

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

ЕТОС ІДЕНТИЧНОСТІ

Анатолій Лой

Доктор філософських наук, професор, м. Київ

Відколи, коли філософія зацікавилася внутрішнім життям особи, уявлення про важливість відчуття власної самототожності упродовж життя на тлі мінливих обставин долі, пережитих перипетій та переорієнтації, імпліцитно пов'язувалося з феноменом самосвідомості. Ідентичність охоплює явну або неявну співвіднесеність із значущими спільнотами (родинними, професійними, етнічними, культурними), із колом авторитетних для себе особистостей, із вартісними зразками й нормами поведінки та з інституціями, які забезпечують і гарантують сталість бажаного порядку в суспільстві. Адже ідентичність – це ще й об'єктивно чинне відношення до себе, опосередковане ставленням з боку інших у структурі наявних соціальних відносин.

Ідентичність включає в себе елемент свободи й вибірковості. Свобода обертається для ідентичності прихованою в ній фактичною етосу, ustalених норм, де на основі вартостей (цінностей) поєднується правова, моральна, економічна й політична нормативності. Етос – це симбіоз суспільних відносин і стосунків, в яких викристалізувалися певні вартості. Завдяки певним структурам вартостей окреслюються межі неприпустимих для суспільства дій та стосунків. Відповідно, завдяки етосу в суспільстві підтримується атмосфера здорового глузду, існує певне поле сприйняття вартостей, що пронизані відчуттям сенсу, сповнені «чеснот», легітимності (по-сучасному), чому можна довіряти або чим можна знехтувати.

Лише особа, яка відчуває довіру до себе з боку інших, а отже, сприймає щодо себе чинність наявного етосу, може переживати почуття власної самоідентичності й відчувати «немарність» власного буття. Проте потреба в ідентичності залишається живим викликом у процесі розвитку кожної людини.

Ключові слова: самосвідомість, самоідентичність, етос.

Самосвідомість й самоідентичність

Європейська філософія Нового часу аж до середини минулого століття традиційно оперувала більше поняттям самосвідомості, тоді як уявлення про самоідентичність не вважалося чимось значущим і проблемним. Воно швидше сприймалося як допоміжне щодо більш істотних понять.

Цікавою тут виглядає позиція І. Канта, який вважав самоідентичність предметом психології, хоча трансцендентальна єдність самосвідомості (аперцепції) вважалась однією з провідних тем критичної філософії. З погляду його філософії, без здатності людини пам'ятати себе у подіях, учасником яких вона була, без відчуття власної незмінної самості протягом свідомого життя неможливо уявити феномен моральної притомності [1], себто спроможності перейматися моральним сенсом власних, раніше вчинених дій, що є фундаментальним проявом особистості (Persönlichkeit). Якщо брати до уваги, що,

згідно з І. Кантом, на тлі тваринного й людського начал особистісний первень є найбільш глибинним, завдяки якому ми не просто різні особи, статус і поведінка яких виглядає загально визнаним явищем, а саме як особистості завдяки внутрішній моральній дії на себе (самоафектації), піднімаємося до стану пов'язаності із усім людським світом. У внутрішній морально-ідеальній іпостасі особистість відчувається монадою, що причетна цілому світу, відображає його в собі. Як бачимо, хоча самоідентичність, здавалось би, передає всього лише психологічний нюанс внутрішнього життя особи, але він виявляється фундаментальним з онтологічної точки зору.

Іммануїл Кант дивиться на цю обставину як філософ-трансценденталіст. Тут він перебуває у традиції, започаткованій Августином, який вважається батьком трансценденталістської лінії європейського філософування і сприймається багатьма водночас як мислитель, що занурився у психологічне життя. Тож зауваження І. Канта про приналежність теми самоідентичності до психології аж ніяк не свідчить про якусь зверхність філософа до психології, бо остання була на особливому рахунку як споріднена з філософією дисципліна. Філософ не сприймав спекулятивну «раціональну психологію», але поцінував інтерес до психологічної аналітики душевного життя особи. Саме Августин звернув увагу на те, що самотність особи, внутрішнє відчуття нею своєї окремішності, власної самотності не означає статичного стану ув'язуваного «Я», яке наповнюється враженнями й переживаннями. Особистісна самотність приречена на те, щоб перебувати у постійних напружених самовідношеннях: щоб бути собою, доводиться виходити за межі себе. Наше минуле не залишається позаду нас, пам'ять про нього бентежить душу, не відпускає від себе, минуле є «присутнім минулим», так як і майбутнє, якого ще немає, але присутнє тут і тепер, бо дає надію на можливі дії й одночасно кидає виклик спроможностям вчинити щось так, що це може змінити звичний хід подій, принаймні, власної долі, й потягнути ймовірно нову відповідальність. Присутність майбутнього – це не тільки сподівання та надія, які окрилюють, на чому наполягав Августин у його «Сповідях», але це й реальність бути готовим, рішучим (*entschlossen zusein*) заради чогось, що інтимно близьке особі, – а це вже із «Буття і Час» М. Гайдегера. Своїми роздумами про переживання часу Августин започаткував ідею трансценденції, що зосереджена всередині людської самотності, завдяки чому ця самотність постає екзистенцією, вона настільки «розпирає» її зсередини, що та існує у постійних виходах за свої межі. Завдяки ідеально здійснюваним трансцендентальним актам виходу за межі себе особа сповна сприймає себе на тлі реальної значущості того, що для неї має сенс, незалежно від того, чи приємно це їй знати, чи ні. В такому разі значення реальності, які відкриваються їй, постають у модусі «фактуальності».

