

УДК 1:316.3+1:41.319.8

ФІЛОСОФІЯ ЕКОЛОГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ

В.О. Чернієнко, доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії
Національного аерокосмічного університету
ім. М. Є. Жуковського «ХАІ»

Розглядається проблема осмислення засад екології ідентичності людини. Здійснений філософський аналіз взаємозв'язку теорії та практики ідентичності з світоглядними орієнтаціями

особистостей та груп. Показана колізія теорії і практики ідентичності у справі соціальної категоризації індивідів і суспільств. Розкрита спадкоємність форм соціальності в контексті політекономічної практики культури. Визначений примат діалектичної тотальності ідентичності у справі осмислення історичного процесу взаємодії «Я-ідентичності» та «Ми-ідентичності». Стверджується дійсна діалектика балансу паттерна «Я-Ми-ідентичності» на шляху оптимізації сучасної революційної практики.

Ключові слова: *метафізика, діалектика, метафора, ідентичність, план імманенції, план трансценденції, фігура, концепт, тілесність.*

Постановка проблеми. Суспільство не тільки уніфікує, але й індивідуалізує. Історичний процес індивідуалізації (самопримусу), що посилюється, німецький соціолог ХХ століття Н. Еліас назвав процесом цивілізації. З давніх-давен інтелігенти-філософи ідеологічно створювали кризи ідентичності тим соціальним групам громадян, з якими вони схильні були себе ототожнити. Цивілізоване суспільство потребує босоногого Сократа – інтелігента, який не пов'язаний з релігійним культом, на прикладі життя якого усвідомлюється факт необхідного зв'язку росту *свідомості* та *самосвідомості* з розвитком совісті. Однак недостатність знань про діалектику індивіда і суспільства являє собою відчутну перешкоду, що стоїть на шляху зусиль сучасних транзитивних суспільств у їх спробі стати сучасними в повному сенсі цього слова. Необхідність модернізаційного сходження народів актуалізує проблему системної кризи ідентичності як неможливості однозначної самоідентифікації соціального суб'єкта. Подолання кризи ідентичності можливе тільки на шляху вирішення завдання визначення і перевизначення «себе» серед «інших», тобто відповіді на філософське питання: «Хто Я?».

Як здається, підпорядкування тиску могутніх інтеграційних глобальних процесів є раціональним, а опір їм – ірраціональним. Зростаюча інтеграція людства усвідомлюється багатьма як факт. Але як фактор такої глобальної «Ми-ідентичності» й орієнтир для індивідуальної дії совісті «людство» ще перебуває на самій ранній стадії. У теперішній час відчуття відповідальності по відношенню до людства як первинної

одиниці виживання мільярдів людей продовжує залишатися мінімальним. Соціальний габітус індивідів не встигає за реальним процесом глобальної інтеграції. Теоретичне осмислення стратегій оптимізації узгодження двох названих рухів продовжує залишатися актуальним.

Ступінь розробленості проблеми. Теоретичний аналіз дослідження проблем ідентичності (форми соціальності людини) традиційно представлений філософською дихотомією матеріалізму й ідеалізму, есенціалізму і конструктивізму. Послідовна розробка цими головними філософськими напрямками поглиблює наше знання гомогенності та гетерогенності людського буття (стійкості й мінливості, дискретності й безперервності), отже, перипетій екології ідентичності людини, якщо під останньою розуміти розділ антропології як загальної науки про людину. Базою, на якій будувалися перші теорії ідентичності, була мотиваційно-афективна сфера, що якнайповніше виражене в *психоаналітичному* напрямі (Е. Еріксон, Дж. Марсія, Х. Гротевант, Г. Адамс, А. Ватерман, П. Вайнрайх, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ф. Моллон). Теорія *соціальних репрезентацій* (С. Московічі, У. Дойс) доповнює головну ідею психоаналізу ідеєю соціальної комунікації, а теорія *соціальної ідентичності* (Г. Тайфель) – ідеєю когнітивних процесів. Нові базові ідеї (без абсолютизації мотиваційно-афективної сфери) були знайдені в теорії *символічного інтераціоналізму* (Дж. Мід, Ю. Габермас, Х. Блумер, Р. Дженкінс) і теорії *самокатегоризації* (Дж. Тьорнер, П. Оакс). Спроба зіставлення різних підходів з метою можливої їх інтеграції зроблена в *дискурс-аналізі* (Т. ван Дейк, Ф. Нельсон, С. Харді, Л. Філліпс, М. Йоргенсен, Е. Лакло, Ш. Муфф). Незважаючи на ґрунтовність теоретичного опрацювання проблем ідентичності, залишається невирішеним питання про зв'язок форми нашої соціальності з особливостями постановки і вирішення завдання самоідентифікації, самовизначення особистостей, груп, суспільств. Невирішеність проблеми робить наше дослідження актуальним.

Метою статті є осмислення засад екології ідентичності як теорії балансу паттерна «Я-Ми-ідентичності».

Виклад основного матеріалу статті. Життя – боротьба. Людина є те, за що вона бореться. Завдання науки – дати людині істинне гасло боротьби: умови, методи та цілі боротьби. Точка зору, яку ми намагаємося тут розвивати, полягає в тому, що ідентичність має не тільки *соціальну* (комунікація з «іншими»), *культурну* (міра людського в людині), *психологічну* (суб'єктивне переживання «індивіда», взяте як унікальне ціле) природу – ідентичність «Я» переживається тільки серед значущих «інших» («Ми»), тобто комунікація з «іншими» допомагає утриманню, відтворенню почуття внутрішньої тотожності й безперервності), – але і *когнітивну* (висловлювання про умови людського буття – колізія «слів» і «речей», де прийняті способи осмислення «речей» самі є «речами», наприклад: «Я-концепція» як подвійність переживань ідентичності – «Я-індивід» і «Я-як-усі»). І, як нам здається, саме тут доречно центральна гносеологічна теза сучасного матеріалізму: об'єкт завжди *не даний*, а *заданий* суб'єкту («Я-концепція»), що пізнає, не в формі споглядання, а в формі практики; практика включена в процес пізнання і входить у визначення об'єкта. Слід зазначити, що ідентичність переживається людським індивідом, перш за все, як *відчуття ідентичності*. Але чуттєве знання (пізнання) із самого початку має соціально-історичний характер. Тут відбувається єдність *чуттєвого* (відчуття, сприйняття, уявлення, емоції) і *раціонального* (поняття, судження, умовиводи, методи, методології, концепції, теорії і т. ін.) знань. Більша частина чуттєвого досвіду містить образи, які почерпнуто з описів, розповідей (історій) тощо, зроблених іншими людьми. Тому і можливий загальнозначущий дискурс про ідентичність.

