. Деннет, по аналогії з машиною Тюрінга, підкреслює, що таємницею свідомості є не її онтологічна природа, а система казуальних зв'язків, які вона в собі приховує. На його думку, ту саму свідомість теоретично можна відтворити в різному середовищі – як в новому тілі, так і в межах комп'ютерної програми. Головним критерієм є збереження системи відношень між враженнями, поняттями, знаннями, відчуттями тощо. «Я беру до уваги те, що буду називати типовим функціоналізмом, погляд за яким під час кожної метальної події насправді має місце певна фізіологічна або інша, крім того певна функціональна подія чи ще якась інакша, ментальні типи не визначаються як типи Тюрингової машини» [142, С. 7-8]. Деннет пропонує розглядати свідомість людини з точки зору програмування, оскільки така мова забезпечує нам нейтралітет по відношенню до фізичної чи ментальної опозиції. Відтак, свідомість у роботах британця постає перед нами як структура взаємопов'язаних станів особи, що характеризуються глибинною причинністю часових та просторових відносин.

Виключність постаті Деннета, особливо в рамках нашого дослідження, відображається в його власній концепції ідентичності, що базується на аналізі новітніх наукових даних в області психології, нейрохірургії, генетики та антропології. Проблематика людської самості цікавила Деннета протягом усього його життя. Уже у першій своїй великій роботі «Зміст та свідомість» (1969) він заглиблюється в питання можливості онтологічного статусу ідентичності, а також наукової значимості головних теорій самосвідомості, що

існували на той момент. Загалом, бо-ті роки ХХ століття можна вважати «біфуркаційним» для повернення теми суб'єктивності в англійську традицію філософування. Деннет також не залишився осторонь реінкарнації метафізичного питання «самого». Як зазначає сам автор у своїй першій спробі описати історію нашого розуму, він не міг та й не сподівався розповісти її повністю. Автор, скоріше, ставив за мету виокремити концептуальний фон, навпроти якого повинна бути викладена вся історія, а також намагався виокремити ті обмеження, в межах яких має розвиватися будь-яка прийнятна теорія [144, с. 8]. Аби розкрити теорію самості в філософії Деннета, необхідним буде зробити поверхневий опис його позиції з приводу таємниці людського розуму.

Перш за все, на початку власної філософської кар'єри, британцю належало показати, чому саме попередні теорії людського розуму та ідентичності потерпіли невдачу. На його думку, сучасна йому теорія ідентичності ментальних та фізіологічних процесів, точно так само, як і софізми, що з неї витікають (принцип супрементності), є однаково хибними, як і теорії дуалізму душі й тіла. Деннет відзначає, що наукові відкриття, які сталися в той період, так бо мовити, «перелякали» більшість філософів, адже вони ставили під загрозу цілісність та універсальність їх розуміння людського розуму. Саме тому багато хто з них, базуючись виключно на вірі (адже довести цей факт неможливо навіть сьогодні), звели ментальні процеси в людській свідомості до процесів фізіологічних, або ж, так бо мовити, «супутніх» [144, с. 5]. Позиція, що обмежувала людину її біологічними, фізичними та хімічними процесами, була, звичайно, досить випадковою та необґрунтованою, якою вона залишається і сьогодні. Схожою ситуація є і з дуалізмом, який вступає в конфлікт з безліччю емпіричних фактів.

Причина, чому ці теорії раз у раз зазнають невдач, кидаючись з крайнощів фізикалізму до крайнощів ідеалізму та дуалізму досить проста. Спираючись на роботу Джорджа Райла «Концепція розуму» (1949) [187], Деннет віднаходить причину невдач своїх попередників якраз у неможливості логічно зіставити

«розум» з матеріальними предметами просто тому, що вони є радикально різними логічними категоріями, які не зводяться до чогось спільного. Це означає, що кожна спроба ідентифікувати одне через інше приречена на невдачу. Навіть якщо емпірично прослідкувати певний зв'язок між ментальними та фізіологічними процесами – такими, як електричні імпульси в мозку серед закоханих – це ще не буде означати, що сукупність цих процесів і буде розумом чи самою ідентичністю людини. Як влучно відмічає Деннет, «буде категоричною помилкою для фізіолога ізолювати або ж ідентифікувати вм'ятини на напружених м'язах [як вираження ментального – А. Л.], оскільки спостереження вм'ятини не означає розкриття секрету, не-фізичного супроводу до цих зусиль» [144, с. 7]. В нашій буденній мові ми часто описуємо ментальні процеси фізіологічними виразами, наприклад, ми кажемо: «думка крутиться в голові» так, ніби дійсно це відчуваємо, але насправді це не буквальне висловлювання. В ординарному, ненауковому мовленні категоричного конфлікту між фізичним та психічним не існує тому, що він знімається функціональністю нашого мислення. Ми кажемо «думка крутиться в голові» не тому, що ми фізикалісти, а тому що це простий спосіб висловити свій внутрішній стан. Точно такої схеми в загально філософському сенсі пропонує дотримуватися й Деннет – потрібно абстрагуватися від матеріальної чи нематеріальної природи розуму, та сконцентруватися на його функціональних властивостях, що є значно конструктивнішим підходом.

В рамках такого нейтралітету Деннет пропонує звернутися до ідеї «інтенціональної настанови» – ідеї, запозиченої у Brentano та проінтерпретованої у радикально інший спосіб, аніж ми її зустрічаємо в німця. Якщо в Гуссерля та його учителя ідея інтенціональності пояснюється з позицій моно-феноменології – з точки зору само-рефлексії та обґрунтування трансцендентального Его, то у Деннета дескрипція цього поняття відбувається з точки зору *гетеро-феноменології* – загальної настроєності будь-якого об'єкта на певний образ, «патерн» (*pattern*) поведінки та дії. Гетеро-феноменологія, та, зокрема, інтенціональна настанова розглядається не як інтроспекція, а як

екстроспекція – цей факт підкреслює її дієвість як в випадку людської свідомості, так і в випадку тварин та машин. Деннет роз’яснює, що наслідком відкриття Brentano «внутрішньої» інтенціональності стало народження двох опозиційних підходів до цього явища – біхевіоризму та феноменології [144, с. 32-42]. Обидва з них британець називає «сліпими алеями» розвитку проблематики інтенціональності, оскільки і перший напрямок, і другий хоча й правильно наголошують на неможливості звести інтенціональні висловлювання (наприклад, «Хочу в Париж») до екстенціональних, проте ні прихильники першого, ні прихильники другого шляху не здатні пояснити, чому це неможливо без поділу людини на абсолютно суб’єктивну та об’єктивну істоту. На думку Деннета, їх помилкою є те, що вони мислять інтенціональність як явище, що залежне від самого суб’єкта – аби звільнитися від дилем інтенціональності, на неї варто подивитися з позицій «третьої особи». Оскільки комп’ютер, в силу своєї запрограмованості, є схильним до вирішення задачі, так і людина схильна до сприймання, адже вона є історично розвинутою істотою в системі інших істот та об’єктів.

Деннет, по суті, «вивертає на виворіт» інтенціональність Brentano – його ідеї направленості розуму на сприймання об’єктів – це не характеристика самої свідомості, а ознака природньої системи, наслідок еволюції, в якій існувала та існує людина. Думка функціонує в об’єктивній структурі відношення однієї істоти або об’єкта до іншого [146]. Що ж до виключності людського розуму, то не останню роль в «надприродному» розвитку нашої інтенціональності зіграла саме мовна практика, оскільки в ній свідомість отримала ту формалізовану свободу вираження, якої не було ані у тварин, ані в інших істот, наділених мозком. Для того, щоб ідентифікувати мовця як носія свідомості, ми мусимо «виправдати «створювача-шуму» як агента, раціонального агента, звісно ж, який включає в собі вірування, бажання та інші ментальні стани, що висвітлюють інтенціональність або ж «про-що» його свідомості, та чії дії можуть бути пояснені або передбачені на основі цих станів» [143, с. 76]. Якщо людина поряд з нами підносить долоні до обличчя та закриває очі, ми очікуємо

від неї акт чхання, оскільки розглядаємо цю істоту як агента, наділеного раціональністю в рамках заданої культурної схеми, у якій ці ознаки дають можливості передбачати таку поведінку.

Моно-феноменологія, як зазначає автор, є однобічною, оскільки намагається розкрити інтенціональну структуру з точки зору представника одного виду – людини. Більше того, вона описує її виключно через предмет власної інтроспекції – саморефлексію дослідника. Деннет з цього приводу саркастично відмічає: «Зоолог, який здійснює спробу екстраполювати всю науку через споглядання собаки, kota, коня, кролика і золотої рибки, скоріш за все пропустить декілька речей» [143, с. 70]. Відтак, гетерофеноменологія Деннета є толерантною до різноманіття носіїв інтенціональних систем, що забезпечує її пластичність та практичну значущість в контексті аналізу людського мислення та виробництва антропоморфних машин. З цього слідує твердження, за яким свідомість може та повинна піддаватися емпіричному аналізу, тобто вона може стати предметом об'єктивної науки, якщо підійти до неї з позицій правильного методу. Деннета важко назвати борцем за «зняття» метафізики, проте йому, все ж, властивий мінімалізм метафізичних понять. Він ніде та ніколи не старається звести свідомість до певного визначення, оскільки вважає, що саме на цьому кроці й починаються філософські блукання. Останні роблять свідомість відірваною від дійсності, певним чином незалежною від сприйняття. «Свідомість не є процесом, що створює об'єкти; це стан бути інформованим – або дезінформованим – про те, що відбувається в дійсності» [40, с. 221]. Заголом, методологічна доктрина Деннета базується на дослідженні «інтенціональних об'єктів» – ментальних образів, перцептивних досвідів взятих окремо від осередку їх уможлядного споглядання.

Відтак, базуючись на функціональному підході до людської свідомості та гетерофеноменології як методологічного каркасу, Деннет підходить до питання людської ідентичності або самості. Обидва поняття є у нього заголом тотожні, з ремаркою на те, що останнє інтерпретується як суб'єктивне явище ідентичності. Деннет відзначає, що самість є одним із найбільш «шокуючих

парадоксів свідомості, тому що ми надто довго чіпляємось за хорошу гавань наших думок, гавань, яка зазвичай тримає нас подалі від проблем» [143, с. 101]. У формі художніх та фізичних аналогій Деннет, з властивим йому літературним стилем, відразу ж налаштовує читача на думку про те, що йому доведеться переосмислити буденне уявлення про себе. Навіть згадка про «ефект Допплера» в розділі про персональну ідентичність уже натякає на певний зсув, викривлення явища самосвідомості.

Британець підкреслює, що типове уявлення про самість базується на тезі, за якою будь-якій думці, судженню, образу, або чомусь ментальному повинна бути властива *точка зору*. Точка зору – це певне положення в часі та просторі з якої відбувається, або реконструюється споглядання явища. Ми не можемо уявити чи сприйняти щось без точки зору, навіть музика, яку ми згадуємо в нашій свідомості, лунає з певної позиції та в певний час. Фундаментальна теоретична новизна Деннета полягає у тому, що не існує єдиної нерухомої «точки відліку» в нашій свідомості, з якої постійно велося б споглядання думок та вражень. Таке твердження від початку дає, здається досить багато, але, в сутності, досить мало: «Не існує одиначної точки в мозку, куди б стягувалося уся інформація, і цей факт є далеким від очевидних – звичайно ж, певною мірою контр-інтуїтивних – наслідків» [143, с. 103]. У цьому випадку мислитель відсторонюється від інтуїції, оскільки саме остання натякає нам на необхідність існування такої точки, в той же час емпіричні дані спростовують таку можливість. Декарт вважав, що центр мозкової діяльності існує, і саме він здійснює трансформацію матеріальних імпульсів в нематеріальні знання розуму та є основою людської ідентичності. Цю роль він віддавав так званій «шишковидній залозі», яка розміщена посередині задньої частини нашого мозку. Картезій не пояснював спосіб, у який відбувається це особливе перетворення матеріального в ментальне – воно залишається на рівні магічного припущення. Тим не менш, навіть зараз науці достеменно невідомо, за що відповідає ця частина людського мозку.

Деннет обстоює власну опозицію централізованому розуму через сенсорні приклади. Як ми знаємо, світло та звук рухаються з різною швидкістю, що в окремих ситуаціях сприймання спричиняє «запізнення» звуку від побаченого. Якщо ми сприймаємо явище світла-звуку з дистанції не більше 10 метрів від нас, то ми взагалі не помічаємо цієї різниці. На основі такої особливості фізичного руху та нашої сенсорної здатності британець запитує: «А що є фінальною ризикою у нашому сприйманні явища? Чи є ця ризика однорідною в кожному із конкретних сприймань?». Методом логічного розслідування Деннет приходить до думки, що порядок прибуття подразників до наших вух відрізняється від реального порядку нашого сприймання, оскільки для нашої свідомості було б замало використовувати лише часову послідовність сприймання. Наприклад, якщо ми будемо сприймати серію одноманітних звуків, що лунають з однієї дистанції, проте з різною гучністю, ми зробимо висновок, що об'єкт наближається (ефект що широко використовувався в кіно, до виникнення стерео-звуку). «Пояснення Деннета полягає у тому, що не існує роздільної лінії між усвідомленими сенсорними даними і не усвідомленими. Фактично, фактично ми не усвідомлюємо нічого в точно той самий момент, що ми собі уявляємо» [203, с. 34-35]. Адже ми використовуємо більше, ніж одну точку відліку в серії різних сприймань, а значить, так званий, «*картезіанський театр*», що визнає централізованого посередника в усвідомленні будь-якого явища, мусить бути відкинутий. «Ідея особливого центру в мозку є найбільш чіпкою поганою ідеєю, що збиває нас з пантелику на шляху до розуміння свідомості» [143, с. 108].

Досить багато філософів критикували центризм картезіанського Еґо. Однак, Деннет є одним із перших мислителів, хто в здійсненні цієї критики базується не на спростованні її гносеологічних чи онтологічних основ, а починає діяти через демонстрацію витоків картезіанського погляду з хибної фізіологічно-сенсорної позиції.

Багато хто скаже, що ідея картезіанського дуалізму, зокрема, центризму «шишковидної» залози, уже давно не є актуальною, і ніхто не сприймає її

всерйоз. Проте, стереотипи ідей Декарта продовжують переслідувати буденне та наукове мислення. Як відзначає Деннет, ми й досі вважаємо, що мусить існувати важлива фінальна межа або місце в мозку, де порядок сприймання явищ та порядок їх «презентації» в досвіді є тотожними, тому що те, що стається, є тим, що ми усвідомлюємо. Емпірично у нас немає жодних підстав вважати таке припущення істинним, більше того, воно є шкідливим для досягнення істини в цьому питанні.

Проте Деннет не лише критикує наявне уявлення про ідентичність, але й пропонує власний образ самості, яким можна замінити картезіанський театр. «Ми повинні перестати думати, проте що мозок має певну вершину чи центральну точку. Це не безневинна помилка, а погана звичка. Для того щоб зламати цю погану звичку мислення, ми повинні розглянути не лише приклади поганої звички в дії, але й мусимо висунути хороший образ, який би зміг її замінити» [СЕ, с. 111]. Побудова «нового» уявлення про ідентичність людини стає центральним завданням філософії свідомості британця.

Як альтернативу ортодоксальному баченню проблеми самості Деннет висуває «*модель багаторазових нарисів*» (Multiple Drafts Model). Сутність цієї теорії полягає у спростуванні існування в розумі людини специфічного центру – самості – на користь паралельної структури сприймання об'єктів та відтворення уявлень. Тобто, усі наші ментальні процеси здійснюються не через контроль Его чи органу, який за нього відповідає; вони співіснують та тривають одночасно, пересікаючись або не пересікаючись в ході своєї реалізації. Кожен з осередків активності свідомості об'єднується на основі пізнавальної необхідності, при чому в різний момент сприймання та щодо різного сектору чуттєвих даних ці осередки можуть диференціюватися. Автор зазначає: «Відповідно до моделі багаторазових нарисів, усі різновиди сприймання – звичайно ж, і усі варіації мислення чи ментальної активності – виконуються в мозку по паралелі, через мульти-напрямки процесів інтерпретації та розпізнавання сенсорних надходжень» [143, с. 111]. Наш розум, в цьому випадку, метафорично нагадує певну рідину з осередками згущення:

інформація, отримана нами з зовнішнього світу, пов'язується нами в одне ціле не через приписування її до однієї самості, а через неперервний процес взаємодії різних ментальних процесів. Це означає, що якби особистість, наприклад, володіла б неконтрольованою телепатією, то ми могла б з легкістю прийняти чужі сприймання за свої, особливо, якщо сторонні думки перебувають на тому ж рівні взаємодії, що й наша паралельна розумова діяльність.

Поява певної сенсорної інформації в мозку людини створює специфічний «нарратив», який об'єднує кілька осередків ментальної активності людини в одну функціональну структуру. Ця структура не лише приймає певне рішення з приводу отриманих даних, але й здійснює постійний «редакційний огляд» (editorial revision) з приводу інтерпретації та розрізнення об'єктів мислення. Демонструючи на прикладі багатьох візуальних ефектів та парадоксів дієвість власної теорії, Деннет намагається показати, що наше мислення зумовлюється поліцентричністю процесів конституювання самості. Це означає, що Я не існує саме по собі, а виникає лише як функціональне доповнення для нарративів, що стосуються невіддільної від нас реальності. Так, коли ми кажемо «Я – інженер», «Я – батько», «Я – патріот», «Я – консерватор» – то в цих випадках «Я» не буде сутнісною основою висловлювань, оскільки воно повністю залежне від усієї сукупності тих предикатів, з якими воно вживається як логічний суб'єкт.

Крім того, одна з головних переваг моделі багаторазових нарисів, як відзначає Деннет, полягає у тому, що вона розглядає точку усвідомлення об'єктів не як процес виробництва «фінального» уявлення через серію ментальних налаштувань отриманих чуттєвих даних, а пояснює цей момент як випадкову (arbitrary) фіксацію в паралельному потоці мислення. Така схема дозволяє пояснити, чому наша пам'ять часто формує деформовані згадки про реальні об'єкти, подекуди змішуючи події, які сталися у різний час або у різних місцях. За цією ж моделлю варто розглядати і людську ідентичність – вона є не лінійним або циклічним узагальненням ментальних уявлень про себе, а, скоріше, являється кожного разу випадковим моментом процесу ідентифікації,

який далекий від штампів «загального». Коли ми думаємо про себе як про представника роду – ми вказуємо на власне Я як на одне поняття; якщо згадуємо себе в контексті своєї професії – констатуємо сутнісно інше Я. В решті-решт, ідентичність завжди поляризується з функцією, яку вона виконує, – будь-то мовлення, пам'ять чи комунікація.

Загалом, модель багаторазових нарисів пояснює людське сприймання та усвідомлення як процес безперервного обміну результатами діяльності між різними функціональними центрами нашого розуму. «В різних місцях та в різний час були здійсненні різноманітні «рішення» та «судження»; більш буквально, частини мозку були приведені в стани, що розділяють відмінні ознаки, наприклад, перша дія направлена на стимул, потім на місце, далі на форму, пізніше на колір, ще пізніше на рух, і, в кінці-кінців, на впізнавання об'єкту. Ці локалізовані розрізнені стани передають ефекти в інші місця, спонукаючи подальші розрізнення, і так далі. Природньо, хоч і наївно буде спитати: Коли це все об'єднується разом? Відповідь на це питання наступна: ніколи» [143, с. 135]. Коли ми сприймаємо об'єкт вперше, наша свідомість здійснює первинне розрізнення його ознак, формуючи певний образ для «впізнавання» в нашій пам'яті. Цей образ не є раз і назавжди даним, він відкритий для нових процесів дискримінації або доповнення ознак та атрибутів. З часом наша свідомість утворює так звані «комплекти сприймання» (perceptual sets), які зумовлені необхідністю спрощення процесу впізнавання наявних у нашому досвіді об'єктів.

Звичайно ж, така теоретична позиція не могла не викликати критичного резонансу з боку опонентів Деннета. Зокрема, американський філософ Бо Долбом з приводу моделі багаторазових нарисів відмічає наступне: «Багаторазові нариси – який прекрасний спосіб підсумувати ідею анархічного лібералізму вільного ринку! <...> Деннет запрошує нас застосувати «постфордизм» до свідомості, відкинути мислення свідомості як централізованої, бюрократичної організації фордівського конвеєрного

виробництва, і почати мислити її, скоріше, як про децентралізовану, гнучку, органічну організацію» [139, с. 164].

Процес реідентифікації людиною самої себе – коли ми дивимось в дзеркало, читаємо про себе в газеті, чуємо про минулі випадки з нашою участю – також багато в чому базується на вищезазначеній моделі. Наша свідомість містить у собі певний комплект сприймання ідентичності: ми знову й знову впізнаємо та відділяємо себе від зовнішньої реальності на основі тих суттєвих осередків розрізнення, що склалися в рамках персонального досвіду. Безперервність та полі-центричність процесу сприймання надає можливість ідентифікувати себе навіть в разі втрати окремих ознак, наприклад, з новою зачіскою чи у своєму відображенні в «кривому дзеркалі».

