

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

**ФЕРЕНЦ ОКСАНА ІВАНІВНА**

УДК [1:316.3]:159.923.2-021.254

**ПОНЯТТЯ ІНШОГО  
В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ**

09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник

**Добропас Ірина Олександрівна,**  
кандидат філософських наук, доцент

**Львів – 2015**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП .....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ</b>	
<b>ДОСЛІДЖЕННЯ І СТУПІНЬ ОПРАЦЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ..</b>	<b>10</b>
1.1 Концептуальний та методологічний аналіз проблеми Іншого ...	10
1.2 Джерельна база та історіографія дослідження .....	52
Висновки до розділу 1 .....	65
<b>РОЗДІЛ 2. ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПОНЯТЬ</b>	
<b>ІНШОГО ТА ІДЕНТИЧНОСТІ .....</b>	<b>68</b>
2.1 Вплив Іншого на творення ідентичності особи .....	68
2.2 Роль принципів асиметричності і взаємності у процесі формування ідентичності суб'єкта: Е. Левінас і П. Рікер .....	90
2.3 Творення ідентичності Іншого та трансформація його образів у контексті глобалізаційних процесів .....	106
Висновки до розділу 2 .....	125
<b>РОЗДІЛ 3. ІНШИЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ .....</b>	
<b>128</b>	
3.1 Топос Іншого: між приватним і публічним .....	128
3.2 Потреба Іншого у визнанні: рівні та способи здобуття.....	146
3.3 Інший у мультикультурних суспільствах: проблема толерантності	167
Висновки до розділу 3 .....	180
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>182</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....</b>	<b>186</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Актуальність проблеми Іншого пов'язана з важливими цивілізаційними трансформаціями, що призвели до зміни політичних і соціально-культурних орієнтирів сучасного суспільства і, як наслідок, зумовили потребу рефлексії щодо цих змін. Крах політики мультикультуралізму, який супроводжується загостренням конфліктів груп культурних меншин, спричинив порушення системи взаємодії в багатокультурних західних суспільствах, породжуючи нові виклики і формулюючи нові завдання пошуку шляхів діалогу з Іншим.

Розробка концепту Іншого – важливий напрям дослідження у філософській думці ХХ ст. Проблему Іншого аналізують у діалогічній філософії, екзистенціалізмі, феноменології, герменевтиці, постмодерній філософії. Поняття Іншого також вивчають у міждисциплінарних гуманітарних дослідженнях. Однак, на думку автора дисертаційної роботи, потенціал аналізу концепту Іншого в галузі соціальної філософії не є вичерпаним. Глобалізаційні процеси, долаючи національні і культурні кордони, зумовлюють зростання мобільності людини в сучасному світі, уможлиблюють різноманітні форми міграції і, як наслідок, породжують небезпеки і ризики не тільки локального, але й глобального масштабу, концептуалізуючи тему Іншого як одну з найвагоміших у соціальних дослідженнях сьогодення.

Сучасні філософські дискусії виявляють багатоаспектність модусів функціонування Іншого. До найактуальніших проблем, які потребують залучення концепту Іншого, належать: 1) визначення ідентичності людини в добу глобалізації; 2) обґрунтування соціокультурного визнання як необхідної умови існування не лише окремих індивідів, але й різних груп етнічно-національних, культурних, соціальних меншин. Динаміка суспільно-політичних і культурних перетворень, породжуючи ціннісний плюралізм як характерну рису сучасного суспільного життя, зумовлює, з одного боку, потребу

постійного перевизначення статусу Іншого в його публічному вияві, а з другого – переосмислення принципу толерантності щодо нього. Саме на вивченні означених вище проблем зосереджено увагу в дисертаційному дослідженні.

Усебічний аналіз теми Іншого є важливим для українського філософського дискурсу. В умовах складних і болісних трансформацій, що відбуваються сьогодні в українському суспільстві, осмислення проблеми Іншого – вагомий елемент розвитку громадянського суспільства, пошуку основ для солідарності громадськості, досягненні національного порозуміння і примирення.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційна робота «Поняття Іншого в сучасній філософській рефлексії» виконана в рамках наукових програм кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка «Трансформація парадигм мислення і концепцій знання у сучасній філософії під впливом нових викликів» (номер держреєстрації: 0109U004337), «Парадигми сучасного мислення: особливості концепцій та напрямків у загальній, соціальній та прикладній філософії» (номер держреєстрації: 0106U005808), а також «Еволюція філософських парадигм мислення у контексті глобалізаційних викликів» (номер держреєстрації: 0112U003260).

**Мета** дисертаційної роботи – виявити та розкрити багатоаспектність поняття Іншого в сучасній філософській рефлексії.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- розглянути основні концептуально-методологічні підходи, використані у дослідженні поняття Іншого; провести концептуально-термінологічний аналіз понять Іншого, Чужого, Маргінала;
- розкрити багатоаспектність модусів функціонування Іншого, аналізуючи його соціальний, політичний, етичний, культурно-антропологічний, гендерний виміри;
- визначити напрями впливу Іншого на формування ідентичності особи;

- виявити роль принципів асиметричності і взаємності у процесі формування ідентичності суб'єкта та окреслити їх вплив на його ставлення до Іншого (на основі розгляду філософських поглядів Е. Левінаса і П. Рікера);
- проаналізувати чинники впливу глобалізаційних процесів на формування ідентичності Іншого;
- визначити місце Іншого в публічному і приватному просторі життя особи;
- дослідити особистий і суспільний рівні досягнення Іншим визнання та проаналізувати способи його здобуття;
- з'ясувати особливості застосування принципу толерантності щодо Іншого в мультикультурних суспільствах; виявити актуальні аспекти поняття толерантності;
- запропонувати запровадити поняття «зрівноваженої асиметричності» у коло філософських досліджень проблематики Іншого.

*Об'єкт дослідження* – специфіка міжособової взаємодії в умовах мультикультурних суспільств та глобалізованого світу.

*Предмет дослідження* – модуси присутності та функціонування Іншого в сучасній філософській рефлексії.

**Методи дослідження.** У дисертації використано такі методи:

- компаративний, який дає змогу виявити особливості феномену Іншого в соціальному, політичному, етичному, культурно-антропологічному, гендерному вимірах;
- діалектичний, який використано в процесі аналізу взаємозв'язку асиметричності і взаємності, приватного і публічного;
- загальнонаукові методи аналізу та синтезу, абстрагування, узагальнення, наукового плюралізму й системності та інші.

У дисертації застосовано такі підходи:

- міждисциплінарний, завдяки якому проведено комплексний аналіз філософських аспектів концепту Іншого у його взаємозв'язку з поняттями

ідентичності й визнання у дотичних до філософії соціологічному, культурологічному, антропологічному, політичному контекстах;

- аксіологічний, на основі якого проаналізовано принципи побудови людиною своєї ідентичності в глобалізованому світі;

**Наукова новизна одержаних результатів** зумовлена особливістю мети і сукупністю поставлених завдань. На основі дослідження в дисертації сформульовано положення, які визначають її новизну:

**Уперше:**

- запропоновано запровадити у філософський дискурс поняття «зрівноваженої асиметричності», яке окреслює характер взаємодії особи й суспільства: асиметричність є маркером особливостей кожної людини, а зрівноваження забезпечує їй рівні можливості для здійснення її неповторного буття у суспільстві. Обґрунтовано використання цього поняття в процесі аналізу багатоаспектності модусів функціонування Іншого;

- показано, що розуміння Іншого як гостя дає змогу виявити притаманну йому функцію інвенції, тобто спричинює перевідкриття особою її власного світу національно-культурних цінностей, а отже, актуалізує почуття відповідальності за навколишній світ, даючи змогу переоцінити переваги своєї належності до нього, а також ризики його втрати;

- осмислено принципи асиметричності і взаємності у концепціях Е. Левінаса і П. Рікера (через розгляд таких понять, як дія, мовлення, відповідальність, справедливість, свідчення, страждання) в контексті їх впливу на формування ідентичності суб'єкта і взаємин Я та Іншого. Обґрунтовано, що асиметричність односторонньої відповідальності Я за Іншого позбавляє його можливості стати самим собою; взаємна асиметричність між Я та Іншим, яка виявляється через їх взаємовплив, дає змогу кожному з них бути собою;

- доведено, що груповий нарцисизм, якщо він є в основі боротьби груп меншин за визнання і унеможлиблює особисте та громадянське самоздійснення членів цих груп, є редуцією і спотворенням суті визнання, яке полягає у

прагненні співбуття і співдії з іншими людьми у спільному публічному просторі;

- запропоновано класифікацію способів здобуття Іншим суспільного визнання в процесі міжособової взаємодії: 1) через боротьбу, яка спричинена різними формами усунення Іншого внаслідок дискримінації; 2) через комунікацію у відкритому суспільному обговоренні, спрямованому на досягнення порозуміння і згоди індивідів та груп; 3) через обмін дарами як обмін здібностями, який здійснюється в процесі спільної життєдіяльності людей.

#### **Удосконалено:**

- трактування концепту обміну дарами, на основі розгляду його як обміну здібностями, що здійснюється в процесі спільної життєдіяльності людей;

- тлумачення поняття особи в аспекті глобалізаційного впливу на конститутивну основу творення особовості людини; порушення цієї основи виявляється через фрагментацію особистої ідентичності, через ускладнення здійснення ідеї покликання; через поверховість і знеособленість комунікативних взаємин з Іншими.

#### **Набули подальшого розвитку:**

- осмислення проблеми громадянської байдужості через інтерпретацію її як «відторгнення Іншого», що унеможливорює формування громадянської солідарності;

- аналіз принципу толерантності в контексті «політики визнання» як необхідної умови пошуку основ для порозуміння і згоди між окремими індивідами і групами меншин у сучасних мультикультурних суспільствах.

**Практичне значення одержаних результатів.** Запропонований аналіз багатоаспектності модусів функціонування Іншого дає змогу визначити роль Іншого в різних сферах суспільного життя, запобігаючи практикам його усунення, натомість орієнтуючи на формування засад громадянської солідарності. Вивчення взаємозв'язку механізмів формування ідентичності і

здобуття визнання в контексті проблематики Іншого буде вагомим внеском у дослідження української дійсності, яке потребує як переосмислення минулого та виявлення загроз некритичного сприйняття радянського спадку, так і вибору нових ціннісних орієнтирів суспільного розвитку. Матеріали та висновки дослідження можна використати в науково-дослідницькій роботі та в педагогічній практиці.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною науковою роботою. У процесі дослідження висновки і положення наукової новизни на основі отриманих результатів автор сформував самостійно.

**Апробація результатів дисертації.** Основні теоретичні положення й висновки дисертації відображено в наукових статтях, доповідях та обговорено на: Міжнародній науково-теоретичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир, 11–12 жовтня 2007 р.); міждисциплінарній конференції «Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній і прикладній філософії» (Львів, 29–30 листопада 2007 р.); Четвертій студентсько-аспірантській міждисциплінарній конференції «Філософія. Нове покоління. Діалог. Комунікація. Дискурс» (Київ, 26–28 лютого 2009 р.); XXI-х міжнародних людинознавчих філософських читаннях «Гуманізм. Людина. Інформація» (Дрогобич, 9–10 жовтня 2009 року); міжнародній міждисциплінарній конференції «Людина та її ідентичність у добу глобалізації» (Львів, 29–30 червня 2010 р.); Czerwcowej sesji Laboratorium Badań Naukowych stypendystów MSH EW (Варшава, Республіка Польща, 24–25 червня 2010 р.); студентській конференції філософського факультету «Дні науки – 2011» (Львів, 17–18 травня 2011 р.); Сибирском семинаре «Пограничья культур – культуры Пограничья: старые проблемы – новые вызовы» (Варшава, Республіка Польща, 2–30 травня 2012 р.); Ogólnopolskiej Naukowej Konferencji Studencko-Doktoranckiej «Lęk przed nowoczesnością czy lęk nowoczesny?» (Краків, Республіка Польща, 25–26 квітня 2013 р.); міжнародній науковій конференції «Європеець як творець цивілізації розвитку і прогресу» (Львів, 17–18 вересня



2013 р.). Дисертацію обговорено на засіданнях і науково-методичних семінарах кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Також плідну роботу над запропонованим дисертаційним дослідженням автор здійснив під час стажувань на факультеті Artes Liberales Варшавського університету (кількамісячні стажування у 2010, 2011, 2012 роках) та впродовж річної участі у стипендіальній програмі Польського уряду для молодих науковців у 2012–2013 роках у Варшавському університеті.

**Публікації.** За темою дисертації опубліковано п'ять статей, чотири з яких – у філософських фахових виданнях України, одна – у закордонному виданні, а також вісім тез доповідей, надрукованих у збірниках матеріалів конференцій.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, восьми підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 208 сторінок, 171 сторінка – основний текст, 23 сторінки – список використаних джерел (249 позицій).

## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ І СТУПІНЬ ОПРАЦЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ

#### 1.1 Концептуальний та методологічний аналіз проблеми Іншого

Сьогодні проблема Іншого є однією з ключових проблем не тільки філософських, а й політичних, соціологічних, етичних, культурологічних, літературознавчих досліджень. Однак ідея абсолютної рівнозначності Я та Іншого – фактично, відкриття ХХ століття. Російський філософ В. Подорога акцентує на тому, що тема Іншого – «лінія демаркації між класичною і сучасною філософією» [120, с. 698]. Монологічна парадигма Нового часу змінилася парадигмами інтерсуб'єктивності й діалогічності.

Польський науковець М. П. Марковський зазначає, що «нема, мабуть, поняття, яке зробило б останнім часом таку кар'єру, як іншість» [220, с. 101]. Через те, що концепт Іншого вживають у різноманітних контекстах, він втрачає свою виразність. Тому одне із завдань дисертаційної роботи полягає у тому, щоб, з одного боку, розмежувати поняття Іншого, Чужого, Маргінала, а з другого боку, окреслити, яких характеристик набуває поняття Іншого в соціальній, політичній, етичній, культурно-антропологічній, гендерній перспективах.

Дослідники виокремлюють різні концептуально-методологічні підходи в класифікації проблематики Іншого у філософській думці. М. Тойнісен говорить про «трансценденталізм» та «діалогізм» [240, р. 2]. В. Подорога [120] називає три найбільш впливові інтерпретації теми Іншого: екзистенціально-феноменологічну, герменевтичну і постструктуралістську. А. Горних [42] розрізняє екзистенціально-діалогічну та «лаканівську» традиції. Р. Даниляк у своїй дисертаційній роботі виокремив також конструктивістський підхід (П. Бергер, П. Ватцлавік, Т. Лукман, А. Шюц), для якого характерним є «відштовхування від факту даності Іншого в соціальному світі»; відповідно,

увагу концентрують на «механізмах та способах соціально-комунікативного конструювання буття у взаємодії Я та Іншого» [51].

Автор дисертаційного дослідження вважає, що обґрунтованим є класифікаційний підхід В. Подороги. І пропонує доповнити його діалогічною (яка вказує на міжособовий рівень взаємодії Я та Іншого) та комунікативною в контексті етики дискурсу Ю. Габермаса (яка орієнтована на суспільний рівень міжлюдської взаємодії) перспективами.

У дисертаційній роботі автор не формулює завдання докладно розглядати кожну з означених традицій дослідження проблеми Іншого, оскільки ці концептуально-методологічні підходи ґрунтовно проаналізував у своїй дисертаційній роботі Р. Даниляк [51]; а українська дослідниця О. Марчук [104] вивчила феноменологічні концепції Іншого. Тому в дисертаційному дослідженні автор розглядає лише окремі, важливі для виявлення багатоаспектності модусів функціонування Іншого, аспекти екзистенціально-феноменологічної, діалогічної, комунікативної, герменевтичної, постструктуралістської традицій. Автор дисертаційної роботи вважає за необхідне звернути особливу увагу на спадщину філософії діалогу, оскільки її представники вивчали питання, які важливі для аналізу концепту Іншого в контексті проблематики ідентичності та визнання.

В екзистенціально-феноменологічній традиції проблематику Іншого аналізують Е. Гусерль [46], Г. Марсель [103], Ж.-П. Сартр [135; 136], М. Мерло-Понті, Х. Ортега-і-Гасет, К. Ясперс [178].

Варто підкреслити внесок Е. Гусерля як одного з перших філософів, який розглянув тему Іншого. П'ята з Гусерлевих «Картезіанських медитацій» розкриває проблему конституювання Іншого. Як твердить філософ, Інший, «згідно сенсу свого конституювання, відсилає до мене самого, інший є відображенням мене самого; і все ж таки, не відображенням у власному сенсі; він – аналог мене самого, і знову-таки, не аналог у звичайному сенсі» [46, с. 122]. Л. Озадовська, розмірковуючи над ідеями Е. Гусерля, зауважує, що йому «вдалося вловити парадокс, у якому міститься суть відношення «Я» і

«Іншого»: у моєму «Я», яке б, здавалося, є моїм і тільки моїм, раптом з'являється не-«Я», інша людина, абсолютно чужа й стороння і мені самому, і всьому моєму зі своїм власним світом, який аж ніяк не пов'язаний зі мною» [116, с. 12].

Філософ вживає два терміни: «fremd (чуже)» та «andere (інший)», прагнучи показати механізм «появи» Іншого в межах свідомості Я. «Досвід чужого» – особлива сфера пізнання, яка відрізняється від «самодосвіду». Дослідниця філософської спадщини Е. Гусерля О. Шпарага зазначає: «Таким чином, чуже конституюване тим, що не належить, але доступне мені як «досвід чужого», який відкриває перед нами такий сенс, як Інший, тому що саме чуже – результат буття Інших (привнесені в мене через недоліки моєї рефлексії думки, уявлення, проблеми Інших)» [169]. Тобто проблему Іншого Е. Гусерль формулює в контексті «досвіду чужого», у межах якого Інший доступний для мене.

Тему Іншого, що її Е. Гусерль сформулював у феноменологічній філософії, розробляли також його послідовники, зокрема Ж.-П. Сартр, Е. Левінас, П. Рікер, Б. Вальденфельс, однак переосмислюючи її і створюючи свої оригінальні концепції.

Згідно з концепцією Ж.-П. Сартра, Інший з'являється в момент мого відкриття себе самого як певного існування. Структура «буття-для-іншого» розкриває буття Іншого як перший і постійний факт буття людської реальності. У праці «Буття і Ніщо» [135] Інший є тим, хто об'єктивує і відчужує мої можливості бути тим, ким я можу бути в іпостасі свободи, і тому моєю реакцією також є прагнення об'єктивувати Іншого.

Те, що «людина – це свобода», безпосередньо пов'язано з іншою ідеєю Ж.-П. Сартра, а саме, що «людина – не що інше, як її проект самої себе» [136]. А отже, людина здійснює себе у своїх діях; саме «дія є виявом свободи» [135, с. 604].

Сартрівська ідея людини як проекту самоздійснення важлива для автора дисертаційного дослідження в контексті аналізу творення людиною її особистої

ідентичності, зокрема в контексті розгляду впливу глобалізаційних процесів на формування цієї ідентичності.

Поняття Іншого є важливим і у філософії представників релігійного екзистенціалізму – французького філософа Г. Марселя та німецького філософа К. Ясперса.

Два ключові поняття у філософській концепції Г. Марселя – поняття буття і володіння, які означають справжній і несправжній способи існування людини. Автентичне існування людини можливе тільки у зверненні до Іншого. Як зазначає мислитель, жити – це «віддавати себе». Навіть така автентична характеристика людського існування, як вірність собі, у філософії Г. Марселя безпосередньо пов'язана з Іншим. Французький мислитель стверджує: «...чим більше пощастить мені зберегти цей інтимний зв'язок із самим собою, тим успішніше зможу я реально налагодити контакт зі своїм ближнім, не з деперсоналізованим «іншим», чийх звинувачень або глузів я боюся, а з такою собі визначеною істотою (être), яку я зустрів у певний період свого життя і яка увійшла, щоб уже ніколи звідти не вийти..» [103, с. 151]. Таким чином, саме «вірність собі» сприяє тому, щоб будувати справжні щирі взаємини з Іншим, що означає водночас «бути вірним іншому».

Згідно з Г. Марселем, вірність має творчий характер. З одного боку, бути вірним собі означає не зациклюватися на досягнутому, а відповідати на внутрішній поклик, постійно оновлюючись. Тобто постійно творити себе. З другого боку, вірність собі передбачає внутрішню ревізію життєвих принципів, які, «...якщо я хочу бути абсолютно щирим, я мушу піддавати постійній перевірці й періодично запитувати себе, чи вони завжди відповідають тому, що я думаю, і тому, в що я вірю» [103, с. 150]. Отже, вірність собі завжди пов'язана з випробуванням, коли потрібно засумніватися в усталених істинах і, не піддаючись тиску зовнішніх обставин, зберегти автентичний зв'язок зі самим собою.

Принцип «вірності собі» Г. Марселя важливий у контексті дисертаційного дослідження в процесі розгляду проблеми толерантності в

мультикультурних суспільствах, під час зіткнення з різноманітними формами чужості.

Німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс вважає, що «справжнє буття людини» можливе лише в тісному зв'язку з іншими людьми. Цей зв'язок між людьми німецький філософ називає комунікацією. Таким чином, людське буття в концепції К. Ясперса – завжди буття з Іншими: «...ми суть те, що ми суть, тільки завдяки спільності взаємного свідомого розуміння. Не може існувати людина, яка була би людиною сама по собі, просто як окремий індивід» [Цит. за: 35, с. 110].

Мислитель наголошує на тому, що Я не може стати собою, не вступаючи в комунікацію. Тому в екзистенційній комунікації, за допомогою якої людина стає собою, інша людина теж постає для нас у своїй унікальності. К. Ясперс зазначає: «Саме в цьому процесі відбувається взаємне творення особистостями одна одною. Зв'язок двох самотійних самотей у межах певної події та комунікації дає можливість кожній із них зрозуміти своє власне буття» [178, с. 139]. Тому відмова від цієї комунікації означає втрату самого себе.

Позиція Г. Марселя і К. Ясперса про те, що справжнє буття людини можливе тільки у зверненні до Іншого, зближує їх із позиціями представників діалогічної філософії, про що буде зазначено далі.

Перш ніж проаналізувати спадщину діалогічних філософів, слід звернутися до ідей Л. Фюрбаха (зокрема утвердження зв'язку Я і Ти), які спричинили зміни в дослідженнях сутності людини.

Л. Фюрбах, критикуючи гегелівську систему, висуває тезу про важливість визнавати реальне буття іншої особи: «Істинна діалектика не є монологом самотнього мислителя зі самим собою, це діалог між Я і Ти» [157, с. 203]. Філософ наголошує на необхідності існування людини у співтоваристві з іншими, підкреслюючи, що «...існує ж тільки те, що одночасно надане і мені, й іншим, у чому я та інші згідні, що не лише моє, але належить усім» [157, с. 171]. Отже, згідно з Л. Фюрбахом, сутність людини розкривається лише

у спілкуванні, у міжлюдській взаємодії Я і Ти. Тому зазначимо, що ці міркування Л. Фоєрбаха вагомі для розвитку діалогічної традиції.

До діалогічної традиції дослідження проблематики Іншого належать Ф. Ебнер, М. Бубер, Ф. Розеншток-Хюсі, Ф. Розенцвейг, Е. Левінас, М. Бахтін.

Засадничими для філософів діалогу є, зокрема, два положення: про взаємність впливів Я та Іншого та рівноправність Іншого та Я як суб'єктів взаємодії.

Простежимо, як ці принципи розглянуто у працях філософів діалогу.

Австрійський філософ і теолог Ф. Ебнер – один із засновників діалогічної філософії. Своє вчення він називає «пневматологією», центральний пункт якої – його тлумачення «духовного в людині». Ф. Ебнер акцентує на тому, що екзистенція Я можлива тільки «у його відношенні до Ти. ... Поза цим відношенням Я взагалі не існує» [200, s. 31]. Отже, за Ф. Ебнером, саме у відношенні «Я – Ти», у його здійсненні міститься правдиве духовне життя людини. Мислитель підкреслює, що коли Я перебуває у справжньому, «... тобто особистому відношенні до того, що духовне в іншій людині, то не є вже вона для мене Я (бо ним є я сам), а Ти» [200, s. 38].

Ф. Ебнер наголошує на ролі мови у формуванні діалогічних взаємин. Слово закладає і встановлює відношення Я до Ти. Справжнім словом є слово, яке говорить про любов. Згідно з австрійським філософом, «усі людські нещастя беруться з того, що люди так рідко спроможні вимовити справжні слова» [200, s. 46]. Отже, саме в по-справжньому вимовленому слові реалізується відношення «Я – Ти».

Один із фундаторів філософії діалогу М. Бубер акцентує на рівноцінності Я і Ти, стверджуючи, що як без Ти не може бути жодного Я, так і без Я не може бути жодного Ти: «Коли говорять Ти, говорять і Я поєднання Я – Ти» [22, с. 16]. Таким чином, як зазначає філософ, звертатися до Ти – означає входити з ним у взаємини.

М. Бубер наполягає на визначальності діалогічного ставлення людини до світу. «Я – Ти – відношення» характеризує справжнє людське спілкування.

На думку філософа, «Я – Ти – відношення» «є взаємність»: «Моє Ти впливає на мене, як і Я впливаю на нього» [22, с. 24]. Ще один суттєвий чинник, який засвідчує перевагу діалогічного відношення «Я – Ти» над монологічним відношенням «Я – Воно», – те, що, як наголошує М. Бубер, тільки Я «основного слова Я – Ти виявляє себе як особа і усвідомлює себе як суб'єктивність» [22, с. 51]. Отже, людина як особа виявляє себе лише у взаєминах з іншими особами.

Як і М. Бубер, М. Бахтін діалог Я та Іншого трактує як взаємодію рівноправних осіб. Російський мислитель акцентує на визначальності діалогу в житті людини: «Я усвідомлюю себе і стаю самим собою, тільки розкриваючи себе для іншого, через іншого і з допомогою іншого» [13, с. 311]. У спілкуванні «...розкривається і «людина в людині», як для інших, так і для себе самої» [12, с. 434].

Важлива риса діалогічної концепції М. Бахтіна – теза про внутрішню незавершеність особи, про те, що людина ніколи не тотожна з самою собою, що до неї «...не можна застосувати формулу тотожності:  $A \in A$ » [12, с. 100]. Тому саме діалогічне ставлення, згідно з російським мислителем, – таке ставлення до особи, яке зберігає її волю і незавершеність, у якому вона може вільно розкритися.

М. Бахтін вважав, що життя за своєю природою – діалогічне. Тому, як слушно зазначає В. Біблер, для М. Бахтіна «діалог» – основа й підґрунтя всіх інших визначень людського буття, «буття, зверненого до «Ти»; буття, що тільки й існує в такому зверненні» [17, с. 27].

Таким чином, саме діалогічний простір взаємодії Я й Іншого визначає їх рівноправність як самостійних суб'єктів, які вступають у діалог. Такий висновок можна зробити, спираючись на поняття «між», яке М. Бубер вводить для позначення місця зустрічі Я і Ти. Однак «між» засвідчує не тільки самостійність Я і Ти, а й закладає можливу єдність між ними. Як зазначає мислитель, «між Я і Ти» є любов [Див. 22, с. 23]. Близька до поняття «між»



М. Бубера ідея М. Бахтіна про «позазнаходження» суб'єктів діалогу як певної передумови й підстави для порозуміння між ними.

Спільне й відмінне у поглядах М. Бубера та М. Бахтіна аналізують В. Малахов [97] і Л. Ситниченко [139], тому в дисертаційному дослідженні цього питання не розглянуто, оскільки його не передбачено завданнями дисертаційної роботи.

На думку В. Малахова, М. Бубера та М. Бахтіна передусім об'єднує висунення «діалогічності як універсального філософського принципу» [97, с. 249]. А Л. Ситниченко вважає, що саме звернення до проблеми буття іншого як іншого буття, а також тлумачення діалогічного спілкування як спів-буття людей поєднує цих мислителів [Див.139, с. 108].

Німецький філософ-діалогіст Ф. Розенцвейг вводить поняття «нове мислення», для якого необхідний Інший, що не є пасивним слухачем, а живим учасником діалогу, здатним відповісти на запитання. Філософ стверджує, що Я не є відразу справжнім Я. Я монологу не є ще Я. Для Я навіть запитання про Ти є достатнім для відкриття самого себе: «Я відкриває себе в хвилину, у якій через запитання про «де» цього Ти стверджує існування Ти» [234, с. 294].

Інший також ключова фігура у філософії французького мислителя Е. Левінаса. Докладно концепцію Е. Левінаса проаналізовано в параграфі 2.2, тому окреслимо тільки основні її принципи.

Е. Левінас посідає особливе місце серед філософів-діалогістів, оскільки суть його концепції – в асиметричності інтерсуб'єктивних відносин. На відміну від М. Бубера, який наполягає на рівноцінності Я і Ти, для цього мислителя Я і Ти ніколи не рівнозначні. Однак замість Буберового Ти, Е. Левінас говорить про Іншого, віддаючи йому перевагу в стосунках «Я – Інший» [87; 88; 89; 216].

На думку французького філософа, ідентичність суб'єкта будується на неможливості ухилитися від відповідальності за Іншого, у якій ніхто не може його замінити. Стосунок з Іншим – відповідальність, яку Я бере на себе. Адже «зіткнення з Іншим є відразу ж відповідальністю за нього» [89, с. 119]. Особа стає етичним суб'єктом, не розраховуючи на взаємність.

Польський філософ Ю. Тішнер, творячи власну концепцію діалогу – філософію драми, спирається на погляди засновників філософії діалогу (М. Бубера і Ф. Розенцвейга), однак саме ідеї Е. Левінаса вагомо вплинули на його концепцію.

На думку Ю. Тішнера, людина як істота драматична живе в той спосіб, що бере участь у драмі. Бути істотою драматичною – означає жити у визначений час і бути відкритою до інших і до світу – сцени.

І Е. Левінас, і Ю. Тішнер надають фундаментального значення поняттю «обличчя». У концепції Е. Левінаса інакшість іншої людини щодо Я є насамперед обличчям іншої людини, що зобов'язує Я відповісти Іншому, не турбуючись про взаємність. Ю. Тішнер наголошує на тому, що саме завдяки обличчю можемо описати суть зустрічі: «зустріти – це зустріти іншого через його обличчя» [241, s. 68]. Тільки завдяки з'яві обличчя може розпочатися діалог з Іншим. Польський мислитель характеризує діалогічний зв'язок як зв'язок, який виникає між тим, кому задали запитання, і тим, хто його задав. Той, хто запитує, домагається права отримати відповідь. Отже, у теорії Ю. Тішнера Іншому, «тому, хто ставить запитання», як і Іншому в концепції Е. Левінаса, належить привілейоване місце. Польський філософ наголошує, що «після запитання і відповіді, загалом після розмови ми не є уже тими самими, якими були до того» [241, s. 83].

Ю. Тішнер зазначає, що запитання виштовхує Я зі стану «при комусь», «біля когось», щоб штовхнути його в стан «для когось». Відповідаючи на запитання, Я починає бути «для когось», стаючи відповідальним. Отже, і в філософії Ю. Тішнера, і в філософії Е. Левінаса засадничим принципом, на якому будуються взаємини «Я – Інший», є відповідальність Я за Іншого.

Для представників філософії діалогу важливий сам процес діалогу, бо саме в ньому відбувається взаємовплив Я і Ти один на одного (М. Бубер); у діалозі розкривається «людина в людині» (М. Бахтін); після розмови Я вже не є тим, ким було до цього (Ю. Тішнер).

Отже, огляд концепцій діалогу зазначених філософів дає змогу зробити такі висновки: 1) мислителі (Ф. Ебнер, М. Бубер, М. Бахтін, Ф. Розенцвейг, Е. Левінас, Ю. Тішнер) стверджують, що людина стає сама собою завдяки Іншому, тобто наша ідентичність залежна від діалогічних зв'язків з Іншими; 2) щодо взаємин Я та Іншого позиція філософів діалогу розділилася: М. Бубер і М. Бахтін зазначають, що Я визнає Іншого і Інший визнає Я як рівноправного суб'єкта, натомість Е. Левінас і Ю. Тішнер акцентують на їх несиметричності.

Представники комунікативної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Д. Бьоглер) окреслюють своє завдання як створення універсалістської етики відповідальності, норми й цінності якої мали б бути орієнтирами розвитку сучасного суспільства. Особливо важлива для автора дисертаційного дослідження концепція етики дискурсу Ю. Габермаса, основоположний принцип якої такий: «...та чи інша норма тільки в тому разі може претендувати на значущість, якщо всі, кого вона стосується, як *учасники практичного дискурсу* [курсив Ю. Габермаса. – О. Ф.] досягають (чи могли б досягнути) згоди в тому, що ця норма має силу» [162, с. 104]. Таким чином, реалізація принципів етики дискурсу може сприяти в досягненні суспільної згоди й порозуміння між різними індивідами і групами. Докладніше концепцію етики дискурсу Ю. Габермаса автор аналізує в третьому розділі дисертаційної роботи, у контексті дослідження проблеми визнання.

У герменевтичній традиції (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер) проблему Іншого вивчали у її зв'язку з проблемами розуміння, інтерпретації, спілкування.

Г.-Г. Гадамер, досліджуючи феномен розуміння, наголошує на його культурно-історичній зумовленості, у такий спосіб підкреслюючи роль передсудів, які людина засвоює в процесі соціалізації і які визначають її перспективу розуміння. Також німецький філософ акцентує на діалогічності розуміння і на тому, що мова існує тільки в розмові, а отже, позамовного розуміння не існує. «Герменевтика говорить, що мова належить розмові, тобто мова лише тоді є тим, чим вона справді є, коли вона є носієм спроб порозумітися, засобом обміну думками, мовою та відповіддю на мовлене» [49, с. 169].

На думку філософа, щоб людина зрозуміла себе у світі, вона має зрозуміти себе стосовно Інших, що, відповідно, означає, що вона повинна зрозуміти Інших. За словами мислителя, йому насамперед ідеться про моральне розуміння: щоб під час спілкування людина була готова сприйняти те, що їй хоче сказати співрозмовник і, отже, шукати спільну основу для комунікації. Як стверджує Г.-Г. Гадамер, одне із завдань, яке перед нами ставить плюралістичний світ, – «...визначення вільного простору, необхідного для людського спілкування, включаючи і простір інших комунікантів» [49, с. 174].

Ще одна важлива проблема, яку розглядає Г.-Г. Гадамер і яка важлива й у контексті дисертаційного дослідження, – «нездатність до розмови», яка наявна у суспільстві. Німецький філософ вирізняє суб'єктивну нездатність до розмови як нездатність слухати і об'єктивну, яка ґрунтується на відсутності спільної мови. У цьому контексті він зазначає, що «...порозуміння між людьми настільки ж створює спільну мову, як і, навпаки, має її передумовою. Відчуження між людьми проявляється в тому, що вони більше не розмовляють тією самою мовою (як ото кажуть), а зближення – в тому, що спільну мову знаходять. Це правда: порозуміння тяжке там, де бракує спільної мови. Проте порозуміння стає чудовим, коли шукається спільна мова і, нарешті, знаходиться» [48, с. 194]. Отже, філософ підкреслює необхідність знаходження спільної мови, яка вела б до справжньої людської спільності.

Проблеми, що їх виокремив Г.-Г. Гадамер, – потреба шукати спільну основу для комунікації і творення спільної мови порозуміння – важливі для дисертаційного дослідження, особливо в контексті аналізу вимоги визнання окремих індивідів і різних груп, в аспекті пошуку підстав для громадянської єдності й активності громадян у публічній сфері.

У межах постструктуралістського підходу до теми Іншого (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Дельоз, Ж. Деріда, Ю. Крістева) відбувається деперсоніфікація Іншого (на цьому наголошують В. Подорога [120], Р. Даниляк [51]), наявний перехід до вивчення гетерогенності загалом. Автор дисертаційного дослідження погоджується з російським дослідником І. Ільїним, який зазначає: «Практично

для всіх постструктуралістів було важливим поняття «Іншого» в людині, чи її власної стосовно себе «інакшості» – того нерозкритого в собі «іншого», «присутність» якого в людині, у її несвідомому й робить людину нетотожною самій собі» [68, с. 23]. Ж. Лакан пов'язує поняття Іншого зі сферою несвідомого, що виявляється у його знаменитій формулі: «Несвідоме – це дискурс іншого». М. Фуко аналізує роль Іншого у становленні європейської раціональності, ствержуючи, що «суверенності європейського розуму досягнуто завдяки тому, що в ньому, починаючи з Нового часу, відбулося розмежування принципу самототожності й іншого» [Цит. за: 120, с. 699]. Отже, узагальнюючи, можна відзначити, що М. Фуко досліджує все те, що виявляє «іншість» у людині.

У контексті дисертаційної роботи важливими є досягнення постструктуралістської критики структуралізму, які полягають у руйнуванні доктрини бінарності. До класичних опозицій західної традиції належать насамперед: суб'єкт-об'єкт, Захід-Схід, чоловіче-жіноче. Однак, як підкреслюють критики бінарності, «у класичних філософських опозиціях ми не маємо справи з мирним співіснуванням *vis-a-vis*, а, швидше за все, з насильницькою ієрархією. Один із двох термінів веде інший (аксіологічно, логічно тощо) або має перевагу» [106, с. 81]. Постструктуралісти ставлять під сумнів цю строго ієрархізовану систему опозицій, підкреслюючи натомість взаємопроникнення протилежностей. Це стало можливим, оскільки, як зазначає І. Ільїн, більшість постструктуралістів довела «...наявність такої кількості численних відмінностей, які у взаємовідношенні одна з одною поведуться настільки хаотично, що заперечують будь-яку можливість чітко організованих опозицій» [68, с. 30].

Особливо вагомою, на думку автора дисертаційного дослідження, є постструктуралістська критика застосування доктрини бінарності в дослідженні ідентичності. Феміністична критика виступила проти використання бінарності в аспекті творення гендерної ідентичності. У контексті дисертаційної роботи важливою є настанова на подолання опозиції Я/Інший через аналіз

відмінностей поза системою бінарних опозицій, зокрема під час розгляду проблеми формування європейської ідентичності.

Наступний пункт дисертаційного дослідження – концептуально-термінологічний аналіз поняття Іншого.

Складність і багатоаспектність трактувань та інтерпретацій поняття Іншого в некласичній філософії зумовлена не лише різними концептуально-методологічними підходами, а й семантичним підґрунтям. Тому важливо звернути увагу і на семантичне поле, яке задає концепт Іншого. Від латинського «alter» («один (другий) з двох», «другий (= secundus)», «інший») походять відповідники поняття Іншого в німецькій («der Andere»), французькій («l'autre»), англійській («the Other») мовах. Російський дослідник С. Лішаєв, порівнюючи семантичне значення цього поняття в англійській, французькій, німецькій і російській мовах, зазначає, що в західноєвропейських мовах у семантиці «Іншого» домінує значення Іншого як «відмінного від цього» і практично відсутнє значення подібності, рівності, натомість російський аналог Іншого – «Другой» пов'язаний зі словом «друг», що підкреслює схожість, єдність, спільність між «тим» і «ось цим» як спільність між «я» і іншою людиною [Див. 91, с. 196–207]. Таким чином, слово «друг» виявляє пов'язаність подібності й відмінності, що міститься в «Іншому». Друг є Іншим щодо мене і водночас друг – це друге «Я». А. Васильченко у словниковій статті «Другой» у «Європейському словнику філософій» зазначає, що вторинне значення кореня друг сформувалося завдяки вислову «друг друга» – «один одного». «Таке розширення смислового поля цього кореня, від первинного значення «друг» (amicus) до значення «інший» (alius) та «другий» (secundus) через вираження взаємності, є спільним явищем для слов'янських мов» [24, с. 358]. Отже, «другой» має значення не тільки різниці, а й близькості. Ця конотація спорідненості Я з Іншим набула вияву в працях М. Бахтіна («До філософії вчинку», «Естетика словесної творчості»), а також у книзі П. Рікера «Сам як Інший».

Варто також підкреслити наявність конотації змінності, яка міститься в значенні Іншого в українській мові: «Який змінився порівняно з попереднім; не такий, як раніше, інакший» [25, с. 504]. У цьому контексті потрібно звернути увагу на взаємозв'язок ідентичності-*idem* та ідентичності-*ipse* у постанні «того-хто-є-собою» у філософії П. Рікера [128]. Як змінюється розуміння поняття Іншого, можна також простежити, аналізуючи його соціальний, політичний, етичний, культурно-антропологічний, гендерний виміри.

Ще один підхід в аналізі проблематики Іншого пропонує українська дослідниця В. Суковата, розглядаючи феномен Іншого як тіло (через маніфестації раси, гендеру, сексуальності, фізичної цілісності тіла) і як текст (на рівні дискурсів, мотивів, образів, тем) [144].

Потрібно також встановити кореляцію між поняттями Іншого та Інакшого. Інакший в українській мові – «те саме, що інший; не такий» [25, с. 494]. Отже, кажучи про когось як «Інакшого», вказуємо на його неподібність до будь-якої іншої людини, це хтось не такий, як «Я». У дисертаційній роботі поняття Іншого й Інакшого розглянуто як синоніми.

Щоб з'ясувати сутність поняття Іншого, треба простежити термінологічне розрізнення і встановлення зв'язків між поняттями Інший та Чужий. Зазначимо, що якщо чужість у певному сенсі обмежена через опозицію Свій/Чужий, то Інший – категорія, яка посідає змінне семантичне поле, залежно від сфери застосування чи контексту. Тому, аналізуючи поняття Іншого, важливо враховувати багатоваріантність його інтерпретацій.

У цьому контексті цікава думка польської дослідниці Б. Холуй про те, що іншість не зобов'язує нас ні дотримуватися щодо неї однозначної позиції, ні формувати якусь альтернативу, адже є однією з багатьох можливостей. «Тому категорія «іншості» є безпечна, хоч також амбівалентна. Напевно не містить загрози вилучення, конфлікту. Однак її застосування – своєрідне уникання того, що в цій іншості є нам чуже, це спосіб для освоєння й толерантності без розпізнання чужості і, що гірше, без глибшої рефлексії над тим, який ми маємо до неї стосунок» [193, с. 283].

З позицією Б. Холуй можна погодитися стосовно потреби чіткої дефінітивності поняття Іншого, однак учена не має слушності, зазначаючи, що в будь-якій «іншості» віднаходимо щось «нам чуже». На думку автора дисертаційної роботи, з одного боку, поняття Іншого (в певних контекстах) може навзаєм перекриватися з поняттям Чужого. З другого боку, поняття Іншого здатне вказувати на відмінність, яка не є чужістю.

Вагомим теоретичним підґрунтям аналізу проблематики Чужого є праці Б. Вальденфельса «Топографія чужого. Студії щодо феноменології Чужого» [23] та Ю. Крістевої «Самі собі чужі» [83].

Б. Вальденфельс робить розрізнення між поняттями Іншого і Чужого. Чуже є не просто Іншим, яке виникає через відмежування від Того Самого (*idem*). Інше вказує на відмінність, це щось не таке, не схоже на Своє. Чуже протистоїть не Тому Самому, а Самості (*ipse*) та Своєму цієї Самості [Див. 23, с. 15–16].

Ю. Крістева також зазначає, що не кожна відмінність наділяє виміром чужості: «Відмінності за статтю, віком, професією та віросповіданням можуть збігатися зі станом чужого, зіставлятися з ним чи доповнювати його, але їх з ним не сплутати» [83, с. 124].

Українська дослідниця О. Довгополова [58] підкреслює, що Інший у соціальному світі не має характеристик незнайомого, такого, що не піддається тлумаченню. О. Довгополова розглядає Іншого як частину простору Свого.

Б. Вальденфельс акцентує, що Чуже, на відміну від Іншого, виявляє три відтінки значення: Чуже позначає місце (Чуже – те, що лежить поза своєю цариною), форму володіння (Чуже – те, що належить Іншому) і рід (Чуже – щось іншого роду, тобто чужорідне). Показуючи недоступність Чужого, коли йдеться про аспекти місця, володіння і роду, Б. Вальденфельс наголошує, що вирішальну роль у цьому відіграє аспект місця. «Чуже не можна помислити без певної форми Деінде» [23, с. 123]. У цьому аспекті позиція Б. Вальденфельса узгоджується з позицією Ю. Крістевої, яка також зазначає, що «чужинець завжди деінде» й акцентує на «не-належності» Чужого: «Не належати ніякому



місцю, ніякому часові, ніякій любові. ...Простір чужинця – це поїзд у русі, літак у леті, це власне перетворення, що виключає зупинку» [83, с. 15].

У своїй книзі «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» [23] Б. Вальденфельс досліджує, у який спосіб можна просторово та через критерій місця мислити своїсть і чужість. Аналізуючи проблематику Іншого, Г. Зімель, З. Бауман, Ю. Крістева, Е. Балібар, С. Баньковська, В. Каганський, О. Довгополова послуговуються просторовою термінологією, враховуючи аспект місця, віддаленості/близькості, відкритості/закритості, кордону, межі.

Ще один критерій для позначення Чужого – критерій часу; на нього вказують такі дослідники, як З. Бауман [185], З. Бенедиктовіч [187], Е. Новіцька [223]. Як зазначає польська дослідниця Е. Новіцька, певні групи Чужих були Чужими «завжди» [223, с. 34], а інші стають ними поступово, наприклад, через якісь історичні події. Тому польський антрополог З. Бенедиктовіч акцентує увагу на тому, що, аналізуючи опозицію Свої/Чужі, потрібно враховувати її історичний, суспільний і культурний контексти. Оскільки «ті самі люди для тих самих людей можуть виявитися одного разу «своїми», а іншого – «чужими» [187, с. 43].

З. Бауман також розрізняє «Чужих» епохи модерну і «Чужих» постсучасних. На думку дослідника, кожне суспільство створює Чужих, але кожне створює їх «у свій власний спосіб» [185, с. 35].

У модерній свідомості Іншого чи Чужого визначали в межах систем опозицій норма/патологія, центр/периферія, домінування/підпорядкування. Покликаючись на думку З. Баумана, «що сьогодні «чужі» так само нетривалі і змінні, як і власна ідентичність» [185], зазначимо, що в нинішньому глобалізованому світі індивід визначає того, хто є для нього Іншим чи Чужим, часто-густо вже не через належність до певної раси, культури чи нації, а на підставі того, хто які цінності сповідує, який стиль життя провадить (докладніше цю думку автор дисертаційного дослідження розвиває у підрозділі 2.3). Тобто для різних людей Інші визначатимуться за цілком відмінними ознаками. А отже, з одного боку, у глобалізованому світі певною мірою втрачає

значення виявлення Іншого за вродженими ознаками чи різними формами належності. З другого боку, певні групи національних, культурно-етнічних, релігійних меншин опиняються в ситуації внутрішніх Інших у мультикультурних суспільствах через свою соціальну ізоляцію, неможливість чи небажання інтегруватися в суспільстві країни перебування.

Амбівалентність (Чуже водночас як жахливе, загрозливе і привабливе) як сутнісну характеристику Чужого окреслюють Б. Вальденфельс, З. Бенедиктовіч [187], З. Бауман [185, s. 37], Р. Штіхве [170].

Дослідники дотримуються різних позицій щодо визначення поняття Чужого. Дуже часто Чужого трактують негативно, тобто як не Свого, через його не-належність до певної групи, спільноти. Так вважають передовсім соціологи, у соціологічній традиції поняття Іншого і Чужого трактують як синоніми. Аналогічну думку висловлює і Ю. Крістева, яка акцентує на тому, що «чужинець» «має лише заперечне визначення» [83, с. 123], як той, хто не входить до складу певної групи, хто є інакшим.

У визначенні Чужого, за Б. Вальденфельсом, не йдеться про негативну дефініцію. Чужий постає як незрозумілий [Див. 23, с. 80], якого складно визначити й класифікувати. Німецький феноменолог вважає, що досвід Чужого швидше викликає «далекість у близькості», «відсутність у присутності».

Аналогічного погляду дотримуються З. Бауман і А. Шюц. З. Бауман, вказуючи на складність дефінітивності Чужого, зазначає, що Чужі «...не є ані близькими, ані далекими; не належать ані до «нас», ані до «них». Вони не є ні приятелями, ні ворогами» [181, s. 62]. Для А. Шюца «чужість і знайомість не обмежуються соціальною сферою; це загальні категорії нашої інтерпретації світу» [172]. Тому, коли ми зіштовхуємося в досвіді з чимось невідомим чи незнаним, то починаємо процес його дослідження.

Українська дослідниця О. Довгополова [58], спираючись на теоретичні розробки М. Гайдегера і Б. Вальденфельса, визначає сутність Чужого як момент інтенційного збою, коли реальність не впізнається в її чужості та не піддається

інтерпретації. За О. Довгополовою, є сфера Свого, до якої входять Інший та Відторгнений, і сфера Чужого.

