

## *Лідія Газнюк, Валерій Рибалка*

*ГАЗНЮК Лідія Михайлівна — доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Харківської державної академії фізичної культури. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія і філософія культури, проблеми ідентифікації особистості в соціокультурному контексті.*

*РИБАЛКА Валерій Григорович — кандидат філософських наук, професор, начальник кафедри українознавства Харківського університету повітряних сил. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія культури, культурологічні проблеми особистості та діяльності.*

### **ПЕРСОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ПАРАДИГМІ**

Багато з того, що спостерігає особа навколо себе, повертає її до вже, здавалось би, пройденого: людина є річчю серед речей. Необхідно спочатку звернутись до того смислу цієї сентенції, що на людину постійно поширюється влада часу. Завдяки цьому вона змінюється, щось отримує, а більше втрачає. Фізіологічне старіння людини неможливо зупинити, окрім того, швидкий плін часу заважає людині дотримуватись принципів, закладених у молоді роки, радити гнучкості власного мислення, позбавляє її гостроти морального зору. У реальному житті, коли людина говорить про тотожність із собою, тобто «вірність собі», то неявно виходить із протиставлення: ось якби їй не трапилось бути суб'єктом діяльності, на ходу усвідомлюючи її правила, от якби її ситуація була надсвітова, тоді б їй вдалося залишитися вірною собі. Тобто людина відсікає фізичну невблаганність часу в такому протиставленні через те, що як найсуттєвішу причину своїх змін починає розглядати власну активність. Один із компонентів останньої — «вписування» себе уже не стільки в природну, скільки в соціальну реальність зі всіма її інтересами, установками і обмеженнями.

Складність цього процесу зумовлена надзвичайною різноманітністю, розмаїттям цієї реальності. Завдяки цьому людина наділена певним складом, будовою і внутрішніми розбіжностями. Вона подрібнена і різноманітна також у своїх проявах, їй властиві різні способи вираження себе і численні прийоми активізації. Якщо розглядати ці обставини в певний момент часу, то потрібно зважати на феномен різноманітності соціальних ролей. Якщо розглядати їх у часі, то граничним випадком такого аналізу стане ставлення до цього мінливого в часі феномена як до сукупності набору, серії часових стадій, періодів або етапів життя. Коли це так, то проблема ідентичності в часі перетворюється на питання про діахронічну єдність: за яких умов дві стадії розвитку будуть належати одному і тому ж феномену? За яких умов суб'єкт зберігається в розвитку, якщо завгодно, виживає як той самий суб'єкт? Що ж саме в індивіді сприяє такому збереженню або виживанню?

Для того, щоб зафіксувати, що саме «того самого» залишається у речі і вводиться в метафізичну мову поняття «ідентичність» (від лат. — той самий). У метафізиці ідентичність охоплює такі смисли: постійність, відносна стабільність; постійність, що зберігається в ході змін; самість, що зберігається як саморегульована єдність; тотожність, що може бути ідентифікована у вигляді існуючої як «та сама» серед різноманітності речей; тотожність об'єкта з самим собою.

Щодо персональної ідентичності, то серед основних смислових показників виокремлюється тотожність «Я» (свідомість, розум). Персональна ідентичність — це усвідомлення буття тієї ж самої єдності свідомості в різний час і в різних місцях, ідентифікація постійного або такого, що продовжується, єдності діяльності (персональності, індивідуальності, спрямованості, характеру) через зміну діяльності або поведінки. Крім того, вона передбачає існування пам'яті, здатність ніколи не втрачати знання чогось, що трапилось або відбувається з тобою (Ego, «Я»). Ідентифікувати означає визнавати або установлювати, що це за річ або що це та сама річ, визнавати або заявляти, що річ є та сама хоча б в одному у певний момент часу.