На думку Деннета, загалом очевидним фактом є те, що будь-яка жива істота має нервову основу для формування самості. Адже кожна тварина чи одноклітинний організм робить розрізнення між «собою» та «іншим об'єктивним світом». Проте, більш фундаментальним питанням є те, як людина усвідомлює себе на рівні наративного вираження, як вона має можливість утворювати абстракції, проводити паралелі та вказувати на себе в різних сприйманнях? Порівнюючи людське життя з фенотипом тварин, що відстоюють кордони своєї індивідуальності через захист кордонів свого фізичного існування, Деннет приходить до висновку, що основою людського усвідомлення та її підтримкою є формування історій власного існування. «Наша фундаментальна тактика само-захисту, само-контролю та само-визначення – це не ткання павутин чи побудова дамб, а розповідь історій, і більш особливо підтримуючи та контролюючи історію ми кажемо іншим – і нам самим – про те хто ми є» [143, С. 418]. Наративна здатність нашого розуму здійснювати оповідь нашого життя є певним чином неусвідомленою, а самість та людська свідомість є не її джерелом, а, скоріше, її наслідком. Подібно до того, як павуку не потрібно думати про те, як плести павутину, так само і ми, не будучи «професійними новелістами», розповідаємо власну історію без необхідності

розумово-вольових зусиль [153, с. 117]. Наратив існування – це осередок нашого вираження як особистостей, а не лише тіла та рефлексивної поведінки.

Нам здається, що наративний потік ідентичності походить від одного джерела, оскільки він репрезентується специфічним «внутрішнім голосом», який ніби намагається віднести усі слова нашої історії у власність одного єдиного агента. В цих процесах ми окреслюємо *центр наративної гравітації*. Подібно до того, як працює центр гравітації в фізичних об'єктах, наративний центр постійно змінює своє положення залежно від предметної чи тематичної орієнтації нашої історії. Нас питають: «Хто власник машини?», – ми відповідаємо: «Я». Вказуючи на наше тіло на фотографії, нас знову запитують: «Хто це?», – ми, знову ж таки, даємо відповідь: «Я». В кожній із вказівок на себе ми говорили про одне поняття, але це не означає, що в момент самоідентифікації, перед відповіддю на поставлене питання, ми усвідомлювали себе однаково і в першому, та і в другому випадках. Нашій свідомості, за Деннетом, властива «блукаюча» самість, яка постійно адаптує свою смислову та, можливо, навіть фізичну позицію в мозку залежно від наративної необхідності.

З іншого боку, «сам» ґрунтується також на нашій здатності до самоконтролю. Якщо задатись питанням: яким чином ми визначаємо, хто саме присутній на нашому дзеркальному відображенні? Звичайно ж, нам це вдається, завдяки тим же випробуванням, завдяки яким переконуємося в тому, що керуємо автомобілем, – ми робимо рухи, перевіряючи чи це ми за них відповідальні. Відтак, «сам, поза всім іншим, це локус само-контролю» [145, с. 81].

Деннет підкреслює також неймовірно важливе пізнавальне значення самості – вона не просто випадкове узагальнення свідомості, а й фундаментальна основа людської волі. «Сам, у відповідності з моєю теорією, це не стара математична точка, а абстракція, виокремлена міриадами атрибуцій та інтерпретацій (включаючи само-атрибуції та само-інтерпретації), що komponує біографію живого тіла, яке володіє відповідним Центром Наративної Гравітації.

Як такий, він грає єдино важливу роль в безперервній когнітивній економії цього живого тіла, тому що, усі речі в застосуванні активного тіла повинні утворити ментальну модель, і жодна з таких моделей не є настільки важливою як модель агента, що володіє собою» [143, С. 427]. Саме це твердження розкриває теоретичну позицію Деннета з приводу метафізичної сутності поняття особистості. Остання повною мірою базується на абстракції самості, що відкриває вольові сингулярні можливості власника тіла та мозку, без яких неможливо говорити про будь-які прояви особистісного.

Особистість в розумінні британського філософа – це певна нормативна сутність, що виникла в результаті історичного розвитку людства. Вона певною мірою базується на ідентичності та самості індивіда, проте окреслити критерії її існування досить важко, якщо взагалі можливо. У своїй книзі «Brainstorms» Деннет виділяє дві типові сторони розуміння особистості, які ми традиційно звикли виділяти. Перша сторона – метафізична, як ми згадували вище, її основою є вольова здатність людини контролювати себе, бути агентом власних дій та вчинків. Друга сторона – моральна, вона пов'язана з можливістю живої істоти усвідомлювати та нести відповідальність за наслідки свого воління. Для Деннета «присутність особистості в метафізичному сенсі є необхідною умовою присутності особистості в моральному сенсі» [41, с. 137]. Британець задається реально важливим теоретичним, і ще більше практичним питанням: «Яку істоту можна вважати моральною особистістю?». Це запитання має глибинне юридичне значення, яке й досі потребує вирішення.

Чому вирішення цієї проблеми є настільки складним? В першу чергу тому, що й досі не існує прийнятного критерію моральної особистості. Зокрема, Деннет аналізує шість відомих позицій з цього приводу: 1) особистість як раціональна істота; 2) особистість як носій інтеціональних предикатів; 3) особистість як сутність, що констатується внаслідок прийнятого до неї відношення інших індивідів; 4) особистість як істота, що здатна відповідати взаємністю, щодо прийнятого до неї відношення; 5) особистість як здатність істоти здійснювати вербальну комунікацію; 6) особистість як наявність

особливого виду самосвідомості. Деннет вважає, що кожна з цих тем є правильною, проте, все ж, кожна з них не може слугувати достатньою основою для ідентифікації особистості, як з практичної, так і з теоретичної точки зору.

Британець не дарма наводить описані позиції саме в такому порядку слідування: кожна з них відповідає загальному логічному ланцюгу, засобами якого ми виокремлюємо атрибути особистісного. «Відмітка є наступною: перші три теми взаємопов'язані; агент є раціональним, коли він інтенціональний, і коли він являється об'єктом певного відношення (stance). Всі ці три теми є необхідною, але не достатньою умовою наявності тої чи іншої форми взаємності, яка, в свою чергу, є необхідною, але не достатньою умовою здатності до мовленнєвої комунікації, яка є необхідною умовою володіння особливою формою свідомості, яка, відповідно цьому, що різними способами доводять Анскомб і Франкфрут, є необхідною умовою присутності моральної особистості» [41, с. 139]. Деннет демонструє, що всі минулі теорії не лише не є суперечливими, але й доповнюють одна одну, формуючи більш повну картину моральної особистості, яка є, водночас, комунікативною, інтенціональною, свідомою, раціональною і т. д.

Засобами логічного слідування британський мислитель обстоює свою тезу, демонструючи спочатку, що «якщо ми не можемо по відношенню до чогось прийняти інтенціональне відношення (частиною якої являється допускання раціональності), то це щось не може вважатися особистістю» [41, с. 141]. Згодом, базуючись на теорії справедливості Роулза, відмічає: «поняття особистості є необхідно нормативним та ідеальним; в тій мірі, в якій справедливість не проявляється в відносинах і взаємодіях істот, ці істоти не є особистостями» [41, с.150]. Моральна особистість в поглядах Деннета – це певне скомбіноване нормативне поняття, що включає в себе як внутрішні ознаки (раціональність), так і зовнішні (інтенціональне відношення, здатність до комунікації тощо). Крім того, істота, що може називатися особистістю, не може існувати без присутності особливого роду відносин між представниками виду, або інших істот – це відношення має назву справедливість.

Окрім участі у відношеннях справедливості, необхідною умовою присутності особистості є також наявність *воління* (volitions) *другого порядку*. Ця умова була відкрита та обгрунтована Генрі Франкуфуртом, вона базується на здатності особистості формувати подвійну структуру бажань та волі. «Франкфурт вказує, що існують випадки, в яких про людину можна сказати те, що вона хоче мати певне бажання, навіть якщо вона не хоче, щоб це бажання спрацювало, стало «її волею» [41, с.151]. У тварин та соціально несформованих дітей існують лише бажання першого порядку – вони не мають вольових бажань щодо виникнення бажань. Наприклад, людина може в дійсності не хотіти йти на війну, але, в той же час, може хотіти, щоб це бажання в неї виникнуло. Позиція Франкфурта, яку повністю підтримує Деннет, ґрунтується на відмінностях між свободою волі та свободою дії. Те, що особистість вільна воліти, вона не завжди вільна зробити. Більше того, навіть воля особистості не завжди вільна – вона може нести відповідальність за невольовий вчинок (виконаний злочинний наказ тощо). Проте, саме для особистості воля їх рішень завжди є проблемною, не зважаючи на те чи вони були здійсненні. У зв'язку з цим, особистості обов'язково властива складна структура воління. Наявність двох ступенів волі дозволяє зайняти позицію по *відношенню до себе*. Для того, аби здійснитися, бажання другого порядку мають стати бажаннями першого. Тобто, особистість мусить бути в змозі переконати себе, підкупити, спокусити, виховати – таке квазі-зовнішнє відношення до себе вирізняє людську істоту серед інших розумних організмів. Вона здатна вести дискусію з собою, отже, вона дійсно ментально різноманітна.

Не дивлячись на багатогранність необхідних умов, Деннет, тим не менш, вважає, що на разі неможливо встановити певну сукупність «достатніх» ознак особистості. «Людські істоти й інші сутності можуть тільки намагатися приблизитись до ідеалу, але немає жодного способу встановити «прохідний бал», який не був би випадковим. Навіть якщо всі шість умов (в жорсткій інтерпретації) розглядати як достатні, то це все одно не забезпечить наявність у чому-небудь особисті, тому що тоді взагалі не знайдеться нічого, що їм

відповідало» [41, с. 152]. Судити про те, чи є індивід моральною особистістю, чи ні, ми можемо лише на основі здійсненого вчинку, проте навіть тоді ми не можемо бути до кінця впевненими в правильності нашого вердикту.

Загалом, одним із головних завдань філософії Деннета було розвіяти міфи навколо людської свідомості. Першим з таких міфів є неможливість дослідження свідомості в межах об'єктивної науки. Британець, як уже зазначалося, наполягав на тому, що ввести свідомість в проблемне поле науки можна у випадку, коли ми позбуваємося семантичного дуалізму між ментальним та фізичними. Досягнення цієї цілі, в свою чергу, можливе завдяки функціональному підходу щодо вживання філософських висловлювань в цій галузі.

Другий міф про свідомість, що піддається критиці в роздумах Деннета, – це ідея нерухомого централізму людської самості, яку сам автор іменує «картезіанський театр». На думку британця, у нас немає жодних підстав стверджувати що людське Его є посередником усіх вражень, висловлювань та усвідомлень людини. Більш того, така помилка призводить до глухого кута нашого пізнання, в якому ми просто не здатні пояснити, чому людина здатна вагатися, чому вона може переслідувати суперечливі мотиви, або ж чого вона може сприймати одне і те саме явище неоднозначно. У зв'язку з цим, Деннет пропонує власну модель багаторазових нарисів, яка описує самість як динамічний центр гравітації свідомості, й точно не як «диспетчера» феноменів.

Третій міф, розвінчаний Деннетом, – це міф про наявність достатнього критерія моральної особистості. Нам може здаватися, що ми знаємо, що таке особистість, але насправді це поняття суто нормативне – не існує теоретичної межі, до якої істота не особистістю, й після якої стає нею. У зв'язку з цим, моральні підстави вважати чи не вважати суб'єкта дії носієм «особистісного» повинні виникати лише в ситуації аналізу конкретного акту й/або його наслідків, але навіть при такому підході ми не можемо сподіватися на абсолютно правильний «діагноз».

Деніел Деннет, безсумнівно, найближчий серед усіх представників аналітичної філософії свідомості до емпіричного вчення про самість. Його підхід є радикально комбінуючим та еkleктичним – дані нейрохірургії, психології та лінгвістики майстерно поєднуються ним задля вирішення провідних філософських питань. Не можна сказати, що британець абсолютно точно відділив своє вчення від метафізики, але, в той же час, її близькість не лякає автора та не зводить його живу аналітичну думку до циклічного аналізу понять та висловлювань. Висловлюючись метафорично, теорія людської самості Деннета – це не стале число або змінна, а математична функція, що показує сферу та способи руху самосвідомості. Питання: «Хто ми?» залежить від того, про що ми говоримо та що в даний момент цікавить наш розум.

Ще однією важливою постаттю в проблематиці ідентичності можна вважати американського дослідника Томаса Нагеля. Нагель виділяється на фоні своїх колег з англо-американського табору, оскільки є одним із небагатьох аналітичних філософів, хто обстоює тезу про неможливість спростування унікальності персонального. Світову славу американський мислитель здобув після виходу його відомої статті «Як воно – бути кажаном?», де він послідовно доводить свою тезу про неповторність індивідуального самоусвідомлення та сприймання.

Нагель протистоїть домінуючій в його методологічній сфері позиції редукціонізму, що зводить ідентичність людини до психічної або фізичної неперервності. На його думку, людство й досі не може пояснити фізіологічну природу мисленневих процесів, що підкреслює неминучу таємницю самосвідомості. Автор пропонує нам спробувати зрозуміти фундаментально інший вид суб'єктивного досвіду та задатися питанням: чи можливо це взагалі? За основу він бере досвід кажана, оскільки його сенсорні здібності значно відрізняються від тих, до яких ми звикли. Шляхом поступових риторичних запитань Нагель разом з читачем приходять до закономірного висновку, за яким ми дійсно не знаємо й не можемо знати, як це – бути кажаном. Фізикалізм ігнорує феноменологічну природу досвіду, вказуючи на можливість

екстраполяції. Проте, всі факти вказують на те, що це хибне припущення, оскільки суб'єктивний досвід не може бути адекватно екстрапольований. Так, ми не можемо знати, як бути від народження глухим чи сліпим, точно так само, як від народження сліпий не може знати як бути зрячим.

Однак, помилково було б також вважати, що Нагель стоїть на позиціях радикального плюралізму індивідуального досвіду. Він, скоріше, впевнений у існуванні квінтесенцій досвіду певного типу. Так, здорова людина може знати, як це – бути іншою здоровою людиною, і її уявлення буде близьким до реального відчуття об'єкта екстраполяції. У зв'язку з важливістю питання суб'єктивного досвіду, яке було проігнороване його колегами з аналітичного табору, Нагель пропонує розпочати розробку методу об'єктивної феноменології, яка б змогла проаналізувати індивідуальний досвід та максимально точно передати його тим особам, що не можуть його мати. «Це можна розцінювати як необхідність формування нових понять та розробки нового методу – об'єктивної феноменології, що не залежить від ототожнення або уяви. Хоча, можливо, вона не зможе описати всього, її завданням буде хоча б часткове описання суб'єктивного характеру досвіду в формі, доступній для істот, які цей досвід мати не можуть» [175]. Як наслідок, в своїх ранніх роздумах Нагель реанімує питання персональної ідентичності в якості автономного досвіду індивіда. Його позиція відсилає до міркувань щодо сутності поняття «бути самим собою», вказуючи на те, що «сам» не може покинути тенета наших пізнавальних та комунікативних можливостей.

У більш системній праці Нагеля під назвою «The View from Nowhere» питання ідентичності та самості розглядається в контексті загального проекту об'єктивної філософії свідомості. Беручи до уваги ідею об'єктивної феноменології, висунутої Нагелем в рамках минулих досліджень, американець намагається обґрунтувати людське «Я» в якості приватного об'єкта. Базуючись на ідеї можливості ментальної об'єктивності, запропонованої Вітгенштейном та його послідовниками, персональна ідентичність постає як поняття, що базується на тих же об'єктивних умовах, що й поняття особи. «Концепція

«когось» – це не узагальнення концепції «Я». Жодне з них не може існувати без іншого, та жодне з них не є пріоритетним по відношенню до іншого» [176, с. 35]. Коли ми ідентифікуємо свої психологічні стани та психологічні стани Іншого, ми використовуємо ті ж об'єктивні засоби. Нам не потрібно зовнішнього сприймання, щоб розпізнати себе, проте перцептивні можливості, якими ми це робимо, повинні бути здатні здійснювати таку ж ідентифікацію і по відношенню до об'єктів зовнішнього споглядання.

Специфіка ідеї об'єктивного Я Нагеля полягає також у тому, що «сам» існує навіть у тому випадку, якщо в особи не має концепції та думки про «самого». Це означає, що дитина або ж психічно хвора людина, насправді, володіє самістю, проте з індивідуальних причин не здатна її лексично виокремити. «Точно так само як адреналін існував би навіть якщо ніхто і ніколи не думав про нього, так само й усвідомленні ментальні об'єкти та **persisting** Я могли б існувати навіть якщо не існували поняття про них» [176, с. 35]. У зв'язку з цим навіть якщо персональна ідентичність не є об'єктивною, підстави її формування, однак, можуть стати об'єктами загального аналітичного дослідження.

На думку Нагеля, питання щодо об'єктивного опису сутності персональної ідентичності може мати дві відповіді – перша ставить ідентичність у залежність від інших психологічних понять. Найчастіше це поняття психологічної неперервності, що включає в себе тривалість досвіду, вражень, пам'яті, дій, емоцій, думок тощо. Друга відповідь обґрунтовує ідентичність як незалежне психологічне поняття, що стоїть в основі психологічної неперервності, в якій вона також існує, проте не має її за необхідну чи достатню умову. Нагель захищає другу позицію, вказуючи на автономність людського Я. На його думку, обґрунтування центризму психологічної тривалості не знімає проблеми суб'єктивності, адже навіть у одиничному акті це питання уже присутнє. Відтак, єдиним виходом є визнання того, що Я є окремим та незалежним поняттям. Однак, цей термін має й свою особливість: концепт самого не розповідає нам повністю про те, ким ми є. Ідея Я не є частковою специфікацією

будь-чого, воно відсилає до єдиного можливого учасника та засновника усіх ментальних станів, що існують в межах даної нам реальності. Учасник може виражатися в різних ролях, але ніколи не залишається «монолітним» в своєму трактуванні. Адже Я не прив'язане до якоїсь речі – мозку або душі, ми про це не задумуємося – воно проявляє себе в дії.

Припущення Нагеля щодо незалежного та об'єктивного статусу персональної ідентичності є нетиповим для представника аналітичної традиції, можливо саме тому його пізні праці зазнали різкої критики з боку прихильників фізікалізму та редукціонізму.

Ще однією яскравою та нетиповою постаттю в сфері аналітичної філософії розуму є відомий австралійський дослідник Девід Чалмерс. Займаючись проблемами філософії свідомості, австралієць, в першу чергу, протистоїть радикальному матеріалізму та фізікалізму, наводячи аргументи, що спростовують можливість зведення усіх ментальних переживань людини до фізіологічних процесів. Чалмерс, всупереч своїм опонентам англійської традиції філософування, виводить тезу про так званій *«натуралістичний дуалізм»*, який базується на базовій відмінності психічних актів від тілесних.

Одна з перших книг Чалмерса, що принесла йому всесвітнє визнання, була праця *«The Conscious Mind»*. У ній автор, описуючи подвійну природу ментального, здійснює дескрипцію самосвідомості на основі функціонального підходу до людського мислення. *«Цей термін [самосвідомість – А. Л.] відсилає до нашої здатності мислити про самих себе, до нашого усвідомлення про існування в якості індивідів і про нашу відмінність від інших. Моя самосвідомість могла б бути проаналізована в термінах мого доступу до самісної моделі або ж в термінах наявності в мене певного виду уявлень, що деяким чином пов'язані зі мною самим. Цілком можливо, що самосвідомість властива лише людям та певним видам тварин»* [138, с. 27]. Австралієць, в той же час, уточнює: хоча свідомість і має психологічну основу – існування в межах одного мозку та тіла (місця) – вона все ж глибоко пов'язана з феноменальними станами. Це демонструє нам типову подвійну природу нашої

ідентичності: наявність двох рівнів присутності свідомості, що не повинні бути змішані. Тобто, ми можемо говорити, водночас, про емпіричну самосвідомість – про «Я» як факт, та феноменальну самосвідомість – про «Я» як суб'єктивне явище.

На думку Чалмерса самосвідомість не є примітивним елементом свідомості, вона формується на рівні вторинних думок та складного досвіду. Примітивною основою ж ідентичності людини є скоріше відчуття власного існування, яке притаманне і менш розвинутих істотам. «Миші можуть бути практично позбавлені відчуття Я, і інтроспекція їм може бути недоступною, але здається досить правдоподібним те, що миші властиве якесь переживання свого буття в якості миші» [138, с. 294]. Відтак, самосвідомість виявляється залежною від здатності людини аналізувати власний феноменальний досвід, ускладнюючи його структуру на внутрішньому рівні.

Як бачимо, дуалізм Чалмерса є опозицією до поглядів більшості аналітичних філософів та, особливо, до поглядів Райла. Чалмерс, по суті, наголошує на тому, що Райл і сам здійснює категоричну помилку, змішуючи феноменальні та психологічні поняття. Поведінка та самоконтроль, як факт закономірності дій суб'єкта, може описати лише психологічний аспект присутності ідентичності, в той же час, феноменальний вимір буття самосвідомості британцем ігнорується або ж помилково зводиться до інтерпретації емпіричних даних.