Головне протиріччя, що намагаються вирішити теоретики проблеми людини, – протиріччя між індивідом і родом. Індивіди завжди і за всіх обставин «зациклені на собі», але не як самодостатні, а як залежні від

інших індивідів у задоволенні своїх потреб (людина – вища істота для людини). Рух від індивідуального до соціального – шлях формування соціальної філософії. Рух від соціального до індивідуального – шлях формування філософської антропології, виявлення сенсу людського життя. Думка представників «загальної науки про людину» обертається в цьому діалектичному колі.

На той факт, що людський індивід *якось* співвідноситься з «суспільством», вказує низка тезисів: «людський індивід – стислий етюд усього людства» (А. Поуп); «суспільство не складається з індивідів, а висловлює суму тих зв'язків і стосунків, в яких ці індивіди знаходяться один з одним» (К. Маркс); «суспільство, не те, в якому ми всі перебуваємо, а те, яке створюємо» (М. М. Жванецький); «такої речі, як суспільство, не існує, а є окремі чоловіки, окремі жінки, та є сім'ї» (М. Тетчер).

Адже суть проблеми складається в тому, що людські індивіди самих себе *світоглядно (ідеологічно) переживають* як закриту систему, дивляться «зсередини» на світ, що лежить «зовні». Люди схильні «спостерігати» деяку особливу «соціальну» субстанцію по той бік індивідів, і вони уявляють собі суспільство тільки як дещо надіндивідуальне, природне, отже, непереборне, як то «колективний дух», «колективний організм». Люди схильні уявляти *функції як субстанції*. Чому так відбувається? Тому, що можливо відображення світу не тільки *концептами* (акти самопізнання: спів-буття – ноумени), але і *фігурами* (акти пізнання: стани – феномени). Пояснимо нашу думку.

За кожною технологічною революцією слідує соціальна революція. Незворотність соціальних революцій забезпечують світоглядні революції. Основу будь-якого світогляду складає визначення (конструювання) вихідного *онтологічного* і в той же час *логічного (сполучного)* початку – так званої першооснови й універсального типу зв'язку (детальніше див., наприклад, праці: Ж.-П. Вернан «Походження давньогрецької думки», 1962; Р. А. Арцишевський «Світогляд: сутність, специфіка, розвиток»,

1986). Так, на відміну від міфології та релігії, де такий початок розглядався як *генетичний* (що породжує: Першопредок, Спорідненість) або *деміургічний* (що створює: Творець, Провидіння), в філософії (префілософії) він (початок) вперше став трактуватися як *мінливий, текучий* (що стає: Субстанція – матерія або дух, Закон). Конституювання світогляду – це завжди детективна історія з головною інтригою – «Хто винуватий?», де перекликаються метафізична цікавість та метафізичний страх, страх перед невідомістю (нез'ясовним і незрозумілим).

Історія пізнання і перетворення людиною світу вчить, що онтологія (метафізика) визначає якою у людей буде гносеологія, аксіологія та праксеологія. Так, наприклад, «вода» Фалеса, «атом» Демокріта, «число» Піфагора, «структура» Фуко, «техніка» Хайдеггера грають тут ту саму ж роль, що й *універсалізоване вітчуження* в інших філософських онтологічних концепціях, де реальні проблеми конкретного суспільства несвідомо зводяться в абсолют і перетворюються у дещо непереборне, в *субстанцію (субстрат)*, проти чого марно боротися («субстанція» – засада, замісник «речей», тобто те, за допомогою чого можна зрозуміти, чому щось існує; ідеологічна природа «субстанціалізування висловлювань» науково усвідомлюється лише в останній час, коли стає зрозумілим механізм *політекономічної аналогії*: «субстанціалізування» можливе тільки там, де «добро» робиться «товаром», «обмін» – «обігом», а на місце «мислення продуктами» приходять «мислення грошима», де гроші (золото) стають замісником всіх речей – «гроші вирішують все»). Вже давньогрецький філософ Геракліт про щось таке здогадувався. Він осягає істинну політекономічну природу золота та категорію його цінності правильніше за багатьох сучасних політекономів. На думку Геракліта, «*все обмінюється на "вогонь" і вогонь на все, подібно до того як на золото товари та на товари золото ([22] – de E 8 p. 388 E)*» [1].

У *догматичній метафізиці* маємо справу з *соціопроекцією* панівної системи суспільних відносин (наприклад: відносин *особистої залежності* –

наочного «мислення продуктами або добром» (міфологія, релігія) – як пануючих в общинному суспільстві; відносин імперсональної, речової залежності – абстрактного «мислення грошима або товаром» (філософія) – як пануючих у класовому суспільстві) на світ в цілому з подальшою інверсією зі світу на суспільство, коли крім іншого обґрунтовується і виправдовується громадський порядок, з яким автор такої метафізики себе схильний (несвідомо) ототожнити, ідентифікувати, в якому йому комфортно/дискомфортно, в якому він себе позитивно/негативно оцінює. Таке ставлення до ідентичності є особливістю економічної (антагоністичної) культури, де люди «мислять грошима», тобто ценою, вартістю або гідністю, маючи на увазі (уявляючи) їх різну кількість у різних людей і народів.

Більше того, всяка догматична метафізика тавтологічна у своєму партійному, тобто політико-ідеологічному і світоглядному аспектах. Тут ідея завжди себе осоромлювала, як тільки відокремлювалася від «інтересу». І партійна «моральність» метафізики вказує на відому марність спроб наукового обґрунтування моралі (див. «принцип Юма»). Морально-естетичні ідеали метафізики виражаються імплікацією: якщо метафізик з радістю пише метафізику, то він не може не закінчити тим, з чого почав. Головне тут – метафізично сфабрикувати потрібну субстанцію, що стоїть над індивідами, і можна проводити свою політику соціальної категоризації (це водночас і втішає, і спокушає, і осліплює, і ошукує). Так, за фабрикацією ідентичностей в політичній практиці стоїть їх гіпостазування в політичній теорії, яка, у свою чергу, шукає підстави в метафізиці, оскільки остання працює з абстрактними тотальностями або ідентичностями.