Виходячи із сутності і тлумачення категорій «персональна ідентичність» і «ідентифікація», розглянемо персональну ідентичність, використовуючи феномен змін, які відбуваються у соціокультурному середовищі сучасного життя й історії. Ставлення до цих змін завжди було різним: від прогресистської до ностальгічної, від універсалістської до етноцентричної налаштованості. Сьогодні кожен з нас є свідком «репресії часу», а спроби осмислити час нашого життя перебувають під впливом численних «пост» дефініцій: постструктуралізму, постфредизму, постмодернізму і посткейнсіанства і пов'язаних з ними констатацій «кінця»: метафізики, культури, мистецтва, історії. Ці категорії «пост» означають суттєві трансформації, яких зазнала сучасна соціальна, політична і символічна реальність.

Роздрібнений дух нашого часу передбачав Ернст Блох, назвавши сучасність «неоднозначною». Проблематизується навіть звичний розподіл часу як «минулого-теперішнього-майбутнього». Радикальне зростання кількості інновацій і просто інформації, яка припадає тепер на життя лише одного покоління, уже не засвоюється. Стає все складнішим не тільки розподіл старого і нового, але і виокремлення свого минулого у загальній історії. Відбувається це тому, що процес накопичення все нових культурних об'єктів помітно перевершує, випереджає можливості і окремого, і колективного суб'єкта. На цьому фоні традиційні людські потреби знаходяться у безпеці; розуміти сенс того, що відбувається, сподіватися на краще — начебто «провисають», їм немає на що обіпертись. «Наші запити — безпека, ідентичність, щастя, — впливають з нашого безпосереднього стану природних або суспільних істот...» [1, с.58].

Відомий філософ постмодерністської орієнтації Р. Рорті дає досить влучне пояснення тому, як слід розуміти «кінець метафізики». Він зазначає, що «філософія — просто не той сорт речей, що може мати кінець, це надто неясний і аморфний термін, щоб витримати навантаження передбачень типу «початок» або «кінець». Що мало початок і може тепер підходити до кінця, так це трьохтисячолітня спроба побудувати міст над прірвою, яка спонукала нас вважати існуючою картезіанську репрезентаційну картину знання і дослідження» [2, с.10]. Р. Рорті вважав, що і емпіричний, і раціоналістичний проекти метафізики виходили з тези, що філософія здатна сформулювати надійні основи думки і дії. Оскільки фундаментом істини в них виступала реальність, то обґрунтовуюча роль у системі позитивного знання відводилась шукаючому істину суб'єкту. Як Р. Рорті, так і Х.О. Апель, який виходить з інших постулатів, пропонують версію постметафізичної філософії, в якій істина більше не розглядається як атрибут людської свідомості, як властивості реальності, відокремленої від свідомості, як те, що міститься в процесі, за допомогою якого певна свідомість пов'язується з даними досвіду.

Істина знаходить своє виправдання в дискурсі, будь-який компонент якого може в певний момент бути поставлений під сумнів. Аналіз буття ведеться з точки зору дискурсу про буття. Тут віддзеркалюється той факт, що ХХ ст. у філософії і гуманітарних науках було століттям тотального захоплення мовою і продуктивним її дослідженням. Обґрунтування наукової лінгвістики Ф. де Соссюром, її розвиток Н. Хомським, еволюція оксфордської лінгвістичної філософії в теорії мовленнєвих актів Р. Сьорла і теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса, розвиток структурної антропології К. Леві-Стросса в постструктуралізмі Ж. Дерріди, М. Фуко і Ж. Лакана призвели до того, що дійсність осмислювалась крізь призму можливостей взаємного розуміння в комунікативній взаємодії і умов продукування цих значень. У потенційно нескінченному дискурсі немає «даних», а є тільки ті аспекти свідомості і реальності, які в будь-який момент часу можуть увійти в людські розмірковування як очевидності і які людина знаходить переконливими у підкріпленні власних суджень.