Висновки до III розділу

З проведеного історико-філософського розгляду проблеми ідентичності в аналітичній філософії свідомості можна виділити наступні ключові положення:

1. Аналітичний підхід до природи персональної ідентичності є загалом значно ближчим до юмівського погляду на тотожність Я. Більшість із представників даної традиції є якими критиками картезіанського Его, при чому у значно радикальнішій формі, аніж їх континентальні колеги. Напрямок

досліджень в галузі самосвідомості в англо-саксонській науковій спільноті задав Вітгенштайн, коли назвав суб'єкт індивідуальною «межею світу», яка фактично не існує. Надалі одним із головних завдань аналітичної філософії свідомості став пошук «зовнішнього» критерію ідентичності, на який і опирається Я, що реально не існує. Розгортання даної аналітики отримало свій початок з етапу реабілітації метафізики в аналітичному дискурсі, яка відбулась зусиллями Оксфордських професорів у 40-60-их роках ХХ століття. Ключовими постаттями в цьому аспекті можна вважати Гілберта Райла та Пітера Федеріка Стровсона.

Райл, починаючи свою філософську кар'єру як феноменолог, згодом став одним із передових критиків сучасної йому континентальної філософії, що відобразилось в його проекті ревізії «категоричних помилок». На думку Райла, в контексті проблем ідентичності варто відійти від хибного аналізу ментальних концепцій як об'єктів, що реально існують. Адже саме внаслідок такого підходу й сформувався картезіанський міф про «привида в машині», з властивим його «пара-механіцизмом». Намагаючись спростувати означений міф, Райл відзначає, що ідентичність є не реально існуючою сутністю, а лише диспозиційним знанням про особу, яке рівною мірою доступне як самій особі, так і зовнішнім споглядачам. У зв'язку з цим, британець пропонує відмовитися від принципу «Привілейованого доступу» свідомості до власної ідентичності та визнати її об'єктивний біхевіористський зміст.

Проект відродження метафізичних питань в аналітичній філософії продовжив наступник Райла в Оксфорді Пітер Стровсон. Стровсона цікавить не лише персональна ідентичність, але й загальний пізнавальний шлях, за яким людина здатна розрізнати різні предмети зовнішнього та внутрішнього світу. З властивої аналітичним філософам позиції логічного атомізму Стровсон декларує існування своєрідних «базових особливостей», з яких і починається будь-який процес ідентифікації. Такими «базовими» особливостями (партикуляріями) є «тіла» та «особи». «Тіла» розуміються Стровсоном у строго фізичному сенсі – як особливості, наділенні реальною присутністю в просторі

та часі. «Особа» відрізняється від «тіла» тим, що їй можна приписати не лише фізичні, але й ментальні предикати. «Особи» є фундаментальними особливостями по відношенню до понять Я та Іншого, тому інші люди в загальному сенсі не є «відзеркаленнями» мислячого суб'єкта. Ідентифікація будь-яких особливостей, в тому числі персональних, стає можливою завдяки вихідній присутності усіх речей в єдиній просторово-часовій схемі, що забезпечує можливість референцій від однієї особливості до більш примітивної. У відповідь на питання «чому стани свідомості приписуються до однієї і тієї ж інстанції та чому вони до чогось приписуються взагалі?» Стровсон стверджує, що можливість приписування є необхідною умовою буття свідомості, й особа, в значенні базової особливості, є єдиною примітивною інстанцією для таких приписувань.

2. Паралельно зі Стровсоном аналітичне дослідження здійснював також й інший відомий британський філософ, представник Кембриджу – Бернард Вільямс. Вільямс не створював цілісної концепції ідентичності, однак його аргументи в контексті даної теми стали надзвичайно впливовими серед інших аналітичних мислителів. Найбільшого значення, зокрема, набув так званий принцип редуплікації, який сучасні науковці досить часто іменують «аргументом Вільямса». Згаданий принцип полягає у тому, що будь-який критерій персональної ідентичності, який претендує на істинність, повинен витримати перевірку на можливість редуплікації, тобто на існування двох окремих осіб, що водночас відповідають даному критерію. Якщо можливість редуплікації підтверджується – критерій ідентичності є хибним. Відомою тезою філософа став також невід'ємний статус тіла в контексті збереження тотожності особистості. Британець наполягає, що тілесна ідентичність не є достатньою умовою для ствердження персональної ідентичності, але вона, все ж, є необхідною складовою. На думку Вільямса, тотожність особистості має важливе моральне значення, проте не є самобутньою, вона пов'язана з буттям тіла. Тілесне походження ідентичності аж ніяк не знижує значення життя

окремої людини або авторства її вчинків, воно лиш показує, що, не дивлячись на усі досягнення особи, вона в сутності є такою ж істотою, що й інші люди.

3. Найбільш радикальні редукціоністські погляди на ідентичність отримали своє відображення в філософській аналітиці Дерек Парфіта – спадкоємця Стровсона на кафедрі в Оксфорді. Головним філософським питанням, з метою відповіді на яке Парфіт і вибудовує власну концепцію тотожності особи, є наступне: «Яке значення для сенсу мого життя має ідентичність?». Для досягнення чіткої відповіді на це питання британець пропонує поміркувати на тим, що є безпосередньою основою для збереження ідентичності індивіда. Будучи затятим прихильником принципу «супервентності», згідно якому психологічні атрибути особистості є детермінованими фізичними атрибутами, Парфіт займає позицію філософа-редукціоніста, для якого, зокрема, ідентичність не є фундаментальним поняттям ані метафізичному, ані в морально-етичному сенсі. Тотожність особистості є ситуативним явищем, вона ґрунтується на базі актуальної людської діяльності та на основі прямих відношень між елементарними актами життя. Відтак, вона не грає настільки значної ролі в питанні мотивації дій, а є лиш певним спрощеним сприйманням нашої свідомості різних аспектів змін нашого тіла, психіки, поведінки тощо. В основі ідентичності лежить психологічна зв'язаність «connectedness» і/або тривалість певного типу причинних зв'язків у континуумі існування особи. Це означає, що самосвідомість не є деякою канвою для знань та вказівок про себе, вона сама виникає на основі усвідомлення причинного зв'язку між минулою, теперішньою, та майбутньою психічною діяльністю. Тому, за Парфітом, виживання людини в якості ідентичного клону, є майже настільки ж добрим для неї, як і її природне виживання, оскільки, за принципом «супервентності», клон має такі ж підстави для продовження психічної зв'язності, як і оригінальний носій свідомості.

4. Ще однією варіацією критики картезіанського погляду на ідентичність є функціональна теорія самосвідомості, розроблена американським філософом

Даніелом Деннетом. Деннет не розглядає ідентичність як певне поняття, субстанцію чи результат гіпостазування. Ідентичність в поглядах американця базується на функціональній природі людської самості. Діючи подібно до математичної функції, самість здатна приймати «аргументи» зовнішнього та внутрішнього світу та в їх контексті продуквати ситуативне знання про себе. Будучи функцією свідомості, а не її складовою, самості властива «блукуюча природа», вона не має конкретного місця ані в фізіології, ані в ментальній структурі. Самість адаптується до ситуації дії або мовлення та формує знання людини про себе динамічно. Розмежовуючи людське самоусвідомлення з ідентичністю інших живих істот, Деннет приходить до твердження про нарративне конституювання нашого Я. На думку американця, основою суто «людського усвідомлення» та її підтримкою є формування історій власного існування, що є захистом персональної ідентичності від зовнішніх посягань.

Нетиповим для аналітичної традиції філософування можна вважати погляд на ідентичність іншого американського мислителя Томаса Нагеля. Останній став широковідомим завдяки конструктивній критиці фізикалізму та редукціонізму, яка ґрунтувалась на тезі про унікальність індивідуального досвіду. З метою коректного опису суб'єктивного досвіду, Нагель пропонує сформуванню метод об'єктивної феноменології, що не залежить від ототожнення або уяви та дає хоч і неповний, проте бодай частковий опис індивідуального досвіду для осіб, які цей досвід мати не можуть. Саме тому в ранніх роздумах американського філософа персональна ідентичність має частково автономний характер, пов'язаний з автономією окремих сфер суб'єктивного досвіду. В більш пізніх роботах мислитель розглядає самосвідомість уже в дещо іншому ракурсі. Його вихідною тезою стає те, що концепція «когось» є рівнозначною з концепцією Я, тобто, жодна з цих категорій не є похідною від іншої. Нагель наголошує, що «сам» існує навіть у тому випадку, коли в особі немає концепції або бодай думки про «самого».

Переосмислення принципу дуалізму Декарта знайшло своє місце в теорії свідомості австралійського філософа-аналітика Девіда Чалмерса. Чалмерс

пропонує говорити про самосвідомість у двох аспектах: про емпіричну самосвідомість – про «Я» як факт, та феноменальну самосвідомість – про «Я» як суб'єктивне явище. Такий подвійний підхід до людського я був іменований «натуралістичним дуалізмом», оскільки він розділяє не ментальну та фізичну природу людини, а її феноменальний та психологічний досвід. Первинною основою персональної ідентичності особи є відчуття / переживання власного існування, що властиво і менш розвинутим істотам, наприклад мишам. Однак лише людина здатна ускладнювати структуру власної ідентичності через темпоральний розвиток особистісного досвіду вищого порядку.

РОЗДІЛ IV. ІМПЛІКАЦІЇ КОНЦЕПЦІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ІНШИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПИТАНЬ

4. 1. Персональна ідентичність в світлі проблем тіла та тілесності.

Феноменологія та аналітична філософія – це не просто два відмінні методи, що різними шляхами шукають відповіді на головні філософські запитання, а радикально різні стилі філософського письма та мовлення, які в своїй сутності апелюють до різних завдань та цілей. Якщо ідеї філософії свідомості серед представників аналітичної традиції на кінцевому етапі покликані вирішувати певні прикладні завдання – від прикладної етики до створення штучного інтелекту, то в концепціях феноменологів новітньої епохи відчувається прагнення до інтуїтивної та рефлексивної ясності, яка досить часто є самоцінною або ж проявляє себе у вирішенні антропологічних, екзистенційних чи загальноетичних питань.

Протягом останніх двох розділів нашої роботи нами частково згадувалися філософська проблема взаємодії *ідентичності* та *тіла*. Дану проблематику досить легко сплутати з питанням взаємодії тіла та свідомості – така помилка ґрунтується, в першу чергу, на хибному зведенні само-свідомості до свідомості взагалі. Звичайно ж, як перше, так і друге поняття й досі являє собою термін, що не піддається остаточній дескрипції, при чому в межах як «атлантичної», так і «континентальної» методологічної гілки філософських досліджень. Але більшість з філософів обох традицій визнають існування ґрунтовної розбіжності між цими двома характеристиками людського мислення. В дихотомію взаємовідношення людського Я та свідомості особливим чином втручається поняття тіла, оскільки останнє є єдиним емпіричним вираженням та осередком перебування обох сфер мислення.

Наївним було б вважати, що теоретичний підхід до людського тіла є однаковим у представників цих двох домінуючих філософських стилів. Звичайно ж, тіло, загалом, є досить зрозумілим біологічним об'єктом, що дійсно існує, та характеризується просторовістю та двосторонніми чуттєвими характеристиками. Спростовувати ці факти було б ознакою неадекватного сприйняття реальності або ж радикального ідеалістичного соліпсизму. Але від початку варто зазначити, що якщо представників аналітичного методу предмет тіла цікавить, в першу чергу, як фізичний об'єкт, носій чуттєвих органів та суб'єкт матеріальної предикації (*ascribing*) [135, с. 18], то для філософів феноменологічного напрямку тіло – це суб'єкт та об'єкт сприймання, інстанція індивідуальних та між-суб'єктних феноменів та вражень. У зв'язку з цим і вихідна відмінність щодо відношення між персональною ідентичністю та соматичним існуванням – онтологічний статус ідентичності для представників атлантичної аналітики зумовлений лиш існуванням людини в якості тіла (аргумент Вільямса, принцип супервентності), в той час як для феноменологів ментально-тілесна залежність також присутня, проте буття само-свідомості, як правило, має незалежний статус.

Відмінність у підході до сутності взаємодії тіла та самосвідомості між представниками двох напрямків світової філософії криється уже в початковому «генетичному» походженні кожного з них. Як слушно відмічає американський історик філософії Гарольд Дьорфі, «континентальні та Англо-Саксонські філософи частково розійшлися у різні напрямки і працювали в межах різних філософських традиціях, наприклад, у французькій традиції Декарта та в Англо-Саксонській традиції Г'юма» [147, с. 1]. Дане історико-філософське роздоріжжя повністю збігається із закономірністю підкресленої нами відмінності між чуттєво-фізичним тілом аналітиків та суб'єктивно-перцептивним тілом феноменологів. Відповідно, проявляються й два головні методологічні ключі картезіанської та г'юмівської позиції щодо опису картини людської реальності: для першої – інтуїція, для другої – аналітика досвіду. Якщо інтуїція Декарта, що слугувала критичною основою для

феноменологічної доктрини, привідкриває нам людську ідентичність в якості субстанційного Его [36, с. 59-70], то емпірична аналітика Г'юма, на якій великою мірою побудована аналітична філософія свідомості, так і не приймає остаточного рішення по відношенню до цієї проблеми, скептично підкреслюючи неможливість виокремлення походження та значення особистості людини [34, с. 279-324].

Витоки новітнього аналітичного погляду на проблему конвергенції тіла та ідентичності можна прослідкувати в роздумах Райла та Стровсона. Райл переконаний в диспозиційній якості розуму та індуктивній природі ідентичності, які повністю можуть бути описані на основі тілесної поведінки та людської здатності мовлення. Нерозривна єдність ментальних та фізичних предикатів в межах поняття особи, запропонована дескриптивною метафізикою Стровсона, демонструє нам персональну ідентичність в якості «особливого» тіла, що здатне констатувати положення інших тіл в об'єктивній просторо-часовій схемі дійсності. Якщо, для прикладу, зіставити цю позицію з ідеями Гайдеггера, людське буття в якості суцього, описане в фундаментальній онтології, апелює не лише до первинної прив'язаності людини до свого тіла. Сущє в ідеях німецького мислителя покриває значно ширший метафізичний сенс, ніж фізичне втілення. Ідентичність людини базується не на її тілесному перебуванні чи індукції власної поведінки, а на усвідомленні онтологічного походження власного існування. Фізична сутність людини за Гайдеггером є, скоріше, наслідком присутності смислу в її бутті. В свою чергу, для Стровсона та Райла ця сутність є вихідним поняттям, оскільки ми не можемо проаналізувати деякий смисл, що не являється нам в логічних або емпіричних фактах. Зокрема, для Стровсона така особливість, як особа є примітивною, що означає відсутність будь-якого іншого онтологічного походження в її розумінні [196, с. 101-102]. Для Райла свідомість не може мати самостійної позатілесної сутності, не існує метафізичної завіси смислу, через яку людина не є тим, чим вона являється, відтак, тіло – це завжди логічний початок опису людської

реальності. По суті, британці відкидають філософські підстави досвіду інтроспекції.

Ідея людської самості у Гайдеггера починається з питання: Як в межах деякого суцього, яке є мною, стоїть запитання про смисл буття? З матеріальної точки зору, дане питання можна переформулювати наступним чином: чому тіло не може задовольнитися своїм існуванням в якості тіла? В свою чергу, аналітичний підхід Стровсона та Райла є строго логічним: чому лише певному тілу ми можемо приписати безперевні ментальні переживання?

В даному контексті, спільною точкою опори для як для континентальних філософів, так і для їх колег з півночі та заходу є дескриптивний підхід до ідентичності та тіла. Вони ставили за мету не вказати на те, чому існує ідентичність, а, скоріше, відкрити нам таємницю того, як вона існує. Проте, навіть в межах подібної орієнтації обох шляхів дослідження на дескрипції у них все ж і тут є свої розбіжності. Якщо, зокрема, дескрипції у Гайдеггера є екзистенційними – орієнтованими на способи буття, а не на сутності явищ, то дескрипції аналітиків є суто категоричними. Звідси і походить відмінність розуміння у головному відношенні людської самості до власного тіла: у представників феноменології тіло – це *спосіб* нашого існування, що дозволяє на констатувати феноменальні явища зовнішнього світу; в свою чергу, для філософів-аналітиків – це головний (інколи і єдиний) матеріальний, логічний та історичний *випадок* існування особи, що слугує єдиною можливою основою для наших ментальних вражень.

Як наслідок, в феноменологічній традиції філософування, окрім концепції Мерло-Понті, тіло не грає настільки високого теоретичного значення для опису закономірностей народження людської само-свідомості. Безперечно, соматична унітарність є *одним* з багатьох умовних компонентів появи окремої людської реальності, проте вона не є головним атрибутом істоти, що готова помислити свою унікальність. Якщо проаналізувати з цієї точки зору філософську позицію Левінаса, то його ідея «позиції тут» як витоку уособленої свідомості, необов'язково вказує на існування певного конкретного тіла. Зокрема, якби

наше буття було нематеріальним, наприклад, в якості душі після смерті, ми б усе ж зберігали певну ідентичність, за умов перебування в певному просторі-часі [62, с. 42-44]. Радикально іншу позицію ми спостерігаємо у одного з найвпливовіших представників аналітичної філософії свідомості – Бернарда Вільямса. Його принцип редуплікації фактично обґрунтовує тезу, за якою існування поза тілом в якості *того ж самого* усвідомленого суб'єкта є просто неможливим. Якщо Левінас «пропускає» тіло в своїх теоретичних побудовах, то він просто стирає увесь зміст з поняття ідентичності [202, с. 10].

В свою чергу, Дерек Парфіт взагалі пропонує відмовитися від пустого питання про ідентичність, оскільки саме воно сформувало ефемерний центрзм суб'єктивно єдиної свідомості або тіла. Якби ми позбулися цього міфу, то зрозуміли б, що, висловлюючись мовою Левінаса, «існування» не є рабом «існуючого» [179, с. 274-281]. Відтак, можна констатувати закономірний факт, за яким процес «гіпостазування ідентичності» у Левінаса є, все ж, незалежним процесом свідомості, що відводить тілу суто функціональну роль – випадковий осередок перебування феноменального досвіду.

Неважко помітити, що виняткову позицію серед представників феноменології в питанні співзалежності тіла та свідомості займає Моріс Мерло-Понті. Наголошуючи на тому, що використання «чистих» якостей в ролі основи для аналізу нашого буденного досвіду є хибною стратегією [79, с. 71-73], французький мислитель підкреслює, що наше відчуття – це не просто якийсь елементарний механізм чи матеріал для конструювання нашої суб'єктивності, воно скоріше є тією первинною інстанцією розуміння людини, на якій іще не існує суперечливого питання про відношення між тілом та свідомістю. Відтак, саме з нього і повинні починатися запитання про формування само-свідомості. «Тіло» Мерло-Понті кардинально відрізняється від фізичного «тіла» атлантичних філософів-аналітиків: для першого тіло є свідомим простором існування людини, що на рівні сприйняття і утворює незалежного носія персональної ідентичності, а для других – це матеріальна та біологічна сторона людського буття, що є невід'ємною умовою її існування в якості свідомості. В

феноменології Мерло-Понті сприймання стоїть в основі появи тіла та ідентичності, в то й же час, в роботах більшості аналітичних філософів ХХ століття, тіло є від початку «даним» людській свідомості, а отже, сприймання – це скоріше посередник між ними, аніж фундатор взаєморозуміння.

Згадаємо хоча б логічне відношення між партикуляріями «тіл» та «осіб» у Стровсона. Перше поняття є, так бо мовити, обмеженою версією другого, оскільки тіла також є об'єктами приписування, але до них не можна приписати психічні предикати. Відтак, у роздумах англійця особа – це тіло, вже усвідомлене та сприйняте «як своє», іще до того, як індивід підтвердить свою психологічну винятковість.

Більше того, філософські пошуки Мерло-Понті в контексті взаємодії тіла та ідентичності ставлять останню у проміжну теоретичну позицію. Француз не намагається довести, що ідентичність має залежний чи незалежний від тіла осередок перебування, він лиш підкреслює, що в типових життєвих умовах, коли особа є тілом, з усіма похідними від цього наслідками, ідентичність повністю зумовлена цими фактами. Це означає, що навіть якби людина втратила тіло, це ще б не означало втрату ідентичності, проте, в той же час, це означало б її радикальне перетворення. Принцип супревентності, якого в тій чи іншій мірі притримується ряд філософів англо-саксонської традиції, в свою чергу наголошує на повній залежності психологічних процесів від фізичних, а тому з втратою тіла ми або втрачаємо колишню ідентичність, або ж ідентичність взагалі є лиш ілюзією, з огляду на яку втрата тіла може бути компенсована іншим матеріальним носієм психологічних даних особи, зокрема, машиною чи клоном (згадаємо «телепортацію на Марс» Парфіта). Тому в спадщині Мерло-Понті тілесне буття особистості є життєвою цінністю, пронизаною романтизмом континентальної Європи, а в роздумах сучасних філософів-аналітиків фізичне існування є лиш необхідною життєвою умовою, в якій питання цінності – це скоріше проблема моралі, а не аспект філософії особистого духу.

