

УДК 1 (316.61)

**Бойченко Н. М.***Кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти НАПН України*

## ЦІННІСНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У СВІТЛІ ТЕОРІЇ ЗНАЧУЩОСТІ

У статті проаналізовано роль теорії значущості для адекватного осмислення ціннісного самовизначення особистості. Врахування поділу на фактичність і значущість при здійсненні досліджень поведінки людини для визначення методології дослідження дає достатні теоретичні засоби щодо адекватного реконструювання поділу на фактичні (у тому числі структурні) і значущі (у тому числі і передусім ціннісні) характеристики поведінки самої людини.

Ключові слова: ціннісна самоідентифікація, соціальна ідентичність, фактичність, значущість, особистість, інституційний підхід.

Ціннісна самоідентифікація особистості є основою не лише для формування нею структури мотивації власної поведінки і засад винесення нею суджень щодо подій, які трапляються з нею і довкола неї. Важливою структурною складовою такої самоідентифікації постає соціальна ідентичність, яку особистість конструює сама, хоча й використовує для цього той «будівельний матеріал», який надає їй суспільство. Дійсно, цінності не народжуються в глибині душі людини і на самоті її розмислів — вони є плодом спільного соціального досвіду, який складається з численних соціальних комунікацій, які утворюють єдиний плин соціально-комунікативного досвіду особистості.

Теорії ідентичності можна використовувати для створення численних теоретичних та практичних проектів утвердження особистостей та спільнот — власне для цього вони і створювалися свого часу. Однак, без виявлення ролі ціннісної компоненти такого утвердження, навряд чи можна буде успішно і адекватно оцінити внесок цих теорій у сучасну соціально-філософську, етичну та й загалом філософську думку.

При визначенні ціннісних позицій особистості або певних соціальних спільнот тривалий час відштовхувалися від теорії соціальної структури суспільства або менших соціальних утворень, підлаштовуючи ціннісні характеристики як такі, що виражають певну соціальну значущість, під

фактичні результати спостереження наявних соціальних структур. Такий позитивістський підхід надавав не лише часткову і нерідко викривлену картину ціннісних орієнтацій особистостей або спільнот, але й редукував самі цінності до певних ірраціональних доважків, акцидентальних характеристик соціальної структури, коли цінності поставали як певний вектор, який міг бути спрямованим у різні напрями, але його вихідна точка залишалася при цьому жорстко закріпленою. Тобто, особистості або спільноти спочатку отримували есенціалістське, сутнісне визначення у термінах теорій соціальної структури, а вже потім, у якості певного компромісу, їм надавалася певна «ступінь свободи», «люфт» на кшталт того, як стоїки уявляли свободу людини, уподібнюючи її свободі собаки, прив'язаної до воза (тобто природи)—поки біжиш поруч з цим возом, виникає ілюзія повної свободи, як тільки намагаєшся рухатися у якомусь іншому напрямі віршовка на шії відразу перетворюється на зашморг, який ти сам собі затягуєш.

Важливу роль у переосмисленні природи соціальних цінностей відіграє теорія ідентичності у соціальному пізнанні. Ця теорія узалежнює соціальну структуру від цінностей, розглядаючи останні у якості нехай і не жорстко визначеної, але єдино прийнятної точки відліку, коли мова йде про людину як творця соціального світу, а не як носія певних заданих соціальних якостей та функцій. Дійсно, особистість спочатку визначається з власними ціннісними пріоритетами, з тим, що вона визнає у якості гідного існування і підтримки серед норм, інших членів суспільства та інституцій, а вже потім спрямовує стратегічно свою поведінку. Очевидно, що тут не можуть розглядатися як вирішальні аргументи проти аксіологічного підходу до вивчення людської поведінки ті випадки відхилення від таких ціннісно навантажених життєвих стратегій, у яких особистість діє, не лише не усвідомлюючи ціннісне наповнення своєї позиції, або у яких вона намагається свідомо досягати так званої «ціннісної незаангажованості».