Зазначений трансценденталістський імпульс імплікує чіткий постулат: якщо маєш гідність бути самим собою, то май рішучість бути відкритим щодо реальності сущого, в якому ти опиняєшся. Щодо цього пункту, то його послідовно розвиває М. Гайдеггер. Коли нам щось відкривається так, як воно «є», то це свідчить про те, що попередньо ми прийняли виклик, щоб бути «при можливостях», де нам до снаги відчувати власну спроможність і впоратися із цього роду сущим. «Буттєве уможливлення (*das Seinlassen*) – коли суще є саме сущим, яким воно є – означає перейматися (*einlassen*) відкритим та його відкритістю, яке воно привносить з собою» [2]. Відповідно до такої позиції, нам варто орієнтуватися не на наше уявлення про себе, свою самотність, не тішитися ним на тлі інших людей та наявних обставин, а брати до уваги реальність того, як ми є, що з нами де-факто

відбувається в ситуаціях нашого існування за нашою участю. Одна справа – уявляти себе, інша – реально бути. Або ж ми наважуємося бачити речі в режимі їх відкритих реальних значень для нас у життєвому досвіді контакту з ними, й, відповідно, відкриваючись до них, або ж ми задовольняємося самоуявленнями, діючи згідно із загальноприйнятими нормами, стандартами поведінки, коли ми, грубо кажучи, не живемо, а лише перебуваємо на прийнятних умовах. Жодне самоуявлення про себе нічого не варте, коли воно уникає істотного для самовідношення модусу відкритості в стосунках з дотичним сущим. Адже уможлиблюючи сущому відкритість стосовно себе – а на це треба наважитися, – і відкриваючись самі, ми вводимо себе у такий простір досвіду, де відкритість, істина та свобода суть однопорядкові явища. «Свобода до відкритості відкритого дозволяє сущому бути сущим, яким воно є. Свобода відкривається тепер як буттєве уможливлення сущого» [3].

У межах трансценденталістського підходу самоідентичність не є чимось фундаментальним, а швидше похідним явищем самотрансцендентувальної самості особи, яку варто розглядати як екзистенцію. До подібного варіанту схилився М. Гайдеггер і модна у середині минулого століття екзистенціальна філософія, яка у міжвоєнні й післявоєнні часи імпонувала значній частині європейських інтелектуалів, що пережили важкі часи, навіюючи стоїчний умонастрій з питомою їй прямою (die Aufrichtigkeit).

Самоідентичність у полі інтеракції

Але на хвилі повоенних змін в інтелектуальній атмосфері Європи, під впливом американської соціально-гуманітарної думки (Ч. Кулі, Гб. Мід, Е. Еріксон), їх інтеракціоністської доктрини європейці починають наверхатись до теми самоідентичності, яка стає міждисциплінарною. До неї долучаються психологи, соціологи, етнологи культурологи, політологи тощо. Серед публікацій на цю тему хотілось б назвати величезну міждисциплінарну збірку *Identität* (Fink, 1996) із серії «Поетика й герменевтика» [4]. Саме ця збірка була присвячена Дмитру Чижевському, який разом з Г.-Г. Гадамером долучився свого часу до започаткування цієї авторитетної філософсько-гуманітарної серії видань.

Про самоідентичність говорять на різних рівнях і в різних іпостасях. Тут навіть важко передбачити, в якому вигляді про самоідентичність сперечатимуться завтра. Тиск міграційних процесів виливається не тільки у теоретичні дискусії, наприклад, міжкомунітаристами та лібералами-мультікультуралістами, але й постає у реальній площині для політиків, юристів, соціальних працівників, коли йдеться про соціалізацію прибульців, організацію освіти, вимоги до їх натуралізації тощо. На практичному рівні мотивації, що актуалізують уявлення про самоідентичність, торкаються в першу чергу делікатних моментів самопочуття емігрантів та місцевих жителів країн, що їх приймають. Але чомусь часто терористами стають молоді люди, які народилися та виростили в Європі, які не страждають від голоду й злиднів, з котрих вирвалися їхні батьки: розвинута система соціального захисту країн Західної Європи подбала про це. Здавалося б, чого ще треба мігрантам другого покоління?

Ось тут і вмикається «індикатор самоідентичності». Зазначене явище якраз і підштовхує до його розуміння в контексті мінливих інтеракцій сучасного глобалізованого суспільства. З усією очевидністю зрозуміло, що патологічні феномени самоідентичності варто розглядати не в межах індивідуального досвіду, до чого тяжіла трансценденталістська традиція, а треба

виходити у простір соціального життя дівців (акторів), їхній взаємодій всередині груп, спільнот, суспільства, де їхні мотивації занурені у стосунки, які повсякчас відбуваються «між» акторами (дієвцями). Тому самоідентичність сприймається на іншому тлі, де для дівців набувають ваги їхні статус, престиж, визнання іншими, комфортність (чи дискомфортність) у колі певного спілкування та інші обставини соціальних стосунків. Мотивації відчуття власної ідентичності живляться переживаннями досвіду активного перебування й взаємодій всередині різних груп та спільнот. У такому разі допускаємо, що особу не формує напругу її середовище, бо як учасник взаємодій, де доводиться обстоювати свою точку зору, свою позицію, й зрештою відстоювати себе як особистість, вона спонтанно формує себе: її самоідентичність невіддільна від шляху до себе через пережиті нею інтеракції.