Якщо зіставити погляд на значення тіла в проблемі формування ідентичності у Деннета та Мерло-Понті, то ми побачимо наявність спільної мети при відмінних шляхах її досягнення. Як американський, так і французький мислителі намагаються подолати різку та недоречну границю між фізичними та ментальними ознаками індивіда. Але якщо американець долає цю проблему через «зняття» опозиції матеріального та психологічного в функціональному підході до людської свідомості, то француз вибудовує між ними теоретичний міст у вигляді таких «напівсоматичних» понять, як тілесний простір, тілесна схема, моторність тіла тощо. «Знак дорівнює» між ментальною та фізичною подією ставиться у Деннета через зведення обох «типів» (tokens) до функціональних подій, своєрідних програм діяльності [142, с. 5-8]. Саме тому концепція ідентичності у вигляді «моделі багаторазових нарисів» є адаптивною, людина мислить себе так, як їй потрібно, в ситуації дії чи мовлення, «я-сам» постає як *функція певної мети*. В той же час, ідентичність в феноменології Мерло-Понті формується як своєрідний серединний шар між матеріальним та ментальним, що витікає зі структури суб'єктивного сприймання дійсності. Крім того, у поглядах француза само-свідомість все ж має деякий первинний «образ» – це ситуація окремого існування в якості тіла, останнє є «ніби попереднім нарисом мого тотального буття» [79, с. 234]. Тому й присутність персональної ідентичності як вищої психологічної здатності у людини постає за Мерло-Понті як результат розвитку її здатності до сприймання, що завжди ґрунтується на тілесній основі. Як наслідок, в філософії французького науковця само-свідомість є скоріше *метою чи досягненням, а ніж функцією*.

Досить близьку по відношенню до ідей Мерло-Понті займає американський філософ Томас Нагель. Так само, як і його європейський колега, Нагель наголошує на винятковості суб'єктивного сприймання, його фундаментальності по відношенню до усвідомлення свого тіла та самосвідомості. Ми не можемо достеменно знати, яким родом досвіду володіє інша людина або істота, хоча б тому, що маємо з нею ряд розбіжностей на рівні генотипу або фенотипу [175], бути собою означає мати унікальний досвід

сприймання, що не може бути ретрансльований Іншому у повному, невтраченому вигляді. Відтак, персональна ідентичність все ж володіє суб'єктивною автономією і не може бути відтворена в вигляді машини, програми чи ідентичного клона, як про це під різними акцентами вказується у Деннета та Парфіта. В цьому сенсі і Нагель, і Мерло-Понті погоджуються, що «матеріальне тіло не може бути суб'єктом зміни своїх матеріальних складових» [37, с. 25], а отже, людське Я – це не частина якоїсь психічної функції, – це або незалежне поняття, або те, що базується на специфічному способі об'єднання тіла та свідомості.

З іншого боку, концепція автономної ідентичності Нагеля має свої точки дотику з ідеями Левінаса. В роботі «The View From Nowhere» американський філософ підкреслює, що ідентичність наявна у людини незалежно від того, усвідомлює вона її чи ні. Оскільки людина володіє рядом універсальних розумових можливостей ідентифікації, вона здатна виокремлювати й себе, й оточуючі предмети за допомогою одних і тих же ментальних засобів. Це означає, що ідентичність людини не формується «з нуля», а базується на вродженому суб'єктивному явищі самого себе – самості. Схожа картина походження людської самосвідомості ілюструється у Левінаса: специфічні іпостасі «існування» в результаті гіпостазування (виокремлення існуючого на фоні тотального буття) утворюють незалежну людську особистість, в якій «Я – це вимога нескінченного» [62, с. 58], вимога, яка, однак, не може бути вдоволена наодинці та потребує зовнішнього втручання з боку Іншого. Іпостасі існування Левінаса та автономна самість Нагеля як фундаменти людської ідентичності розкривають нам суб'єктивістський підхід до проблеми особистості.

Спільними ознаками філософських позицій Нагеля та Левінаса є також і те, що обидва загалом підтримують картезіанську ідею субстанційності Я в його сутнісній незалежності від фізичного тіла. Щоправда, кожен з філософів має свої уточнення до узагальненої картини автономного Я. Зокрема, для Нагеля Я – це скоріше унікальне суб'єктивне поняття, яке від початку позбавлене

конкретного змісту й лиш в процесі життєдіяльності набуває об'єктивних історичних ознак. В свою чергу, для Левінаса субстанція Я також не є завершальним етапом людського самоусвідомлення, вона є лиш іпостассю – способом вираження буття в вигляді окремої реальності, що прагне вирватися з тотального існування. Я – це сама здатність бути кимось, а не всім світом одразу.

Особливу позицію з проблеми залежності ідентичності від тіла займає Рікер. У власній концепції персональної ідентичності француз входить у полеміку з Стровсоном, вказуючи на те, що англієць розглядає поняття ідентифікації особи лише з точки зору тотожності ігноруючи питання самості. Визнавши детермінізм просторо-часових зв'язків, Стровсон все ж розглядав особу лише як специфічне тіло, яке ми, однак, ідентифікуємо не лише на основі фізичних, але й на основі ментальних предикатів. Проте, на думку Рікера, тіло є повною мірою частиною нашої особистісної ідентичності лише у вигляді референції привласнення – моє тіло. Просто «тіло», навіть якщо усі психічні переживання з ним нероздільно пов'язані, не стане частиною людського самоусвідомлення, якщо не матиме місця у оповіді її життя. Саме частка «моє» об'єднує тіло та свідомість під спільним знаком ідентичного, при чому ні якісна, ні нумераційна система ідентифікації тут не спрацьовує. Між нами як *тотожним* носієм соматично-психічної інформації та нами як *самостійною* особистістю лежить наративний проміжок – наша здатність говорити, думати, розповідати про себе. Літературний персонаж – це також свого роду особа, оскільки усвідомлюється читачем за такими ж герменевтичними засобами, як Інший, однак художній герой не має фізичного еквіваленту з яким його можна ототожнити, не має у нього також і психічної волі, здатності до самостійної дії та совісті. Наративний елемент особистісної ідентичності – це рікерівська версія теоретичного мосту між тотожністю людини та самістю.

Дискусія Рікера з приводу ролі тіла в процесі самоусвідомлення особистості торкається також і філософських ідей Парфіта. На його думку, імперсональна теорія британського мислителя здійснює своєрідну

технологізацію ідентичності, оскільки вона зводить останню до системи фізичних або психічних якостей та зв'язків. Проте, як наполягає Рікер, персональна ідентичність якраз і виникає як надбудова над цими атрибутами загальної ідентифікації. Особистість – це не тіло плюс психіка, вона формується у вигляді уможливленої концепції існування самого по собі. Багатоваріантність «конструктивних вигадок» Парфіта, що шукає тілесні еквіваленти психічному поняттю особи, випускає з уваги той факт, за яким навіть повна втрата особистістю певних своєї якостей ще не означає втрату цілісності самості.

Крім того, редукціонізм британського філософа, що проголошує спростування картезіанського дуалізму через вказівку на кореляцію тілесних та психічних якостей, оминає увагою сам механізм поєднання та перетворення ментального на фізичне та навпаки. Так, американський дослідник проблем персональної ідентичності Девід ДеГразія підкреслює: «З редукціонізму Парфіта по відношенню до поняття особи, а також з його відмови від дуалізму ясно слідує те, що на його погляд особи обов'язково повинні бути втіленні, однак деталі цього втілення здаються недоречними» [141, с. 24]. В свою чергу, для Рікера і тіло, і свідомість мають спільний наративний знаменник – француз хоча й не пояснює спосіб, у який ментальне переживання набуває фізичного вираження, однак його теорія ідентичності й не потребує такого аналізу, оскільки не базується на одній лиш ідеї логічної тотожності.

Наративізм персональної ідентичності у Рікера є, на перший погляд, досить близьким до концепції «багаторазових нарисів» Деннета. Людська самість як у американця, так і в француза постійно вислизає від ототожнення з певним поняттям, досвідом чи психічною функцією, вона ніби точка опори розуму, що постійно змінюється в залежності від ситуації. Однак, між їх теоріями все ж відчувається ідейна дистанція, що пов'язана не з децентралізацією Его, а, скоріше, зі «сферою перебування» ідентичності. У Рікера само-свідомість існує в межах темпорального сприймання оповіді власного життя, вона може мислитися індивідом як дещо тотожне та незмінне,

проте, насправді, ніколи не зупиняється в своєму ідентифікаційному розвитку. Для Деннета ж людина не має централізованого Я, оскільки воно не має фізіологічного відповідника в тілі. Самість постає як щось плинне лиш тому, що вона є адаптивною функцією свідомості. Коли ми мислимо про свій зовнішній вигляд, наша ідентичність концентрується у зорових центрах нашого мозку, коли думаємо про себе як про носія імені та соціальної ролі, вона буде зосереджена в мовленнєвому центрі. Тому, коли вказуємо на децентралізовану ідентичність у Деннета, ми маємо на увазі, персональну ідентичність, що децентралізована в тілі (мозку). Деякі ремарки з цього приводу робить і Джон Сьорл [191, с. 422].

Відтак, тіло у феноменологічній та аналітичній філософських традиціях має вагоме теоретичне значення в процесі формування персональної ідентичності. Для більшості представників англосаксонської філософської спільноти зв'язок між тілом та ідентичністю особистості полягає у фундаментальній залежності психічних процесів від фізичних, що зумовлює закономірну «прив'язаність» людського Его до фізичної або психічної неперервності. Виключенням з загальної тенденції можна вважати філософські погляди Нагеля та Чалмерса, в яких ідентичність постає як автономне поняття, або володіє дуалістичною природою. Досліджуючи людські сприймання як зв'язну ланку між тілесним та ментальним буттям людини, філософи аналітичного табору роблять акцент в першу чергу на змісті та умовах появи сприймання. Перцептивний акт у їх роздумах детермінується зовнішньою або ж природньою необхідністю, а досвід самого акту, тобто феноменальне явище, не є предметом об'єктивного філософського дослідження. Звідси походить і специфічне аналітичне бачення ментально-соматичної взаємодії – різні прояви діяльності однієї біологічної істоти.

Філософи феноменологічної течії розмірковують над відношенням ідентичності до тіла з точки зору інтроспекції. Для них володіти тілом означає мати певну стійку ситуацію існування, до якої, не дивлячись на увесь спектр особистісної рефлексії, людина завжди може повернутися як до своєї. Цей

модус буття Гайдеггер іменував ситуацією фактичності, з беззаперечним ідентифікаційним значенням якої, загалом, погоджуються усі розглянуті нами представники феноменології. На відміну від аналітичного погляду на сприймання, для представників континентальної традиції відношення між перцептивним змістом та актом має фундаментальне наукове значення. Ідея ноезо-ноематичної кореляції, що лежала в сутності гуссерлівської теорії інтеціональності, – це спроба пояснити спосіб, у який феноменальний досвід стає об'єктивним та навпаки. «Аналітична філософія, однак, в основному, особливо під впливом Куайна, була звернута до натуралізму, в той час як критика натуралізму Гуссерлем означає, що феноменологія переходить до анти-натуралістичного і справді явно трансцендентального напрямку» [174, с. 409]. Саме тому, в феноменологічних інтерпретаціях тілесно-ментальної дихотомії відношення між ідентичністю та фізичним існування людини зберігається більша теоретична дистанція, аніж в аналітичних філософських роботах.

4. 2. Тотожність особи в аспекті її відношення до буття Іншого.

Проблема ідентичності, що по суті виникнула на базі критики егології Декарта, вимагала від своїх дослідників глибинного та неупередженого підходу до сфери інтерсуб'єктивного буття свідомості. Оскільки особа не здатна замкнутись в іманентному існуванні або ж залишитись виключно в рамках бінарного відношення Я-світ, вона постійно взаємодіє з Іншими, що стають специфічною канвою її самоусвідомлення. Тому, більшість з мислителів англо-саксонської та континентальної традиції визнають беззаперечно високе значення суб'єкт-суб'єктних зв'язків в процесі становлення персональної ідентичності.

Даний факт підтверджують як емпіричні, так і теоретичні дані. Індивід, що виховується в межах тваринного суспільства не здатен усвідомити та означити себе універсальним Я. Більше того, навіть після повернення до соціального життя в дорослому віці, здійснити ривок в сторону «здорової» ідентичності стає

вкрай важко, подекуди неможливо. Цей феномен може бути пояснений багатьма факторами – від відсутності дару мови до недостачі у спостереженні «нормальної» людської поведінки. Тим не менш, існуючі прецеденти «реальних Мауглі» є вагомими доказами на користь строгої причинності між інтерсуб'єктивним та ідентифікаційним усвідомленням. З теоретичної точки зору, за умов перманентної відсутності Іншого знижується сама необхідність у персональній ідентичності, яка, зазвичай слугує нам особистісним маяком на фоні натовпу. За гіпотетичних умов існування унітарної абсолютно самотньої свідомості людська самість, вочевидь, обмежилась би досить примітивним поділом між собою та не-собою. Тому аналіз відношення між ідентичністю та Іншим став атрибутом типової концепції усвідомленої особи.

Феноменологія та аналітична філософія досить по-різному підходять до опису даного зв'язку. Для представників феноменологічного руху, що орієнтують своє дослідження на опис структури безпосереднього досвіду свідомості, це питання є чи не найбільш складним та небезпечним. Ще з часів Гуссерля з його досить хиткою концепцією «апрезентативної апперцепції», що пояснювала появу Іншого через фізіологічно-поведінкове віддзеркалення трансцендентального Его [32, с. 119-159], стало зрозуміло, що для феноменологічного методу інтерсуб'єктивна складова теорій стане принциповим моментом. Аппрезентативна апперцепція в якості методу обґрунтування буття Іншого зазнала досить широкої критики з боку колег Гуссерля [77]. В першу чергу, через необґрунтованість та поверхневність його пояснення того способу, у який Інший набуває позиційного, а не рефлексивно-співвідносячого з іманентним Я характеру. Проте, незавершеність та непрозорість інтерсуб'єктивного вчення Гуссерля зробила відповідну проблему чи не найбільш дискурсивною та актуальною серед його наступників.

З боку аналітичної філософії свідомості ситуація склалась дещо інакше. Аналітичному методу ще з часів Фреге та Рассела властивий логічний атомізм – намагання докопатись до фундаментальних та безвідносних понять людського мислення, що зазвичай походять із об'єктивності мови, а не до узагальнення

індивідуального досвіду. В свою чергу, логіка інтенціональності Brentano, на якій базується феноменологічна традиція, ієрархічно структурується навколо агента суб'єктивного сприймання – його інтенції, переживання є найбільш примітивним поняттям, на базі яких здійснюються подальші умовиводи. Саме тому для аналітичної філософії свідомості проблема соліпсизму та обґрунтування буття Іншого є менш небезпечною, хоча також привертає до себе науковий інтерес. Філософи англо-саксонського табору в своїх поглядах на об'єктивність взаємозв'язків між ідентичністю та Іншим в більшості базуються на тезах Вітгенштайна про неможливість автокомунікації. «Чи можлива така мова, яка б вказувала на виключно суб'єктивний досвід мовця і при цьому не була зрозумілою нікому іншому? Заперечуючи це, Вітгенштайн заперечує не тільки індивідуальність нашого внутрішнього досвіду, але також і те, що значенням слова являється щось «внутрішнє» і «особисте» [44, с. 20]. В світлі цієї тези і поняття Я не є виключно внутрішнім, замкнутим у собі досвідом суб'єктивності. Коли мова йде про Я то ми апелюємо не до себе як до об'єктивної істоти даної в мовленні, в тому числі й іншим свідомостям. За Вітгенштайном, про наявність самості не можна знати, вона просто у нас є, так само, як і про присутність, наприклад, больового відчуття.

Продовжив доказ об'єктивності особистих переживань та беззаперечної залежності між ідентифікацією Іншого та себе самого, британець Пітер Стровсон. Здійснюючи логічне дослідження механізму приписування навколо базових особливостей тіла та особи, філософ приходить до висновку, що «необхідною умовою для того, щоб взагалі приписувати стани свідомості, являється те, що вони повинні приписуватися до того ж, до чого приписуються певні тілесні характеристики, певні фізичні ситуації» [196, с. 102]. По суті, за Стровсоном людина здатна ідентифікувати себе як окрему особу лише в тому випадку, коли здатна ідентифікувати Іншого. Адже тоді діє *один універсальний* логічний процес, що є базовим по відношенню до індивідуального сприйняття самого себе. Як наслідок, згаданий нами логічний атомізм аналітичної філософії свідомості у британського мислителя проявляється повною мірою –

поняття особи та тіла є первинними та універсальними по відношенню до констатації внутрішнього суб'єкта, а Інший має такий ж логічний статус усвідомлення, як і Я сам.

Якщо для Стровсона спільним знаменником між ідентичністю Я та ідентичністю Іншого є один механізм ідентифікації в межах єдиної просторово-часової схеми, то у Гайдеггера фоном зустрічі людської самості з Іншим є феномен світу загалом. Інші, за Гайдеггером, первинно дані мені зі світу, який належить, водночас, нам і не нам. Адже підручні речі, які я зустрічаю у своїй повсякденності, вказують на співприсутність чи відсутність Іншого. «Заякорений човен на міліні вказує у своєму по-собі-бутті на знайомого, який на ній впливає в річку, але і як «чужий човен» він вказує на інших» [108, с. 118]. Гайдеггер в протигагу класичному погляду на відношення між суб'єктом та Іншим підкреслює той момент, що Інші не є протилежною нам присутністю, не є «залишком усіх інших окрім мене», а являються тими, від кого ми себе, навпаки, не відділяємо. Інші – це ті, серед яких Я *також* є, і якраз у понятті «також», а не у заперечені себе, полягає суть інтерсуб'єктивного існування в якості спів-буття (Mitsein). «На основі цього *спільного* буття-в-світі світ є завжди вже той, який я ділю з іншими. Світ присутності є *спільний-світ*. Буття-в є *спів-буття* з іншими. Внутрішньосвітове по-собі-буття є *співприсутнім*» [108, с. 118]. Гайдеггер намагається показати явище Іншого через його належність до світу, в якому екзистує та констатує свою унікальність Dasein – світ є тим, чим він в сутності є, тому що в ньому є зустрічні Інші. В той же час, Інший в роздумах Гайдеггера постає як спокуса не бути собою, розуміти себе в сенсі безликоності das Man-самості [Vor, с. 85]. В повсякденності ми можемо бути і не бути собою, Інший – це не лише конкретна людина ззовні, але й ми самі в сенсі нехтування нашими онтологічними можливостями та «падінні» (das Verfallen) в зустрічне суще.

Досить контрастно на фоні концепції зустрічі Іншого та самого у світі Гайдеггера виглядає ідентифікаційна критика Райла. Будучи в минулому затятим прихильником феноменології, британець як ніхто інший знає вразливі

сторони цієї традиції. На його думку, деконструкція картезіанського суб'єкта в представників континентальної філософії є лише частковою та недостатньою, оскільки вона не позбувається головної категоричної помилки – ідеї Привілейного доступу свідомості до внутрішнього Я. В контексті знань про Іншого елімінація Привілейного доступу до власного Я, на думку Райла, дозволить по-новому поглянути наші знання про оточуючих людей, це дозволить зняти завісу таємниці між нашою та чужою свідомістю. Гайдеггер, звичайно ж, вказує безпосередню присутність Іншого в існуванні людини, але Dasein є самотньо замкненим у сприйнятті свої екзистенційних можливостей, а тому між нами та Іншим стоїть нездоланий бар'єр «власного» буття. Для Райла ж цей бар'єр є недоречним та надуманим, він пропонує зняти метафізичну Залізну Завісу, що відділяє особистість від оточуючих людей. Британець також вважає, що однією з причин помилкової індивідуалізації знань про персональну ідентичність є здійснення категоричної помилки під час філософської інтерпретації буденного мовлення. «Беззмістовні містифікації починаються, як тільки ми прирівнюємо знаменники до імен. Речення, що містять знаменники, насправді включають посилання на конкретних людей, але відсилають зовсім не так, як це роблять власні імена» [187, с. 187]. Я і ти – це прямі індексійні вказівки на особу, вони не мають особливого онтологічного статусу чи предметного існування. Відтак, ідентифікація самого та Іншого – це, скоріше, форма пізнання, а ніж надчуттєвий пошук фундаментів певної свідомості.

Загальний гностицизм ідентичності та Іншого у філософії Райла кардинально розбігається з агностицизмом пізнання чужої свідомості в феноменологічній онтології Сартра. На його думку, пізнання як засіб обґрунтування буття Іншого не є ефективним, оскільки ми не можемо пізнавати Іншого так, як він сам себе пізнає. [92, с. 258]

Для Сартра вагомим аспектом формування персональної ідентичності є необхідність свідомості об'єктивізувати себе, сприйняти своє Я відсторонено. Така можливість досягається виключно завдяки присутності Іншого в нашому

бутті. Будучи об'єктом в його універсумі, ми самі об'єктивуємо його, а також отримуємо уявлення про себе як про *дійсно існуючу* свідомість для Інших. Цілісність феномену об'єктивації, яка знаходить своє вираження об'єктивуючих поняттях на кшталт власного імені чи образу в пам'яті, Сартр і назвав поглядом. В другому розділі ми зупинилися на значенні поглядів для становлення негативно-діалектичного Я у французького філософа, додамо лише, що явище Іншого як суб'єкта у Сартра здійснюється на основі індивідуальних почуттів, що відсилають до уже сформованої самосвідомості – гордість, сором, страх тощо. Але навіть у цьому випадку сприйняття Іншого для свідомості є вкрай дезорієнтуючим [189, с. 255], в першу чергу через становлення фіксованої соціальної ідентичності.