У обґрунтуванні нашої дослідницької позиції ми звертаємося до чіткого поділу на фактичність і значущість при здійсненні досліджень поведінки людини. Саме врахування такого поділу при визначенні методології дослідження дає, на нашу думку, достатні теоретичні засоби для адекватного реконструювання поділу на фактичні (у тому числі структурні) і значущі (у тому числі і передусім ціннісні) характеристики поведінки самої людини. В кінцевому рахунку це виводить нас на питання про підстави ідентичності, адже спираючись на такий поділ,

звертаємо далі увагу і на необхідність розрізняти фактичність та значущість у самоідентифікації людей як представників соціальних спільнот.

Поділ на фактичність і значущість знаходимо у розробленому вигляді, передусім, у тій теоретичній платформі, яку запропонував Юрген Габермас і яка знайшла своє безпосереднє втілення в ідеях і навіть самій назві його праці — «Фактичність і значущість» [8]. Тут Габермас чітко розрізняє фактичність і значущість у політичній теорії і практиці — особливо у правовій державі, у якій прагнення дотримуватися законів є головною запорукою їхньої фактичності, тут фактичність значною мірою явно базується на значущості. Основою такої значущості за Габермасом виступає дискурс, а саме дискурс правових норм — дискурсивно обґрунтовані норми, згідно Габермасу, значно надійніші, тобто мають, очевидно, більше шансів зберегти свою фактичність. Втім, варто зауважити, що ця позиція, на нашу думку, повинна рахуватися з цілком природними обмеженнями — не усе, щодо чого можна досягнути консенсусу, може бути фактичності. Не кажучи вже про недоступність для конвенціонального впливу природних законів, навіть певні соціальні норми, які можна раціонально змоделювати, можуть набувати своєї фактичності лише у далекому майбутньому, тобто практично не реалізуються нині. Досить згадати Кантові розмисли на тему «вічного миру» [2]. За великим рахунком, Габермас лише обіграє той поділ на фактичність і значущість, який у інших термінах, а саме у термінах опанування емпіричного досвіду чистим розумом і творення морального досвіду практичним розумом, знаходимо у Імануїла Канта. Відмінність лише полягає у тому, що сферу фактичності Габермас розглядає у соціальній реальності, а не у реальності природи.

Зворотну позицію, а саме не тоді, коли ми звертаємо увагу на фактичність соціального, а коли значущість виявляється важливою також і для сфери пізнання природи аналізує у своїх працях Альфред Уайтгед: «Чистої фактичності не можна уникнути. Вона є основою значущості, і значимість значима саме внаслідок невідворотного характеру фактичності. Ми концентруємо увагу завдяки почуттю значимості, і при цьому ми дослухаємося фактичності. Ті люди, хто вперто обмежує свою увагу фактичністю, чинять так спираючись на почуття значущості, притаманного подібній настанові. Обидва поняття, будучи антитетичними, водночас вимагають одне одного» [7, с. 339–340]. Значимістю Уайтгед позначає передусім певний людський інтерес, який спрямовує будь-яку діяльність, у тому числі й пізнавальну. Цей інтерес щонайменше являє собою так званий «людський фактор» у пізнанні, але Уайтгед надає

йому значно більшого значення: «Таким чином, однією з характеристик значущості є те, що значущість являє собою аспект переживання, за допомогою якого на всесвіт чуттєвих речей накладається перспектива. При більш усвідомленому застосуванні даного поняття ми набуваємо більших знань щодо ефективності речей, які оточують нас, — а саме пропорційно тому інтересу, який вони у нас викликають» [7, с. 345–346]. Як бачимо, значущість, до якої апелює Уайтгед, є доволі обмеженою, а саме обмеженою інтересами і цінностями наукового пізнання. І все ж навіть таку значущість, на нашу думку, неможливо ігнорувати — без неї не лише не почнеться саме наукове дослідження, але неможливим виявиться адекватне застосування його результатів. І це — у природничому пізнанні. Якщо ж говорити про пізнання соціальне та гуманітарне, тоді, на наше переконання, роль значущості взагалі стає визначальною — як при з'ясуванні нормативності соціальних та гуманітарних знань, так і при їхньому застосуванні.

