

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-5>

ПОШУК ЦІННІСНОГО БАЛАНСУ МІЖ ЗАДАНИМ І СТВОРЕНИМ У ВИЗНАЧЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ (РЕЦЕПЦІЯ ГАНСОМ ЙОАСОМ ІДЕЙ ФІЛОСОФІЇ ЦІННОСТЕЙ)

Зоя Шевченко

*Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
бульв. Шевченка 81, м. Черкаси, 18031, Україна
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com*

Констатовано, що витіснення функціоналізмом субстанціоналізму практично реалізовувалось через піднесення емпіричної науки і особливо як поступове зростання авторитету еволюційної теорії Чарльза Дарвіна і посилення раціональної критики креаціонізму та метафізики. Зазначено, що саме соціальні цінності, а не функціональна відповідність результатів діяльності людини запитам надособистісних соціальних утворень виступають критерієм практичного успіху особистості. На прикладі аналізу функціональної критики концепції вищого Блага продемонстровано, що соціальна ідентичність особистості утверджується не на абстрактних функціональних характеристиках, а на конкретних ціннісних ангажованостях. Доведено, що завжди виявляється не лише помітним, але значущим і конститутивним перманентний незбіг і навіть розрив між наявними цінностями і цінностями бажаними. Метою цієї статті є – надати критичну оцінку проблемі ролі цінностей в утвердженні соціальної ідентичності на прикладі сучасної рецепції класичних філософських творів, присвячених проблемі цінностей, а також праці Ганса Йоаса «Виникнення цінностей». Доведено, що творення цінностей і є тим процесом, у якому виникають соціальні ідентичності як результат практичного соціального конструктивізму. Соціальні ідентичності існують доти, доки їх творці мають насагу колективно вкладати у них певні цінності і захищати ці цінності у нормативний спосіб.

Ключові слова: соціальні цінності, соціальна ідентичність, філософія прагматизму, соціальний конструктивізм, задане і створене.

Постановка проблеми. Філософія прагматизму послідовно йде шляхом подолання базових принципів метафізики, зокрема, субстанціоналізму, що цілком відповідає загальному тренду розвитку світової філософії у 19-му – першій половині 20-го століття. Про цей тренд як зміну парадигм пише Михайло Бойченко, який зазначає, що субстанціоналізм у соціальній філософії витісняється функціоналізмом, який своєю чергою, згодом, поступово заміщає ціннісний підхід [3]. Загалом з цим можна погодитися, навіть більше, приклад філософії прагматизму показує, що витіснення функціоналізмом субстанціоналізму практично реалізовувалось через піднесення емпіричної науки і особливо як поступове зростання авторитету еволюційної теорії Чарльза Дарвіна (яке обґрунтовує американський еволюціоніст Джеррі Койн [8]) і посилення раціональної критики креаціонізму та метафізики. Але майже з самого початку філософія прагматизму, зокрема у працях американських філософів Уільяма Джемса та Джона Дьюї [6], здійснює свою функціональну критику, звертаючись до ціннісної проблематики: на відміну від природничих наук, функціональні зв'язки у гуманітарній сфері не можуть бути самодостатніми: для пояснення функцій неминучим є звернення до цінностей. Саме цінності виступають критерієм практичного успіху особистості, а не функціональна відповідність результатів діяльності людини запитам надособистісних соціальних утворень – інститутів, систем, структур.