Стосовно означеного питання автор дисертаційної роботи окреслює свою позицію так: якщо йдеться тільки про неналежність особи до певної групи чи спільноти, доречно визначати її через поняття Іншого; якщо особу характеризують як Чужу через її недоступність та незрозумілість, – через поняття Чужого.

Ще один пункт розбіжності в поглядах Ю. Крістевої і Б. Вальденфельса – розуміння внутрішньої чужості особи. Французька дослідниця стверджує, що чужинець живе в нас, «...чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення моєї відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими» [83, с. 7]. На думку Ю. Крістевої, розпізнавання чужинця в собі, «Якщо я чужинець, то чужинців не існує» [83, с. 255], позбавляє нас можливості ненавидіти чужинців загалом. Таку позицію французької дослідниці Б. Вальденфельс вважає проблематичною, адже таким чином узагальнена чужість призводить до того, що ця чужість сама себе усуває. З цього погляду варто погодитися з думкою німецького філософа, що в такий спосіб Чужим виявляється «усе та ніщо». Однак цінність концепції Ю. Крістевої полягає в тому, що вказівка на внутрішню чужість кожного може слугувати ідеєю для толерування чужості Інших загалом.

Б. Вальденфельс розмірковує про «чужість в нас самих», «яка виключає повну присутність себе і повне володіння собою» [23, с. 127]. Моя чужість виявляється в імені, яке я отримую від інших; виявляється у феномені дзеркала, у якому я бачу себе очима Іншого.

Німецький філософ окреслює таку характеристику чужості, як багатоманітність (пов'язана з гетерогенністю сучасного суспільства), і виокремлює також різні рівні чужості (повсякденна або нормальна чужість (усередині спільного ладу), коли йдеться про незнайомого сусіда або перехожого на вулиці; чужість всередині рідного світу стосується всього невідомого), структурна чужість (за межами певного ладу), як чужі звичаї або

чужа культура, що до неї я не належу (ця чужість виводить у чужі світи); радикальна форма чужості (поза будь-яким установленим порядком) – як ерос, мистецтво, смерть [Див. 230, с. 67, 78, 129].

Проведений аналіз дає змогу зробити такі висновки: основні риси Чужого – амбівалентність, невідомість і незрозумілість, а також неналежність до конкретної просторової локації (його місце – «деінде»). Натомість поняття Іншого вказує на різні форми й аспекти відмінностей між людьми. У сучасному глобалізованому світі особа індивідуально визначає, чи стає для неї інакша людина Іншою або Чужою; це залежить від того, яку систему цінностей сповідує особа, тобто виявляється через аксіологічний чинник. А отже, щодо представника іншої культури і нації поняття Інший і Чужий можемо вживати як синоніми.

У контексті аналізу поняття Іншого і Чужого треба розглянути поняття Маргінала. У термінологічному розрізненні, яке запропонувала О. Довгополова [58], Маргінала можна визначити як того, хто належить до сфери Відторгненого.

Сформувалося декілька дисциплінарних підходів у використанні терміна маргінальність, зокрема в соціології, соціальній психології, соціальній антропології, політології.

Вважається, що одним з перших до дослідження проблеми маргінальності звернувся американський соціолог Р. Парк, який розглядає її в контексті вивчення процесів міграції і аналізу становища іммігрантів, які опинилися в ситуації необхідності адаптації до нового культурного середовища. «Маргінальна особа» перебуває на межі двох різних конфліктних між собою культур, переживаючи почуття морального роздвоєння, «коли старі звички відкидаються, а нові ще не сформувалися» [117, с. 235]. Таким чином, маргінальна людина «...живе в двох світах, в кожному з яких вона більшою чи меншою мірою є чужою» [117, с. 235].

На думку автора дисертаційного дослідження, у сучасних реаліях позиція Р. Парка щодо визначення маргінальної людини як такої, що «існує у

двох світах одночасно», уже дещо застаріла, бо гетерогенність сьгоднішніх суспільств аж ніяк не можна звести тільки до «двох світів».

Р. Парк і Е. Стоунквіст, що продовжив дослідження маргінальної особи, вважаються творцями концепції культурної маргінальності.

У Франції, як зазначає А. Фарж, Маргіналами (поняття «Маргінал» як іменник з'явилося у Франції лише 1972 року) почали називати тих, хто або сам відкидає суспільство, або є ним відкинутим. Тому маргінальність – «не стан автономії, а результат конфлікту з загальновизнаними нормами, вияв специфічних відносин із актуальним суспільним ладом» [155, с. 144].

На думку А. Фарж, маргінальність не виникає, якщо немає конфлікту з навколишнім світом. Однак до маргінальності можливі два абсолютно різні шляхи: 1) розрив усіх традиційних зв'язків і створення власного, зовсім іншого світу; 2) поступове витіснення (чи насильницьке відкидання) за межі законності [Див. 155, с. 144].

Процеси міграції призвели до того, що вже не можна говорити про добровільність вибору маргінального стану, стверджує А. Фарж. Тому Маргінал сьгодні «подібний до інших, ідентичний їм і водночас він каліка серед собі подібних – людина з обрізаними коренями, розсічений на куски в самому серці рідної культури, рідного середовища» [155, с. 146]. Російський дослідник Є. Рашковський також зазначає, що «...маргінальний статус є в сучасному світі не стільки винятком, скільки нормою існування мільйонів і мільйонів людей» [122, с. 147].

А отже, маргінальність тепер розуміють не тільки як результат міжкультурних чи етнічних конфліктів, а й як наслідок соціально-політичних процесів.

Початкове уявлення про феномен маргінальності вкладали в рамки бінарних опозицій «норма-патологія» і «центр-периферія». Однак у сучасному суспільстві кожен його член має якісь проблеми з використанням котрогось зі своїх статусних прав, а отже, «кожен або майже кожен з якогось погляду змаргіналізований» [204].

У цьому контексті феномен маргінальності можна також розглядати в аспекті соціальних змін, соціальної мобільності, прогресу. Атрибутами «постсучасного» стилю життя постають безладність, непослідовність дій, фрагментація й епізодичність різноманітних сфер активності індивідів. Людина може опинитися в маргінальній ситуації навіть тоді, коли занадто прив'язана до своїх цілей, переконань, поглядів. Тому що гасло постсучасного світу, як його формулює З. Бауман: «усучаснюєшся або зникаєш» [186, s. 42].

В контексті дисертаційного дослідження важливим також є означення причин маргінальності, які зумовлені умовами життя індивідів в соціумі. Зазначимо, що особа, опиняється в ситуації маргінальності: через соціальні (недостатню задіяність в різних соціальних інститутах і різні форми вилучення з соціальних структур) і громадянсько-політичні (позбавленість громадянських прав; усунення з процесу ухвалення політичних рішень) обставини.

Російська дослідниця С. Баньковська зазначає, що «недостатня участь» має просторову конотацію, бо йдеться про «перебування за кордонами, за межами оформлених (наявних) соціальних інститутів і утворень» [8]. Інший російський дослідник В. Каганський [71] також аналізує проблему маргінальності через просторовий підхід, вивчення просторових меж. Він розглядає маргінальність як нездатність зреалізувати продуктивну взаємодію суміжних зон, невідповідність завдання місцю. Згідно з В. Каганським, Маргінал – той, хто може жити на межі, але не може її перетнути, покинути. Відповідно, маргінальною є така ситуація, коли група чи особа не може посісти бажану позицію, місце. А отже, «Маргінальними є ті групи, які перебувають «не на своєму місці» [71].

У філософському розуміння поняття маргінальності «характеризує специфічність різноманітних культурних феноменів, часто асоціальних чи антисоціальних, які розвиваються за межами домінантних у ту чи іншу епоху правил раціональності, які не узгоджуються з сучасною їм панівною парадигмою мислення і, відповідно, досить часто виявляють протиріччя і парадокси магістрального напрямку розвитку культури» [154, с. 444].

Зацікавлення феноменом маргінальності віднаходимо у філософських концепціях французьких постмодерністів і постструктуралістів, зокрема в ідеях Ж. Дельоза, М. Фуко, Ж. Деріди, Ж. Батая.

Полісемія слова «маргінальність» скеровує нас також до розуміння маргінальності як межовості, перехідності. Відповідно, ще один підхід у розумінні проблематики маргінальності розробляє маргінальна антропологія. На думку російського дослідника С. Гуріна, маргінальна антропологія має насамперед досліджувати, з одного боку, межі кожної людини, межі її індивідуального буття, яке відрізняється від буття інших людей і, з другого боку, межі людського буття, «міру людського в людині». «На межі індивідуального буття людина зустрічається з іншими людьми, а на кордоні, на межі людського буття вона зіштовхується з чимось нелюдським» [45]. Отже, маргінальна антропологія розглядає стратегії поведінки людини на межі і спосіб подолання цих меж.

Ще один російський дослідник І. Малишев ключовою у визначенні Маргінала вважає таку його характеристику, як «позасистемність». Маргінал – і той, хто відстав, і той, хто випередив, але також той, хто «заблукав». Як зазначає І. Малишев, звідси й відповідні функції Маргінала в культурі: він її і консервує, і розвиває, і розкладає. Звідси випливає висновок: Маргінал – «це той, хто «не в ногу» [101].

Отже, поняття маргінальності має досить широку конотацію, ним можна окреслити різноманітні явища людської екзистенції. Особа опиняється в ситуації маргінальності, якщо:

- не може адаптуватися в чужій культурі (через розрив традиційних зв'язків і невіднаходження себе в нових, через культурні й етносоціальні конфлікти);

- їй бракує участі в різних формах суспільного життя, що може зумовлюватися явищами соціального вилучення (безробіття чи форми дискримінації, пов'язані з виконуваною роботою; бездомність); позбавленістю громадянських і політичних прав;

Таким чином, Маргіналом стає особа, яка випадає з будь-яких форм соціальних, політичних, культурних зв'язків.

З викладених підходів розуміння маргінальності і місця Маргінала продуктивним, у контексті дисертаційного дослідження, є соціологічний підхід, оскільки він дає змогу краще зрозуміти місце Іншого в контексті імміграційних процесів у сучасному глобалізованому світі, проблему адаптації іммігрантів-неєвропейців у західних суспільствах; участі в різних соціальних інститутах, що відкриває перспективу аналізу функціонування Іншого в публічній і приватній сферах. У цьому аспекті маргінальну особу можна визначити також через принцип її зайвості, непотрібності, характеристики «людей-відходів», які пропонує у своїй праці «Змарноване життя» [186] З. Бауман.

Важливий також просторовий підхід, який дає змогу зіставити феномен маргінальності з позицією особи залежно від району її проживання в сучасних мегаполісах (те, що З. Бауман [181] називає просторовою сегрегацією); за ступенем мобільності, тобто здатності пересуватися й подорожувати, можливості змінювати місце проживання. Таке закріплення за людиною певного місця можна означити як просторову маргінальність.

У цьому контексті важливо розглянути концепцію конституції моральності сучасного німецького філософа Т. Ренча. Запроваджуючи поняття «людська фундаментальна ситуація» для позначення цілісності життя, Т. Ренч конститує його також і на крихкості, асиметрії, іншості, негативності. Дослідник підкреслює, що людська практика здійснюється лише в межах можливостей «конститутивно крихкої істоти»: «Смислова конституція спільного життя необхідно включає конститутивну крихкість самих моральних стосунків: без модусів відмови *від власної розпорядчої влади* [курсив Т. Ренча – О. Ф.] навіть не виникнуть модуси комунікативної солідарності і автономії» [124, с. 190]. Тільки тому, що людина у своєму житті зазнає таких модусів крихкості, як зло, скінченність самого життя людини, вразливість, їй доступні й такі модуси взаємної комунікативної солідарності, як допомога, співчуття, вибачення.



Т. Ренч зазначає, що ситуації людського життя містять неминучі асиметрії. Зокрема те, що людські покоління діляться на генерації, передбачає засадничу нерівність у знанні. Однак це знання має переходити від одного покоління до іншого. Щодо такої форми асиметрії, якою є влада, німецький філософ зазначає: «У практичній перспективі форми домінування мають оцінюватись за тим, чи прив'язані вони до модусів комунікативної солідарності і чи спрямовані на реальні форми виконання у практиці спільного життя» [124, с. 196]. Адже в цьому аспекті суттєво те, чи легітимна влада в основі своєї легітимності має комунікативні стосунки. Оскільки, як акцентує мислитель, насилля не є комунікативним.

Підходи, які запропонував Т. Ренч щодо розуміння асиметричності, вагомі в контексті дисертаційного дослідження, особливо під час аналізу проблематики визнання.

Аналіз концепту Іншого передбачає й простеження контекстів його вживання, окреслення вимірів наявності поняття Іншого в соціальній, політичній, етичній, культурно-антропологічній, гендерній перспективах. Бо, як зазначає польський дослідник М. П. Марковський, саме контексти вживання «окреслюють сенс поняття» [220, с. 101].

Поняття Іншого фігурує зокрема в соціальному, політичному, етичному, культурно-антропологічному, гендерному, психоаналітичному, естетичному дослідженнях. У кожному з окреслених вимірів Інший набуває своїх специфічних рис. Одне із завдань дисертаційної роботи полягає в тому, щоб розкрити багатоаспектність модусів функціонування Іншого, аналізуючи його соціальний, політичний, етичний, культурно-антропологічний, гендерний виміри, визначити, якими є стратегії ставлення до Іншого в кожній з виокремлених перспектив.

Аналізуючи Іншого в соціальному вимірі, розглянемо умови й можливості функціонування Іншого в суспільному просторі. У цьому контексті Іншого можна визначити як того, хто не є членом соціальної групи або належить до однієї з груп спільнотних меншин. Така позиція Іншого, з одного

боку, дає йому змогу бути об'єктивним у стосунку до групи (Г. Зімелль [237], А. Шюц [172]), з другого боку, йому притаманні «сумнівна лояльність» (А. Шюц), «ламання бар'єрів» і здатність «сумніватися в нашому життєвому укладі» (З. Бауман [181]). Г. Зімелль показує, що поєднання близькості й віддаленості, що притаманне кожному міжлюдському зв'язку, у соціологічній формі «чужості» зазнає певної модифікації: «віддалення у межах зв'язку означає, що близька особа є далеко, чужість – що близько перебуває далека особа» [237, s. 505].

Фактично більшість взаємодій у сучасному місті – взаємодії з Чужими. У сучасних мегаполісах Чужий стає невидимим або всюдисущим (Р. Штіхве [170]), а отже, універсальним (Р. Штіхве, З. Бауман).

Г. Зімелль зазначає, що з Близькими нас поєднує те, що відрізняє нас від загалу. З Чужими – те, що спільне для загалу. Тому ставлення до Чужого є «більш абстрактним». У взаєминах з чужинцями загальнолюдські риси відіграють значно більшу роль, ніж індивідуальні [Див. 237, s. 508]. Відповідно, чужість – спільна риса багатьох іноземців.

Аналогічної думки дотримується Р. Штіхве, стверджуючи, що взаємини з близькими будуються на симпатії, урахуванні індивідуальності обох сторін. Чужого сприймають тільки через типізацію, через зарахування до певної соціальної категорії [170].

З. Бауман аналізує три процеси побудови суспільного простору (пізнавальний, моральний і естетичний), які послуговуються категоріями віддалі і близькості, відкритості й закритості, але відрізняються між собою [Див. 180, s. 196]. Будуючи свої взаємини з Іншими, людина розміщує їх на ближчій чи дальшій віддалі від себе. У сучасному світі «близькість фізична і суспільно-пізнавальна не координуються між собою» [180, s. 204]. Тому, як зазначає З. Бауман, проблема сучасної людини полягає не в тому, як позбутися Чужих, а як з ними жити, тобто як з ними жити за умов пізнавального незнання, недоокресленості ситуації, непевності.

Глобалізаційні процеси трансформують взаємозв'язок Чужий – Близький. Сучасні мегаполіси населені різними групами культурно-етнічних, національних, релігійних, расових меншин. Однак, попри «універсальну чужість» великого міста, З. Бауман вказує на просторову сеграгацію міських кварталів: ділянки мегаполісів діляться на райони, де людей певного типу можна зустріти частіше, ніж інших [Див. 181]. Тобто відбувається відтворення «етнічних» кордонів усередині сучасного міста.

Фізично люди близько перетинаються між собою, а духовно й далі нескінченно від себе далекі. Розвиток інформаційно-комунікативних систем і поява інтернету спричинили також те, що певні особи шукають близьких людей і зав'язують дружні взаємини в різних інтернет-спільнотах, а не в середовищі знайомих, сусідів, колег на роботі.

Як підкреслює З. Бауман, «за умов «універсальної чужості» близькість фізична є відділеною від моральних аспектів» [181, s. 76]. У цьому контексті Р. Штіхве [170] зазначає, що джерело варварства в сучасному суспільстві – не ненависть, а індіферентність, а С. Аверинцев говорить про «феномен невмотивованої злоби» [2].

На думку Р. Штіхве, амбівалентність уже не є основним модусом оцінки Чужого. У традиційних суспільствах Чужі заповнювали статусні лакуни, суспільство формувало такого Чужого, який був йому необхідний для проведення інновацій. За Р. Штіхве, це було потрібно, щоб витіснити амбівалентність у фігуру Чужого [Див. 170].

У традиційному суспільстві Чужий є «особою без власного місця» (Г. Зімель), а тому посідає те місце, яке йому дозволяють – статусні лакуни. Сьогодні, з одного боку, Чужі – усюди й охоплюють різні місця, з іншого – часто їх місце «деінде», тобто за межами фешенебельних районів (просторова сегрегація). А сучасних чужинців, в іпостасі нелегальних іммігрантів, часто розглядають як таких, що заважають суспільному розвитку і гальмують його.

Власне через цю просторову сегрегацію відбувається накреслення нових кордонів, не тільки як кордонів між різними районами міста, а й як кордонів між бідними і багатими, Своїми і Чужими.

Для аналізу функціонування Іншого в соціальному вимірі також важливим питанням є залученість груп Інших у спільний соціальний простір. Власне соціальна самоідентифікація членів цих груп, тобто ким вони себе вважають, чи вагомою для них є належність до соціуму країни перебування, дає змогу визначити місце членів груп в соціальному просторі. Показниками інтегрованості в соціальний простір є рівень освіти членів групи, їх професійна зайнятість чи відсоток безробіття, доступність медичного обслуговування, забезпеченість житлом. Це дає змогу визначити їхню соціальну адаптованість, рівень забезпечення соціально-економічних та культурних потреб. Незадоволення цих потреб – підстава для боротьби за свої соціальні права і домагання соціальної справедливості.

Замкненість громади, відсутність взаємодії з іншими групами, представниками інших націй веде до самоізоляції спільноти в соціальному просторі.

Іншого в політичному вимірі виявляємо через багатоаспектність модусів його функціонування. Відштовхуючись від позиції К. Шміта [168], який специфічним політичним розрізненням, до якого зводяться політичні дії і мотиви, вважає поділ на друга і ворога, важливо дослідити, якими сьогодні є уявлення про ворога, що загрожує існуванню спільноти, з якою ідентифікує себе суб'єкт. К. Шміт підкреслює, що політичним ворогом є саме Інший, Чужий. Тому феномен політичного можна зрозуміти лише через можливість поділу на групи друзів і ворогів. За німецьким філософом, будь-яка протилежність (релігійна, моральна, економічна, етнічна) перетворюється на протилежність політичну, якщо вона є достатньо сильною, щоб ділити людей на групи друзів і ворогів. Отже, «політична протилежність – це протилежність найбільш інтенсивна» [168].

Проблему Іншого як того, хто не належить до нашої держави, іноземця, у сучасних політичних дискурсах найчастіше формулюють у контексті питання імміграційної політики. Ще один модус функціонування Іншого в політичному вимірі акцентують через його належність до різних груп культурно-етнічних, національних, релігійних меншин.

Функціонування Іншого в політичному вимірі в контексті питання імміграційної політики і громадянства розглядають Ю. Габермас, С. Бенгабіб, Ю. Крістева, а також філософи лівого спрямування С. Жижек і Е. Балібар.

Французький філософ Е. Балібар у праці «Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ» [6] зазначає, що дискримінація – частина самої природи ЄС. Відмінність нового простору ставлення до Чужих від традиційного, згідно з Е. Балібаром, у тому, що в сучасній Європі іммігранта вилучили із середини. Як зазначає мислитель, «...традиційну фігуру зовнішнього ворога замінено фігурою внутрішнього ворога», який розчинився серед «нас» [6, с. 211].

Е. Балібар і С. Жижек розглядають теперішній європейський расизм як расизм антиіммігрантський, що спрямований проти іммігрантів і їхніх родин.

Французький філософ зазначає, що один із засновків цього расизму – соціально-економічний: існування інституційної дискримінації, що базується на структурах найманої праці, коли «на глобальному рівні існує відповідність між ієрархіями кваліфікації, пропорцією іноземних робітників і різними способами відтворення робітників, які дозволяють економити на витратах на освіту і зростанні некваліфікованих робітників, даючи можливість їм прибувати з домінованих («периферійних») регіонів світової економіки» [6, с. 253]. В цій ситуації відбувається і процес «етнізації ієрархій» [6, с. 253], коли конкретний етнос оцінюють як пов'язаний із певним родом занять. На асоціативності сприйняття сучасних чужинців з «брудною роботою» наголошує турецький дослідник Н. Каракаялі [210].

Ю. Крістева також позначає чужинця як того, хто працює. «Тоді як автохтони цивілізованого світу, розвинених країн, вважають важку працю

річчю вульгарною і набирають аристократично невимушеного й вередливого... вигляду, чужинця ви впізнаєте по тому, що він *досі* [курсив Ю. Крістевої. – О. Ф.] вважає працю цінністю» [83, с. 27]. З існування «трудівників-іммігрантів» випливає, що чужинець-трудівник сприймає працю як життєву необхідність, єдиний засіб виживання.

Е. Балібар наголошує, що іноземці «перетворилися на метеків чи на *second class citizens*, чие перебування та діяльність є предметом особливого нагляду. Втім, це виключення спрямоване на досить розмаїті народності: водночас народності Півдня, пов'язані з Європою давніми каналами наймання робочої сили, та народності Сходу та європейського Південного Сходу, народи якого упідлеглені процесу селективного адміністративного допуску до «евроспільноти» [7].

Відповідно, Е. Балібар розглядає питання європейського громадянства як «громадянства кордонів». Він зазначає, що кордони змінили своє місце. Традиційно вони мали б бути на краю території, позначаючи місце, де вона закінчується, натомість кордони й відповідні інституційні практики перенесено всередину політичного простору [Див. 6, с. 191-192].

С. Жижек говорить про справжню «діалектику глобалізації»: «сегрегація людей і є [курсив С. Жижека. – О. Ф.] реальністю економічної глобалізації. Цей новий расизм розвивається в куди більш брутальному напрямку, ніж старий: його легітимації служить не натуралістичний («природна» перевага розвиненого Заходу) і не культурний (мешканці Заходу хочуть зберегти свою культурну ідентичність), а неприкритий економічний егоїзм – фундаментальне розділення між тими, хто входить у сферу (відносного) економічного процвітання, і тими, кого з неї вилучили...» [65, с. 19]. Отже, на думку С. Жижека, саме «економічний егоїзм» сьогодні переважає у ставленні європейських країн до іноземців. Така позиція словенського філософа, на думку автора дисертаційного дослідження, досить спрощена й не зовсім об'єктивна. Адже він не торкається проблеми небажання певних груп меншин інтегруватися в суспільство країни перебування.

Ще одна теза С. Жижека – про те, що істина глобалізації полягає в тому, що зводять нові стіни, які відгороджували б успішну Європу від напливу іммігрантів [Див.65, с.19]. Автор дисертаційної роботи не цілком погоджується з цією тезою С. Жижека і приєднується до думки Т. Г. Еша [61] і С. Бенгабіб [14], що певне регулювання й обмеження імміграційних потоків – передумова збереження ліберального суспільства. Однак недопустимо порушувати права людини, навіть якщо особа перебуває нелегально у відповідному політико-правовому просторі.

Питання, яке артикулює С. Жижек, заторкують й інші філософи, проте вже не так однозначно. Зокрема Ю. Крістева висловлює тезу про «критерій економічної доцільності», яким керуються європейські уряди в політиці щодо іноземців, запитуючи, чи наша ментальність не є подібною до ментальності греків, коли іноземців розглядають з огляду «на панівний критерій – їхню економічну вигідність для полісу» [83, с. 72].

Вагомим у розгляді політичного контексту функціонування Іншого є питання його забезпечення громадянськими й політичними правами. Можливість користуватися громадянськими та політичними правами – один із основних критеріїв, через який відбувається або вилучення Іншого, або його залучення до спільного простору.

У цьому контексті Ю. Крістева [Див. 83, с. 125-134] звертає увагу на суперечність між правами людини і громадянина. Щоб прибути на територію обраної ним країни, щоб там жити й працювати, іноземець повинен звернутися по дозвіл до відповідних владних служб. А ці дозволи уряд формує з огляду на економічні й політичні інтереси країни. С. Бенгабіб також зазначає, що «...господарські інтереси держави самі по собі не можуть бути моральним козирем у політиці імміграції і надання притулку» [14, с. 208]. Дослідниця акцентує на тому, що ліберальні демократії, прагнучи зберегти свій економічний добробут, не мають порушувати фундаментальних прав людини. Проте, на думку вченої, право самостійно визначати політику у сфері імміграції – невід’ємне право суверенної держави.

С. Бенгабіб розділяє теорію і практику громадянства на такі три складові: колективна ідентичність, гарантії соціальних прав і виплат, а також політичне членство. Однак дослідниця зазначає, що сьогодні спостерігаємо «ефект розщеплення» і, як наслідок, ці три виміри громадянства втрачають зв'язок між собою. До прикладу, людина, яка не є громадянином конкретної держави, може володіти соціальними правами, але не мати виборчих прав. С. Бенгабіб стверджує: «Дедалі більшою мірою громадянство і політичне членство існують відірвано одне від одного» [14, с. 213].

Тому С. Бенгабіб, як і Ю. Габермас, аналізуючи різні рівні вилучення Іншого, пропонує також можливі способи його залучення до спільного простору. С. Бенгабіб виокремлює кілька етапів політичного залучення Іншого в суспільство, «...проводячи розмежування між умовами *в'їзду* до країни, такими, як дозвіл на відвідини, навчання і набуття власності, і умовами *тимчасового перебування*, а потім між тим і іншим – і *постійним перебуванням*, і *громадянським інкорпоруванням*, фінальною стадією якого є *політичне членство* [курсив С. Бенгабіб. – О. Ф.]» [14, с. 184]. На кожному з цих етапів держава регулює права й обов'язки іноземців і резидентів. С. Бенгабіб пропонує: умови державного регулювання можна і обговорювати, і опротестовувати. Дослідниця вважає, що в європейському контексті «претензії на членство і громадянство дедалі більшою мірою потрібно розглядати, керуючись тим, що людина робить, і меншою мірою – хто вона така в сенсі приписуваної їй расової, етнічної і релігійної ідентичності» [14, с. 203]. Ще один спосіб залучення Іншого С. Бенгабіб пропонує у своїй моделі дорадчої демократії, обстоюючи конституційний та правовий універсалізм на рівні держави і висловлюючись за те, щоб певні форми правового плюралізму й інституційного розподілу влади передали регіональним та місцевим парламентам.

Ю. Габермас розглядає питання залучення Іншого в контексті проблеми суспільної інтеграції. Ключовою для нього є теза, що «якщо в межах одного і того самого демократичного суспільного цілого різні культурні, релігійні й



етнічні життєві форми повинні рівноправно існувати поряд і разом одна з одною, то культура більшості мусить звільнитися від такого, що природно виростає та історично пояснюється, злиття з *політичною культурою* [курсив Ю. Габермаса – О. Ф.], яку поділяють усі громадяни» [33, с. 226]. Він акцентує на тому, що політично витворений солідарний зв'язок громадян постає як комунікативний зв'язок, який починається з правової інституціоналізації громадянської комунікації.

Отже, в контексті аналізу політичної перспективи функціонування Іншого Е. Балібар і С. Жижек говорять про існування європейського расизму як расизму антиіммігрантського, який має економічне підґрунтя. Дискримінування Іншого як іммігранта-іноземця відбувається на підставі роботи, яку він виконує, та неналежного доступу до громадянських прав. Ю. Габермас у концепції деліберативної політики і С. Бенгабіб у концепції дорадчої демократії аналізують можливі способи залучення Іншого через забезпечення діалогу для вироблення механізму вирішення проблем його суспільної інтеграції.

В етичній перспективі важливо розглянути іпостась Іншого як гостя.

Розрізняють гостинність як взаємодію між індивідами і суспільний вияв гостинності (інституційна гостинність, церковна, державна). Природа державної гостинності відрізняється за своєю суттю від індивідуальної гостинності.

Коли йдеться про державну гостинність, можемо говорити про гостинність із правно-політичними обмеженнями. Державна гостинність – не якийсь один жест, а низка актів: надання права на пересування, права на працю, громадянських і політичних прав тощо.

Юридичне визначення гостинності одним із перших серед мислителів запропонував І. Кант у своїй праці «До вічного миру» [72]. Філософ обмежив права іноземця (який перебуває на території суверенної держави) правом відвідання, відмовляючи, натомість, йому в праві постійного проживання. У цьому трактуванні гостинність означає право кожного іноземця на те, щоб у чужій країні з ним не поводитися, як із ворогом.

Ж. Деріда зробив вагомий внесок у розвиток етики гостинності, даючи нам змогу переосмислити роль гостя як Іншого в етичній перспективі. Для Ж. Деріди етикою є гостинність.

Філософ говорить [196] про ідею чистої гостинності і гостинність із юридично-політичними обмеженнями. Відповідно, ми перебуваємо між «законами гостинності», які вимагають безумовної відкритості стосовно Іншого, і «законами гостинності», які обмежують цю гостинність і примушують вписувати її в простір законів. Гостинність не дорівнює запрошенню. Кажучи про простір ЄС із правилами Шенгенської зони, Ж. Деріда підкреслює, що якщо ми приймаємо тільки тих, кого уповноважені прийняти, то це вже не гостинність. Відповідальність полягає в постійному пошуку унікального компромісу між цими полюсами. Ж. Деріда наголошує, що саме відповідальність є «відшукуванням того місця зустрічі, відшукуванням унікальної події» [197, s. 262].

На думку філософа, досвід чистої гостинності повинен починатися з нуля. Не треба закладати нічого знаного, визначеного. Щоб чиста подія прийняття Іншого була можлива, не потрібно накидати жодного контракту. Досвід гостинності творить нову мову. У цьому сенсі кожна зустріч і прийом гостя витворює свою особливу мову. Ж. Деріда зазначає: «Гостинність має бути настільки творчою, так пристосована до іншого і до прийняття іншого, щоб кожен досвід гостинності творив нову мову» [196, s. 257–258]. Такою мовою є поетична мова. Тому Ж. Деріда каже про «поетичну подію гостинності», яка має шанс на існування тільки тією мірою, якою починається з нічого. Відповідно, коли кажу до гостя, щоб він увійшов, «мій акт прийому має бути як перший в історії, абсолютно одиничний» [197, s. 262]. У цьому сенсі діалог між господарем і гостем закладає можливість справжнього порозуміння розмовою, у якій жодна зі сторін (ні господар, ні гість) не шукає свого, але прагне до створення нової якості.

На думку автора дисертаційного дослідження, досвід гостинності, про який пише Ж. Деріда, можна перенести і на зустріч з Іншим чи Чужим загалом.

Кожна така зустріч із насправду Іншим особлива, а тому вимагає нової мови, щоразу інакшої під час зустрічі з новим Іншим.

Французький дослідник А. Монтандон окреслює ще одну важливу характеристику гостинності. Він вважає, що поняття гостинності утворює нестабільну систему, яку ніколи не можна заповнити цілковито; містить випробування і ризик, тому що охоплює одночасно і певні правила, і їх порушення, і саме цим відрізняється від приймання гостей як реалізованої дії. Натомість у «гостинності завжди віднаходимо якусь нестачу, яку ніяк не можна відшкодувати» [107].

Одна з засад етики гостинності – готовність до того, що гість може змінити наш світ і нас самих. Як підкреслює Ж. Деріда, з одного боку, є ймовірність, що цей гість виявиться вбивцею, гвалтівником, він може зробити революцію. З іншого – прийняття Чужих дає господареві шанс на доступ до того, що є його власним місцем. Мислитель підкреслює, що власне завдяки досвідові гостинності маємо шанс зробити власним те, що є нашим «власним» [Див. 197, s. 265].

У цьому контексті, для повнішого розуміння того, що дає нам прихід Іншого, важливо розглянути іншу працю Ж. Деріди – «Психея. Відкриття іншого». Філософ, аналізуючи поняття інвенції, зазначає: «Інше є тим, що не відкриває самого себе, а тому є єдиним відкриттям у світі, єдиним відкриттям світу, *нашим* відкриттям, яке одночасно відкриває *нас* самих. Тому Інше завжди є іншим початком і джерелом світу, *ми ж надалі залишаємося такими, які потребують, щоб їх відкрили* [курсив Ж. Деріди – О. Ф.]» [198, s. 105]. На думку автора дисертаційного дослідження, власне гість і виконує цю функцію інвенції. Тому розгляд Іншого як гостя дає змогу виявити здійснення функції інвенції, тобто перевідкриття для особи її власного світу національно-культурних цінностей, що по-новому актуалізує почуття відповідальності за цей світ, дає змогу оцінити переваги своєї належності до нього, а також ризики його втрати.

Ж. Деріда підкреслює, що гостинність – це «бути у себе і в іншого так, щоб жодна зі сторін не була другорядною» [197, s. 265]. А Ю. Крістева зазначає, що прийому господарем гостя притаманний «миттєвий космополітизм як братерство гостей, які погамовують свої відмінності і про них забувають» [83, с. 19–20].

Отже, взаємини між господарем і гостем визначають як стосунки між рівними. А відповідальність є відшукуванням цього місця зустрічі, як уже зазначено. Якщо соціальний і політичний виміри виявляють, що місце Чужого «деінде», то з погляду етичної перспективи прихід цього Іншого чи Чужого допомагає господареві віднайти і збагнути своє місце.

У культурно-антропологічному вимірі Інший – той, хто є представником чужої культури. Основний досвід людини від часу народження – досвід розрізнення між Своїм і Чужим. Із розвитком власного «Я» приходить усвідомлення своєї належності до сім'ї, народу, нації, держави тощо, а також, відповідно, усвідомлення різних вимірів Чужого. Власне у розрізненні Свого і Чужого, того, що «ми можемо усвідомити своє Я, лише через «не-Я», інше, чуже» [93, с. 62], полягає перший принцип ксенології у визначенні російської дослідниці В. Лисенко.

Другий принцип ксенології, за В. Лисенко, полягає в тому, що будь-яка соціальна й особиста ідентичність актуалізується в разі зіткнення та конфлікту з чужою ідентичністю (наприклад, греки усвідомлюють себе греками лише на фоні варварів) [Див. 93, с. 62].

У цьому контексті важливо підкреслити подолання європоцентричної парадигми в оцінці інших культур і проаналізувати, як використовували й використовують поняття Іншого/Чужого у формуванні європейських ідентичностей.

Норвезький дослідник І. Нойман акцентує, що у формуванні колективних європейських ідентичностей брали й досі беруть участь найрізноманітніші образи Іншого. За І. Нойманом, свого часу такими Іншими Європи були, зокрема, Туреччина і Росія [113]. Сьогодні для Європи і Заходу

таким Іншим постає ісламський світ, зокрема в іпостасі іммігрантів з мусульманських країн.

На думку британського антрополога Е. Ліча, універсальне протиставлення ми/вони зіставне з опозицією люди/нелюди [Див. 189, s. 14]. Аналогічної позиції дотримується і російський дослідник А. Якимович, який зазначає, що, «починаючи з Геродота, конфлікти серед людських спільнот міфологізуються за однією і тією ж схемою. НАШИХ описують як носіїв культури і людських цінностей, а ЧУЖИХ – як варварів, дикунів, звіроподібних нелюдів» [177, с. 48].

Б. Вальденфельс зазначає, що заволодіння світом можна розуміти як освоєння Чужого: «освоєння відбувається через центрування на Своєму» [23, с. 130]. Тобто Своє ставлять у центрі, а Чуже набуває статусу периферії. Можна виокремити такі форми центрування: етноцентризм, націоналізм, європоцентризм.

На думку Б. Вальденфельса, європоцентризм означає суміш «етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації» [23, с. 117].

Взаємини європейців з Іншими (як представниками інших рас і культур) упродовж історії мають двоякий, амбівалентний характер. Це і зацікавленість, яка призвела до великих географічних відкриттів, і бажання панувати, яке перетворило Європу на великого світового колонізатора.

Європі притаманна внутрішня множинність особливого гатунку. Німецький філософ зазначає, що європоцентризм живе очікуванням того, що Своє завдяки Чужому поступово виявиться цілим і загальним.

Для розуміння того, чим є європоцентризм, важливо зіставити його з поняттям європейської ідентичності. Європейську ідентичність зіставляють із поняттям спільноти, що базується на середземноморській (грецькій і римській) культурі та на християнстві, які сформували Європу. Французький філософ М. Крепон зазначає, що згаданого спадку замало, щоб визначити ідентичність Європи та європейців. Тому він формулює «подвійну аксіому», на яку

наштовхуємося в цьому питанні: «що не «належить» Європі, так чи так «прийшло до неї», а отже, «належить» їй, щонайменше частково; те, що роблять властивим Європі, існує також поза її межами, а отже не належить (чи більше не належить) власне їй» [82, с. 90].

Французький філософ вважає, що ці два твердження треба зробити засновками будь-якої рефлексії про Європу і її ідентичність, інакше ми наражатимемося на дві різні пастки, які також є постійно відтворюваними формами насильства; з одного боку, позначення (якщо не осуд) у Європі всього того, що не є європейським (і що за будь-яку ціну відмовляються визнати таким), з другого боку, закріплення за Європою рис, які передбачає її ідентичність (розум, прогрес, наука, права людини тощо).

У цьому контексті важливо звернути увагу на подвійну конотацію значення властивого/власного. Дослідник Ф. Неф простежує генеалогію цих понять у латинській, грецькій та романо-германських мовах. Він зазначає: «Отож, поєднання властивого/власного та властивості/власності можна вважати радше константою, ніж індивідуальним випадком конкретної мови» [111, с. 56]. Тому в питанні про європейський спадок ідею апропріації (перетворення своєї властивості на свою власність) європейських принципів французький дослідник М. Крепон пропонує замінити на дезапропріацію (визнання своєї властивості властивістю/власністю інших) та реапропріацію (визнання своєї іншості своєю властивістю/власністю) [Див.81, с. 13-28, 168].

На думку цього французького дослідника, Європа «стала тим, чим вона є, завдяки подвійному рухові: з одного боку, завдяки обмінам та циркуляції між своїми складниками, а з іншого – завдяки виходові за власні межі» [82, с. 91]. Аналогічного погляду дотримується і Б. Вальденфельс, підкреслюючи, що для того, щоб говорити про Європу без етноцентризму та культурного нарцисизму, треба також говорити про «не-європейське всередині Європи та за її межами» [23, с. 125]. Він акцентує, що Європа не є образом, ідеєю, телосом, а є відповіддю – відповіддю на Чуже.

М. Крепон зробив критичний аналіз концепту європейської ідентичності, відштовхуючись від другого її полюсу – європейських іншостей. Він витворює концепцію гетерогенності європейської ідентичності [81], на яку спирається, досліджуючи проблему європейського спадку, питання сутності Європи. Пропонуючи ідею гетерогенності європейської ідентичності, французький філософ прагне переосмислити цю ідентичність через подолання її європоцентричного характеру, стверджуючи і те, що решта світу теж дає щось Європі, і згадуючи про її колоніальне минуле, досвід війн тощо. Мислитель наполягає, що до питання «ідентичності Європи» потрібно інтегрувати це насильницьке минуле як фундаментальну даність цієї ідентичності.

Французький філософ обґрунтовує також тезу про гетерогенність європейської культури, стверджуючи, що те, чим є Європа, невіддільне від того, що вона використовувала, запозичувала та перекладала. Використання – такий спосіб привласнення чужої культури, яке водночас заперечує її, адже іншу культуру сприймають не в її культурному вимірі, а як засіб збагачення. Досвід колоніального минулого Європи – пряме свідчення цього. А переклад – яскравий приклад дезапропріації європейських культур, тому що «Європа утворюється (утворювалася), перекладаючи себе» [81, с. 19]. Знаменитий вислів Умберто Еко, що «мовою Європи є переклад», на думку М. Крепона, – першопринцип гетерогенізації у найширшому значенні.

Російський філософ Б. Марков натомість зазначає, що сьогодні виникає відчуття зникнення Європи як місця. «Місцем» Європи виявляються не столиці, що конкурують між собою, а потужні газето-журнальні концерни, які «визначають нові стандарти «культурності» [102].

Важливо також простежити, як змінилася репрезентація Іншого в гуманітарних текстах. Дж. Кліфорд ґрунтовно досліджує це питання у своїй розвідці «Про етнографічний авторитет» [195].

У класичних антропологічних текстах (наприклад, у працях антропологів покоління Б. Маліновського) Іншим постає представник

досліджуваної культури. Ми не чуємо його голосу, його позицію представляє антрополог. Однак, отримані в результаті польових робіт етнографічні описи розглядали як об'єктивне свідчення культурного життя досліджуваних народів, а не як віддзеркалення позиції антрополога [Див. 132]. Тут доречно подати третій принцип ксенології у визначенні В. Лисенко: Чуже залишиться конструкцією нашого Я, оскільки ми будемо виокремлювати в ньому саме те, що так чи інакше перегукується з нашим «Я»; наш Я-образ уже закладений у саму модель Чужого [Див.93, с. 62].

В цьому контексті варто звернутися і до доробку постколоніальних студій. Е. Саїд здійснив критику колоніальної репрезентації, закладеної в орієнталізмі. У своїй праці «Орієнталізм» [133] він показує, що образ Сходу є, фактично, конструктором Заходу. Як підкреслюють російські дослідники П. Рубел і М. Чегринець, розуміючи під «орієнталізмом» схему взаємовідносин антрополога зі своїм предметом, Е. Саїд продемонстрував її як варіант «колонізуючої» свідомості, яка формує «колоніальний» тип репрезентації чужої культури і образ Іншого, який її представляє [Див. 132]. Отже, на думку Е. Саїда, Захід, конструюючи Схід як Іншого, наділяє його тими характеристиками, які вважаються незахідними. Дослідник Р. Височанський [26] у своїй дисертаційній роботі проаналізував соціокультурний зміст дискурсивних форм репрезентації Іншого в контексті орієнталізму, розглядаючи орієнталізм як дискурс «іншення». Відповідно, основними зусиллями критики, яка аналізує феномен орієнталізму, є намагання переглянути канон репрезентації Іншого в західній культурі.

У сучасній антропології змінюється відношення суб'єкта, що пізнає, й об'єкта досліджень.

У концепції американського антрополога К. Гірца ця межа вже не така виразна. Інший має свій голос і вносить свій погляд до знання, що його творить дослідник. Інтерпретація, ключова для К. Гірца категорія, потребує конкретних ситуацій і об'єктів. В процесі інтерпретації відбувається реконструкція для нас «точки зору туземця». В діях балійців, мешканці Яви, Марокко і тих значеннях,



яких вони надають своїм діям, К. Гірц шукав суть їхньої культури. Він розглядає культуру як комплекс знаків, що їх сенс необхідно розкрити. Наступний етап – його відтворення у власному тексті, який К. Гірц називає «щільним описом» (thick description) [39]. Однак, як зазначає французький дослідник Р. Дельєж, К. Гірц і далі дивиться на етнографію «як на дискурс про іншого: етнолог ніколи не бажає стати тубільцем, він ніколи не буває частиною тієї реальності, яку описує» [52, с. 114].

Антропологи-постмодерністи, зокрема Дж. Кліфорд, відмовилися від опису чужої культури як іншої. Дж. Кліфорд зазначає, що «парадигми досвіду й інтерпретації поступаються дискурсивним парадигмам діалогу і поліфонії» [195, s. 145]. Таким чином, пізнання виникає в процесі діалогу між дослідником і досліджуваним; унаслідок цього процесу настає «поєднання» двох способів бачення дійсності: дослідника й досліджуваного, які спільно формуються у знання.

Дж. Кліфорд наголошує на тому, що критика колоніальних стилів репрезентації і розширення методів, які можна застосовувати для написання етнографічних текстів, засвідчують той факт, що «етнографічну» свідомість не можна більше трактувати як монополію певних західних культур і соціальних класів» [195, s. 157].

Таким чином, постколоніальна критика призвела до подолання європоцентричних підходів в оцінці інших культур, підкреслюючи цінність культурного плюралізму. Отже, європоцентрична парадигма змінюється парадигмою плюралістичною в основі якої лежить ідея культурної багатоманітності. Визнання цінності культурного плюралізму є вагомою підставою для того, щоб Інший як представник «інакшої» культурної традиції не був через це стигматизованим і за ним не закріплювали «низького» соціокультурного статусу.

Б. Вальденфельс наголошує на багатоманітності втілення чужості. Кількість перехрещень близького і далекого збільшується із посиленням гетерогенності суспільства. Адже одна й та сама людина може бути для нас

водночас далекою і близькою, знайомою і чужою залежно від того, у якому світі ми вкорінені. Б. Вальденфельс каже, що ми можемо себе запитати, хто для нас більш Чужий, «арабський лікар у клініці чи німецький психопат, футболіст з Гани чи скінгед поруч із нами, афганський перекладач казок братів Грим чи місцевий читач газет» [23, с. 129].

Отже, Інший відіграє важливу роль у формуванні нашої національної і культурної ідентичностей. У питанні творення європейської ідентичності, дослідники пропонують відмовитися від принципу бінарності, опозиції ми/вони, а говорити про «неєвропейське всередині Європи» (Б. Вальденфельс) і про «європейські іншості» (М. Крепон). Зазначимо, що ідея гетерогенності європейської ідентичності (М. Крепон) є підставою залучення міграційного чинника до процесу її визначення на сучасному етапі.

Гендерний аспект Іншого. Опозицію Я/Інший часто застосовує феміністична критика, аналізуючи відсутність рівноваги між чоловіком та жінкою у різних сферах суспільного життя. С. де Бовуар у «Другій статі» [19; 20] акцентує, що чоловік є суб'єктом, а жінка – Іншою. Така настанова зумовила розгляд жіночого досвіду як негативного і чужого, з погляду домінування культурних зразків цінності й упривілейованих рис, які асоціюються з чоловіками. Таким чином, гендерна асиметрія полягає в приписуванні жінкам ролей, які усталено вважають другорядними.

Гендерний аспект проблематики Іншого буде розглянуто в контексті функціонування жінки в приватному й публічному просторах. Для американської дослідниці Д. Бетке Елштайн [15] засадничий принцип аналізу публічного і приватного – ставлення до жінок.

У контексті проблематики визнання з'являються такі питання: чи жінка хоче бути визнаною як жінка, на що звертає увагу С. Волф [31], про поєднання гендерного аспекту з національними та культурними відмінностями (М. Волцер [153]), розгляд гендерної несправедливості як закоріненої в економічній структурі суспільства й суспільному порядку статусу, як її інтерпретує Н. Фрейзер [203].

Сьогодні в аспекті гендерних взаємин розглядають також проблеми конструювання маскулінності й сексуальності.

Таким чином, політична перспектива аналізу проблематики Іншого вказує на форми дискримінації Іншого в глобальному світі; соціальна й культурно-антропологічна – на поліваріантність перехрещень Свого і Чужого; етична, завдяки поняттю гостинності, розкриває значення Іншого через його здатність виконувати функцію інвенції; гендерна враховує приписування жінці другорядної ролі в громадській сфері.

У сучасному світі Інший (як представник іншої культури, нації, раси) – уже не далекий Чужий, а наш сусід; кордон між нами і ним – уже не кордон між країнами чи континентами, а, дуже часто, – кордон між районами міста, престижністю виконуваної праці, доступом до громадянських прав.

## 1.2 Джерельна база та історіографія дослідження

Наукове дослідження спирається на результати аналізу й осмислення проблематики Іншого в широкій історико-філософській перспективі. Однак теорії та концепції розроблено в попередні епохи, і деякі твердження та припущення, висловлені в минулому, необхідно переосмислити, враховуючи сучасні реалії та виклики сьогодення.

У літературі з дослідження концепту Іншого, відповідно до завдань дисертаційного дослідження, виокремлено кілька тематичних груп джерел.

1. Праці, які відкрили нові обшири в теоретико-методологічній перспективі аналізу проблематики Іншого.