Наведемо приклад конфлікту метафізичної (ідентифікуючої) культури християнського Заходу та Сходу. Для східних православних народів характерна спрямованість до «прориву у часі» («врятуємо наші душі») на відміну від західних католицьких народів, які прагнуть «прориву

у просторі» («врятуємо наші дупи»). Національна самосвідомість східнослов'янських народів месіанськи спрямована на «прорив» історії до горяної істини, Божої справедливості. Тут інтелектуали завжди були зайняті вирішенням «останніх питань» («як це, панове, розходиться, адже ми ще про існування Бога нічого не вирішили»). На відміну від Заходу, що століттями ретельно розробляв *правову* (відносини *речової* залежності) основу, яка регулює взаємовідносини між державою і суспільством, тут сперечаються про добро і зло, свободу волі, існування Бога, а вже коли його немає, то, принаймні, про встановлення «Царства Божого на землі». Необхідно зазначити різну світоглядну спрямованість західного і східного християнства: першу – як спрямованість до Царства Небесного (царства совісті) *через* історію (філіоквізм – *хто* є епіфеноменом *що*), другу ж – *із* неї (ісихазм – *що* є епіфеноменом *хто*). Історик не повинен диктувати богослову (В. М. Лоський). Від Візантії разом із православ'ям Київська Русь перейняла й духовну орієнтацію на метаісторичні цілі при характерній байдужості до чисто історичних завдань (наприклад, до права, оскільки православні вважають, що всяка влада є від Бога). Відомо, яким поширеним явищем було «прочанство Русі Христа заради»: прочанський рух «каліків перехожих» відрізняється від усяких мандрівок (туризму) тим, що не знає кінцевої мети в соціофізичному просторі; земні дороги направляють прочанина в особисту духовну реальність, ставлячи завдання *морального* (відносини *особистої* залежності) самовдосконалення. У східних слов'ян в пошані апокаліптичні пориви до здійснення соціальних утопій (докладніше див. роботу російського філософа М. А. Блюменкранца «Вступ до філософії підміни: легенда в історико-філософській перспективі», 1994).

Стає зрозумілим, що «суспільство» міститься в головах людських індивідів *концептуально* (концепти як умови зрозумілості «речей» дискурсу самі є малозрозумілими «речами»); адекватний, *цивілізаційний*, контекст концептуального осмислення світу людиною розглянутий в

роботі Ю. С. Степанова «Концепти. Тонка плівка цивілізації», 2007). Ось чому так важко реформувати суспільство, доводиться реформувати самого себе, власні «галюцинації». А хто наважиться на це з власної волі без соціальної корекції? Як справедливо вважав російський письменник М. А. Булгаков («Собаче серце», 1925), розруха не в клозетах, а в головах, тому необхідно частіше бити себе по потилиці та вибивати галюцинації.

Індивіди бажають діяти відповідно до власного свавілля (своєю дурною волею пожити), однак наші стандарти поведінки і душевного складу не свавільні: людина користується когнітивною структурою «Я-концепція» в межах континууму соціальних форм поведінки. Процеси ідентичності (соціальної категоризації або конструювання ідентифікаційних структур соціального) можуть бути науково осмислені з позицій *матеріалістичного розуміння історії*, в якому рушійними силами історичного процесу є провідні, базисні потреби людини та діяльність щодо їх задоволення. І тут значення ідентичності визначають три базисні потреби людини: приналежність до спільноти, позитивна самооцінка та безпека («пізнання» є похідним від «безпеки»). Будь-яка людина прагне знайти «свою» групу, де почуття приналежності є одночасно і захистом, і нападом, співвідношенням включення «нас» і виключення «їх», наприклад: «пан з паном, а Іван з Іваном»; «він, звісно, сучий син, але це – НАШ сучий син».

Історична справа людей – емансипація людини від односторонньої дії соціальних законів – змінює самих людей. Сучасні людські індивіди стають все більш *вільними* в сенсі Гегеля і Маркса, тобто *самі* визначають і перевизначають власну ідентичність. За Гегелем, «мета» історії – емансипація суб'єкта від всякої залежності з боку об'єкта. До Маркса філософи лише пояснювали світ, тобто говорили про людську історію як про свого роду надіндивідуальну сутність, «Суб'єкт», що використовує людей як засіб для досягнення тільки йому зрозумілої мети, перед законами якого їхні сучасники опинялися такими ж безсилимими, як люди стародавності перед Богом або Долею. Для сучасної освіченої людини такі

«речі» як, наприклад, «історія», «людство», «суспільство», «держава», «народ», «нація», «соціальний клас», «соціальна група», «бог», «доля», «електорат» є *квазісоціальними суб'єктами*, тобто «суб'єктивованими соціальними об'єктами», які є уявними соціальними суб'єктами, що поряд із реально існуючими соціальними суб'єктами (особистостями) є продуктами уяви – моделями соціального суб'єкта. Так, наприклад, коли філософ говорить «Бог», то це філософський Бог, тобто своєрідний «воляпюк» у філософії, а не релігійна проповідь. Квазісоціальний суб'єкт збирається або руйнується спрямованим дискурсом соціальних суб'єктів.

Але ця емансипація почалася не вчора. Баланс паттерну «Я-Ми-ідентичності» зазнає помітної зміни вже з часу пізнього західноєвропейського середньовіччя. Якщо раніше для більшості людей в паттерні ідентичності домінувала «Ми-ідентичність», то з початком модернізації Заходу (XIV – XVI століття) домінує «Я-ідентичність». Такий настрій переживань «себе» серед «інших» фіксується великим французьким філософом XVII ст. Р. Декартом у відомому принципі *«cogito, ergo sum»* – «*мислю, отже, існую*». «Cogito» Декарта – світоглядна революція, без якої неможлива ніяка політична, буржуазно-економічна революція, революція у положенні окремої людини в її суспільстві. Вже у самосвідомості Декарта були віддані забуттю всі «Ми-ідентичності» його особистості.