Так, і соціальна ідентичність особистості утверджується не на абстрактних функціональних характеристиках, а на конкретних ціннісних ангажованостях. І тут завжди виявляється не лише помітним, але значущим і конститутивним перманентний незбіг і навіть розрив між наявними цінностями і цінностями бажаними: людина завжди прагне нового, зокрема, прагне замінити наявне належним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ці тенденції ясно видно, зокрема у філософії прагматизму Джона Дьюї, який на ґрунті аналізу взаємозв'язку освіти і демократії показує значущість прищеплення цінностей для становлення особистості, про що пишуть сучасні дослідники [20]. У цьому річичі зрозумілим стає піднесення ролі аналітичної філософії як знаряддя такої критики. Поєднання філософії прагматизму з аналітичною філософією демонструє творчий шлях американського філософа Ричарда Рорті [16]. Певною версією аналітичної філософії постає теологічна версія прагматизму, до якої близький канадський філософ Чарльз Тейлор, за свідченням його критиків [17]. Обоє філософів єднає не лише прагматичне бачення завдань філософії, але й увага до соціальної проблематики, переосмислення класичних філософських проблем блага, справедливості під кутом зору потреб особистості, а саме завдяки зверненню до теми цінностей. Подальший розвиток цієї тенденції можна простежити вже у філософії Юргена Габермаса, який здійснює рецепцію ключових ідей філософії прагматизму та аналітичної філософії на ґрунті німецької традиції філософування і праці якого досі залишаються предметом гострих філософських дискусій [18]. Робота німецького філософа Ганса Йоаса «Виникнення цінностей» [7], яка, здавалося б, мала розставити крапки над «і», лише викликала дальші дискусії [19; 21], у тому числі й серед вітчизняних філософів [1–4].

Метою цієї статті є – надати критичну оцінку проблемі ролі цінностей в утвердженні соціальної ідентичності на прикладі сучасної рецепції класичних філософських творів, присвячених проблемі цінностей, а також праці Ганса Йоаса «Виникнення цінностей», передусім, завдяки послідовній аргументації і аналізу проблеми ціннісного балансу між заданим і створеним.

Вихідна проблема, яку Йоас так і не формує у її граничній простоті, полягає у тому, що на зміну філософії блага приходить філософія цінностей, що і уможливило виникнення теми соціальної ідентичності. Спробуємо у цій статті простежити, чому так сталося.

Виклад основного матеріалу.

Походження цінностей із блага

Йоас наприкінці своєї роботи протиставляє благо справедливості [7, с. 237–277], однак більш важливо розуміти, що це протиставлення є результатом більш загального протиставлення блага цінностям, а справедливість тут постає лише як одна серед багатьох цінностей, хоча й, безумовно, важлива. Так, наприклад, не менш важливими цінностями є свобода або гідність. Спробуємо виявити витоки такого протиставлення. У аналізі джерел філософії Фрідріха Ніцше Йоас також звертає увагу на протиставлення цінностей певному способу витлумачення блага, однак не Благу як такому: «Філософія цінностей виникає саме там, де зникає віра в історизуючі філософські вчення, в яких ототожнюються істина і благо» [7, с. 36]. Все ж, на нашу думку, справа не в тому, що якась філософія є укоріненою в історію, а у тому, що певна, а саме історично визначена, постплатонівська філософія є укоріненою в теологію.

Йоас же намагається, як виглядає, лише згадати проблему з теологією, але не заглиблюватися у критику теології, натомість акцентує переважно метафізичну перешкоду, яку нібито усуває поняття «цінностей»: «Поняття «цінність» займає те місце, яке у філософській традиції займало поняття «благо» (das Gute). Але якщо відносно блага в цій традиції визнавали можливість виявити і розкрити його через раціональне вивчення всесвіту або

завдяки божественному одкровенню, тобто за благом визнавали буттєвий статус, причому його буття було навіть вище решти сущого, то поняття цінності несло на собі незгладимий відбиток пов'язаності з суб'єктом оцінювання. Таким чином, замість метафізичної єдності істини і блага в філософії цінностей виник дуалізм «фактичності» і «значущості» [7, с. 37]. На нашу думку, і з суб'єктивних позицій, а не лише з онтологічних можна слідувати божественному одкровенню і навіть будувати своєрідну метафізику, як робили це свого часу французький філософ Рене Декарт чи британський теолог і філософ Джордж Берклі.

Таким чином, якщо Йоас намагається пояснювати народження цінностей поворотом філософії до теми суб'єктивності, то нам це видається лише супутньою обставиною, а не визначальною причиною: «Тому умовою для постановки питання про виникнення цінностей є поворот до суб'єктивності, який і стався в філософії цінностей» [7, с. 37]. Дійсно, якщо є не один Творець благ, а багато творців цінностей, тоді простору для варіацій творчості нібито виникає значно більше. Але не це є головною причиною звернення до теми цінностей, на наш погляд.