Знову ж таки протилежної точки зору в цьому аспекті дотримуються представники аналітичної філософії свідомості. Зокрема, для Парфіта означені Сартром індивідуально-колективні емоції не є «прив'язаними» до нашого Его. У кожному з цих переживань турбота за постійну ідентичність виникає лиш як певна ілюзія, в сутності ж дані емоції, водночас з іншими ментальними феноменами, які формують психологічну неперервність та пов'язаність (connectedness), самі є основою для виокремлення Я, що насправді присутнє виключно в моменті тепер. Це означає, що між іншим та мною не стоїть нічого, окрім двох паралелей психічного переживання, які не мають під собою ніякого «подвійного дна». Звичайно, Інший не може раптом стати нами, але в окремих випадках він може знати про нас більше, ніж ми самі. А оскільки Я за Парфітом не має окремого онтологічного статусу, то й Інший не є для нас двома окремими Іншими у вигляді його тіла з пам'яттю та персональною ідентичністю.

На думку Парфіта, надання персональній ідентичності «квазі-неперервного» статусу, тобто такого, що лиш здається зв'язаним в одну особистість на протязі часу, мотивує нас значно глибше відкривати для себе Іншого, адже сумнівні метафізичні перепони для цього відтепер зняті. Більше того, з прийняття редукціоністської точки зору людина зможе навіть побачити

у своєму житті дійсний феномен Іншого, що не народився, оскільки людина більше не буде зациклена в рамках «особистого» теперішнього. Відтак, британець вважає центризм персональної ідентичності перепорою на шляху до дійсних та повноцінних стосунків з Іншими, які мають знайти відображення в формі раціонального альтруїзму.

Чи не найбільш вагомим значення Іншому у процесі формування ідентичності надає Левінас. У його феноменології діалог є первинним по відношенню до повноцінного суб'єкта, що зумовлює частково похідне становище особистісного самоусвідомлення порівняно з інтерсуб'єктивним існуванням. Визначивши у своїй філософії Безкінечне як редукований феномен соціального, французький філософ вказує на те, що становлення незалежної особистості відбувається виключно через розрив суцільного онтологізму, що супроводжує чистий потік свідомості. У діалозі та моральному відношенні до Іншого ми досягаємо того рівня інакшості, що забезпечує здатність виокремлювати та ідентифікувати суб'єктивні реальності.

Для французького мислителя персональна ідентичність може ствердитися як темпорально цілісна структура (не замкнена в межах тотальності іпостасі «тепер») лише через феномен усупільнення, включення людини в об'єктивний час. Поява відношення до іншого в межах замкнутого суцільного буття надає свідомості можливість повернутися до не-інтенційної свідомості, що незациклена за сприйнятті зустрічного та здатна на умовно «хворобливі» етичні переживання. Парфїт наголошував на тому, що персональна ідентичність замикає етичну свідомість в рамках моменту Тепер, позбавляючи її можливості ставитися до Іншого, як до дійсно рівного собі, гуманістична теорія Левінаса, з іншого боку, також вказує на «теперішність» Его, проте в той же час, вважає можливим справжнє етичне відношення навіть за умов онтологічної автономності людського Я.

По-новому розглядаючи неоплатонізм Плотіна, Левінас вбачає в становленні соціального існування людини специфічний рух від «Єдиного» до «Іншого», від Трансценденції «Я» до спільного часу. «Усупільнення не треба

плутати з якоюсь слабкістю або втратою в єдності з Єдиним. Із сутності намагання буття того, хто буттєвує в повній певності свого на буття, із серцевини первинної тотожності Я – й супроти цього наполягання, й супроти цієї тотожності пробуджується і росте перед обличчям іншого відповідальність за іншого, в якій освідчуюсь перед будь-яким іншим бажанням, раніше, ніж я присутній в собі самому або повернувся до себе» [65, с. 169-170]. Намагання людського буття залишатися тотожним Левінас виражає у спінозіанському терміні «*conatus essendi*» (з лат. – зусилля бути, наполягання на існуванні), йому протистоїть трансцендентна інакшість що існує як заклик або попередження того, що тотожне існування не вичерпує життя, а онтологічному відношенню передує відношення моральне.

У турботі про Іншого, на думку французького мислителя, людина здобуває опору для морального самоусвідомлення – її персональна ідентичність відтепер не вичерпується констатацією єдиного агента інтенційних сприймань, але й включає не-інтенційну настанову цінності живої особистості. «*Conatus essendi*» (намагання бути), що є природним для суверенного Я, ставиться під сумнів перед обличчям іншого, в етичній пильності, де *моя суверенність визнає себе «огидною»*, своє місце під сонцем – «образом і початком узурпації всієї землі». Відповідальність за іншого, яка набула значення як наказ в обличчі ближнього, не є в мені простою модальністю «трансцендентної аперцепції» [65, с. 171]. Моралізм Левінаса досягає думки про не-онтологічний, дорефлексивний статус стосунків з Іншим, що долає субстанційну монолітність картезіанського «я мислю», показує асиметрію морального відношення [126, с. 89]. Однак, констатація ідентичності Іншим реалізується також й на поза етичному рівні – а саме, коли ми усвідомлюємо нашу взаємну присутність у теперішньому. Я та обличчя перед ним знаходяться тут і тепер, Інший виявляє нам розрив нашого тотожного існування – існують місця «тут» «для-іншого», а також моменти тепер «для-іншого».

У Деннета взаємозв'язок між персональної ідентичністю та інтерсуб'єктивним буттям індивіда проявляється не настільки явно. Його

адаптивна функціональна самість, репрезентована моделлю багаторазових нарисів, загалом, не вбачає реальної загрози у соліпсизмі. Така впевненість пов'язана в першу чергу із впевненістю у можливості гранично об'єктивізувати свідомість індивіда, надавши їй статусу наукового предмету. Адже, як стверджує теоретичний оппонент Деннета, відомий філософ-аналітик Дж. Сьорл, «наукова об'єктивність за концепцією Деннета вимагає «погляду з боку третьої особи». В кінці своєї книги він комбінує цей погляд з верифікаціонізмом – ідеєю, за якою існувати можуть лише ті речі, що піддаються науковій верифікації. Ці дві теорії привели його до заперечення можливості існування будь-якого феномену, що має онтологію першої особи». [190, с. 113] Навіть власне самість у роздумах філософа є виключно тим, що піддається об'єктивному вираженню, а не замкнуте в суб'єктивній реальності свого носія.

Для американця справедливе твердження, за яким, у випадку якщо самосвідомість здатна адаптуватися до різного роду функцій, у тому числі ті, що вона виконує, то у випадку зустрічі з Іншим чи комунікації, ми будемо мати справу з особливого роду модусом розумової діяльності, що змістить наш «центр нарративної гравітації» в сторону мовленнєвого або зорового центру.

Наша здатність стримати психологічну дистанцію з іншим, підтримуючи «здоровий глузд», здійснюється через нарративну складову діяльності. Розповідь історій є своєрідним захистом ідентичності від посягань ззовні, ми описуємо іншим та собі, хто ми є, подібно до того, як тварини зберігають середовище свого існування. Оскільки ідентичність є вторинною по відношенню до нарративних можливостей людини, то статус Іншого набуває характер стимулу на шляху до ствердження окремого Я.

Поміркований біхевіоризм Деннета звичайно ж надає соціальному виміру буття свідомості визначального статусу. Навіть гетерофеноменологія Деннета з її власною концепцією інтенціональності виглядає, на противагу Гуссерлю, не як вектори сприймання, що направлені в бік трансцендентального Его, а як своєрідна «сітка» об'єктивних ментальних можливостей, однаково доступна як

внутрішньому, так і зовнішньому спостерігачеві. У цій ситуації свідомість Іншого виступає своєрідним подразником, інтенціональною настановою або ж джерелом образів поведінки та мовлення.

В контексті аналізу взаємовідношення проблем персональної ідентичності та Іншого в аналітичній та феноменологічній традиціях неможливо обійти стороною і погляд Рікера. В його теорії Інший відіграє свою важливу конституційну роль як на рівні тотожного *idem*, так і на рівні самісного *ipse*. В першому випадку ототожнення Я відбувається загальними засобами ідентифікації, що були влучно описані Стровсоном. Я та Інший володіємо особливого роду тілами, яким можна приписати психічні предикати та які існують в межах єдиного простору-часу. Ми усвідомлюємо себе як окрему особу серед осіб, коли виявляємось нездатними приписати собі «чужі» ментальні переживання. Однак, дійсне особистісне значення Іншого проявляється в рамках становлення ідентичності в якості самості. На цій діалектичній стадії самоусвідомлення Рікер виділяє дві протилежні тотожності форми ідентифікації – іншість та інакшість. Іншість має під собою іманентне заперечення себе як сталої тотожної речі, і вона, певною мірою уже присутня в самому понятті особи. Це означає, що людина завжди має на увазі можливість відтороння від традиційного образу поведінки, характеру, способу думки тощо. Особистість – це певною мірою уже відкритість до змін, що означає заперечення тотожності. Інакшість – це форма ідентифікації, що ґрунтується на фоні зустрічі з Іншим. Вона на онтологічному рівні конститує самість, відкриває людині нові способи бути.

Окрім сказаного вище, роль Іншого в процесі формування ідентичності у Рікера виявляється також у досвіді пасивності Іншого. Останній базується на твердженні, за яким первинна здатність зрозуміти Іншого як іншу особистість присутня в людській свідомості незалежно від наявності активного контакту з іншим. Це означає, що інакшість Іншого є трансцендентальним підґрунтям не лише інтерсуб'єктивності, але й суб'єктивності загалом.

Не менш самобутню думку з відношення Іншого до структури усвідомлення «самого» висловив американський філософ Джеймс Остін. Аналізуючи процеси примітивного сприйняття реальності людським мозком, Остін описує теорію, за якою просторове відношення між тілами, що ми спостерігаємо, формується на основі двох базових типів візуальної перспективи – егоцентричної (egocentric) та аллоцентричної (allocentric). Перший тип орієнтований на сприйняття з позиції самого, ця «егоцентрична ментальна позиція була сформавна для дії. Строго прив'язана до нашого тіла, вона знаходить початок свого розвитку в раньому дитинстві» [128, с. 54]. Другий тип – аллоцентрична позиція (від древньогрецького *allos* - інший), яка являє собою спосіб сприймання предметів осіб та явищ з позиції «деінде», імперсонально, з точки зору об'єкту перцепції. На думку Остіна, єдність цих двох ментальних механізмів забезпечує формування ментально-просторових відносин, що збільшує нашу здатність до пізнання. Коли мова йде про гностичний зв'язок між самістю та Іншою то ситуація видається ще більш важливою, оскільки здатність відстороненої аллоцентричної ідентифікації є необхідною умовою становлення цілісної особистісної ідентичності. Наприклад, коли ми порівнюємо себе з іншою особою, зіставляючи свій характер або зовнішність, ми використовуємо подвійний егоцентричний та аллоцентричний механізм розкриваючи себе з позиції Іншого та Іншого з позиції свого Я.

Природа взаємодії персональної ідентичності та Іншого у феноменології та аналітичній філософії має свої специфічні атрибути. Феноменологічна традиція філософування розкриває взаємозв'язок між Самим та Іншим на основі ідей діалогу або зустрічі. Інший являється самобутній свідомості, конституюючи її новим стороннім досвідом, подібно до того, як буття простору декларує існування предметів. В свою чергу в межах аналітичної філософії свідомості зв'язок між Я та Іншим базується на спільній присутності в межах однієї об'єктивної структури (просторово-часова схема, інтенціональна настанова), що стирає онтологічні відносини між ними. Відповідна позиція зумовлюється

тяжінням аналітичних філософів до логічного атомізму, де кожен з предметів дослідження розглядається гранично роздільно.

4. 3. Інтерпретації зв'язку між самосвідомістю та моральною дією.

Майже кожен з дослідників проблеми персональної ідентичності в рамках як феноменологічної, так і аналітичної філософських традицій прив'язував власну концепцію людського самоусвідомлення до певних морально-практичних висновків. Проблема дії, учасника дії, відповідальності, совісті – загалом більшість етичних категорій є тісно переплетеними зі здатністю особистості усвідомлювати себе, констатувати своє існування в якості незалежного, самостійного суб'єкта. Ідентичність індивіда виявляється тією інстанцією свідомості, до якої апелює необхідність будь-якого підтвердження участі у моральних вчинках, а також відповідальності за їх наслідки. Така метафізично-етична причинність була особливо чітко помічена більшістю мислителів ХХ століття незалежно від методологічних чи стилістичних уподобань.

На тематичному зіткненні філософії ідентичності та етики постає ряд теоретико-практичних проблеми, що частково були описанні нами в попередніх двох розділах. Зокрема, це проблема розрізнення усвідомленої та неусвідомленої дії, проблема діяльності та бездіяльності в реалізації добра та зла, проблема соціальної та між суб'єктної маніпуляції, примусу, колективної відповідальності, питання про ступінь впливу наших вчинків морально-практичного вибору на безперервний процес формування нашої особистості та ідентифікації Іншого тощо. Саме тому взаємодія моральності та персональної ідентичності була вагомим предметом уваги як у феноменологічному, так і в аналітичному філософському дискурсі.

Зіставляючи витoki проблеми відношення між персональною ідентичністю та моральною дією в обох філософських традиціях, можна зробити висновок, за яким етичні наслідки феноменологічних та аналітичних

концепцій мали різне цільове призначення. Гуссерліанське кредо феноменологічної редукції, загалом, тяжіло до елімінації морально-етичних оцінок, оскільки останні не могли стати предметом «строгої науки». Коли ми маємо справу зі сферою безпосереднього досвіду особистості, то переживання моральної відповідальності або обов'язку мало би бути примітивним поняттям. Тобто, незалежним від зовнішніх категорій, якими в сутності можна вважати «добро» та «зло». Однак, такий підхід є парадоксальним, оскільки моральність – це поняття оціночного характеру. Схожа позиція присутня і в представників екзистенційної феноменології, для яких «категоричність» етики суперечить принципам екзистенційної аналітики. Тому, про взаємозв'язок ідентичності та моральної дії в концепціях Гуссерля, Гайдеггера та Сартра можна говорити лише на основі теоретичних наслідків, а не окремого вчення чи доктрини.

З іншого боку, представники атлантичної традиції філософування з часів реабілітації метафізичної проблеми «самого» в 60-их роках ХХ століття тісно пов'язували власні роздуми про ідентичність зі своєрідними морально-етичними ідеями. Піонером такого підходу став Гілберт Райл, коли у своїй титульній роботі «The Concept of Mind» вказав на конвергенцію понять Я та само-контролю. Розмірковуючи статусом дій високого та низького порядку, британець порівнював їх значення по відношенню до морального виміру існування особистості. Він підкреслював, що дія більш високого порядку ще не означає більш моральну дію, точно так само, як нечесна реклама не є більш аморальною, ніж нечесна торгівля [187, с. 192]. Це, в свою чергу, означало, що будь-яка моральна дія, незалежно від її концептуального рівня в кінцевому випадку апелює до свідомої волі, яка є основою диспозиційної ідентичності. Починаючи з Райла, досить багато послідовників аналітичної філософії свідомості розглядали проблеми самості та моралі синхронно. Серед таких мислителів чітко виділяються імена Вільямса, Парфіта та Нагеля, однак подібний характер дослідження частково присутній і в Деннета та Чалмерса. Аналітична філософія розглядає проблематику ідентичності як основу для

подальших моральних імплікацій, оскільки лиш вона визначає вольовий та мотиваційний напрямок діяльності індивідів.

Вочевидь, причиною початкової розбіжності у зв'язках між етикою та філософією самості є, в першу чергу, специфіка феноменологічного методу. Як відзначає авторитетний дослідник феноменологічної традиції Г. Шпігельберг, «феноменологія, на відміну від статичної філософії, є рухомою та володіє динамічним імпульсом, її розвиток визначається як внутрішніми принципами, так і «речами» зі структурною територією яких їх доводиться стикатися» [123, с. 20]. Гуссерль наполегливо відкидав будь-які «ересі» власного вчення, вважаючи їх абсолютним кощунством над завданнями та ціллю феноменології. Його радикальна позиція на перших порах тримала відносно далеку дистанцію від моралізаційних питань. Однак, феноменологічний метод виявився надто універсальним аби залишитись виключно в лоні «філософії як строгої науки». Цей динамізм феноменології, відмічений Шпінгбергом, розвинув вчення Brentano та Гуссерля в одне з найбільш різномірних та широко спеціалізованих явищ в історії філософії. Як наслідок, в роботах їх послідовників філософські нариси відношення між самістю та моральною дією стають усе більш популярним, цим самим накладаючи предметне поле феноменології на сферу інтересів аналітичної традиції мислення.

Варто зазначити, що Гуссерль у «Картезіанських роздумах» здійснює лише загальний огляд етичного питання, відносячи його до сфери проблем трансцендентальної інтерсуб'єктивності та підкреслюючи його смисловий, частково релігійних характер [33, с. 514-515]. В свою чергу Гайдеггер з його аналізом структур повсякденності відкидає можливість побудови прямого зв'язку між Dasein-аналітикою та моральною філософією. В другому розділі дослідження ми уже вказували на те, що модуси власного та невластного буття самості не є морально-етичними рівнями усвідомлення – на відміну від Гуссерля, Гайдеггер відносить проблему смислу не до сфери етики, а до сфери онтології. Буття людини включає смисл, що апелює до самості безпосередньо, а не через посередництво якогось етико-категоричного відношення. Тому

людина, що усвідомлює свою часовість та історичність, не потребує універсальних настанов, вона є самостійним автономним моралістом. В проміжку між гайдеггерівською онтологією та антропологією етичному посередництву просто не має місця, оскільки останнє ризикує залишитись на рівні буденних «пересудів» та загубитися в «двозначності» *das Man*. Якщо все ж спробувати виокремити певні наслідкові аспекти етичної позиції Гайдеггера в контексті її відношення до проблеми самості, то вона має бути охарактеризована як строго індивідуалізована, гранично зорієнтована на особистісну відповідальність. Немає нічого у світі щоб могло перебрати на себе відповідальність людини за її невласне існування, за її «безіменне» буття. Етичні аспекти екзистенційної онтології Гайдеггера, наскільки про них взагалі можна говорити, базуються на неможливості виведення загальної формули чи законів людських дій. У прагненні автентичного *Dasein* бути від власної самості констатується відсутність зовнішнього впливу на моральний вибір індивіда. Совість, що закликає *Dasein* повернутися в себе, водночас спонукає *Dasein* до усвідомлення свого співбуття зі світом та Іншими, відношення до речей, як до речей, а не предметів чи інструментів.

Істинна моральність особистості в роздумах Гайдеггера – це не категоріальна етика, нав'язана *das Man* без розуміння її дійсної необхідності, а мораль як власний спосіб бути на основі усвідомлення свого спів-буттєвого місця в-світі. Як стверджує Гайдеггер в «Листі про Гуманізм», «назви на кшталт «логіки», «етики», «фізики» теж виникають лише з тих пір як добігає кінця самобутнє мислення Думка приходить до кінця, коли ухиляється від своєї стихії. Її стихія те, завдяки чому думка може бути думкою. Її стихія – це у власному розумінні, що може: сама можливість». [111, с. 193]. Моральність неможлива поза думкою людини, яка їй слідує. Адже саме в межах мислення розгортається просвітлення істини буття – людині відкривається дійсний спосіб бути.

Індивідуалізм відповідальності Гайдеггера досягає своєї радикальної кульмінації в роздумах Сартра, де людина, володіючи абсолютною свободою,

залишається на одинці з моральним «проектом» свого існування. Людський намір та дія в проекті «Буття та Ніщо» є нероздільними, подібно до того, як є нерозривними думка та мова. Моральним наслідком цієї єдності для Сартра є неможливість виправдати дії відсутністю наміру діяти, і, як наслідок, абсурдність існування неусвідомленого злочину чи милосердя. Як зазначає відомий український дослідник сучасної філософії В. Лях, етична позиція Сартра будується «на принципі життєвого самоконструювання, у процесі якого людина сама себе вибудовує. Тобто нова мораль постає як певний спосіб життя, як мистецтво бути автентичним» [71, с. 115]. Бути у згоді зі своєю індивідуальною свободою є основною смисло-життєвою цінністю. Ідентичність учасника дії не піддається відчуженню на основі зовнішніх об'єктивних умов: якщо людина займається вбивствами на війні, це є її вибором, а не результатом важкої ситуації.

Серед філософів-аналітиків максимально близьким до індивідуалізованої екзистенційної етики (наскільки про неї взагалі можна говорити) був Вільямс. Подібно до Гайдеггера та Сартра, британець наголошує на центральному значенні особистісної відповідальності в сфері моральної оцінки та мотивації дій. «Сенс людської діяльності в будь-якому випадку не зводиться до її результату, «продукту». Дії особистості знаходяться в тісному зв'язку з тим, що філософ визначає як «локальну сферу відповідальності». Як вказує Вільямс, ідентичність кожного з нас складається із тих смислів, які ми вкладаємо в самі дії, що виконуються в рамках означеної сфери» [162, с. 104]. Відтак, *смісловий зміст* людського самоусвідомлення як для Вільямса, так і для Гайдеггера є *визначальним*: людина є тим, для чого вона існує або діє [202, с. 174-176]. Однак, очевидною відмінністю з цього приводу між німецьким та британським філософом є те, що для першого цей смісловий зміст ґрунтується у самій ситуації людського існування, тобто у присутності між буттям та сущим; а для другого смисли формуються локально, в ситуації окремої дії. Гайдеггерівський смисл є самодостатнім і сакральним, смисли Вільямса є похідними та прикладними. В цьому контексті персональна ідентичність у британського

філософа являється своєрідним проміжним результатом сумування людських намірів, цінностей та мотивацій, у Гайдеггера ж самість є фундаментальною, у різних модусах вона присутня незалежно від прийняття чи ігнорування онтологічного сенсу свого існування.