Таке радикальне переосмислення природи філософського знання стосовно питання персональної ідентичності спонукає ще раз повернутися до проблеми того, чи є в філософських роздумах про особистість і моє «Я» історичні особливості, чи вони можуть здійснюватись начебто поза часом? Якщо Г. Гегель щодо цього балансує між розумом і історією, то Р. Рорті відкидає будь-яке субстанційне поняття «Я» як аберацію філософського бачення, яку необхідно локалізувати в часі і просторі. Так, протистояння різного роду редукціоністським стратегіям породило цілий рух, суть якого — метафорично-поетичний опис персональності, який не

зацікавлений у точності постановки і у вирішенні проблеми. Невипадково Р. Рорті прагне відокремити себе не тільки від субстанціоналістів, але і від „поетів», які прагнуть говорити про персональність у метафізичному ключі, зав'язавши дискусію «поетів і філософів», суть якої складає «напруження між демонстрацією зусиль самостворення за допомогою визнання випадковості і спробою досягнути універсальності завдяки подоланню випадковості» [3, с.10]. Для Р. Рорті немає субстанції «Я», оскільки немає субстанції як такої. Немає і сутності «Я» як сутності, що взагалі не існує, як відсутні і якісні ознаки відміни ментальної сутності. Немає нічого ясного і визначеного. Немає меж між ментальним і фізичним. Немає такої речі, як «перша» філософія. Знання не є розумовим спогляданням субстанції і сутності. Знання є рухливою діяльністю в рамках тих чи інших спільностей, яка має лише певний час і місце. Традиційна філософія, на думку Р. Рорті, стає тому оманливою помилкою. Резон у цих міркуваннях у тому, що філософи типу Платона, Р. Декарта і І. Канта шукали вічну істину в спогляданні, викреслюючи з цього процесу самих себе, з усіма своїми пристрастями, почуттями, афектами та ін. Для Р. Рорті важливо, що така стратегія не може бути застосована до вирішення проблеми самостворення людини, бо вона не може відкинути саму себе в мисленні, що видно перш за все із того, що вона завжди виявляє себе як незнищений творець метафор. Р. Рорті, скоріше, на стороні поетів у всьому, що говорить про персональність, називаючи їх строкатою групою, куди входять Г. Гегель, Ф. Ніцше, З. Фрейд, М. Гайдеггер і Л. Вітгенштейн. Їх міркування — метафоричні, а їх визначення — тільки визначення загального дискурсу, що ж до заяви про істину — то це лише зобов'язання переконати суб'єкта. Наміри модерністів модерності забезпечити людство універсальними уявленнями обернулись, як це стає сьогодні зрозумілим, уніфікованими вимогами на адресу того і тих, хто не вкладається в ці уявлення. Одним із проявів такої тенденції західної думки стає визначення людини і її відмінностей за рахунок заперечення людського статусу окремих груп індивідів. До останніх у різні часи належали жінки і діти, негри і євреї, індіанці і слов'яни, християни і язичники. У цьому зв'язку постмодернізм продовжує також давню лінію критики гегелівської доктрини за її «монологізм», який виражається у тому, що рух розуму у Г. Гегеля являє собою цілеспрямований доказ початкової думки. Законодавчий розум бере на себе право, на думку М. Бахтіна, «брати на себе рішення за низку проблем, перетворюючи їх на безгласні речі» [4, с.313]. Тут дуже важливим є той момент, що, якщо «Я», яке відносить себе добровільно до «нижчої» свідомості, не знає себе, то і не може нічого про себе заявити. Єдиний для індивіда спосіб набуття ідентичності — це очікування того, що її визначить хтось, хто наперед має перевагу над ним. Він навіть фактично не знає, про що говорить, доки не з'явиться доскональний вчитель, який скаже йому про себе і переконає його, що він дійсно має власне «Я». Така свідомість суб'єкта і страшисться, і жадає погляду на нього з боку «Іншого», «Вищого» за нього (варіант: більш освіченого, більш розуміючого, прибулого «звідти», причому «звідти» може бути Америкою або Космосом, тут це непринципово). На цю свідомість може впливати Культура або Ідеологія, Доктрина або Релігія. І «нижча» свідомість має наміри бути витлумачена з позиції цієї вищої свідомості, яка краще за нього самого розуміє, в чому її «Я» полягає і чого хоче. Так, жінка приречена на витлумачення своїх інтенцій чоловіком, дитині нічого не залишається, як до певного часу бути розтлумаченим дорослим, жителя африканського племені пояснює заїжджий місіонер або етнограф, жертві тоталітарної індоктринації приїжджі або «рідні» експерти пояснюють, що, власне, з нею сталося. Більше того, така вища свідомість або такі знання можуть запропонувати людині розбіжності «гармонійна — негармонійна», «розвинена — не дуже», включена в «традиційне суспільство або в суспільство модернізоване» і т. ін. У будь-якому випадку це буде прекрасним прикладом індоктринації людини, але чи буде це рівнозначним знанню себе і чи може це мати значення того, про що індивід говорить?