Є сенс уточнити суть революційного філософського принципу Декарта. «Cogito, ergo sum» перевернуло всю філософську думку раніше за І. Канта. Католицька філософія (з чого починав Декарт), тобто «cogito» (мислю, пізнаю), була співвіднесена з «esse» (бути), яке було первинним, тобто Бог як творець буття був необхідною підставою кожної речі – всіх створених буттів, включаючи і людину. Декарт зробив радикальний відхід від філософії «esse», його принцип розриває спадкоємність філософської думки. Первинним стає «ens cogitans», тобто буття, що мислить. Починаючи з Декарта, філософія стає наукою чистого мислення, а саме, всяке буття, включаючи створений світ і самого Творця – перебуває у

сфері «*cogito*» як зміст людської свідомості. Філософія з цього часу займається буттям остільки, оскільки воно є змістом (конструкцією) свідомості, а не остільки, оскільки існує незалежно від нього. «"Бог Одкровення" перестав існувати, ставши "Богом філософів". Залишилася лише «ідея Бога» в якості теми для довільного формування шляхом людської думки... Все це, вся велика драма історії Спасіння, зникло в думці Просвітництва. Людина залишилася одна: єдиний творець власної історії та власної цивілізації; єдиний, хто вирішує, що є добро і що – зло, єдиний, хто зобов'язаний бути і діяти» [2, с. 37].

Однак і до Декарта людина Ренесансу вже «мукала» метафорою первинності «*cogito*». Цей рух переконливо описаний іспанським філософом ХХ століття Хосе Ортега-і-Гассетом в есе «Дві великі метафори» (1924). Метафора – троп, що містить *сховане* уподібнення, образне зближення слів на базі їх переносного значення. Суть метафори – це розуміння і переживання сутності одного виду в термінах сутності іншого виду, наприклад, «знання – це сила», «суперечка – це війна», «життя – це пригода», «час – це гроші», «нація – це сім'я», «президент – це батько», «народ – це стадо». Відповідно до теорії метафори, мовленнєва функція метафори похідна від концептуальної. *Метафоризація дискурсу ідентичності є законом соціальної категоризації*: метафора є затвердженням ідентичності (індивідуальності, цілісності), за допомогою якого комплекс *ідеологічних* (ілюзорних, уявних) якостей стає індивідом, тобто проголошує себе *дійсністю* (істиною, правдою). Могутність метафори в тому, що вона «непомітна».

Метафоричні орієнтації людини не довільні. Вони засновані на природній та культурній практиці. Людині властива «тілесність», що взаємодіє зі світом. Так, *орієнтаційні метафори* (наприклад, «вгору–вниз», «всередині–зовні», «попереду–позаду», «центр–периферія») надають *фігурі* (фігури – емпіричні релігійно-міфічні конструкти, чуттєво-наочні умови буття, що виражені в малюнках: індуїстські мандали,

китайські гексаграми, єврейські сефіроти, християнські ікони, ісламські імагинали) и *концепту* (концепти – теоретичні філософські конструкти, умоглядні умови буття, що виражені в словах; концепт є актом теоретичного осмислення культури; «...філософія все більше нехтувала своєю задачею творіння концептів, прагнучи сховатися в Універсаліях; ...визначення філософії як пізнання за допомогою чистих концептів можна вважати остаточним» [3, с. 12-15]; поняття «визначаються», концепти же «переживаються»: *атом* Демокріта, *cogito* Декарта, *монада* Лейбніца, *апріорі* Канта, *тривалість* Бергсона, *епістема* Фуко та ін.) просторову орієнтацію, в якій приховано міститься темпоральність. Метафорична зв'язка «всередині–зовні» – «метафоризує» *авторитарні* та *ліберальні* утопії (проекти). Авторитарні, релігійно-консервативні утопії, або утопії *плану трансценденції* (тут: *plan* – простір, вмістилище фігур) є метафорою Агента потенції подій, який діє «зовні» (люди трансцендентності – люди віри). Ліберальні, філософсько-революційні утопії, або утопії *плану імманенції* (тут: *plan* – простір, вмістилище концептів) є метафорою Агента потенції подій, який діє «всередині» (люди імманентності – люди знання). Утопія є абсолютною *детериторіалізацією* («утопія» від грец.: *ou* – негативна частка, *topos* – місце, тобто «місце, якого немає»). Утопії являють собою Всецілість. В утопії здійснюється єднання світогляду з його епохою. Завдяки утопії світогляд стає політичною критикою епохи, наприклад, «Руїна» сучасного українського поета-музиканта, який філософствує, Кузьми Скрябіна (в миру Андрій Кузьменко).

Відзначимо, що тільки в плані імманенції боротьба «друзів-суперників» (громадян) має сенс. Розтлумачимо цю думку. Екзистенційна максима філософського плану імманенції – «*все суєта*», релігійного плану трансценденції – «*ніщо не суєта*». Для «правильної» філософії *світ є порожньою річчю* (байдужим до людини «становленням буття»): ми рахуємося зі світом не більше, ніж він з нами. Філософському духу властивий хороший, іронічний настрій: ми відповідаємо світу жартом на

жарт, боротьбою на боротьбу. Для «правильної» релігії *світ наповнений фатальним сенсом*, тобто постає трагічним переходом до загробної відплати. Справжня релігійність виключає філософську «легковажність».

Отже, за Ортега-і-Гассетом, філософія пройшла два історичні шляхи в метафоричному осмисленні «*cogito*» (мислю, пізнаю) [4, с. 78; 80]: 1) «пізнання – це *відбиток*» (метафора «*печатка і воскова дощечка*», що пояснює з давнини відносини між суб'єктом і об'єктом, який ним сприймається аналогічно до відносин між двома матеріальними предметами – зіткненням); 2) «пізнання – це *творчість*» (метафора «*посудина та її вміст*», що пояснює з епохи Відродження та Нового часу відносини між суб'єктом і об'єктом, який їм сприймається, як їх інвертування – об'єкти не потрапляють у свідомість зовні, вони містяться в ньому самому, не об'єкти рухаються у напрямку до суб'єкта, а суб'єкт сам їх у собі збуджує, це – ідеї).