2. Група джерел із вивчення ідентичності в контексті проблематики Іншого, у яких аналізують:

- питання особистої ідентичності й формування особовості;
- проблему творення ідентичності суб'єкта й інтесуб'єктивних взаємин у концепціях Е. Левінаса та П. Рікера;

- питання ідентичності людини в добу глобалізації.

3. Праці, у яких вивчають:

- функціонування Іншого в публічному і приватному просторі;
- проблематику визнання Іншого;
- питання толерантності щодо Іншого сьогодні.

Такий поділ літератури досить умовний, оскільки окремі праці, зараховані до однієї з груп, можуть належати й до іншої групи.

1. Аналіз літератури в теоретико-методологічній перспективі дослідження проблематики Іншого.

В екзистенціально-феноменологічній традиції проблематику Іншого вивчають Е. Гусерль [46], Г. Марсель [103], Ж.-П. Сартр [135], М. Мерло-Понті, Х. Ортега-і-Гасет, К. Ясперс [178]. Діалогічну традицію дослідження поняття Іншого репрезентують Ф. Ебнер [200], М. Бубер [22], Ф. Розеншток-Хюсі, Ф. Розенцвейг [234], Е. Левінас [87; 88; 89; 216], М. Бахтін [11; 12; 13]. Представники комунікативної філософії: К.-О. Апель, Ю. Габермас [33; 161];

162], В. Кульман, Д. Бюглер. У герменевтичній традиції проблему Іншого аналізують Г.-Г. Гадамер [48; 49] і П. Рікер [125; 128; 229; 233]. У постструктуралістському підході до теми Іншого можна виокремити праці Ж. Лакана, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ж. Деріди. Серед дослідників цих традицій аналізу проблеми Іншого виокремлюємо П. Гайденко [35], А. Горних [42], Р. Даниляка [51], І. Ільїна [68], В. Подорогу [120], М. Тойнісена [240], О. Шпарагу [169].

Окремо виділяємо розвідки українських науковців, присвячені екзистенційним, діалогічно-комунікативним і етичним аспектам проблематики Іншого: А. Єрмоленка [62], В. Малахова [97], Л. Озадовської [116], О. Петрів [118], Л. Ситниченко [139], В. Табачковського [146].

Праця української ученої Л. Ситниченко “Першоджерела комунікативної філософії” [139] – одна з перших в українській думці спроб осмислити основні поняття та принципи сучасної філософії комунікації. Вагомим є доробок українського філософа А. Єрмоленка [62] в дослідженні сучасної комунікативної філософії й етики дискурсу. У книзі Л. Озадовської [116] обґрунтовано парадигмальний статус діалогу в сучасному мисленні.

Варто також виокремити ґрунтовну розвідку українського дослідника В. Табачковського «Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну» [146]. На запитання, якою є та особливість людського існування, що з неї виходять щораз нові спроби визначити сутність людини, В. Табачковський відповідає: «Справа полягає скоріше в екзистенційній невичерпності, пов’язаній з універсальністю людського способу буття. Важливим надбанням сучасної антропологічної рефлексії є усвідомлення сутнісної значущості ціннісної неоднозначності такої універсальності: вона обіймає не тільки вияви людського, які традиційно вважалися позитивними, а й їх альтернативи» [146, с. 36]. З іншого боку, як підкреслює дослідник, сутнісно-загальне має бути відкритим «для одиничного й особливого».

Серед сучасних дослідників проблеми Іншого і Чужого – такі закордонні філософи, як З. Бауман [10; 179; 180; 181; 182; 183; 185; 186],

З. Бенедиктовіч [187], Б. Вальденфельс [23], А. Васькевіч [246], Ю. Крістева [83], А. Шюц [172].

У межах цієї групи проаналізуємо літературу, яка допоможе з'ясувати сутність понять Іншого та Чужого й провести між ними розрізнення.

Варто вирізнити працю польського дослідника А. Васькевіча «Чужий за вибором» [246], у якій розглянуто особливий вид чужості. Ця праця є «дослідженням певного роду чужості, джерело якої – у тривалому відчутті деяких людей, що їхня справжня батьківщина – не з цього світу, а також, що в цьому світі вони не почувуються як удома» [246, s. 9]. У рамках цього виду чужості аксіологія і певна ієрархія цінностей визначають кордони між тим, що Своє, а що Чуже, формуючи особливу настанову й суспільну позицію. А. Васькевіч визначає цих Чужих як трансцендентально Чужих, які зовсім не подібні до інших Чужих. Вони не творять окремої групи, контактують із незначною кількістю людей та інституцій, беручи на себе лише такі зобов'язання і приймаючи такі суспільні ролі, виконання яких не перешкоджатиме їм «жити за законами справжньої батьківщини» [246, s. 401]. Їхньою характерною ознакою не є ні елітарність, ні рівною мірою їх не стосується категорія вилучення (бо якщо вони й ізольовані, то хочуть цього самі). Вони є Чужими, але не відчуженими, а саме – Чужими за вибором. Чужими за вибором, в інтерпретації А. Васькевіча, є філософи Сенека й Августин, американський письменник Генрі Девід Торо, американський фізик Річард Фейнман, Еміль, головний герой твору Ж.-Ж. Русо «Еміль». У варіанті чужості, яку описав А. Васькевіч, ідеться про іншість чи чужість як про певну екзистенційну окремішність.

Серед праць українських науковців вагомими є дослідження О. Довгополової [57; 58], Ю. Сороки [143], В. Суковатої [144; 145].

В. Суковата у своїй монографії «Обличчя Іншого: тілесні образи Іншого в культурній антропології» [145] уперше в українському філософському просторі аналізує численні репрезентації категорії «Іншого». Дослідниця розглядає феномен Іншого як тіло (через маніфестації раси, гендеру,

сексуальності, фізичної цілісності тіла) і як текст (на рівні дискурсів, мотивів, образів, тем). Новизна праці ученої полягає в систематизації різноманітних конструкцій Іншого, що функціонують у сучасній філософсько-гуманітарній думці, зокрема у визначенні статусу Іншого у свідомості постмодерної культури в контексті нових філософських напрямів кінця ХХ ст. – теорії меншин, феміністської критики, теорії дизабіліті, теорії геноциду, квір-теорії, постколоніальної теорії, кібер-теорії; формулюванні концепції гетеротопії як типу особливих соціокультурних хронотопів Іншого, у яких відбувається продукування ідентичностей і досвідів інакшості.

Соціокультурний підхід до розгляду феномену сприйняття Іншого в умовах сучасного полікультурного суспільства застосовує українська дослідниця Ю. Сорока у своїй монографії «Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого» [143]. Аналізуючи соціокультурну перспективу сприйняття Іншого, вона відкриває нові напрями вирішення проблем дискримінацій та відчуження.

Однак у філософських здобутках зазначених українських дослідників практично відсутній ґрунтовний аналіз взаємозв'язку проблематики Іншого з проблематикою визнання. Проте таке дослідження є важливим для цілісного розуміння теми Іншого. Тому в дисертаційній роботі розгляд цього питання є одним із ключових.

Проблему маргінальності розглядали С. Баньковська [8], С. Гурін [45], В. Каганський [71], І. Малишев [101], Р. Парк [117], Є. Рашковський [122], Е. Стоунквіст, А. Фарж [155], К. Фріске [204], Т. Шибутані.

Поняття Іншого в соціальному вимірі аналізують З. Бауман [181; 184; 186], Г. Зімел [236; 237], Е. Новіцька [223], Р. Штіхве [170], А. Шюц [172]. Іншого в політичному вимірі досліджують Е. Балібар [6; 7], С. Жижек [65], Е. Карольчук [211], Ю. Крістева [83], І. Нойман [113], К. Шміт [168]. В етичній перспективі Іншого як гостя розглядають Р. Влодарчик [247], Ж. Деріда [196; 197], І. Кант [72], Ю. Крістева [83], Е. Левінас [87], Б. Марковська [219], А. Монтандон [107]. У культурно-антропологічному вимірі Іншого аналізують

Б. Вальденфельс [23], Р. Височанський [26], К. Гірц [39], Дж. Кліфорд [195], М. Крепон [81], Б. Марков [102], В. Лисенко [93], Е. Саїд [133], А. Якимович [177]. Гендерний аспект проблематики Іншого вивчають Дж. Батлер [190], Д. Бетке Елштайн [15], С. де Бовуар [19; 20], С. Волф [31], Н. Гапон [36], Н. Фрейзер [203].

Окремо варто наголосити на праці польського дослідника Е. Карольчука «Про ворога. Філософсько-історичні нариси» [211]. Учений аналізує творення образу ворога в широкій історико-філософській перспективі, зокрема поняття ворога в концепціях Гобса, Спінози, Лока, Русо, Шміта. Особливо важливим у контексті дисертаційного дослідження є аналіз расизму й націоналізму в епоху глобалізації, проведений цим польським дослідником. Е. Карольчук стверджує, що «сучасний расизм – екстремальна форма партикуляризму і заперечення універсалізму» [211, s. 198]. Ще один важливий висновок науковця полягає в тому, що, за умов глобалізації, расизм не апелює до традиційних форм ксенофобії, а виявляється в різних способах дискримінації, коли йдеться про внутрішнє вилучення.

Етику гостинності Е. Левінаса і Ж. Деріди аналізують польські дослідники Р. Влодарчик [247] і Б. Марковська [219]. Зокрема Р. Влодарчик зазначає, що виклики сучасного світу вимагають розглядати суспільне життя й індивідів, і спільнот як таке, що зосереджується в притулках. Відповідно, основна мета книги «Левінас. У бік педагогіки притулку» – «...представлення філософських основ педагогіки притулку, основні положення якої ґрунтуються на спадщині думки Левінаса» [247, s. 19]. Науковець підкреслює, що розгляд доробку Е. Левінаса в контексті міжкультурної педагогіки може допомогти увиразнитися педагогіці притулку.

Дослідниця Б. Марковська [219], аналізуючи концепції етики гостинності Е. Левінаса і Ж. Деріди, вводить гегелівський мотив діалектики пана й невільника. Б. Марковська підкреслює, що це може бути добрим контекстом для розуміння концепцій обох мислителів.



Варто зазначити, що в українському філософському дискурсі бракує фундаментальних і критичних досліджень етики гостинності в контексті проблематики Іншого. Тому у своєму дисертаційному дослідженні автор зосереджується на аналізі цього питання.

2. Праці, у яких проаналізовано ідентичність у контексті проблематики Іншого.

Проблему творення особистої ідентичності вивчають Е. Еріксон [176], Дж. Г. Мід [221], Г. Арендт [4], Ю. Габермас [33; 160; 162; 163], Е. Левінас [87; 88; 216], Е. Макінтайр [94], Ю. Малікова [100], П. Рікер [126; 127; 128; 229; 231; 232], Б. Скарга [238], М. Сереті [138], Ч. Тейлор [147; 148; 149], Є. Трубіна [151].

Доцільно наголосити на статті Олени Бетлій та Катерини Дисси «Усе про ідентичність» [16], у якій класифіковано концепції найбільш авторитетних науковців, що аналізують проблеми формування особистої та соціальної ідентичностей.

Питання формування особовості розглядають К. Войтила [28; 29; 248], Д. фон Гільдебранд [38], Й. Гьофнер [47], Дж. Кросбі [84], Н. Лобковіц [92], Е. Муньє [109; 110], П. Рікер [126; 128], Д. Федорика [156].

Вагомим для осмислення проблеми особи в українській філософській думці є збірник антропологічних статей «Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології» [59].

Філософську спадщину Е. Левінаса досліджують М. Ковальська [212; 213], Б. Скарга [238], Ф. Себах [235], Т. Татраньські [239], М. Фагенблат [201], А. Ямпольська, І. Полещук, Л. Соколова, І. Вдовіна, С. Воробйова.

У збірнику праць «Еманюель Левінас: шлях до Іншого» [174], що його підготували російські філософи, спадщину французького мислителя проаналізовано різнобічно.

Серед наукового доробку українських учених вирізняються праці В. Малахова, який зосереджується на аналізі етичних аспектів філософії Е. Левінаса [97]. Українська дослідниця Н. Гринчишин [44] у своєму

дисертаційному дослідженні проаналізувала етичну концепцію Е. Левінаса, визначила її особливості, наголосивши на тому, що її концептуальне ядро становить моральна відповідальність.

Філософську спадщину П. Рікера вивчають М. Кастійо [76], Е. Воліцька [249], Дж. Вол [244], Г. Любовіцька [217], І. Вдовіна, А. Зотов, Є. Шульга.

Варто виокремити збірник матеріалів «Поль Рікер – філософ діалогу» [121] – перше в Росії колективне дослідження філософської спадщини П. Рікера. Автори цієї праці аналізують проблеми етики й моралі у філософії П. Рікера, вивчають нарративну ідентичність в інтерпретації французького філософа, питання справедливості.

У контексті дисертаційної роботи важливим є порівняльний аналіз впливу принципів асиметричності і взаємності, які розглядають Е. Левінас і П. Рікер, на формування ідентичності суб'єкта й інтерсуб'єктивні взаємини. Однак ці питання в дослідженнях концепцій Е. Левінаса та П. Рікера не проаналізовано ні в українській, ні в російській філософській думці. Цей аспект розглядають у своїх статтях закордонні науковці Дж. Вол [244], А. М. Янг, Т. Татранські [239], які звертаються до принципу взаємної асиметричності.

Серед дослідників проблеми ідентичності людини в добу глобалізації виокремлюємо праці З. Баумана [180; 182; 183; 186], С. Гантінгтона [209], Е. Гіденса [50; 206], С. Жижека [64], М. Кастелза [191], М. Козловця [80], Д. Макенела [218], З. Мелосіка [222].

Питання діяльності особи, а також її комунікативні спроможності в інформаційному суспільстві вивчають і закордонні, і українські вчені, зокрема Ж. Бодріяр [21], М. Кастелз, Дж. Лал [86], К. Мей [105], Дж. Д. Пітерс [119], Н. Джинчарадзе [53], Л. Ситниченко [140].

У контексті дослідження теорій інформаційного суспільства особливу увагу варто звернути на книгу К. Мея «Інформаційне суспільство. Скептичний погляд» [105], у якій автор пропонує критичний погляд щодо впливу інформаційно-комунікаційних технологій на соціальне життя людини, слушно підкреслюючи, що інформаційне суспільство, змінюючи деякі з видів взаємодії

між людьми, не змінює сутності нашого життя, зокрема потреби у спілкуванні. Доречно виокремити також дисертаційну роботу Н. Джинчарадзе [53] «Інформаційна культура особи: формування та тенденції розвитку (соціально-філософський аналіз)», у якій автор започатковує в українській філософській думці аналіз основних шляхів і напрямів формування інформаційної культури особи в сучасному суспільстві. На основі цієї праці можна дослідити питання про роль і місце інформації у становленні інформаційної культури людини. Дж. Лал [86] у книзі «Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід» зосереджується на висвітленні ключових понять і теорій сучасної культури та комунікації. Наголосимо, що автор, вводячи поняття суперкультури, показує культурні можливості особи в глобалізованому світі. Ще один погляд на теорію комунікації пропонує Дж. Д. Пітерс у праці «Слова на вітрі: історія ідеї комунікації» [119]. Учений, вирізняючи складові проблеми комунікації, акцентує на етичних і технологічних аспектах комунікації, які важливо з'ясувати для визначення характеру міжлюдських стосунків.

Доцільно виокремити монографію М. Козловця «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації» [80]. Науковець зосереджується на аналізі діалектики глобального та національного, а також на механізмах формування національної і транснаціональної ідентичностей у глобалізованому світі. Дослідник наголошує на зміні статусу національної держави. Вагомий внесок М. Козловця – вивчення українського контексту, розгляд ідентифікаційних практик України і в глобальному, і в євроінтеграційному просторах.

Концепт Іншого в сучасному світі досліджують у кількох напрямках: стиль життя людини в мегаполісі у контексті його соціології та естетики; спосіб життя індивіда в суспільстві консюмеризму; постать туриста як певна модель життя; образи Іншого, представлені новітніми технологіями.

Для вивчення інтерперсональних зв'язків у контексті міста надалі актуальні вже класичні праці В. Беньяміна і Г. Зімеля [236; 237]. Сучасний британський філософ і соціолог польського походження З. Бауман у дослідженнях «Змарноване життя» [186], «Плинне життя» [183], «Постсучасна

етика» [180] шукає відповіді на запитання про місце людини і природу її ідентичності в постсучасному світі. Феномен туризму в контексті дискусій про автентичність аналізує американський соціолог Д. Макенел у праці «Турист. Нова теорія класу людей, які віддаються дозвіллю» [218].

Поняття гендерної ідентичності вивчають закордонні дослідники Дж. Батлер [190], Р. Брайдоті, Л. Іригарей, Т. де Лауретіс, К. Овенс [225], О. Здравомислова, Л. Ожигова [115], С. Ушакіна та українські І. Добропас [55; 56], І. Жерьобкіна, О. Кісь, В. Суковата [145].

І. Добропас у статті «Проблема гендерної ідентичності в контексті феміністичної епістемології» [56] ґрунтовно проаналізувала стратегії формування жіночої ідентичності у феміністичному емпіризмі, феміністичній позиційній теорії, постфеміністичній епістемології.

Активне творення різноманітних територіальних спільнот у світі, який щораз, то більше глобалізується, досліджують, зокрема, С. Гантінгтон [209], Е. Гіденс [50], С. Гол, М. Кастелз [191], Е. Кінг, С. Краучер Р. Сенет [137].

Незважаючи на значну кількість публікацій на тему глобалізації, багато аспектів глобалізаційного впливу на життя людини залишилися поза полем соціально-філософського аналізу. На думку автора, однією з таких проблем, яка потребує подальшого вивчення, є визначення чинників глобалізаційних трансформацій, які порушують конститутивну основу творення особовості людини.

3. Розглянемо по чергово три підгрупи цієї групи джерел.

- Аналіз літератури, автори якої вивчають функціонування Іншого в публічному і приватному просторі.

Теоретична база аналізу публічного і приватного – праці Г. Арендт [4], Дж. Бетке Елштайн [15], Ю. Габермаса [34], Р. Сенета [137], М. П'єхов'яка [226], Я. Туровського [242].

Варто звернути увагу на збірник праць польських науковців «Приватність у добу глобалізації» [227]. Автори збірника різнобічно

досліджують взаємозв'язок між поняттями приватності і глобалізації у контексті життя людини на початку ХХІ століття.

Один з авторів збірника М. П'єхов'як [226] аналізує проблему приватності з різних аспектів, а також вказує на кореляцію між приватністю й різними концепціями людини, зокрема в Аристотеля і Томи Аквінського.

Українські філософи здебільшого розглядають концепт публічності в контексті аналізу громадянського суспільства. З цього погляду доцільно виокремити праці А. Єрмоленка [63], А. Карася [74; 75], В. Кебуладзе [77].

Людмила Слободянюк запропонувала концептуальне бачення приватності через розрізнення форм самоприватності та міжприватності, відповідно до яких можна характеризувати стосунки людини із собою та з іншими. Самоприватність закладає основи індивідуалізму, а міжприватність – «комунітаризму». «Під самоприватністю розуміємо здатність особи приймати незалежні рішення і бути відповідальною(им) за них, обирати цілі і бути суб'єктом моральних дій (і в цьому значенні самоприватність близька до автономії)» [142]. Міжприватність виникає внаслідок розуміння того, що контакти важливі для особи, визначають її моральні, культурні, національно-етнічні настанови. На думку дослідниці, дискусію між лібералізмом та комунітаризмом можна розглядати і як незгоду щодо того, що є первинним у контексті формування особи: само- чи міжприватність. Л. Слободянюк підкреслює, що важливо враховувати обидві складові – і самоприватність, і міжприватність, адже вага обох цих феноменів у житті людини фактично рівноцінна.

В українському філософському дискурсі бракує праць, які аналізували б різні способи конструювання Іншого в публічному просторі і розглядали практики його вилучення. Тому дослідження цих питань є важливим у контексті дисертаційної роботи.

- Аналіз літератури з дослідження проблематики визнання Іншого.

Теоретична база для аналізу проблематики визнання – праці М. Волцера [245], А. Гонета [208], Ю. Габермаса [33], П. Рікера [231], Ч. Тейлора [149], Н. Фрейзер [203].

Білоруський учений В. Фурс вивчає концепцію визнання А. Гонета. В. Фурс підкреслює, що в трактуванні А. Гонета «суспільне виокремлення основних форм визнання – не просто історична даність, але вияв спрямованого процесу розвитку, прогресу в нормативному сенсі, який розкриває нові можливості самореалізації» [159, с. 168]. Дослідник акцентує, що соціально-філософська оптика концепції визнання А. Гонета дає змогу інтегрувати етико-антропологічну, соціально-теоретичну і політико-філософську понятійні перспективи.

Варто зазначити, що в українській філософській думці проблему визнання вивчено недостатньо. Є окремі публікації, але бракує ґрунтовного дослідження.

Питання визнання у філософській концепції Гегеля аналізують українські дослідники Д. Кірюхін [79], М. Салтанов [134]. Л. Ситниченко у статті «Справедливість як визнання, або про що не повинен мовчати філософ» [141] розглядає поняття визнання в контексті проблеми справедливості, на прикладі концепції визнання А. Гонета. Р. Димерець, автор перекладу праці Ч. Тейлора «Мультикультуралізм і «політика визнання», у післямові не тільки докладно аналізує есе Тейлора, а й зосереджується на особливостях специфічно американського прагнення визнання. Зокрема він зазначає, що ««Я» може зберегти свою індивідуальність лише як ідентичність, тобто лише через публічне ... визнання цієї індивідуальності як такої» [54, с.107]. Отже, для американців особливо важливо бути саме публічними людьми. Таким чином, аналіз Р. Димерця може бути добрим підґрунтям для глибшого розуміння мультикультуралістських претензій різних індивідів і груп у США.

Г. Ільїна [69] у своїй дисертаційній роботі дослідила тільки один аспект проблеми визнання – як чинника соціального конституювання самосвідомості.

Учена констатує вплив виявленого у вимозі визнання соціального характеру самосвідомості на становлення самоідентичності особистості.

Варто виокремити статтю А. Карася «Громадянська ідентичність як українська перспектива», у якій науковець зосереджується на проблемі підміни соціального культурним у контексті прагнення визнання в українському суспільстві. Дослідник зазначає: «Теоретична і світоглядна проблема визнання неповторності людини та її громадянських свобод переважно підмінюється таким чином, що прагнення особи до визнання рівності громадянського статусу заміщується лише прагненням до визнання культурної ідентичності» [73, с. 37]. В українському суспільстві наслідком такої підміни понять стає соціально-політична атомізація суспільного життя.

Тому в дисертаційній роботі розглянуто питання визнання і в контексті особистої сфери людини – через прагнення до самоздійснення, і в публічній сфері – через концепт справедливості. Проаналізовано різні способи здобуття визнання і запропоновано їх класифікацію.

- Аналіз літератури, у якій досліджено питання толерантності щодо Іншого сьогодні.

Проблематику толерантності в літературі розглянуто досить широко. Поняття толерантності аналізують і закордонні, і українські вчені. Однак базовими для дисертаційної роботи є, зокрема, праці С. Аверинцева [2], М. Волцера [153], А. Гжегорчика [37], У. Еко [60], К. Кшиштофека [214], В. Лекторського [90], П. П. Ніколсона [112], П. Рікера [129], а серед українських науковців варто виокремити публікації Є. Бистрицького [18], О. Довгополової [57], А. Зуєва [67], Ю. Іщенка [70], В. Малахова [96; 99], О. Хоми [166]. У цих дослідженнях проаналізовано зміст поняття «толерантність», його структуру та межі функціонування.

На окрему увагу заслуговує праця польських дослідників «Про толерантність у сучасній ліберальній демократії» [224], у якій досліджено проблему толерантності в контексті формальних і аксіологічних основоположних принципів сучасних ліберальних демократій.

В українській філософській думці все ще бракує критичних досліджень питання про межу толерантності щодо Іншого в контексті багатоманітності його виявів. Тому автор дисертаційного дослідження зосереджується на висвітленні цієї проблеми в дисертаційній роботі.



## Висновки до розділу 1

На основі проведеного аналізу зроблено такі висновки.

1. Розглянуто основні концептуально-методологічні підходи в дослідженні поняття Іншого у філософській думці: екзистенціально-феноменологічний, герменевтичний, діалогічний, комунікативний, постструктуралістський. На основі їх аналізу визначено ідеї й аспекти, які є важливими для комплексного аналізу проблеми Іншого. Як найвагоміші виокремлено: екзистенціалістську ідею людини як проекту самоздійснення; герменевтичну настанову пошуку спільної основи для комунікації і творення спільної мови порозуміння між Я та Іншим; постструктуралістську орієнтацію на подолання опозиції Я/Інший через аналіз відмінностей поза системою бінарних опозицій.

Основний акцент зроблено на діалогічній та комунікативній перспективах. Наголошено на вагомості спадку діалогічної філософії для аналізу концепту Іншого в контексті проблематики ідентичності й визнання, що артикулюється двома положеннями: 1) взаємністю впливів Я та Іншого; 2) рівноправністю Іншого та Я як суб'єктів взаємодії. Проблему Іншого в комунікативній філософії розглянуто в межах етики дискурсу Ю. Габермаса, реалізація принципів якої є основою досягнення суспільної згоди.

Проведено термінологічний аналіз і встановлено розрізнення між поняттями Інший, Чужий та Маргінал. Зазначено, що поняття Іншого вказує на різні форми й аспекти відмінностей між людьми. Основні риси поняття Чужого (за Б. Вальденфельсом і Ю. Крістевою) – амбівалентність, невідомість і незрозумілість, а також неналежність до конкретної просторової локації (його місце – «деінде»). Підкреслено, що в сучасному світі маркером ідентифікації людини як Іншої чи Чужої є не тільки її расова, релігійна чи національно-культурна належність, а й вибір системи цінностей, які сповідує особа, тобто аксіологічний аспект. Визначено чинники, які зумовлюють маргіналізацію особи. Констатовано, що Маргіналом стає особа, яка випадає з різних форм соціальних, політичних, культурних зв'язків.

На основі аналізу соціального, політичного, етичного, культурно-антропологічного та гендерного вимірів Іншого розкрито багатоаспектність модусів його функціонування. Соціальний аспект вияву Іншого розглянуто на двох рівнях: у взаємозв'язку Чужий – Близький у контексті їх перебування у соціальному просторі сучасних мегаполісів та через соціальну інтегрованість різних груп Інших у спільний простір. Функціонування Іншого в політичному вимірі окреслено в контексті формування імміграційної політики і практики громадянства в сучасних європейських країнах через його забезпечення політичними та громадянськими правами. Етичний вимір Іншого охарактеризовано крізь призму етики гостинності. На підставі аналізу концепції етики гостинності Ж. Деріди виявлено амбівалентність Іншого як гостя. Визначено, що саме відповідальність має бути основним модусом гостинності: між прийняттям Іншого і збереженням власного світу національно-культурних цінностей. У культурно-антропологічному вимірі проблему Іншого окреслено в контексті зміни культурологічних парадигм у середині ХХ ст., зокрема на підставі розгляду особливостей репрезентації Іншого в гуманітарних текстах. Зазначено, що постколоніальна критика зумовила подолання європоцентричних підходів в оцінці інших культур. Сучасні дослідники пропонують відмовитися від принципу бінарності, опозиції ми/вони, а говорити про «неєвропейське всередині Європи» (Б. Вальденфельс) і про «європейські іншості» (М. Крепон). Визначено, що гендерний аспект Іншого виявляється насамперед за допомогою гендерної асиметрії, яка полягає в приписуванні жінкам ролей, що їх усталено вважають другорядними.

Розкривши багатоаспектність модусів функціонування Іншого у вказаних вимірах, виявлено його соціальні, політичні, культурні потреби, які мають бути забезпечені, щоб Інший мав змогу діяти у спільному просторі з представниками більшості.

2. Провівши аналіз наукової розробки теми дисертаційної роботи, зроблено висновок, що в українській філософській думці не представлено цілісного дослідження проблеми Іншого у її зв'язку з проблемами ідентичності

й визнання. Тому запропоноване дослідження є перспективним у контексті аналізу різних рівнів громадянської взаємодії в українському соціальному просторі.

## РОЗДІЛ 2

### ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПОНЯТЬ ІНШОГО ТА ІДЕНТИЧНОСТІ

#### 2.1 Вплив Іншого на творення ідентичності особи

Проблема ідентичності у філософській думці є багатоаспектною і має тривалу й різноманітну традицію. Від Аристотеля «тотожності» надавали більш вагомого значення порівняно з поняттям «відмінності». У традиції Нового часу ідентичність «тракували як тотожність (самототожність) структур «чистого» мислення, «чистого ідеального «Я», як основу елімінації з них будь-яких суб'єктивних (людських) актів» [1, с. 287]. Одними з перших філософський аналіз феномену ідентичності провели саме філософи Нового часу Дж. Лок і Д. Г'юм, а продовжили її дослідження Ф. Шелінг і Г. Гегель.

У некласичній філософії такий підхід у трактуванні ідентичності представлено зокрема в праці М. Гайдегера «Ідентичність і диференціація» [165], де ідентичність розглянуто як загальність буття. На думку німецького філософа, будь-яке суще тотожне самому собі, а отже, й будь-якому іншому сущому. Тому ідентичність «вилучає відмінність як інше буття, а разом із ним інакшість і зміну як такі» [1, с. 287].

Критику цієї філософської традиції як традиції тотожності започаткували представники Франкфуртської школи Т. Адорно і М. Горкгаймер, а також французькі мислителі Е. Левінас, Ж. Дельоз, Ж. Деріда, П. Рікер.

Е. Левінас наділяє поняття відмінності більш фундаментальним значенням, ніж поняття ідентичності. Навіть ідентичність, згідно з його концепцією, будується на відмінності. Польська дослідниця Б. Скарга зазначає, що провідним мотивом філософії Е. Левінаса є «завжди і всюди відмінність, а не ідентичність» [238, с. 159]. Натомість П. Рікер [128] питання особистої ідентичності розглядає крізь призму діалектики *idem* і *ipse*, тотожності і

самості. Ширше позиції цих двох французьких мислителів проаналізовано в параграфі 2.2.

Перш ніж безпосередньо розглядати питання творення особистої ідентичності людини, наголосимо на вагомості внеску у вивчення цієї проблематики Е. Еріксона і Дж. Г. Міда. Традиційно вважають, що саме завдяки Е. Еріксону термін «ідентичність» набув значного поширення і його запровадили в інтердисциплінарний контекст. Дослідник стверджує, що «ідентичність індивіда базується на двох одночасних спостереженнях: на відчутті тотожності самому собі та неперервності власного існування в часі та просторі й на усвідомленні того факту, що твою тотожність і неперервність визнають навколишні» [176, с. 58]. Отже, феномен, на якому акцентував Е. Еріксон і який є вагомим для дослідження особистої ідентичності, – переживання індивідом себе самого як цілісності.

Представники символічного інтеракціонізму (Дж. Г. Мід, Ч. Кулі) Я-ідентичність розглядають як результат соціальної інтеракції. Дж. Мід наголошує на тому, що «особа не є чимось, що існує насамперед, а потім вступає у взаємини з іншими» [221, s. 252], а навпаки, «можемо реалізувати себе тільки тією мірою, якою можемо розпізнати іншого у його зв'язку з нами» [221, s. 270]. На думку мислителя, індивід усвідомлює себе особою тільки в процесі комунікації з Іншими. Тому принцип комунікації, який передбачає участь Іншого, є для Дж. Міда фундаментальним принципом людської суспільної організації. Американський дослідник наголошує, що для розвитку особи важливо приймати позицію спільноти, до якої вона належить, тобто позицію Узагальненого Іншого.

Теоретична база для аналізу особистої ідентичності в контексті дисертаційної роботи – праці Г. Арендт, Ю. Габермаса, Е. Макінтайра, П. Рікера, Ч. Тейлора.

У процесі творення своєї ідентичності людина має відповісти на запитання «хто я?». Отже, перший пункт аналізу – з'ясувати напрями впливу

Іншого на становлення особистої ідентичності, того, завдяки чому людина є собою.

П. Рікер вводить поняття «людина здатна» [126] (*l'homme capable*), за допомогою якого аналізує структуру особистої ідентичності. Щоб з'ясувати структуру цієї ідентичності, потрібно дати серію відповідей на запитання «хто?». Полісемія запитання «хто?» (Хто говорить? Хто діє? Хто розповідає? Хто є відповідальним?) для П. Рікера у своїй суті є «питанням – яким способом буття є сам?» [128 с. 355], тобто «тим-хто-є-собою»<sup>1</sup>. «Той-хто-є-собою» є наданим собі не безпосередньо, а тільки через способи своєї появи у світі, у яких існує «поза собою» – у мові, у практичній дії, у взаєминах з Іншими. Отже, умова буття собою – можливість діяльності. Ідеться про ідентичність, яка поєднує багато видів дій. Однак варто наголосити, що французький філософ робить акцент на тому, що «той-хто-є-собою» є і діяльним, і рівною мірою таким, що страждає.

У праці «Пам'ять, історія, забуття» [233] П. Рікер замислюється над феноменом вибачення, який допомагає суб'єктові дії звільнитися від свого вчинку. Французький філософ стверджує, що акт звільнення «відповідає лінії філософії дії, де акцент зроблено на здатностях, які в сумі творять портрет людини здатної» [233, с. 649]. Згідно з мислителем, у такий спосіб вибачення також може мати здатність виявити, ким є людина, як спостерігаємо в мовленні та дії. Отже, у контексті полісемії запитання «хто?» П. Рікер теж указує на «того-хто-є-собою» як на того, хто здатний вибачати і просити вибачення.

Ч. Тейлор, досліджуючи модерну ідентичність, формування якої, на його думку, ще триває, розуміє під нею «сукупність (значною мірою невисловлених) способів розуміння людини як діяча (*human agent*)» [147, с. 8]. Діяти, згідно з канадським філософом, означає діяти в межах системи координат, яка зумовлює те, що «певний вчинок, спосіб життя або спосіб

---

<sup>1</sup> На думку автора, варіант перекладу «той-хто-є-собою», що його запропонував польський перекладач, є адекватнішим, ніж варіант «сам», який використовують українські перекладачі, тому в дисертаційній роботі здебільшого вжито термін «той-хто-є-собою» (див. Ricoeur P. «O sobie samym jako Innym» [232]).

почування є непорівнянно вищим за інші, доступніші для нас способи» [147, с. 34–35].

У концепції Ч. Тейлора системи координат становлять основу для моральних суджень людини, допомагають з'ясувати, що вона вважає своїми моральними обов'язками; визначають обрії, у яких людина проживає своє життя і які надають їй сенсу. Отже, життя особи в таких чітко окреслених обряях і визначає людське діяння й можливі варіанти відповідей на запитання «хто я?»; «людина як діяч існує в просторі запитань, для яких наші системи координат відіграють роль відповідей» [147, с. 47].

Як і П. Рікер, Ч. Тейлор пропонує множинність відповідей на запитання «хто я?». Визначальним для Ч. Тейлора є зв'язок між ідентичністю та певним різновидом орієнтації. Тому знати, хто ти, – означає насамперед орієнтуватися в моральному просторі, з'ясувати, у чому полягає для тебе благо. Канадський філософ наголошує, що ідентичність є тим підґрунтям, на якому смаки, бажання і прагнення людини набувають сенсу. [Див. 149, с. 36].

Ч. Тейлор артикулює запитання «хто?» і як запитання «хто говорить?», вказуючи на особу як «співрозмовника в спільноті співрозмовників», що означає бути здатним мати власну позицію і відповідати за себе. Людина визначає для себе, хто вона, через визначення своєї позиції спілкування, звідки і до кого вона говорить. Ч. Тейлор обґрунтовує, що повне визначення ідентичності особи містить і її позицію щодо моральних та духовних питань, і покликання на визначальну для неї спільноту.

Таким чином, на підставі аналізу поглядів П. Рікера і Ч. Тейлора, можемо вказати на просторовий вимір виявлення «того-хто-є-собою». Просторовий вимір «того-хто-є-собою» автор дисертаційного дослідження визначає через його перебування в спільному просторі взаємодії і відповідальності поряд з Іншими, де він проявляє себе «людиною здатною», яка відчуває безпосередню пов'язаність з місцем свого виявлення.

На думку Г. Арендт, люди відрізняються між собою завдяки мовленню й дії. «У мовленні та дії люди показують хто вони, активно виявляють свою

унікальну особистісну тожсамість і тому уможливають свою появу в людському світі...» [4, с. 137]. У концепції дослідниці дія відповідає фактові народження, але оскільки дія можлива тільки між людьми, можемо ствердити, що дія є публічним народженням, приходом у світ того, хто сам започатковує себе. Г. Арендт акцентує на принциповій відмінності між дією та працею і роботою. А мовлення вказує на факт відмінності, «це – актуалізація людської умови множинності, того, що жива істота відмінна й унікальна серед рівних» [4, с. 136].

Отже, інтерпретуючи позицію Г. Арендт, зазначимо, що дія і мовлення актуалізують і універсальний, і унікальний потенціал людини, універсальний – бо це суто людські здатності; унікальний – бо в них кожна людина може подати себе як «хтось», виявити свою унікальну ідентичність.

На думку автора дисертаційного дослідження, важливо також розглянути, як відбувається процес творення особистої ідентичності у зв'язку з історією життя людини, тобто за допомогою наративної теорії. Е. Макінтайр, П. Рікер, Ч. Тейлор акцентують, що розуміння людиною самої себе має часовий вимір і спирається на наратив.

У концепції Е. Макінтайра з'єднувальною ланкою між поняттям дії та поняттям наративу є поняття розумності. Поняття розумності, з одного боку, актуалізує спроможність людини пояснити, що вона вчинила чи що з нею трапилося в минулому, а отже, закріплює за нею здатність відповідати за свої дії і досвід. З другого боку, концепт розумності допомагає досягнути людське життя цілісно. Щоб життя людини було зрозумілим, воно має «бути чимось більшим за послідовність індивідуальних дій та епізодів» [94, с. 303]. Цьому запобігає розуміння «єдності людського життя», яка втілюється у наративі. Отже, на думку Е. Макінтайра, особисту ідентичність неможливо витлумачити, відкинувши поняття наративу, розумності та відповідальності.

Двома вирішальними рисами наративної структури людського життя, згідно з Е. Макінтайром, є його непередбачуваність і телеологічне спрямування.



Варто докладніше зупинитися на понятті непередбачуваності в розумінні Е. Макінтайра. Філософ убачає органічний взаємозв'язок між непередбаченістю людського життя і важливою для людини здатністю належати самій собі, а «не бути лише гвинтиками у проектах, намірах чи бажаннях інших людей» [94, с. 157–158]. З іншого боку, щоб життя людини мало сенс, необхідно, щоб вона була задіяна у довгострокових проектах, що орієнтує особу на телеологічне осмислення власного життя, визначаючи його майбутній розвиток.

Отже, на думку Е. Макінтайра, наративна концепція самості базується на тому, що, з одного боку, людина є тим, ким її можуть вважати інші в процесі проживання її життєвої історії (що охоплює передбачуваність); з другого боку, вона – суб'єкт власної історії, яка триває від народження до смерті і є суто її та має свій особливий сенс, що може також означати, «що в будь-який даний момент розіграного життєвого наративу ми не знаємо, що буде далі» [94, с. 318] (вказуючи на непередбаченість).

Г. Арендт, а слідом за нею і П. Рікер, вводять непередбаченість в етичний контекст, протиставляючи їй здатність обіцяти й виконувати обіцянку (Г. Арендт) і дотримання слова (П. Рікер).

Як підкреслює Г. Арендт, той, хто діє, є відповідальним також за наслідки своєї дії, які можуть бути і небажаними, і непередбаченими. Звільнитися від цієї непередбачуваності, на думку Г. Арендт, можна завдяки здатності обіцяти й виконувати обіцянку. Власне тут вагомою є присутність Інших, які «підтверджують ідентичність між тим, хто обіцяє, та тим, хто виконує» [4, с. 182].

На думку П. Рікера, «самодотримання» означає, що особа повинна так поводитися, щоб Інший міг на неї розраховувати; у такий спосіб вона стає відповідальною завдяки очікуванням Іншого [Див. 128, с. 141-152].

Е. Макінтайр робить співзалежними між собою два запитання: «що є для мене добром?» і «як найкраще реалізувати єдність мого життя?». Філософ стверджує, що «людське життя є єдиним завдяки єдності втіленого в ньому

наративу», а отже, «єдність людського життя – це єдність наративного пошуку» [94, с. 323]. Тому головний критерій успіху або невдачі людського життя, на його думку, – успіх або невдача цього пошуку, втіленого у наративі.

Саме чесноти підтримують людину в пошуку блага. Е. Макінтайр формулює таке визначення «доброго життя»: «добре життя для людини – це життя, спрямоване на пошук доброго життя, і чесноти, необхідні для такого пошуку, дозволяють нам зрозуміти, що ще, окрім цього, входить до поняття доброго життя» [94, с. 324]. Таким чином, можемо ствердити, що особа є відповідальною перед самою собою за виховання в собі чеснот і за вибір благ, якими керується в житті.

Комунітаристська належність Е. Макінтайра виявляється в його твердженні, що неможливо шукати блага і виховувати в собі чесноти в ізоляції, оскільки історія життя людини залучена в історію спільноти, до якої вона належить. У цьому контексті варто зазначити, що Інший впливає на творення ідентичності «того-хто-є-собою» на рівні взаємодії особи та Узагальненого Іншого значущої спільноти, у межах якої вона визначає для себе те, що є для неї благом.

Тому, на думку автора дисертаційного дослідження, власне через визнання своєї належності до спільноти, особа виявляється відповідальною перед Іншим чи Іншими і як член спільноти, до якої належить, за те, що чинить ця спільнота і за кривди вчинені нею у минулому.

Американський філософ стверджує, що наратив кожного індивідуального життя є тільки часткою взаємопов'язаного комплексу наративів. Людина – лише співавтор своїх наративів, що грає головну роль у власній драмі і другорядну в чужих. А отже, наратив у теорії Е. Макінтайра є також одним із способів, який запобігає фрагментації людського життя і його ізоляції від суспільного життя.

На думку П. Рікера, проблематику особистої ідентичності можна належно артикулювати тільки в темпоральному вимірі людського існування.

Уже в «Часі і Розповіді» мислитель зазначає, що наративна ідентичність є конститутивною для буття собою. «Про буття самим собою (*le soi-mémé*) можна сказати, що воно рефігуроване через рефлексивне застосування наративних конфігурацій» [230, с. 353]. Він підкреслює, що саме завдяки посередництву оповіді людина може побачити, що в самопізнанні вагому роль відіграє інтерпретація самості.

А в праці «Сам як інший» [128] французький філософ розбудовує наративну теорію з погляду її внеску в конституювання поняття самого, доводячи, що власне в рамках наративної теорії діалектика самості й тотожності набуває свого найповнішого вияву. Для цього П. Рікер аналізує дві моделі перманентності в часі особи: характер (проблематики *idem* та *ipse* взаємонакладаються) і дотримане слово (відбувається дотримання вірності самому собі).

Характер, згідно з П. Рікером, означає сукупність стійких орієнтацій, за якими можна впізнати особу. «Завдяки цій стабільності, запозиченій разом із надбаннями, звичками й ідентифікаціями, інакше кажучи – диспозиціями, характер забезпечує водночас ідентичність нумеричну, ідентичність якісну, неперервну наступність у змінах і, нарешті, перманентність у часі, яка визначає тотожність. [...] ідентичність характеру виражає приєднання «що?» до «хто?». Характер – це справді «що» стосовно «хто»» [128, с. 148–149].

Моделі перманентності характеру філософ протиставляє модель дотриманого слова. На його думку, дотримання слова виявляє певну самостійність, і, відповідно, його не можна вписати, на відміну від характеру, у вимір чогось загальнішого, ніж вимір запитання «хто?».

П. Рікер наголошує на тому, що саме поняття наративної ідентичності має заповнити інтервал між стійкістю характеру і «самодотриманням в обіцянці». Розташування наративної ідентичності в цьому інтервалі дає змогу побачити, як вона «коливається між двома граничними станами, нижньою межею, де перманентність у часі виражає злиття *idem* та *ipse*, й вищою межею,

де ставиться питання про ідентичність ipse без допомоги й опори на idem» [128, с. 151-152].

У концепції П. Рікера наративній теорії належить перехідна позиція між теорією дії та етичною теорією. Адже поняття «самодотримання» в теорії П. Рікера має етичний зміст, як уже зазначено вище. Французький філософ визначає етичний намір як «намір «доброго життя» разом з іншим і для іншого на основі справедливих установлень» [128, с. 206]. Під поняттям «добре життя» мислитель окреслює таке життя, яке є для кожного «певною туманністю ідеалів і мрій, з погляду здійснення яких життя розглядається як більш чи менш завершене чи незавершене» [128, с. 215]. Тобто ідея «доброго життя» є тим, з думкою про що людина спрямовує свої дії, ухвалює рішення.

Ідея досягнення людського життя в наративній формі, яка є підставою для визначення мети «доброго життя», – основа етичної концепції і Е. Макінтайра, і П. Рікера. Подібність між поглядами Е. Макінтайра та П. Рікера виявляється також у тому, що обидва філософи намагаються запобігти фрагментації людського життя: Е. Макінтайр через ідею єдності наративного пошуку, а П. Рікер – підкреслюючи, що наративна ідентичність поєднує перманентність у часі характеру й перманентність самодотримання. І Е. Макінтайр, і П. Рікер виступають проти індивідуалізму: американський філософ, акцентуючи на тому, що історія життя людини залучена в історію життя спільноти, а французький філософ – розглядаючи намір доброго життя «разом з іншим і для іншого».

Основну відмінність між концепцією Е. Макінтайра і своєю П. Рікер убачає в тому, що американський філософ не розглядає переваги «у подвійному факті, що саме в літературній фікції поєднання між дією і її провідником може бути зрозумілішим» [128, с. 191].

Ч. Тейлор також наголошує на важливості наративного аспекту розуміння особистої ідентичності, зазначаючи, що людина знає, хто вона, лише завдяки тому, ким вона стала, а це можна висловити тільки у формі оповіді.

Як зазначено вище, для канадського філософа засадничим є питання місця людини щодо блага, де й визначається напрям її життя. Ч. Тейлор, розглядаючи планування людиною свого життя в майбутньому, спирається на твердження Е. Макінтайра про наративне розуміння людського життя як «пошуку» [147, с. 75].

Поняття ідентичності в концепції Ч. Тейлора перебуває в тісному зв'язку з ідеєю автентичності. На його думку, саме принцип самобутності є в основі сучасного ідеалу автентичності: «Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самобутністю, яку лише я можу артикулювати й відкрити. Висловлюючи самобутність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені» [148, с. 28]. Таким чином, можемо вказати на ще один вимір відповідальності особи перед собою – за збереження власної автентичності.

Ч. Тейлор доводить, що «автентичність не є ворогом вимог, що виникають поза самістю. Навпаки, вона передбачає такі вимоги» [148, с. 37]. Відповідно, концепція автентичності в Ч. Тейлора, з одного боку, передбачає самобутність, творення проекту власного життя, іноді навіть в опозиції до суспільних вимог, а з другого боку, автентичність неможлива без відкритості «ширшому горизонту значення» і без зважання на Інших.

Отже, проаналізувавши варіанти відповіді на запитання «хто?», що їх запропонували Г. Арендт, Е. Макінтайр, П. Рікер, Ч. Тейлор, які окреслюють особисту ідентичність людини, зазначимо, що найповніший підхід запропонував П. Рікер, вводячи поняття «людини здатної», яка говорить, діє, розповідає, є відповідальною за свої дії і вміє вибачати. Однак автор дисертаційного дослідження вважає за необхідне доповнити цей портрет людини здатної, додавши до нього її орієнтацію щодо блага, яку пропонує Ч. Тейлор, і позицію щодо чеснот, на якій акцентує Е. Макінтайр. Важливо зазначити, що аналіз проблеми відповідальності в контексті формування ідентичності того-хто-є-собою вказує на її багатоаспектність і різновимірність. На думку автора дисертаційного дослідження, особа є відповідальною: 1) перед

собою – за збереження власної автентичності; за виховання в собі чеснот; за вибір благ, якими керується в житті; 2) перед Іншим – за свої дії і наслідки цих дій; за дотримання слова чи обіцянки («самодотримання»); 3) перед Іншим чи Іншими як член спільноти, до якої належить, – за теперішні й минулі вчинки спільноти.

Г. Арендт, Ю. Габермас, П. Рікер, Ч. Тейлор підкреслюють важливість для людини перебувати в комунікативних взаєминах з іншими людьми.