Ж. Дерріда та інші автори доводять, що має місце непрямий, однак далеко не випадковий зв'язок між логоцентризмом Заходу і тим імперським жестом, яким він «привласнює» «своє інше», вдаючи, як і гегелівська концепція, що це «Інше» саме було схильне до такого способу самореалізації. Схід «покликаний» до того, щоб стати Заходом, Африка «покликана» дозволити

західним цивілізаціям виконати стосовно себе благородну місію, жінка повинна дозволити чоловіку активізуватись у собі і т. ін. Логіка бінарних опозицій є логікою підпорядкування і домінування. Мова підпорядковує собі письмо, чоловіче — жіноче, крахом правди стає вимисел, а запереченням дійсності — уявність. Цінності єдності, гомогенності, тотальності, закритості і тотожності пов'язуються також з ідеями прогресу та історії.

Виходить, що від Платона до Г. Гегеля західна філософія тематизувала історію чоловічого суб'єкта розуму. Суб'єкт західної інтелектуальної традиції був більш заможним, християнином, чоловіком, власником будинку. Історія записувалась і розповідалась як його історія. Різні філософії історії, які домінували з часів Просвітництва, призводили історичний наратив до єдиної, гомогенної і лінійної форми з переконанням, що фрагментація, гетерогенність і різні швидкості або різні темпоральності, які переживаються різними групами, повинні бути знищені. У цьому зв'язку часто пригадується переконання Г. Гегеля стосовно того, що Африка не має історії. Тут мається на увазі тенденція західної цивілізації породжувати «жорсткі абстрагуючі, тоталізуючі та універсалізуючі форми, які в політичному сенсі можна назвати імперськими» [5, с.13]. Серед «імперій», які породжені Заходом за час його існування, найбільш відома Священна Римська імперія. У наші дні це поняття використовується в таких словосполученнях, як «імперія розуму», «імперія духу», «імперія культури», «імперія всього». Такі імперії виходять на перший план, коли виявляється вичерпаність політичних імперій. Претендуючи на тотальність, культурні утворення, як зазначають постмодерністські автори, містять у своїй основі інтенції експансії, оскільки «рідний» для них культурний простір виявляється надто тісним, надто заселеним плюралістичними формами. Але таке вживання понять породжує переважно просторові асоціації. Теза про «імперність» повинна бути доповнена і часовими, історичними конотаціями. Чи не про них розмірковує М. Гефтер, коли констатує в історії «одержимість сходженням», яке вона нав'язує «як наказ і норму всім, хто втягнутий в її лоно, цивілізаціям і людям», її «нестримне прагнення до всеохоплюваності». Нині «Рим рівномірного прогресу ... поєднався з особливим, перевершуючим загальне ... Історія своїми «кінцями», як і своїми «началами», креслила власну межу, несучи на собі не тільки розв'язку, але й розплату» [6, с.6-7].

Ці роздуми видатного історика видаються досить значущими. По-перше, констатацію «кінця історії» можна знайти в тексті мислителя, який навряд чи був здатен потрапити під вплив нової моди. По-друге, як би не ставились до критичних оцінок «проекту постмодерності», зрозуміло, що нинішній період ставить під питання більшість звичних для нас уявлень про культуру, цивілізацію, історію і людину. Як може кожен запитувати себе: «Хто я?» і «Навіщо я?», не допускаючи, що залишаючись тими, хто ми є, ми можемо просто не вписатися в масштаб подій, які відбуваються, в життя-після-історії? М. Гефтер правий: настала смерть історії, яка розуміється в сенсі телеологічних детермінант історичних трансформацій.