Протилежні до індивідуалізованої етики Вільямса погляди висловлює його опонент з Оксфорда Дерек Парфіт. На його думку, онтологічний статус ідентичності, що явно присутній в ідеї самості Гайдеггера, призводить до вагомих морально-етичних надмірностей. Парфіт підкреслює, що більшість популярних, але помилкових теорій дії якраз і базуються на визнанні центрizmu людського Я. Причиною їх хибності якраз і стає штучне обґрунтування моральних імплікацій з беззмістовного поняття персональної ідентичності. Така поширена позиція призводить до типового західного еґоїзму, орієнтації на інтереси конкретної особи, особистісне ігнорування проблем Іншого та загальнолюдських негараздів. Тому британець пропонує прийняти обґрунтовану та істинну позицію редукціонізму, яка відкидає поняття персональної ідентичності в контексті її відношення до моралі та мотивації людської діяльності. Здійснивши цей світоглядний поворот ми будемо «менше стурбовані про залишок нашого власного життя, і більше занепокоєні про життя інших» [179, с. 281]. Відтак, моральний зміст персональної ідентичності в філософії Парфіта постає як спокуслива, історично-складена перепона, омана на шляху до дійсної етики блага. Тому імперсоналізм Парфіта є, по суті, намаганням зруйнувати деструктивний зв'язок між субстанційною самосвідомістю та актуальною мотивацією. В цьому моменті, його ідеї є досить близькими до етичної доктрини буддизму, що, в тому числі, підтверджується прямими відсиланнями автора до східної філософії [179, с. 502-505]. Підхід Парфіта до відношення між моральною дією та персональною ідентичністю можна вважати чи не найбільш радикальним – ідентичність піддається загальній редукції, залишаючи простір для «раціонального альтруїзму».

На компаративному фоні обґрунтування імперсонального альтруїзму Парфітом досить яскраво демонструє себе міжперсональна етика Левінаса. У

його концепції гіпостазування ідентичності вагоме та первинне значення має етичне відношення до Іншого. На відміну від Парфіта, французький мислитель не відкидає центральне значення особи в ситуації дії, він лиш протиставляє монізму морального суб'єкта своєрідний дуалізм відношення між існуючим та Іншим. Це означає, що моральна дія – це не просто результат рішення сформованого Я, це, в певному сенсі, постійний екзамен на самоусвідомлення. «Відношення до лиця, до абсолютно інакшого, настільки інакшого, що я не можу тримати його в собі, до інакшого, яке в цього сенсі безкінечного являється разом з тим моєю Ідеєю. Однак, відношення тут підтримується без насильства, в світі цієї повної інаковості. «Опір» Іншого не є насильством по відношенню до мене, це не заперечення: воно має позитивну структуру – етику» [63, с. 202]. В етичних зв'язках з Іншим людина конститує персональну ідентичність, лише завдяки моральній дії Я здатне відкрити для себе світ Безкінечного та вирватися з тенет ототожнення з Тотальним буттям. На відміну від Гайдеггеріської Dasein-аналітики, у феноменологічній концепції Левінаса людина до зустрічі з Іншим не здатна провести жодне екзистенційне розрізнення. «Розкриттю буття взагалі – в якості основи пізнання і сенсу існування – передує відношення з сушим, що себе виражає: плану онтології передує етичний план» [63, с. 205]. Помістивши етику на первинну по відношенню до метафізики позицію, французький мислитель надає персональній ідентичності ознак неповноти – вона не може існувати поза ситуацією морального діалогу. В цьому сенсі Левінас займає проміжну між Гайдеггером та Парфітом позицію: самосвідомість все ж присутня в мотивації дії, проте вона не є її єдиним активним началом. Навіть абсолютна свобода, пропагована екзистенціалізмом Сартра, для Левінаса не може бути зрозуміла без інтерсуб'єктивного підтвердження.

Подібну до Левінаса серединну позицію між індивідуалізмом та антиіндивідуалізмом моральної дії займає американець Томас Нагель. Якщо француз долає обидві крайнощі через введення в структуру етичної мотивації діалогу з Іншим, то Нагель вирішує розмежувати персональні та імперсональні

цінності, вказавши на їх взаємне значення в процесі морального вибору особистості. Американець наголошує на тому, що в межах аналітичної філософської традиції в контексті популяризації редуccionізму більшість дослідників роблять усе більший акцент на імперсональних цінностях та нейтральних моральних підставах, усе більше ігноруючи та критикуючи відносні підстави мотивації дії. На протигагу загальній тенденції Нагель виправдовує вагоме значення ідентичності в аспекті формування структури морального вибору. «Етика пов'язана не лише з тим, що повинно статись, але й незалежно з тим, що люди повинні або можуть зробити. Нейтральні причини можуть лежати в основі вибору, проте відносні підстави дії ймовірно матимуть ефект пізніше» [176, с. 165]. У зв'язку з цим Нагель виділяє три типи моральних підстав, що є незалежними від імперсональних цінностей та ґрунтуються на суб'єктивістському підході до етики. Перший тип – автономні підстави, вони включають бажання, наміри та обов'язки суто індивідуального характеру, тобто такі, що переслідують власні цілі. Другий тип – деонотологічні підстави, вони базуються на твердженні про ненанесення шкоди кожній іншій особі. Цей тип не є імперсональним типом підстави, оскільки передбачає не Іншого загалом, а конкретну особу в моральній ситуації, наприклад, дотримання обіцянки. І, нарешті, третій тип – підстави обов'язку, які пов'язані з нашим особливими зобов'язаннями до близьких людей. На думку Нагеля, намагання звести кожен з цих типів до нейтральних, незалежних від персональної ідентичності підстав терпить невдачу, особливо коли мова йде про перші два типи. Це означає, що намагання редуccionістів (таких, як Парфіт) гранично об'єктивізувати етику є доволі штучним, та поки що не є здійсненим. Ми можемо діяти з об'єктивних етичних причин просто тому, що це добре чи погано, але результатом цього вибору завжди буде вдоволення особистого морального обов'язку, що відноситься до самості.

Фундаментальний зв'язок між самістю та моральною дією обґрунтовується також й у Рікера. У його концепції самого моральні наміри, норми, мудрість формують етичний вимір самості, що наряду з мовним,

практичним та наративними вимірами демонструють багатогранну картину самоусвідомлення особистості. Цікаво, що по відношенню до проблеми взаємодії ідентичності та моральної дії Рікер використовує спочатку аналітичний метод, а не феноменологічний. Початкові моральні витоки ствердження персональної ідентичності розглядаються ним з точки зору дескрипції механізму само-приписування, а не аналітики феноменального досвіду особи. Етичні визначення дії розглядаються ним «як предикати нового роду, а їх відношення до суб'єкта дії – як нове опосередкування на шляху до повернення до самототожності» [90, с. 203]. Важливість моральної дії в структурі персональної ідентичності запропонованої Рікером (як і у випадку з деонтологічними підставами у Нагеля) проявляється і в його інтерпретації феномену стримуваного слова. Коли особистість, що тяжіє та водночас відштовхується від остаточного ототожнення, дає Іншому слово виконати певне зобов'язання, то вона в певному сенсі слова долає свою темпоральну змінність, людина вказує на те, що, не дивлячись на все, що чекає мене у майбутньому, вона залишиться собою, збереже своє Я. Формування моральної мотивації в якості турботи про самість вводить Рікера у теоретичну полеміку з Парфітом, для якого такий вид мотивації є деструктивним. Для французького мислителя мати намір уже означає сприймати себе в якості окремої реальності, цілісної в просторі, часі та оповіді свого життя.

Якщо поглянути на взаємодію між моральною дією та ідентичністю з точки зору результату, а не наміру, то й тут ми можемо спостерігати стійку конвергенцію. Для Рікера важливим є наша здатність впізнати себе у наших вчинках, оскільки в цьому аспекті реалізується темпоральна здатність особистості використовувати усе складніші морально-етичні поняття. «Впізнавання є структурою самого як відображеного в русі, що підносить самоповагу до турботи й від турботи до справедливості. Впізнавання вводить діяду і множинність у саме конституювання самого. Взаємність у дружбі, пропорційна рівність у справедливості, відбиваючись на самосвідомості як свідомості себе самого робить із самоповаги постать упізнавання» [90, с. 354].

Такий діалектичний розвиток особистості має спільне підґрунтя як для становлення ідентичності, так і для становлення морального суб'єкта.

Висхідною формою діалектики між самістю та іншістю Рікер називає совість. Французький мислитель вказує на те, що совість, хоч вона й нічого не додає основному змістові понять етики, все ж формує навколо самого та Іншого специфічне діалектичне відношення під виглядом модальної пасивності. Голос совісті є парадоксально внутрішнім та вищим стосовно Я, ніби сам та Інший синтезуються в єдину моральну думку. Підтримуючи ідею Гайдеггера щодо іманентності поклику совісті, Рікер відмічає її здатність пережити досвід інакшості в безпосередньому внутрішньому переживанні. Совість фактично має ознаки афекту, який заволодіває тотожним Я.

Однак, в загальному сенсі совість взагалі має лиш часткове відношення до моральної дії, оскільки вона не володіє об'єктивним оціночним характером. Її значення в контексті етики неоднозначне, в той же час в аспекті філософії ідентичності вона грає ключову роль. Совість, по суті, «із самого початку не позначена жодною здатністю до розрізнення добра і зла. Совість, можна сказати, у свій спосіб – «по той бік добра і зла» [90, с. 414]. Авторство у відкритті деморалізованої совісті Рікер віддає Гайдеггеру, для якого те, що кличе совість, це не правильний чи добрий вчинок, а сама здатність Dasein бути собою.

Доволі специфічну думку з приводу сутності відношення між ідентичністю та моральною дією має Даніел Деннет. В третьому розділі нашого дослідження ми уже звертались до його праці «Brainstorms», у якій він чітко відділяє метафізичну та моральну особистість. Було підкреслено, що метафізична особистість включає в себе здатність людини контролювати свої дії, бути автором власних вчинків. З іншого боку, моральна особистість базується на можливості до відповідальності за результати особистісного воління. Для Деннета необхідною умовою моральної особи повністю є присутність метафізичної особи. «Моральне і метафізичне поняття особистості є не

окремими незв'язаними концепціями, а двома різними рухомим точками одного континууму» [41, с. 152].

Розмірковуючи над критерієм моральної особи, американець прийшов до висновку, що виділення загально-універсальних атрибутів морального суб'єкта, здатного до відповідальності, на разі виявляється неможливим. Тому кожна ситуація моральної оцінки вчинків особистості має відбуватись індивідуально, в дусі традиції атлантичного прецедентного права. В цьому аспекті, позиція Деннета щодо відношення між особистістю, наміром та дією є принципово відмінною від позиції Сартра. Нерозривності наміру та дії в думках французького філософа Деннет протиставляє їх ієрархічне розмежування. Дія та намір у його концепції ідентичності відносяться до різних рівнів особистості та розглядаються окремо.

Орієнтація американського дослідника на ситуативність моральної відповідальності суб'єкта є закономірною з огляду на функціональний підхід до персональної ідентичності. Якщо особистість ідентифікує себе в залежності від об'єктивної життєвої ситуації, за що відповідають різні центри її мозку, то здається справедливим аналізувати моральне підґрунття її вчинків на основі ситуаційних критеріїв, а не універсальних.

Як бачимо, позиції розглянутих нами теорій навіть в межах однієї філософської традиції є досить різнорідними. Якщо все ж спробувати систематизувати типи відношення окремих представників феноменології та аналітичної філософії до проблеми взаємозв'язку ідентичності та моральної дії, то їх буде три – індивідуалістичний, поміркований та імперсональний. До першого типу відношення можна віднести концепції представників екзистенційної філософії – Гайдеггера та Сартра – з їх принциповою відповідальністю та залежністю особистості від власного вибору. До прихильників другого типу відношення з деякими ремарками можна віднести більшість розглянутих нами мислителів, зокрема, з боку феноменології – Левінаса та Рікера, а з боку аналітичної традиції – Райла, Вільямса, Деннета та Нагеля. Спільною теоретичною точкою усіх цих авторів є те, що вони,

визнаючи конвергенцію вчинку та ідентичності, все ж залишають простір для зовнішніх, нейтральних підстав морального вибору. Єдиним апологетом імперсонального типу відношення є Парфіт з його етичним кредом «звільнення моралі від самого».

Однак, моральне значення ідентичності, точно так само, як і ідентифікаційне значення моральності, було б важко вважати завершеним без занурення філософії самості в простір проблем інтерсуб'єктивності. Оскільки моральна дія завжди передбачає Іншого, а Сам ніколи не стає чимось цілісним поза зовнішнім конституюванням, феноменологічні та аналітичні теорії взаємовідношення ідентичності та Іншого, вочевидь, потребують більш детального розгляду.

Висновки до IV розділу

Аналіз застосувань аналітичних та феноменологічних концепції самосвідомості в контексті проблем моральної дії, буття Іншого та тіла, можна підсумувати наступними тезами:

1. Філософія свідомості в контексті континентального та англо-саксонського філософського дискурсу досить тісно пов'язана з проблемою дихотомії тіла та розуму. Полеміка щодо ідентичності, як очевидна специфікація вчення про свідомість, успадкувала елементи даної проблеми. Тому закономірним наслідком стало те, що дискусія щодо ідентичності підняла загальне питання: «Який зв'язок між тілом особи та її самосвідомістю?». Центральна відмінність у аналітичному та феноменологічному баченні відношення між персональною ідентичністю та соматичним існуванням – це відмінність між інтерпретацією прикладного значення фізичної наявності. Зокрема, онтологічний статус ідентичності для представників атлантичної аналітики зумовлений лиш існуванням людини в якості тіла (аргумент Вільямса, принцип супервентності), в той час як для прихильників феноменології ментально-тілесна залежність також присутня, проте буття

самосвідомості, як правило, має автономний статус. Мислителі континентального наукового кола досліджують взаємовідношення ідентичності та тіла через посередництво інтроспекції. На їх погляд, мати тіло означає базуватись на стійкій ситуації фактичного існування, що, незважаючи на увесь спектр трансцендентального змісту людського буття, стверджує «природність» людини, її невід'ємну наявність у світі речей. З іншого боку, для більшості мислителів з аналітичної філософської традиції відносини між тілом та самосвідомістю визначаються фундаментальною залежністю ментальних процесів від фізичних. Це стає доказом закономірної «прив'язаності» людського Я до фізичної, психічної неперервності або до причинно-наслідкових зв'язків в досвіді особи. Із загальної аналітичної тенденції, однак, вирізняються філософські концепції Нагеля та Чалмерса, для яких ідентичність є або автономним поняттям, або ж володіє дуалістичною, феноменально-психічною природою.

2. Важливість суб'єкт-суб'єктних відносин в аспекті формування персональної ідентичності є очевидним та беззаперечним фактом. Менш очевидними є причини, що зумовлюють такий несамодостатній статус людської самосвідомості. Для учасників континентального та аналітичного філософського дискурсу зміст конвергенції персональної ідентичності та Іншого є відчутно різними. Феноменологія висвітлює відношення Я до Іншого через посередництво концепцій діалогу, зустрічі або події. Інший стає винятковим предметом сприймання для самобутньої свідомості, адже лише він здатен конституювати через наявність очевидного стороннього досвіду. Свідомість Іншого стає засобом декларування реальності меж індивідуальної свідомості. З іншого боку, в науковому дискурсі аналітичної філософії свідомості співзалежність Я та Іншого визначається спільною присутністю в певній об'єктивній структурі – просторово-часова схема, інтенціональна настанова, мовна практика. Такий підхід, по суті, стирає онтологічне поводження інтерсуб'єктивних відносини. Ця особливість зумовлюється тяжінням аналітичних філософів до логічного атомізму, де кожен з предметів

дослідження розкладається до найбільш примітивних одиничних елементів та розглядається дистанційовано від загальної ієрархії логічної системи.

3. Зв'язок моральною мотивацією та персональною ідентичністю є вагомим предметом уваги як у феноменологічній, так і в аналітичній філософській традиції. Кожен з представників обох течій по-різному інтерпретує значимість зв'язку між мораллю та ідентичності особи. Деякі вказують на пряму реляцію, інші ж – спростовують її. Якщо спробувати здійснити певну класифікацію, яка б взяла за критерій ступінь взаємозалежності між самосвідомістю та моральною дією, то кожному з розглянутих концепцій тією чи іншою мірою можна віднести до одного з трьох підходів – індивідуалістичний, поміркований та імперсональний. Перший підхід декларує пряму та радикально вагому залежність між самосвідомістю та моральною мотивацією. До нього з деякими уточненнями можна віднести концепції представників екзистенційної філософії – Гайдеггера та Сартра – з їх принциповою відповідальністю та залежністю особистості від власного онтологічного вибору. Прихильники другого підходу хоча й визнають конвергенцію між вчинком та ідентичністю, однак, вважають, що остання не є єдиною та визначальною підставою морального вибору. До даного підходу бути близькі Левінас та Рікер, та з боку аналітичної традиції – Райл, Вільямс та Деннетт. Третій підхід пов'язаний з деіндивідуалізацією етики, тобто зі скасуванням пропорційності між усвідомленням Я та мораллю. Яскравим поборником імперсонального підходу можна вважати Парфіта з його етичним кредом «звільнення моралі від егології».

ВИСНОВКИ

Таким чином, виокремлення теоретико-методологічних засад дослідження персональної ідентичності спонукало нас до історичної ревізії витоків аналітичного та феноменологічного погляду на означену проблему. В ході реалізації відповідної розвідки ми відмежували картезіанський та юмівський підхід до людської суб'єктивності, які стали передтечею для майбутньої опозиції між радикальною критикою егології Декарта у аналітичній філософії та поміркованою критикою в феноменології. Г'юмівський погляд розглядає людське Я як похідну, фіктивну властивість розуму, що ґрунтується на тривалому та неперервному змісті суб'єктивного досвіду. картезіанське розуміння тлумачить самосвідомість як невід'ємну ознаку ментальної субстанції – душі (психіки), та фіксує за нею унікальну, неподільну та вічну природу. Підхід до картезіанського Я є значним каталізатором різниці між континентальним та англосаксонським поглядом на самосвідомість, оскільки відображає теоретичні наслідки натуралістичного та трансцендентального тлумачення свідомості загалом.

В ході роботи було продемонстровано новітній плюралізм філософії ідентичності в порівнянні з центризмом метафізики суб'єкта, що був притаманний західноєвропейській думці епохи Просвітництва. Починаючи з відкриття діалектичного методу Гегелем, й особливо зі становленням некласичної філософської доктрини, самосвідомість все частіше постає як тривалий, темпоральний процес ідентифікації власної присутності в суцільному просторі існування. При чому даний процес відтепер визначався не лише суб'єктивними, але й багатьма іншими зовнішніми критеріями. Внаслідок такої екстеріоризації відбувся вихід проблеми ідентичності з тіні метафізики суб'єкта. Відповідна динамічна, децентралізована інтерпретація персональної ідентичності характерна як аналітичному, так феноменологічному підходу до свідомості, однак, «класична» опозиція юмівського та картезіанського Я

зберігається у вигляді різних векторів критики картезіанства – скасуванні та реконструкції.

Про початок реконструкції егології Декарта в феноменологічній традиції можна говорити, починаючи з формування проекту фундаментальної онтології Гайдеггера. Оскільки у випадку з ортодоксальною феноменологією Гуссерля «чисте Его» виступає як нездоланий залишок процесу редукції, німецький «батько феноменології» в загальних аспектах залишається вірним картезіанському суб'єктивізму. Гайдеггер у своїй власній інтерпретації принципу інтеціональності переступає через монолітність людського Я та пропонує поглянути на підстави саморозуміння в якості особливого екзистенціалу – самості, що інтерпретується як спосіб відношення до власного буття. Інший представник екзистенційної феноменології – Сартр – в гегеліанському ключі, інтерпретує персональну ідентичність як діалектичний процес заперечення статичного (картезіанського) Я. Французький автор протиставляє минуле «Его» людини, яке об'єктивно існує, з горизонтом майбутньої, небуттєвої самості, яка формує темпоральну схему самоідентифікації – особливий рефлексивний круговорот. В роздумах Сартра, в теперішньому моменті особистість водночас і являється, і не являється тим, чим вона є, оскільки її тотожність із собою постійно ще має настати.

Ознаки гегеліанського підходу до ідентичності присутні також і в концепції Мерло-Понті. Вслід за Сартром та Гегелем, він пропонує розглядати два виміри буття особи в-собі та для-себе. Однак, в його феноменології фундаментальне значення в процесі формування ідентичності займає примітивне (тілесне), а не когнітивне сприймання. Ознаки останнього відкриваються внаслідок феноменологічної експлікації тіла. Будучи невід'ємним осередком нерефлексивного сприймання, тіло володіє очевидною фактичністю та саме по собі створює передумови для формування ідентичності. Завдяки таким феноменам, як тілесний простір та моторність тіла, людська реальність отримує фундаментальну опору для конструювання власного Я.