Щодо нормативності застосування соціальних знань як результаті адекватного ставлення до їхньої значущості варто звернутися ще до класичних праць Карла Поппера, присвячених критиці історизму і утвердженню раціонально-критичної соціальної інженерії [3; 4]. Зокрема, у 5 розділі 1 тому праці «Відкрите суспільство та його вороги» Поппер чітко розрізняє природні закони та соціальні норми [4, с. 73–74], а також однозначно ґрунтує соціальні норми на рішеннях особистостей про визнання цих норм [4, с. 77–82]. Ми не згодні з тією частиною цього твердження, що значущість соціальних норм базується лише на раціональних рішеннях — адже нерідко люди слідуєть соціальним нормам за звичкою, під впливом певних емоцій, за згодою з іншими тощо — тобто спираються на певні обставини як підставу для прийняття рішення. Однак, важливість концепції Поппера для розуміння соціальних підстав значущості норм як таких, що відрізняються від фактичних підстав дієвості природничих законів важко переоцінити. Поппер прямо називає свою позицію «критичним дуалізмом» або ж дуалізмом обставин і рішень, який «наголошує на неможливості на неможливості зведення рішень і норм до обставин» [4, с. 78]. Справа в тому, що ті соціальні обставини, які не мають характеру очевидних рішень, легко переосмислити у такі рішення або ж навіть досягнути їхнього переведення у рішення на практиці. Водночас, обставини природного ґатунку перетворити на рішення можна лише у людській фантазії (як от прийняття рішення щодо того, що планета Земля є центром всесвіту, прийняття

рішення про помилковість власної статі від народження, визначення певних народів неісторичними тощо).

Особливу увагу привертає думка Поппера про те, що самі рішення також є соціальним фактом, але дуже специфічним: адже цей факт зумовлює не лише наступну соціальну подію (як наступну ланку у ланцюгу детермінацій), а цілі серії подій, цілі класи подій—а саме будь-які наступні вчинки людини до того моменту, поки вона не змінить це встановлюючи норму рішення: «Вироблення рішення, прийняття норми чи стандарту є обставиною. Але норма чи стандарт, що були прийняті, не є обставиною» [4, с. 80].

Таким чином, саме рішення особистості позначає той критерій, за допомогою якого можна розрізнити, який саме підхід домінує у дослідженні—структурний чи ціннісний: адже за структурного підходу рішення особистості надлишкове (і так «усе ясно», хто і де має бути), і лише ціннісний підхід наголошує не лише на неусувності, але на конститутивності рішення особистості щодо своєї участі у тій або іншій спільноті. Однак, чи є таке рішення самодостатнім, чи воно також потребує не менш неусувного рішення іншої особистості—передусім щодо мене самого як особистості? У цьому питанні важливі напрацювання знаходимо у теоріях ідентичності Чарльза Тейлора.

З одного боку, Тейлор виступає проти некритичного, ніби «автоматичного» прийняття наявних моральних конструкцій, не кажучи вже про наявні соціальні структури: «Традиційні системи координат були дискредитовані або знизилися до рівня особистих схильностей» [6, с. 31]. Однак і особисті схильності також не можна приймати як істину в останній інстанції без критичної перевірки—адже особистість може бути (і як правило є) схильною до конформізму. З іншого боку, нічим не кращим є також і холодне розсудкове, як сказав би Макс Вебер, суто калькулятивне сприйняття моральних питань—через нібито безсторонню раціонально-критичну аргументацію. Як Тейлор зазначає щодо версій загальнообов'язкової теорії моралі: «жодна аргументація не може нікого зрушити з нейтральної позиції щодо світу» [6, с. 20]. Вагомим мотивом до дії може бути тільки власне бажання, тобто залученість до того, що добре з моєї точки зору, а не апеляція до моральної норми взагалі або, навпаки, до власної винятковості. Тому недоцільно редукувати мораль до філософії обов'язкової дії, адже «є щось морально сумнівне, навіть небезпечне в тому, щоб підтримувати вимогу суто через відчуття невиконаного зобов'язання» [6, с. 657]. Якщо дотримуватися такої позиції, то це прямий шлях до лицемірства, коли вчинки, зумовлені здавалося