Таким чином, у своєму критичному ставленні до ідеї тотожності, яка лежить в основі імперських домагань західної цивілізації, постмодернізм являє собою «... рух, в русі якого — на Заході і у Заходу — стали запитувати про те, що дає право його культурі, науці, соціальній організації і, врешті-решт, самій його раціональності, претендувати на універсальну значущість» [7, с.46-47]. Основна характеристика постмодернізму — розмивання ним меж між реальністю і текстом, який традиційно розуміється як вираження реальності. Мислитель традиційно бачив своє завдання в тому, щоб «прочитати» цю реальність і побачити своє місце в ній. Людина вважала для себе найбільш значущою якусь певну реальність, Ту чи Цю, або якусь частину реальності, що суттєво впливало на можливість її самототожності. Сьогодні тотожність як така і навички набуття і підтвердження самототожності проблематизуються. Один із варіантів такої проблематизації — констатація «процесії симулякрів» (Ж. Бодрійяр), тобто попереднє існування подібностей — об'єктів, які зображають реальність.

У сьогоднішньому критичному перегляді філософії постмодерності проблема тотожності і розбіжностей розглядається у тісному зв'язку з її політичними і культурними результатами. Так, для Ж. Дерріди, як і для Г. Гегеля тотожність не може бути конституїрована без розбіжностей. «Інший» завжди не просто інший, але завжди також в-собі-буття і для-себе-

буття. Для Г. Гегеля, як вважають його сучасні критики, важливим є той момент тотожності, який долає розбіжності з допомогою його «присвоєння», удаючи, що «Інший» — це щось умовно установлене, що передбачає лише один самототожний суб'єкт. Для Ж. Дерріди розбіжності ні до чого не можуть бути зведені і ніколи не зникають в «імперській грі переваг», в яку, як він вважає, завжди грає гегелівський суб'єкт.

Критика самототожності «Я» ґрунтується в постмодернізмі на такій констатації. Західна філософська традиція споконвічно надавала перевагу тотожності над розбіжностями, єдності над множинністю, постійності над змінами. Суб'єкт західного філософського дискурсу конститується ціною репресивних розбіжностей, виключності «інакості» й окрилення гетерогенності. Від Платона через Р. Декарта до І. Канта «Я» являє собою єдиний самототожний субстрат. Розум бере перевагу над пристрастями, «Я» керує волею і при цьому прозоре для себе самої, самопізнаване. У філософії ХХ ст. починає домінувати бачення «Я» як «пов'язаного стосунками». Це передбачає ідеал розділеної суб'єктивності, прозорості суб'єктів один для одного, що на думку постмодерністських критиків, заперечує розбіжності як фундаментальну асиметрію у відносинах суб'єктів. Більше того, передбачалось не тільки здатність суб'єкта бути центром своїх бажань. Адже оскільки суб'єкт не являє собою єдності, він не може уявляти самого себе, знати себе. «Я» ніколи не знає, що має на увазі, чого потребує, чого хоче і бажає, оскільки його бажання виходять не з первісного «Его». Суб'єкт в цьому випадку являє собою лише гру розбіжностей, яка не може бути досягнута ні ним самим, ні іншими. Суб'єкт є лише гетерогенною присутністю. Виходить, що картезіансько-кантівська концепція унітарного «Я», так само як і антисуб'єктивістська налаштованість некласичної філософії, увіковічує метафізику присутності і логіку тотожності. В чому тоді полягає теоретичний крок до традиційного погляду на раціональний суб'єкт, до постмодерністського бачення людини?