Людина мимоволі опиняється на перехрестях соціальних груп (малих і великих), різностатусних страт, культур та спільнот (етнічних та культурних). Зберегти себе, свою самість, не розчинитися, не загубитися як особистість – усе це мимоволі спонукає до актуалізації теми самоідентичності. Виявляється, що спонуки до самоідентичності, інтенція дівця бути самим собою проявляються на різних етапах історії, в культурах різних народів. Самоідентичність є прихованим глибинним феноменом особистості, його прояви зайвий раз не «засвічують» напоказ, й потребують витончених культурно-символічних утворень для порозуміння з іншими в інтерактивному просторі. Загал схильний культивувати певні групові ідентичності, на зразок національної, культурної, релігійної, гендерної, які, подібно до рольових масок пропонувані індивідам. Хоча для індивіда питомо його самоідентичність одна, вона властива його самовідношенню (*Selbstverhältnis*). У цьому пункті ми дотримуємось погляду на самовідношення, який обґрунтував Дітер Генріх [5].

Самоідентичність – модус самовідношення

На наш погляд, феномен самовідношення є базовим для розуміння самоідентичності. До речі, це стосується й самосвідомості: тут самосвідомість й самоідентичність зав'язані в один вузол. Самосвідомість і є відношення до себе, опосередковане відносинами до інших – і не менш важливо – інших до себе. Самосвідомість особи надзвичайно чутлива, чи визнають її за рівну у колі значущих для неї стосунків. Соціальним конститuentом самосвідомості є взаємовизнання – відома думка Г. Гегеля стала загальним надбанням не тільки у царині філософії. Адже згадана теорія інтеракції, родом з Америки, не приховувала рецепції цієї ідеї Г. Гегеля. Необхідність самоствердження невіддільна від дій по здобуванню визнання. У діях задля визнання більше прагматизму, ніж безкомпромісного драматизму, як це виглядало у «Феноменології духу», де є два полюси – панування для одного або поразка для іншого, де фінальним пунктом є «нешасна свідомість».

Самоідентичність – суттєва модуляція самовідношення особистості протягом усього її життя. Боротьбу за визнання можна вважати всього лише частковим епізодом у її «життєвих циклах» (термін Еріксона). Самоідентичність загалом відображає істотність для особистості явних чи неявних співвіднесень себе з колом значущих для неї взаємин з іншими у межах соціальних груп, спільнот або інститутів. Самоідентичність формується з раннього дитинства, з самого початку свідомого життя кожної особи, згодом трансформується з віком,

а з часом змінюються також уявлення особистості про себе. Але тут матиме місце також певний люфт (проміжок) між тим, як ми себе уявляємо, і ким ми дійсно «є». Інтимне відчуття цього проміжку дуже часто стає суттєвою спонукою самоідентичності, що непокоїть нас. У дитячому віці, за умов нормального сімейного життя, така невідповідність мінімальна. То ж зі зміною горизонту стосунків з ровесниками та дорослими поза межами сім'ї, в садочку або школі – а тим більше в позашкільному спілкуванні – дитяче самоуявлення зазнає суттєвих коректив.

На ранніх етапах формування самоідентичності малюкам, наприклад, важливо знати про свою приналежність до певної статі. Бо за цим приховуються певні рольові дії і навіть певний статус у стосунках у сім'ї й поза нею. Згадуючи потім свої дитячі роки, своє родинне оточення, ласку, любов рідних та близьких, кожен із нас відчуває особливу атмосферу локального «світу дитинства», де ми перебували, де ми невимушено почувалися, могли дозволити собі робити те, що згодом стане нереальним за інших обставин, де ми з віком незворотно опиняємося. Ось тут уже виявляється дотичність самоідентичності до етосу. Слово «етос» з давньогрецької дослівно означає «місцеперебування» людини. Але це місцеперебування особливого роду, де ми відчуваємося вільно, у змозі бути самими собою, бути відкритими й розкутими.

Дитяча ідентичність із властивим для цього віку самовідношенням формується в етосі сімейного життя, всередині прийнятих взаємин родинного кола. Завдяки постійній увазі й любові оточення проявляються перші паростки самоповаги та гідності, але у цих стосунках з боку дорослих латентно є також певні застереження, вимоги й бажані спрямування можливих вчинків, а це вже імплікує звичні й очевидні вартості, які органічно присутні у колі сімейних взаємин. Дитина сприймає себе, перебуваючи у купелі родинного етосу, де не треба змагатися за визнання на тлі інших. Сприйняття своєї самодостатності для дитини є самоочевидним, бо порядок (етос) устрою родинного життя «природно» вибудовується так, що тут унеможливлене якесь приниження маленької особи: вартісність такого ставлення тут поза сумнівом. Це той випадок, коли про вартості сімейного життя не говорять, бо вони реальні у практиці родинних стосунків, то ж щось інше, що їм суперечить, є тут неприпустимим.