Благо як вище благо є субстанцією. Це впливає ще з філософії Платона, який розглядав благо вищим за інші ідеї – вищим за благо, можливо, було Єдине як ідея, якщо, звісно, не приймати ототожнення Блага і Єдиного, яке відбулося пізніше у платонізмі та філософії християнства. Цю позицію чітко фіксує також сучасний український дослідник філософії Томи Аквінського Андрій Баумейстер [1]. З цієї позиції усі наявні у світі блага є лише еманцією вищого і єдиного Блага – без існування цього Блага малі блага – від їжі і до держави – неможливі. У релігійно-містичній перспективі, яку являє собою християнська теологія, історично виплекана на платонізмі, все існує завдяки Божій благодаті – буквально «благо-даті», тобто даруванню Богом блага існування усьому, що існує.

Радикально міняється ситуація після втрати релігійно загальному і християнством конкретно вищого авторитету у суспільстві: доба Просвітництва розпочала процес секуляризації, а процеси соціальної модернізації вели до дальшої, ще більш радикальної критики релігії. Спочатку позитивізм відмовив релігії у істині, а невдовзі німецький філософ Фрідріх Ніцше взагалі проголосив смерть Бога: «Бог помер. Бог залишається мертвим» [12, с. 440]. Якщо зникає вище Благо, яке дарувало буття всім іншим, малим благам, то як вони можуть тепер існувати? Саме у цей момент і виникає філософія цінностей. Не випадково Ніцше, який проголошує смерть Бога, пропонує цінності як одну з ключових категорій своєї філософії: цінності – це те, за допомогою чого нова, нерелігійна людина, точніше Надлюдина, новий бог встановлює для себе порядок існування. Цей порядок є порядком зконструйованих людиною ідентичностей. Те, що раніше виглядало більше як зазіхання на Божественну прерогативу творчості і як страшний гріх асоціювалося передусім із Сатаною, який блазнював Боже творіння, відтепер стає буденною справою і завданням для кожного, хто прагне здобути сенс свого життя. Якщо раніше сенс був наперед заданим і добре відомим, то відтепер сенси є непередбачуваними: вони мають не просто бути створеними людиною, але й визнаними іншими людьми, а точно прогнозувати успіх і міру визнання не може ніхто. Ніцше залишає людину перед новим світом, який ще належить відкрити і обжити.

Не можна, однак, сказати, що блага зовсім зникають із оточення людини. Адже цінності не заміщують блага в усіх відношеннях і тотально, але швидше пропонують якусь паралельну реальність до реальності благ. Так, німецький філософ кінця 19-го століття Рудольф Герман Лотце у своїй праці «Мікрокосм» розділяє світ речей і світ цінностей. Якщо раніше речі і були благами, тобто речами як цінностями, то у вченні Лотце речі втрачають будь-яку власну, об'єктивну цінність, відтепер вони самі по собі, окремо від людини [9].

У сучасному суспільстві поширене розуміння блага вже не як божественного, а як сукупності споживчих благ, переважно матеріальних, які благами стають тому, що приносять користь людині. Таке розуміння знаходимо, наприклад, вже у самій англійській мові, де блага і товари позначають одним словом – “goods”.

Товари, однак, є не стільки благами, як матеріальними цінностями. Таке тлумачення бачимо, зокрема, вже у філософії німецького мислителя Карла Маркса, де він досліджує споживчу вартість товарів, відрізняючи її від мінової вартості: мінова вартість тут є об'єктивною, а споживча – суб'єктивною [10]. Наприклад, для когось якась конкретна річ має специфічне значення, пов'язане з його особистими переживаннями і дорогими спогадами, а для всіх інших вона такої вартості зовсім не має.