Він полягає у відмові Ж. Дерріди від ідеї «присутності». Тут можна побачити його направленість проти переконання, що «Я» дійсно описується в термінах центру або сутності персональності. Такий погляд передбачає, що, коли «Я» говорить про персональні думки, чесні наміри або аутентичний вибір, «Я» також передбачає принцип єдності, який утримує його життя разом як «моє» життя, а не як життя «когось» ще. Надалі, будь-яке передбачення, яке фіксує тотожність (це є те) невірне, оскільки лежить в основі логоцентризму як істотності традиційної метафізики. Головним поняттям тут — як виклик «тотожності» традиційної метафізики і її самототожності суб'єкту — стає «розбіжність».

У філософських побудовах Р. Рорті «Я» *cogito* було замінено «Ми» розмовляємо, і пасивна відкритість картезіанського розуму універсальній істині була замінена комунальною активністю, результатом якої є загальні переконання і дружба. Колективний розум активний у створенні того, що пройшло б поза стандартним знанням, а досвід людини конструюється в ході її поведінкових взаємодій з іншими. Розмірковуючи про «Я» в своїй книзі «Філософія і дзеркало природи», він реалізує позицію епістемологічного біхевіоризму, його ремарки часто просто деструктивні [8]. По суті, в книзі є тільки намітки того, як створити «чесне» поняття персональності. Так, Р. Рорті перераховує дев'ять ознак ментального, які використовували філософи, щоб відрізнити людину від інших «дивних речей». Серед них — здатність вільно діяти, здатність стає частиною соціальної групи, бути «одним із нас», можливість бути ідентифікованим з будь-яким об'єктом у світі. А потім він говорить, що про «Я» нічого певного сказати не можна, а тому нічого не залишається, як «продовжувати розмову», тим самим чинячи перепону людині в її самообмані за допомогою уявлення, що вона знає про себе або про когось іншого щось ще, крім можливого опису [9, с.34].

Тобто обіцянки Р. Рорті дати можливість розглянути персональність не виконуються, оскільки він лише обмовляється, що це швидше питання рішення, аніж знання, прийняття іншої людини, аніж визнання загальної сутності. «Ми» може бути комунальним і випадковим на противагу індивідуальному, позачасовому, універсальному. Его, але «Ми», — це не просто фіктивний займенник, завдяки якому індивід лише знає себе, але передбачає і творчу активність. Оскільки для того, щоб спільнота була об'єднана, наприклад, системою переконань, потрібні ті, хто утворив цю систему переконань. Оскільки повне руйнування «ментального»,

яке базується на автономному «Я», блокувало б усю творчу активність, у тому числі і самостворення персони, навіть якщо і у складі спільності. Фокусуючи свою увагу на поведінці людей, можна повністю абстрагуватись від того, що лежить в основі такої чи іншої поведінки, інакше кажучи, від усвідомленості відповідальності за те, що робиться. Відповідальність можна розуміти по-різному: для традиційного суспільства — це перш за все прояв лояльності щодо його цінностей, для постмодерного суспільства моральний вибір особистості ототожнюється з раціональним вибором, будучи проявом абстрактного універсального індивідуалізму. Р. Рорті розглядає останній варіант у кантівській і роулсовській версіях і робить висновок про необхідність «думати про моральне «Я», про втілення раціональності, не як про один із вибираючих Роулса, тобто як про когось, хто здатен відокремити своє «Я» від своїх талантів та інтересів і уявлення про добро, як неодмінну умову раціонального вибору і справедливості, але як про мережу переконань, бажань та емоцій, за якою немає нічого — немає субстрату з атрибутами» [10, с.585]. Або в іншому місці: особистість — це «мережа, яка постійно переглядає себе» [11, с.138].

На думку Р. Рорті, персону здатна нести моральну відповідальність, апелюючи до спільності. Нації, церкви, масові рухи мають свою колективну гідність і моральну виправданість. Виходить, що свою індивідуальну людську гідність люди здатні набути на основі свого знаходження в певній спільності, і відповідальність за здійснене вони несуть також як члени певних спільнот.