Інша річ, що «заднім числом» вартісно скріплений етос родинного життя кристалізується й фіксується інституціонально у певних правових нормах: у розвинутих країнах існують навіть статусно окреслені «права дитини», недоторканість яких є водночас загальноприйнятою моральною максимомою. Будь-який етос реальний певною практикою чинних стосунків, які закріплюються, постають як усталене явище у вигляді інститутів, які своєю чергою, інтегруються у живий етос взаємостосунків, у звичну практику інтеракцій. Зазначимо принагідно, що питоми для етосу живі *стосунки (взаємини)* завдяки їх інституціоналізації постають у вигляді деперсоніфікованих й унормованих *відносин*. Сам факт інституціоналізації родинного етосу свідчить про те, що цей етос не зациклений на сімейних стосунках, бо сім'я існує у відкритій стихії суспільного життя. Починаючи відвідувати школу, дитина пересікає невидиму межу між родинними й суспільними устоями (етосами). Адже навіть шкільні дисципліни, які доводиться опановувати, розраховані на самостійні мисленнєві зусилля. За порогом школи дитина зіштовхується із

елементарними проявами суспільних (громадських) устоїв із притаманними їм очікуваннями, умонастроями та нормами: відкривається інший простір етосу. Школа пробуджує відчуття самоідентичності в зовсім іншому форматі, аніж це було в пору безтурботного дитинства. Цей етос розрахований на самоформування у відкритому просторі «картезіанського світу» (вислів психолога І. Суботського). Г. Гегель назвав це явище у «Феноменології духу» словом Bildung, яке не зводиться до освіти, до засвоєння когнітивних стандартів. Холодок відчуження й деперсоніфікованості навіює це поняття. Для Г. Гегеля Bildung асоціюється загалом із самовідчуженням духу. Звичайно, Гегелівське розуміння цього явища, то окрема тема. Наука та освіта своїм умоналаштуванням транслюють певну загальнообов'язкову нормативність соціального порядку, коли інституційне визнання залежить від успішності власних дій по осягненню й застосуванню необхідного обсягу знань. Через систему освіти й шкільне виховання діти стикаються власне з іншими суспільними устоями (етосом), де важливо заявити себе як самостійно мисляча – й зрештою – зріла, самодостатня особа.

Зрілість і самодостатність особистості в системі освітніх відносин, де на дівця потенційно можна покладатися, погляди й судження (оцінки) якого варто брати до уваги – це вже етос (моральність та устої) суспільної ваги, яке епоха Просвітництва та її філософи навіть ідеалізують – і І. Кант не був винятком, вважаючи його зразковим, бо тут представлені відкритість, публічність, транспарентність. Зазначений процес, окрім усього іншого, дає можливість юній особі збагнути різницю між необхідністю виконувати в суспільстві суттєві для життєдіяльності ролі та не менш фатальною необхідністю зберігати свою самоідентичність, відчуття власної самості, не розчинятися і не губитися у рольових діях, позиціонуючи себе щодо них і свого акторства в них. Разом із набутим досвідом виконання суспільних ролей різноманітних взаємодіях формується критичне ставлення до здійснених власних вчинків й до вчинюваних дій нині.

Самоідентичність врешті потребує «збирати» себе, уявно вибудовувати власну автобіографію, триматися в уявному образі зведеного у єдине ціле минулого й теперішнього з оглядом на майбутнє. Бачення власного життєвого шляху – це своєрідний концентрат дорослого самоуявлення, без чого немислима самоідентичність. Довільно розповідаючи про себе, викладаючи «пунктуацію» своїх життєвих мандрів, особа «засвічує» у розказаних фактах біографії власну самоідентичність, своє вартісно наповнене самовідношення. Від певних подій, людей, спільнот чи колективів особа може намагатися дистанціюватись, не вважаючи їх значущими для себе) [6]. Подібне ставлення не обов'язково пов'язано із кар'єрним ростом або навіть з меркантильними міркуваннями. З віком для молодшої людини стає актуальним питання про її сімейне, етнічне або соціальне походження. Вона може соромитися, зокрема, своїх батьків, їхньої репутації, поведінки, надто низького, як видається, соціального статусу родини, хоча попри її волю це залишається фактом її біографії. Ймовірно згодом з роками вона може соромитися попереднього необачного ставлення до родинного гнізда, яке було у молоді роки. У межах усвідомлюваної самоідентичності особі доводиться рахуватися із вагомим елементом фактичності, коли з біографії неможливо викинути цілої низки значущих обставин власного життєвого досвіду супроти бажанню применшити їх вагомість. Найвний соціальний статусі ролі, вартісні налаштування й життєві плани на рівні самоуявлення можуть розходитися із чимось бажаним і престижним, що зрештою викликає мотив дистанціювання щодо ролей, статусу та інших обставин біографії.