Декарт *ясно* озвучив нову метафору щодо «*cogito*» і «*esse*» (саме за це його переслідували переконані католики), висловивши думку про те, що *ідеї вроджені* (маючи на увазі не перше, тілесне народження людини, а друге, його духовне народження, виникнення самосвідомості «Я»). Однак простаки осмислили формулу «ідеї вроджені» вельми плоско, як епіфактор першого народження. З цього часу відокремлене «Я» вийшло з громадської тіні «Ми» не тільки на практиці, але і в теорії. «Я-ідентичність» стала переживатися як «Я», що позбавлене «Ми». У філософській літературі основна проблематика людини придбала пафос «занедбаності» (абсолютної самотності) людської істоти, яка не може позбутися сумнівів в існуванні чого-небудь або кого-небудь, крім неї самої. Можна назвати цей період *часом філософської сліпоти*. Але людина не острів. «Переробка цієї самосвідомості у вигляді теорії пізнання з великою регулярністю демонструє своєрідне винесення за дужки того факту, що кожен дорослий в дитинстві протягом тривалого процесу навчання повинен був переймати знання від інших людей, перш ніж він став здатний далі індивідуально розвивати це

придбане знання. Філософський образ статичної людини, яка відразу живе дорослим життям, наче вона ніколи не була дитиною, винесення за дужки процесу, через який проходить кожна людина, – це одна з причин того глухого кута, в який кожен раз по-новому потрапляють філософські теорії знання» [5, с. 279]. Цей рух почався з вульгарного прочитання Парменіда, Декарта, Канта і продовжується в неокантіанстві: трактування «плану імманенції» як абсолютизації самодостатності «поля мислення».

Відокремлення низки старих філософських проблем (наприклад, метафізики в старому, колишньому сенсі слова, як теорії про інваріанти, універсалії зовнішнього буття) в особливу філософську науку – «гносеологію» – являє собою факт нещодавнього походження. Сам цей термін входить в ужиток тільки у кінці ХІХ століття. Становлення «гносеології» як *особливої* філософської науки пов'язане з широким розповсюдженням неокантіанства, головним «креативним» завданням якого вбачається встановлення меж пізнання, тобто тієї межі, через яку пізнання ні за яких умов не зможе переступити. Ця межа відокремлює сферу принципово пізнаваного від сфери принципово непізнаваного. «"Гносеологія" виділяється цією традицією в особливу науку тільки на тій підставі, що апріорі допускається теза, згідно з якою людське пізнання не є пізнанням зовнішнього (поза свідомістю існуючого) світу, а є лише процесом упорядкування, організації, систематизації фактів «внутрішнього досвіду», тобто, врешті-решт, психофізіологічних станів людського організму, зовсім несхожих на стани і події зовнішнього світу» [6, с. 215]. Гносеологія виділилася в особливу науку, що протиставлена онтології (як *загальній* універсальній світовій схематиці, що узагальнює схематику *приватних* «позитивних» наук: фізики, хімії, біології, політичної економії, історії і т.д.), зовсім не як знання, що досліджує реальний хід людського пізнання навколишнього світу, а навпаки, гносеологія творилася як доктрина, яка постулює, що всі без винятку форми пізнання не є формами пізнання навколишнього світу, а є лише специфічними схемами устрою

«суб'єкта пізнання». Тому весь пафос неокантіанського гносеологізму виявляється спрямованим проти наукового світогляду, що реалізується в реальних науках, які досліджують «зовнішнє». *Гносеологізм* і став характерною рисою класичної філософії. Гносеологізм vs онтологізм.

Критика гносеологізму не змусила себе чекати. Так, вже, за Б. Спінозою, проблема «*cogito, cogitatio*» (мислення) була поставлена Декартом неправильно, тобто як «метафізика присутності» – людина як *місце самосвідомості (уявлення, споглядання)*. А бути спінозистом – це суттєвий початок всякого філософствування, на якому можна побудувати філософію як науку діалектики (Г. Гегель). Спіноза – нескінченне перетворення на філософа, він помислив «кращий» *план імманенції* – осмислення світу (діяльності) з нього самого. Спіноза вважав, що «*cogitatio*» *не продукт дії, а сама дія*. Спіноза визначає «*cogitatio*» не як «*модус*» (окремий випадок; окреме тіло – навіть людське – володіє мисленням зовсім не з необхідністю), а як «*атрибут субстанції-природи-бога*» [7, с. 383; 404; 425]. Тільки природа в цілому «мислить» (*res cogitans*) з необхідністю. Ця загальнометодологічна позиція Спінози пізніше дозволила В. І. Леніну заявити, що в самому фундаменті природи (матерії-субстанції) резонно припустити атрибут «як би мислення» – істотну для всієї матерії властивість *відображення*. Тоді людське мислення (пізнання) визначається як вища форма відображення (якщо не враховувати можливої зміни пізнавальної кон'юнктури). У філософії Спінози вже містилося не *структурне, а функціональне* визначення мислення як дії за формою будь-якої *іншої* речі, що означає діяти не за схемою власного устрою, а за схемою устрою і розташування всіх інших тіл, включаючи і власне тіло («віра в тіло фундаментальніше, ніж віра в душу»).

Але що це за «тіло», «тіло суб'єкта мислення»? Сучасний матеріалістичний погляд вказує на *надіндивідуальну (культурну) природу «суб'єкта»* (квазісуб'єкта) мислення. «Праця – процес зміни природи дією суспільної людини – і є "суб'єктом", якому належить "мислення" в якості

"предикату"» [6, с. 54]. «Спочатку було діло». Так званий мислитель виражає результати «загальної праці» *міркуванням єдності у різноманітті протилежностей* (поняття, судження, умовиводи, теорії тощо). В мисленні людина свідомо, цілеспрямовано і систематично приводить свої уявлення до згоди з дійсністю.

Соціальна ж дійсність є *самозміненням* людей, і цей процес здійснюється за об'єктивними історичними законами. В якій мірі обставини формують людей, в тій же мірі люди творять обставини свого життя. Саме філософським питанням є питання про те, яким чином у людській історії взаємодіють свідомість і буття, а на цій основі – суб'єктивні цілі людей з об'єктивними умовами їх діяльності. Так, суспільне буття визначає свідомість людей. Але зворотнє також справедливо. Поняття соціальності в філософії має інший зміст і не зводиться до того, що людина має пристосовуватися. Діяльність являє собою не просто адаптивний, а *адаптивно-адаптуючий* процес, тобто пристосування до природного середовища шляхом його масштабного предметного перероблення, що сприяє створенню штучного середовища існування людини або артефактної «другої природи»: «творіть у собі ідеал, якому має відповідати майбутнє, та відкиньте забобон, що ви епігони» (Ф. Ніцше); «не варто прогинатися під мінливий світ, хай краще він прогнеться під нас» (А. Макаревіч). Так, один з героїв роману радянського письменника В. Д. Дудинцева «Білі одежі» (1987) справедливо вважав, що на дію соціального буття особистість може відповісти найнеочікуванішим чином, так, що само буття здивується. Адже особистості суть *також* і тіла (П. Рікер).