Сучасний український філософ Андрій Богачов вже витлумачує блага сучасної цивілізації практично лише як антиметафізичні блага: «...домодерній та метафізичній диференціації благ бракує благ цивілізації, хоча вони – найпотрібніший різновид благ, які визначаються так: чим більше людей до них причетні, тим більше вони блага. Сказати інакше, дівість і вага їхнього існування залежить від кількості людей, котрі спільно їх поділяють <...> складне конче потрібне, якщо складне – продукт соціальної еволюції, благо цивілізації <...> Краща можливість особистісної телеології – мати блага цивілізації за моральні принципи формування власного життя» [7, с. 47]. Блага цивілізації є благами особистісних досягнень, однак, як зауважує Богачов, для такої реалізації все ж потрібні певні «соціальні ліфти»: «Блага цивілізації – свобода, рівність і людська гідність – об'єднуються в тому, що доступ нагору («соціальні ліфти») має бути вільним, отже, має визначатися тільки особистим успіхом, самореалізацією, у чесній конкуренції» [7, с. 50]. Таким чином, питання про блага як вираз соціальної природи людини є питанням про соціальні інститути. Саме під цим кутом зору варто переосмислити пошуки сучасними філософами справедливості як конкретики захисту цінностей особистості на противагу абстрактним розміслам про благо суспільства або держави.

Цінності при цьому постають як вираз ставлення людини або спільноти до певних життєвих ситуацій та їхніх складових, тоді як блага – як уречевлення, матеріальне або організаційне, цих цінностей. У такому разі платонічна піраміда благ перевертається у її оцінці – те, що раніше було вершиною – Божественне Благо – і саме як верховне благо було джерелом усіх інших благ, відтепер перетворюється на абстракцію, яку ще треба доводити (якщо у когось на це не забракне наснаги), а от низ піраміди, який раніше виглядав як щось нестійке і ефемерне, відтепер набуває виразності і чіткості, однак уже не як блага (зокрема, матеріальні), а як конкретні цінності конкретних спільнот. Саме це, як видається, і простежує Йоас, хоча так і не моделює цю ситуацію взаємозв'язку благ і цінностей у її повноті.

Джон Дьюї, Чарльз Телор та Річард Рорті: благо vs справедливість

Йоасу дуже близька позиція Д'юї, вони поділяють однакові цінності майже в усьому – за винятком того, що Д'юї все ж схиляється до визнання пріоритетності благ, а вже з них виводить цінності [6], а Йоас навпаки – з цінностей виводить блага: «Той, хто захоче дізнатися у Дьюї, що ж в кінцевому підсумку повинно взяти верх в нашій рефлексії – благо чи справедливість, вважатиме його позицію малодушною: Дьюї начебто хоче в кінцевому підсумку прийти до рівноваги, але при цьому явно віддає перевагу благу. Втім, головний плід його роздумів не в цьому, а в особливій увазі до проблеми посередництва між конкуруючими благами» [7, с. 245]. Для Йоаса ж благами щось стає для людей ситуативно, лише як результат контекстуального витлумачення цінностей.

Втім, ще більше, ніж Д'юї, Йоас критикує позицію Тейлора, який видається Йоасу прихильником концепції блага, схильним при цьому до компромісів з волонтаристичною

позицією [14]. При цьому Йоас скептично оцінює у Чарльза Тейлора те, що ми якраз вважаємо досягненням Тейлора: «Що стосується Тейлора, то він з часом все більше визнавав відносно право етики належного і обов'язку, яка існує паралельно з етикою блага і цінностей» [7, с. 245]. Оця «відносність» права етики належного і обов'язку якраз і є свідченням їх конкретики, контекстуальності – того, що увиразнює соціально-історичний неповторний спосіб зв'язку цінностей і благ.

Можна погодитись з Йоасом у його критиці намагання на практиці зберегти незалежним те, що аналітично можна розмежовувати у теорії, до чого нібито схильний американський філософ Річард Рорті [13]. У Річарда Рорті «напруга між благом і справедливістю знімається за рахунок чіткого розмежування на сферу приватної самореалізації і громадської солідарності. Однак, коли йдеться про неминучі питання, на які у філософії Рорті немає відповіді, стає очевидно, що це розмежування – лише видимість» [7, с. 248]. Чи можливо поєднання цих двох різнонаправлених теоретичних складників у дусі прагматизму?