Але це тільки так здається, що можна довільно «редагувати» власну біографію, формувати ідентичність за обраним зразком. Ми не в змозі позбутися усього небажаного у

нашій біографії в образі нашої ідентичності тільки тому, що це образ нашої свідомості, яким ми розпоряджаємося. Наша самоідентичність справді формувалася в життєво-значущих інтеракціях, які не були вартісно порожніми, а тому самовідчуття нашої спроможності бути особистістю, підтримувати себе у вартісно наповнених стосунках не могло не виражатися у відповідних позиціях та настроях. Коли щось внутрішньо заперечувалося і відкидалося, то це означало насамперед відторгнення вартостей, які домінували у тій певній ситуації взаємин, що відбувалися. І подібне пам'ятається завдяки тому, що вартісно не сприйнялося тоді, а може й тепер, й активно витіснялось у забуття: воно неявно живить відчуття нашої самості, нашої тотожності. Якось М. Гайдеггер зазначив: помилково вважають, що ми забуваємо те, що пам'ятали, бо швидше ми маємо змогу пам'ятати, тому що спершу ми про щось забуваємо. Ми тримаємося чогось на тлі того, що ми відкинули, знехтували, бо все це не дозволяло й заважало нам бути вільними й розкутими, відчувати свої можливості, й головню через те, що ця скутість походила від ментальної (смісловової) атмосфери стосунків, яких, як виглядає, нібито й не помітили. Тут скоріше ми пам'ятаємо те, що забули. Саме на тлі подібної «нічогості» («ніщо»), якої так багато у життєвому досвіді, в зоні самовідношення опиняються події, спільноти, явища, які вартісно близькі, втрата яких означатиме втрату себе, відчуття власної свободи, власної спроможності називати речі своїми іменами так, як вони відкриваються власному мисленню. Страх втратити близьких людей, рідну землю, мову, культуру, базові інститути беззаперечно окреслює наше самовідношення, й відповідно самоідентичність. Відчуваючи очевидну причетність (близькість) до подібних явищ, будучи «біля»(bei) них, особа у змозі про себе сказати «я є» (bin), як сказав би згадуваний нами М. Гайдеггер. Це той випадок, коли Ichbin=Ichbei.

Ті явища, близько (біля) яких ми відчуваємо свою спроможність вільно розпоряджатися й володіти собою, відчувати власну гідність, в сукупності позначають сталі інгредієнти життєвого світу, яким наповнені сприйняття й переживання. Внутрішня співвіднесеність із усталеними родами небайдужого суцього дає змогу відчувати життєво необхідні «точки опертя» вартісного характеру, неявно афектує готовність і бажання щось сприйняти або знехтувати, діяти чи ні, а то й просто симулювати реакцію на нього. Самоідентичність обертається самоафектацією, яка інкорпорована у вчинки та дії особи. Вона не обмежується питанням «Хто я такий?» на рівні самоуявлення. Свого часу Е. Еріксон звертав увагу, що молоді люди, які освоюють соціальні ролі, заплутуються у їхній різноманітності, зневірюючись одними, захоплюючись новими, які видаються цікавішими або ж престижнішими, зрештою губляться й не знаходять себе в них. Вони не відчувають в сукупності тих соціальних стосунків, в яких вони опиняються, і де їм і доводиться виконувати певні ролі твердої точки опори, щоб позиціонувати себе щодо власних рольових дій. Ставлення до виконуваних ролей базується на вартісних орієнтаціях, якими дієвці переймаються, перебуваючи під впливом моральних, правових, релігійних або культурних взаємин.

Ідентичність проявляється, як зазначав колись Ю. Габермас, у двох споріднених модифікаціях: онтогенетичній індивідуальній та соціальній. Для особистісного переживання ідентичності властива «вертикальність» уявлених для себе ролей, вартостей, пріоритетів тоді, коли на соціальному рівні ідентичності домінують повсякчас здійснювані «горизонтальні» інтеракції, які в мінливому досвіді комунікацій можуть підсилювати релевантність одних позицій й послаблювати чинність інших [7].

Наповнені вартостями стосунки «топологічні», вони мають місце тут, але їх може не виявитися там, в іншому місці, де можна, здавалось би, виконувати подібну роль, але ця роль буде не стільки соціальною, скільки власне функціональною. Можна виконувати роль, не відчуваючи «поклику» до неї. Соціальна повнота виконуваної ролі свідчить про просякнутість рольових дій етосом певних спільнот – не обов'язково етнічних, але й культурних, професійних, устоями суспільного життя загалом. Рольову повсякденність подібних професійних дій оповивають вартості, які занурені у внутрішнє самовідношення до виконання вибраних ролей. Доводиться замислюватися, наскільки рольові дії відповідають уявній самоідентичності. У цілераціональну дію неявно інкорпорована мотивація ціннісно-раціонального порядку, якщо називати це категоріями веберівської філософії. Тож М. Вебер не випадково наголошував на тому, що мало засвоїти вимоги науковця або політика, але важливо бути ним за покликанням, що й відображено у його відповідних статтях та виступах. Відчуття покликання стає мотивуючою спонукою там, де актори не байдужі до суспільного (громадського) призначення їхньої професійної діяльності й на цьому тлі розуміють сенс власних дій, свою причетність до існування певної спільноти, скріпленої спільними для її учасників вартостями. Актор завжди керується певними вартостями у ставленні до власних дій у різних площинах: він може суто меркантильно ставитися до професійних обов'язків, бути скептичним щодо громадських справ і при цьому стати гарним сім'янином, надійним товаришем. Різне ставлення до різних ролей, здатність позиціонувати себе щодо них, «вже» попередньо вирішилося в царині вартісних порядків (і преференцій).