Дія і мовлення відбуваються «між» людьми, а отже, сфера людських стосунків, на думку Г. Арендт, складається з мережі людських взаємин. «Виявлення «мережі» через мовлення і встановлення нового початку через дію завжди занурюється у мережу, яка вже є...» [4, с. 141].

Хоч, як зазначає Ч. Тейлор, ідентичність людини – складна й багаторівнева, базовими для неї насамперед є такі два аспекти: орієнтація стосовно блага і те, що ми стаємо самостями тільки серед інших самостей. Можемо їх означити як етично-комунікативні аспекти ідентичності. Поняття самості він визначає через те, у який спосіб речі є для особи значущими; «...самостями ми є лише тією мірою, якою рухаємось у певному колі проблем, шукаємо та знаходимо нашу орієнтацію стосовно блага» [147, с. 53]. Оскільки самістю неможливо бути на самоті, то вона існує лише в тому, що Ч. Тейлор визначає як «діалогічні мережі» (webs of interlocution), а Г. Арендт – «мережу» людських стосунків. Отже, важливим є вплив Іншого на творення ідентичності людини на рівні міжособової комунікативної взаємодії Я та Іншого.

Для розуміння діалогічного характеру людської ідентичності варто нагадати внесок представників філософії діалогу, зокрема М. Бубера, Ф. Розенцвейга, М. Бахтіна, які стверджують, що власне в діалозі людина стає самою собою завдяки Іншому, а також вагомість концепції екзистенційної комунікації К. Ясперса, який підкреслив, що саме в процесі комунікації особистості взаємотворять одна одну.

Ч. Тейлор акцентує на тому, що людське життя є діалогічним, відповідно, наша ідентичність залежна від діалогічних стосунків з Іншими. «Ми

стаємо дійсними людьми, здатними себе зрозуміти, а отже й визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо всім багатством мов, якими виражають себе люди» [149, с. 35]. Канадський філософ також стверджує, що якщо речі, які я найбільше ціную, доступні мені тільки у взаєминах з дорогою для мене людиною, тоді й ця людина стає частиною моєї ідентичності [Див.149, с. 36].

Цікавий підхід до розуміння особистої ідентичності запропонував у своїй статті «Інтерсуб'єктивність і інтерперсональність» сучасний італійський філософ М. Сереті. Зазначаючи, що феномен особистої ідентичності можна віднайти тільки всередині міжособових взаємин, мислитель водночас стверджує, що вона є даром Когось і має синівську природу. На думку М. Сереті, «особиста ідентичність виявляється феноменально як асиметрія у стосунку до космосу, до людського суспільства і до себе» [138]. Саме завдяки синівству її особистої ідентичності людина «реалізує себе, звертаючись до Іншого і приносячи себе в дар» [138]. Філософ підкреслює, що людина походить із соборності, яка їй передує, і що ця соборність є зв'язком із Безкінечним. А отже, людина як істота соборна прагне до повноти участі в соборності осіб.

На переконання Г. Арендт, дія неможлива в ізоляції, тому дослідниця обґрунтовує ідею необхідності публічного простору для реалізації ідентичності особи [Див. 4, с. 55-62]. Оскільки унікальність залежить від появи в публічній сфері, це передбачає її визнання з боку Інших.

Ю. Габермас також наголошує на тому, що самість має потребу в підтвердженні з боку Інших. Самість особи, яка породжує ідентичність, гарантовано тим, що ця особа має здатність-бути-самою-собою. Ю. Габермас визначає цю концепцію самості як самість етичного саморозуміння. «Оскільки інші наділяють мене відповідальністю, я поступово роблю себе тією особою, якою я стаю через взаємодію з іншими» [163, с. 38-39].

Самість спирається на інтерсуб'єктивне визнання своїх претензій на ідентичність. «Саме ідентичність інтерсуб'єктивно визнаного Его виявляє себе в значенні перформативного використання особового займенника першої особи

з погляду і автономії, й індивідуальності» [163, с. 40]. Саме в комунікативній дії, на думку Ю. Габермаса, передумови і автономії, й індивідуальності зберігають інтерсуб'єктивне значення; «...той, хто висловлює моральні судження і реалізує моральні дії, має розраховувати на згоду необмеженої комунікативної спільноти; той, хто реалізує вибрану з усвідомленням відповідальності історію життя, має розраховувати на визнання з боку цієї ідеальної аудиторії» [163, с. 40]. На думку автора дисертаційного дослідження, у цьому контексті важливо підкреслити, що Інший впливає на формування ідентичності людини також на рівні суспільної взаємодії індивідів стосовно визнання свободи Іншого та його гідності, що є в основі формування громадянської ідентичності.

Доцільно зазначити, що між ідентичністю особи й необхідністю визнання цієї ідентичності з боку Інших є пряма залежність. На це, окрім Ю. Габермаса, вказують Ч. Тейлор [149] і А. Гонет [208]. Ч. Тейлор, обґрунтовуючи взаємозв'язок між ідентичністю та відповідним визнанням, стверджує, що людина може зазнати справжньої кривди, якщо навколишні віддзеркалюють їй зображення, яке її принижує [Див. 149, с. 29]. А. Гонет через поняття «усвідомлення несправедливості» аналізує, як брак визнання негативно впливає на ідентичність особи. Проблематику визнання докладно розглянуто в третьому розділі дисертаційної роботи.

Отже, щоб бути собою, людина, з одного боку, має виявити себе в усіх своїх задатках людини здатної. З другого боку, щоб бути-тим-хто-є-собою, необхідним є Інший, який є умовою самоздійснення особи на кількох рівнях взаємодії: 1) Інший, з яким Я перебуває в діалозі та в міжособовій комунікативній взаємодії, 2) як Узагальнений Інший значущої спільноти, у межах якої особа визначає для себе, що є для неї благом; 3) на рівні суспільної взаємодії індивідів стосовно визнання свободи Іншого та його гідності, що перебуває в основі формування громадянської ідентичності.

Ідентичність – необхідна умова для формування й розвитку особи. Наступний пункт дисертаційного аналізу – з'ясувати, що є конститутивним для



буття особою. Як подальший крок у параграфі 2.3 розглянуто ці конститутивні риси особовості в аспекті життя людини в добу глобалізації.

У контексті дисертаційного дослідження важливо насамперед розглянути персоналістичне трактування поняття особи. Найвідомішими представниками персоналізму як одного з напрямів сучасної філософії є Е. Муньє, П. Рікер, М. Бердяєв, Р. Флюелінг, Ж. Лакруа.

Е. Муньє у працях «Персоналістська і спільнотна революція» (1935), «Маніфест персоналізму» (1936), «Персоналізм» (1949) розкриває основи персоналістського вчення, проблеми особи, а також сенсу її життя та діяльності.

У праці «Персоналістська і спільнотна революція» мислитель визначає три виміри особи: покликання, втілення і співпричетність. Відповідно до цих основних вимірів, французький філософ виокремлює три основні види дій у формуванні особи: «роздуми (пошуки покликання); залучення (визнання своєї втіленості); саморозкриття (готовність до самопожертвування і життя в іншому)» [109, с. 60]. Тому, щойно особа втрачає один із цих вимірів, вона занепадає.

На думку Е. Муньє, людина є особою тоді, коли йде за своїм покликанням. Покликання, з одного боку, є об'єднувальним принципом, адже споріднює людину з тим, що вона має спільного з іншими людьми; з другого боку, покликанням також притаманна своєрідність, оригінальність. Тобто кожна людина як особа має своє покликання, але кожна особа має відкрити в собі те покликання, яке становить саму її сутність.

Французький філософ розглядає особу як свідчення таїнства. «Я» пізнає це таїнство як шифр власної своєрідності, який не піддається розшифруванню. Зберегти це таїнство в собі – означає не втратити себе. Особа досягає своєї зрілості, «коли вирішує бути вірною собі, що значно цінніше від самого життя» [110, с. 496].

Е. Муньє акцентує на тому, що свобода особи виявляється і в пошуку свого покликання, і в залученні до дії. Діяти – означає вибирати, ухвалювати

рішення, дотримуватися певної позиції. Отже, особа реалізується в дії. Для французького філософа принциповим є твердження, що свобідна людина – «відповідальна людина» [110, с. 504].

Згідно з трактуванням Е. Муньє, діяльність посідає в персоналізмі центральне місце. Мислитель виокремлює чотири виміри діяльності, згідно з вимогами, які висуваємо до неї: «змінити зовнішню реальність, сформувані нас самих, зблизити нас один з одним і збагатити світ наших цінностей» [110, с. 518]. Філософ наполягає на тому, що будь-яка людська діяльність більшою чи меншою мірою має відповідати всім поданим вище вимогам.

У концепції персоналізму Е. Муньє важливим є наголошення на тому, що особа не ізольована від Інших. «Особа існує тільки у своєму зверненні до «іншого», пізнає себе тільки через «іншого» і віднаходить себе тільки в «іншому»» [110, с. 479]. Отже, за своєю суттю особа є комунікабельною. Французький філософ підкреслює, що первинним досвідом особи є досвід іншої особи. Таким чином, особа є спрямованою до інших осіб.

За Е. Муньє, особа є абсолютним принципом порівняно з будь-якою іншою реальністю чи іншою особою. Тому її ніколи не можна розглядати як частину якогось цілого ( сім'ї, класу, держави, нації, людства). Таким чином, «в людині особа – це те, що не може бути використано» [110, с. 492].

Отже, філософ-персоналіст Е. Муньє, тлумачачи поняття особи, наголошує на таких її фундаментальних характеристиках, які визначаються через пошук покликання, самоздійснення в діяльності і комунікування з Іншими.

Те, що однією з особливостей людської особи є її унікальність, обґрунтовують К. Войтила, Д. фон Гільдебранд, Й. Гьофнер, Н. Лобковіц.

Про те, що особовість означає неповторність чи унікальність, зазначає Й. Гьофнер [47] в одному з положень про особливості людської особовості. Д. фон Гільдебранд [38] наголошує на тому, що людська особа є «світом у собі», як жодне інше створіння.

Головне питання філософських роздумів філософа-персоналіста К. Войтили – людина як неповторна особа в її унікальному, конкретному бутті. Він визначає цілковиту неповторність людини у світі через поняття «те, що не піддається редукції». «Те, що не піддається редукції» означає також усе те, «що в людині невидиме, що цілковито внутрішнє і через що кожна людина є ніби наочним свідком самої себе, своєї власної людськості і своєї особи» [28, с. 25].

Переконання у первинній неповторності людської істоти, в її принциповій незводимості до «світу» перебуває в основі розуміння людини як «особи». За філософом, образ людини буде правдивим та повним, якщо зосередитися на тому, що в кожній людині є єдиним і неповторним і через що вона є особою, а не лише видовим індивідом.

М. Бахтін, розглядаючи людське життя як постійне «вчинення», керується тим, що Я є єдиним і незамінним, а тому – зобов'язаним реалізувати свою одиничність. Цю одиничність Я російський мислитель інтерпретує як факт його «не-алібі в бутті», який перебуває в основі конкретного й одиничного зобов'язання до вчинку. На думку М. Бахтіна, «відповідальний вчинок і є вчинком на основі визнання зобов'язувальної одиничності» [11, с. 113]. Отже, саме усвідомлення людиною її не-алібі в бутті робить її здатною на відповідальні вчинки.

К. Войтила також переконаний, що оригінальність і неповторність кожної людини виявляється у вчинку; саме у вчинку людина виявляє себе як Я і як особа. У праці «Особа і вчинок» мислитель намагається з'ясувати, як вчинки людини впливають на її самосповнення як особи. Особа через вчинок здійснює себе як «хтось». Автор наголошує, що, виявляючи себе як «хтось», особа також «реалізує себе в аксіологічному й етичному значеннях, реалізує себе через моральну цінність» [248, s. 201]. Філософ акцентує, що моральність засвідчує персоналістичний вимір людини.

Особа як суб'єкт переживає свої вчинки, свій досвід, а водночас і свою власну суб'єктність. Мислитель наголошує, що в переживанні розкривається особова структура самовизначення, у якому людина «віднаходить своє «я» як

«я» того, хто себе посідає і над собою панує» [28, с. 25]. Особову суб'єктність людини становлять структури «самопосідання» і «самопанування»; переживаючи їх, людина засвідчує, що є особою. К. Войтила зазначає, що досвід суттєвих для особового Я структур самопосідання й самопанування кожен з нас отримує через пережиття моральної цінності, добра чи зла.

Завдяки цінностям, які є підґрунтям людських учинків, можемо глибше осмислити людину як особу. К. Войтилу моральні цінності цікавлять через їхнє здійснення у вчинках. Чинячи добре чи погано, людина виявляє себе як добра чи погана.

Для мислителя те, є людина доброю чи поганою, також пов'язане з її здатністю до самореалізації. Моральні цінності настільки важливі для особи, що правдива її реалізація відбувається не стільки через сам учинок, скільки через моральне добро цього вчинку. Моральне зло свідчить, швидше, про нереалізованість, хоч особа й здійснила вчинок. Найповніше втілення моральності К. Войтила трактує як реалізацію себе через добро, а реалізація себе через зло є, натомість, не-реалізацією.

Американський філософ Дж. Кросбі, аналізуючи особову самість людини, насамперед підкреслює, що особа існує задля себе та є самостійною у своєму існуванні. На основі цього він формулює чотири фундаментальні твердження про особову самість, констатує, що особа: не є інструментальним засобом; ніколи не є лише частиною іншого; не є екземпляром виду «людина», якого можна замінити іншим; а також не може належати іншому як його власність. Тому, на думку Дж. Кросбі, «цю особову самість досвідчуємо одночасно із пережиттям моральної значимості людини для наших вчинків» [84, с. 35].

Важливо наголосити, що людині як особі вагомо вступати в комунікативні взаємини з іншими, діяти спільно з ними. На те, що такий зв'язок з іншими людьми є конститутивним для самого буття особи, вказують К. Войтила, Й. Гьофнер, Д. фон Гільдебрандт, Н. Лобковіц.

Засадничу персоналізацію стосунків людини з людиною. К. Войтила визначає через поняття участі. Участь – та властивість особи, яка дає про себе знати тільки тоді, коли людина діє спільно з Іншими. Діючи спільно з Іншими, особа в такий спосіб сповнює саму себе.

Мислитель стверджує, що участь «починається з усвідомлення факту людськості певної людини, яка не є мною, а є однією з інших, а довершується через пережиття іншого «Я» як особи» [29, с. 250]. Адже, переживаючи іншу людину як особу, ми наближаємося до того, що є визначальним для її «Я» як єдиної і неповторної реальності людини. Тому кожен може бути для мене «ближнім». Інша людина є ближнім не лише на підставі загальної тотожності людськості, але, передусім, на підставі того, що вона є «іншим Я».

Окрім участі особи в міжособових взаєминах, стосунках «Я – Інший», філософ вирізняє розуміння участі у формі певного «ми». Займенник «ми» містить заклик до спільноти. «Суспільна спільність існування і діяння, яку визначаємо по-різному займенником «ми», формується в стосунку до певного спільного блага» [29, с. 256].

К. Войтила, однак, зазначає, що особа, яка діє в межах певного «ми» (групи, суспільства, народу, держави), повинна мати можливості, щоб залишатися собою й самореалізуватися.

На думку М. Бахтіна, людина втрачає свою унікальність, «одичну єдність» тоді, коли в ній убачають «...не конкретну одичність, персонально причетну до буття, а представника якогось великого цілого» [11, с. 121].

Акцентуючи на тому, що особа є самостійною цілістю, Дж. Кросбі, проте, не заперечує, що «особа може бути вбудована у спільноту, як один з її членів» [84, с. 39] і що це членство не загрожує її особовій самості, а навпаки, відіграє вагомий роль у реалізації її особовості.

Й. Гьофнер також підкреслює, що особа найповніше може виявити себе тільки в контакті з Іншими. Мислитель зазначає, що особа, з одного боку, за своєю природою – комунікативна, що виявляється в її здатності ділитися з іншими людьми своїми духовними цінностями, а з другого боку, «прагне бути

причетною до духовної повноти інших осіб» [47, с. 43]. Отже, Й. Гьофнер підкреслює, що особа зорієнтована на те, щоб і віддавати, й отримувати; тобто вона відчуває потребу і в іншій особі, і в суспільстві загалом. Дослідник убачає автентичний зв'язок між особою та суспільним виміром життя людини.

Філософ зазначає, що особовість – основа й передумова суспільної сутності людини. «Людина є особою, і тільки на підставі особовості можна охопити розумом її суспільну сутність» [47, с. 39].

Мислитель убачає взаємозв'язок між особовістю і соціальністю людини в принципі солідарності. «З одного боку, в основі цього принципу лежить онтологічна взаємопов'язаність (спільне переплетення) окремої особи та суспільства, а з іншого – він виражає моральну відповідальність, яка впливає з цього буттєвого факту (спільна відповідальність)» [47, с. 52].

Принцип солідарності Й. Гьофнер протиставляє й індивідуалізму, й колективізму, адже базовим для нього є утвердження гідності особи і водночас урахування соціальної природи людини.

Д. фон Гільдебранд, зазначаючи, що особа як «світ у собі» покликана і вступати в контакт з іншими людьми та об'єднуватися з ними, і «бути членом спільнот та здатна їх створювати з іншими людьми» [38, с. 119].

Німецький мислитель аналізує різні форми взаємодії між людьми. Насамперед це «духовний контакт», у таких його різновидах, як «я-ти-контакт» (можливі різні ступені цього контакту, однак він досягає своєї кульмінації лише тоді, коли відбувається взаємопроникнення поглядів любові чи ненависті) і «ми-контакт». «Ми-контакт» власне і є об'єднанням, яке виявляє себе в спільній реалізації дій та установок. Але своєї найвищої форми взаємозв'язок між людьми сягає тільки в єднанні.

Д. фон Гільдебранд підкреслює, що єднання людей полягає не в зникненні окремої людини як індивідуума і не порушує їх особистого «буття в собі». «Справжнє єднання полягає в спільному перебуванні один з одним, в особливого роду взаємопроникненні, яке, однак, не є чимось уявним, а об'єктивним фактичним зв'язком» [38, с. 37]. На думку філософа, чинник, який

зумовлює єднання, – взаємна любов, яку можна розглядати як «відповідь на цінність» іншої особи.

Мислитель підкреслює конституювальну функцію цінностей в утворенні спільнот: «...об'єднання людей, окрім власної цінності, притаманної йому як об'єктивному вияву любові, може бути ще цінним і тією мірою, якою воно становить своєрідну реалізацію об'єктивного моменту, «ім'ям якого» об'єднуються окремі люди, але, звісно, тільки тоді, коли цей момент є *істинним* [курсив Д. фон Гільдебранда – О. Ф.] благом» [38, с. 290–291].

Наголошуючи на важливості для особи вступати в контакти й об'єднуватися з іншими людьми, німецький мислитель, проте, визнає персоналістичну цінність окремої особи. Він стверджує, що «цінність окремої особи як такої вища від цінності будь-якої природної спільноти» [38, с. 361]. Винятком, на його думку, є тільки цінність спільноти містичного тіла Христа.

У цьому контексті доцільно наголосити, що сутністю всіх цінностей у розмірковуваннях Д. фон Гільдебранда є Бог. Акцент на християнському трактуванні особовості роблять також Й. Гьофнер, підкреслюючи, що «особовість означає покликання людини до «внутрішньої життєвої злуки з Богом»» [47, с. 41], К. Войтила, Н. Лобковіц.

Католицький мислитель Н. Лобковіц стверджує, що особиста гідність людини віднаходить своє найглибше обґрунтування в тому, що «...Бог не тільки сотворив кожного із нас, він вважає нас гідними того, щоб з кожним із нас об'єднатися» [92, с. 64]. Філософ зазначає, що поняття особи набуває особливої важливості тоді, коли хочуть підкреслити недоторканість людської гідності.

Й. Гьофнер задля захисту гідності особи формулює три постулати: 1) лише окрема особа є субстанцією, тому поза окремими людьми та незалежно від них суспільство не існує; 2) людина є кимось більшим, ніж членом певного колективу чи громадянином держави; спільне благо має першорядність щодо блага окремої особи лише настільки, наскільки людина як член певного

суспільного утворення має зобов'язання щодо нього; 3) остаточною метою суспільного буття людини є вдосконалення особистості [Див. 47, с. 57–58].

Дж. Кросбі підкреслює, що виконання людиною певної соціальної ролі чи якоїсь соціальної функції «...ніколи не може законно претендувати на гідність остаточної та вичерпної причини буття людини», тому тільки усвідомивши це, «...особа, сповнюючи свої суспільні функції, залишатиметься як особа неушкодженою» [84, с. 41]. Д. Федорика зазначає, що особливий характер гідності, притаманний «ролі», «...полягає у відповіді, яку кожен індивід – згідно з притаманною для нього «роллю» – покликаний дати певним трансцендентним цінностям чи станам речей» [156, с. 126].

Як зазначено вище, К. Войтила і Дж. Кросбі у своїх працях розвинули розуміння того, що до структури особового буття належить «самопосідання» і «самостійність». Американський філософ Д. Федорика акцентує на тому, що саме здатність до самостійності й самопосідання – об'єктивна основа для розуміння онтологічної гідності людини. «Терміном онтологічний я звертаюся до тих аспектів чи елементів людської гідності, які ґрунтуються в бутті і природі людської особи без огляду на будь-які свідомі чи інтенціональні акти, які особа може здійснювати» [156, с. 123–124]. А отже, гідність людини має також екзистенційний вимір, у якому власне й актуалізуються свідомі та інтенціональні акти, що їх здійснює особа. Д. Федорика аналізує екзистенційні викривлення людської гідності, які випливають з формалізації та абсолютизації здатностей до самостійності й самопосідання, «...тобто їх відокремлення у живому пережитті індивіда від будь-якого трансцендентного звертання до буття та цінності» [156, с. 132].

Мислитель також наголошує на важливості в міжособових стосунках шанувати гідність Іншого, що насамперед означає не руйнувати в ньому здатності до самопосідання й самостійності.

Ю. Габермас окреслює питання про гідність людини в контексті питань, пов'язаних із морально-етичними проблемами генної інженерії, клонування. Німецький філософ наполягає на тому, що «людська гідність» у її моральному і



правовому розумінні має безпосередній зв'язок із симетрією міжособових взаємин: «Вона не є власністю, якою можна – як розумом чи блакитними очима – «володіти» природно. Швидше вона означає цю «недоторканість», яка має сенс суто в міжособових взаєминах взаємного визнання, в егалітарному поводженні осіб одна з одною» [160]. Таким чином, Ю. Габермас підкреслює, що поняття людської гідності актуалізується тільки у взаєминах між людьми.

Отже, особовість людини формується: через її унікальність; через можливість виявляти себе у вчинку; через здатність діяти спільно з Іншими. Таким чином, зазначаємо кореляцію соціально-психологічних станів «бути собою» і «бути особою». Особова гідність людини в тому, що вона є цінністю сама по собі, а не тільки як член якогось ширшого утворення.

## 2.2. Роль принципів асиметричності і взаємності у процесі формування ідентичності суб'єкта: Е. Левінас та П. Рікер

Завдання параграфу – виявити, як засади асиметричності і взаємності, що їх розглядають Е. Левінас та П. Рікер, впливають на формування ідентичності суб'єкта й інтерсуб'єктивні взаємини. Обидва мислителі аналізують такі засадничі поняття, як «дія», «мовлення», «відповідальність», «справедливість», «свідчення», «страждання». У контексті дисертаційної роботи важливо дослідити, якого змісту набуває кожне з окреслених вище понять з погляду діалектики асиметричності і взаємності у філософських поглядах Е. Левінаса і П. Рікера.

Насамперед розглянемо, що є визначальним під час формування ідентичності суб'єкта в концепціях Е. Левінаса та П. Рікера.

У філософії Е. Левінаса засадничим положенням є принципова асиметричність взаємин між Я та Іншим. Однак для її обґрунтування філософ насамперед розглядає ідентичність Я і його стосунок до того, що Інше. У розумінні Е. Левінаса бути «Я» означає володіти самоідентичністю, але це «я» «ідентичне собі навіть у своїх змінах» [87, с. 76]. Я виступає як Самототожне. Отже, французький філософ трактує поняття ідентичності в значенні *ipse*, а не *idem*.

У книзі «Сам як інший» П. Рікер розглядає питання про особисту ідентичність як герменевтику Я з його діалектикою *idem* і *ipse*. Згідно з філософом, тотожність є синонімом ідентичності *idem*. Поняття «*idem*» означає «ідентичний» у розумінні «аналогічний», «такий самий», який містить певну форму незмінності в часі. Їй мислитель протиставляє ідентичність *ipse*. Поняття «*ipse*» – термін «ідентичний», але пов'язаний із поняттям «самості», «себе самого». Ідентичність *ipse* «не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалося так званого незмінного ядра особи» [128, с. 9]. Завдяки ідентичності-*ipse*, до розгляду потрапляє також діалектика самості й тотожності, а саме – «діалектику самого (*soi*) та іншого, ніж сам (*l'autre que soi*)» [128, с. 9].

Одним із модусів самоідентифікації Я, згідно з Е. Левінасом, є відторгнення Я самим собою; вона не відбувається у вигляді монотонної тавтології: «Я – це Я». Іншим модусом самоідентифікації Я є його перебування у світі. «Позиція «я» у ставленні до світу як до іншого полягає в тому, що «я» живе й ідентифікує себе, перебуваючи у світі, як «у себе»» [87, с. 77]. Отже, таким чином відбувається перетворення іншості світу на самоідентифікацію Я, моментами якої є, зокрема, тіло, дім, праця, володіння, економіка. Французький мислитель підкреслює, що «самоідентифікація Тотожного не є ані порожньою тавтологією, ані діалектичним протиставленням Іншому: це егоїзм у його конкретному вияві» [87, с. 77]. Але саме таке зосередження на собі є умовою визнання іншості Іншого, того, щоб відбулася зустріч віч-на-віч. Е. Левінас підкреслює, що суб'єктивність у «Тотальності і Нескінченості» постає як гостинність, прийняття Іншого «Я».

Як зазначає Б. Скарга, «...усі роздуми Левінаса з «Тотальності і Нескінченості» можна визначити так: я повинен бути для себе, щоб відкритися Іншому, бути для Іншого» [238, s. 152].

У зазначеній вище праці французький філософ стверджує, що взаємини між Я та Іншим починаються там, де існує нерівність суб'єктів; «Інший в іпостасі «іншого» існує у вимірі висоти і пониження – блискучого пониження: він має подобу бідняка, чужинця, вдови, сироти, але одночасно і лик пана, який є покликаним дарувати мені свободу і підтверджувати її» [87, с. 246]. Власне у ставленні до Іншого в іпостасях чужинця, вдови чи сироти Я відчуває зобов'язання, у такий спосіб Інший у своїй трансцендентності панує над Я.

Натомість у книзі «Інакше, ніж бути, або По той бік сутності» відбувається зміна, тут суб'єктивність – «Інший у Самототожному», а це означає, що Я є для Іншого без зважання на себе. На думку філософа, «усупереч мені самому, за-іншого – властиве значення і сенс буття собою [soi-même], займенника себе у знахідному відмінку, який не походить від жодного

називного відмінка, сам факт віднаходження себе у мить, коли себе втрачаєш» [216, s. 25].

Якщо в «Тотальності і Нескінченості» Е. Левінас убачає в Іншому вчителя справедливості, то в «Інакше, ніж бути, або По той бік сутності» Я перетворюється на заручника Іншого, «... до буття тим, хто у своїй ідентичності покликано не може бути ні заміненним, ні повернутися до себе; хто, будучи собою, викупує іншу людину» [216, s. 236]. Незамінність суб'єкта означає неможливість втечі й заміни, це є «вибраністю в переслідуванні». Понад те, з праці випливає, що «бути-для-іншого» – «відривати собі хліб від вуст», заспокоюючи в такий спосіб голод іншої людини. Порівнюючи ці дві праці французького філософа щодо взаємин Я та Іншого, австралійський філософ М. Фагенблат [201] навіть розрізняє Левінаса 1 і Левінаса 2.

Французький філософ Ф. Себах (F. Sebbach) покликається на запевнення Е. Левінаса, що його філософію можна осягнути у двох висловах: «Пан перший» і «Що у пана?». Він розтлумачує феноменологічний зміст вислову «Пан перший». Насамперед ідеться про ввічливе звертання. Але «Пан перший» є також свідченням відповіді на наказ Нескінченного, означаючи «...нехай мое Я пройде після вашого: це актуалізація надання Іншому першого місця» [235, s. 34].

Отже, згідно з Е. Левінасом, ідентичність суб'єкта спирається на неможливість ухилитися від відповідальності за Іншого, у якій ніхто не може його замінити. Французький філософ стверджує однобічну перевагу іншості над тотожністю.

П. Рікер, на відміну від Е. Левінаса, означає певну рівновагу між тотожністю й іншістю в рамках «буття собою». На його думку, “Сам як інший” уже одразу визначає, що «самість самого ... до такої міри глибоко імплікує іншість, що перша виявляється немислимою без другої і постає через другу, якщо скористатися гегелівським зворотом» [128, с. 10].

Для П. Рікера «бути собою» не означає щось протилежне до «бути кимсь іншим». Бути собою означає не тільки ставлення до того, що Інше, але певним чином містить це Інше в собі, охоплює як свій власний «діалектичний момент». Суб'єкт є собою не тільки в середовищі інших суб'єктів, не тільки у зовнішньому ставленні до того, що Інше, а й є собою самим як Іншим. Філософ акцентує, що іншість не додається до самості ззовні, «...а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості» [128, с. 378].

П. Рікер підкреслює також відносність опозиції між собою й іншою людиною, яку пізнаю через мою власну іншість. Власне тому, що під впливом іншої людини сам для себе стаю Іншим, в іншій людині можу побачити відповідник мене самого: інше Я.

У цьому контексті П. Рікер звертається до того, що називає «непереборною правдою первинної асиметрії» [231, с. 150]. Як відзначає філософ, ця асиметрія встановлюється на підставі сприйняття й очевидності, коли тілесність Я розглядають як аналог тіла Іншого, безпосередній досвід якого ніколи не стане моїм.

Як проаналізовано вище, у Е. Левінаса умовою «буття собою» є відповідь на заклик, який надходить від Іншого, що вказує на пасивність Я й асиметричний характер взаємин «Я – Інший».

На відміну від нього, П. Рікер підкреслює, що стосунки між суб'єктами будуються на взаємності. Згідно з цим французьким мислителем, «той-хто-є-собою», є не тільки діяльним суб'єктом (який, відповідаючи на запитання «хто?», поєднує в собі багато видів дій), а також покликаним Іншим; що вказує на пасивність «того-хто-є-собою», який перебуває під впливом Іншого. Цієї пасивності «той-хто-є-собою» зазнає у мовній, наративній, етичній сферах; «...самовираження провідника дії постає невіддільним від приписування з боку іншого, який мене визначає у знахідному відмінку як автора моїх дій» [128, с. 392]. Отже, ідеться про силу оберненості ролей, коли кожен діяч є тим, хто зазнає впливу Іншого. У такий спосіб П. Рікер показує, що не можна будувати діалектики Того самого й Іншого в однобічний спосіб. Він зазначає, що

«концепція іншості, яка перетинала б зазначені підходи й віддавала належне почергово приматові самоповаги й приматові позову з боку іншого до справедливості, ще потребує свого розкриття» [128, с. 394]. Французький філософ навіть припускає, що без взаємності чи без визнання «іншість не належатиме до того, хто є іншим, ніж я, але є виявом дистанції, яку не можна відрізнити від відсутності» [229, р. 46].

П. Рікер закидає Е. Левінасу, що заклик до відповідальності стосується тільки покликаного Я в його пасивності. У цьому контексті істотним постає запитання, чи наказ не має передбачати відповіді, щоб бути виконаним. У цей спосіб відповідь зрівноважила б несиметричність зустрічі «обличчям-до-обличчя».

У «Тотальності і Нескінченності» Е. Левінас підкреслює, що саме мова є відкриттям Іншого, започаткуванням взаємин, які не є суб'єктно-об'єктними. «Стосунки, які складаються, – стосунки навчання, панування, транзитивності – це мова, і вони виникають суто тоді, коли стосуються мовця, який, відповідно, сам показує себе як обличчя» [87, с. 246].

У книзі «Інакше, ніж бути, або По той бік сутності» говорити – означає «відповідати за іншу людину»; акт мовлення є «найбільшою пасивністю відкритості до Іншого». Мовлення відкриває мовця як того, хто, забуваючи про засоби безпеки, ставить себе під удар – кривду і поранення. «Мовлення, маючи своє власне значення, є оголенням над оголеннями, експресією відкритості – гіперболою пасивності» [216, с. 86].

На думку П. Рікера, здатність говорити – одна з рис людини діяльної. Тому співрозмовники є також особами діяльними. А запитання «хто говорить?» і «хто діє?» між собою тісно пов'язані. Добрим прикладом, щоб проілюструвати це, є важливе для П. Рікера поняття обіцянки. Бо сказати «я обіцяю» – означає, що людина зробить потім те, що тепер каже, що зробить.

Французький філософ також акцентує на тому, що під час розмови виникає взаємність між «тим-хто-є-собою» та Іншим. «Висловлювання, котре відображає сенс висловлюваного, є, таким чином, відразу біполярним

феноменом: воно імплікує водночас «я», яке говорить, і «ти», до якого звертається» [128, с. 57]. Тобто будь-який крок у напрямі самості того, хто говорить або діє, передбачає такий крок, яким є просунення партнера в його іншості. Польська дослідниця Е. Воліцька зазначає, що це дає змогу П. Рікерові ствердити, «що кожен із партнерів, як можна висловитися, «позичає» суб'єктивності іншому, що є необхідною умовою, щоб зв'язок інтенціонального обміну – комунікаційної події – був успішним і ефективним» [249, s. 100].

Наступний пункт аналізу – етичний вимір взаємозв'язку «Я – Інший» у підходах Е. Левінаса та П. Рікера.

Те, що ідентичність Я піддають сумніву в присутності іншої людини, Е. Левінас називає етикою: «...це прийняття Іншого Самототожним, Іншого моїм Я – конкретно здійснюється як заперечення Самототожного Іншим, інакше кажучи, як етика, яка виявляє критичну сутність пізнання» [87, с. 82]. На думку цього мислителя, суб'єктивність, яка конститується як «Інший у Самототожному», означає, що Самототожний віддає себе Іншому. «Це віддавання буде описано як відповідальність Самототожного за Іншого, як відповідь на близькість Іншого, що випереджує будь-яке запитання» [216, s. 47].

У цьому контексті П. Рікер визначає позицію Е. Левінаса як обернення формули «немає іншого ніж сам без самого», щоб замінити її на обернену формулу: «немає самого без іншого, який закликає до відповідальності» [128, с. 224]. Е. Левінас розглядає зв'язок «один-за-іншого» як однобічний, коли суб'єкт, стурбований Іншим, не може думати, що ця стурбованість є взаємною. У взаєминах «Я – Інший» «...у відповідальності, яку відчуваємо один за одного, я завжди маю дати на одну відповідь більше, відповідати навіть за відповідальність іншого» [216, s. 141]. Ф. Себах (F. Sebbach) зазначає, що таку необмежену відповідальність стає важко відрізнити від буття винним [Див. 235].

Відповідно до своєї позиції, П. Рікер заохочує шукати міру між втечею від відповідальності і безкінечною «інфляцією відповідальності», бо

«...необмежена відповідальність виявилася б байдужістю, яка нівечить «моїсть» мого вчинку» [231, s. 98]. У трактуванні цього французького мислителя відповідальність пов'язана зі здатністю людини відповідати за саму себе, яка зумовлена відповідальністю як здатністю брати участь у дискусіях, що стосуються сфери соціальних прав. Отже, термін «відповідальність» передбачає й підтвердження себе, і визнання рівного права іншої людини до її участі «в справі поступу права і прав».

Однак взаємини «Я – Інший» підпадають під сумнів, коли з'являється Третій, це потребує нового аналізу діалектики асиметричності і взаємності.

Згідно з Е. Левінасом, щоб зберегти асиметричність, яка виникає у взаєминах «Я – Інший», вона не має бути помітна ззовні, для когось Третього. З іншого боку, він також підкреслює, що «в очах іншої людини дивиться на мене третій», а епіфанія обличчя відкривається до людства. Присутність обличчя є, отже, присутністю Третього. Третій також є ближнім. «Буття, яке стає зрозумілим на підставі значення близькості, – це буття з іншим для третього або проти третього; з іншим і третім проти себе» [216, s. 33]. Третій є іншим, ніж ближній, але є також ближнім Іншого. Коли з'являється Третій, то служіння Я Іншому вже не є беззастережним; Я служить йому, щоб він, зі свого боку, служив Третьому.

Як зазначає Е. Левінас, обличчя у своєму оголенні вказує на оголеність бідняка чи Чужого, який у такий спосіб з'являється як рівний. «Його рівність у цій сутнісній бідності полягає в тому, що він співвідноситься з третім, таким чином присутнім на зустрічі, якому Інший уже служить» [87, с. 216].

Отже, у Е. Левінаса поняття рівності з'являється в контексті присутності Третього, між Іншим і Третім. Однак вона не є можлива у взаєминах поміж Я та Іншим. Згідно з цим французьким мислителем, коли обличчя Іншого вводить нас у взаємини з Третім, то метафізичний зв'язок між Я та Іншим набуває форми «Ми» і переходить на рівень держави, інституції й законів. У суспільній структурі несиметричність взаємин з Іншим за посередництва справедливості підпорядковується праву, автономії і рівності. У цьому контексті Е. Левінаса



турбує, що в політичному житті стосунки взаємності будуються із взаємозамінних індивідів. На його думку, така заміна одних людей іншими уможливорює експлуатацію і спричинює брак поваги. Е. Левінас стверджує, що справедливість такого типу є дефективною, бо, з одного боку, не порушує логіки егоїзму, а з другого – означає тріумф безособового чинника, панування того, що є абстрактним і анонімним над винятковістю поодиноких суб'єктів; рівність означає тут нівеляцію відмінності і пригнічення іншості. Тому, згідно з мислителем, «справедливість полягає в тому, щоб зробити знову можливим вияв, де в не-взаємності особа виступала б як одинична. Справедливість – це право на висловлення» [87, с. 279].

Польська дослідниця М. Ковальська, аналізуючи концепцію справедливості Е. Левінаса, зазначає, що особливість цієї концепції в тому, що, насамперед, усі класичні твердження (справедливість, яку трактують категоріями рівності, універсальності, безсторонності) він відкидає, щоб потім їх повернути, але надавши змодифікованого сенсу. Одну з цих Левінасових концепцій справедливості учена називає класичною, як ідею правно-політичну, а друга формується безпосередньо з його етики. Обидві концепції справедливості є протилежними одна щодо другої, як відмінність між етикою і політикою. Як стверджує польська дослідниця, двозначність поняття справедливості у Е. Левінаса в цьому значенні є «діалектикою поза діалектикою» [213, с. 219]. Отже, віднаходимо у французького філософа начерки двох ідей справедливості. З одного боку, справедливості як універсальної норми, а з другого – справедливості як заклику, адресованого до індивідуального суб'єкта, що наказує йому звернутися до Іншого [Див. 213, с. 219].

На думку Е. Левінаса, справедливість не була б можливою без особливого, унікального характеру кожного суб'єкта, і тому «між непорівняльними індивідами необхідною є справедливість» [216, с. 33]. Однак рівність на рівні етичних взаємин є рівністю між тим, що не надається до порівняння. А отже, особиста рівність є «рівністю в нерівності», яка виростає з

асиметрії поміж Я та Іншим. Справедливість із погляду етики передбачає міжособові взаємини (обличчям до обличчя), які не потребують посередництва закону. Стосунки співбесідників під час розмови, у якій реалізується справедливість, є асиметричними, у них Я не є рівним Іншому, а є від нього нижчим. Така нерівність, отже, – основа особистої справедливості. Вона полягає також у тому, що в Іншому бачу вчителя, метра. Французький філософ підкреслює, що справедливість, якщо є справжньою, починається від Іншого. «Справедливість – визнання привілеїв іншого і його панування, ставлення до нього поза риторикою, яка є лукавством, підкоренням і експлуатацією» [87, с. 105].

Отже, на думку Е. Левінаса, рівність або виникає тоді, коли Інший наказує Самототожному, або є тільки абстрактною ідеєю і порожнім словом. М. Ковальська стверджує, що «в розмірковуваннях Левінаса альтерномія, під якою розуміють пріоритет права іншого над власними забаганками індивіда, не тільки не є синонімом звичайної гетерономії і протилежністю автономії, але є необхідною умовою розвитку суб'єкта в бік автономії» [212, с. 67].

Згідно з Е. Левінасом, справедливість не є деградацією і виродженням «для Іншого». Справедливість залишається справедливістю тільки в суспільстві, «...у якому рівність усіх спирається на мою нерівність, на надмір моїх обов'язків щодо моїх прав» [216, с. 267]. М. Ковальська підкреслює, що у французького мислителя вимога особистої справедливості має від початку універсальний характер. У тому значенні, що «...джерелом морального зобов'язання є не поодинокі обличчя, а лише сила, яка з нього випливає ... А всі інші виявляються рівними як ті, щодо яких я маю однакове зобов'язання» [213, с. 223].

На думку П. Рікера, діалектика самоті й іншості найповніше може розвинути тільки в дослідженнях «з під знаку етики і моралі». Автономія себе в морально-етичній сфері пов'язана з турботою щодо ближнього і з справедливістю для кожної людини.

У розмірковуваннях П. Рікера важливим є розрізнення етики й моральності, яке, на його думку, виправдане і щодо особи, і щодо політичних інституцій. Мислитель зазначає, що за терміном «етика» закріплює прагнення до звершеного життя, а за терміном «морального» – «виявлення цього наміру в нормах, що характеризуються водночас претензією на універсальність й ефектом примусовості» [128, с. 204]. Він встановлює примат етики над мораллю, однак наголошує на важливості для етичного наміру пройти випробування крізь фільтр норми. Отже, французький філософ висуває гіпотезу, згідно з якою, «...мораль виступає лише обмеженням, хоча й легітимним і навіть необхідним здійсненням етичного наміру, і етика в цьому сенсі обіймає собою мораль» [128, с. 205].

П. Рікер стверджує, що має намір встановити перевагу етики над мораллю, не дбаючи про ортодоксальне дотримання аристотелівської чи кантівської традиції. А тому, як зазначає французька дослідниця М. Кастійо, етика «доброго життя» «...стає одночасно і аристотелівською, і рікерівською» [76, с. 14].

Згідно з П. Рікером, ідеалом етики є «намір «доброго життя» разом з іншим і для іншого на основі справедливих установлень» [128, с. 206]. Поняття етичного наміру, на думку П. Рікера, містить три складники: індивідуальний, міжособовий і суспільний. Отже, перший складник етичного наміру – «добре життя» – відповідає індивіду, другий – турбота («з іншим і для іншого») – скеровує нас на міжособовий рівень, а третій – справедливість – на суспільний рівень. Намір доброго життя не обмежується міжособовими взаєминами, а поширюється і на життя інституцій. Інший – це також інший, ніж «ти», а отже – кожен.

П. Рікер вважає, що прагнення до доброго життя передбачає також ідею справедливості, бо справедливість поширюється далі, ніж зустріч віч-на-віч. Інституція є точкою застосування справедливості. На думку мислителя, справедливість – необхідний компонент наміру доброго життя. Адже прагнення

особистої реалізації полягає в залученні Іншого і прагненні жити в умовах справедливих інституцій.

Щоб перехід від міжособового до суспільного виміру був можливий, П. Рікер впроваджує поняття дистрибуції. У цьому контексті рівність постає як етичний зміст сенсу справедливості.

Філософ резервує поняття рівності для життя в інституціях, а турботу – для міжособових стосунків. Турбота з'являється у взаєминах між тим-хто-є-собою й Іншим, який є обличчям у тому значенні, якого йому надав Е. Левінас. Натомість рівність стосується Іншого, яким є кожен. Завдяки цьому поняття кожного з'являється в етичній площині. «Відповідно сенс справедливості не віднімає нічого від турботи: він її передбачає тою мірою, якою вона розглядає осіб як незамінних. Натомість справедливість доповнює турботу тою мірою, якою полем прикладання рівності виступає все людство» [128, с. 242].

Однак П. Рікер зазначає, що ідея справедливості містить певну двозначність. Він підкреслює, що, з одного боку, ідея справедливих часток скеровує до ідеї належності, яка наближається до ідеї безкінечної взаємної заборгованості, а з другого боку, ця ідея спричинює взаємну незацікавленість інтересами інших.

Щоб вийти за межі тієї двозначності, яка міститься в концепті справедливості, мислитель вдається до діалектики любові і справедливості, аналізує їх взаємовплив одна на одну.

На його думку, «... найвища точка, до якої може прямувати ідеал справедливості – це суспільство, у якому почуття взаємозалежності, навіть взаємного боргу, підпорядковане почуттю взаємної байдужості» [127, с. 257]. Філософ прагне показати, що почуття солідарності і взаємозалежності можна розглядати як точку хиткої рівноваги між любов'ю та справедливістю.

П. Рікер, вдаючись до Нового Заповіту в обґрунтуванні любові до ближнього, в її радикальному формулюванні любові до ворогів, означає її зв'язок з «економією дару», що є виявом над-етики. Дж. Вол розглядає «економію дару» в аналізі П. Рікера як «різновид пілігримської етики», «яка

описує радикальний характер трансформації людини, якої вимагають цілі, до яких людство є покликане» [244, р. 237].

Застосування економії дару в практичній сфері зумовлює розвиток логіки надлишку, яка є протилежною до логіки рівності. А саме з логіки рівності впливає Золоте правило, що вказує на взаємозалежність, яку воно запроваджує між тим, хто діє і тим, хто зазнає дії.

П. Рікер доводить: якщо Золоте правило не доповнене заповіддю любові, воно знецінюється і стає подібним до утилітарної максими; зі свого боку, «...знехтуваний закон справедливості схильний підпорядковувати співробітництво конкуренції і видає саму тільки рівновагу між інтересами суперників за вдавane співробітництво» [127, с. 261]. Мислитель підкреслює, що заповідь любові є гіперетичною, а тому в певному сенсі є «призупиненням етичного», відповідно, вимагає виправлення закону справедливості, усупереч його утилітарній деградації. А отже, напруження між логіками справедливості і любові робить «...справедливість необхідним «медіумом» любові; саме тому, що любов є над моральним явищем, вона входить у сферу практики і етики тільки під егідою справедливості» [127, с. 262].

Згідно з П. Рікером, діалектика любові і справедливості набуває розвитку в парадоксі відвзаємненого дару. Справедливість апелює до принципу еквівалентності, агарє натомість містить прагнення давати, є виявом щедрості; не йдеться про жодну калькуляцію і зрівняння.

Мислитель інтерпретує взаємний обмін дарунками через поняття визнання. «Заангажування в дарування визначає жест, який ініціює цілий процес; щедрість дару спричинює не повернення, яке певним чином означало б анулювання першого дару, але щось подібне до відповіді на пропозицію. Перше дарування належить розглядати як взірець другого і визнати, якщо так можна сказати, другий дар за своєрідний повторний перший дар» [231, s. 241]. Вдячність, на думку П. Рікера, є відповіддю на заклик, який виникає з щедрості першого дару. «З одного боку, вона формує пару «дарування – приймання», з другого – пару «приймання – відвзаємнення». Між двома парами утворюється

щільна не-належності до – закладеної справедливості, а також торговельними зв'язками – еквівалентності» [231, s. 249]. Отже, у цьому контексті можна стверджувати, що вдячність дорівнює взаємності, яка народжується зі справжньої асиметричності.

Від аналізу питання визнання в обміні дарами мислитель знову повертається до розмірковувань над первинною асиметрією між Я та Іншим, коли Інший залишається недоступним у своїй іншості як такій. Оскільки перед тим проблема полягала, як визначає П. Рікер, у подоланні асиметрії, з метою пояснення взаємності, «то тепер – навпаки – полягає в тому, в який спосіб впровадити до обоїпільності первинну асиметрію, за допомогою якої виникла б підозра, що зсередини похитнула б віру в можливість поєднання, що супроводжує процес визнання» [231, s. 266–267]. Адже визнання цієї асиметрії свідчить насамперед про необмінність кожного з партнерів обміну, бо обміну підлягають дарунки, а не місця, на яких перебувають партнери обміну.

Покликаючись на позицію П. Рікера, що стосується взаємного визнання у взаємному обміні дарами, розглянемо також концепцію асиметричної взаємності в трактуванні американської дослідниці А. М. Янг. Як і французький мислитель, А. М. Янг використовує взаємини між тими, хто обмінюється дарунками, щоб у такий спосіб обґрунтувати концепцію асиметричної взаємності. Австралійська дослідниця М. ла Кейз (M. La Caze), інтерпретуючи позицію А. М. Янг, зазначає, що «асиметрія взаємності є спробою порозумітися між собою, попри відмінності без обернення перспектив чи ідентифікації одного з іншим» [192, p. 119].