Багато хто нам заперечить, вважаючи, що стати мислячим суб'єктом можна тільки завдяки підпорядкуванню матезису мови, мови як дійсного суб'єкта мислення («мова – дім буття»). Нам скажуть, що дискурс як форма спілкування є конститутивом соціального світу («спочатку було слово»), а не шляхом до нього. І тут головне завдання – за допомогою

дискурсивного аналізу (метафізики матезису мови) абсолютно позбутися метафізики буття-як-присутності (декартівське: «*cogito ergo sum*» – мислю, отже, існую). «*Loquor ergo sum*» (кажу, отже, існую) – теза, що характеризує такі філософські претензії. З цих позицій в процесі філогенезу і онтогенезу не суб'єкт опановує мову, а мова опановує суб'єкт, організовуючи і впорядковуючи його несвідомі психічні акти. Тоді суб'єкт виступає не центром і джерелом уявлень, а місцем перетину дискурсивних (понятійно-вербальних) практик – говорить і діє не суб'єкт, а апріорний дискурсивний анонім. Кінцева мета дослідження – проголошення нової єдності знання з опорою на мовну «субстанцію».

Дійсно, людина потребує налаштування свого мовленнєвого апарату в межах лінгвістичної компетенції сучасників. Але така уніфікація є не мисленням, а свідомістю. Що нерозрізнено, то тотожне (Б. Рассел). Коли всі мислять однаково, значить, ніхто не мислить (Г. Гегель). Навіть під час сталінізму ми знали: «мислю, отже, існую». Ми вважали людину автором власних вчинків думки. Самостійним *індивідуальним* актом мислення, що має *власне ім'я*, є критична філософія, тому справою такої філософії є *суб'єктність і суб'єктивність* («хто Я?»), отже, *вчинок (трансцендування)*. Критичний філософ є упорядником криз ідентичності тих соціальних суб'єктів, з якими він себе на цей момент схильний ототожнювати; у кінцевому підсумку те, що мається на увазі під буттям у філософії, є *спів-буттям* (нім. *dasein*), тобто особистісним буттям, що не має ніяких засад, окрім самого себе – філософствувати, отже, конструювати себе як особистість (дереїфікуючи радикальність рухів соціологізму, економізму, гештальтизму, волюнтаризму, інсайтизму, нативізму та т. п. «ізмів»). Філософія – це мистецтво і техніка особистісного самостворення: самоспоглядання, саморефлексії, самокомунікації.

Хочеться підкреслити, що суспільно-історична практика не може охопити Універсум, цю ущербність ліквідують дискурси як форми ідеологічного відображення. В «ідеологічному» (дискурсивному,

соціолектному) уявленні людина завжди *детермінована* «центром» («субстанцією»), що завдає ієрархію структури світу, що уявляється. Роль «центру» перебільшується тільки догматичною філософією (схоластичною метафізикою) – ідеологічним відображенням. Як здається, подолання усякої «ідеологічності» знаходиться на шляху подолання відчуження. Цей рух сутнісно пов'язаний з деконструкцією владного дискурсу, тобто спробою зміни традиційного *ієрархічного* способу говоріння про ідентичність. У цьому суть гуманістичної складової сучасного обмирщення наукового розуміння ідентичності: ідентичність конституюється наративами – розповідями про те «хто є хто»; змінюючи метафізику значень у наративах, можна змінювати ідентичності; змінюючи ідентичності, можна безкровно змінювати суспільство. Критика метафізики як тотальності ідентифікуючих висловлювань сприяє виникненню нової метафізики, нової тотальності, нового ідентифікуючого мислення. Зупинити цей процес, як і процес відокремленості, відмінності, неідентичності, неможливо. Мислення є перш за все і розрізненням (неідентичність), і ототожненням (ідентичність). Це найголовніший, абсолютно первинний виток мислення, те, без чого воно не може початися й існувати. Будь-які висловлювання (історії) про світ і місце в ньому людини керуються цим законом.

Метафізичні висловлювання – це перш за все висловлювання про умови людського буття. Філософ радянського часу М. К. Мамардашвілі («Невідворотність метафізики», 1996) сказав: «Метафізика говорить про абсолютне, позачасове. Не в тому розумінні, що існує ще якийсь окремий, абсолютний, позачасовий світ, – про нього ми не можемо говорити в термінах існування, бо, вживаючи цей термін, ми говоримо завжди про щось досвідне, – а в іншому розумінні. А саме – *трансцендування*. Це і є основною метафізичною операцією в філософії. Раніше, в догматичній схоластичній метафізиці, деякі предмети, яким приписували особливе існування, мали назву трансцендентних; таким предметом був, наприклад,

Бог. Але в грамотній критичній метафізиці, якою є вся метафізика після І. Канта, не говориться про трансцендентні предмети (оскільки будь-яке існування досвідне). А говориться про трансцендування. Так ось, під трансцендуванням мається на увазі здатність людини трансформуватися, тобто виходити *за межі та границі* будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити засади свого буття, які не залежать від того, що трапиться у часі з суспільством, культурою, ідеологією або із соціальним рухом. Це і є так звані особистісні засади» [8, с. 165].

У процесі здійснення величезної кількості коректувань здорового глузду і виникає метафізика. Саме «універсалії» структур здорового глузду і є тим, що метафізика намагається спочатку сформулювати систематичним чином, а потім піддати критиці [9, с. 105]; для порівняння: універсалії відкриваються, концепти винаходяться. Функція критики вищою мірою реалізується у філософській, критичній метафізиці як натуралістичного вчення про *надчуттєвий* (раціональний) світ і його відношення до *чуттєвого* (емпіричного) – мисляться два світа, що протистоять один одному як дві великі речі, і – запитується, яке їх взаємовідношення (саме у філософії увагу акцентовано на світоглядній проблематиці теоретичних побудов, де прийняті способи осмислення «речей» самі є «речами»). Тому, очевидно, що не будь-яка теоретична побудова буде *метафізичною теорією* і що серед останніх є хороші та погані. Так, погана метафізика, «як би метафізика» – міф і релігія: міф і релігія чуттєві, наочні, безпосередньо-життєві й відчутні, однак і їм властива деяка метафізична, тобто надчуттєва, *відчуженість* від буденної безпосередності (незвичайність, новизна, небувалість, щось більш високе й глибоке в ієрархії буття, наприклад, священна «епоха сновидінь» і «загробний світ») – має недоліки і у своїй структурі, і в плані її референції, і в абстрактності. Але міф і релігія не є критичною метафізикою та навіть вони просто не метафізичні. Для справжньої метафізики істотно осмислення чогось «іншого». Філософська

метафізика є діалектикою – вченням про те, як стають тотожними протилежності (перш за все, протилежність «суб'єкта» і «об'єкта»).