Здається, що справа з гаданим розривом теорії і практики у Рорті пов'язана зі специфікою філософії прагматизму: прагматизм як будь-яке відсторонено-абстрактне розв'язання проблеми врешті-решт приводить до моделі поведінки окремої людини. В філософії прагматизму саме етика є чи не найбільш поширеним варіантом віднайти такий практичний вихід для теоретичного ускладнення: «Не тільки окремі індивіди, а й колективи, цілі суспільства і культури знаходяться в ситуації дії. Раз мова зайшла про колективних акторів і суми дій, давайте повернемося від філософських понять «блага» і «справедливості» до соціологічних понять «цінностей» і «норм». Як і окремі індивіди, колективні актори теж знаходяться в полі напруги між своїми контингентними, партикулярними системами цінностей і потенціалом примушуючої до універсальності моралі» [7, с. 256]. Але тут Йоас уже починає виходити за рамки класичного прагматизму з його орієнтацією на індивіда.

Адже в реальному житті індивіди не є простими відзеркаленнями тих чи інших спільнот – особистості можуть обирати між тим, яку саме соціальну спільноту вони хочуть підтримувати, які блага для них більш важливі, а отже, врешті-решт обирати і ціннісні орієнтації. Це може не змінити відчутно ані соціальні спільноти, ані ціннісні орієнтації, властиві для них, однак індивід, не міняючи ці надіндивідуальні і інтерсуб'єктивні утворення, міняє власну поведінку на власний розсуд, у тому числі долучається до колективної дії, або виходить з неї. Йоас щодо концепції Рорті зауважує, що «справедливість може проявитися в ситуації діючого суб'єкта лише як один з багатьох аспектів, оскільки потенційно універсальному «нормативному растру» взагалі не треба було б нічого перевіряти, якби діючий суб'єкт не був орієнтований на різні уявлення про благо, щодо яких він не може бути упевнений, чи припустимі вони з точки зору справедливості» [7, с. 254]. Нам видається, що тут йдеться про необхідність співвіднесення суб'єктивних уявлень про цінності (втілених в уявлення про певну річ чи ситуацію як благо) і інтерсуб'єктивних, нормативних уявлень про цінності, які втілені, зокрема, у панівних у суспільстві уявленнях про справедливість. Ці панівні уявлення мають зазвичай інституційний характер, втілені у закони нормативи та інші організаційні стійкі носії, тоді як суб'єктивні уявлення зазвичай не є такими стійкими. Блага у Рорті, як і раніше у Д'юї, постають лише як суб'єктивні, тоді як цінності набувають все більш інституційного характеру.

Йоас все ж вважає, що не спільноти через цінності визначають блага, використовуючи індивідів як засіб, а сам суб'єкт зважає співвідношення благ і цінностей: «Таким чином, у ситуації дії немає пріоритету блага або справедливості. Між ними панують відносини взаємного доповнення, а не підпорядкування. У ситуації дії взаємно нередуковані орієнтації щодо блага, що вже містяться в наших прагненнях, стикаються з контролюючою інстанцією – справедливістю.

У цій ситуації ми можемо досягти лише рефлексивної рівноваги між нашими орієнтаціями» [7, с. 255]. Навряд чи така свобода індивіда може бути абсолютизованою, соціальні інститути теж здійснюють на вибір свій визначальний вплив, однак варто погодитися, що свобода індивіда як складник соціальної комунікації все ж неусувна.

Отже, згідно з Йоасом соціальні цінності не жорстко детермінують соціальні норми, а лише створюють для індивідів, які обирають норми, широкий вибір ціннісної аргументації: «Для соціально-наукового теоретизування це означає, що необхідно чітко розрізнити культурну та соціальну інтеграцію, але в той же час на рівні соціальної інтеграції враховувати потенційну універсальність норм. Нормативне регулювання соціальної інтеграції частково виникає з культурних цінностей, проте воно не просто виводиться з них, а формується на базі рефлексивної рівноваги між рефлексією акторів з приводу їх взаємодії і культурними інтерпретаціями. Парсонс, який вважає норми всього лише конкретизацією цінностей стосовно ситуацій, допускає ідеалістичну помилку, зводячи соціальне до культурного» [7, с. 257].