Вартості етосу наявні у непоказній самоафектації особи, де внутрішнє ставлення до власних дій виражається у певному умонастрої. Відчуття покликання можна вважати своєрідним індикатором вартісної самоафектації, й воно далеко не обмежується професійною діяльністю. То ж коли почуття покликання не можна нав'язати іззовні, коли виховні зусилля виявляються марними, то це означає, що відданість певній справі для особи відповідає її інтуїтивному розумінню ієрархії вартостей й не потребує для неї ніяких зусиль, бо це очевидно, й відбувається само собою. Увага до чогось, з одного боку, байдужість або просто зневага, з іншого, суголосна певному порядку вартостей. У своєму внутрішньому житті кожній особі доводиться час від часу відповідати на питання «То хто я є?», яке навіюється різними рольовими стосунками. Це і є питання, перед яким кожна особа опиняється сама й відповідає за себе. Зрештою, попри відмінності у ставленні до різних категорій соціальних дій та ролей, в яких вона опиняється, людина вимушена «збирати себе до купи» у «силовому полі» ціннісних напруг наявного соціуму, відштовхуючись від набутого досвіду, досягати для себе визначеності щодо неминучого порядку вартостей, долаючи «страждання непевності» (термін Г. Гегеля).

Як бачимо, уявлення про самоідентичність обертається болючим й неунікненним питанням «Хто я є як особистість?».

Фактичність етосу у мотиваціях самоідентичності

Здатність почувати себе особистістю, вільно приймати рішення, самостійно робити вибір, висловлювати судження, а, з іншого боку, нести відповідальність за це перед іншими у публічному просторі соціальних взаємодій свідчить про неминучий факт присутності

устоїв (етосу). Самоідентичність підконтрольна нашому розсудливому уявленню, тут ми разом з іншими намагаємося слухати «здоровий глузд» (commonsense), який локалізований у публічній сфері. Щоб бути зрозумілим і розуміти інших, ми неявно налаштовуємося на вартісні реєстри етосу наявного соціуму, якщо він навіть не зовсім нас влаштовує. До того ж у соціумі представлені різні ціннісні позиції. Якщо тут готові вислухати, вимагаючи обґрунтувати власну позицію, демонструючи у такий спосіб певну толерантність, це також можна вважати фактом нашого «місцеперебування» у ньому.

Ми вже згадували про асоціацію давньогрецького поняття етосу із місцеперебуванням. Ця метафорична асоціація засвідчує, що наше перебування серед спільнот, соціальних груп чи конкретного суспільства набуває значень етосу тоді, коли цілокупність правових, економічних, моральних, релігійних та культурних відносин, що зосереджені в ній, є достатньою, щоб особа, яка перебуває в них повновартісно відчувала свою юридичну, моральну, когнітивну й економічну суб'єктність, де з нею реально рахуються, де вона відчуває свою **спроможність бути особистістю**, керуватися власними думками, переконаннями й уподобаннями. Спроба відповісти на питання «Хто я є?» передбачає необхідність самовизначення, тягне за собою завжди невідкладне питання «Як бути?», коли доводиться зондувати можливості реалізації себе у вартісно суттєвих для неї іпостасях (як фахівець, батько, громадянин тощо). Ймовірно, наприклад, що така особа змушена була поміняти місце роботи, а можливо навіть країну проживання, й зрештою навіть прийняти інше громадянство, хоча вона щиро вболіває за свою країну, державу тощо. Подібна ситуація – це неухайне перекомбінування анкетних даних в життєвій біографії, залежить від фактичності вибору власної долі – і не тільки власної, але й дітей, чи навіть батьків. У цьому пункті зламу власної біографії стає зрозумілим і очевидним, що самоідентичність напряду пов'язана із ціннісно наповненим самовідношенням, яке закорінене у стосунки значного кола людей, ставленням яких важливе. Внутрішньо (рефлексивно) доведеться ламати голову над тим, що для цієї конкретної особи означає, зокрема, громадянство, коли його міняють, і навіть інколи доволі легко. Питання про громадянство неявно набуває у такий спосіб вартісного статусу, і ймовірно, що його місце в ранговому порядку вартостей у такому випадку понижується. Відчуття самоідентичності може мотивувати власну індиферентність до громадянства, його вартісне пониження щодо інших цінностей у різний спосіб: для одних у сучасному світі не так вже й важливо, приймають громадянство тієї країни, де комфортно почуваються, для інших важлива усталеність правового й економічного порядку, традиційно високий рівень освіченості й культури тощо. Подібні погляди та вчинки зазвичай вписуються в самоуявлення, в уявну самоідентичність особистості, але при цьому виглядають допустимими з боку інших, розуміються й підтримуються ними. В цьому разі простір соціальних звичаїв (етосу) дає можливість для варіацій у самовизначеностях. Етос наявної спільноти може, наприклад, толерувати з натяжками зміни громадянства, але вкрай негативно ставитися до переорієнтації релігійних симпатій, а тим паче до зміни гендерних або сексуальних уподобань.