Філософська метафізика (трансцендування) передбачає точку екзистенційної та соціально-історичної опори. В цьому розумінні вона (метафізика) є, з одного боку, запорукою й умовою не-розпаду колективної та персональної ідентичності як закону («даності») існування людини, а з іншого боку, суттю самовизначення соціальних суб'єктів («завданням»), завжди незакінченою і відкритою в майбутнє діяльностію.

Є особливий сенс у контексті теорії ідентичності розмірковувати про принципову неідентичність сучасного соціального суб'єкта, його постійне перебування в новому (творчому!!!), трансцендованому стані. Більше того, в умовах глобальної мобільності створюються умови для *симуляції* ідентичності залежно від соціокультурного контексту. Ця деконструкція ідентичності полягає в руйнуванні впевненості у тому, що ідентичність має єдине і фіксоване значення. Така емансипація є історично *новою* умовою самовизначення соціального суб'єкта. Суб'єкт є дискваліфікованим об'єктом. Концепт «субстанція» є епіфеноменом концепта «суб'єкт» – не навпаки (Ф. Ніцше).

Тут важкість політекономічного і гносеологічного характеру розуміння: сьогодні, як і в минулому, людська історія в цілому рухається так: таке, що виростає з планів, але незаплановане, що рухоме цілями, але без мети; у цьому контексті цікавий марксизм (сучасний матеріалізм) як спроба поставити власну історію під контроль людей; марксизм можна назвати методом оптимально спрямовуваної історії, тобто зниженням соціального *стихійного* зростання, не запереченням прогресу, а запереченням *сліпого* прогресу; у цьому розумінні марксизм є не тільки *позитивістська* (така, що пояснює світ), але й перша *критична* (така, що змінює світ) теорія суспільства. Поділ праці розриває єдиний трудовий і життєвий процес. Цей рух у різні боки не дає зосередитися на цілому. Внаслідок спеціалізації трудової діяльності втрачається будь-яка картина цілого. Але гносеологічна

потреба у збагненні історичного цілого (тотального) відмерти не може (історія як спосіб буття суб'єкта, як тотальність, як «мета»: «Quo vadis?»). Головне – пізнати історичний процес у його *діалектичній тотальності*. Закономірність цілого (історії суспільства) відмінна від закономірності частин (історій індивідів). Історія суспільства від «індивіда» вислизає, але не від того, що «він» її не робить, а від того, що разом з «ним» її робить й інший «індивід». Існування багатьох не об'єднаних між собою особливих рухів, з яких кожний, будучи *відмінним* від інших, вибирає свій власний спосіб дій, вже достатньо для того, щоб від кожного «індивіда» вислизав істинний сенс його справи. Така «відчужена людина», придушуючи в собі муки совісті, прагне бути «за правом» титульною – головною («світу провалитися, а мені щоб чай завжди пити»):

Це все – ніщо,

Оті яри, оті байраки, ота хатина край села...

Це все – ніщо, лиш тільки ти, лиш тільки я,

Та ні, і ти – ніщо, лиш тільки я!!!

Щиро кажучи, діалектичний погляд бачить не тільки конфлікт між «Я» і «Ми», але і їх єдність (гармонію). Йдеться про головне питання: «Як забезпечити більшу узгодженість наведених альтернатив, яким має бути ставлення індивіда і "всього іншого", індивіда і суспільства?» Адже бажанню індивіда існувати тільки заради себе самого протистоїть його потреба в належності до соціуму. Більше того, тут маємо справу з історичною тенденцією: без модернізованого виробництва немає «індивіда» (особистості), а виробництво в кінцевому підсумку – процес колективний, а не індивідуальний. Саме спільне, колективне, життя надає кожному окремому індивідові високий ступінь виживання і самореалізації та, як наслідок, ілюзорне переживання індивідуальної «вежі зі слонової кістки».

Можна говорити про майбутнє суспільство, в якому при регулюванні людської діяльності мораль, основана на особистій волі, посяде місце права, що базується на груповому примусі. Домінування моралі («царство

совісті» є солідарність повернена всередину спілки: *дружити будемо!*) не настане доти, доки в суспільстві існують класи, титульні та нетитульні народи, які регулюють свої виробничі відносини правом. Однак у суспільному виробництві, щоб не було анархії, можлива тільки одна система регуляції. У класовому суспільстві – це право, оскільки класова солідарність повернена не всередину спілки, а назовні (*проти кого дружити будемо?*), тому в рамках класових відносин мораль ніколи не зможе замінити силу права. Розвиток виробництва безкласового суспільства спрямовуватиметься вже не дією суспільно сліпих сил, отже, не правовим примусом, а добровільним рішенням людей (трудитися не за страх, а за совість). Питання виробництва стає водночас і науковим, і моральним питанням. Мислити єдність науки (є/не є-речення) і моралі (повинно/не повинно-речення) – квінтесенція філософського дискурсу. Совість залежить від знань й усього способу життя людини. Людина переживає *муки совісті*, що виникають, коли суб'єктивні бажання людини повстають проти об'єктивних поглядів її власного розуму. *Філософія – наука для беззвучного внутрішнього застосування.*

Таким чином, «ідентичність» є не тільки концептом, що розрізняє соціальні простори і тоталізує свої елементи, але й конструктом реїфікації відносин. Для перспектив руху самоідентифікації, самовизначення важливо розуміти, що ідентичність є результатом, тим, що трапилось, відстоюванням і захистом себе; ідентифікація – пристосування, процес постійного вибору, прийняття норм, традицій, установок. Тому осмислення ідентифікації передуює осмисленню ідентичності. У кінцевому рахунку ідентичність є ансамблем самоідентифікацій, їх включенням в єдине унікальне тотожне з собою ціле. Паттерн ідентичності уявляється особистістю («я індіанець»... хоча я і не вмію вирощувати маїс і вирізати пірогу; «я українець»... хоча я і не вмію вишивати вишиванку і розмальовувати писанку). У цьому виявляє себе єдність і боротьба історичної пам'яті та історичного забуття. Принципова неповнота,

незавершеність ідентичності й індивідуальна відповідальність за усунення цієї незавершеності в кінці кінців виражається багатством або бідністю самоідентифікуючої уяви особистості. Так, сьогодні маргіналом стає не той, хто втрачає ідентичність, а той, хто боїться її втратити. А практика проектування нових ідентичностей може бути гуманістично виправдана лише з боку обґрунтування *родової ідентичності (species identity)* у розумінні Маркса, тобто переживання й усвідомлення кожною людиною самої себе як самостворюючої соціально-історичної істоти.