Юрген Габермас і Поль Рікер: дискурсна етика та її проблеми

Йоас, вочевидь, загалом приймає комунікативну філософію як базову для свого розуміння цінностей, однак відкидає спроби Юргена Габермаса, одного з найбільш відомих і успішних розробників теорії комунікативної дії, жорстко підвести цю теорію під завдання легітимзації, відсікаючи проблематику мотивації поведінки. Можна припустити, що Йоаса найбільше не влаштовує не сама спроба Габермаса відкинути телеологію, а його намагання розглядати телеологію лише у метафізичній її версії і розвивати свій проект як єдино правильний не-метафізичний [7]. Йоас стверджує, що «Габермас в процесі розробки своєї дискурсивної етики і особливо тоді, коли він розбирає питання про пріоритет блага або справедливості, змішує розрізнення зобов'язуючого і телеологічного аспектів з розрізненням універсалізму і партикуляризму, а також егоцентризму і альтруїзму. Насправді ж тут йдеться не про різні аспекти одного і того ж розрізнення, а про три окремих розрізнення, компоненти яких зазвичай можуть комбінуватися один з одним» [7, с. 271]. Натомість Йоас намагається розглядати комунікативну філософію як варіацію філософії прагматизму, а не трансценденталізму, як це явно стверджує німецький філософ Карл-Отто Апель і менш явно фактично підтримує Габермас.

Для Йоаса комунікація все ще залишається не цариною норм, а цариною міжіндивідних взаємодій. У процесі виправдання норм, на думку Йоаса, «немає більш високої інстанції, ніж дискурс. Але з точки зору актора, який має варіанти дій в контингентних умовах, на першому місці в нього буде не виправдання, а конкретизація блага чи справедливості у тій чи іншій ситуації дії. Навіть якщо ми як діючі суб'єкти готові визнати безумовний пріоритет певного блага чи справедливості, то це зовсім не свідчить про те, що ми маємо достовірне знання про те, що нам необхідно робити з огляду на цей пріоритет» [7, с. 251]. Прагматична настанова Йоаса підтверджується тим, що для нього не відповідність нормам і правилам (нехай навіть йдеться про справедливість чи інші етичні цінності і норми), а лише практика, практичний успіх може виступати критерієм істинності дій індивіда: «... обертаючись назад з висоти вже існуючого в нас досвіду, ми можемо зробити висновок про фактичну адекватність наших дій, але навіть вони не будуть остаточною підставою для достовірного судження, оскільки тільки майбутнє розкриє невідомі досі наслідки й аспекти наших дій, котрі знову поставлять під загрозу нашу оцінку» [7, с. 252]. На нашу думку, дискурс важливий не тим, що він щось легітимує, а тим, що відкриває конкретні механізми творення майбутнього: важливі не самі по собі норми, узгоджені у дискурсі, не ідеальна правильність його процедур, а фактичне порозуміння між учасниками дискурсу, навіть якщо це порозуміння не в усьому «правильне» чи взагалі до кінця не унормоване.

Таким чином, для Йоаса дух прагматизму полягає не у цінностях чи нормах, але у їхньому творенні – Йоас це називає креативністю наших дій в етичних контекстах. Прагматичне розуміння дії виявляється набагато ширшим за трансцендентальну прагматику Апеля чи комунікативну філософію у версії Габермаса – Йоас стверджує, що «...в самій ситуації дії неминуче повинен з'явитися обмежуючий аспект справедливості, але проявитися він може не інакше як один з аспектів поруч з орієнтаціями на благо» [7, с. 253]. Благо постає у Йоаса як означник для широкого кола соціальних і культурних явищ, які не вписуються у нормативізм. Це речі, які взагалі не можна до кінця відрефлексувати. У цьому філософська позиція Йоаса подібна до позиції теології та метафізики, однак і поза їхніми методами цілком можна утверджувати межі компетенції розуму.