Персональна ідентичність як результат гіпостазування була віднайдена нами в концепції самосвідомості Левінаса. Первинне та в онтологічному сенсі дійсне людське існування є безособовим, йому властива жахаюча монолітність та анонімність. Безособовість первинного буття виключає будь-які розрізнення, в тому числі й поділ на суб'єктивне та об'єктивне. Стати певною особою означає, за Левінасом, втекти від жахаючої анонімності через опредметнення мислення. Цей процес покликаний підтримати людську «мужність бути» та реалізується на основі специфічних іпостасей буття – аспектів безособового існування, які хоча й базуються на тотальності останнього, проте виокремлюються на основі специфічного способу їх споглядання. Для Левінаса іпостасями буття є такі структури, як «тут», «тепер» та «Я». Пізні роботи француза характеризуються яскравою морально-етичною настановою, а його теорія персональної ідентичності розширюється тезами про подолання самотності Я через зустріч з Іншим.

Було проаналізовано наративний підхід до феномену самосвідомості, присутній в феноменологічній герменевтиці Рікера. Розглядаючи поняття ідентичності в контексті його подвійної семантики – як «тотожність» та як «самість» – філософ відкриває фундаментальний діалектичний зв'язок між особистісною та наративною ідентичністю. На думку автора, саме завдяки здатності людської реальності інтерпретувати історії власного життя в її бутті стає можливим узгодження її статичної тотожності з собою та «інакшістю», відкритістю до змін в просторі внутрішнього і зовнішнього світу. Для Рікера вагоме значення має той факт, що теоретична пустота розуміння між Я та самістю здатна заповнюватися «оповідями», наративами життя, своєрідними моделями персональної дії. Завдячуючи присутності цього наративного проміжку, особистість має можливість покладати саму себе на майбутні та минулі дії, винятковим чином відноситися до себе, заявляти про себе, стримувати дане слово тощо. Рікер один з небагатьох філософів, які у своїх дослідженнях звертаються до наукового досвіду як континентальної, так і аналітичної традиції. Однак, щодо більшості розглянутих ним аналітичних

авторів він відзначає надмірну технологізацію самосвідомості, внаслідок якої зберігається однобічне, тотожне трактування ідентичності.

Передумови для формування дискурсу ідентичності в рамках аналітичної філософії свідомості ми віднайшли в тезах щодо природи суб'єктивності, висунутих Вітгенштайном. Для мислителя поняття суб'єкта є тим, що не належить до світу, а є межею знань про нього. По суті, дана межа є умоглядною та фіктивною, про неї неможна сказати нічого, окрім того, що його в фактичному сенсі її не існує. Щодо ідентичності, то вона формується в умова мовленнєвої гри та є продуктом соціальних практик і ритуалів. Редукціоністська настанова Вітгенштайна пропонує остаточно відкинути картезіанське Его як фундамент ідентичності та поглянути на останню як на суто набуте, адаптивне та емпіричне поняття. Даної настанови дотримувалися досить багато представників англо-саксонської філософії.

Однак, фактичне становлення персональної ідентичності як окремої філософської проблеми в межах аналітичної філософії відбулось, як було з'ясовано, після реабілітації метафізичної проблематики оксфордською школою. Серед основоположників даної тенденції ми виділили Райла та Стровсона. Райл одним із перших повернувся до питання про людське Я (не дивлячись на «принцип мовчання» Вітгенштайна), при чому вперше поставив його саме в світлі поняття ідентичності, а не суб'єкта. Британець виступив в ролі затятого критика картезіанства, яке, на його думку, є «типовим», однак фундаментально хибним поглядом на самосвідомість. Найбільшого критичного нападу автора зазнав так званий міф про «привида в машині», який розглядає свідомість як відокремлену, замкнуту у собі сутність (субстанцію), а самосвідомість характеризується «Привілейованим доступом» носія свідомості до знань про себе. Натомість Райл пропонує розглядати свідомість з точки зору поміркованого біхевіоризму, в контексті якого ідентичність є диспозиційним знанням, рівною мірою доступним для будь-яких спостерігачів. Теорія Стровсона також є однією з біфуркаційних точок розгортання англомовної дискусії з приводу персональної ідентичності.

Філософа цікавить загальний процес ідентифікації, засобами якого ми здатні відрізнити предмети, живі істоти та самих себе. Наслідком його пошуків стала побудова ієрархічної моделі впізнавання, яка в своїй основі ґрунтується на своєрідних базових особливостях – тілах та особах. Особа – це єдина особливість, до якої можна приписати як ментальні, так і фізичні предикати. Реалізація референції від однієї особливості до іншої відбувається завдяки присутності усіх тіл та осіб в єдиній просторо-часовій схемі, яку Стровсон констатує як необхідний та очевидний факт.

Поряд з цим ми продемонстрували, яким чином роздуми Райла та Стровсона з приводу персональної ідентичності набули резонансу й в інших куточках Британії. Зокрема, відомий філософ з Кембриджу Вільямс став одним з авторів визначальних принципів дослідження самосвідомості. Загалом, питання про ідентичність в англо-саксонській філософії значною мірою детермінувалося питанням про її критерій. Британець сформулював відомий принцип апробації критеріїв ідентичності – принцип редуплікації. Він полягає у тому, що будь-який критерій персональної ідентичності, який претендує на істинність, має витримати перевірку на неможливість редуплікації, тобто на неможливість будь-якого (навіть умоглядного) існування двох окремих осіб, що водночас відповідають апробованому критерію. Інша вагома теза мислителя, що увійшла в історію під назвою «аргумент Вільямса», стосується статусу тіла в питанні збереження самосвідомості. Аргумент підкреслює, що хоча тіло й не є достатньою умовою для ствердження ідентичності, воно все ж є необхідним, а тому елімінація даної умови з дослідження ідентифікаційної проблеми є неприпустимою.

Радикальна редукціоністська позиція щодо питання про сутність людського Я була описана на основі робіт одного з найпопулярніших сучасних англомовних філософів – Парфіта. Редукціонізм передбачає відкидання метафізичного та морально-етичного значення ідентичності, а також прийняття принципу «супервентності», згідно з яким психологічні атрибути особистості є чітко детермінованими фізичними атрибутами. Ідентичність, на думку

Парфіта, в будь-якому випадку буде ґрунтуватися на хибних критеріях, оскільки не існує такого критерію, який би з точністю визначив підстави збереження існування особи. Саме тому ідентичність не є тим, що має значення для людства та людини як в теоретичному, так і в практичному сенсі. Те, що має значення, як фіксує британець, – це психічна зв'язність нашого життя, тобто причинно-наслідкова відповідність між різними переживаннями та елементами пам'яті в нашій свідомості. Ця зв'язність не є в строгому значенні неперервною, оскільки в свої основі вона має квазі-пам'ять, тобто щось, що лише здається нероздільним та тривалим, хоча насправді може бути й дискретним. У зв'язку з цим, моє виживання в якості ідентичного мені клона є майже настільки ж позитивним для мене (в будь-якому значенні), як і природне виживання.

Інший популярний погляд на природу людської свідомості, розглянутий нами, – функціональний підхід. Як ми відзначили, в контексті проблеми ідентичності досить яскраво функціональна свідомість демонструє себе в теоретичних моделях Деннета. Функціональний погляд на самосвідомість інтерпретує останню як функцію, що «блукає» в різних сферах мислення, приймаючи різні аргументи та повертаючи проміжні знання особи про саму себе. В будь-якій ситуації людської активності самість адаптується до ментального осередку, в якому відбувається відповідне конституювання фізичної події, та на основі отриманого сприймання формує ситуативне знання людини про себе. Ідентичність людини, порівняно з відповідними процесами у інших вищих приматів, характеризується більш цілісним способом збереження та захисту наявних знань про себе, яке реалізується через наративне конституювання Я. Деннет відзначає, що фундаментом суто «людського самоусвідомлення» та його підтримкою є безперервна діяльність з формування історій власного існування, що реалізує захист персональної ідентичності від зовнішніх посягань. Новітні концепції формування змісту людського Я присутні також і в роботах Нагеля та Чалмерса. Нагель у нетиповому для англо-саксонської традиції ключі відстоює важливість та унікальність суб'єктивного

досвіду в контексті проблеми ідентичності та свідомості загалом. На його думки, нездатність однієї людини запозичити досвід іншої істоти вказує на те, що ідентичність все ж ґрунтується на певному переживанні виняткості у світі, яка, однак, може бути досліджена об'єктивно. Чалмерс, критикуючи радикальний редукціонізм та функціоналізм, пропонує розглядати людське Я в подвійному аспекті – як емпіричне та феноменальне Я. Такий підхід до проблеми отримав назву «натуралістичний дуалізм», однак він розділяє не ментальну та фізичну природу людини, а її феноменальний та психологічний досвід.

В ході роботи ми також звернулися до дослідження розглянутих концепцій персональної ідентичності в їх відношенні до інших філософських проблем, зокрема, тіла та тілесності, буття Іншого та моральної дії. Проблема тілесного існування людини є важливим предметом дискусії як в континентальній, так і в англо-саксонській традиції філософування. Дихотомія «тіло-свідомість» цілком очікувано отримала своє відображення і в контексті персональної ідентичності. Головним питанням, що ілюструє дану спадковість, є на наступне: «Яке значення має тіло для становлення та констатації ідентичності особи?». Вихідна відмінність в аналітичних та феноменологічних поглядах на відношення між персональною ідентичністю та соматичним існуванням – це відмінність у інтерпретації прикладного значення фізичної наявності. Якщо точніше, то дійсний статус ідентичності для представників атлантичної аналітики, як правило, підтримується виключно завдяки фізичному існуванню особистості (аргумент Вільямса, принцип супервентності), з іншого боку, для прихильників феноменології ментально-тілесна залежність також має вагоме значення, проте буття самосвідомості, як правило, має автономну, чи, у крайньому випадку, менш залежну від тіла природу.

Результатом дослідження питання про значення Іншого в структурі формування персональної ідентичності стали різні відповіді з точки зору аналітичного та феноменологічного підходу. Феноменологія описує відношення між Я та Іншого через посередництво особливих концепцій

діалогу, зустрічі, погляду або події. Інший є феноменом зустрічного світу, однак він, водночас, стає винятковим предметом сприймання для самотньої свідомості, адже лише він здатен конституювати через її наявність внаслідок декларування стороннього досвіду. В межах аналітичної філософії свідомості зв'язок між Я та Іншим описується спільною наявністю в певній об'єктивній, зовнішній системі значень – просторово-часова схема, інтенціональна настанова, мовна гра, соціальна практика тощо. Такий підхід не визнає онтологічного статусу інтерсуб'єктивних відносин, що притаманний концепціям їх континентальних колег.

Аналіз теоретичних наслідків розглянутих концепцій ідентичності в світлі теорії моральної дії та мотивації дозволив нам провести класифікацію підходів до даної проблеми. Критерієм класифікації служив ступінь визнання практичного значення структур самосвідомості для здійснення повсякденного морально-етичного вибору. Зокрема, було виокремлено три підходи – індивідуалістичний, поміркований та імперсональний. Перший декларує пряму залежність онтологічного та морального вибору особи від її самосвідомості. До нього ми віднесли розглянутих нами представників екзистенційної феноменології – Гайдеггера та Сартра. Другий визнає конвергенцію між вчинком та ідентичністю, однак вважає, що остання не є єдиною та остаточною умовою реалізації морального вибору. До прихильників поміркованого погляду ми віднесли Левінаса, Рікера, Райла, Вільямса, Деннетта. І, нарешті, третій підхід – імперсональний – базується на принципах деіндивідуалізації етики, тобто зі спростуванням пропорційного зв'язку між усвідомленням Я та мораллю. До апологетів даного напрямку ми віднесли Парфіта з його принципом скасування центризму ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин Блаженный. Сповідь. / Августин Аврелій Блаженний [пер. з лат. Ю. Мушака]; — К.: «Основи», 1999. — 319 с.
2. Адлер А. Наука жизни. / Альфред Адлер [пер. с англ. А. А. Юдин, Е. О. Любченко] — К.: «Port-Royal», 1997. — 142 с.
3. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл-Отто Апель [пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова]. — М.: «Логос», 2001. — 339 с.
4. Аристотель. Метафизика / Аристотель [пер. с др.-греч. А. В. Кубицкого]; — СПб.: «Алетейя», 2002; Киев: «Эльга», 2002. — 832 с.
5. Асмус В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус; — М., «Высшая школа», 1973. — 543 с.
6. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Ролан Барт [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. — М.: Ad Marginem; Сталкер, 2002. — 288 с.
7. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. / Жорж Батай [пер. с франц. С. Н. Зенкин]. — М.: Ладомир, 2007. — 742 с.
8. Бауман З. Текучая современность / Зигмунд Бауман [пер. с англ. Ю. В. Асочакова]. — СПб.: «Питер», 2008. — 240 с.
9. Баумейстер А. О. Суб'єктивність і dasein: імпліцитна метафізика гайдегерового мислення / А. О. Баумейстер // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — 2013. — Вип. 1. — С. 5-9.
10. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. — М.: «Советский писатель», 1963. — 363 с.
11. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. / Н. А. Бердяев // Философия свободного духа. — М.: «Наука», 1994. — 426 с.
12. Блумер, Г. Общество как символическая интеракция / Герберт Блумер [пер. с англ. Н. Н. Богомоловой] // Современная зарубежная социальная психология: тексты. — М.: Изд-во МГУ, 1984. — С. 173—179.

13. Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера / Е.В.Борисов. // Вестник института философии РАН: Серия 1 «История философии»; – 1997. – Вып. 1. – С. 81-98.
14. Борисов Е.В., Ладов В.А., Суровцев В.А. Язык, сознание, мир очерки компаративного анализа феноменологии и аналитической философии / Е.В. Борисов, В.А. Ладов, В.А. Суровцев. – М.: Изд-во «Европейский гуманитарный университет», 2010 – 156 с.
15. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. / Мартін Бубер [пер. з нім. В. Терлецький] К.: Дух і Літера, 2012. – 272 с.
16. Вітгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. / Людвіг Вітгенштайн [пер. з нім. та англ. Є. Поповича] — Київ: Основи, 1995. — С. 69-71.
17. Вебер М. Избранное. Образ общества. / Макс Вебер [пер. с нем. М. И. Левина] – М.: «Юрист», 1994. – 704 с.
18. Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Татьяна Воропай; – Х.: Харьк. гос. политехн. ун-т., 1999. – 418 с.
19. Г'юм Д. Трактат про людську природу. / Девід Г'юм [пер. з англ. П. Насада]; — К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. — 552 с.
20. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас [пер. з нім. В. Купліна]. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
21. Гайденко П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. Гайденко; – М.: Республика, 1997. – 495 с.
22. Галанина К. Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна / К. Э. Галанина // «Вопросы философии», 2011. — №7. — С. 138-148.
23. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3-х книгах/ Георг-Вильгельм Фридрих Гегель [пер с нем. С. Васильева] – СПб.: Наука, 1993. – Кн.1. – 350 с.

24. Гегель, Г.-В. Ф. Феноменология духу / Георг Вильгельм Фридрих Гегель [пер. з нім. П. Таращук]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.
25. Гелен А. О систематике антропологии / А. Геллен [пер. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152-201.
26. Гийон Ч. Автентичность, нравственные ценности, и психотерапия / Чарльз Гийон [пер. с англ. А. В. Горина] // М. Хайдеггер: сб. статей; - СПб.: РХГИ, 2004. – 576 с.
27. Голоденко О. Аналіз теоретичних підходів до вивчення феномену ідентичності в соціогуманітарних науках / Олена Голоденко // Соціологічні студії. — 2013. — № 1. — С. 37-40.
28. Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження / Вілен Сергійович Горський // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. – 2005. – Том. 38 – С. 3-8.
29. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / Александр Грязнов. — М.: Книжный дом «Либроком», 2009. — 152 с.
30. Гусев В. І. Локк і Декарт: порівняльний аналіз теорії знання. / Віктор Гусев. // «Наукові записки НаУКМА. Серія «Філософія та релігієзнавство»; — 2013. — Т. 131. — С. 38-44.
31. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. — М.: «Академический Проект», 2009. — 489 с.
32. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль [Пер. с нем. В.И. Молчанова]. — М.: Академический Проект, 2010. — 229 с.
33. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск; М., 2000. – С. 514-515.
34. Г'юм Д. Сочинения в 2 т. / Дэвид Г'юм [Пер. с англ. С. И. Церетели и др]; — М.: Мысль, 1996. — Т. 1. — 733 с.

35. Даніл'ян Г. П. Ідентичність як проблема класичної філософської думки / Г. П. Даніл'ян // Гуманітарний часопис. — 2005. — № 3. — С. 16–20.
36. Декарт Р. Метафізичні розмисли. / Рене Декарт [пер. з фр. З. Борисюк, О. Жупанський] – К.: «Юніверс», 2000. – 304 с.
37. Декомб В. Клопоти ідентичності / Клопоти з ідентичністю. / Венсан Декомб; – 35 с.
38. Делез Ж. Различие и повторение. / Жиль Делез [пер. с франц. Н. Б. Маньковской] — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. — 384 с.
39. Делез. Ж. Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари [Пер. с франц. Д. Кралечкина] — Екатеринбург: «У-Фактория», 2007. — 672 с.
40. Деннет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически / Д. Денет [пер. с англ. Н. С. Юлина] // «История философии» ИФ РАН, 2000. – Вып. 12. – С. 199-221.
41. Деннет Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет [пер. с англ. Г. Хасин] // «Логос», 2003. – Вып. 2 (37). – С. 135-153.
42. Дерріда Ж. Письмо та відмінність. / Жак Дерріда [пер. з франц. В. Шовкуна] – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 602 с.
43. Дитер Г. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики / Генрих Дитер [пер. з нім. В. М. Терлецький]. - К.: Курс, 2006. - 188 с.
44. Журавлев И.В. Тело другого: коммуникация и непрерывность / И.В. Журавлев // Вестник ВГУ, Серия “Лингвистика и межкультурная коммуникация”. – 2004. – № 1. – С. 17-23.
45. Каминский А. Физика персональной самоидентичности / А. Каминский // Альманах «Квантовая Магия», 2012. – Т.9, Вып. 2. – С. 2267-2284.
46. Кант І. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант [пер. з нім. І. Бурковський]; – К.: «Юніверс», 2000. – 500 с.

47. Карівець І. Феноменологічний метод Моріса Мерло-Понті / І. Карівець // Всеукраїнський журнал «Наукові виклади». – 2009. – № 5. – С. 55-60.
48. Карпенко А. Категорія суб'єкта у філософії Мартіна Гайдеггера: постановка проблеми / Андрій Карпенко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Філософія. — 2013. — Вип. 14. — С. 111-114.
49. Карпенко Е.К. Изобретение «я»: деструктивные извлечения из архива метафизики. / Елена Карпенко // Вестник ИФ РАН. Серия «История философии». — 2012. — № 17. — С. 152-158.
50. Карро В. Первое «я»: Паскаль. / Венсан Карро [пер. с франц. Е.К. Карпенко]; // Вестник ИФ РАН. Серия «История философии». — 2012. — № 17. — С. 119-140.
51. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. / Вахтанг Кебуладзе; – Монографія. – К.: «Дух і Літера», 2011. – 280 с.
52. Клименко А.Б. Становление проблемы идентичности в западной философии и психологии / А.Б. Клименко // Наука. Релігія. Суспільство. — 2008. — № 2. — С. 152-158.
53. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. / [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. — СПб.: Наука, 2003. — 684 с.
54. Кохут Х. Восстановление самости / Х. Кохут [пер. с англ. Боковикова А.М.]. – М. : Когито-Центр, 2002. – С. 105-107.
55. Крепон М. Європейські іншості / М. Крепон; пер. з фр. О. Йосипенко. — К.: Укр. Центр духов. культури, 2011. — 184 с.
56. Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон [пер. з фр. С. Йосипенка] // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 89-99.
57. Кримський С. Ранкові роздуми. Збірник статей. / Сергій Борисович Кримський. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.
58. Кьєркегор С. Болєзнь к смерти. / Серен Кьєркегор [пер. с дат.]

59. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я / Жак Лакан // Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда [пер. с франц. А. К. Черноглазова, М. А. Титовой]. – М.: «Логос», 1997. – 184 с.
60. Ланг Ш. Фіхтева програма історії перформативної самосвідомості / Штефан Ланг [пер. з нім. І. Пасічник] // “Sententiae”, 2014. – № 2 (XXXI). – С. 87-96.
61. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас [пер. с фр. Н. С. Вдовина]; – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 256 с.
62. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас [пер. с фр. Н. Б. Маньковский]; // Избранное. Тотальность и бесконечное; – М., СПб.: «Университетская книга», 2000. – С. 7-66.
63. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас [пер. с фр. Н. С. Вдовина]; // Избранное. Тотальность и бесконечное; – М., СПб.: «Университетская книга», 2000. – С. 66-291.
64. Левінас Е. Етика і безкінечність / Е. Левінас Левинас [пер. з фр. О. Білий]; – К.: «Порт-Рояль», 2001. – 138 с.
65. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. / Емануель Левінас [пер. з фр. В. Куринський]; – К.: «Дух і Літера. Задруга», 1999. – 312 с.
66. Леві-Строс К. Структурна антропологія. / Клод Леві-Строс [пер. з франц. З. Борисюк]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. – 387 с.
67. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. / Ж.-Ф. Лиотар [пер. с франц. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1999. – 160 с.
68. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння: у 4-х кн. / Джон Локк [пер. з англ. Н. Бордукова]; – Х.: “Акта”, 2002. – Кн. 2. – 608 с.
69. Луман Н. Социальные системы / Никлас Луман [перевод с нем. И.Д. Газиев]. – СПб.: «Наука», 2007 – 642 с.
70. Любе Г. Историческая идентичность / Г. Люббе [пер с нем. Н. С. Плотникова]// Вопросы философии. 1994. – № 4. – С. 108 - 113.