Т. Татранські також опрацьовує концепцію взаємної асиметричності, яку розглядає як спосіб переосмислення етики після Е. Левінаса. На думку дослідника, концепцію «взаємної асиметричності» можна репрезентувати за ідеальним зразком дружби. Учений зазначає, що ця концепція могла б допомогти у вилученні ідеї взаємності з етики Е. Левінаса, могла б «зламати ярмо, яке фатально пов'язує разом, згідно з Левінасом, взаємність і логіку тільки контрактного договору» [239, p. 301].

За Е. Левінасом, визнання Іншого невідступно пов'язане з «даванням», завдяки Іншому суб'єкт набуває сенсу ідентичності, яку ніхто не може замінити в даванні. Мислитель твердить, що давання може мати сенс тільки як «виривання з себе всупереч собі», що означає «відривання хліба від своїх вуст».

У розмірковуваннях П. Рікера над діалектикою самості та іншості важливим також є аналіз поняття свідчення. На його думку, свідчення є за своєю суттю «свідченням про себе» [128, с. 32]; переконанням у своїй здатності діяти (яка виявляється на різних рівнях: як здатність говорити, діяти, впізнавати себе в персонажі оповіді) і страждати.

Поняття свідчення належить також до сфери етики, коли говоримо про ставлення особи до Іншого. «той-хто-є-собою» отримує свідчення про себе тоді, коли чинить так, що інша людина може йому повірити й довіритися. Ідеться про поняття обіцянки і здатність дотримуватися даного слова. П. Рікер запитує: «Якщо інший не розраховує на мене, то чи буду я здатний дотримуватися слова; дотримуватися мене самого?» [128, с. 405]. Тобто певною мірою давання обіцянки є зобов'язанням до вчинку.

Отже, самість «того-хто-є-собою» як ідентичність, яка поєднує багато видів дій, по-справжньому формується тільки через посвідчення себе у взаєминах з Іншим.

Згідно з П. Рікером, свідчення споріднене з феноменом совісті. «Совість воістину є, передусім, місцем, де ілюзії щодо самототожного (*soi-même*) виявляються інтимно сплетеними з правдоподібністю свідчення» [128, с. 406].

Феномен совісті в П. Рікера – одна з форм мета-категорії іншості. Іншість совісті є окремою і такою, що не редукується до іншості Іншого. Використовуючи метафору голосу сумління, французький мислитель указує на прикметну асиметрію, яка є вертикальною «між інстанцією, яка окликає, і самим, як покликаним». «Саме ця вертикальність оклику, яка дорівнює його інтеріорності, й зумовлює загадковість феномена совісті» [128, с. 407].

На думку польської дослідниці Г. Любовіцької [217], оригінальність концепції реконструкції *Cogito* в теорії П. Рікера полягає в поєднанні поняття

свідчення з феноменом совісті як третьою з категорій іншості. Г. Любовіцька, аналізуючи концепцію совісті П. Рікера, звертає увагу на переплетення в совісті і свідчення самості, і наказу, який надходить від Іншого: «...згідно з концепцією Рікера, заклик, який надходить від Іншого, досягає своєї мети тільки тоді, коли зможе пробудити наказ, який зобов'язує самого себе, інакше кажучи, коли перебуває біля витоків моєї само-відповідальності чи теж свідчення про себе» [217, s. 136]. Отже, на думку мислителя, існує глибока єдність між свідченням про себе і наказом, який надходить від Іншого.

Натомість у філософії Е. Левінаса феномен іншості совісті заявляє про себе лише в присутності обличчя Іншого. У концепції цього французького філософа наявний тільки один зразок іншості – інша людина. Тобто іншість у Е. Левінаса споріднена винятково з тим, що надходить ззовні.

Згідно з мислителем, свідчення не виявляє себе в діалозі, а лише в формулюванні «Ось я». Феномен свідчення виявляється в асиметричності взаємин між «Я» та Іншим. Вислів «Ось я» є водночас і свідченням, і послухом Нескінченності, яка підпорядковує Я Іншому. Прикладом є суб'єкт, «у якому інший є в самототожному, що означає, що самототожний є для іншого» [216, s. 246].

Г. Любовіцька стверджує, що в повному значенні слова немає «в системі Левінаса... ні свідчення, ні суб'єктивності, попри те, що Левінас розглядає ці поняття і попри те, що він резервує для них місце» [217, s. 224]. На думку дослідниці, концепцію суб'єктивності, яку накреслив і передбачив Е. Левінас, розвинув тільки П. Рікер.

Аналіз питання людського страждання, який також указує на асиметричний характер взаємозв'язку Я – Інший, є ще одним важливим аспектом Левінасової етики. Для Я його власне страждання виявляється як заслужене і таке, що потребує переосмислення. Натомість страждання Іншого Я не може пояснити. На думку Е. Левінаса, «...справедливе страждання в мені за невинуватим страждання іншого, відкриває етичну перспективу міжлюдського на страждання» [88, с. 109]. Покликаючись на трагічні події ХХ століття,



мислитель розглядає страждання Іншого як «марне страждання». Він аналізує феномен марного страждання, керуючись перспективою відповідальності «Я» за Іншого, який не турбується про взаємність, асиметрії відношення один-за-іншого.

П. Рікер аналізує взаємини «Я – Інший» у ситуації страждання в перспективі здатності до дії. Ініціатива тут, на перший погляд, мала б належати винятково «тому-хто-є-собою», бо це він співчуває Іншому, який, видається, мав би бути обмеженим тільки до отримання. Але і в цій ситуації відбувається своєрідне вирівнювання. Бо «той-хто-є-собою» опиняється під впливом усього того, що Інший, який страждає, пропонує йому навзаєм. Те, що дає Інший, який страждає, походить із самої його слабкості. Як стверджує П. Рікер, «...мабуть, саме в тому й полягає найвище випробування турботи, що нерівність можливості сягає своєї компенсації через аутентичну взаємність в обміні, який, в час агонії знаходить вираження в сумісному мурмотінні голосів і слабкому стисканні нігтів рук» [128, с. 229]. Таким чином, ситуацію співстраждання Іншому П. Рікер аналізує не через принцип асиметричності, а через принцип взаємності.

Отже, в концепції Е. Левінаса принцип асиметричності є конститутивним у творенні ідентичності суб'єкта. Асиметричність взаємин Я – Інший формується на основі відповідальності Я за Іншого. В теорії П. Рікера взаємини між суб'єктами будуються на основі взаємності через реалізацію принципу взаємної асиметричності, який дає змогу і «тому-хто-є-собою», й Іншому бути активним та пасивним, діяльним і таким, що страждає. Таким чином, взаємна асиметричність між Я та Іншим, яка виявляється через їх взаємовплив, дає змогу кожному з них бути собою.

### **2.3 Творення ідентичності Іншого та трансформація його образів у контексті глобалізаційних процесів**

Глобалізаційні процеси набули сьогодні всеохопного масштабу, впливаючи не тільки на економіку, а й на політику, культуру і щоденне життя людей у всьому світі. Основне завдання параграфу – проаналізувати, як глобалізаційні процеси впливають на творення людиною своєї ідентичності, а також простежити, хто і завдяки яким властивостям стає в сучасному світі Іншим.

Оскільки глобалізація охоплює всі сфери життя людини, насамперед проаналізуємо її вплив через інформаційно-комунікаційні технології і мас-медіа; простежимо поширення постулатів популярної культури і цінностей консюмеризму; а також трансформацію національних, регіональних, гендерних ідентичностей під глобалізаційним тиском.

Ідентичність людини в глобалізованому світі безпосередньо пов'язана з «постсучасним» стилем життя, атрибутами якого є безладність, непослідовність дій, фрагментація й епізодичність різноманітних сфер активності індивідів. З. Бауман шукає відповіді на запитання про місце людини і природу її ідентичності в постсучасному світі. Описуючи життя особи в сучасному світі, філософ послуговується метафорою плинності, вказуючи в такий спосіб на те, що таке життя є мінливим, адже не може довго йти запланованим курсом чи зберегти без змін прагнення й цілі. Відповідно, питання ідентичності людини в епоху «плинної сучасності» «...зводиться, за своєю суттю, до можливості «повторного народження» – розірвання з дотеперішнім життям і перетворення на когось зовсім нового» [183, s. 16].

Серед дослідників глобалізаційних тенденцій особливе місце посідає британський філософ і соціолог Е. Гіденс: він вважає, що негативні тенденції можна підпорядкувати позитивним. Дослідник також відзначає, що індивід «...змушений сам творити й перебудовувати свою ідентичність з огляду на зміну досвіду щоденного життя і схильність сучасних інституцій до фрагментації ідентичності індивіда...» [206, s. 249].

Зазначимо, що порушення конститутивної основи творення особовості людини виявляється, зокрема, через фрагментацію особистої ідентичності (яка призводить до руйнування єдності життя особи, сформованої завдяки наративному пошуку).

Однак Е. Гіденс підкреслює, що творення ідентичності людини має відбуватися рефлексійно, тому вона здатна протистояти негативним впливам, які можуть мати на неї зокрема медіа та цінності культури консюмеризму. Той факт, що людина вибудовує свою ідентичність рефлексійно, згідно з цим британським дослідником, означає, що вона ніколи пасивно не підпадає під зовнішні умови впливу, а різноманітність контекстів діяльності може спричинити не лише фрагментацію її ідентичності, а й сприяти інтеграції цієї ідентичності. «Індивід може використати різноманітність до творення власної виняткової ідентичності, з'єднуювальна нарація якої пов'язуватиме елементи, взяті з різних ситуацій» [206, s. 255].

Чи не найбільше до невідворотності тенденцій глобалізації призвів стрімкий розвиток комп'ютерних інформаційних технологій і телекомунікаційних систем, який, водночас, спричинив трансформацію характеру соціальних зв'язків. Інформаційні технології, надаючи нові можливості та, відкриваючи нові горизонти для самоздійснення особи, зумовлюють появу нових комунікативних практик. Суспільні й індивідуальні ціннісні системи також зазнають швидкої трансформації, породжуючи аксіологічний плюралізм як характерну рису сучасного суспільного життя і, відповідно, людина постійно стикається з проблемою вибору.

Тому одне з основних питань, яке потрібно розглянути, – визначити особливості впливу інформаційно-комунікаційних технологій на особистісні характеристики людини, її ідентичність та комунікативний потенціал. Необхідно зрозуміти специфіку впливу різних видів і форм інформації на життя і творчу активність людини.

Про масштаб такого впливу американський науковець Дж. Д. Пітерс висловлюється термінами ядерної фізики: «І бомба, і інформація дають таємне

задоволення від можливого апокаліпсису, п'янять сучасних людей (звиклих до потрясінь від нового) відчуттям споглядання саморуйнування. Комп'ютер позначає найпізніший момент історії, а бомба – останній» [119, с. 35].

Польський дослідник М. Філіп'як, аналізуючи концепцію технологічного детермінізму (її представники – канадські вчені Г. Ініс і М. Маклюен), вказує на небезпеки, спричинені розвитком комунікаційних технологій, «у галузі зв'язку людина – медіа» [202, с. 83].

М. Маклюен стверджує, що вирішальну роль у культурі відіграють комунікаційні технології. Панування тих чи тих засобів зв'язку визначає образ культури, задаючи спосіб кодифікації реальності. Канадський науковець акцентує, що будь-яке суспільство визначається через технологію комунікації, яку воно має [95].

Отже, нові технології трансформували комунікативну і творчу діяльність людини. Американський учений Дж. Лал, зазначаючи, що через спілкування ми творимо культуру, акцентує, що в глобалізованому світі будь-яке дослідження культури «мусить брати до уваги найусеохопніший аспект комунікації – її здатність до взаємодії» [86, с. 17]. Інформаційні технології уможливають нові різновиди людських контактів, які змінюють культурне середовище. Тому в контексті глобальних трансформацій, які відбуваються в сучасному світі, за Дж. Лалом, можемо говорити про поняття суперкультури, оскільки сучасна культура «дрейфує між локальними і глобальними, між колективними та індивідуальними, безпосередніми та медіа-опосередкованими формами досвіду» [86, с. 232].

Чи не визначальну роль у цих процесах відіграє інтернет. Комунікація в мережі має і спільні, й відмінні від традиційного спілкування характеристики. Спробуємо окреслити специфіку інтернет-комунікації. Дослідники визначають, що її особливістю є текстуальність. В інтернеті кожна людина презентує себе через тексти. Російський дослідник А. Войскунський зазначає, що середовище інтернету постає як «стихія текстів», хаотичних, спонтанних, які протиставлені організованим, «складеним» текстам інших мас-медіа [27, с. 70]. Таким чином,

текстуальність віртуальної реальності породжується спонтанністю «не відредагованого» мовлення. Однак, можна погодитися і з російським ученим В. Щукіним, який, розмірковуючи про розмовну мову мережі, акцентує, що відбувається процес, протилежний до того, про який мріяв М. Бахтін: «народжується не живий діалог замість «мертвого» тексту, а письмовий діалогічний текст замість справді живої розмови» [171, с. 39].

Інтернет-комунікації також притаманна можливість долучитися до неї будь-коли, спілкуючись будь-де, не зважаючи на фізичну віддаленість співрозмовників. Розвиток технологій призвів до нового розуміння часу та простору в інформаційному світі. Автор теорії мережевого суспільства М. Кастелз висунув ідею «позачасового часу» і «плавучого простору». На його думку, час уже не є таким послідовним, його можна накопичити, завдяки примноженню інформації, і швидко розтратити, через активну комунікацію. Просторова побудова нашого світу тепер значно більше залежить від функціонування електронних мереж, а не від суто фізичних параметрів [Див. 105, с. 15].

Інтернет дає нам необмежену доступність і свободу контактів. Індивід вибирає Інтернет-спільноти, орієнтуючись на їх здатність задовольняти його зацікавлення й інтереси. У мережі зникає проблема знайти співрозмовника (який згодом може стати другом) і поспілкуватися на будь-яку тему. Однак той факт, що індивід у мережі має змогу швидко змінювати співрозмовників та переходити на інші теми, не сприяє спілкуванню. Як підкреслює К. Мей, замість того, щоб заохочувати дискусію, Інтернет-комунікації можуть спричинити виникнення антагонізмів та зневаги у спілкуванні між користувачами [Див. 105, с. 115]. Отже, атмосфера спілкування в інтернеті не завжди сприяє вільному висловлюванню думок; в інтернет-групах за інтересами не толерують інших поглядів.

Користувач чату може будь-якої миті вийти з бесіди, щойно спілкування йому набридне чи не сподобаються зауваження співрозмовника, адже в нього не виникає потреби утримувати увагу якогось одного співбесідника, тому що

будь-якої миті реально знайти когось іншого. Цю мінливість і невибірковість контактів, які притаманні чату, можна порівняти з культурою «речей одноразового використання», тільки тут ідеться про «одноразових» співрозмовників. У цьому контексті постає запитання, чи не є Інтернет-спілкування імітацією спілкування. Адже знеособленість і поверховість людських контактів у мережі не сприяють ширості міжперсональних взаємин. Такий характер міжособової комунікативної взаємодії також порушує конститутивну основу творення особовості людини. Тому важливо зацентувати, що у взаєминах із таким спрямуванням не може відбутися справжня діалогічна зустріч, як її розуміли представники філософії діалогу М. Бубер, Ф. Розенцвейг, М. Бахтін.

В. Щукін говорить про певне знецінення поняття діалогу сьогодні, коли діалог уже не слугує пошуковій істини. Як підкреслює російський дослідник, не відмовляючись від словесного спілкування, люди дедалі частіше обмінюються репліками, що позбавлені глибокого сенсу й оригінальної форми, банальні, «як стандартні продукти, які продають у супермаркетах епохи глобалізму» [171, с. 39], і потрапляють у пастку того, що американці називають *small talk*, тобто «бесіди про се про те, а загалом ні про що». Таке ставлення до спілкування – протилежне до того, що С. Аверинцев визначає як нашу «покликаність у спілкування» [3].

Надмірна легкість комунікації, коли розмову можна припинити, вийшовши з чату, одним кліком мишки, суперечить нормам культури спілкування. Дж. Д. Пітерс зазначає, що надто легка комунікація завжди виявляється фальшивою, а згідно з С. К'єркегором, така комунікація – «це розпродаж у духовному світі, зниження ціни розуміння» [Цит. за: 119, с. 142]. Цю уявну легкість спілкування у віртуальному світі можемо передати і за допомогою метафори М. Кундери як «нестерпну легкість».

Така комунікація стає нестерпною з кількох причин. Насамперед через анонімність віртуального спілкування. Інтернет, як слушно підкреслює

британський дослідник К. Мей, – місце, «де користувачі нікому нічого не винні, змінюючи себе» [105, с. 129].

Однак анонімність інтернет-комунікації має й позитивний бік. Американський учений Д. Р. Домінік окреслює такі позитивні аспекти анонімності в інтернет-просторі: нівелювання расових, статевих, вікових, зовнішніх відмінностей. У такий спосіб «анонімність може слугувати утвердженню рівності» [199, р. 333].

Спілкуючись у мережі, не робимо акценту на раніше сформованих, застарілих стереотипах про своїх співрозмовників, а навпаки, відкриваємо своїх партнерів. Особливо важливу роль віртуальне спілкування відіграє в житті людей, які мають якусь фізичну ваду. Вони можуть комунікувати з іншими в мережі, не виявляючи цієї вади, що дає їм змогу позбутися певних упереджень і відкриває нові можливості.

Однак варто зазначити, що сьогодні зростає занепокоєння з приводу того, що медіа й інтернет сприяють занепаду безпосереднього спілкування людей у суспільстві, негативно позначаються на їх здатності взаємодіяти між собою. Слушно зазначає українська дослідниця Н. Джинчарадзе: «Особа входить в інформацію про життя і водночас відходить від безпосереднього життя» [53, с. 32]. Існує ризик розвитку інтернет-залежності, яка знижує рівень соціалізації людини.

Отже, вплив інформаційних комунікаційних технологій, постсучасного способу життя (З. Бауман), загального глобального контексту на життя людини в сучасному світі призводить до зміни характеру інтерсуб'єктивних зв'язків, а відповідно, і способу сприйняття та розуміння Іншого. Тому, враховуючи ці тенденції, важливими є дослідження процесів трансформації образів Іншого, того, хто і завдяки яким рисам та чинникам стає цим постсучасним Іншим.

Концепт Іншого в сучасному світі досліджують у кількох напрямках: стиль життя людини в мегаполісі в контексті його соціології та естетики; спосіб життя індивіда в суспільстві консюмеризму; постать туриста як певну модель життя; образи Іншого, представлені новітніми технологіями.

Серед критиків негативного впливу мас-медіа на ідентичність людини поширеною є думка, що ЗМІ нав'язують їй цінності культури консюмеризму.

Одна з небезпек суспільства консюмеризму – зредукування сутності людини суто до ролі споживача. За З. Бауманом, обов'язок грати роль споживачів є тим способом, у який сучасне суспільство «формує» своїх членів [Див. 10]. Суспільною нормою стає здатність і бажання бути споживачем.

Запити суспільства консюмеризму асоціативно співвідносять з канібалістичними інстинктами. Зокрема дослідник Л. Роадес (L. Rhoades) стверджує, що «споживацтво, як жадоба, за своєю структурою канібалістичне і в такий спосіб залучене до цієї найбільш нецивілізованої активності» [228, s. 36].

У суспільстві консюмеризму ненадійні споживачі, споживачі з дефектом втрачають свою суспільну цінність, стають зайвими і непотрібними. «Визнати когось за «зайвого» означає відкинути його тому, що він призначений для викидання, як порожня і зжита пластикова пляшка, чи використаний одноразовий шприц, непривабливий товар, на якого нема покупців, чи непотрібний, забракований продукт, який зняли з конвеєрної стрічки контролери якості» [186, s. 25].

З. Бауман співвідносить «зайвість» за значенням із такими словами, як «покидьки», «непотріб», «сміття», а отже – відходи. Призначення цих відходів – смітник. Британський філософ говорить про присутність «людей-відходів» у сучасному суспільстві: «Коли в гру входить проектування форм людського співбуття, функцію відходів виконують людські істоти» [186, s. 51]. «Людьми-відходами» стають ті, хто не підходить, або ті, кого не вдається пристосувати до запроєктованої форми суспільства консюмеризму. А отже, «людьми-відходами» в сучасному суспільстві стають іммігранти, біженці, безробітні, бездомні, старші люди.

У суспільстві консюмеризму справжнє значення має непостійність, адже споживач не повинен мати сталих уподобань і звичок. А отже, ще один різновид Інших постсучасної епохи – ті, хто занадто прив'язаний до своєї цілі,



переконань, поглядів. Гасло постсучасного світу, як його формулює З. Бауман: «усучаснюєшся або зникаєш» [186, s. 42]. Відповідно, актуальним є не один життєвий проект на все життя, а відбувається розпад цього проекту на калейдоскоп самостійних епізодів, які не пов'язані між собою. Тому, підкреслює філософ, проблема тепер полягає не в тому, щоб знайти засоби до реалізації чітко окреслених цілей. Сьогодні проблемою є невловність, а часом і оманливість цілей, які блякнуть і руйнуються ще до того, як їх досягнуто.

Е. Гіденс зазначає, що під закони ринку може потрапити й ідентичність людини, якщо самоздійснення розглядають з погляду ринкових вимог. У цьому контексті підпадає під сумнів і можливість пошуку людиною свого покликання, що є одним із постулатів її особовості, згідно з Е. Муньє.

Можна ствердити примат у сучасному світі культури *instant* (бажання мати в житті все негайно, не зволікаючи), яка має безпосередній вплив на ідентичність людини і стиль її життя. Культура *instant* базується на тріаді «fast food, fast sex, fast car» [222], що означає примат нагальності в кожній ділянці життя, знеособленість і поверховість міжлюдських стосунків, а також стиснення часу і простору, спричинені технологічним розвитком. Серед символів цієї культури – інтернет, мобільні телефони, мода, супермаркет. Постулати культури нагальності поширюють медіа, формують їх мода та запиту ринку. Один із дослідників культури *instant* польський науковець З. Мелосік аналізує, як медіа конструюють ідентичність типу «супермаркет»; споживача переконують, що він може змінити себе, вибираючи з пропозицій, які постачають ринок і медіа: «...все є «нагально» і все можна кинути до кошика... своєї ідентичності» [222].

Добрим споживачем є шукач пригод і любитель задоволень, які постійно треба вдовольняти. Д. Макенел у книзі «Турист. Нова теорія класу людей, які віддаються дозвіллю» [218] розглядає туриста не тільки як члена середнього класу, який подорожує, а й як модель, що описує загалом сучасну людину.

Праобразом нестримного шукача пригод постає Дон Жуан. Польська дослідниця Б. Фридричак у цьому сенсі говорить про метафору постаті Дон Жуана, який «тракує і творить власне життя як стрічку пригод, які відбуваються одна за одною, але не мають між собою зв'язку» [205, s. 61]. Світ Дон Жуана – світ поліцентричний або загалом позбавлений символічного центру. Метафора Дон Жуана дає змогу краще зрозуміти спосіб життя сучасної людини, яка є туристом у тому сенсі, що прагне постійно колекціонувати нові враження, що є своєрідною втечею від нудьги, від відчуття пересичення, яке спостеріг у мешканців великих міст ще Г. Зімель.

У суспільстві консюмеризму важливою стає непосидючість, манія зміни місць і вражень. Мандрівники у традиційних суспільствах були маргінальними постатями. Турист відрізняється від класичних подорожніх, якими були вояки, купці, пілігрими, учні. Серед особливостей туристичної мандрівки відзначають її безпечність (З. Бауман [Див. 179, s. 32]). Адже турист подорожує маршрутами, які вже створили для нього продавці туристичних послуг. А відповідно, туристична мандрівка втрачає той сакральний вимір, у якому тільки й може відбутися переродження людини. Російський дослідник С. Гурін розглядає мандрівку як певну ініціацію: «Шлях об'єднує і нейтралізує протиставлення: свій-чужий, внутрішній-зовнішній, близький-далекий, видимий-невидимий, сакральний-профанний. Тільки в дорозі може відбутися зустріч з Інакшим, з абсолютно Іншим» [45]. Турист не хоче нічим ризикувати. Сам не бажаючи змінюватись, хоче набути чи присвоїти щось нове, не жертвуючи при цьому нічим. З. Бауман зазначає, що платячи гроші, турист вимагає, ставить свої умови, щоб світ, куди він їде, справдив його очікування. «Турист пожирає світ, тоді як світ не пожирає його, він «освоює» чужість інших, коли сам гордо носить із своєю чужістю» [179, s. 32].

Отже, основна мета туриста – отримати нові враження, здобути «інший» досвід. Однак, світ туриста, як зазначає Д. Макенел [Див.: 218, s. 79], є завершеним, уже спроектованим для нього. Відповідно, турист віднаходить в

ньому лише те, що очікує й прагне побачити, тобто те, за що він заплатив гроші.

А тому, на думку автора дисертаційного дослідження, турист, на відміну від гостя, не може здійснювати функцію інвенції. Концентруючись на власних прагненнях і бажаннях, турист не здатен допомогти мешканцям краю, до якого він приїхав, «господарям», перевідкрити для себе власний світ національно-культурних цінностей.

Як і турист, сучасна молода людина, якщо послуговуватися поняттям «глобальний підліток» (the global teenager), що його впровадили західні соціологи культури, стає байдужою до культурних відмінностей, орієнтуючись насамперед на те, що об'єднує її з ровесниками у всьому світі. Так стається, бо вирішальний вплив на творення ідентичності «глобального підлітка» мають медіа, цінності популярної культури й ідеологія консюмеризму, а не національна чи культурна належність та родинні цінності. Незалежно від країни чи континенту, молоді люди провадять однаковий спосіб життя (наприклад, дивляться ті самі фільми, слухають однакову музику, грають у подібні комп'ютерні ігри), а отже, мають подібну ідентичність. Польський дослідник З. Мелосік висловлює занепокоєння, що так налаштована молода людина може перетворитися на особу з «прозорою ідентичністю», яка цілковито нечутлива до культурних відмінностей, а орієнтується на те, що спільне для різних країн, міст, людей. Однак «спільне» розуміють як таке, що є витвором європейської культури, чи ширше – Заходу. Така особа всюди почуватиться як у дома, але «...не тому, що може прийняти відмінності чи відчуває міжкультурну емпатію, а тому, що не в стані побачити ці відмінності» [222]. Тому обґрунтованими є побоювання, що глобалізаційні тенденції до гомогенізації й універсалізації Іншого можуть спричинити збаналізування відмінності.

На думку автора дисертаційного дослідження, концепт «глобального підлітка» і феномен туриста виявляють парадоксальність взаємодії глобального і культурно-національного. Концепт «глобального підлітка» фіксує факт нечутливості сучасної людини до культурних відмінностей, якщо вона

орієнтується на цінності культури консюмеризму. Феномен туриста не відкриває чужого світу, а прагне, щоб цей світ «виправдав його очікування» (З. Бауман).

На думку З. Баумана, одним із критеріїв, згідно з якими сьогоденне постсучасне суспільство ділиться на «верхи» і «низи», є ступінь мобільності, що виявляється у свободі вибору місцеперебування. Він говорить про світ людей, «прикріплених до землі» [10], які не можуть пересуватися, а отже, вимушені пасивно зносити будь-які зміни, які стаються у місці, до якого вони прикріплені. Британський дослідник розглядає цю прив'язаність до місця як постсучасний варіант рабства, звертаючи увагу в цьому контексті на те, що в сучасних мегаполісах існує «апартеїд за районами» проживання.

Е. Гіденс наголошує, що поняття місця як зовнішнього пункту віднесення втрачає своє значення в житті людини і безпосередньо пов'язане з механізмами викорінення. Як наслідок, людина втрачає відчуття безпосередньої причетності; те, що вважають своїм, уже не має прямого зв'язку з оточенням і певним місцем. Однак є й зворотні процеси, повторного закорінення, яке залежить від того, «...чи індивіду вдасться здійснити нелегку справу невідокремленого вплетення власних дій у контекст конкретного місця» [206, s. 199].

Як підкреслює З. Бауман, по-різному виявляється й проблема ідентичності для «верхів» і «низів» постсучасного суспільства. Для верхів ця проблема полягає у «...виборі найкращої з доступних пропозицій, у відповідному доборі частин моделі, які продають окремо...» [183, s. 13]. Натомість для «низів» проблема ідентичності зводиться тільки до того, щоб ухопитися за єдину доступну ідентичність і не дати їй змоги розпастися на шматки. Отже, сьогодні Іншим є той, хто залишається на місці, хто відчувається вилученим і Чужим у контексті швидкозмінної реальності.

На думку автора дисертаційного дослідження, нездатність Іншого до мобільності спричинює його маргіналізацію в глобалізованому світі і має своїм наслідком його прив'язаність лише до власного світу та виявляється у

прагненні зберегти свою автентичність без залучення до ширшого «горизонту значення» (Ч. Тейлор).

Ще одна постсучасна постать мандрівника, за Бауманом, – волоцюга. «Волоцюги – це мандрівники, яким відмовлено у праві стати туристами» [10]. Волоцюги вирушають у дорогу, бо вважають світ, у якому мешкають, нестерпно незатишним.

У суспільстві консюмеризму Інший функціонує також як забавка і джерело розваг. Ще з XVI ст. до Європи для публічного демонстрування «імпортували» представників інших рас і народів, яких виставляли для публічного огляду в музеях, ярмарках, цирках у всій Європі. Тільки після 1930 року цей бізнес почав занепадати. На думку німецького дослідника А. Класена, це зумовлено передусім імперіалістичною ідеологією та потребою «в підтвердженні вищости своєї культури» [167, с. 490]. Сьогодні також можна говорити про Інших, призначених для забави, на іншості яких намагаються заробити. Тільки бачимо цих Інших не на арені цирку, а на екрані телебачення.

З розвитком комунікативних технологій реальні Інші «переселяються» в медіапростір та віртуальну реальність. Контакт з іншими людьми і зі світом відбувається через форму технологічного медіа. Інший, якого зустрічаємо в телепросторі, редукується, за З. Бауманом, до «поверхні». Це дає змогу придивлятися до Інших без зайвої незручності, без побоювання за наслідки. «Телечужі», як їх називає філософ, «як об'єкти дії є надзвичайно близько, на відстані долоні, але водночас приречені до позиттєвого ув'язнення на екрані» [180, с. 241]. А отже, вони «дезінфіковані, гігієнічні і безпечні»; з такими Чужими можна входити в контакт без страху.

З. Бауман послуговується терміном данського соціолога Г. Беха «телемісто» і розглядає його як вияв естетичного простору – простору, в якому інші люди з'являються лише як об'єкти для забави. Їхнє екранне існування виправдовує тільки обіцянка розважати, якщо вони вже не виконують цієї функції, їх можна легко позбутися – натисканням кнопки усунути з екрана. Філософ також зазначає, що сьогодні можна побачити наслідки завоювання

естетичними критеріями суспільного простору і їх вплив на міжособові взаємини [Див.180, s. 243].

Телебачення витворює такий образ Іншого, якого потребує конкретний медійний спектакль, досить часто не приймаючи Іншого таким, який він насправді. Телебачення, репрезентуючи Іншого, фрагментує його, і внаслідок цього «розчленування» важко зрозуміти телевізійного Іншого.

Натомість Е. Гіденс підкреслює, що не можна звинувачувати медіа винятково у тому, що вони, створюючи ефект колажу через змішування ситуацій, стилів життя, призводять до їх розшарування і роздрібнення. Дослідник вказує на двоякий вплив медіа: «Медіа можуть давати доступ до середовищ, із якими індивід, правдоподібно, ніколи особисто не зіштовхнеться, але одночасно усувають межі між ситуаціями, доти однозначно розділеними» [206, s. 119].

Зазначимо, що символічна влада телебачення полягає в дозволі чи відмові бути присутнім Іншим на екрані, створюючи їх образи в такий спосіб, що вони постають як завершені, які не потребують самостійної інтерпретації. Таким чином, Інший, замінений на образ, стає «телечужим», його особливість та екзотичність освоюються; відбувається творення ідентичності на продаж. Образи екзотичного Іншого, які репрезентують медіа, уможлиблюють контакт зі світом, який виходить поза буденний досвід, виконуючи функцію творення естетичного простору. А отже, глядач, як і турист, постійно прагне нових вражень і ще не звіданих розваг.

Ще один різновид Іншого, який з'являється завдяки новим технологіям, – віртуальний Інший. Російський учений В. Кутирьов зазначає, що концептуалізація людини в інформаційному світі конкретизується через поняття «персона» або «персонаж». Персона(ж) – «емпіричний концепт особи, який позначає те, що від неї залишилось після забирання тілесності і випадання з реальних соціальних зв'язків» [85, с. 89]. В. Кутирьов наголошує на тому, що персонажі не зафіксовані незмінним чином. Персонаж як «тіло думки» [85, с. 89], взаємодіючи з іншими чистими думками, змінюється, розвивається.

Дослідники (К. Мей [105, с. 129], С. Жижек [64]) відзначають, що, перебуваючи у віртуальній реальності, індивід має значний потенціал до «гри з ідентичностями». В інтернеті індивіди можуть представити себе інакшими, ніж є насправді; «поміняти» свій вік, стать, національність, громадянство. Однак, позитивним в цій грі є те, що віртуальний персонаж може виявити нові аспекти власного «Я». Словенський філософ С. Жижек зазначає, що моя віртуальна персона є «більшою мірою мною самим», ніж моя «реальна життєва» персона» [64]. Це зумовлено тим, що у віртуальній персоні, яку індивід створює для себе, наявні риси, які він не відважується виявити в реальному житті. Таким чином, віртуальний простір дає можливість для творення власної поліідентичності і змогу поставати Інакшим не тільки для Інших, але й для себе.

Інтернет-комунікації розширюють творчі можливості людини у творенні власної особистості. Наприклад, сторінки користувачів у соціальних мережах, їхні блоги здатні виконувати функції самопрезентації і самореклами, свідомого творення певного образу себе. Тому блог для особи, яка його веде, блогера, може бути засобом для саморефлексії, дати змогу відсторонитися й подивитися на себе збоку, очима читачів та інтернет-користувачів. Тобто ведення блога може допомогти людині в саморозумінні, а побачивши свій образ очима Інших, змінити себе та свою ідентичність.

У контексті погляду на Іншого під кутом зору постмодерної культури вартим уваги є й зв'язок між оригіналом і копією, автентичністю і штучністю. Д. Макенел [218] акцентує, що одна з причин, яка спонукає туриста вирушати в дорогу, – прагнення до автентичності, яку він пов'язує з іншими місцями, зі світом Іншого. Про прагнення вирізнитися з натовпу через екстравагантність яскравого зовнішнього образу, яке в парадоксальний спосіб допомагає віднайти людині свою автентичність, коли вона стає для навколишніх Іншою, зазначає Г. Зімел: «щоб врятувати свою особовість, індивіду не залишається нічого іншого, ніж виявляти максимум своєрідних і окремих рис, у дечому перебільшуючи їх, щоб у шумі великого міста змогти почути самого себе» [236,

s. 132]. Відповідно, у постсучасну епоху стикаємося з дефіцитом справжньої відмінності.

Отже, окреслимо основні чинники формування образів Іншого в сучасному світі: культура консюмеризму, яка спричинює естетизацію різних сфер життя індивіда; глобалізація, що призводить до маргіналізації Іншого, який залишається укоріненим у власному світі, прив'язаним до цілей і переконань. Відповідно, культура консюмеризму та глобалізація зумовлюють зрежисованість і завершеність світу Іншого (який показують туристам і який представляють медіа) та поєднання автентичності з поняттям іншості.

Сприймання Інших у сучасному світі є двояким: вони або не потрібні, як «люди-відходи», або цікаві й бажані через свою екзотичність. Тобто їх прагнуть або позбутися, викинути, як сміття, або купити чи спожити їхню іншість як товар.

Сучасні глобалізаційні тенденції впливають на ідентифікацію людини з певним етносом, нацією, расою, статтю, а отже, й на потребу нового перевизначення людини своєї національної, етнічної, гендерної ідентичностей.

Поняття гендерної ідентичності вивчали закордонні дослідники Дж. Батлер, Р. Брайдоті, Л. Іригарей, Т. де Лауретіс, К. Овенс, О. Здравомислова, Л. Ожигова, С. Ушакіна, та українські І. Добропас, І. Жерьобкіна, О. Кісь, В. Суковата.

Прийнято вважати, що людина визначає свою гендерну ідентичність через присвоєння чи відторгнення поведінки або ролей, які закріплені в суспільстві і культурі за жінками або чоловіками.

Постструктуралістський підхід, який відмовився від розуміння світу в рамках традиційних бінарних категорій, виявився особливо плідним і в гендерній теорії. Бінаризм у творенні гендерної ідентичності зокрема критикували Дж. Батлер [190], К. Овенс [225], М. Кастелз [191]. Це стосується і багатоманітності можливостей визначення чоловічого чи жіночого, і висловлення сумніву щодо гетеросексуальності як норми. Американський дослідник К. Овенс зокрема зазначає, що критика бінаризму має стати



інтелектуальним імперативом, спрямованим проти такого способу представлення відмінностей, який усправедлилює чиєсь підпорядковане місце в суспільстві. «Тому маємо навчитися розуміти відмінності без вибудовування систем опозицій» [225, s. 430]. Тобто відбувається розширення біполярної моделі чоловіче/жіноче і творення замість неї «мультиполярної моделі гендерної ідентичності» (Л. Ожигова [115]).

М. Кастелз акцентує на ролі фемінізму в послабленні патріархальної дихотомії чоловік/жінка. На думку дослідника, у такий спосіб фемінізм «...конструює не одну, а кілька ідентичностей, з яких кожна через своє автономне існування бере на себе мікровладу у всесвітній мережі життєвих випробувань» [191, s. 241]. Дж. Батлер зокрема зазначає, що не можна говорити про однозначність визначення категорії жінок, адже тоді «...забувають про багатоманітність культурних, суспільних і політичних контекстів, де саме й відбувається конструювання різноманітних «жінок»» [190, s. 65]. Американська дослідниця підкреслює, що гендер є явищем змінним і залежним від контексту.

Отже, орієнтуючись на ідеї Дж. Батлер і Л. Ожигової, зазначимо, що гендерна ідентичність постає як результат індивідуального досвіду творчої трансформації гендерних ролей; тобто особа творить свою гендерну ідентичність в індивідуальний спосіб.

Про кризу патріархальної сім'ї пишуть Е. Гіденс і М. Кастелз. На думку Е. Гіденса, найважливіші зміни в сучасному світі – зміни, що стосуються сексуальності, шлюбу та сім'ї. На зміну засадам, на яких базувалася традиційна сім'я, Е. Гіденс висуває ідею «чистих стосунків», що означають «...ставлення, яке базується на почуттєвому спілкуванні, коли отримана від такого спілкування нагорода утворює головну засаду продовження таких стосунків» [50, с. 47]. Дослідник підкреслює, що чисті стосунки як стосунки між рівними за своєю суттю демократичні, тому він визначає їх як «демократію почуттів». Натомість М. Кастелз зазначає, що визволення із патріархальних сімейних зв'язків зумовлює й певні негативні наслідки (різноманітні форми ворожості та насилля), якщо «...не винайдуть нові форми співіснування і

співвідповідальності, які поєднують жінок, чоловіків і дітей у зреструйованій егалітарній сім'ї, яка більше пасує для вільних жінок, свідомих дітей і невпевнених чоловіків» [191, s. 275].

У феміністичній критиці (Дж. Батлер [190], І. Добропас [55]) також підкреслюють зв'язок гендерної ідентичності з класовою, національною, етнічною, расовою ідентичностями.

Е. Гіденс, послуговуючись власним терміном «інституції-мушлі», до яких, окрім сім'ї, зараховує націю, стверджує, що ці інституції під впливом глобалізаційних процесів «стали неадекватними тим завданням, що вони їх покликані виконувати» [50, с. 18]. Те, що криза національної ідентичності – загальносвітове явище, зазначає і С. Гантінгтон [209].

На думку М. Кастелза, етнічність, хоч і є важливою рисою суспільств, сьогодні виконує швидше функцію підтримки інших спільнотних ідентичностей (релігійних, національних, територіальних). Під ідентичністю, яка стосується соціальних акторів, дослідник розуміє «процес творення сенсу на підставі певного культурного атрибута чи пов'язаного між собою збору культурних атрибутів, якому/яким надають першість над іншими джерелами сенсу» [191, s. 22].

М. Кастелз наголошує на тому, що серед трьох джерел суспільного конструювання ідентичності (легітимаційної, спротиву і проекту) саме ідентичність спротиву є найважливішим типом побудови ідентичності в нинішньому суспільстві. Ідентичність спротиву витворюють ті актори, «...які перебувають у гіршому становищі/умовах і є здевальвованими і/чи стигматизованими через логіку домінації і саме тому вибудовують окопи опору та збереження на базі засад, відмінних від тих, які притаманні суспільним інституціям чи є в опозиції до них» [191, s. 23]. Ідентичності спротиву виникають як реакція на появу мережевого суспільства, є бунтом проти глобалізації. До таких захисних реакцій М. Кастелз зараховує релігійний фундаменталізм, культурний націоналізм і територіальні комуни. Отже, ідентичність спротиву провадить до побудови ідентичності спільнот, які

організуються довкола особливих цінностей, сповідування яких і сенс яких визначені специфічними кодами само ідентифікації цих спільнот.

У світі, який щораз, то більше глобалізується, наявний парадокс локальної політики, відбувається активне творення різноманітних територіальних спільнот. Цей феномен аналізують, зокрема, С. Гантінгтон, Е. Гіденс, С. Гол, М. Кастелз, Е. Кінг, Р. Сенет.

На тому, що люди в сучасних суспільствах окреслюють свою ідентичність вужче і щоразу в більш інтимний і спільнотний спосіб, наголошує американський дослідник С. Гантінгтон. Однак він зазначає, що таке звуження ідентичності відбувається одночасно з її розширенням, оскільки технологічні комунікації дають змогу людям ідентифікувати себе з географічно віддаленими спільнотами, але тими, які мають спільну з ними мову, культуру, релігію. Це дає їм змогу бути членами наднаціональної і наддержавної культурної спільноти, а як іммігрантам – більше жити життям членів діаспори, не асимілюючись. «Така діалектика відбувається між змішуванням чи зосередженням усередині групи, між інтеракцією чи сепарацією соціальних груп» [209, s. 26].

На думку М. Кастелза, локальні спільноти, які будуються через колективні дії та поведінку й завдяки колективній пам'яті, є особливим джерелом ідентичності. Хоч, зазначає дослідник, здебільшого ці ідентичності є захисними реакціями від негативних глобалізаційних впливів, тому дефініює їх як ідентичності спротиву. Він підкреслює, що ці ідентичності мало комунікують і між собою (оскільки збудовані на засадничо відмінних засадах), і з державою, якщо не враховувати боротьбу чи ведення переговорів на користь своїх особистих інтересів. А оскільки спільнотна логіка є ключем до їх виживання, то не заохочують й індивідуальне самовизначення [Див.191, s. 381]. На небезпечності цього явища свого часу зацентувала Г. Арендт, зазначивши, що без виявлення посередника дія втрачає свій характер. Так стається тоді, «...коли людська згуртованість втрачається, тобто коли люди перебувають в позиції лише «для» або «супроти» інших людей...» [4, с. 138]. Американський

дослідник Р. Сенет підкреслює, що сьогодні людину як особу вже не розглядають як діяча, а зводять її здебільшого до намірів і можливостей. Він також наголошує на тому, що люди нині уявляють собі спільноту в дедалі більш обмеженому масштабі, усуваючи з неї усіх, хто належить до іншого класу, дотримується інших політичних поглядів чи стилю поведінки. Дослідник зазначає, що «це організує сім'ю, школу, сусідську спільноту; це ж дезорганізує місто і державу» [137].

Отже, різні групи спільнотних ідентичностей будуються фактично на тих самих принципах, що й різноманітні інтернет-групи, які формуються навколо спільних інтересів, не толеруючи поглядів Іншого і усуваючи його з свого кола. Ще одна тенденція утворення сучасних спільнот – відірваність від контексту країни проживання на тлі визнання своєї належності до країни походження.

## Висновки до розділу 2

Проведений аналіз дає змогу зробити такі висновки.

1. Спираючись на поняття «людина здатна» П. Рікера, з'ясовано принципи формування структури особистої ідентичності. Відповідаючи на запитання «хто?» (хто говорить? хто діє? хто розповідає? хто є відповідальним?, хто просить пробачення і вибачає?), особа визначає себе як «той-хто-є-собою». Окреслено часовий і просторовий виміри вияву «того-хто-є-собою». Часовий вимір осмислено через наративний спосіб творення особистої ідентичності, який розглянуто, з одного боку, як чинник запобігання фрагментації людського життя, а з другого – як спосіб входження історії життя людини в контекст життя спільноти, народу, країни. Просторовий вимір «того-хто-є-собою» визначено через його перебування в спільному просторі взаємодії та відповідальності поряд з Іншими, де він стає людиною здатною, яка відчуває безпосередній зв'язок із місцем свого виявлення. Показано, що властивість людини як такої, що говорить, діє й оповідає, перебуває в основі відповідальності та здатності вибачати і просити пробачення, може бути здійсненою через залучення Іншого. Зазначено, що для творення ідентичності «того-хто-є-собою» Інший є необхідною умовою самоздійснення особи на кількох рівнях взаємодії: 1) Інший, з яким Я перебуває в діалозі та в міжособовій комунікативній взаємодії; 2) як Узагальнений Інший значущої спільноти, у межах якої особа визначає для себе, що є для неї благом; 3) на рівні суспільної взаємодії індивідів стосовно визнання свободи Іншого та його гідності, що перебуває в основі формування громадянської ідентичності.

Окреслено кореляцію соціально-психологічних станів «бути собою» і «бути особою».

2. Виявлено роль принципів асиметричності і взаємності на формування ідентичності суб'єкта та окреслено їх вплив на його ставлення до Іншого (через розгляд понять дія, мовлення, відповідальність, справедливість, свідчення, страждання) на основі філософських поглядів Е. Левінаса і П. Рікера.

Визначено, що в концепції Е. Левінаса принцип асиметричності, який окреслює підпорядкування Я Іншому, є конститутивним у творенні ідентичності суб'єкта. Асиметричність взаємин Я – Інший формується на основі відповідальності Я за Іншого.

Підкреслено, що в інтерпретації П. Рікера взаємини між суб'єктами будуються на основі принципу взаємності. «Той-хто-є-собою» – не тільки діяльний суб'єкт, а й покликаний Іншим, що передбачає оберненість позицій, коли кожен діяч зазнає впливу Іншого. У цій ситуації реалізується принцип взаємної асиметричності, який дає змогу і тому-хто-є-собою, й Іншому бути активним та пасивним, діяльним і таким, що страждає.

Зазначено, що самість «того-хто-є-собою» встановлюється і через здатність відповідати за самого себе у всіх своїх виявах як людини діяльної, і завдяки свідченню про себе у взаєминах з Іншим. Однобічна відповідальність Я за Іншого засвідчує не тільки пасивність Я, покликаного Іншим, а й позбавляє Іншого можливості діяти самостійно, бути суб'єктом дії, а отже, позбавляє його можливості бути самим-собою. Встановлено, що взаємна асиметричність між Я та Іншим, яка виявляється через їх взаємовплив, дає змогу кожному з них бути собою.

3. Розглянуто аспекти впливу глобалізаційних процесів на формування ідентичності особи. Визначено чинники глобалізаційного впливу, які порушують конститутивну основу творення особовості людини. Підкреслено, що через епізодичність різноманітних сфер активності особи, внаслідок трансформації повсякденних життєвих практик, їй загрожує фрагментація особистої ідентичності, яка призводить до руйнування єдності життя особи, сформованої завдяки наративному пошуку. Названо чинники, які ускладнюють реалізацію ідеї покликання: вибраний проект особистого самоздійснення зазнає постійних змін і перетворень, водночас на самоздійснення значною мірою впливають тенденції, що їх диктує ринок праці. Показано, що медіа та інтернет зумовлюють поверховість і знеособленість комунікативних взаємин з Іншими.

Досліджено, що основні тенденції у формуванні образів Іншого в сучасному світі такі: вплив культури консюмеризму, яка зумовлює естетизацію різних сфер життя індивіда і, відповідно, Іншого розглядають або як об'єкт для забави, або як непотрібний об'єкт («люди-відходи»); прагнення зберегти автентичність зумовлює маргіналізацію Іншого, який залишається укоріненим у власному світі національно-культурних цінностей, прив'язаним до цілей і переконань.