Однак Йоас так і залишається у позиції «поміж»: поміж символічним інтеракціонізмом у душі американського філософа Джорджа Герберта Міда [11; 18] і філософською антропологією. Це стає очевидним, коли Йоас дистанціюється від філософії французького філософа Поля Рікера, зокрема від його антропології [12]. Посилаючись на аргументацію Рікера, Йоас стверджує, що «справедливість повинна з'явитися, оскільки в ній проявляється антропологічно універсальна необхідність координації соціальних дій, яка є неминучою з огляду на неминучу включеність дій в соціальні контексти» [7, с. 253]. Якщо для Рікера така антропологічна включеність має фундаментальні засади, якщо не у сенсі метафізики, то в усякому разі у сенсі філософської герменевтики, то філософський прагматизм Йоаса більш індивідуалістичний. Для нього дії неможливо логічно вивести з принципу універсалізації. За допомогою цього принципу можна лише перевірити, чи є певна потенційна дія прийнятною: «...справедливість може бути лише контролюючою інстанцією – якщо тільки вона сама не стає благом, «справедливістю» в значенні цінності» [7, с. 254–255]. Отже, в ситуації дії нема пріоритету блага чи справедливості, а є їхнє взаємне доповнення – коли вони стають цінностями конкретних людей і соціальних спільнот. В ситуації дії наші стремління, що орієнтовані на блага, зустрічаються з контролюючою інстанцією – справедливістю. Так вважає Йоас. Ми ж робимо з цього висновок, що для утвердження інституційних норм як орієнтиру для поведінки індивідів ці норми мають спочатку пройти не просто легітимацію, не просто набути погодження з наявними цінностями індивіда, але самим індивідам слід здійснити мотиваційне взаємоузгодження своїх цінностей як безпосередніх учасників комунікації і у процесі цієї комунікації. Прагматизм може знайти для себе задовільну відповідь лише на практиці, а не у чистій теорії.

Висновки. Мовою Парсонса це звучить у Йоаса приблизно так: колективні актори, так само, як і окремі індивіди, знаходяться в полі напруги між своїми контингентними, партикулярними системами цінностей і потенціалом моралі, що примушує до універсальності. Жодна культура не обходиться без певної партикулярної системи цінностей і без їхнього партикулярного трактування.

Якщо ж повернутися до нашого завдання, тобто з'ясувати, якою мірою цінності сприяють утвердженню соціальної ідентичності особистості, тоді стає зрозумілим, що творення цінностей і є тим процесом, у якому виникають соціальні ідентичності як результат практичного соціального конструктивізму. Соціальні ідентичності існують доти, доки їх творці мають насагу колективно вкладати у них певні цінності і захищати ці цінності у нормативний спосіб. Якщо ж починати з іншого кінця – від соціальних норм – тоді малоймовірним стає не лише пізнання цінностей, але і їхнє творення. Тоді і лише тоді соціальні ідентичності будуть передусім благом для їхніх носіїв, а не вічним предметом для конфліктів з носіями інших соціальних ідентичностей: адже соціальні ідентичності передусім мають виражати позитивні власні цінності, а вже у другу – протистояти чийсь чужим цінностям.