би благими, але абстрактними намірами, насправді виявляються свідченням нехтування не тільки особистості іншого, але— по суті справи самого себе як особистості. Вкрай недостатньо виконувати формально обов'язок, навіть зафіксований в моральній нормі. Слід докласти особисті зусилля, щоб на власному досвіді з'ясувати значущість норми для себе, а, можливо, навіть заново відкрити для себе самоочевидні, здавалося б, істини. Ні в якому разі не можна обмежуватися позицією автоматичного прийняття заборон наявної моралі, необхідно все піддавати судженню власного досвіду і насамперед— спираючись на особисту відповідальність за свої вчинки. «Ми маємо тяжко працювати, щоб перевідкрити очевидне» [6, с. 128]. Що ж це за робота? Це робота соціальної комунікації: «самість існує лише в тому, що можна назвати діалогічними мережами» [6, с. 55].

При цьому самість бере активну участь у тому, що Тейлор називає «системою координат»—якщо Тейлора, як і більшість сучасників не задовольняють традиційні системи координат, це ще не означає, що нам зовсім не потрібні жодні системи координат: «коли ми намагаємось пояснити, що маємо на увазі, стверджуючи, що певна форма життя є справді цінною... тоді ми висловлюємо те, що [називається] системами координат» [6, с. 43]. Такі системи координат утворюються з наріжних цінностей нашого життя, на утвердженні яких виникає наша самість. І такі цінності можна утверджувати лише спільно. Яскравим прикладом таких цінностей для Тейлора є гідність: «Під гідністю я маю на увазі характеристики, в термінах яких ми бачимо себе як таких, що викликають (або не викликають) повагу оточення» [6, с. 29]. Отже, в підсумку Тейлор зауважує, що «не мати системи координат—означає отримати життя, позбавлене духовного сенсу» [6, с. 32].

Тейлор знаходить задовільну для нього систему координат у католицизмі— саме тут він знаходить певне моральне і онтологічне оперття для особистості, перед якою стоїть альтернатива жахів самотності: «світ майже повністю втрачає свої духовні обриси, будь-який вчинок не має вартості, нас страхає жаклива порожнеча, запаморочення чи навіть руйнація нашого світу й тілесного простору» [6, с. 33]. Тут варто зауважити, що у праці Поля Рікера, присвяченій темі визнання, він також виходить на розуміння того, що самість утверджується не просто у взаємодії з іншим, але у спільноті людей, які визнають самість одне одного [5]. Однак, якщо у Рікера таке визнання набуває врешті-решт ознак колективної ідентичності, яка торує шлях до інституалізації без обов'язкової прив'язки до релігії, то у Тейлора набуття самоідентичності та власної

гідності у соціальній спільноті людей спільної долі отримує швидше літургичні ознаки: «Наша гідність у мужності та ясному усвідомленні нашої позиції у позбавленому смислу універсумі... гідність людських істот саме в їхній здатності встояти у своїй невтішності та неприборканості, перед обличчям байдужої неосяжності світу і знайти мету свого життя в тому, щоб зрозуміти цей світ і в такий спосіб високо піднятися над своїм мізерним існуванням» [6, с. 137]. Альтернативу мізерності існування Тейлор вбачає у стійкому благові, яким є Бог: «Самостями ми є лише тією мірою, якою рухаємось у певному колі проблем, шукаємо та знаходимо нашу орієнтацію стосовно блага» [6, с. 53]. Таким чином, у Тейлора нарративність неминуче стає сповіддю: «Відчуття блага має вплітатись у розуміння людиною свого життя як розгорнутої оповіді» [6, с. 69]. У цьому сенсі зрозумілим стає те, чому у ситуації сучасного філософування у Тейлора виявляється місце для абсолютного: «ми абсолютно не можемо обійтися без систем координат... життя в таких чітко окреслених обрядах є визначальною рисою людського діяння» [6, с. 44]. Але водночас останнє твердження наводить нас на думку, що, апелюючи до абсолютного, Тейлор тією ж мірою звертається до дійсного релігійного абсолюту — Бога, як і до організаційного втілення спільноти віруючих — церкви. Адже саме остання, вочевидь, і пропонує певну систему координат, а не сам Господь.