Хоча нам видається, що здійснюване кожним із нас самовідношення належить цілковито нам, ми ним самочинно розпоряджаємося, але спрямованість наших самовизначень набуває сенсу у цілокупності (тотальності) моральних, правових, економічних, культурних та релігійних взаємин у суспільстві. Молодий Г. Гегель називав

означену цілокупність «тотальністю устоїв (sittliche Totalität)», бо вона огортає собою по суті всю життєдіяльність людей. Те, що у давніх греків називалось «етос», Г. Гегель перекладає на німецький манер як die Sittlichkeit, яке в українській мові фігурує як звичаєвість, моральність або моральні звичаї (зокрема у вітчизняному перекладі «Філософії права» Г. Гегеля, а також етичність, в інтерпретації А. Карася). Сучасні дослідники Г. Гегеля звертають увагу на його сприйнятті фундаментальних засад практичної філософії Аристотеля, його вчення про політику, етику, економіку. Всі ці теми відображені Г. Гегелем, загальним й узагальнювальним знаменником для яких слугувало поняття Sittlichkeit. Якщо для Аристотеля етос проявляв себе у чеснотах, властивих вчинкам та взаєминам громадян, то Г. Гегель переносить акцент на усталеність правових, моральних, економічних відносин у суспільстві, які набувають об'єктивованого інституціоналізованого вигляду. Тут Г. Гегель має рацію. Правові стосунки – а саме вони грають провідну роль в цілокупному організованому етосі суспільного життя – мають силу тоді, коли права і свободи конституційно гарантуються й підтримуються державою, її авторитетом і ресурсом. Коли громадяни відчують, що вони у будь-якому випадку можуть бути захищені від протиправних дій щодо них, тоді державним інституціям вірять і довіряють. А це вже елемент зворотної дії етосу, завдяки якому держава сприймається не просто як виконавець властивих їй владних функцій (die Gewalt), але водночас і головно як реальна й беззаперечна потуга (die Macht), що діє від імені суспільства, а зазіхання на права громадян сприймаються як зазіхання на святая святих – на загальноприйняті й очевидні життєві звичаї конкретного суспільства. Зазначимо принагідно, що саме Х. Арентс тонко й глибоко вловила цей нюанс у розумінні відношень Macht та Gewalt, що надзвичайно важливо для практичної філософії і політичного мислення зокрема (8).

На цьому тлі громадську думку, публічність, моральний умонастрій, здоровий глузд також можна вважати чинниками звичаїв, етичності суспільного етосу, без повсякчасної їхньої підтримки, без довіри суспільних сил держава не може бути повновартісною потугою. Державу з цього погляду, де вона органічно споріднена зі звичаями, спирається на них, можна вважати як і Р. Бубнер (Rüdiger Bubner), своєрідною «життєвою формою (die Lebensform)» суспільства. Кожне суспільство окремо шляхом тривалої еволюції досягає своєї повноти звичаїв, які відображаються й узагальнюються у державній організації суспільного життя. Рюдігер Бубнер, як і Г. Гегель, вважав, що життєвість держави потребує вкорінення в звичаї суспільства, які повинні активно відтворюватися спонтанно. В такому разі важливо, якими цінностями живе суспільство, якими засадами воно керується у повсякденному житті, які проекти можливих компромісів та порозумінь (як і непорозумінь) мають місце в реальних практиках взаємодій. Ніхто не може дати гарантій, що ця конкретна держава житиме довго і щасливо у сталому режимі. Ефективність держави не обмежується тим, які закони вона проголошує, вона залежить від можливостей їхнього узвичаєного застосування у просторі чинних соціальних стосунків. Тут недостатньо вольової налаштованості владних верхів, їх спритності, але не менш важливе сприйняття сенсу здійснюваних законів у суспільному загалі. Практика застосування правових норм перевершує власне правові уявлення, так як і досвід застосування моральних норм виходить за межі моралі. З цієї точки зору устої (етос) локалізовані в царині «габітуальної прагматики» суспільних відносин, які склались у певній країні з властивими їй традиціями, передбачають надбаневпродовж часу уміння суспільства досягати взаємопорозуміння (особливо в скрутних ситуаціях). «Соціальна інтеграція»

суспільного загалу, про що схильний говорити Ю. Габермас, охоплює включеність в них саме устоїв (етосу), де «морально-практичні відносини» пов'язані певними вартостями.

Особа може уявно позиціонувати себе стосовно виконуваних нею ролей або соціального статусу, які вона може поміняти, додаючи собі певного «соціального капіталу», домагаючись престижу й поваги, а, зрештою, й самоповаги, що так важливо для відчуття самоідентичності, але неявно залишатися у зоні дії базових для себе традицій.