Висновок. Головною проблемою буття як і раніше залишається сократівське «пізнай самого себе». Екологія ідентичності людини як теорія балансу паттерну «Я-Ми-ідентичності» стає необхідною частиною осмислення сучасної соціальної практики формування ідентичності. Теорія тільки тоді вірно *пояснює* світ, коли вказує шляхи його оптимальної *зміни*. Збіг зміни обставин суспільного буття свідомою діяльністю людей може бути раціонально осмислено тільки як *революційна практика*. Революційна практика здійснює перехід до більш широкої площини свідомості та самосвідомості, тобто до зміни перспективи погляду людини на себе саму і на світ. Так, сучасна революційна практика екстраординарна в тому розумінні, що налаштована не проти власності приватної монополії (не проти «Я»), а проти монополії приватної власності (проти абсолютизації «Я»), тобто ця революція не тільки політична, але й культурна, налаштована на укорінення *суспільної* власності як альтернативи *общинної* й *приватної* власності. Екологія ідентичності людини висловлює це історичне зростання свідомості та самосвідомості, а саме: без «Ми-ідентичності» не існує ніякої «Я-ідентичності». Спілка є адаптивним механізмом (технікою як органопроекцією особистості), що дає можливість людині бути більш ніж тільки індивідом. Дисгармонія в паттерні «Я-Ми-ідентичності» є однією з найбільш поширених причин кризи ідентичності особистості. Особистісна ідентичність організована і соціально, і концептуально. Шальки терезів балансу між «Я» і «Ми»

можуть лише коливатися в ту чи іншу сторону в залежності від соціокультурної кон'юнктури. Так, з глобальною мобільністю (людство усупільнюється за допомогою усупільнення праці) для багатьох «Я» традиційна «Ми-ідентичність» стає випадковою і тому байдужою. Але потреба у належності (любові й дружбі) до тих чи інших соціальних суб'єктів відмерти не може: не мораль, а інтереси спонукають людей, але очевидно, що нехтування мораллю зовсім не в інтересах людей. Проповідь моралі («Ми-ідентичності») ідеологічно наївна: любіть один одного, не будьте егоїстами і т.д., і т.п. «Свята простота!» Як егоїзм, так і самовідданість є при певних обставинах необхідною формою самоствердження соціального суб'єкта. Зі зникненням матеріальних умов даної ідеологічної протилежності вона зникне сама собою.

І останнє. Міркувати по-науковому про реабілітацію категорії відмінності в контексті проблеми боротьби за свідомість (самосвідомість) або боротьби за ідентичність (солідарність і гегемонію) не доводиться, оскільки основний закон думки свідчить також про *синтезування єдності у різноманітті*. А це означає, визнати, що категорії тотожності і відмінності завжди розроблялися спільно. Чого не вистачає нашим сучасникам, так це *системного підходу* для розуміння і пояснення феноменів трансформацій соціального. Але це й зрозуміло, адже загальний культурний пафос сучасності проголошує: «Встав шпильку системі!».

Література

1. Гераклит. Фрагменти [Текст] / Гераклит; пер. и ред. А. О. Маковельского // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://geraklit.moy.su/_ld/0/2_Geraklit-Fragme.pdf
2. Иоанн Павел II. Память и идентичность [Текст] / Павел II Иоанн. – М.: Издательство Францисканцев, 2007. – 255 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? [Текст]: пер. с фр. и послесл. С. Зенина / Ж. Делёз и Ф. Гваттари. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Теория метафоры: сборник: пер. с англ., фр., нем., исп., польск. /

вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журинской. – М.: Прогресс, 1990. – С. 68–81.

5. Элиас Н. Общество индивидов [Текст]: пер. с нем. / Н. Элиас. – М.: Праксин, 2001. – 336 с.

6. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории [Текст] / Э. В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.

7. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке [Текст] / Б. Спиноза / Избранные произведения в двух томах. Том первый. – М.: Политиздат, 1957. – 631 с.

8. Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен [Текст] / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, 2000. – 400 с.

9. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке [Текст] / М. Варторфский // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). – М.: Прогресс, 1978. – 485 с.

ФИЛОСОФИЯ ЭКОЛОГИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В.А. Черниенко

Рассматривается проблема осмысления оснований экологии идентичности человека. Осуществлен философский анализ взаимосвязи теории и практики идентичности с мировоззренческими ориентациями личностей и групп. Показана коллизия теории и практики идентичности в деле социальной категоризации индивидов и обществ. Раскрыта преемственность форм социальности в контексте политэкономической практики культуры. Определен примат диалектической тотальности идентичности в деле осмысления исторического процесса взаимодействия «Я-идентичности» и «Мы-идентичности». Утверждается действительная диалектика баланса паттерна «Я-Мы-идентичности» на пути оптимизации современной революционной практики.

Ключевые слова: метафизика, диалектика, метафора, идентичность, план имманенции, план трансценденции, фигура, концепт, телесность.

PHILOSOPHY OF ECOLOGY OF THE HUMAN IDENTITY

V.O. Cherniienko

The problem of understanding the bases of the ecology of human identity is examined. Philosophical analysis of the relationship of theory and practice of the identity with the worldview orientations of individuals and groups are carried out. The collision of identity's theory and practice in social categorization of individuals and societies is shown. Continuity of forms of sociality in the context of political and economic practices of the culture is disclosed. The primacy of the dialectical totality of the identity in understanding the historical process of interaction «I-identity» and «We-identity» is defined. Real dialectic of balance of the pattern «I-we-identity» in the optimization of modern revolutionary practice is approved.

Keywords: metaphysics, dialectic, metaphor, identity, plan of immanence, plan of transcendence, figure, concept, corporeality.