Список використаної літератури

1. Баумейстер А. Буття і благо: монографія. Вінниця : Т.П. Барановська, 2014. 418 с.
2. Богачов А. Блага цивілізації. *Філософська думка*. 2014. № 1. С. 43–50.
3. Бойченко М. Соціальне конструювання: системні рамки і соціальне програмування як альтернатива і базис соціально-конструктивним діям суб'єкта. Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018. Людина. Історія. Суспільство : Всеукр. круглий стіл (26 жовт. 2018 р.) : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. Київ : Знання України, 2018. С. 30–36.
4. Бойченко М. Соціальні і правові ступені свободи. Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів ХХІ століття: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (23-24 травня 2019, м. Львів). Львів : ЛНМУ імені Данила Галицького, 2019. С. 64–68.
5. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас ; пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
6. Д'юї Дж. Демократія і освіта / Джон Д'юї; пер. з англ. І. Босак, М. Олійник, Г. Пехник. Львів : Літопис, 2003. 294 с.
7. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас; пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. Санкт-Петербург : Алетейя, 2013. 310 с.
8. Койн Дж. Чому еволюція правдива / Дж. Койн ; пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Наш Формат, 2015. 288 с.
9. Лотце, Р.Г. Микрокосм: мысли о естественной и бытовой истории человечества: опыт антропологии : тело / Р.Г. Лотце ; пер. с нем. Е.Ф. Корша. Изд. 2-е / Репр. изд. Москва : URSS: Либроком, 2012. XXX, 171, [2] с.
10. Маркс К. Капітал. Том I. Книга I. Процес виробництва капіталу / пер. І. Степанова-Скворцова, перевірений і виправлений. Київ : Політвидав, 1954. 790 с.
11. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Дж.Г. Мід; пер. з англ. Т. Корпало. Київ : Український центр духовної культури, 2000. 374 с.
12. Ницше Ф. Веселая наука / пер. с нем. Ницше Ф. Полн. собр. соч. : в 13-х т. Т. 3. Москва, Культурная революция, 2014. С. 315–596.
13. Рикер П. (2002) Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. Москва : Канон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
14. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. Москва : Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
15. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор; пер. з англ. О. Панича. Київ : Дух і Літера, 2005. 696 с.
16. Asghari M. The Priority of literature to Philosophy in Richard Rorty / Muhammad Asghari. *Philosophical Investigations*. 2019. V. 13 (28). P. 207–219.
17. Bohmann, U., Keding, G., and Rosa, H. Mapping Charles Taylor Ulf Bohmann, Gesche Keding, and Hartmut Rosa. *Philosophy and Social Criticism*. 2018. V. 44 (7). P. 725–733.
18. Eklundh, E. Rationality, Consensus, and Dissensus. *Eklundh, E. Emotions, Protest, Democracy: Collective Identities in Contemporary Spain* / Emmy Eklundh. London: Routledge, 2019. P. 45–75.
19. Joas H. The Timeliness of George Herbert Mead / Hans Joas & Daniel R. Huebner (eds.). Chicago, and London : The University of Chicago Press, 2016. 349 p
20. Sikandar A. John Dewey and His Philosophy of Education /Aliya Sikandar. *Journal of Education and Educational Development*. Vol. 2 No. 2 (December 2015). P. 191–201.
21. Vandenberghe F. Sociology as Practical Philosophy and Moral Science / Frédéric Vandenberghe. *Theory, Culture & Society*. V. 35 (3). P. 77–97.

**QUEST FOR A VALUE BALANCE BETWEEN DETERMINED AND CREATED
IN DEFINITION OF SOCIAL IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM
(HANS JOAS' RECEPTION OF IDEAS OF THE PHILOSOPHY OF VALUES)**

Zoia Shevchenko

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

81 Shevchenko Boulevard, Cherkasy, 18031, Ukraine

e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com

It has been stated that the displacement of functionalism by substantialism was practically realized through the rise of empirical science, and especially as the gradual growth of the authority of Charles Darwin's evolutionary theory and the intensification of rational critique of creationism and metaphysics. It is noted that very social values, not functional correspondence of the results of human activity to the requests of transpersonal social entities are a criterion for the practical success of the individual. An example of functional critique analysis of the concept of the Higher Good shows that social identity of a person is affirmed not on abstract functional characteristics but on specific value engagements. It is proved that it is always noticeable, but also significant and constitutive permanent disagreement, as well as a gap between the available values and the values desired. The purpose of this article is to give a critical assessment of the problem of the role of values in the affirmation of social identity, as exemplified by the contemporary reception of classical philosophical works on the problem of values, as well as the work of Hans Joas "The Genesis of Values". It is stated that, for Joas, the spirit of pragmatism lies not in values or norms, but in their creation – Joas calls this the creativity of our actions in ethical contexts. The good comes from Joas as a marker for a wide range of social and especially cultural phenomena that do not fit into normativism as a world picture. These are a lot of things that cannot be fully reflected and aware at all. Beyond theology and metaphysics methods it is quite possible to affirm the limits of the competence of the mind. It is proved that value creation is the process in which social identities emerge as a result of practical social constructivism. Social identities exist as long as their creators have an urgent need to collectively attach certain values to them and protect those values in a normative way.

Key words: social values, social identity, philosophy of pragmatism, social constructivism, given and created.