Як бачимо, при переході від особистості до соціальної спільноти виникають доволі складні стосунки між трансцендентним началом при визначенні ідентичності, цінностями і організаційно-структурними втіленнями цих цінностей. Для того, щоб розібратися у цих зв'язках пропонуємо залучити до розгляду цікаву і філософськи евристичну розробку, запропоновану Євгеном Бистрицьким. Передусім, основою ідентичності спільноти цей філософ пропонує розглядати екзистенційну основу спільного буття людей, пов'язаних соціальною комунікацією довкола спільних проблем і завдань: «Ми мусимо визнати екзистенційний вимір ідентичності, тобто говорити про ідентичність як спільний вимір буття, до якого належить індивід, у який він занурений самим фактом власного існування» [1, с. 64]. З іншого боку, причину негараздів з практичною реалізацією спільної ідентичності Бистрицький вбачає у нечутливості до онтологічної різниці між цією екзистенційною ідентичністю та її уречевлених характеристик, тобто конкретних соціальних проявів. Коли ми говоримо про екзистенційність як дійсне буття спільноти, тоді «ще буття не схоплюється звичаєвим уявленням про спільноту як колективне життя, що може бути описане й пояснене через звичайні

предикати—речеві характеристики, подібні до тих, що ми даємо, говорячи про речі чи людей, коли ми описуємо їхні фізичні чи навіть моральні якості (чесноти)» [1, с. 65]. Нам здається що головна думка тут слухна—слід чітко протиставити екзистенцію як рівень буття спільноти та структурно-організаційні втілення цієї спільноти. Однак між цими двома рівнями слід все ж чітко виокремити ще один рівень, а саме рівень цінностей, який аж ніяк не можна редукувати до речових характеристик. Зокрема йдеться саме про моральні якості і чесноти. Хоча до цього рівня слід відносити й усі інші ціннісні характеристики спільноти. Дійсно, екзистенційна сутність спільноти, яка лежить в основі її прагнення до ідентичності, знаходить свої розмаїті уречевлені вираження, однак ці вираження не є довільними флуктуаціями цієї екзистенційності. Остання нехай і не жорстко, однак і не настільки варіативно представлена кількома ціннісними втіленнями, які можуть як історично змінювати одне інше, так і співіснувати у вигляді конкуруючих ціннісних моделей цієї екзистенційної ідентичності. Досить лише навести приклад з важко сумісними ціннісними образами справжньої української ідеї в часи другої світової війни—навіть чи ця ідея у своїй екзистенційності може бути редукована до комуністичної або оунівської версії, не кажучи вже про те, що кожна з цих версій характеризувалася значним розмаїттям організаційних втілень того ціннісного образу, який вона відстоювала.

Таким чином, розуміння соціальної ідентичності під кутом зору ціннісного самовизначення потребує дослідження двох обмежувачих начал такого самовизначення—екзистенційно-трансцендентного та організаційно-структурного. Без такого дослідження цінності спільноти можуть бути невиправдано ототоженні як з незмінною екзистенційною сутністю певної спільноти, так і з історично випадковими і надто мінливими організаційно-структурними її втіленнями. Для ціннісної самоідентифікації особистості це означає необхідність співвіднесення базових цінностей, які визначають мотивацію її поведінки, з конкретними соціальними спільнотами, які виступають не просто як соціальна база цих цінностей, але постають як втілення спільного соціального досвіду, до якого апелюють ці цінності. Саме поняття спільного досвіду виводить нас на критерій екзистенційно-трансцендентного начала у ціннісній самоідентифікації особистості.

Особливо важливим цей підхід видається для філософії освіти, зокрема для аналізу проблематики етичних цінностей університетської освіти. Оскільки функціонування університету пов'язане з досвідом



співіснування кількох комунікативних спільнот—а саме, передусім, професури, студентства, адміністрації—ціннісна самоідентифікація особистості, яка знаходиться у одній з цих трьох спільнот, має враховувати ціннісні настанови інших спільнот. Причому саме етичні цінності створюють те спільне поле для дискурсу, завдяки опосередковуваним функціям якого можуть значною мірою бути узгоджені також інші цінності зазначених спільнот. Більше того, саме завдяки напрацюванню такого спільного дискурсивного поля можливий успішний і практично безконфліктний перехід особистості з однієї спільноти до наступної—як правило студента у спільноту професури, а викладача у спільноту адміністрації.