Підкреслено, що в умовах глобалізаційних трансформацій спільноти структуруються навколо цінностей, які визначаються специфічними кодами їх самоідентифікації. Ще одна тенденція творення сучасних спільнот – відірваність від контексту країни проживання на тлі визнання своєї належності до країни походження.

## РОЗДІЛ 3

### ІНШИЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

#### **3.1 Топос Іншого: між приватним і публічним**

Концепти публічного і приватного є засадничими в розвитку людини як особи. Адже публічна і приватна сфери упорядковують і структурують усі різновиди життєдіяльності людини, постаючи регуляторами її міжгрупових і міжособових взаємин, а також є визначальними для її самоздійснення. Тому актуальними є аналіз функцій публічної і приватної сфер, проблема їх розмежування в контексті сьогодення.

Відповідно, одне із завдань дисертаційного дослідження полягає в тому, щоб визначити місце Іншого в публічному і приватному просторі життя людини.

Автори найвагоміших концепцій публічної і приватної сфер, зокрема Г. Арендт [4], Ю. Габермас [34], Р. Сенет [137], Д. Бетке Елштайн [15], застосовують різні концептуальні підходи до аналізу публічного і приватного.

Г. Арендт пов'язує появу публічності з формуванням демократії. Справжньою демократією і, отже, дієвою умовою існування публічної сфери вона вважає античну республіку. Відмінність між приватною та публічною сферами життя дослідниця розглядає як відмінності між домашнім господарством і політичною цариною. Які є, відповідно, царинами необхідності і свободи [4].

Ю. Габермас у праці «Структурні перетворення у сфері відкритості» розробив ідею «die Öffentlichkeit» (нім. – публічність), яка позначає таку сферу життя, у якій громадська думка має формуватися в процесі активної дискусійної діяльності [34].

Дослідниця Є. Трубіна відзначає, що одна з суттєвих відмінностей між концепціями Г. Арендт і Ю. Габермаса в тому, що Г. Арендт розглядає публічну сферу як безпосередню взаємодію між людьми, коли вони діють перед



обличчям один одного. Натомість Ю. Габермас аналізує публічну сферу в позаособовому контексті, коли акцент зроблено не на дії, а на комунікації, обміні думками [Див. 152, с. 619]. Таким чином, в інтерпретації Ю. Габермаса громадяни стають публікою, коли обговорюють питання, які становлять загальний інтерес для всіх.

Ч. Тейлор наголошує на секулярності публічної сфери. Канадський дослідник аналізує новизну громадської сфери, що формується у XVIII столітті, на двох рівнях: «як вона діє і чим вона діє». Розглядаючи, як діє публічна сфера, філософ наголошує на тому, що вона є місцем дискусії, до якої потенційно може долучитися кожен. Щодо другого аспекту новизни публічної сфери, то Ч. Тейлор визначає його через її радикальну секулярність, тобто, коли об'єднання людей у спільних діях «...не утворюється жодними іншими чинниками, крім самих цих спільних дій» [150, с. 311]. Таким чином, «громадська сфера була і є позаполітичним, секулярним, метатопічним простором» [150, с. 315].

Ю. Габермас, розглядаючи сучасне постсекулярне суспільство, наголошує, що світоглядна нейтральність державної влади не має означати поширення секулярного світогляду на всіх громадян. «Нерелігійні громадяни, оскільки вони постають у ролі громадян держави, не повинні принципово відмовляти релігійному баченню світу в потенціалі істинності і не мають відбирати у релігійних громадян права робити за допомогою релігійних понять свій внесок у суспільну дискусію» [164, с. 75]. Проте, акцентує німецький філософ, важливі для суспільства релігійні поняття потрібно «перекласти» з релігійної мови на мову, зрозумілу для всіх.

Отже, публічну сферу розглядаємо зокрема і як секулярний простір, у якому стає можливою солідарність усіх громадян, і релігійних – членів різних релігійних спільнот, і нерелігійних, об'єднаних спільною дією довкола визнання прав людини і громадянських прав як цінностей спільного життя.

Американський соціолог Р. Сенет [137] зосереджується на описі процесів змін, які відбулися в приватній та публічній сферах, аналізуючи зокрема зміни в суспільній поведінці, мові, одязі та віруваннях.

Ще одна американська дослідниця Д. Бетке Елштайн враховує минуле й теперішнє, щоб зрозуміти «значення того поділу, яким він виступає у відгуках про характерні взаємини між тим аспектом громадського світу, котрий вважається політичним, і протилежним йому виміром суспільного життя, який називають приватним, найчастіше зводячи його до хатнього господарства чи то родини» [15, с. 22]. Для Д. Бетке Елштайн основоположним принципом аналізу публічного і приватного є ставлення до жінок.

А. Карась, узагальнюючи засадничі характеристики публічної сфери, виокремлює чотири рівні взаємодії її буття: 1) ментальна (віртуальна) реальність, у якій артикулюють перед Іншим, обговорюють і поширюють певні символи і значення для знаходження спільної думки щодо важливих суспільно-політичних явищ; 2) сприятливе просторове середовище, яке створене для вільної дискусії і найдієвішим чинником якого є ЗМІ та дискурсивні арени; 3) дійсність специфічного дискурсивно-етичного рівня розуміння природи влади і відповідний стиль поведінки людей; 4) дійсність соціальної групи чи народу, який об'єднаний мотивами приватної свободи, рівності й справедливості, що осягає свій новий соціальний статус – громадянства [Див. 74, с. 13].

Російська дослідниця Є. Трубіна пропонує застосовувати поняття приватного до: 1) домашнього господарства; 2) економічного порядку ринкового виробництва, обміну і споживання; 3) сфери громадянських, культурних, наукових, художніх асоціацій, які функціонують у межах громадянського суспільства [Див. 152, с. 620]. Д. Бетке Елштайн також трактує приватне різнобічно і широко, «як певне місце знаходження людської діяльності, морального розмірковування, соціальних та історичних стосунків, створення значення, а також побудови ідентичності, що має свою цілісність» [15, с. 289–290].

У своєму дослідженні публічної та приватної сфер автор дисертаційної роботи спирається на окреслені вище концепції. Тож, аналізуючи опозицію публічне/приватне в контексті проблематики Іншого, потрібно розглянути такі питання: те, якими є засадничі характеристики публічної та приватної сфер, що важливі для розвитку людини як особи, і якими є тенденції сьогодні; означення межі між приватним та публічним в аспекті відкритості й закритості; вплив мас-медіа на участь людини в публічній сфері, її соціальних взаємин і на усвідомлення особою самої себе, своєї індивідуальності, і, в такий спосіб, на визначення засадничих імперативів приватності; окреслення різних вимірів приватного та публічного.

Спробуємо окреслити критерії розрізнення публічного і приватного. С. Бен та Дж. Гаус виокремлюють такі характеристики приватного та публічного: доступ, діяльність та інтерес [188, р. 3–27]. Ці критерії можна взяти за основу, адже інші дослідники, зокрема Е. Гіденс, Я. Туровський, М. Нусбаум, М. П'єхов'як, у своїх аналізах публічної і приватної сфер покликаються на один із цих критеріїв або підкреслюють їх взаємозалежність.

Польський науковець Я. Туровський стверджує, що «...саме орієнтація на власне благо індивіда, а не на благо для всіх...» [242, s. 11], є першим критерієм розрізнення «приватного» від «публічного», тобто вважає таким саме критерій інтересу.

Американська дослідниця М. Нусбаум засадничою характеристикою для аналізу вважає спрямованість дії особи. На її думку, щоб зрозуміти, чим «приватне» відрізняється від «публічного», потрібно насамперед зрозуміти відмінність між дією, у якій концентруємося на власних цілях, від дій, у яких звертаємося до інших. «Істотним для зрозуміння приватності не є те, чи наша дія з'являється, чи ні у сфері, яку ми визначаємо як «публічну», а те, чи в тій дії ми звертаємося до інших і спосіб, у який ці інші беруть участь у нашій дії» [Цит. за: 194, s. 11]. Тому обмеження приватної сфери людини, переконана М. Нусбаум, встановлюють тоді, коли її дії потенційно можуть заподіяти кривди іншим.

Критерій доступу, а отже, визначення того, що закрите, а що відкрите, є вагомим в аналізі публічного та приватного для Е. Гіденса і Я. Туровського. Е. Гіденс [206] стверджує, що приватна сфера протистоїть публічній у двох аспектах: приватна сфера – простір, який опирається втручання державного нагляду; опозиція публічне/приватне виявляється в поділі на справи відкриті і закриті. На думку Я. Туровського [242], приватність дефініюють через такі устремління і види діяльності, які не підпадають під зовнішній контроль.

Польський дослідник М. П'ехов'як характеризує приватну сферу «як сферу, у якій не керуються правилами, встановленими іншими, у якій інші не вирішують наших справ» [226, s. 45]. Тобто приватність постає як важлива складова ідеї індивідуальної свободи. Тому, підкреслює науковець, приватність особи порушують не тоді, коли хтось щось знає про неї; суть проблеми в тому, що інформацію про людину поширюють без її згоди на це. У такий спосіб людину як особу перетворюють на об'єкт, за якого вирішують інші.

Отже, спираючись на критерії розрізнення публічного і приватного, робимо висновок, що місце Іншого має бути поза приватним простором особи; це той простір, куди вона має право не допускати сторонніх, за винятком найближчих для неї людей.

Автор дисертаційного дослідження пропонує ввести принцип «зрівноваженої асиметричності» в аналізі публічного та приватного. У приватній сфері допустима асиметричність, коли йдеться про доступ Іншого чи Інших до приватного життя особи. Особа має право не впускати туди тих, кого не хоче. Однак коли йдеться про публічне життя, відбувається зрівноваження через участь особи в громадському житті спільноти разом з Іншими.

На окремішності приватної сфери наголошують також Г. Арендт, Д. Бетке Елштайн та Ч. Тейлор, зокрема коли йдеться про сферу почуттів.

На думку Г. Арендт, особисті почуття можуть виживати тільки в приватній сфері: «найвеличніші сили інтимного життя – пристрасти серця, наші думки, насолода значенням, – ведуть непевний, затінений спосіб існування...» [4, с. 55]. Тому досі залишається багато речей, які не витримують яскравості

світла постійної присутності Інших на громадській сцені. Любов згасає, якщо її перенести в публічну сферу. Г. Арендт, вводячи поняття безсвітловості (wordlessness), яке притаманне любові, зазначає, що любов стає фальшивою та спотвореною, якщо її використовують для таких політичних цілей, як-от змінити світ чи врятувати його. Тобто відмінність між приватною та громадською сферами дослідниця ототожнює з відмінністю між тим, що можна показувати і тим, що потрібно приховувати.

Канадський філософ Ч. Тейлор також акцентує у приватній сфері на стосунках, зокрема на любовних, однак вважає, що вони «постають як основні сфери самодослідження й самовідкриття та найважливіші форми самоздійснення» [148, с. 39].

Д. Бетке Елштайн розглядає приватний світ як «театр окремішності», який творить власні цінності й імперативи. «Усяка багата, складна приватна царина потребує, для свого виживання, свободи від якого-небудь всеосяжного громадського імперативу, але ж задля її процвітання сам громадський світ повинен виробити й підтримувати певний набір етичних імперативів, включно із зобов'язанням берегти, плекати, обороняти людей у їхніх здатностях як приватних осіб, а також дозволяти і чоловікам, і жінкам брати участь у громадській сфері на рівних засадах учасницької гідності й рівності» [15, с. 314].

Р. Сенет, простежуючи руйнування стабільного публічного життя, яке деформує особисті стосунки, зазначає, що протягом останніх чотирьох поколінь приклад цієї деформації найяскравіше виявився в найбільш інтимному з особистих досвідів – фізичній любові. «Через те, що ідеали інтимності прикрашають уявлення сучасного суспільства, виник і протест проти тієї думки, що фізична любов – дія, яку здійснюють люди, і подібно до інших соціальних дій, вона повинна мати правила, обмеження й необхідні стереотипи, які надавали б цій дії особливого значення. Замість цього, секс є розкриттям самості» [137]. Також Г. Арендт акцентує, що в наш час останні залишки приватності оригінально пов'язують із тілесними «потребами».

Позиції більшості дослідників (Г. Арендт, Р. Сенет, Ж. Бодріяр) збігаються щодо питання розмитості меж між приватним і публічним простором сьогодні. Г. Арендт зазначає, що «ця лінія поділу зовсім невиразна, бо ми розглядаємо спільноту людей і політичну спільноту через призму сім'ї, про буденні стосунки якої повинна піклуватися величезна загальнонародна адміністрація» [4, с. 38]. Натомість Е. Гіденс акцентує на взаємозалежності обох сфер, підкреслюючи, що «...приватність є плодом публічної сфери, а публічна сфера – результатом приватної...» [206, s. 207].

На думку Р. Сенета, входження особи в публічну сферу в ХІХ ст. створило умови для зародження суспільства, яке живе за законами приватного життя. Тобто перебування в приватному, наодинці з собою, сім'єю і друзями стає самоціллю, а участь у публічному житті сприймають як формальне зобов'язання. Е. Гіденс не погоджується з думкою Р. Сенета, що публічна сфера поступово зникає. Навпаки, зазначає дослідник, «...у міру розвитку сучасних інституцій публічна сфера розширювалася, одночасно збільшувалися можливості активної участі в ній індивідів» [206, s. 233]. Автор дисертаційного дослідження вважає, що слушною є думка Е. Гіденса, що можливість участі людей у публічному житті зростає, однак це не означає, що водночас індивіди активніше виявляють щодо неї зацікавлення.

Г. Арендт акцентує, що спільність світу як спільного місця зустрічі всіх, хто має різне розташування, надає громадському життю того значення, «...порівняно з яким навіть найбагатше і найщасливіше сімейне життя може лише забезпечувати продовження та розмноження своєї позиції, її аспектів та перспектив» [4, с. 61]. Саме через надання переваги публічній сфері над приватною Г. Арендт критикували феміністично налаштовані науковці, зокрема Д. Бетке Елштайн [15] і Дж. Батлер [9].

У контексті дисертаційної роботи важливо докладно проаналізувати концепцію публічної сфери Г. Арендт, щоб показати, наскільки вагомою для особи є її участь у публічному житті.

Г. Арендт зазначає, що в античному полісі природна спільність у сфері домашнього господарства породжувала необхідність, яка керувала всіма видами діяльності, бажаннями і потребами людей. Свобода, навпаки, належала до політичної сфери. На думку дослідниці, будь-яка діяльність, що відбувається в громадській сфері, набуває досконалості (по-грецькому – *aretē*, а по-латинському – *virtus*), яку не можна досягнути в приватній сфері. Адже досконалість уже за самою дефініцією вимагає присутності Інших, щоб можна було виокремитися та вирізнити себе серед них, а отже, потребує формальності публічної сфери.

Як підкреслює Г. Арендт, термін «громадський» (*public*) означає, що все, що з'являється в громадській сфері і що кожен може побачити й почути, має якнайширшу гласність (*publicity*); «...термін «громадський» сам настільки надає значення світові, що він робить його спільним для нас усіх і тому відрізняється від нашого приватного місця у ньому» [4, с. 57].

Ще однією надзвичайно вагомою характеристикою публічної сфери, на якій наголошує дослідниця, є перманентність. Тому спільний для всіх світ не може існувати лише для одного покоління; важливим є усвідомлення зв'язку і з предками, і з майбутніми поколіннями. Ані політика, ані громадська сфера не є можливими, на думку Г. Арендт, «без цієї трансценденції у потенційне земне безсмертя» [4, с. 59]. А отже, однією з цілей входження людини в громадську сферу було бажання, щоб те, що належить їй або те, що вона поділяє з іншими, не вимірювали тільки її земним життям.

Г. Арендт також зазначає, що належність до спільного світу гарантує дійсність через факт відмінності позицій та розмаїтості перспектив, попри те, що всі завжди мають справу з тим самим об'єктом: «Те, що нас можуть бачити і чути інші, набуває своєї значущості через те, що кожен бачить і чує з різної позиції» [4, с. 61]. Тобто йдеться про можливість бачити однаковість в абсолютному розмаїтті.

Аналізуючи риси, якими Г. Арендт наділяє публічну сферу, інтерпретуємо їх як «вихід до Іншого»: саме присутність Інших стимулювала

людину досягати досконалості, гарантувала широкий спектр бачення і різноманітність перспектив, а також витворювала, якщо скористатися метафорою Т. Шевченка, спільноту «мертвих-живих-ненароджених» через ідею земного безсмертя.

На переконання автора дисертаційної роботи, засадничі характеристики публічного простору, що їх виокремила Г. Арендт і які проінтерпретовано як «вихід до Іншого», важливі для аналізу сучасного публічного простору. Виокремлюючи ці характеристики, проаналізуємо особливості сучасних тенденцій.

На думку Г. Арендт, громадська і приватна сфери життя вже відійшли в минуле: громадська сфера минула через те, що стала функцією приватної, а приватна перетворилася на спільну турботу. Аналогічної позиції дотримуються і Р. Сенет, який розглядає сучасне суспільство як суспільство, яке живе за законами приватного життя [137], і Ч. Тейлор, артикулюючи такі три небезпечні, на його думку, тенденції сучасного суспільства: індивідуалізм, пріоритет інструментального мислення і відчуження від громадської сфери [Див. 148, с. 5-14].

Отже, замість обстоювати відмінності позицій у публічній сфері, люди зосередилися на своєму приватному житті, без значного заангажування в громадські справи.

Г. Арендт турбує, що в суспільстві мас, коли всі люди поведуться як члени однієї сім'ї, «де кожен помножує і продовжує перспективу свого сусіда» [4, с. 61], це становить загрозу для спільного світу. Адже коли люди цілковито входять в особистісне, то позбуваються можливості бачити і чути Інших, а також, щоб Інші бачили й чули їх. За Г. Арендт, жити цілковито приватним життям означає позбутися передусім аспектів, що притаманні справжньому людському життю. На думку дослідниці, відсутність приватності полягає у відсутності Інших, а якщо вони відсутні, то приватна людина не з'являється: «...у самій природі взаємозв'язків громадської й приватної сфери закладено, що



остаточну стадію зникнення громадської сфери повинна супроводжувати загроза ліквідації приватної сфери» [4, с. 63].

Ч. Тейлор також занепокоєний втратою людьми здатності ширшого бачення, адже «темний бік індивідуалізму полягає в зосередженості на власній особі, що, водночас, знецінює і звужує обрії нашого життя, призводить до втрати причетності до інших чи суспільства в цілому» [148, с. 7].

На прагненні сучасної людини зробити факт перебування в приватному самоціллію наголошує і Р. Сенет. Дослідник підкреслює, що розвиток особистості розглядають як антитезу суспільним діям. Ця одержимість особистим фактором, на думку філософа, переконує сьогодні людей у тому, що «суспільство – акт взаємного розкриття власної самості, і до недооцінювання суспільних відносин у середовищі незнайомих, чужих один одному людей, особливо суспільних відносин, які виникають у великих містах» [137].

Отже, така «втеча в приватність» спричинює, з одного боку, відчуження від публічної сфери і громадянську байдужість, а з другого – те, що прагнення досягти досконалості, як її розуміла Г. Арендт, трансформується в егоїстичні форми ідеалу самоздійснення, як підкреслює Ч. Тейлор; а Р. Сенет і К. Леш [215] наголошують на збільшенні в сучасному суспільстві кількості індивідів, які охоплені хворобою нарцисизму.

На противагу самості, що проникає в усі сфери життя, Ч. Тейлор висуває ідеал автентичності, який, вводячи принцип самобутності, водночас передбачає потребу наших зв'язків з Іншими: «Автентичність не є ворогом вимог, що виникають поза самістю. Навпаки, вона передбачає такі вимоги» [148, с. 41]. Канадський філософ доводить, що спроби самоздійснення без зважання на Інших є саморуйнівними, адже вони руйнують умови для реалізації автентичності людини. Він підкреслює, що вибір себе потребує горизонту значущості, яким є спільний горизонт з Іншими.

Ще одна тривожна тенденція – що замість спільноти «мертвих-живих-ненароджених» спільноту починають уявляти в щоразу вужчому масштабі.

Ч. Тейлор висловлює занепокоєння з приводу того, що люди дедалі меншою мірою здатні формувати спільну мету і втілювати її. «Фрагментація виникає, коли люди починають бачити себе у дедалі атомістичніший спосіб, інакше кажучи, дедалі менше прив'язаними до своїх співгромадян у спільних проєктах і устремліннях» [148, с. 92].

Р. Сенет підкреслює, що в сучасному суспільстві панує страх перед безособовістю, тому «панівне переконання сьогодні полягає в тому, що близькість між людьми – це моральне благо. Панівне сподівання – розвиток власної особи через досвід близьких і сердечних відносин з іншими. А панівний міф – у тому, що вади суспільства зводяться до вад безособовості, відчуження і холоднечі» [137]. Як наслідок – справою спільноти стає вилучення тих, хто відрізняється політичними поглядами, стилем життя тощо.

Ще одна небезпечна тенденція, на думку Р. Сенета, – спотворення поняття братства в житті сучасного суспільства. Під братством починають розуміти вибрану групу людей, яка об'єднується навколо ідеї відторгнення тих, хто не належить до вузького кола. Як наслідок, зникає розуміння, що людина розвивається тільки в процесі зіткнення з незнайомим [Див. 137].

Упродовж історії розвитку людства завжди створювали місця для ізоляції Інших – ними були і є, зокрема, в'язниці, психіатричні клініки, лікарні, будинки для людей літнього віку. Але ніколи людей, від яких прагнули відгородитися, не було так багато, як сьогодні. Аналізуючи конкретні типи спільнот у сучасних мегаполісах, на прикладі районів чи кварталів міста, Р. Сенет [137] зазначає, що відбувається піднесення ідеї гетто. У цьому контексті З. Бауман [181] також говорить про просторову сегрегацію в сучасних мегаполісах.

Варто підкреслити, що якщо ідея вузької спільноти, до прикладу, територіальних спільнот, може відігравати певну позитивну роль на місцевому рівні, та вона є згубною на загальнодержавному і загальнонаціональному. Живучи в суспільстві, маємо зважати на Інших, які також є його членами.

Отже, беручи за основу засадничі характеристики публічного простору, які в дисертаційному дослідженні проінтерпретовано як «вихід до Іншого», робимо такі висновки про сучасні тенденції: прагнення досягти досконалості виявляється в егоцентричних формах ідеалу самоздійснення, у процесі якого люди дедалі меншою мірою враховують суспільний контекст. Відстоювання відмінності позицій і різноманітності перспектив бачення, які передбачають присутність Інших, трансформувалося в пріоритетність приватного життя, крізь призму якого особи розглядають свою участь у громадській сфері. Замість творення спільноти «мертвих-живих-і-ненароджених» відбувається процес формування спільнот, які об'єднані корпоративними інтересами. Автор дисертаційного дослідження розглядає ці тенденції як «відторгнення Іншого».

Проблему публічного/приватного сьогодні не можна аналізувати поза впливом мас-медіа на ці сфери.

Інтернет і телебачення змінюють попередньо накреслені межі, показуючи те, що було особистим, інтимним, що становило табу і містилося на маргінесі суспільної мапи. К. Мей називає це «ерозією приватності» [105, с. 132–133]. Віртуальний дискурс нівелює межі приватного і публічного, даючи змогу заховатися за анонімністю телеглядача чи ніка. Ж. Бодріяр зазначає, що зникнення публічного простору відбувається одночасно із зникненням приватного простору. «Один – уже тепер не спектакль, інший – уже тепер не таємниця. Тепер ця опозиція стерлася в якийсь різновид обсценного, де більшість інтимних процесів нашого життя стають віртуальним поживним ґрунтом для медіа...» [21].

Особливість нашого часу в тому, що телебачення й інтернет – території, де люди діляться найінтимнішими моментами свого життя. Ця тенденція виявляється через участь у різноманітних реаліті-, ток-шоу. Особа, розповідаючи про себе, виносить на суд загалу, «опрозорює» те, що завжди залишалося поза публічною увагою. Відповідно, людина не розкривається через досвід близьких та інтимних взаємин зі значущими Іншими, а, виставляючи себе на показ публіки, ніби продає свою індивідуальну ідентичність як товар.

Отже, підпадає під сумнів основоположний принцип – повага до особи й визнання її незаперечної цінності. Інакше розуміє «прозорість» Д. фон Гільдебрандт. Він говорить про сприйняття прозорості через унікальність зв'язку з іншою людиною, зокрема в коханні: «У кожному русі, у кожній усмішці, у життєвому ритмі іншої людини, у її голосі, ході тощо говорить для нас її сутність з притаманною їй чарівністю: інша людина стає ніби «прозорою» для нас», тобто можна говорити про «епіфанію цілковитої індивідуальної внутрішньої сутності, яка сягає мімічної сфери» [38, с. 56].

Ще одна тенденція впливу медіа – дедалі більша пасивність глядачів/читачів. Р. Сенет зазначає, що електронні комунікації – один із засобів, через які ймовірним є кінець самої ідеї публічного життя, адже вони зробили непотрібними реальні контакти. Американський дослідник акцентує: «ЗМІ безперервно збільшують знання людей про те, що відбувається в суспільстві, і вони ж нескінченно перешкоджають здатності людей перетворювати ці знання на політичні дії» [137]. З одного боку, погоджуємося з думкою Р. Сенета, що глядачі воліють обговорювати певну подію, ніж долучатися до активних дій і взаємодіяти між собою. З іншого боку, без активної участі медіа не змогли б здійснитися демократичні перетворення в багатьох країнах, зокрема, коли відбуваються вуличні протести і революції на «майданах», на що звертає увагу Дж. Батлер [9].

Наступний негативний вплив мас-медіа на публічну сферу – використання піар-технологій і орієнтація на масового споживача, що призводить до звуження поля публічної дискусії.

Публічну сферу підтримує громадянське суспільство, яке передбачає публіку, що дискутує, і, критикуючи уряд, домагається того, щоб її думка впливала на політику держави. Як зазначає Ю. Габермас, з настанням Нового часу публічна сфера перетворилася на засіб контролю громадян над владою; «...згуртовані в публіку приватні особи змусили державну владу легітимізувати громадську (offentliche) думку. Публікум розвинувся до рівня публіки, суб'єктом – до суб'єкта, адресат влади до контрагента, тобто сторони в

договорі» [34, с. 70]. Отже, у Новий час публічна сфера набула політичної значущості, однак сьогодні, у міру того, як громадяни дедалі менше беруть участь у публічних дебатах і неохоче долучаються до вирішення актуальних соціальних питань, публічна сфера поступово починає деформуватися й вироджуватися.

Серед тенденцій занепаду публічності німецький філософ вирізняє таку: одночасно з розширенням сфери публічності її функції щоразу послаблюються. Зумовлена така ситуація тим, що, з одного боку, бюрократичні державні інституції прагнуть контролювати суспільство, а з другого – громадянам у сучасному суспільстві бракує компетентних навичок для публічної критики. Як наслідок, зазначає А. Єрмоленко, публічна сфера «перетворюється на засіб контролю влади над громадянами [курсив А. Єрмоленка. – О. Ф.]» [63, с. 97].

Ю. Габермас аналізує, як трансформується сфера публічності через здатність мас-медіа маніпулювати громадською думкою: «...попередньо структурована засобами масової інформації та опанована ними відкритість перетворилася на арену маніпуляцій, де за допомогою рубрики і статей йде боротьба не лише за вплив, а й за якомога прихованіше в стратегічних намірах керування ефективними за впливом потоками комунікативності» [34, с. 23]. Це зумовлює перетворення публіки з «культурологічно мислячої» на «культурноспоживацьку». Тому для Ю. Габермаса суттєвим є випробування таких інституційних структур, які могли б перешкодити перетворенню громадян держави на клієнтів. Філософа турбує, що дискусія набуває форми товару, який споживають, що «дискусія, залучена до «бізнесу», формалізується: позиція та протистояння наперед обумовлюються певними правилами гри під час викладу, присутній консенсус стає зайвим через консенсус у формах обходження» [34, с. 214]. Відповідно, критичною інстанцією для контролю за владою має стати дискурс. Адже, як підкреслює Ю. Габермас, «дискурс слугує обґрунтуванням проблематичних претензій на значення думок та норм» [161, с. 87]. А основною метою стає досягнення взаєморозуміння та згоди між його учасниками.

На відміну від Ю. Габермаса, який занепокоєний, що дискусія в сучасному суспільстві набуває форми товару, американський філософ Г. Франкфурт у праці «On Bullshit» [158] переймається тим, що однією з найбільш виразних рис нашого часу є засилля булшїту. Слово «bullshit» перекладають зокрема як «пусте», «дурне», «ахінея», «порожня балаканина», «демагогія», «пустодзвонство» тощо. За Г. Франкфуртом, сутність булшїту полягає в байдужості до істини.

Мислитель запитує: чому навколо стільки булшїту, чому він такий поширений? Відповідаючи, філософ наближається до характеристики суті постіндустріального суспільства, зазначаючи, що у сферах реклами й піару та в близькій до них сьогодні сфері політики настільки багато прикладів булшїту, що їх можна визнати класичними зразками його втілення. Ще одна відповідь, за Г. Франкфуртом, у тому, що особи вдаються до булшїту, коли «обставини змушують людину говорити про предмет, про який вона нічого не знає» [158, с. 103]. У такий спосіб американський філософ критикує ліберальну демократію і її стовпи – громадянське суспільство та свободу слова. Адже такі ситуації виникають через поширене упередження, «що в демократичному суспільстві громадянський обов'язок кожного – мати свою думку якщо не про все загалом, то принаймні про все, що стосується справ у його країні» [158, с. 105]. Таким чином, дослідник переходить від критики булшїту до критики демократичних цінностей. Загрозливим явищем є не тільки продукування булшїту, а й його споживання, що виявляється в некритичному ставленні реципієнтів зокрема до мас-медійних продуктів.

Необхідно проаналізувати різні виміри публічного та приватного. Чи не найсуттєвішими для дисертаційного дослідження, а одночасно найбільш взаємопов'язаними, виявляються політичний і гендерний аспекти публічного та приватного простору.

Вище розглянуто позицію Ю. Габермаса, який дослідив, за яких умов раціонально-критичні дебати громадян щодо важливих суспільних питань стають вагомим чинником для вироблення політичних рішень.

Зазначимо, що Г. Арендт, аналізуючи давньогрецький поліс, чітко протиставляла публічну сферу в її політичному аспекті приватній сфері, зводячи її до домашнього господарства й сім'ї. Участь у публічній сфері, а саме політична діяльність, була доступна лише для чоловіків, жінок залишали в приватній. Д. Бетке Елштайн акцентує, що впродовж тривалого часу в західній історії жінки були «зацитьканим населенням у царині громадсько-публічного слова»: «Жінки були замовчувані почасти тому, що все, чим вони визначаються й до чого їх неминуче в'яжуть: статевість, народжування, людське тіло (образи занечищення й табу, візії залежності, безпомічності, вразливості), – випускалися з політичної мови» [15, с. 32]. Тому представники радикального фемінізму й висунули гасло: «приватне – це політичне», яким підкреслювали, що будь-які відносини, що виникають у приватній сфері, є результатом маніпуляцій з боку влади, відповідно, мають політичний характер.

Таким чином, аналіз гендерних відмінностей виказує їх асиметричний характер, який виявляється в тому, що за чоловіками закріплювали домінуючий статус, а за жінками – маргінальний. Як наслідок, стереотипні моделі ідентифікації, які існують у суспільстві, зумовлюють ситуації за яких гендерна нерівність перманентно відтворюється в різних сферах суспільного життя. Можемо вказати на такі форми вияву гендерної асиметрії: гендерний дисбаланс у кадровій політиці (чоловіки обіймають ключові керівні посади, а за жінками закріплюють певні «жіночі» професії), який впливає на різницю в оплаті праці чоловіків і жінок; відсутність гендерного паритету в законодавчій і виконавчій владі; поділ спеціальностей на «чоловічі» і «жіночі» у вищій школі тощо. Тому у феміністичній критиці говорять про гендерну рівність у контексті рівної участі чоловіків і жінок у здобутті освіти, можливостей для професійного та кар'єрного зростання, умов для політичної діяльності.

В оцінці особливостей гендерних відносин у сучасному українському суспільстві автор дисертаційного дослідження цілком погоджується з висновком І. Добропас: «По суті, заявлені демократичні і громадянські перетворення в Україні не враховують сучасних цивілізаційних тенденцій,

мають переважно чоловічий характер, базуючись на сприйнятті жінки в контексті родини і репродуктивності» [56, с. 228].

Оригінальний підхід для переосмислення уявлення про публічну й приватну сфери пропонує американська дослідниця Дж. Батлер, вивчаючи публічні демонстрації в Європі та США, а також революції проти тиранічних режимів у Північній Африці, зокрема на площі Тагрір у Каїрі. На думку ученої, потрібно зрозуміти тілесний вимір дії. Спільним для всіх демонстрацій є те, що «...згуртовуються тіла, вони переміщуються і промовляють разом, захоплюють території, перетворюючи їх на публічний простір» [9]. Таким чином, колективна дія сама творить новий простір, реконфігуруючи, що буде публічним, а що – простором політики, адже політику вже не визначають як виняткову прерогативу публічної сфери, відділеної від приватного життя. Дж. Батлер підкреслює, що люди, виходячи на вуличні демонстрації і висловлюючи свою незгоду з легітимністю державної влади, кидають виклик цій владі також тілесними засобами: «...тілесна дія та жест не потребують перекладу жодною мовою, бо самі здатні позначати та промовляти, діяти та висувати вимоги, і тут мова є невіддільною від тіла» [9].

Ще один важливий аспект в аналізі американської дослідниці – принцип рівноправності. Дж. Батлер зазначає, що один із вагомих чинників, який виявився під час революційних демонстрацій на майдані Тагрір, – поділ праці, який скасував будь-які гендерні відмінності, одночасно в такий спосіб руйнуючи усталену відмінність між приватним та публічним, щоб сформувати рівноправні взаємини. І лише тоді, коли люди спали й харчувалися посеред площі, тобто підтримували власне тілесне існування, не витісняючи своїх тілесних потреб у сферу приватного, долаючи відмінність між публічним та приватним на час революції, «...лише тоді, коли названі потреби, які буцімто мусили лишатись приватними, вийшли на площу, сформували певний образ і дискурс для медіа, нарешті стало можливим надати часу і простору події такого масштабу, щоб повалити режим» [9]. Варто зазначити, що аналіз Дж. Батлер революційних демонстрацій на майдані Тагрір актуальний і для подій, що



відбулися на Майдані Незалежності в Києві під час Помаранчевої революції 2004 року і Революції гідності 2013–2014 років.

Можна виокремити також етично-моральний аспект у публічній і приватній сферах; зокрема про порушення етичних принципів ідеться тоді, коли хтось поширює інформацію про іншу особу без її на те згоди, читає чужу приватну кореспонденцію.

Отже, визначено, що місце Іншого має бути поза приватним простором особи. Окреслено, що сучасною тенденцією організації соціального простору в західних суспільствах є намагання вилучити Іншого і з публічної сфери. Як наслідок, публічна сфера як «вихід до Іншого» перетворюється на місце, де відбувається «відторгнення Іншого». Виявлено взаємопов'язаність політичного і гендерного вимірів Іншого в публічному просторі. Акцентовано на гендерній асиметрії в різних сферах публічного життя.

### 3.2 Потреба Іншого у визнанні: рівні та способи здобуття

Поняття визнання – одне з ключових понять у сучасній філософській і соціальній думці. Проблематика визнання пов'язана з проблематикою ідентичності й автентичності особи, інтерсуб'єктивним характером її соціальних зв'язків, правами індивідів та соціальних, культурно-етнічних груп. У контексті завдань дисертаційного дослідження важливо розглянути питання визнання і в аспекті особистої сфери людини через прагнення до самоздійснення, і в межах публічної сфери через концепт справедливості. Отже, вимога визнання спрямовує до розгляду потреби визнання особи в її універсальності як такої, що наділена гідністю і через її особисті здобутки та досягнення, а також ставить питання про визнання індивіда у зв'язку з його основоположними громадянськими правами й визнанням його особливих потреб як члена культурно-етнічної, соціальної, сексуальної груп меншин.

Концепт визнання вивчали Ч. Тейлор, М. Волцер, А. Гонет, Ю. Габермас, Н. Фрейзер, П. Рікер.

У контексті дисертаційної роботи важливо простежити, як визнання з боку Інших формує ідентичність людини і як прагнення визнання впливає на її самоздійснення як особи.

Ч. Тейлор [149] і М. Волцер [245] докладно проаналізували історичні зміни, які зумовили ситуацію, за якої сучасне зацікавлення питаннями ідентичності та визнання стали неминучими. Одна з таких змін – розпад соціальних ієрархій, на яких колись базувалася честь. У давніх суспільствах ідентичність людини окреслювалася через її соціальну позицію і пов'язану з нею роль. Люди визначалися згідно зі своїми соціальними ролями. В опозиції до поняття честі сформувалося поняття гідності, яке вживають сьогодні в універсалістському сенсі, коли підкреслюють, що гідність притаманна кожному. Ця зміна означає, що егалітарні форми визнання стали базовою складовою демократичної культури. Відповідно, у модерні часи виникає також питання умов, за яких потреба у визнанні може не реалізуватися. Традиційно

вважають, що саме Г. Гегель зробив проблему визнання фундаментальним питанням політичної філософії.

Ч. Тейлор, А. Гонет, З. Бауман говорять про безпосередній зв'язок між визнанням та ідентичністю. Ч. Тейлор стверджує, що «...наша ідентичність частково формується визнанням її або відсутністю такого визнання, а частково й неправильним визнанням, тому людині або групі людей може бути завдано справжньої шкоди, справжнього спотворення, – якщо люди або суспільство навколо них віддзеркалюють їм їхнє обмежене, принижуюче або презирливе зображення» [149, с. 29].

З. Бауман також зазначає, що «турбота про тожсамість є в остаточному підсумку турботою про суспільне визнання» [182, с. 20].

Те, як брак визнання негативно впливає на ідентичність особи, вивчає й німецький філософ А. Гонет через поняття «усвідомлення несправедливості». Мислитель розглядає теорію визнання, яка «ядро всіх досвідів несправедливості бачить у позбавленні суспільного визнання, у феноменах упокорення і зневаги» [208, с. 130]. Навіть нерівність «матеріальну» А. Гонет трактує як вияв порушення обґрунтованих претензій на визнання. Це один із вагомих пунктів його розходження з Н. Фрейзер, дискусію між якими проаналізовано нижче.

Отже, ідентичність особи формується через безпосередній зв'язок з іншими людьми; з одного боку, через згоду з тим, як її бачать Інші, з другого – в опозиції до цих уявлень.

Щоб увиразнити залежність ідентичності особи від її визнання з боку Інших, яку підкреслюють і Ч. Тейлор, і А. Гонет, необхідно розглянути концепцію соціалізації Дж. Г. Міда.

Дж. Г. Мід аналізує залежність самості людини від її соціального оточення. Філософ підкреслює, що особа може реалізувати себе тільки такою мірою, якою здатна розпізнати Іншого у його зв'язку з собою. «Людина мусить віднайти свою особовість у власному індивідуальному творінні, яке оцінили інші; те, що індивід робить, мусить бути само по собі суспільним» [221, с. 444].

А. Гонет і Ч. Тейлор розглядають визнання як питання самоздійснення. Ч. Тейлор пов'язує самоздійснення з автентичністю особи, зазначаючи, що через самоздійснення виявляється ідеал автентичності. Канадський філософ акцентує на тому, що визначальна риса людського життя – його діалогічність. «Отже, моє відкриття моєї власної ідентичності означає не те, що я випрацьовую її в ізоляції, а те, що я реалізую її через діалог, частково зовнішній, частково внутрішній, з іншими. Ось чому розвиток ідеалу внутрішньо утвореної ідентичності надає новій значущості визнанню. Моя власна ідентичність є вкрай залежною від моїх діалогічних стосунків з іншими» [149, с. 37].

Уможливлення індивідуального самоздійснення є властивою метою рівного трактування усіх суб'єктів у суспільстві. Як зазначає А. Гонет, «...у сучасному суспільстві умови індивідуальної самореалізації ... виконують тільки тоді, коли суб'єкти отримують інтерсуб'єктивне визнання не лише своєї особистої автономії, а й своїх специфічних потреб і особливих здібностей» [208, с. 173].

М. Волцер і П. Рікер підкреслюють залежність самоповаги від належної поваги особи в суспільстві й визнання її успіхів та досягнень.

П. Рікер зазначає, що самооцінка і самоповага репрезентують «...розвинутіші стадії того зростання, що є водночас розгортанням самості» [128, с. 205]. Щоб зрозуміти, чим є самооцінка, потрібно усвідомити, що тією мірою, якою особа оцінює свої дії, вона оцінює саму себе як автора цих дій; «...саме в невтомній праці з інтерпретації дії й самого себе і триває пошук адекватності між тим, що нам здається найкращим для сукупності нашого життя і свідомим вибором, який керує нашими практиками» [128, с. 215]. Французький мислитель акцентує, що через приниження руйнується самооцінка особи і, в такий спосіб, відбувається деструкція її дієздатності. А отже, щоб бути собою, потрібно мати можливість діяти. Зі свого боку, можливість дії тісно пов'язана в концепції філософа з темою визнання.

Досягнення визнання, за П. Рікером, пов'язано, з одного боку, з юридичним аспектом, філософ підкреслює рівність усіх людей між собою, наголошує, що «рівність є політичною реалізацією бажання визнання» [125, с. 50]. З другого боку, він зазначає, що кожна людина прагне до «доброго життя», яке впливає на її рішеннями щодо кар'єри, особистого життя, дозвілля тощо. Отже, П. Рікер убачає зв'язок між політикою й етикою «доброго життя» в тому, що людина виявляє себе насамперед через свої здатності, які можна реалізувати повною мірою тільки в умовах політичного існування, що сприяє також появі нових здатностей, «...які з'являються внаслідок поєднання універсальної важливості норми і неповторності особи» [231, s. 195–196]. У такий спосіб відбувається «перехід від розпізнавання як ідентифікації ... до взаємного визнання ... через визнання себе в багатстві здатностей, які модулюють здатність дії, її «agency» [231, s. 253]. Тобто «людина здатна» (*l'homme capable*) в інтерпретації П. Рікера стає суб'єктом дії тільки в суспільстві, а саме в межах справедливих соціальних інституцій. І як людина здатна, особа домагається визнання в кожному своєму вияві, тобто як такої, що говорить, діє, розповідає історії і є відповідальною.

Французька дослідниця М. Кастійо стверджує, що П. Рікер відкрив нову перспективу дослідження визнання, яка підкреслює соціальний характер визнання і в якій «...утверджується психологічний вимір, який привносить у конкретну особисту ідентичність характерні риси історії кожної людини» [76, с. 21].

М. Волцер зазначає, що кожна людина може поважати себе на підставі розуміння власної гідності і здатності виявляти це через вчинок. На думку американського філософа, повага залежить від цінності самопосідання, панування над характером, якостями, учинками. Він також підкреслює, що самоповага є «функцією належності», для неї необхідний зв'язок зі спільнотою, до якої належить особа. Мислитель акцентує: «щоб могли поважати себе, людина мусить вірити у власну здатність відповідати на очікування інших і

мусить визнавати свою відповідальність за вчинки, які відповідають чи не відповідають цим очікуванням» [245, s. 424].

На думку М. Волцера, ключовим критерієм публічної честі є заслуга, а предметом нагороди – звершення, досягнення, добрий вчинок. Тому «...почесті публічні не можуть бути егалітарними, так само егалітарною не може бути особиста честь...» [245, s. 408].

У дискусії А. Гонет і Н. Фрейзер представили своє бачення проблематики визнання в публічній сфері.

Нормативним ядром концепції Н. Фрейзер є поняття рівної участі, тобто вимога такої суспільної організації, яка дає змогу всім членам суспільства брати участь у суспільних інтеракціях на рівні з іншими. Щоб уможливити таку рівність участі, потрібно дотримати двох умов. Н. Фрейзер визначає їх як об'єктивну умову рівної участі (дистрибуцію матеріальних засобів треба зробити в такий спосіб, щоб гарантувати учасникам незалежність і «голос») й інтерсуб'єктивну умову рівної участі (зінституціоналізовані зразки культурної цінності мають виявляти рівну повагу всім учасникам і давати їм рівні можливості досягнення суспільної поваги). Така «...двовимірна теорія справедливості, зорієнтована на норму рівної участі, охоплює рівною мірою і редистрибуцію, і визнання, не редукуючи жодної з них до іншої» [203, s. 50].

А. Гонет дотримується позиції плюралізму трьох рівних за рангом принципів соціальної справедливості. На його думку, це виникає з переконання, що в сучасних суспільствах суб'єкти, які витворюють свою ідентичність, підпадають під три форми суспільного визнання. Спираючись на гегелівську тріаду «любов, право, моральність», німецький філософ виокремлює такі основні форми визнання: любов, право і досягнення. Якщо взаємини суб'єктів базуються на любові, то першість має принцип необхідності, натомість у взаєминах, визначених правом, найважливіше місце належить принципіві рівності, а у взаєминах, які спираються на співучасть, першість – за принципом заслуги; «...можливості творення неспотвореної ідентичності індивід завдячує емоційній турботі, правовій рівності і суспільній повазі, це, як вважаю, вимагає,

в ім'я автономії індивіда, ці три принципи визнання зробити нормативною основою концепції соціальної справедливості» [208, s. 167].

Отже, Н. Фрейзер розглядає редистрибуцію і визнання як питання справедливості, вважаючи, що тільки одночасне усунення економічної нерівності та культурного приниження (позбавлення другорядного культурного статусу різних меншин і груп) зможе посприяти побудові справедливого суспільства. Натомість А. Гонет приймає за вихідний пункт плюралістичну концепцію соціальної справедливості. І як ключові завдання вбачає уможливлення індивідуального самоздійснення кожній людині та її залучення в коло повноцінних членів суспільства.

Автор дисертаційного дослідження вважає, що обґрунтованими є претензії, які робить на адресу американської дослідниці А. Гонет, закидаючи, що вона не говорить про почуття особистої гідності, пов'язаної з особистими досягненнями індивіда, чи про формування Я завдяки процесу соціалізації. Адже індивід вчиться розуміти себе як повноцінного члена суспільства, коли переконується, завдяки інтеракції з Іншими, в існуванні специфічних умінь і потреб, які конституують його особовість. Водночас можна погодитися з думкою Н. Фрейзер, що соціально-економічні потреби Іншого потрібно задовольнити, і він не має зазнавати стигматизації через свої специфічні особливості, щоб мати змогу взаємодіяти з іншими членами суспільства у публічній сфері.

В умовах культурного різноманіття сучасних суспільств виникає потреба розгляду проблеми визнання в контексті політики і практики мультикультуралізму.

Перш ніж перейти до аналізу теорії мультикультуралізму, зосередимося на обговоренні дискусії між лібералами й комунітаристами, зокрема щодо питань справедливості, блага, цінностей, які є необхідною основою для розуміння концепції мультикультуралізму також.

Серед найвидатніших мислителів, які належать до лібералів, – Дж. Ролз, Р. Дворкін, В. Кимлічка. А серед найвідоміших комунітаристських критиків лібералізму – Ч. Тейлор, М. Волцер, Е. Макінтайр, М. Сендел.

Традиційно вважають, що представники табору лібералів основну мету справедливої політики вбачають у захисті прав індивідів, а принципи справедливості (right), на їхню думку, мають бути незалежними від будь-яких окремих концепцій блага (good). Зокрема Дж. Ролз у своїй концепції справедливості як чесності зазначає, що основна її особливість – першість правильності (right) щодо блага. Американський філософ стверджує, що справедливість як чесність є деонтологічною теорією. Тому принципи справедливості накладають обмеження на те, що вважати розумною концепцією блага. Справедливість як чесність «...вважає членів суспільства раціональними особами, які можуть пристосувати власні концепції блага до своєї ситуації. Немає необхідності порівнювати цінність концепцій різних людей, якщо вже передбачено погодження цих концепцій з принципами справедливості» [131, с. 92].

Комунітаристи передовсім наголошують, що права індивідів формуються через соціальні взаємини і «набувають сенсу лише в межах тієї спільноти, де мають місце засвоєння та практикування цих прав і відданість їм» [123, с. 328], а також підкреслюють пріоритет благого над справедливим.

Як зазначає Ч. Тейлор, «...наше розуміння блага та норми, доброго й слушного (good and right) має сенс лише на тлі розуміння форм соціальної взаємодії в конкретному суспільстві та його способів сприймання блага...» [147, с. 85]. Е. Макінтайр теж акцентує, що «...блага окремих життів повинні інтегруватися в загальні системи традиції, що переймається пошуками єдиного блага (the good), найкращого для всіх (the best)» [94, с. 408].