Таким чином, якщо ототожнювати індивідуалізм з «субстратом з атрибутами» і прагнути обійтись без універсальної моральної свідомості як фундаменту філософського метанаративу, то залишається мало що обговорювати і з чим працювати. За Р. Рорті, бути «одним із нас» — означає не проявляти якісь універсальні прикмети персональності, але бути «прийнятим у товариство». Не бути «одним із нас» означає тільки «бути позбавленим членства» в якійсь спільності. Одним з багатообіцяючих результатів комунікації могло б бути розширення привілеїв дружби, права на неї завдяки розгляду як «одних із нас» представників іншої статі, раси, релігії і культури. Із розширення такої розмовної спільності могло б впливати і самостворення особистості. Але спільноти отримують і зберігають свою ідентичність за допомогою виключення тією ж мірою, що і включення. Групи визначаються за рахунок протиставлення іншим групам. А тому існування останніх настільки необхідно, що іноді може фабрикуватись. Це і складає джерело ідентифікації «від протилежного». Тут не зовсім зрозуміло, чому «розмова» сама по собі виступає для мислителя як сила, здатна нейтралізувати розбіжності між людьми. Скоріше за все, обговорення, розмова такого роду повинна включати спеціально зафіксовані правила, акцентуючи тотожність людей в їх правах, їх спільність. Так, наприклад, спрацьовують правила в сократичному ліберальному дискурсі. Розширення права на дружбу, привілеї дружби передбачають істот, здатних визнати в інших людях фундаментальну тотожність з собою.

У дружньому колі людина «знаходить» себе чи серед колег по роботі, чи навпаки бачить у членах своєї етнічної групи товаришів по нещастю. Необхідно визначити міру і характер її причетності до тієї чи іншої групи або необхідні якісь маркери її ідентичності. Варіантом такого «маркування» стає для мислителя «фінальний словник» особистості. Р. Рорті переконаний, що спосіб, яким кожна особистість формує цей персональний «фінальний словник» і робить цю особистість відмінною від інших. Кожний з нас має власний набір слів, які в загальних рисах намічають образ нашої ідентичності, несхожої на решту. Ці слова відповідають специфічному для нас набору переваг, які є неповторно нашими. Звичайно, всі ці слова мають конотації, загальні для нас та інших носіїв мови, але залишаються властиві тільки нам тонкощі вимови цих слів, нюанси їх значення. Знаючи цей словник, можна зафіксувати персональну ідентичність, оскільки він фіксує те, що найбільш важливе у житті. Для більшості людей питання про те, хто вони є, вирішується інакше, ніж шляхом констатації, що вони є незацікавлені іроністи. А вони є такого роду «Я», які, в силу того, як підсилюється їх ідентифікація з тими ідеями і поняттями, які означають слова їх «фінального словника», можуть і перестати сумніватись у собі.

## *Література*

1. *Лиотар Ж.Ф.* Заметки о смыслах «пост» // Иностран. лит-ра. — 1994. — №1. — С.58.
2. *The Linguistic Journ. Essays in Philosophical method With Two Retrospective Essays* // Ed. R.Rorty. Chicago: L., 1992. — P.10.
3. *The Contingency of Selfhood* // London Review of Books, 1986, 8 mag. — P.11-15. — 1992.
4. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С.313.
5. *Салмин А.* Выступление на круглом столе «Россия и Запад»: взаимодействие культур // Вопр. философии. — 1992. — №6. — С.13.
6. *Гегтер М.* История — позади? Историк — человек лишний? // Вопр. философии. — 1993. — №9. — С.6-7.
7. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопр. философии. — 1993. — №5. — С.46-47.
8. *Hollis M.* The Poetics of Personhood // Reading Rorty: Critical Responses to «Philosophy and the Mirror of Nature» (and Beyond) // Ed. A.Malachowsky. Cambridge, Massach., 1990.
9. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Cambridge, Massach., 1979. — P.34.
10. *Rorty R.* Postmodernist bourgeois Liberalism? // Journal of Philosophy, 1983. — No.80(10). — P.585.
11. *Rorty R.* Non-Reductive Physicalism // Theorie der Subjektivitat / Ed. K.Gramer, Frankfurt, 1987. — P.138.

Надійшла до редакції 8.02.2005 р.