71. Лях В. Чому світ не побачив нової етики Сартра? / В. Лях // Філософська думка; – 2011. – № 2. – С. 114-116.
72. Мазур Л. Природа людської самості як філософська проблема. / Любов Мазур // Вісник НУ «Львівська політехніка». Серія «Філософські науки». — 2009. — № 636. — С. 20-28.
73. Мазур Л. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема / Любов Мазур; – Монографія. – Львів: «Видавництво Львівської політехніки», 2012. – 432 с.
74. Малахов В. Право бути собою. / Віктор Аронович Малахов. – К.: «Дух і Літера», 2008. – 336 с.
75. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью / Владимир Малахов // Идентичность: хрестоматия / сост. Л.Б. Шнейдер. – Москва: МПСИ : МОДЭК, 2003. – С. 26-45.
76. Марион Ж.-Л. Метафізика и феноменология – на смену теологии / Жак-Люк Марион [пер. с фр. Светланы Шолоховой] // Логос. — 3 (82). — 2011. — с. 124-143.
77. Мащитко С.М. Роль экзистенциализма и диалогизма в деструкции трансцендентального субъекта классической феноменологии [Электронный ресурс] / С.М. Мащитко // Universum: Общественные науки: электронный научный журнал – 2015. – № 1-2 (12) . – Режим доступа: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/1972>
78. Мерло-Понті М. Видиме і невидиме / М. Мерло-Понті [пер з фр. Є. Марічев]; – К.: ВД «Академія», 2003. – 268 с.
79. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті [пер з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко]; – К.: Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
80. Мунье Э. Персонализм. / Эммануэль Мунье [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. — М.: “Искусство”, 1992. — 142 с.

81. Орлов У. Д. Лицо и феномен. Опыт фациализации вещей / У. Д. Орлов; // Левинас Э. Путь к Другому; – СПб.: «Из-ство СПбГУ», 2006. – С. 77-93.
82. Паскаль Б. Думки. / Блез Паскаль [пер. з фр. А. Перепаді, О. Хома] — Київ: Дух і літера, 2009. — 704 с.
83. Плестнер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Хельмут Плеснер [пер. с нем. П. С. Гуревич] — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 368 с.
84. Parfit D., Vesey G. Brain Transplants and Personal Identity / Derek Parfit, Geogre Vesey // Philosophy. The Quest for Truth. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – pp. 312-317.
85. Раджу П. Т. Понятие человека. Исследование в сравнительной философии. / Пулла Тирупати Раджу [пер. с англ. Корнеев М.Я.] // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.286-297.
86. Разеев Д. Н. Ложные воспоминания и тождество личности / Д. Н. Разеев // Вопросы философии, 2015. – №1. – С. 45-51.
87. Рикер П. Повествовательная идентичность. [Электронный ресурс] // Библиотека философского портала «Philosophy.ru», - Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/ricoeur/iden.html>
88. Рикер. П. Время и рассказ. / Поль Рикер. [пер. с фр. Б. М. Скуратова]; –М.: СПб: Университетская книга, 1998. – Т.1,2. – 313 с.
89. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / П. Рікер [пер. з фр. В. Шовкун]; – К.: Дух і літера, 2002. – 114 с.
90. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер [Пер. з фр. В. Андрушко]; – К.: Дух і літера, 2002. – 458 с.
91. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс [пер. з фр. В. Шовкун]; — К.: Дух і літера, 1998. — 669 с.
92. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр; [перевод с фр. В. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 826 с.

93. Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания / Ж.-П. Сартр [пер. с фр. Дариенцев К.] // Логос. – 2003. – №2. – С.86-121.

94. Секацкая М. А. Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту / М. А. Секацкая // Вестник «Инной Взгляд», 2013. – Т. XXXVII, №3. – С. 76-84.

95. Сепетий Д. П. Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я. / Дмитро Сепетий – Запоріжжя: ЗДМУ, 2011. – 256 с.

96. Сокулер З.А. Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса / З.А.Сокулер; // Субъективность и идентичность; – М.: Издательский дом ВШЭ, 2012. – С. 198-212.

97. Соловьев О. В. Человеческое Я в «просвете» физического закона / Олег Соловьев // Вопросы философии. 2008. – № 11. – С. 52 -64.

98. Ставцева О.И. Словарь основных терминов философии Хайдеггера / О. Ставцева // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур; – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.308-311.

99. Старовойтов В. В. Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях / В. В. Старовойтов // История философии. Вестник Института философии РАН.– 2012. – № 17.– С. 160–176.

100. Табачковський В. Г. Образ людини: від «родової всезагальності» до «тотальності індивідуальної екзистенції» / Віталій Георгійович Табачковський // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К.: «Наукова думка», 2004. – С. 9-66.

101. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор [пер. з англ. А. Васильченка]. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.

102. Тета Ж.-М. Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра. / Ж.-М. Тета [пер. с

фр. М. Маяцкий] // Социологическое обозрение. – 2012. – т. 11, № 2. – с. 100–121.

103. Турецька Х. І. Особистісна ідентичність і віртуальна реальність // Людина в сучасному світі. Психолого-антропологічний контекст / А. О. Вовк, О. В. Волошок, І. І. Галецька та ін.; за заг. ред. В. П. Мельника. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С.135-155.

104. Фихте И. Г. Сочинения. В 2 томах. / Иоганн Готлиб Фихте [пер. с нем. В. Волжский]; – СПб.: «Мифрил», 1993. – Т. 2. – 798 с.

105. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. / Зигмунд Фрейд [пер. з нім. П. Таращук]. — К.: Основи, 1998. — 709 с.

106. Фромм Э. Человек для себя. / Эрих Фромм [пер. с англ. Л. Чернышева]. – Минск.: Коллегиум, 1992. – 253 с.

107. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981—1982 уч. году / Мишель Фуко [пер. с франц. А. Г. Погоняйло]. – СПб.: «Наука», 2007. — 677 с.

108. Хайдеггер М. Бытие и время. / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. В. Биbihин] – М., «Ad Marginem», 1997. – 451 с.

109. Хайдеггер М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер [Пер. с нем. Н. Гучинской]; – М.: Прогресс-традиция, 1997. – 122 с.

110. Хайдеггер М. Время и Бытие. Статьи и выступления. / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. Биbihин]; — М.: Республика, 1993.— 447 с.

111. Хайдеггер М. Письмо о Гуманизме / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. Биbihин] // Время и Бытие. Статьи и выступления; — М.: Республика, 1993.— 447 с.

112. Хёсле В. Кризисы индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле [пер. с нем А. К. Судакова] // Вопросы философии. 1994. – №10. – С. 112–123.

113. Хитров А.В. Cogito и его критики. Декарт, Г'юм и Кант. / Арсений Хитров // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности. — 2005. — Выпуск III. — с. 75-91.

114. Хома О. «Думки» і герменевтика: філософське значення Нової апологетики Паскаля / Олег Хома // Блез Паскаль. Думки. Коментарі та примітки. — К.: Дух і Літера, 2009. — С. 395-627.

115. Хома О. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач О. Хома; пер. з фр. і лат. О. Хоми та А. Баумейстера. — Київ: Дух і літера, 2014. — 368 с.

116. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. / Карен Хорни [пер. с англ. В. В. Старовойтов]. — СПб.: Прогресс. Универс, 1993. — 146 с.

117. Хофман П. Смерть, историчность и временность: вторая глава «Бытия и времени» [пер. с нем. Д. Ю. Дорофеев] // М. Хайдеггер: сб. статей; - СПб.: РХГИ, 2004. — 576 с.

118. Хофштадтер Д., Деннетт Д. Глаз разума. / Дуглас Хофштадтер, Дениэл Деннетт [пер. с англ. М.А. Эскина]— Самара: Баракс-М, 2003. — 432 с.

119. Чуйкова О. Свідомість як знання: феноменологічна і герменевтична інтерпретації онтологічної самості. / О. Чуйкова // Філософія освіти. — 2005. — №2. — С. 143-151.

120. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер [пер. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31—95.

121. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Фридрих Вильгельм Шеллинг [пер. с нем. М. И. Левиной] // Сочинения в 2 томах; — М.: «Мысль», 1987. — Т. 1. — С.227-489.

122. Шинкарук В. Поняття культури. Філософський аспект. / Володимир Іларіонович Шинкарук // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: «Фенікс», 1996. — С. 8-61.

123. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.

124. Шюц А. Избранное: Мир, священной смыслом / Альфред Шюц [пер. с нем. В.Г. Николаева, С.В. Ромашко] — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.

125. Юнг К. Г. Конфликты детской души / Карл Густав Юнг [пер. с нем. Т. Ребеко, Е. Рязанова, А. Судаков]. – М.: Канон, 1997. – 334 с. [Ung]
126. Ямпольская А. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии / Анна Ямпольская // Журнал «Логос». – 2004. – № 1(41). – С. 88-105.
127. Adams R. Should Ethics be More Impersonal? A Critical Notice of Derek Parfit, *Reasons and Persons* / Robert Adams // “The Philosophical Review”, 1984. – Vol. 98, No.4. – 439-484 pp.
128. Austin J. On the Origins of Self / John Austin // *Selfless Insight. Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*; – М.: “MIT Press”, 2009. – 346 p.
129. Bannon. B. E. *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty’s Relational Ontology* / Bannon B. E. // *Research in Phenomenology*. – 2011. – № 41. – 327–357 pp.
130. Beardsley T. *Dennett’s Dangerous Idea* / T. Beardsley // “Scientific American”, 1996. – Vol. 274; Issue 2. – pp. 34-35.
131. Bowne B. *Personalism*. / Borden Parker Bowne; — Boston: “Houghton, Mifflin And Company”, 1908. — 326 p.
132. Brandl J. L. *Gilbert Ryle: A Mediator between Analytic Philosophy and Phenomenology*. / Johannes L. Brandl // *The Southern Journal of Philosophy*, 2002. – Volume 40, Issue S1. – pp. 143-151.
133. Breakwell G. M. *Coping with threatened identities*. / Gylnis Breakwell – London: Mithuen, 1986. – 222 pp.
134. Burstein N. *Strawson on the Concept of a Person* / Norman Burstein // *Mind, New Series*, 1971. – Vol. 80, No. 319. – 449-452 pp.
135. Castell A. *The self in philosophy* / Alburey Castell // *World Futures: The Journal of New Paradigm Research*. – 2010. – № 1:2. – 3-77 pp.
136. Chalmers D. *Consciousness and Its Place in Nature* / David Chalmers // *Blackwell Guide to Philosophy of Mind* / S. Stich & F. Warfield, eds. – Blackwell, 2003. – pp. 102-142.

137. Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness / David Chalmers // *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 1995. – pp. 200-219.
138. Chalmers J. D. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. / David J. Chalmers; – Oxford: “University Press”, 1986. – 414 p.
139. Dahlbom B. Dennett and his Critics: Demystifying Mind / B. Dahlbom; – Massachusetts: “Blackwell Publishers”, 1993. – 274 P.
140. David B. Hart A Philosopher in the Twilight: Heidegger’s philosophy as a meditation on the mystery of being [Electronic resource] // *Research Journal «First things»*, - Mode of access: <http://www.firstthings.com/article/2011/01/a-philosopher-in-the-twilight>
141. DeGrazia D. Human Identity and Bioethics / David DeGrazia; – New York: “Cambridge University Press”, 2005. – 300 p.
142. Dennett C. D. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology / C. D. Dennett; – New York: «MIT Press», 1981. – 341 P.
143. Dennett C. D. Consciousness Explained / C. D. Dennett; – New York: «Back Bay Books», 1991. – 511 P.
144. Dennett C. D. Content and Consciousness / C. D. Dennett; – New York: «Routledge», 1996. – 198 P.
145. Dennett C. D. Elbow Room the Varieties of Free Will / C. D. Dennett; – Oxford: “Clarendon Press”, 1984. – 201 P.
146. Dennett C. D. The Intentional Stance / C. D. Dennett; – Cambridge: “The MIT Press”, 1989. – 388 P.
147. Durfee H. A., Blose B. L., Rodier D. F. T. Analytic Philosophy And Phenomenology / Harold A. Durfee, Barry L. Blose, David F. T. Rodier; – The Hague: “Martinus Nijhoff”, 1976. – 279 p.
148. Durukan K. Heidegger and Sartre: Phenomenological Conceptions of the “Self” and the Ontology of Architecture / K. Durukan // *Human Architecture*; – 2011. – IX, 1. – p. 81-87.

149. Erikson E.H. Identity, psychosocial // International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y.: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. Vol. 7. P. 61–65.
150. Garrett B. Personal Identity and Self-Consciousness / Brian Garrett; – New York and London: “Routledge”, 1998. – 137 pp.
151. Gasparian D. Mirror for the Other: Problem of the Self in Continental Philosophy (from Hegel to Lacan) / Diana Gasparian // Integrative Psychological and Behavioral Science. – 2014. – Volume 48, Issue 1. – 1-17 pp.
152. Giddens A. Modernity and self-identity / Anthony Giddens. – Standford: Standford university press, 1991. – 256 p.
153. Goldie P. On Personality / Peter Goldie. – London: Routledge, 2004. – 144 p.
154. Gordon, Ch. Development of evaluated role identities / Ch. Gordon // Annual Review of Sociology. – 1976. – V. 2. – P. 405-433.
155. Guignon Ch. Williams and the phenomenological tradition / Charles Guignon // Reading Bernard Williams. Edited by Daniel Callcut; – Abingdon: “Routledge”, 2009. – pp. 166-188.
156. Guney H. On Sartre and Self-Consciousness / H. Guney // Janus Head. – 1998. – №3. – P. 99-108.
157. Gutting G. What philosophers know / Gary Gutting; – Cambridge: “Cambridge University Press”, 2009. – 253 pp.
158. Heyman D. Dual and non-dual ontology in Sartre and Mahayana Buddhism / D. Heyman // Man and World. – 1997. – Volume 30. – P. 431–443.
159. Hill C. O. Rethinking Identity and Metaphysics. On the Foundations of Analytic Philosophy / Claire Ortiz Hill; – New Haven: “Yale University Press”, 1997. – 180 pp.
160. Humphrey G. Some reflections upon Gilbert Ryle’s Considerations. / Acta Phycologica, 1953. – Volume 9, Issue 1. – pp. 197-200.
161. Inwagen van P. Ontology, Identity and Modality: Essays in Methaphysics. / Peter van Inwagen. – Cambridge: University Press, 2001. – 261 p.

162. Jenkins M. Bernard Williams. *Philosophy Now.* / Mark Jenkins; – Chesham: “Acumen”, 2006. – 203 pp.
163. Kapstein M. Collins, Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions: A Review of "Selfless Persons" and "Reasons and Persons" / Matthew Kapstein // “*Philosophy East and West*”, 1986. – Vol. 36, No. 3, 289-298 pp.
164. Kirby J. *Aristotle’s Metaphysics: Form, Matter, and Identity* / Jeremy Kirby. – NY: Continuum, 2008. – 168 p.
165. Kitcher Ph. Parfit’s Puzzle / Philip Kitcher // “*NOÛS*”, 2000. – Vol. 34, Issue 4. – 550-577 pp.
166. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* / E. Levinas [trans. A. Lingins]; – London: “Martinus Nijhoff Publishers”, 1979 – 307 pp.
167. Levy L. Reflection, Memory and Selfhood in Jean-Paul Sartre’s Early Philosophy / L. Levy // *Sartre Studies International.* – 2013. – Vol. 19. Issue 2 – P. 97-111.
168. MacDowell J. Referring to Oneself / John MacDowell // *Philosophy of Peter F. Strawson.* editor L. E. Hahn. – Chicago: Open Court, 1998. – 129-146 pp.
169. Matthews S. Parfit's "Realism" and his Reductionism / Steve Matthews // “*Philosophia*”, 2004. – Vol. 31, Issue 3-4. – 533-541 pp.
170. McKinnon N., Bigelow J. Parfit, Causation And Survival / Nell McKinnon, John Bigelow // “*Philosophia*”, 2001. – Vol. 28, Issue 1-4. – 467-476 pp.
171. Mead G. *Mind, Self and Society.* / George Mead. – Chicago: “The University Of Chicago Press”, 1972. – P. 65-76.
172. Mendola J. Parfit on directly collectively self-defeating moral theories / Joseph Mendola // “*Philosophical studies*”, 1986. – Vol. 50, Issue 1. – 153-166 pp.
173. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / M. Merleau-Ponty [trans. by C. Smith]; – London: “Routledge”, 1962 – 544 pp.
174. Moran D. *Analytic Philosophy and Phenomenology* / Dermot Moran // *The Reach of Reflection Issues for Phenomenology’s Second Century*, 2001. – Chapter 18, Volume 3. – C. 409-433.

175. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat?. / Thomas Nagel // The Philosophical Review. – 1974. – 83 (4). – 435–450 pp.
176. Nagel Th. The View from Nowhere. / Thomas Nagel; – Oxford: “University Press”, 1986. – 244 p.
177. Natanson M. A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology. / M. Natanson; – L.: Martinus Nijhoff. – 1973. – 150 p.
178. Noonan H. Identity [Web resource] / Harold Noonan // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Mode of access: <http://plato.stanford.edu/entries/identity/>
179. Parfit D. Reasons and Persons / Derek Parfit; – Oxford: “Clarendon Press”, 1984. – 543 pp.
180. Parfit D., Broome J. Reasons and motivation. / D. Parfit, J. Broome. // “Aristotelian Society Supplementary”, 1997. – Vol. 71, Issue 1. – 99-130 pp.
181. Penfield W. The Mystery of the Mind. / William Penfield. – Princeton University Press, 1975. – 124 p.
182. Pitson A. E. Hume’s Philosophy of Self / A. E. Pitson. – London: Routledge, 2002. – 208 p.
183. Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. / Karl Popper, John Eccles – L.: Springer International, 1977. – 596 p.
184. Regan D. Comments On Parfit / Donald Regan // “Synthese”, 1982. – Vol. 53, Issue 2. – 243-249 pp.
185. Ricoeur P. Oneself as Another / P. Ricoeur [trans. K. Blarney]; – Chicago: “The University of Chicago Press”, 1992 – 363 pp.
186. Russell B. A History of Western Philosophy / Bertrand Russell. – NY.: “Simon and Schuster”, 2008. – 928 pp.
187. Ryle G. The Concept of Mind. / G. Ryle; – New York: «Routledge», 2009. – 314 P.
188. Sacks M. Sartre, Strawson and Others / Mark Sacks // Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 2005. – Vol. 48, No. 3. – 275-299 pp.

189. Schroeder W.R. Sartre and his Predecessors: The Self and the Other / William Ralph Schroeder; – Boston: “Routledge & Kegan Paul”, 1984. – 327 p.
190. Searl J. R. The mystery of consciousness. John R. Searle and exchanges with Daniel C. Dennett and David Chalmers. / John R. Searl; – NY: “The New York Review of Books”, 1997. – 224 p. [Sio]
191. Searle J. The Rediscovery of the Mind. – Boston: A Bradford Book, 1992. – 288 p.
192. Smid R. W. Methodologies of Comparative Philosophy. / Robert W. Smid. – NY.: “State University Press”, 2009. – 228 pp.
193. Sprague E. Gilbert Ryle: An Introduction to His Philosophy. / Elmer Sprague // Analytic Philosophy, 1982. – Volume 23, Issue 1. – pp. 23-26.
194. Strawson P. F. Analysis and Metaphysics. An introduction to philosophy / Peter F. Strawson. – Oxford: University Press, 1992. – 144 p.
195. Strawson P. F. Entity and Identity / Peter F. Strawson // Entity and Identity – And Other Essays. – Oxford: Clarendon Press, 2000. – 21-52 pp.
196. Strawson P. F. Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics / P. F. Strawson; – London: “Routlodge”, 1996 – 255 pp.
197. Thomas A., Craig E., Skorupski J. and other. Bernard Williams. / Alan Thomas, Edward Craig, John Skorupski, Michael Stocker, A. A. Long, Robert B. Loudon; – New York: “Cambridge University Press”, 2007. – 221 pp.
198. Thomasson A. L. Phenomenology and the development of analytic philosophy / Amie Thomasson. – Boston: Springer, 2001. – 212 p.
199. Tye M. Consciousness and Persons. Unity and Identity / Michael Tye. – Massachusetts: The MIT Press, 2003. – 203 p.
200. Venema H. Isaac. Identifying selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur. / H. I. Venema; - NY: SUNY Press, 2000, – 207 p.
201. Williams B. Essays and Reviews (1959-2002) / Bernard Williams; – Princeton: “Princeton University Press”, 2014. – 435 pp.

202. Williams B. Problems of the Self / B. Williams; – Cambridge: “Cambridge University Press”, 1999. – 267 pp.

203. Yu P., Fuller G. A Critique of Dennett / P. Yu, G. Fuller // “Synthese”, 1986. – Vol. 66; Issue 3. – pp. 453-476.