Опинившись в іншій країні, можна легко пройти «вторинну соціалізацію», освоївши її мову, норми та звичаї, але властиві устоям феномени вартісного порядку такої соціалізації не піддаються: можна лише призвичаїтися до того, щоб з ними рахуватись, не відчуваючи сповна ефекту звичної «природної опори». Можливо, що доведеться по-іншому ставитися, зокрема, до громадянства або мови. За беззаперечними вимогами їх пошанування з боку держави невидимо стоять самоочевидні устої спільного громадського життя. Як можна ігнорувати державу та її громадянство, коли держава невіддільна від життєво очевидних прав і свобод, до того ж вона як «соціальна держава» в сучасних умовах турбується про те, щоб життєвий рівень її громадян не опускався нижче рівня, який не сумісний з їх гідністю, коли держава гарантує певне коло «соціальних прав». Можна бути анархістом або ліваком, який зневажливо дивиться на інститут держави, але з необхідністю потрібно рахуватися із чинним авторитетом держави для суспільного загалу, бо вона є «життєвою формою» його устоїв, його самоорганізації. Наявні звичаї (етичність) суспільних відносин навіюють увагу й повагу до себе «по факту» їх чинної потуги (Macht). Держава, яка втратила або не досягла «фактичності» й авторитету чинних громадянських устоїв, приречена бути всього лише функціональним «закладом» (Anstalt) державної влади (Gewalt). У такому випадку громадянство втрачає значення для самоідентифікації, воно не є надійною опорою в житті. Інститут громадянства, як і інститут сім'ї, важливий саме ефектом життєвої опори, а не міркуваннями престижу. Престижно перебирати професіями й заняттями, змінювати статусні позиції, зв'язки і контакти, але чи додасться до цього всього відчутного авторитету, а разом з ним почуття твердого й впевненого самостояння (Selbststand), що є суттєвим для ідентичності – залишається відкритим питанням. Престижу можна домогтися й завоювати, але він легко втрачається й губиться, тоді як невидима сила авторитету, визнання, довір'я й підтримки у різних площинах взаємодій дає змогу людині сповна відчувати своє самовідношення.

То ж для особистості важливо бути не «перекотиполею», а перебувати в силовому полі устоїв, відчуваючи своє «місцезнаходження» в них. Який би прекраснодушний образ власної ідентичності ми не уявляли, намагаючись бути ковалем своєї долі, завжди варто рахуватися із тотальною реальністю наших устоїв та етичністю суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Vgl.Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Leipzig: Verlag der Durrschen Buchhandlung, 1903 – P.27.
2. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit //Wegmarken -- Frankfurt a. M.: Vittorio Kostermann, 1976. – P.188.
3. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit //Wegmarken -- Frankfurt a. M.: Vittorio Kostermann, 1976 - P.188.

4. Identität. Hrg. O. Marquart und K. Stierle – München: Wilhelm Fink, 1996.
5. Henrich D. Selbstverhältnisse – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1982.
6. Vgl. Luckmann T. Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz // Identität, p. 293–314.
7. Vgl. Habermas J. Erkenntnis und Interesse – Hamburg Felix Meiner, 2008. – p. 189–197.
8. Arendt H. Macht und Gewalt – München/ Zürich: Piper, 2006.

ETHOS OF IDENTITY

Anatoliy Loy

Doctor of Philosophy, Professor, Kyiv

Since the time when philosophy acquired interest to the internal life of an individual, the idea of the importance of the feeling of one's self-identification throughout one's life with wayward circumstances, experienced travails and pivots etc. at the background, has been implicitly connected to the phenomenon of self-awareness. Selfhood of a person makes sense when an internal axis of identity is preserved in their self-conception despite the circumstances. The ability to remember oneself in the episodes of one's life turns into a necessity to experience possible doubts, repentance, and moral responsibility for involvement in certain events.

The feeling of self-identity is inseparable from the experience of one's irreversible participation in the bygone, filling it with senses of supra-empirical order. This pertains not only to the past but also to the future, the experience of which corresponds with the feeling of capacity to open to possible changes.

From Augustine to Heidegger, transcendental philosophy focused on conditions of realization of one's selfhood, its integrity in life and actions of a human being. The sense of the facts of life is valid on condition of internally recognized self-identity, which is encompassed by the self-awareness of a person. Here, transcendental philosophy did not shrink from psychology. For example, Kant considered the topic of identity to be a psychological one, not just purely philosophical.

Social and historical foundations of the problem of identity fell off the radar of philosophers until the middle of the previous century. It was only after WWII that philosophers, as well as the whole European humanitarian community, discovered the topic of identity amidst excitement at the ideas of Cooley, Mead, and Erikson, where the problem opened in a new socio-psychological context. Identity is unthinkable beyond interactions, in which a human being is an actor, where one needs to possess a vital ability to identify and present oneself without dissolving in the array of versatile role actions and agglomerates of normativity.

Identity envisages explicit or implicit correlation of oneself with significant communities (family, professional, ethnical, cultural, etc.), with a circle of authoritative persons, with worthy samples and norms of behavior and, finally, with institutions that ensure and guarantee stability of the desirable order in the society. In this respect, identity is related to the so-called "collective identity" without dissolving in it. For identity is also an objectively valid attitude to oneself, mediated by the attitude of the others in the structure of the existing social relations. Identity includes an element of freedom and selectivity. However, freedom turns for identity into a hidden

facticity of ethos, established norms, where legal, moral, economic, and political normativity are combined on the basis of values. Ethos is a symbiosis of social relations, where certain values have crystallized. Due to values, it is possible to trace clear boundaries of actions and relations considered inadmissible in a society. Due to ethos, the society maintains the atmosphere of common sense, has an open perception of what makes sense, is full of virtues, legitimacy (in modern terms), of what can be trusted and what could be neglected.

Only a person who feels trust from the other one and, therefore, feels the validity of the existing ethos toward themselves, may fully experience the feeling of one's self-identity, the feeling of the capacity of one's being. This feeling is inconspicuous, it looks like something natural and self-evident for the person who has easily integrated into the substance of norms. However, the large scale of migration processes testifies to potential challenges in the area of self-identification both in regard to the migrants and the societies accepting them. Regardless of this circumstance, self-identity is to this or that extent a challenge to the life genesis of every person.

Key words: self-consciousness, self-identity, ethos.