За словами Ч. Тейлора і М. Волцера, оскільки різні суспільства мають відмінні культури та цінності, то певні блага є благами лише в контексті існування людей у рамках певної культурної форми, тобто в різних суспільствах блага мають відмінні значення. Однак це аж ніяк не означає, що



блага Інших не мають жодного сенсу для нас, чи наші – для Інших; «...немає підстав не вважати універсальними для всіх блага, які ми прагнемо утверджувати й заперечувати, за умови надання аналогічного статусу благам інших суспільств, що їх ми намагаємось зрозуміти» [147, с. 92]. На думку Ч. Тейлора, можна розглядати блага певного суспільства як «блага для кожного», однак із застереженням, що ці блага можуть виявитися непокєднуваними в усіх ситуаціях. Проте для канадського філософа важливо, що питання про ідентичність людини постає в контексті питання благ, які вона чітко оцінює, а позиція особи щодо блага зумовлює те, якою вона за своєю суттю є. Для Е. Макінтайра [94] принципово, що благо людини збігається з благом інших людей, з якими вона пов'язана в суспільстві різноманітними зв'язками.

Ч. Тейлор підкреслює потребу спиратися на відповідне чуття блага, розв'язуючи питання, у чому полягають адекватні принципи справедливості. Як зазначає канадський філософ, якщо термін «благо» означає те, що виокремлюють за допомогою відповідного якісного розрізнення як щось вище, можна сказати, що в цьому розумінні благо завжди первинне щодо норми. «Під первинністю я маю на увазі не те, що благо пропонує глибшу базову підставу..., але що благо, будучи висловленим, наділяє смислом ті правила, які визначають норму» [147, с. 127].

Ю. Габермас, оперуючи поняттями доброго та справедливого в дослідженні проблематики визнання, досліджує контекст дискусії між лібералами та комунітаристами, однак дотримується окремішньої позиції. Німецький філософ стверджує, що межі етичного способу розгляду (з етичної позиції розглядаємо питання успішного життя, які ставлять у контексті певної колективної життєвої форми або індивідуальної життєвої історії) виявляються відразу, щойно виникає питання справедливості, адже тоді справедливість зводиться до рівня певної цінності поряд з іншими. На думку Ю. Габермаса, така ситуація була б небезпечною для регулювання рівноправного співіснування у світоглядно плюралістичних суспільствах. Німецький філософ

погоджується з Дж. Ролзом, що те, що є благом для певної особи чи спільноти, не є благом для всіх. «Раз не існує переваги справедливого перед благом, то не може бути й етично нейтрального розуміння справедливості» [33, с. 43]. А отже, питання того, що рівною мірою становить інтерес для всіх, переважає етичне питання того, що для нас найкраще.

Однак Ю. Габермас критикує Дж. Ролза за те, що він, обмежуючи сторони в початковому стані, «за завісою незнання», вимагає, щоб вони прийняли спільну перспективу, нейтралізуючи в такий спосіб відмінність партикулярних інтерпретаційних перспектив. Натомість німецький філософ акцентує на тому, що потрібна ситуація обговорення, у якій беруть участь усі зацікавлені особи і де кожен зобов'язаний ставати на позиції будь-кого іншого, щоб перевірити, чи може певна норма бути прийнятною для всіх із погляду кожного. Відповідно, під час такого обговорення його учасники можуть з'ясувати для себе те, що є однаковою мірою благом для всіх. Таким чином, благо, яке підносять до рангу справедливого, стає формою інтерсуб'єктивно поділеного етосу. А отже, «етика дискурсу виправдовує зміст моралі однакової поваги до кожного та солідарної відповідальності за кожного» [33, с. 59].

Щодо висловлених вище питань автор дисертаційного дослідження формулює свою позицію таким чином. Приєднуємося до думки В. Малахова [98] про потребу взаємодоповнювальності парадигмальних образів етосу й моралі. Акцентуємо, що орієнтація стосовно вибору благ є важливою і для формування ідентичності особи, і для збереження культурної самобутності спільнот. Однак на суспільному рівні взаємодії як окремих індивідів, так і різних спільнот необхідним є застосування принципів етики дискурсу, що їх запропонував Ю. Габермас, які є необхідною умовою для творення цінностей спільного життя, що є в основі формування громадянської ідентичності.

Різні підходи до розуміння питання рівності у своїх концепціях справедливості пропонують і автори, що належать до лібералів (як Дж. Ролз), і ті, кого зараховують до комунітаристів (як М. Волцер).

Концепція справедливості Дж. Ролза базується на двох принципах. Перший принцип визначає, що кожна особа має рівне право на основні свободи. Тобто цим принципом передбачено рівність у володінні всіма базовими правами. Натомість другий принцип стверджує, що соціальна й економічна нерівність, зокрема в достатку і владі, допустима за умови, що вона буде корисною для всіх, тобто що менш успішні зможуть покращити своє становище. Однак американський філософ наголошує, що принцип рівної свободи за своїм рангом вищий від принципу, який регулює економічні та соціальні нерівності. Дж. Ролз стверджує, що нерівності в походженні і природних здібностях є незаслуженими, тому їх потрібно компенсувати. «Рівність не передбачає також оцінки внутрішньої вагомості людей чи порівняльної оцінки їх концепції блага. Той, хто може чинити справедливо, має право на справедливе до нього ставлення» [131, с. 441].

Натомість М. Волцер пропонує концепцію складної рівності, яка ґрунтується на розумінні, що різні соціальні блага конституують розподільчу сферу, всередині якої адекватні лише певні критерії. Тобто складна рівність вимагає розмаїття розподільчих критеріїв, яке відображало б розмаїття соціальних благ. Зі свого боку, це означає, що в складній рівності «...аніякого положення громадянина в одній сфері чи відносно одного соціального блага не можна досягти через привілеї, пов'язані з його положенням в іншій сфері чи відносно якогось іншого блага» [32, с. 907]. Таким чином, є стандарти для кожного соціального блага і кожної розподільчої сфери в кожному суспільстві.

Російська дослідниця Т. Волкова розглядає теорію мультикультуралізму як синтез ліберальної та комунітаристської концепцій. Як зазначає Т. Волкова, «в ідеалі мультикультуралізм має втілювати ліберальну увагу до індивіда, або ж, у контексті діалогу культур, до малих груп, різних меншин, ліберальну справедливість, що ґрунтується на чесності, й одночасно охоплювати комунітаристське прагнення до інтеграції, взаєморозуміння, комплексної рівності і солідарності» [30].

Термінами мультикультуралізм і мультикультурне позначають співіснування численних культур у межах одного суспільства, однієї країни, одного регіону [Див. 123, с. 326]. Сьогодні глобалізаційні процеси призвели до того, що багатокультурними є не тільки такі іммігрантські країни, як США чи Канада, а й більшість держав Західної Європи, адже проблеми, які постали в європейських національних державах через збільшення імміграції, розглядають також у мультикультуралістській перспективі. З одного боку, мультикультуралізм виявляє повагу до різних культур, рас, релігій; визнає множинність способів життя чи сексуальних орієнтацій, рівність гендерів, а з другого боку, це практика подолання расизму та різних форм дискримінації. Таким чином, «політика визнання» в контексті практики мультикультуралізму має базуватися на принципі взаємної толерантності.

Феномен мультикультуралізму вивчають з різних теоретичних перспектив, застосовуючи відмінні підходи. Відповідно до завдань дисертаційного дослідження, важливо розглянути опозицію індивід/група, те, як співвідноситься автономія особи з її належністю до культурно-етнічної чи іншої групи. Тому теоретична база аналізу – праці Ч. Тейлора, Ю. Габермаса, С. Бенгабіб, М. Волцера.

На тому, що сьогодні політика рівного визнання означає два досить різні аспекти, наголошує Ч. Тейлор. З неї виокремилися політика рівної гідності і політика відмінності. У політиці рівної гідності ідентичне визнають як таке саме, тобто йдеться про ідентичний кошик прав та імунітетів. У політиці відмінності нас просять визнати те, що є унікальною ідентичністю конкретної особи чи групи, їхньою відмінністю від будь-кого іншого [Див.149, с. 40]. Як відзначає канадський філософ, політика рівної гідності базується на тому, що саме універсальний людський потенціал, тобто здатність, що нею володіють усі людські істоти, є тим, завдяки чому кожна людина заслуговує на повагу. В основі політики відмінності теж універсальний потенціал – потенціал для формування та визнання власної ідентичності певного індивіда чи культури. Ч. Тейлор аналізує суперечність між політикою рівної гідності та політикою

відмінності. Адже прихильники першого виду зосереджуються на тому, що «в усіх людей є однаковим». Натомість «прихильники другого виду вважають, що ми маємо визнавати і навіть плекати особливість» [149, с. 44-45].

На думку автора дисертаційного дослідження, небезпечною в політиці відмінності є вимога закладати специфічні відмінності індивідів і груп різних меншин як основу диференційованого ставлення. Вважаємо, що індивіду як члену груп різних меншин потрібно забезпечити можливість задовольнити свої особливі потреби, що дало б йому змогу зберегти власну неповторність. Однак визнання як особа Інший отримує на підставі наділення гідністю й завдяки особистим досягненням.

М. Волцер розрізняє «просте визнання» й іпостасі визнання «з огляду на те чи інше» [245]. Просте визнання сьогодні – універсальна моральна вимога. Тому можна погодитися з М. Волцером, що в боротьбі за визнання не може бути рівності результатів, але боротьба має точитися за умов рівних шансів.

Таким чином, у питанні визнання принцип зрівноваженої асиметричності виявляється через надання рівних можливостей кожній особі реалізувати свої здібності та залежність визнання тільки від її здобутків.

У сучасних суспільствах стає складно забезпечити відповідності між правовою і фактичною рівністю всіх громадян. Ю. Габермас підкреслює, що суб'єкти, маючи свободу дій, можуть по-різному використовувати ті самі права, що призводить до фактичних нерівностей, а отже, правова рівність не сприяє фактичній рівній життєвій позиції. З іншого боку, «...вимозі рівного трактування у правах суперечать ті фактичні нерівності, які дискримінують певних осіб чи окремі групи, коли фактично руйнують їхні шанси на доступ до рівно розподіленої суб'єктивної свободи дій» [207, s. 436]. Отже, проблема визнання постає не тільки в контексті вимоги рівноправ'я різних національних і культурно-етнічних груп, а й у її зв'язку з гендерною несправедливістю, сексуальністю, расою.

Зазначимо, що право на визнання порушують практики приниження, які на особистому рівні руйнують самооцінку особи, спричинюючи деструкцію її

здатності до дії, а на суспільному – стигматизують певних індивідів і групи, закріплюючи за ними другорядний статус, утверджуючи їхню меншовартість.

Основна риса гендерної несправедливості, на думку Н. Фрейзер, – «...андроцентризм, тобто зінституціоналізовані зразки культурних цінностей, які упривілейовують риси, які асоціюються з чоловічістю, девальвуючи одночасно все те, що кодовано як «жіноче» [203, s. 38]. Другорядність статусу жінок виявляється через образи, які закріплюють за ними, наприклад, прив'язуючи їх до домашньої праці, через принизливі зображення їх у медіа, через зневагу в щоденному житті й вилучення чи маргіналізацію їх у публічному житті.

Розглядаючи гендер як гібридну категорію, Н. Фрейзер вважає, що для подолання гендерної несправедливості потрібно вирішити рівною мірою і питання дистрибуції, зокрема належної оплати праці жінок, і питання визнання, тобто позбавлення жінок другорядного статусу.

Американська дослідниця С. Волф підкреслює, що у феміністичній критиці навіть запитання про те, чи взагалі хтось хоче бути визнаним саме як жінка, зумовлює палкі суперечки. Філософ зазначає, що оскільки жінок визнавали «лише як жінок» упродовж тривалого часу, то «...питання про те, як вийти за межі цього специфічного, викривляючого типу визнання, становить проблему частково саме тому, що не існує ясної або відверто бажаної окремої культурної спадщини, за допомогою якої можна було б перевизначити та перетлумачити, що ж це, власне, таке – бути ідентифікованою як жінка» [31, с. 73].

Тому основну проблему жінок С. Волф убачає не в збереженні їх статевої ідентичності, а в тому, що цю ідентичність пригнічують та експлуатують. У цьому контексті дослідниця виокремлює такі невдачі у справі визнання: провал у визнанні жінки як особистості і в небажанні зрозуміти, що ті цінності та навички, які традиційно пов'язують із видами діяльності, закріпленими за жінками, можуть швидше розширити, ніж обмежити здатність людини виявляти свої різнопланові здібності в інших сферах діяльності [Див.

31, с. 73]. Таким чином, проблема визнання жінок полягає не в збереженні їх статевої ідентичності, а в тому, щоб вони отримали можливості для самоздійснення в публічній сфері.

М. Волцер, зазначаючи, що гендерна рівність набуває різних форм у різних місцях і в різні часи, окреслює ще такий важливий її аспект, як поєднуваність деяких із цих форм з культурними відмінностями [Див. 153, с. 81].

Н. Фрейзер до двовимірних соціальних категорій зараховує також расу і клас, співвідносячи класову й расову несправедливість і з неналежною дистрибуцією, і з браком визнання. В економічному аспекті питання раси виникає, з одного боку, під час поділу на «кращі» і «гірші» типи праці, з другого боку, робітників-іммігрантів чи етнічні меншини розглядають як зайву робочу силу. Французький філософ Е. Балібар наголошує на існуванні «етнізації ієрархій» [Див. 6, с. 253], коли певний етнос оцінюють як пов'язаний із відповідним видом занять. А в контексті статусного порядку «расу» характеризують через євроцентричні взірці культурної цінності, які пов'язують із білою расою, і відповідно, відбувається стигматизація представників інших рас і народів.

У цьому контексті позицію Н. Фрейзер можна зіставити з думкою М. Волцера, який зазначає, що нетерпимість у суспільстві «набуває особливо жорсткого характеру, коли культурні, етнічні чи расові відмінності збігаються з класовими відмінностями, тобто коли члени меншин потерпають ще й від економічного гніту» [153, с. 71].

Проаналізувавши категорії гендеру, раси, класу, Н. Фрейзер доводить, що «нема визнання без редистрибуції» [203, с. 74].

Тепер розглянемо негативні тенденції, які зумовлює практика мультикультуралізму, зосередившись на проблемах, до яких вона призводить. Одну з них окреслює зокрема Ч. Тейлор, акцентуючи, що складною проблемою в політиці мультикультуралізму є категорична вимога робити сприятливі судження про цінність інших культур, яка є парадоксально гомогенізаційною.

Отже, застосовуючи євроцентричні чи, ширше, західні стандарти, «щоб судити про всі цивілізації та культури, політика відмінності може дійти до того, що зробить усіх однаковими» [149, с. 69]. Тому канадський філософ наголошує на презумпції рівного достоїнства (equal worth) – позиції, на яку пристаємо, коли починаємо дослідження Іншого. Турецько-американська дослідниця С. Бенгабіб стверджує, що припущення щодо рівності культур як цілостей – така сама помилка, як і заяви про їхню нікчемність. На її думку, культури не є однорідними цілостями; їх «створюють наративи і символічні цінності їх носіїв під час участі останніх у комплексних і таких, що мають певне значення, соціальних устроях» [14, с. 72–73]. С. Бенгабіб наполягає, що «припущення про рівність культур може підтвердитися тільки після вивчення таких культурних символів і практик на предмет виявлення змісту властивих їм припущень щодо істини і критеріїв її обґрунтування» [14, с. 69].

Ю. Габермас робить цікаву спробу пов'язати поняття рівності з поняттям іншості. У своєму аналізі він звертає увагу на два аспекти. З одного боку, осіб як таких вважають рівними з усіма іншими, а з другого боку, ці особи як індивіди абсолютно відмінні від усіх інших. Таким чином, однакове трактування стосується осіб нерівних. Тому позиція Ю. Габермаса – «універсалізм, високочутливий до відмінностей», що вимагає рівної поваги до кожного і «...являє собою такий спосіб залучення іншого в його інакшості, якому не властиві ні нівелювання, ні насильницьке привласнення [курсив Ю. Габермаса – О. Ф.]» [33, с. 61].

П. Рікера в цьому контексті турбує те, що коли «стаємо іншими посеред інших» [Цит. за: 225, с. 422], то зведення відмінності до рівності може спричинити байдужість і обмінність.

Ще одна вада політики мультикультуралізму – те, що різні іммігрантські спільноти творять діаспору, не інтегруючись у соціальні структури країни проживання. Британський дослідник Т. Г. Еш зокрема зазначає, що політичні практики мультикультуралізму «...уможливили розвиток «паралельних суспільств» чи «субсидованої ізолюваності» [61, с. 3].



Як наслідок, відзначає Т. Г. Еш, лідери цих спільнот використовували публічні кошти, щоб зміцнювати культурні норми, наприклад, щодо жінок, які неприйнятні в ліберальному суспільстві.

На боротьбі між різними культурними та соціальними групами всередині одного суспільства наголошують, зокрема, Р. Стеверс (R. Stevers) та Дж. Батлер. Р. Стеверс (R. Stevers) акцентує, що різні етнічні, расові, гендерні групи практично навзаєм заперечують одні одних [Див.185, s. 65]. А Дж. Батлер підкреслює, що в більшості північноєвропейських країн існує розкол і серед феміністок, квір-спільнот, гей-лесбійських правозахисників, і антирасистських рухів, рухів за свободу віросповідання [9]. Отже, з одного боку, ці групи формуються на вилученні тих, хто має відмінні погляди, а з другого, як зазначає М. Кастелз [Див.191, s. 381] – вони мало пов'язані і з державою, якщо не враховувати провадження переговорів на користь їхніх власних інтересів. Тобто всі ці групи борються за суспільне визнання, відмовляючи у визнанні Іншим. Автор дисертаційного дослідження акцентує на неможливості особистого і громадянського самоздійснення членів груп меншин, якщо в основі їх боротьби за визнання є груповий нарцисизм. Останній є спотворенням суті визнання, яке полягає в прагненні співбуття і співдії з іншими людьми у спільному публічному просторі.

А. Карась зазначає, що «...поширене у сучасних умовах політичне змагання за визнання виняткових *«культурних прав»* [виділення жирним А. Карася. – О. Ф.], що засновується на епістемології мультикультуралізму, може підважувати прагнення до «громадянської ідентичності» і є мимоволі спрямоване на підрив національної і політичної єдності суспільства, протиставляючи останній боротьбу за «колективні права» [73, с. 33]. Натомість навички демократичної участі в суспільному житті, як підкреслює дослідник, сприяють тому, що «...демократична практика громадянського суспільства визначає етику громадянства» [73, с. 33].

За словами М. Волцера, американське суспільство живе в умовах конфлікту багатоманітності груп та індивіда. Тому «...ми ніколи не зможемо

бути послідовними прихильниками ні мультикультуралізму, ні індивідуалізму, ні простими комунітаристами, ні лібералами... Ми маємо бути то тим, то іншим – залежно від того, чого потребуємо в цю мить для підтримання рівноваги» [153, с. 127]. Американський філософ пропонує будувати взаємовигідні контакти між спільнотою і особою, які слугували б загальним суспільним інтересам.

На певну невідповідність між тим, що культурна однорідність США сьогодні більш помітна, ніж її уславлене різноманіття, і тим, як голосно про себе нині заявляють різні культурні меншини, звертає увагу К. Ентоні Еплай. На думку дослідника, дехто з представників культурних меншин побоюється, що якщо навколишні не визнаватимуть їхніх суттєвих відмінностей від інших, то невдовзі в них не залишиться нічого, що варто визнавати: «...стирання культурних відмінностей породжує своєрідну політику «ностальгії». Новий підхід до «самобутності» дає надію на виникнення нових форм визнання і солідарності, які здатні компенсувати собою втрату того всеохопного домашнього затишку, який привносила етнічна належність» [175, с. 145].

Аналогічно вважає і Д. Арчад, зазначаючи, що дедалі помітнішим стає факт: сучасним індивідам притаманна одночасно і фрагментарність, і множинність власних ідентичностей. Вони поривають із колишньою груповою ідентичністю, не набуваючи нової групової ідентичності [Див. 5, с. 155].

С. Бенгабіб переконана, що недопустимо зневажати ліберально-демократичні принципи на догоду вимог культурно-етнічних і релігійних спільнот. Її позиція ґрунтується на розумінні культури як діяльності, що передбачає активність дійової особи, яка сама визначає свою культурну ідентичність та, ідентифікуючи себе з певною соціальною групою, не редукує свою індивідуальну свідомість до стандартизованих форм виявів групової ідентичності. Відповідно, висновок С. Бенгабіб полягає в тому, що «в політичному сенсі право на культурне самовиявлення має базуватися на загальному визнанні громадянських прав, і його не потрібно розглядати як альтернативу їм» [14, с. 31].

Також американський дослідник С. Рокфелер зазначає, що етнічна ідентичність особи не є її первинною ідентичністю. А отже, етнічна ідентичність не є фундаментом визнання рівної цінності різних культур і пов'язаної з цим визнанням ідеї рівноправ'я всіх членів суспільства. «...з ліберально-демократичної точки зору, будь-яка особа має право вимагати рівного визнання перш за все й переважно на основі його чи її універсальної людської ідентичності та потенціалу, а не на основі його чи її етнічної ідентичності» [130, с. 83].

Таким чином, виявлено проблемність визнання Іншого, якщо він вибудовує власну ідентичність суто на своїй культурно-етнічній, расовій, релігійній, статевій чи будь-якій іншій формі належності. Відзначимо, що у США завдяки боротьбі афроамериканців за свої права уряд запровадив навіть політику *affirmative action*, тобто політику «позитивної дискримінації». Феміністичні рухи домоглися формальної рівності гендерів, визнано права сексуальних меншин. Однак зворотний бік цієї боротьби, як зазначено вище, – те, що всі ці групи, які борються за визнання, не визнають одні одних. Таким чином, у публічній сфері спостерігаємо не «вихід до Іншого», а «відторгнення Іншого».

На думку автора дисертаційного дослідження, боротьба за визнання є лише одним із механізмів його досягнення. Інший спосіб здобути визнання – комунікативний; він передбачає широке суспільне обговорення, на чому базуються концепції деліберативної політики Ю. Габермаса і дорадчої демократії С. Бенгабіб.

Концепція деліберативної політики Ю. Габермаса орієнтована на соціальну співпрацю, передбачає вирішення взаємин з Іншим у раціональному комунікативному дискурсі, а отже – і шлях подолання конфлікту. Теорія дискурсу передбачає сприйняття аргументів різних сторін та інтеграцію в процедурі обговорення й ухвалення рішень. Німецький філософ наголошує, що теорія дискурсу узалежнює здійснення деліберативної політики від інституціоналізації відповідних процедур; «неофіційне витворення суспільної

думки виливається в інституціоналізовані у вигляді виборів рішення й у законодавчі ухвали, з допомогою яких комунікативно створена влада трансформується у владу, що застосовується адміністративно» [33, с. 350–351]. Отже, деліберативна політика ґрунтується саме на комунікації, у якій вдається зрівноважити інтереси різних її учасників і досягти компромісу через інтерсуб'єктивно досягнуте порозуміння в симетричних стосунках обопільного визнання.

С. Бенгабіб випрацьовує концепцію дорадчої демократії, яка спирається на етику дискурсу і в якій дослідниця намагається поєднати вимоги демократії й необхідність урахувати культурно-етнічні та релігійні особливості людей, які представляють різні групи. Відповідно, модель дорадчої демократії С. Бенгабіб дворівнева: «вона визнає правове регулювання, а також прямі й дотичні методи державного втручання в суперечки щодо мультикультурності і одночасно розглядає нормативний діалог та можливість піддати сумніву висловлені думки в публічній сфері як основу для мультикультурної демократичної держави» [14, с. 137]. Отже, саме публічна сфера, переконана учена, – головна арена для громадського обговорення, обміну думками. Адже участь у публічній сфері передбачає, що до уваги беруть і протилежні погляди, відповідно, «основоположним для дорадчої демократії є принцип, згідно з яким, голос кожного, кого стосуються норма, закон чи політичний курс, потрібно доєднати до демократичного обговорення, яке веде до їх ухвалення» [14, с. 177]. Завдяки такому міжкультурному діалогу в публічній сфері може відбутися творення спільної громадянської позиції, що, зі свого боку, сприяє «розширенню ментальності» всіх громадян держави.

Отже, концепція деліберативної політики Ю. Габермаса і концепція дорадчої демократії С. Бенгабіб, які ґрунтуються на принципах етики дискурсу, наполягають на досягненні порозуміння в симетричних стосунках взаємного визнання. Однак небезпека полягає в тому, що громадянам у сучасному суспільстві бракує ціннісних орієнтацій і компетентних навичок для публічної

критики. Викликає занепокоєння також можливість перетворення дискусії на булшіт, у розумінні Г. Франкфурта.

Ще один спосіб здобути визнання – досвід мирного визнання, що його запропонував П. Рікер. Таким, на думку французького філософа, є досвід обопільного визнання в обміні дарами. Мислитель трактує обмін дарами в іншій перспективі, ніж М. Мос [108]. П. Рікер вважає за доцільне розглядати дар у відповідь не як повернення, а як повторний перший дар, який ініціює почуття вдячності. Таким чином, він пропонує доєднати асиметрію до обопільності в процесі обміну дарами; бо «...забування асиметрії ...означало б остаточне невизнання в самому серці справжнього досвіду визнання» [231, s. 266]. Як зазначено в параграфі 2.2, в інтерпретації П. Рікера первинна асиметрія між Я та Іншим базується на тому, що Інший недоступний у своїй іншості як такий. У процесі обміну дарами визнання асиметрії свідчить насамперед про необмінність кожного з партнерів обміну, а отже – про справжнє визнання. Отже, форма визнання, яку запропонував П. Рікер в обміні дарами, базується на взаємній асиметричності (в міжособових взаєминах), тобто на визнанні неповторної індивідуальності кожної особи.

Як описано вище, на думку П. Рікера, людина може реалізувати свої здатності повною мірою тільки в умовах політичного існування; «назвемо громадянином цю людину здатну, яка народжена сферою політичних взаємин» [125, с. 58]. Зазначимо, що стаючи людиною здатною, особа може виявити себе і через свої здібності, як людина здібна. Якщо ж перенести форму визнання, що її запропонував французький філософ у концепції обміну дарами, у суспільну площину, то кожна особа як людина здатна і громадянин водночас, реалізуючи себе у всій повноті власних здібностей і виконуючи свої громадянські обов'язки, робить, у такий спосіб, дар своєму суспільству, а отже, заслуговує на визнання. Тому автор дисертаційного дослідження пропонує концепт «обміну дарами» розглядати як обмін здібностями, який відбувається в процесі спільної життєдіяльності людей.

М. Волцер також розглядає питання взаємного визнання в контексті визнання громадян між собою; «вважаємо себе відповідальними, і нас вважають такими інші громадяни. Можливість самоповаги, як і публічної честі, виникає внаслідок такого взаємного визнання» [245, s. 424]. У цьому взаємному визнанні громадян один одного американський філософ підкреслює конотацію співпраці, а не суперництва. Тому відбувається важливий перехід, коли особа, яка поважає себе, стає громадянином, який поважає себе, як того, хто здатний до виконання своїх обов'язків.

Отже, досліджено механізми досягнення Іншим визнання на особистому й суспільному рівнях міжлюдської взаємодії. Доцільно виокремити три способи здобуття Іншим суспільного визнання: 1) через боротьбу, яка виникає внаслідок різних форм усунення, бо певні індивіди і групи меншин зазнають дискримінації, тобто через дію принципу асиметричності; 2) через комунікацію у відкритому суспільному обговоренні для досягнення порозуміння і згоди, у якій діють симетричні умови для здобуття визнання, 3) в обміні дарами як обміні здібностями, який здійснюється в процесі спільної життєдіяльності людей і який ґрунтується на принципі «зрівноваженої асиметричності».

Таким чином, індивіди і групи, прагнучи визнання, вдаються до різних способів його здобування, які часом конфліктують між собою.

### **3.3 Інший у мультикультурних суспільствах: проблема толерантності**

Толерантність сьогодні – більше, ніж будь-коли, – не просто філософський ідеал, а практична умова виживання. Адже без вироблення взаємної терпимості втягнуті в конфлікт окремі індивіди й групи, представники відмінних культурно-національних традицій можуть знищити одні одних. Тому реалізація принципу толерантності набуває особливої актуальності. Проте складність реалізації ідеї толерантності в тому, що надзвичайно важко сприйняти Іншого в його іншості, визнати за ним право бути інакшим, ніж Я, чинити і думати по-своєму. Як наслідок, часто виникають непорозуміння між Я та Іншим. Серед способів їх розв'язання – налагодження діалогу між сторонами конфлікту. Тому важливо проаналізувати толерантність у зв'язку з комунікативним процесом.

Проблематику толерантності вивчає чимало закордонних та українських науковців. Для дисертаційної роботи базовими є, зокрема, праці П. Рікера, М. Волцера, У. Еко, П. П. Ніколсона, В. Лекторського, а серед українських науковців варто виокремити публікації Є. Бистрицького, В. Малахова, Ю. Іщенко, О. Довгополової, О. Хоми.

Історико-філософський аналіз поняття толерантності дає змогу простежити еволюцію ідеї толерантності від розуміння її як віротерпимості до принципу плюралізму. Прийнято вважати, що поняттям толерантність (від лат. *tolerantia* – терпимість) позначають доброзичливе або принаймні стримане ставлення до іншої людини у різних виявах її (національно-культурної, релігійної, соціальної тощо) відмінності. Таким чином, толерантність передбачає ставлення до Іншого як до рівноправної особи.

Зазначимо, що 1995 року держави – члени Організації Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури ухвалили «Декларацію принципів толерантності», а 1996 рік ЮНЕСКО оголосило Роком толерантності.

XXI століття висуває нові вимоги до розуміння принципу толерантності і його практичного застосування. У дослідженні принципу толерантності в

межах дисертаційної роботи важливо чітко розрізняти, що толерантність на міжособовому рівні чи толерантність до представників інших культур і релігій, які є віддаленими від нас територіально та географічно і з якими контактуємо рідко, відрізняється від толерантності до «європейських іншостей», якщо скористатися терміном М. Крепона, якими є різні культурні і релігійні групи іммігрантів усередині сучасних національних європейських державах, і набуває в цій ситуації іншої форми.

Толерантність на міжособовому рівні можна трактувати як важливий елемент культури спілкування, необхідну умову суспільного об'єднання людей різних вірувань, культурних традицій, політичних переконань. В. Малахов зазначає, що вже «сама звичність (для нашого часу) поєднання понять «толерантність» і «діалог» налаштовує на думку про залученість діалогічної інтенції в сутність толерантності як такої, загалом про неминучість взаємозв'язку толерантності і спілкування» [99, с. 139].

Російський філософ В. Лекторський називає справжнім моральним ставленням таке ставлення, у якому я ставлюся до іншої людини як до себе, а до себе – з погляду Іншого. Мораль тоді постає «як спосіб утвердження буття іншої людини, як спосіб залучення цього буття в моє буття, а мого буття – у буття іншого» [90, с. 52]. Тобто йдеться про усвідомлення основоположного принципу, що Я і Інший є рівноправними особами, які навзаєм мають визнавати це засадниче положення. Цей принцип орієнтує Я на діалог з Іншим, у якому Я може сприйняти його іншість і визнати за ним право бути унікальним, бо і Я хоче, щоб пошанували його інакшість.

Однак певне застереження викликає визначення толерантності В. Лекторського, який трактує її як «повагу до чужої позиції в поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій (і навіть у деяких ситуаціях – зміну індивідуальної та культурної ідентичності) унаслідок критичного діалогу» [90, с. 54]. Вважаємо, що зміна позицій може відбутися за умови відкритості учасників діалогу один до одного, на підставі згоди, де кожен учасник має право обстоювати власні інтереси, але без намагання бути в привілейованому



становищі щодо Іншого. Проте автор дисертаційного дослідження не цілком погоджується з тезою про те, що вияв толерантності має передбачати настанову на зміну ідентичності (особистої чи культурної) людини. З одного боку, самоідентичність справді не є чимось, що раз і назавжди надане людині. У процесі соціальної взаємодії особа може змінювати свою ідентичність. Істотними рисами ідентичності культуролог О. Гнатюк вважає її динамічність і діалогічність [Див. 40, с. 50]. З другого боку, ідентичність безпосередньо пов'язана з автентичністю, яка захищає право людини зберегти вірність собі.

Отже, досягнення толерантності і в міжособових стосунках, і у сфері національних та культурних відносин – одна з необхідних умов гармонізації інтересів, взаєморозуміння та співпраці. Саме толерантність дає змогу найбільш демократично розв'язати суперечки, які виникають в умовах конфлікту. На думку Є. Бистрицького, «толерантність розглядається як спосіб дії (поведінки), спроможний утримати конфлікуючі сторони від актуального насильства, тобто як свідоме творення ситуації толерантності» [18, с. 149]. Він окреслює, якими є умови ситуації толерантності. Передовсім ідеться про можливість домовитися. Домовлятися – означає замінювати ймовірність реального силового зіткнення мовно-комунікативними та інформаційно-просвітницькими діями. Отже, в умовах конфлікту «ситуація толерантності – це ситуація створення умов, в тому числі ідеологічними та погрожувально-силовими засобами, раціонально-критичного, аргументативного дискурсу, спрямованого на досягнення взаємоприйнятної угоди, договору, що мав би чинні нормативно-стримувальні наслідки» [18, с. 149].

Є. Бистрицький визначає культуру як локальний, у значенні екзистенційно особливий, спосіб буття людини, розглядаючи локальність конфлікту як конфлікт культурних світів життя, «завжди особливих, навіть унікальних способів буття або, говорячи філософською мовою, як конфлікт онтологій різних культур» [18, с. 153]. Дослідник називає цей конфлікт культур виявом екзистенційного насильства, оскільки «людина культури втрачає сенс життя разом із можливою загибеллю власного життєвого світу» [18, с. 154].

Приклад такого конфлікту – «карикатурний» скандал, коли карикатури на пророка Магомета, опубліковані в європейських газетах, спричинили масові акції протесту всього мусульманського світу. Те, що європейці трактували як вияв свободи слова, мусульмани сприйняли за онтологічну загрозу. Цей конфлікт назвали власне цивілізаційним конфліктом. Адже цивілізаційний конфлікт – не обов'язково збройні протистояння та акти тероризму, а й зіткнення світоглядних, культурних, ментальних і релігійних цінностей.

Такому екзистенційному насильству можна протиставити тільки етику ненасилля. І в цьому контексті варто наголосити на практичності толерантного підходу в розв'язанні конфліктів, основна мета якого – порозуміння. Спілкування, що ґрунтується на засадах толерантності, дає змогу одному учасникові акту комунікації розкритися перед Іншим і створює умови, щоб Інший теж розкрився. Так учасники діалогу створюють спільну мову, що дає їм змогу досягти порозуміння і згоди, а не підпорядковувати Іншого власній мірці.

Польський філософ А. Гжегорчик називає такий діалог інтеракцією, тобто низкою актів, у яких беруть участь щонайменше дві сторони, коли певна поведінка однієї сторони спричиняє таку поведінку другої, яку можна вважати відповіддю на дії. І якщо в поведінці однієї зі сторін реалізується певна ціннісна позиція, наприклад, повага до кожної людини, то цю повагу може сприйняти й друга сторона [Див. 37, с. 58]. Таким чином виникає діалог цінностей, які згодом реалізуються в діяльності.

А. Гжегорчик окреслює, за яких умов реальним є такий рівноправний діалог, що має партнерський характер. Він можливий, якщо інтеракція здійснюється за допомогою пізнавальних повідомлень, які є певною формою аргументації, що розкриває цілі та методи діяльності обох сторін, а також якщо є умови для інтелектуальної, взаємної критики цілей та методів і для висунення змін до програм діяльності [Див. 37, с. 59]. Отже, лише внаслідок такого критичного діалогу можна досягти порозуміння.

Цілком очевидно, що тільки в рівноправному діалозі його учасники здатні змінювати свої позиції без застосування насильства. Як зазначає

Є. Бистрицький, «сучасна толерантність є терпимістю ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно інакшим без насильницького уподібнення або ототожнення. Толерантність – це, скажемо так, несумісність назавжди» [18, с. 158]. Це право на несумісність захищає свободу і самотність людини, є виявом поваги до чужої культури й іншої системи цінностей.

Тому важливим у контексті дисертаційного дослідження є поняття пограниччя культур. Адже бути в культурі – означає бути поряд з «іншістю», постійно перебувати на межі, де моє «Я» завжди поряд з «Іншим». Одна культура для іншої розкривається повніше і глибше. Цей досвід створює можливість побачити себе і власну культуру в дзеркалі інших культур. Польський дослідник С. Юліаш зазначає, що «особливо досвід спілкування між собою представників різних культур є тим зв'язком, у якому «чужий» перестає бути «чужим», а стає просто «іншим» [243, с. 15].

В. Лекторський зазначає, що взаємодія з позиціями, відмінними від моїх, зіставлення моєї аргументації з аргументами на користь іншого погляду – необхідна умова розвитку моїх власних поглядів, яка реалізується за допомогою принципу плюралізму. Цей принцип виступає і як механізм розвитку культури в цілому. Таким чином, плюралізм стає поліфонією, тобто діалогом і глибинною взаємодією різних позицій [Див. 90, с. 53].

Ті глобалізаційні зміни, які відбуваються в сучасному світі, потребують по-новому сформулювати й питання толерантності в контексті співжиття різних груп у таких іммігрантських суспільствах, як США чи Канада. Американський філософ М. Волцер розглядає питання толерантності й мирне співіснування груп людей із різною історією, культурою та ідентичністю в історичному та контекстуальному аспектах. Філософ висловлює свою пропозицію, як організувати мирне співіснування різних груп у США. М. Волцер зазначає, що характерна риса сучасності – співіснування сильних груп і вільних індивідів, які відділилися від груп. Тому характерна ознака суспільного життя у США – конфлікт багатоманітності груп та індивіда: «І в

цьому конфлікті в нас нема іншого вибору, окрім як утверджувати цінність обох сторін» [153, с. 118]. Для цього, на думку американського мислителя, потрібно збільшити можливості участі індивідів у суспільному житті, що посилює в них відчуття власної значущості. І водночас дослідник підкреслює, що життя іммігрантського суспільства залежать від тісніших зв'язків, які забезпечують групи: «Віддані спільним інтересам громадяни не виникають нізвідки. Усі вони – члени груп, які відчувають кровну зацікавленість також справами всієї країни – передусім встановленням толерантного режиму і, далі, реалізацією цим режимом ширшої політики. Власне таким чином вони мають намір брати участь в ухваленні рішень у масштабах країни» [153, с. 124]. М. Волцер підкреслює, що в плюралістичному суспільстві саме участь індивідів у громадському житті запобігає поширенню різних расистських і шовіністичних тенденцій.

Більш загостреним є питання толерантності в сучасних мультикультурних західних суспільствах. Чимало західноєвропейських країнах відходить від практики мультикультуралізму на користь підкреслення громадянської єдності. Тому основне завдання західних демократій сьогодні – щоб відбулася громадянська інтеграція людей із різних культурних середовищ, які водночас хочуть дотримуватися власних культурних канонів. Як підкреслює польський дослідник К. Кшиштофек, ідеться про те, щоб, «роблячи людей рівними в сенсі громадянства, не робити їх подібними культурно» [214, с. 39]. Тобто основна проблема країн західноєвропейських демократій – як в умовах настільки сильної плюралізації суспільств домогтися громадянської єдності. Від розв'язання цього питання залежить майбутнє західних демократій. Однак політики й мислителі з різних таборів пропонують різні підходи.

Український філософ О. Хома акцентує, що в риториці західних неоконсерваторів, зокрема в промові Г. Вілдерса, звучить заклик «не гоніння на іслам, але повернення до Локової моделі толерантності» [166, с. 80]. Як відомо, у Локовій моделі толерантність – невіддільна від взаємовизнання, однак, як підкреслює О. Хома, у цьому взаємовизнанні істотною є чітка почерговість:

«спочатку визнання та прийняття законів республіки потенційним громадянином, *потім* [курсив О. Хоми – О. Ф.] – визнання прав новоспеченого громадянина – як «природних», так і конфесійних – з боку республіки. Ця почерговість є гарантією лояльності поліконфесійного громадянського суспільства» [166, с. 77–78]. А. Карась зазначає, що Дж. Лок упритул наблизився до пов'язаності процесу «спільнотворення» з особливостями дискурсивної практики людства, а тому в нього проблема толерантності – проблема, спільна для спільноти й залежна від її дискурсивної практики. Згідно з Дж. Локом, питання толерантності пов'язане з обстоюванням свободи волі особи і добровільністю об'єднання в спільноту. А отже, «толерантність... зумовлюється необхідністю об'єднати людей у громадянську спільноту, в якій вони утворюють «єдиний політичний організм»» [75, с. 86].

Проблема, однак, полягає в тому, що досвід «спільнотворення» в Локовій інтерпретації дуже складно вписується в сучасну багатокультурність, коли постає питання про толерантність до культурних традицій, які значно відрізняються від культури Заходу.

Автор дисертаційного дослідження окреслює умови, за яких можна реалізувати принцип толерантності на підставі взаємного визнання всіх громадян: з одного боку, групи іммігрантів повинні прийняти базові західні цінності, які дадуть їм змогу функціонувати у спільному публічному просторі; з другого боку, іммігрантам мають надати можливість дотримуватися власних культурно-релігійних традицій, не закріплюючи за ними «низького» соціокультурного статусу. Адже саме взаємна толерантність всіх членів суспільства сприяє формуванню громадянської солідарності.

Однак в обставинах сучасної багатокультурності визначення поняття толерантності потребує певних уточнень і коректив. О. Довгополова і В. Малахов висувають аргументи проти розуміння толерантності як певної настанови на прийняття того, що суперечить автентичності людини й тим культурним, національним, релігійним цінностям, які вона сповідує. О. Довгополова підкреслює, що готовність відмовитися від насилля – одне, а

згода прийняти і любити – зовсім інше: «На мою думку, труднощі виникають через змішування сенсів понять толерантності і прийняття, емпатії, консенсусу» [57, с. 211]. Дослідниця переконана, що до толерантності сьогодні треба ставитися як до певного інструментального принципу, який допомагає людині адаптуватися в сучасному мінливому світі. Відповідно, толерантність можна використовувати як механізм регулювання життя людей у соціумі, але водночас, на думку О. Довгополової, треба відмовитися від таких конотацій змісту толерантності, як прийняття та емпатія.

В. Малахов досліджує кореляцію між вірою, вірністю і толерантністю. Філософ вважає, що тільки глибоке осмислення природи релігійної вірності, з одного боку, і вимог толерантності, з другого, створює можливості для їх об'єднання: «Тільки справжня вірність є силою любові, а не ненависті, тільки справжня толерантність нікого не зраджує» [96, с. 227]. В цьому контексті важливо пригадати і принцип «вірності собі» Г. Марселя [103], розглянутий у параграфі 1.1.

Отже, на думку автора дисертаційного дослідження, принцип толерантності необхідно перевизначити на основі його взаємозв'язку з принципами вірності та відповідальності. На цій підставі толерантність не означає прийняття і схвалення постулатів, які руйнують автентичність особи; відмови, на догоду іншим, від культурних, національних і релігійних цінностей, що їх вона сповідує; натомість передбачає відмову від насилля і ненависті щодо тих, хто дотримується інакших поглядів, сповідує інакші цінності.

Таким чином, у площині толерантності принцип зрівноваженої асиметричності виявляється через право кожної особи на здійснення своєї автентичності й недопустимість зазнавати за це дискримінації чи переслідувань.

У цьому контексті важливо розглянути феномени гіпертолерантності і мови ворожнечі (hate speech). Гіпертолерантність визначають як тотальну терпимість до будь-яких проявів Іншого, яка породжена частково глобалізацією, частково цінностями культури консюмеризму. А. Зуєв

формулює основний принцип гіпертолерантності за допомогою тези «маса сприймає все»: «Маса поглинає будь-що, що набуло інформаційно-знакової форми, при чому жодного значення не має аксіологічне наповнення явища, що поглинається» [67, с. 19]. Тому в разі такої гіпертолерантності не можна розпізнати Іншого в його відмінності, оскільки не проводиться будь-яких якісних і аксіологічних розрізень, а отже, його не можна сприйняти і зрозуміти.

Феномен гіпертолерантності виявляється і у виставлянні «на показ» різних виявів приватного життя людини, коли Іншим відкривають те, чого раніше соромилися. Ю. Іщенко виявляє подвійну взаємопов'язаність між тим, що сьогодні, з одного боку, «толерують безсоромність», а з другого – що «безсоромно толеруємо», «...виявляючи це як байдужість, зверхність, небажання розуміння і, зрідка, лише сором'язливо намагаючись переступити межу й розширити свій досвід (сенсовий горизонт) до справжнього толерування, отже, й визнання Іншого, його смаків, переконань, вірувань» [70, с. 51–52]. Як зазначено в параграфі 2.3, глобалістичні тенденції спричинили ситуацію, за якої індивід перетворюється на особу з «прозорою ідентичністю», яка є нечутливою до культурних відмінностей, адже вирішальний вплив на творення цієї ідентичності мають медіа, цінності популярної культури й ідеологія консюмеризму.

Зворотним боком гіпертолерантності є феномен невмотивованої злоби, на появу якого звертає увагу С. Аверинцев: «Ми живемо в місті, де у своєму дусі вбивають ближнього, навіть не доходячи до спеціальної, персональної злоби проти нього, не помічаючи його як особистість, хоча б негативно» [2, с. 68]. Відповідно, філософ робить висновок: «на рівні духовному вбивства починаються з цього» [2, с. 69].

Поширення набуває також мова нетолерантності (hate speech) або, якщо скористатися іншим синонімом, мова ворожнечі. Термін «мова ворожнечі» «...використовують для позначення будь-якої публічної «мовної» дії, прямо чи опосередковано заснованої на ксенофобії, яка, у свою чергу, видозмінює,

спотворює соціальні відносини, слугує причиною агресії, насилля, ворожнечі та конфліктів за принципом національного, релігійного, соціального чи іншого розрізнення...» [Цит. за: 41, с. 36]. Тобто це висловлювання, спрямовані на те, щоб, з одного боку, образити і залякати Іншого, а з другого – спонукають до ненависті, дискримінації й насилля. Отже, залучення опозиції Свій/Чужий є важливим у дослідженні мови ворожнечі. Адже тут «Свій» – носій цінностей колективної ідентичності, а Чужий набуває однозначно негативного статусу, це той, на кого спрямовані етнокультурні чи соціальні стереотипи групи або спільноти. Таким чином, мова ворожнечі ієрархічно зіставляє різні групи людей та оцінює особисті якості індивідів через їх належність до певної групи. Критеріями розрізнення, які перетворюють окремих індивідів чи певні групи людей на об'єкт ксенофобських нападів, можуть бути національність, громадянство, расова, релігійна чи культурно-етнічна належність, гендер, сексуальна орієнтація, належність до різних маргінальних груп. Отже, можемо ствердити, що мова ворожнечі спрямована на невизнання Інших в їхній інакшості як рівноправних членів суспільства.

Таким чином, на підставі аналізу феноменів гіпертолерантності і мови ворожнечі, виявлено однак, що вони мають подібну природу. І гіпертолерантність і мова ворожнечі спрямовані проти визнання Іншого як в його універсальності, як особи наділеної гідністю і, відповідно, такої, що заслуговує на повагу на цій підставі, так і в його відмінності, через виявлення його індивідуальних, національно-культурних, соціальних особливостей.

Часто мову ворожнечі використовують і поширюють мас-медіа. Дослідник мови нетолерантності в російських медіа М. Гречіхін у своєму дисертаційному дослідженні зазначає: «Одна з ключових особливостей сучасного російського медіадискурсу – активізація інтолерантності як культури неприйняття іншого (особи, ідеї, об'єкта чи ситуації) і його заперечення як альтернативно істинного, а також актуалізація негативних і «низьких» сенсів, спрямованих на зниження соціокультурного статусу іншого та його атрибутів» [43]. Особливо загрозливою мова ворожнечі стає тоді, коли виявляється у формі



пропаганди, породжуючи в суспільстві культуру ненависті й страху. Британська дослідниця У. Овен у своїй статті [114], на прикладі аналізу мови нетолерантності газет у колишній Югославії, показує, як почуття ненависті перетворюється на пропаганду ненависті, а потім переходить до найцинічнішого різновиду hate speech – до брехні. Яскравим прикладом цього сьогодні є й антиукраїнська пропаганда російських ЗМІ.