Водночас, теорія значущості має координувати свої зусилля не лише з теоріями ідентичності, але й з інституційним підходом. Якщо стале функціонування університету спирається на сталі і загально визнані етичні цінності, то за умови зміни моделі університету стикаємося з ситуацією ціннісних колізій, які неможливо розглядати, не беручи до уваги теорії інституційних змін. Адже саме етичні цінності не лише сприяють переосмисленню нових інституційних реалій і відновленню тимчасово (але неминуче) втраченої ціннісної інтеграції університету, але й нерідко (а останнім часом все частіше) самі виступають провідником таких інституційних змін. Це зумовлює необхідність для філософії освіти звернутися до осмислення значущості інституційного підходу до етичної концептуалізації функціонування університету.

Інституційний підхід доречний при здійсненні етичної концептуалізації щонайменше у двох напрямках: по-перше, тією мірою, якою в етичній теорії враховується фактичний стан справ з моральними позиціями представників конкретних соціальних спільнот, а відповідно, враховується зв'язок етичних цінностей з іншими соціальними цінностями, а отже моральних інститутів з іншими соціальними інститутами (адже у конкретних спільнотах усі цінності нерозривно взаємопов'язані завдяки їхньому одночасному застосуванню у певних соціальних практиках в рамках єдиної і своєрідної інституційної структури даного суспільства); по-друге, інституційний підхід потрібен для контрфактичного виявлення моральних зобов'язань як імперативів поведінки членів різних університетських спільнот, адже етичні цінності лежать в основі функціонування моральних інститутів не лише як фактичних історичних утворень, але і як ідеальних конструктів, які задають універсальну модель етичної поведінки, яка у різних соціальних контекстах набуває різних модифікацій, не змінюючи при цьому своєї моральної суті.

Таким чином, йдеться про нагальну потребу у переосмисленні застосування не лише структурно-організаційного, але й інституційного підходу, який у сучасній філософії також має спиратися на теорію значущості.

### Список використаних джерел:

1. Бистрицький Є. Проект війни: від ідентичності до насильства /Є. Бистрицький // Філософська думка. — 2015. — № 1. — С. 61–74.
2. Кант И. К вечному миру / Иммануил Кант; [пер. с нем. ].—М.: Моск. рабочий, 1989.-75 с.
3. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги: в 2-х т. / Карл Поппер; [пер. з англ. ].—К.: Основи, 1994.—Т. 1—444 с.
4. Поппер К. Злиденність історизму / Карл Поппер; [пер. з англ., упорядкування, передмова, примітки: В. С. Лісовий].—К.: Видавництво гуманітарної літератури «Абрис», 1994.—192 с.
5. Рикер П. Путь признания / П. Рикер; [Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной].—М.: РОССПЭН, 2010.—268 с.
6. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор [пер. з англ.].—К.: Дух і літера, 2005.—696 с.
7. Уайтхед А. Способы мышления / А. Уайтхед; [пер. с англ. ] // Избранные работы по философии /Сост. И. Т. Касавин; Общ. ред. М. А. Кисселя.—М.: Прогресс, 1990.—С. 337–388.
8. Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates / J. Habermas.—Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.—667 S.

Стаття надійшла до редакції 10.02.2015 р.

Бойченко Н. М. Ценностная самоидентификация личности в свете теории значимости

В статье проанализирована роль теории значимости для ценностного самоопределения личности. Учет разделения на фактичность и значимость при проведении исследований поведения человека для определения методологии исследования дает достаточно теоретических средств для адекватной реконструкции разделения на фактические (в том числе структурные) и значимые (в том числе и прежде всего ценностные) характеристики поведения самого человека.

Ключевые слова: ценностная самоидентификация, социальная идентичность, фактичность, значимость, личность, институциональный подход.

Boychenko N.M. Value self-identification in the light of the significance theory

The paper analyzes the significance theory role for the value self-determination of personality. Taking into account the separation of factuality and significance in carrying out human behavior studies to determine methodology research gives sufficient theoretical means for adequate reconstruction of the division on the factual (including structural) and significant (including especially valuable) individual behavior data.

Keywords: value self-determination, social identity, self, factuality, significance, personality, community, institutional approach.