Мова ворожнечі в українському публічному просторі тривалий час була спрямована не тільки проти іноземців чи різних груп меншин (моніторинг злочинів на ґрунті ненависті в Україні здійснено у спеціальному виданні [66]), а й намагалася протиставити мешканців Західної і Східної України, україномовних і російськомовних громадян. Тому можемо ствердити, що нинішня ситуація на Донбасі стала можливою й через багаторічну мову ворожнечі, яка була спрямована проти загальнонаціональної єдності зокрема, і навіть проти ідеї української державності загалом.

Таким чином, мова ворожнечі – серйозна проблема для тих, хто обстоює свободу слова. Однак, усвідомлюючи загрозу, яку становить мова ворожнечі, варто дослухатися до думки проф. П. Кемпа, який у своїй вступній промові «Переосмислення філософії як сили слова» [78] під час XXII Світового конгресу з філософії у 2008 році зазначив, що існує фундаментальне людське право, а саме – право на свободу думки, однак існує абсолютна свобода думки, але не абсолютна свобода висловлення думки. Якщо хочемо жити в злагоді зі своїми близькими, мусимо завжди бути обережними щодо способів, якими повідомляємо свої думки. Тобто маємо навчитися «поводитися мирно у своїй мові та мовленні, тобто використовувати мову як інструмент миру, а не зброї» [78, с. 13-14].

Важливо розглянути питання про межу толерантності. До опозиції толерантність/нетолерантність П. Рікер додає третій термін – неприйнятне. Існує неприйнятне для кожного індивіда, для кожного співтовариства, для кожного національного колективу. Однак є такі форми неприйнятного, які має визнати кожен: расизм, антисемітизм, апартеїд та будь-які інші вияви

дискримінації. Французький філософ дає відповідь на те, яким є критерій неприйнятності: «Критерій один: це є те, що не заслуговує на нашу повагу саме тому, що ґрунтується на неповаженості, а саме на відмові передбачати свободу дотримуватися протилежних вірувань» [129, с. 326]. Таке неприйнятне П. Рікер називає негідним, «...таким, що ми заперечуємо тому, що повинні це заперечити, й, отже, ставитися до нього толерантно не повинні» [129, с. 326].

Отже, у ситуації, коли йдеться про межу толерантності, потрібно відповісти собі на запитання, чи спосіб поведінки Іншого уможливорює толерантне ставлення до нього. Варто дослухатися до думки Умберто Еко: щоб бути толерантним, потрібно поставити межу нестерпному. Як зазначає мислитель, фашизм і геноцид євреїв зумовили потребу змінити межі того, що нестерпне. У. Еко обґрунтовує принципи позарелігійної етики, які універсально прийнятні для всіх, адже «...ми насамперед зобов'язані поважати права тілесності іншої істоти, зокрема й право говорити, і право мислити» [173]. Отже, якщо вибудовувати етичну систему на повазі до людського тіла і його функцій, можна інтерпретувати нестерпне як те, що забороняє іншим рухатися чи говорити. Італійський мислитель стверджує, що «всі типи расизму і заборон зводяться врешті до заперечення тіла іншої особи. Можна було б інтерпретувати всю історію етики в світлі прав тіла і відносин нашого тіла з рештою світу» [60, с. 112].

П. П. Ніколсон, який розглядає толерантність як моральний ідеал, визначає два основні обмеження, які цей ідеал встановлює: «По-перше, маємо відкидати все те, що суперечить моральній основі, на якій базується ідеал толерантності, а саме на повазі до всіх людей як повноправних моральних суб'єктів» [112]. Друге обмеження зумовлене першим і полягає в тому, що потрібно заперечувати все, що суперечить «самому ідеалу толерантності». Таким чином, на думку дослідника, обмеження можливі тоді, коли це необхідно для захисту тих моральних цінностей, які лежать в основі толерантності.

Отже, проаналізувавши ситуації, коли виникає питання про межу толерантності, стверджуємо, що її потрібно фіксувати в контексті посягань на свободу і гідність людини.

### Висновки до розділу 3

Проведений аналіз дає змогу зробити такі висновки.

1. Визначено, що місце Іншого має бути поза приватним простором особи; це той простір, куди вона має право не допускати сторонніх, за винятком найближчих для неї людей. Окреслено сучасну тенденцію організації соціального простору в західних суспільствах: люди, об'єднуючись у групи за вузькими інтересами й зосереджуючись на своєму приватному житті, намагаються вилучити Іншого і з публічної сфери. Як наслідок, публічна сфера як «вихід до Іншого» перетворюється на місце, де відбувається «відторгнення Іншого». Публічну сферу розглянуто зокрема як секулярний простір, у якому стає можливою солідарність усіх громадян, і релігійних – членів різних релігійних спільнот, і нерелігійних, об'єднаних спільною дією довкола визнання прав людини і громадянських прав як цінностей спільного життя.

2. Досліджено механізми здобуття Іншим визнання на особистому й суспільному рівнях. З'ясовано, що існує взаємозв'язок між належним визнанням та його впливом на формування ідентичності особи. Підкреслено, що на особистому рівні цей зв'язок реалізується за допомогою прагнення до самоздійснення. На суспільному рівні потребу у визнанні має забезпечувати соціальна справедливість, що виявляється в забезпеченні механізмів і можливостей для самоздійснення особи як у її неповторності, так і як члена певних соціальних та культурно-етнічних груп. Акцентовано, що визнання Іншого як особи визначає належна оцінка його здобутків і досягнень. Визнанню Іншого як члена певних груп меншин сприяє надання йому можливості задовольнити свої соціальні, політичні, культурні потреби як члена групи. Підкреслено інтерсуб'єктивну природу визнання: для повноти реалізації здібностей людині потрібні Інші, які належно оцінили б її таланти та заслуги. Право на визнання порушують різні практики приниження.

Проаналізовано способи здобуття Іншим суспільного визнання в процесі міжособової взаємодії. Запропоновано таку класифікацію способів здобуття Іншим визнання: 1) через боротьбу, яка спричинена різними формами усунення

Іншого внаслідок дискримінації; 2) через комунікацію у відкритому суспільному обговоренні, спрямованому на досягнення порозуміння і згоди індивідів та груп; 3) через обмін дарами як обмін здібностями, який здійснюється в процесі спільної життєдіяльності людей.

3. З'ясовано особливості застосування принципу толерантності щодо Іншого в мультикультурних суспільствах. Акцентовано, що взаємна толерантність всіх членів суспільства сприяє формуванню громадянської солідарності. Підкреслено, що принцип толерантності необхідно перевизначити на основі його взаємозв'язку з принципами вірності та відповідальності. Зазначено, що толерантність не означає прийняття і схвалення постулатів, які суперечить автентичності особи; відмови, на угоду іншим, від культурних, національних і релігійних цінностей, що їх вона сповідує; натомість передбачає відмову від насилля і ненависті щодо тих, хто дотримується інакших поглядів, сповідує інакші цінності.

## ВИСНОВКИ

Відповідно до сформульованої мети і завдань дослідження отримано такі результати:

1. Розглянуто основні концептуально-методологічні підходи, розроблені у філософській традиції для дослідження поняття Іншого: екзистенціально-феноменологічний, герменевтичний, діалогічний, комунікативний, постструктуралістський. Основний акцент зроблено на діалогічній і комунікативній перспективах.

Визначено, що поняття Іншого вказує на різні форми й аспекти відмінностей між людьми. Основними рисами поняття Чужого є амбівалентність, невідомість і незрозумілість, а також неналежність до конкретної просторової локації. Встановлено, що поняття Маргінала визначає особу, яка випадає з будь-яких форм соціальних, політичних, культурних зв'язків.

2. Розкрито багатоаспектність модусів функціонування Іншого в його соціальному, політичному, етичному, культурно-антропологічному, гендерному вимірах. Визначено, що в означених вимірах реалізуються і форми вилучення Іншого, і можливі способи його інтеграції в межах соціуму. Встановлено, що залучення Іншого, який визначає свою ідентичність через національну, культурно-етнічну, расову, гендерну належність, відбувається тільки тоді, коли його соціальні, політичні, культурні потреби забезпечено і він має змогу діяти в комунікативному просторі спільно з представниками більшості.

3. Визначено, що здатності людини як такої, що говорить, діє й оповідає, які є в основі відповідальності та спроможності вибачати і просити пробачення, можуть бути здійснені лише через залучення Іншого. Встановлено, що Інший є необхідною умовою для творення ідентичності та самоздійснення особи на кількох рівнях взаємодії: 1) міжособової комунікативної взаємодії Я та Іншого; 2) взаємодії особи та Узагальненого Іншого значущої спільноти, у межах якої

вона визначає те, що є для неї благом; 3) суспільної взаємодії індивідів стосовно визнання свободи та гідності Іншого, які є в основі формування громадянської ідентичності.

4. Виявлено, що в концепції Е. Левінаса принцип асиметричності є конститутивним у творенні ідентичності суб'єкта. Асиметричність взаємин Я – Інший формується на основі відповідальності Я за Іншого. Зазначено, що в концепції П. Рікера стосунки між суб'єктами будуються на основі взаємності, реалізуючи принцип взаємної асиметричності. Цей принцип дає змогу і «тому-хто-є-собою», й Іншому бути активним та пасивним, діяльним і не здатним до дії (тобто таким, що страждає). Визначено, що асиметричність, з одного боку, дає змогу особі виявити свою унікальність. З другого боку, асиметричність односторонньої відповідальності Я за Іншого позбавляє його можливості стати самим собою. Встановлено, що взаємна асиметричність між Я та Іншим, яка виявляється через їх взаємовплив, дає змогу кожному з них бути собою.

5. Проаналізовано основні чинники впливу глобалізаційних процесів на формування ідентичності Іншого: постулати культури консюмеризму, прагнення Іншого зберегти власну автентичність, визначення спільнотної належності. Постулати культури консюмеризму спричинюють естетизацію різних сфер життя індивіда і, відповідно, Іншого трактують або як об'єкт для забави, або як непотрібний об'єкт. Прагнення Іншого зберегти автентичність виявляється двояко: через покликання до особистого самоздійснення і через прив'язаність до власного світу національно-культурних цінностей. На визначення спільнотної належності Іншого впливають: сповідування цінностей, які зумовлені специфічними кодами самоідентифікації спільнот; відірваність від контексту країни проживання на тлі визнання своєї належності до країни походження.

6. Визначено, що місце Іншого – поза межами приватного простору особи і в рамках публічного. Встановлено, що в сучасних західних суспільствах публічний простір не є спільним простором солідарної взаємодії усіх громадян,

а місцем, де відбувається вилучення Іншого. Публічна сфера як «вихід до Іншого» перетворюється на місце його відторгнення.

7. Досліджено особистий і суспільний рівні здобуття Іншим визнання. Визначено, що на особистому рівні визнання реалізується завдяки прагненню особи до самоздійснення, яке на суспільному рівні має забезпечувати соціальна справедливість. Встановлено, що визнання Іншого як особи визначає належна оцінка його здобутків і досягнень. Визнанню Іншого як члена певних груп меншин сприяє надання йому можливості задовольнити його соціальні, політичні, культурні потреби. Підкреслено інтерсуб'єктивну природу визнання: для повноти реалізації здібностей людині потрібні Інші, які належно оцінили б її таланти та заслуги.

Зазначено, що в процесі міжособової взаємодії Інший може здобути суспільне визнання через боротьбу (змагаючись за свої права); через комунікацію (долучаючись до обговорення у вирішенні суспільних проблем); через обмін дарами (реалізуючи свої здібності на підставі взаємообміну ними з іншими).

8. З'ясовано особливості застосування принципу толерантності щодо Іншого в мультикультурних суспільствах. Визначено, що реалізація цього принципу, яка ґрунтується на основі взаємовизнання між окремими індивідами і групами меншин, сприяє формуванню громадянської солідарності.

Встановлено, що принцип толерантності потрібно перевизначити, враховуючи його взаємозв'язок із принципами вірності та відповідальності: толерантність не означає прийняття і схвалення постулатів, які руйнують автентичність особи; натомість передбачає відмову від насилля і ненависті щодо Іншого.

9. Запропоновано запровадити у філософський дискурс поняття «зрівноваженої асиметричності», яке окреслює характер взаємодії особи й суспільства: асиметричність є маркером особливостей кожної людини, а зрівноваження забезпечує їй рівні можливості для здійснення її неповторного буття у суспільстві. Обґрунтовано застосування цього поняття для аналізу



багатоаспектності модусів функціонування Іншого. Принцип зрівноваженої асиметричності виявляється в публічній і приватній сферах – через право кожного на приватний простір, закритий для Інших, та через потребу у взаємодії з іншими членами суспільства в публічному просторі; у питанні визнання – через рівні можливості кожної особи реалізувати свої здібності та залежність визнання тільки від її здобутків; у площині толерантності – через право кожної особи на здійснення своєї автентичності та недопустимість будь-якої дискримінації чи переслідувань у процесі реалізації цього права.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абушенко В. Идентичность / В. Абушенко // Всемирная энциклопедия : Философия XX век. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 286-290.
2. Аверинцев С. Коли рука не стиснеться в кулак / С. Аверинцев // Дух і літера. – 2001. – № 7-8. – С. 67-74.
3. Аверинцев С. Ми покликані у спілкування / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 528-534.
4. Арндт Г. Становище людини / Г. Арндт. – Львів : Літопис, 1999. – 255 с.
5. Арчад Д. Упование на лучшее? / Д. Арчад // Уолцер М. О терпимости. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 153-156.
6. Балібар Е. Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Е. Балібар. – К. : Вид-во «Курс», 2006. – 354 с.
7. Балібар Е. Складна Європа: будівельні майданчики для демократії [Електронний ресурс] / Е. Балібар // Ї. – 2007. – № 50. – С.27-46. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n50texts/balibar.htm>
8. Баньковская С. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности [Електронний ресурс] / С. Баньковская // Отечественные записки. – 2002. – №6. – С. 457-467. – Режим доступу : <http://www.strana-oz.ru/2002/6/chuzhaki-i-granicy-k-ponyatiyu-socialnoy-marginalnosti>
9. Батлер Дж. Згуртовані тіла та політика вулиці [Електронний ресурс] / Дж. Баталер // Політична критика. – 2012. – № 3. – С. 27-40. – Режим доступу : <http://eicp.net/transversal/1011/butler/uk>
10. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества [Електронний ресурс] / З. Бауман. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2004. – 188 с. – Режим доступу : <http://yanko.lib.ru/books/.../bauman-globalizaciya-81.p>

11. Бахтин М. К философии поступка / М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М. : Наука, 1986. – С. 80-161.
12. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского / М. Бахтин. – М. : Худ. лит., 1972. – 471 с.
13. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
14. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
15. Бетке Елштайн Д. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки в соціальній і політичній думці / Д. Бетке Елштайн. – К. : Видавн. дім «Альтернативи», 2002. – 344 с.
16. Бетлій О. Усе про ідентичність / О. Бетлій, К. Диса // Міжкультурний діалог. Т. I : Ідентичність. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 11-53.
17. Библер В. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры / М. Библер. – М. : Прогресс, 1991. – 176 с.
18. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності / Є. Бистрицький // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К. : Політ. думка, 1997. – С. 147-168.
19. Бовуар де С. Друга стаття : в 2 т. / С. де Бовуар. – К. : Основи, 1994. – Т.1. – 390 с.
20. Бовуар де С. Друга стаття : в 2 т. / С. де Бовуар. – К. : Основи, 1995. – Т.2. – 392 с.
21. Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр // Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. – Port Townsend : Bay Press, 1983. – P. 126-133. – Режим доступу : <http://ivanem.chat.ru/extaz.htm>
22. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 16-92.
23. Вальденфельс Б. Топографія чужого. Студії щодо феноменології Чужого / В. Вальденфельс. – К. : ППС-2002, 2004. – 206 с.

24. Васильченко А. Другой // А. Васильченко // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. Т. 2. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 358-359.
25. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2007. – 1736 с.
26. Височанський Р. Р. Дискурсивна практика орієнталізму: соціокультурні репрезентації іншого : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / Р. Р. Височанський. – Львів, 2011. – 12 с.
27. Войскунский А. Метафоры интернета / А. Войскунский // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 64-79.
28. Войтила К. Суб’єктність і “те, що не піддається редукції” в людині / К. Войтила // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 19-27.
29. Войтила К. Участь чи відчуження? / К. Войтила // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 245-258.
30. Волкова Т.П. Теория мультикультурализма как синтез философских концепций либерализма и коммунитаризма [Електронний ресурс] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Волкова Тетяна Павловна. – Мурманск, 2006. – 174 с. – Режим доступу : <http://www.dissercat.com/content/teoriya-multikulturalizma-kak-sintez-filosofskikh-kontseptsii-liberalizma-i-kommunitarizma>
31. Волф С. Коментар / С. Волф // Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 72-81.
32. Волцер М. Складна рівність / М. Волцер // Лібералізм: Антологія. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 894-916.
33. Габермас Ю. Залучення Іншого: студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.

34. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянського суспільства / Ю. Габермас. – Львів : Вид-во «Літопис», 2000. – 318 с.

35. Гайденко П. Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса / П. Гайденко // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М. : Наука, 1978. – С. 97-134.

36. Гапон Н. П. Проблема гендеру у філософському дискурсі другої половини ХХ сторіччя : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.05 “Історія філософії” / Н. П. Гапон. – Львів, 2006. – 40 с.

37. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия / А. Гжегорчик // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 54-71.

38. Гильдебранд Д. фон Метафизика коммуникации / Д. Гильдебранд. – СПб. : Алетейя, 2000. – 373 с.

39. Гирц К. Интерпретация культур [Електронний ресурс] / К. Гирц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/girc/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/girc/index.php)

40. Гнатюк О. Прощання з імперією: українські дискусії про ідентичність / О. Гнатюк. – К. : Критика, 2005. – 528 с.

41. Горбачова О. Мова ворожнечі : ксенофобія чи безладність / О. Горбачова // Правий екстремізм і толерантність: з досвіду України та Німеччини. – К. : Заповіт, 2008. – С. 36-42.

42. Горных А. Воображаемый "Другой" Ж. Лакана [Електронний ресурс] / А. Горных // Топос. – № 1(4). – 2001. – С. 41-49. – Режим доступа : [http://lacan.narod.ru/ind\\_lak/oni\\_5.htm](http://lacan.narod.ru/ind_lak/oni_5.htm)

43. Гречихин М. В. Современный русский медиадискурс: язык интолерантности : на материале языка российских СМИ [Електронний ресурс] : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Гречихин Максим Васильевич. – Белгород, 2008. – 159 с. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/sovremennyi-russkii-mediadiskurs-yazyk-intolerantnosti-na-materiale-yazyka-rossiiskikh-smi>

44. Гринчишин Н. І. Моральна відповідальність особи в етичній концепції Емануеля Левінаса : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.07 “Етика” / Н. І. Гринчишин – К., 2009. – 16 с.
45. Гурин С. Маргинальная антропология [Електронний ресурс] / С. Гурин. – Саратов : Изд. Центр СГЭА, 2000. – Режим доступу : [http://read.newlibrary.ru/read/gurin\\_s\\_p\\_/marginalnaja\\_antropologija.html](http://read.newlibrary.ru/read/gurin_s_p_/marginalnaja_antropologija.html)
46. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М. : Акад. Проект, 2010. – 229 с.
47. Гьофнер Й., кард. Християнське суспільне вчення / Й. Гьофнер, кардинал. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
48. Гадамер Г.-Г. Нездатність до розмови / Г.-Г. Гадамер // Істина і метод. – К. : Юніверс, 2000, – Т. 2. – С. 187-194.
49. Гадамер Г.-Г. Різноманітність мов і розуміння світу / Г.-Г. Гадамер // Герменевтика і поетика. Вибрані твори. – К. : Юніверс, 2001. – С. 164- 175.
50. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с.
51. Даниляк Р. П. Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого : методологічний аналіз [Електронний ресурс] : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.02 «Діалектика і методологія пізнання» / Р. П. Даниляк. – Одеса, 2007. – 16 с. – Режим доступу : [http://librar.org.ua/sections\\_load.php?s=philosophy\\_psychology&id=342](http://librar.org.ua/sections_load.php?s=philosophy_psychology&id=342)
52. Дельєж Р. Нариси з історії антропології. Школи. Автри. Теорії / Р. Дельєж – К. : Видавн. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 287 с.
53. Джинчарадзе Н. Г. Інформаційна культура особи : формування та тенденції розвитку (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соц. філос. та філос. історії” / Н. Г. Джинчарадзе – К., 1997. – 45 с.

54. Димерець Р. Зіткнення традицій і потреба у визнанні / Р. Димерець // Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 97-113.
55. Добропас І. Проблема гендерної ідентичності в контексті феміністичної епістемології / І. Добропас // Вісник Львівського університету. Серія : філософські науки. – 2007. – Вип. 10. – С. 79-89.
56. Добропас І. Проблеми гендерної нерівності : західний та український контексти / І. Добропас // Громадянське суспільство як здійснення свободи. – Львів : ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – С. 216-230.
57. Довгополова О. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства : монография / О. Довгополова. – Одесса : СПД Фридман, 2007. – 300 с.
58. Довгополова О. А. Метафорична схема обжитого простору : місце Іншого, Чужого, Відторгненого [Електронний ресурс] : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соц. філос. та філос. історії” / О. А. Довгополова. – Одеса, 2008. – 28 с. – Режим доступу : <http://avtoreferat.net/content/view/5556/67/>
59. Досвід людської особи: нариси з філософської антропології / упоряд. Т. Добко, Ю. Підлісний, В. Турчиновський. – Львів : Свічадо, 2000. – 388 с.
60. Еко У. Толерантність та її межі. Інтерв'ю / У. Еко // Ї. – 2000. – № 16. – С. 106-113.
61. Еш Т. Г. Свобода vs розмаїття : ліберальна пентаграма спільного життя / Т. Г. Еш // Критика. – 2013. – Ч. 1-2. – С. 3-6.
62. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія : підручник / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
63. Єрмоленко А. Публічність як чинник громадянського суспільства в Україні за доби глобалізації / А. Єрмоленко // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. – К. : [Б. в.], 2007. – С. 91-107.

64. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия [Электронный ресурс] / С. Жижек // Искусство кино. – 1998. – №1. – С. 118-128 ; №2. – С. 119-128. – Режим доступа : <http://old.kinoart.ru/1998/1/25.html>
65. Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только / С. Жижек // Логос. – 2006. – № 2. – С. 3-25.
66. Злочини на ґрунті ненависті в Україні / упор. Б. Є. Захаров, В. М. Бацунов. – Х. : Права людини, 2013. – 300 с.
67. Зуєв А. Гіпертолерантність як феномен масової культури / А. Зуєв // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2007. – № 34. – С. 18-21.
68. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов / И. Ильин . – М. : ИНИОН РАН – INTRADA, 2001. – 384 с.
69. Ільїна Г. В. Самоідентичність у життєдіяльності людини : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 “Філосо. антрополог., філосо. культури” / Г. В.Ільїна – К., 2009. – 16 с.
70. Іщенко Ю. Публічність, толерантність, безсоромність. Гуманітарна експертиза / Ю. Іщенко // Філософська думка. – 2007. – № 4. – С. 39-52.
71. Каганский В.В. Вопросы о пространстве маргинальности [Электронный ресурс] / В.В. Каганский // Новое литературное обозрение. – 1999. – № 37 (3). – С. 52-62. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/1999/37/kagan-pr.html>
72. Кант И. К вечному миру [Электронный ресурс] / И. Кант // Трактаты о вечном мире / сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 279 с. – Режим доступа : [http://www.marsexx.ru/lit/traktaty\\_o\\_vechnom\\_mire.html](http://www.marsexx.ru/lit/traktaty_o_vechnom_mire.html)
73. Карась А. Громадянська ідентичність як українська перспектива / А. Карась // Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. – К. : Стилос, 2011. – Вип. 10. – С. 27-40.
74. Карась А. Публічність в аспекті ідентичності і громадянства / А. Карась // Тези звітної наук. конф. філос. ф-ту. – Львів : Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – С. 9-15.



75. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях : монографія / А. Карась. – Київ ; Львів : Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.

76. Кастийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра / М. Кастийо // Поль Рикёр – философ диалога. – М. : ИФРАН, 2008. – С. 12-23.

77. Кебуладзе В. Феноменология публичности. Приватність, публічність, влада / В. Кебуладзе // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. – К. : [Б. в.], 2007. – С. 108-120.

78. Кемп П. Переосмислення філософії як сили слова / П. Кемп // Вісник Львівського університету. Серія : філософські науки. – 2008. – Вип. 11. – С. 7-14.

79. Кірюхін Д. Визнання: правовий, моральний та політичний аспекти / Д. Кірюхін // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 101-118.

80. Козловець М. Феномен національної ідентичності : виклики глобалізації : монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.

81. Крепон М. Європейські іншості / М. Крепон. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2011. – 184 с.

82. Крепон М. Європейські іншості / М. Крепон // Філософська думка. 2010. – № 1. – С. 89-99.

83. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева. – К. : Вид-во С. Павличко «Основи», 2004. – 262 с.

84. Кросбі Дж. Самість людської особи, як вона розкривається у моральній свідомості / Дж. Кросбі // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 29-49.

85. Кутырёв В. Человеческое и иное : борьба миров / В. Кутырёв. – СПб. : Алетейя, 2009. – 264 с.

86. Лалл Дж. Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід / Дж. Лалл ; пер. з англ. О. Гриценко [та ін.]. – К. : К. І.С., 2002. – 264 с.

87. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб : Универ. книга, 2000. – С. 66-291.
88. Левінас Е. Марне страждання // Левінас Е. Між нами: дослідження. Думки – про – іншого / Е. Левінас. – К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. – С. 105-117.
89. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов // Левінас Е. Між нами: дослідження. Думки – про – іншого / Е. Левінас. – К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. – С. 119-138.
90. Лекторский В. О толерантности, плюрализме, и критицизме / В. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46-54.
91. Лишаев С. Близость Другого. (К анализу семантического потенциала «Другого» в горизонте постклассической философии) / С. Лишаев // Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность : монография. – Самара : Самар. Гуманит. Акад., 2003. – С. 196-207.
92. Лобковиц Н. «Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 54-64.
93. Лысенко В. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия. Попытка ксенологии / В. Лысенко // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С. 61-77.
94. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр. – К. : Дух і Літера, 2002. – 436 с.
95. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн ; пер. з англ. В. Николаева. – М. : Жуковский: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2003. – 464 с.
96. Малахов В. Вера. Верность. Толерантность / В. Малахов // Уязвимость любви. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 219-227.
97. Малахов В. Етика спілкування : навч. посібник / В. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.

98. Малахов В. По той бік опозиції етосу і моралі: постонтологічні аспекти моральності / В. Малахов // Право бути собою. – К. : Дух і Літера, 2008. – С. 107 -155.

99. Малахов В. Толерантность и ее границы : к этическому осмыслению понятия / В. Малахов // Уязвимость любви. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 137–143.

100. Маликова Ю. Обоснование морального действия в философии Ханны Арентс / Ю. Маликова // Вопросы философии. – 2005. – № 6. – С. 168-181.

101. Малышев И. Тот, кто "не в ногу" [Электронный ресурс] / И. Малышев // Маргинальное искусство. – М. : Изд-во МГУ, 1999. – С. 62-63. – Режим доступа : <http://ec-dejavu.ru/m-2/Marginal.html>

102. Марков Б. Другая Европа [Электронный ресурс] / Б. Марков // Русская и европейская философия. Пути схождения : мат-лы науч.конф. – СПб., 1999. – С. 153-164 – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/texts/markov/aneu.html>

103. Марсель Г. Послух і вірність / Г. Марсель // Homo viator. – К. : Видавн. Дім «КМ Academia» ; Університет. Вид-во «Пульсарі», 1999. – С. 144-154.

104. Марчук О. В. Феноменологічні концепції Іншого в сучасній філософії [Електронний ресурс] : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.04 “Філосо. антрополог., філосо. культури”/ О. В. Марчук. – К., 2008. – 17 с. – Режим доступа : <http://disser.org.ua/file26080.html>

105. Мей К. Інформаційне суспільство. Скептичний погляд / К. Мей ; пер. з англ. М. Войцицька. – К. : К. І. С., 2004. – С. 218 с.

106. Можейко М. А. Бинаризм / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: философия XX век. – М. : АСТ, Мн. :Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 81-83.

107. Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? [Электронный ресурс] / А. Монтандон // Новое литературное обозрение. –

2004. – № 1 (65). – С. 60-70. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5.html>

108. Мосс М. Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – М. : КДУ, 2011. – С. 134-285.

109. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Э. Мунье // Манифест персонализма. – М. : Республика, 1999. – С. 13-266.

110. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье // Манифест персонализма. – М. : Республика, 1999. – С. 460-538.

111. Неф Ф. Властивість/власність, властиве/власне / Ф. Неф // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. Т. 2. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 56-57.

112. Николсон П. П. Толерантность как моральный идеал [Электронный ресурс] / П. Николсон // Вестник Уральского межрегионального института общественных отношений: толерантность. – 2002. – № 1. – С. 97-111. – Режим доступа : [http://www.eunnet.net/vestimion/01\\_02/007.html](http://www.eunnet.net/vestimion/01_02/007.html)

113. Нойманн И. Использование “Другого”: образы Востока в формировании европейских идентичностей / И. Нойманн. – М. : Новое изд-во, 2004. — 336 с.

114. Овен У. Мова нетолерантності – зручний привід для цензури? / У. Овен // Незалежний культурологічний часопис Ї. – 2000. – № 16. – С. 114-129.

115. Ожигова Л. Н. Гендерная идентичность личности и смысловые механизмы ее реализации [Электронный ресурс] : дис. ... докт. псих. наук : 19.00.01 / Ожигова Людмила Николаевна. – Краснодар, 2006. – 431 с. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/gendernaya-identichnost-lichnosti-i-smyslovye-mekhanizmy-ee-realizatsii>

116. Озадовська Л. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні / Л. Озадовська. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – 118 с.

117. Парк Р. Э. Человеческая миграция и маргинальный человек / Р. Э. Парк // Парк Р. Э. Избранные очерки : сб. переводов. – М. : [Б. в.], 2011. – С. 223-235.
118. Петрів О. Екзистенційне осмислення буття людини у творчій спадщині Жана-Поля Сартра та Володимира Винниченка / О. Петрів // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія». – 2011. – Вип. 9. – С. 23-34.
119. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Дж. Д. Пітерс ; пер. з англ. А. Іщенко. – К. : Видавн. Дім “КМ Академія”, 2004. – 302 с.
120. Подорога В. Другой / В. Подорога // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 698-699.
121. Поль Рикёр – философ диалога / отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2008. – 143 с.
122. Рашковский Е. Маргиналы / Е. Рашковский // 50/50. Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. Ю. Афанасьева и М.Ферро. – М. : Прогресс, 1989. – С. 146-149.
123. Рено Ф. Мультикультуралізм / Ф. Рено // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. Т. 1. – К. : Дух і літера, 2009. – С. 326-329.
124. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / Т. Ренч.– К. : Дух і літера, 2010. – 348 с.
125. Рикёр П. Мораль, этика и политика / П. Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика. – М. : АО «КАМІ», Изд. центр “ACADEMIA”, 1995. – С. 38-58.
126. Рикёр П. Человек способный [Электронный ресурс] / П. Рикёр // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 346-348. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/3377.html>
127. Рікер П. Любов і справедливість / П. Рікер // Дух і літера. – 2002. – № 9-10. – С.250-265.

128. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер. – К. : Дух і Літера, 2002. – 458 с.
129. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне / П. Рікер // Навколо політики. – К. : Дух і літера, 1995. – С. 313-332.
130. Рокфелер С. Коментар / С. Рокфелер // Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 82-91.
131. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 535 с.
132. Рубел П, Чегринцев М. Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от «описания» к «письму» [Электронный ресурс] / П. Рубел М. Чегринцев // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 85-101. – Режим доступа : <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1998/2/7chegrin.htm>
133. Саїд Е. Орієнталізм / Е. Саїд. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
134. Салтанов М. В. Проблема визнання у німецькій класичній та сучасній практичній філософії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / М. В. Салтанов. – Дніпропетровськ, 2014. – 18 с.
135. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 854 с.
136. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс] / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : «Политиздат», 1989. – С. 319-344. – Режим доступа : <http://www.psylib.org.ua/books/sartr01/index.htm>
137. Сеннет Р. Падение публичного человека [Электронный ресурс] / Р. Сеннет. – М. : Логос, 2002. – 424 с. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/252184/>
138. Серретти М. Интерсубъективность и интерперсональность [Электронный ресурс] / М. Серретти // Феноменология и гуманитарное знание : сборник. – К. : Тандем, 1998. – Режим доступа : <http://philosophy.ua/ua/lib/regular/ups/?doc :int=193>

139. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
140. Ситніченко Л. А. Комунікативно-діалогічна концепція ідентичності в контексті сучасних філософських дискусій [Електронний ресурс] / Л. А. Ситніченко // Мультиверсум: філософський альманах : зб. наук. праць. – К., 2005. – № 48. – С. 3-13. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_48/Sytnychenko.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_48/Sytnychenko.htm)
141. Ситніченко Л. Справедливість як визнання, або про що не повинен мовчати філософ / Л. Ситніченко // Філософські діалоги'2012. Філософсько-антропологічні читання: європейські цінності та українські реалії (до 80-ліття від дня народження О. І. Яценка). – К., 2012. – Вип. 6. – С. 210-221.
142. Слободянюк Л. Ідея приватності та її значення у житті людини / Л. Слободянюк // Вісник Львівського університету. Серія : філософські науки. – 2008. – Вип. 11. – С. 99-106.
143. Сорока Ю. Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого : монографія / Ю. Сорока. – Х : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 332 с.
144. Суковата В. А. Філософія Іншого у ХХ сторіччі: раса, нація, гендер : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.04 “Філософ. антрополог., філософ. культури” / В. А. Суковата. – Х., 2009. – 36 с.
145. Суковатая В. Лицо Другого: телесные образы Другого в культурной антропологии : монографія / В. Суковатая. – Х. : ХНУ, 2009. – 520 с.
146. Табачковський В. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / В. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 5-39.
147. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2005. – 696 с.
148. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2002. – 128 с.

149. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Ч. Тейлор. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
150. Тейлор Ч. Секулярна доба. Кн. 1 / Ч. Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2013. – 664 с.
151. Трубина Е. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арентс / Е. Трубина // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 116-130.
152. Трубина Е. Публика / Е. Трубина // Всемирная энциклопедия: философия XX век. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Совр. литератор, 2002. – С. 619-621.
153. Уолцер М. О терпимости / М. Уолцер. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 160 с.
154. Усманова А. Маргинальность / А. Усманова // Всемирная энциклопедия: философия XX век. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 444-445.
155. Фарж А. Маргиналы / А. Фарж // 50/50. Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. Ю. Афанасьева и М.Ферро. – М. : Прогресс, 1989. – С. 143-146.
156. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 123-151.
157. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т.1. – 676 с.
158. Франкфурт Г. Г. К вопросу о брехне: логико-философское исследование / Г. Г. Франкфурт. – М. : Европа, 2008. – 120 с.
159. Фурс В. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Аксея Хоннета / В. Фурс // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 159-171.



160. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. – 144 с. – Режим доступа : <http://yanko.lib.ru/gum.html>

161. Хабермас Ю. Комуникативна дія і дискурс / Ю. Хабермас // Ситниченко Л. Першоджерела комуникативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 84-90.

162. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2006. – 380 с.

163. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 35-40.

164. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й.Ратцингер. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

165. Хайдеггер М. Тожество и различие / М. Хайдеггер. – М. : “Гнозис” ; Изд-во “Логос”, 1997. – 64 с.

166. Хома О. Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання / О. Хома // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 76-89.

167. Чуже й своє // Історія європейської ментальності / за ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – С. 449-499.

168. Шмитт К. Понятие политического [Электронный ресурс] / К. Шмитт // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – № 1. – С. 37—67. – Режим доступа : [www.samgutgp.narod.ru/shmitt.rtf](http://www.samgutgp.narod.ru/shmitt.rtf)

169. Шпарага О. Другой и чужое : проблема перевода и интерпретации [Электронный ресурс] / О. Шпарага // Топос. – 2001. – №1 (4). – С. 76-78. – Режим доступа : [http://ihtik.lib.ru/2013.05\\_ihtik\\_no-big-razdely/2013.05\\_ihtik\\_no-big-razdely\\_34451.rar](http://ihtik.lib.ru/2013.05_ihtik_no-big-razdely/2013.05_ihtik_no-big-razdely_34451.rar)

170. Штихве Р. Амбивалентность, индифферентность и социология Чужого [Электронный ресурс] / Р. Штихове // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. 1, № 1. – С. 41-51. – Режим доступа : <http://www.jourssa.ru/1998/1/a5.html>

171. Щукин В. О диалоге и его альтернативах. Вариации на тему М. М. Бахтина / В. Щукин // Вопросы философии. – 2006. – № 7. – С. 32-44.

172. Шюц А. Чужак: социально-психологический очерк [Электронный ресурс] / А. Шюц // Покровский Н.Е., Николаев В.Г., Симонова О.А. История социологии XX века. – М. : НИУ-ВШЭ, 2007. – 603-613 с. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/330787>

173. Эко У. Когда на сцену приходит Другой [Электронный ресурс] / У. Эко // Пять эссе на темы этики. – СПб. : "SYMPOSIUM", 1998. – С. 6-14. – Режим доступа : <http://liblive.ru/?id=977753514>

174. Эмманюэль Левинас: путь к Другому / ред. Ю. Медведев. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – 239 с.

175. Эпплайа К. Э. Мультикультуралистское недопонимание / К. Э. Эпплайа // Уолцер М. О терпимости. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллект. книги, 2000. – С. 133-152.

176. Эриксон Э. Идентичность : юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Изд. группа "Прогресс", 1996. – 344 с.

177. Якимович А. «Свой-Чужой» в системах культуры / А. Якимович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48-60.

178. Ясперс К. Комуникація / К. Ясперс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 132-148.

179. Bauman Z. Dwa szkice o moralności ponowoczesnej / Z. Bauman. – Warszawa : Instytut Kultury, 1994. – 88 s.

180. Bauman Z. Etyka ponowoczesna / Z. Bauman. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996. – 350 s.

181. Bauman Z. Obcy / Z. Bauman // Socjologia. – Poznań, 1996. – S. 61-77.

182. Bauman Z. O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie / Z. Bauman // Er(r)go. – 2003. – № 6. – S. 9-25.

183. Bauman Z. Płynne życie / Z. Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2007. – 248 s.

184. Bauman Z. Sen o czystości / Z. Bauman // *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. – Warszawa : Wydawnictwo Sic!, 2000. – S. 11-34.
185. Bauman Z. Jak stać się obcym i jak przestać nim być / Z. Bauman // *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. – Warszawa : Wydawnictwo Sic, 2000. – S. 35-67.
186. Bauman Z. *Życie na przemiał* / Z. Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2004. – 208 s.
187. Benedyktowicz Z. Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu / Z. Benedyktowicz. – Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. – 216 s.
188. Benn S. I., Gaus G. F. *The Public and the Private : Concepts and Action* / S. I. Benn, G. F. Gaus // *Public and Private in Social Life*. – L. : Croom Helm, 1983. – P. 2-27.
189. Burszta W. J. *Antropologia kultury : tematy, teorie, interpretacji* / W. J. Burszta. – Poznań : Wydawnictwo Zysk I S-ka, 1998. – 189 s.
190. Butler Ju. *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* / Ju. Butler. – Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008. – 270 s.
191. Castells M. *Siła tożsamości* / M. Castells. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009. – 464 s.
192. Caze La M. *Seeing Oneself through the Eyes of the Other: Asymmetrical Reciprocity and Self-respect* / M. La Caze // *Hypatia*. – 2008. – Vol. 23, № 3. – P. 118-135.
193. Chołuj B. *Inność w powieściach Teodora Fontane* / B. Chołuj // *Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze*. – Warszawa : Instytut Badań Literackich PAN, 2004. – S. 283 – 288.
194. Chyrowicz B. *Jawność i prywatność* / B. Chyrowicz // *Prywatność w dobie globalizacji*. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Narodowy Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2009. – S. 5-15.
195. Clifford J. *O autorytecie etnograficznym* / J. Clifford // *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. – Warszawa : Instytut Kultury, 1999. – S. 123-159.

196. Derrida J. Gościnność nieskończona / J. Derrida // Przegląd Filozoficzno-Literacki. – 2004. – № 3. – S. 257-261.
197. Derrida J. Odpowiedzialność i gościnność / J. Derrida // Przegląd Filozoficzno-Literacki. – 2006. – № 2. – S. 261-267.
198. Derrida J. Psyché. Odkrywanie innego / J. Derrida // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków : Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998. – S. 81-107.
199. Dominick J. R. The Dynamics of Mass Communication / J. R. Dominick. – Boston : McGraw-Hill Companies, 1999. – 568 p.
200. Ebner F. Fragmenty pneumatologiczne / F. Ebner // Twarz Innego. Teksty filozoficzne. – Kraków : Papieska Akademia Teologiczna, 1985. – S. 29-46.
201. Fagenblat M. A Covenant of Creatures : Levinas's Philosophy of Judaism / M. Fagenblat. – Stanford : Stanford University Press, 2010. – 281 p.
202. Filipiak M. Homo communicans : wprowadzenie do teorii masowego komunikowania / M. Filipiak. – Lublin : Wydawnictwo uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2004. – 214 s.
203. Fraser N. Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości : redystrybucja, uznanie, uczestnictwo // Fraser N., Honneth A. Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna / N. Fraser. – Wrocław : Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005. – S. 27-110.
204. Frieske K. Marginalność społeczna [Електронний ресурс] / K. Frieske // Encyklopedia socjologii. T. 2. – Warszawa : Oficyna Naukowa, 1999. – S. 167-171. – Режим доступа : [www.rszarf.ips.uw.edu.pl/wykluczenie/Frieske.pdf](http://www.rszarf.ips.uw.edu.pl/wykluczenie/Frieske.pdf)
205. Frydryczak B. Nowoczesna jakość życia : od przygody do zblazowania / B. Frydryczak // Drogi i ścieżki filozofii kultury. – Poznań : Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2002. – S. 56-69.
206. Giddens A. Nowoczesność i tożsamość / A. Giddens. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. – 323 s.

207. Habermas J. Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego / J. Habermas. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005. – 618 s.
208. Honneth A. Redystrybucja jako uznanie. Odpowiedź dla Nancy Fraser / A. Honneth // Fraser N., Honneth A. Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna. – Wrocław : Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005. – S. 111-179.
209. Huntington S. Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej / S. Huntington. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2007. – 377 s..
210. Karakayali N. The Uses of the Stranger : Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt [Електронний ресурс] / N. Karakayali // Sociological Theory. – 2006. – Vol. 24, № 4. – P. 312-330. – Режим доступа : <http://www.jstor.org/stable/25046728>
211. Karolczuk E. O wrogu. Szkice filozoficzno-historyczne / E. Karolczuk. – Warszawa : Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, 2010. – 372 s.
212. Kowalska M. Autonomia czy alternomia? Pytania o moralne podstawy demokratycznej równości (wokół de Tocqueville’a, Castoriadis i Lévinasa) / M. Kowalska // Zoon Politikon. – 2011. – № 2. – S. 54-70.
213. Kowalska M. Lévinasa idea sprawiedliwości : od etyki do polityki i z powrotem / M. Kowalska // Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka. – Warszawa : Instytut Adama Mickiewicza, 2006. – S. 218-227.
214. Krzysztofek K. Tolerancja i nietolerancja: kilka pytań i hipotez badawczych / K. Krzysztofek // O Tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej. – Warszawa : Wydawnictwo Trio, 2010. – S. 15-41.
215. Lasch C. The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations / C. Lasch. – New York : Warner Books, 1980. – 268 p.
216. Lévinas E. Inaczej niż być czyli poza istotą / E. Lévinas. – Warszawa : Fundacja Aletheia, 2000. – 307 s.

217. Lubowicka G. Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura / G. Lubowicka. – Wrocław : Wydawnictwo uniwersytetu wrocławskiego, 2000. – 241 s.

218. MacCannell D. Turysta, nowa teoria klasy próżniaczej / D. MacCannell. – Warszawa : Muza, 2002. – 352 s.

219. Markowska B. Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo wrogości Jacquesa Derridy: jak możliwy jest podmiot poza dialektyką heglowską? / B. Markowska // Sztuka i filozofia. – 2011. – № 38-39. – S. 124-141.

220. Markowski M. P. Inność i tożsamość / M. P. Markowski // Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2004. – s.101-107.

221. Mead G. H. Umysł, Osobowość i Społeczeństwo / G. H. Mead. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975. – 531 s.

222. Melosik Z. Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej [Електронний ресурс] / Z. Melosik // Media, edukacja, kultura : w stronę edukacji medialnej. – Poznań ; Rzeszów : Polskie Towarzystwo Technologii i Mediów Edukacyjnych, 2012. – 523 s. – Режим доступа : [http://edunet.amu.edu.pl/mae2012/04\\_Melosik\\_2012.pdf](http://edunet.amu.edu.pl/mae2012/04_Melosik_2012.pdf)

223. Nowicka E. Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy / E. Nowicka // Swoi i obcy. – Warszawa : Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1990. – S. 5-53.

224. O Tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej / pod red. I. Jakubowskiej-Branickiej. – Warszawa : Wydawnictwo Trio, 2010. – 338 s.

225. Owens C. Dyskurs Innych : Feministki i postmodernizm / C. Owens // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków : Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996. – S. 421-451.

226. Piechowiak M. Co osobie po prywatności? / M. Piechowiak // Prywatność w dobie globalizacji. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Narodowy Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2009. – S.33-69.

227. Prywatność w dobie globalizacji / pod red. B. Chyrowich. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Narodowy Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2009. – 151 s.
228. Rhoades L. Widmo i widowisko kanibalizmu w społeczeństwie konsumpcyjnym / L. Rhoades // *Er(r)go*. – 2003. – № 7. – S. 25-37.
229. Ricoeur P. Approaching the Human Person / P. Ricoeur // *Ethical Perspectives*. – 1999. – № 1. – P. 45-54.
230. Ricoeur P. Czas opowiadany / P. Ricoeur // *Czas i opowieść*. T 3. – Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008. – 426 s.
231. Ricoeur P. Drogi rozpoznania / P. Ricoeur. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2004. – 270 s.
232. Ricoeur P. O sobie samym jako Innym / P. Ricoeur. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003. – 618 s.
233. Ricoeur P. Pamięć, historia, zapomnienie / P. Ricoeur. – Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2007. – 689 s.
234. Rosenzweig F. Gwiazda zbawienia / F. Rosenzweig. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 1998. – 696 s.
235. Sebbah F. „Proszę, Pan pierwszy”. Uprzejmość Lévinasa, czyli o społeczeństwie nieobyčajnym / F. Sebbah // *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka*. – Warszawa : Instytut Adama Mickiewicza, 2006. – S. 29-37.
236. Simmel G. Mentalność mieszkańców wielkich miast // Simmel G. *Most i drzwi. Wybór esejów* / G. Simmel. – Warszawa : Oficyna Naukowa, 2006. – S. 114-134.
237. Simmel G. Obcy / G. Simmel // *Socjologia*. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975. – S. 504-512.
238. Skarga B. Filozofia różnicy / B. Skarga // *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 1997. – S. 185-222.
239. Tatransky T. A Reciprocal Asymmetry? Levinas's Ethics Reconsidered / T. Tatransky // *Ethical Perspectives*. – 2008. – 15/3. – P.293-307.

240. Theunissen M. *The Other : Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber* / M. Theunissen. – Cambridge ; London : The MIT Press, 1984. – 451 p.

241. Tischner J. *Filozofia dramatu : wprowadzenie* / J. Tischner. – Paris : Éditions du Dialogue, 1990. – 273 p.

242. Turowski J. *Dychotomia „prywatności” i „publiczności” jako teoretyczna rama analizy społecznej* / J. Turowski // *Prywatność i życie publiczne w nowoczesnym społeczeństwie USA-Polska*. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. – S. 11-21.

243. Uliasz S. *O kategorii pogranicza kultur* / S. Uliasz // *Pogranicze kultur*. – Rzeszów : Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997. – S. 9-20.

244. Wall J. *The Economy of the Gift : Paul Ricoeur's Significance for Theological Ethics* / J. Wall // *The Journal of Religious Ethics*. – 2008. – Vol. 29, № 2. – P. 235-260.

245. Walzer M. *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości* / M. Walzer. – Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007. – 506 s.

246. Waśkiewicz A. *Obcy z wyboru* / A. Waśkiewicz. – Warszawa : Prószyński i S-ka, 2008. – 423 s.

247. Włodarczyk R. *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu* / R. Włodarczyk. – Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009. – 358 s.

248. Wojtyła K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* / K. Wojtyła. – Lublin : Towarzystwo naukowe Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego, 2000. – 544 s.

249. Wolicka E. *Narracja i egzystencja : „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii* / E. Wolicka. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2010. – 248 s.