

реалізації культури в людині. Це означає, що виховання як витвір є нічим іншим, як культурою людини, а виховання як дія – введенням людини у світ абсолютних цінностей. Життя людини на межі світів реального та ірреального буття спрямовує її до творення довкола себе і у самій собі світу духовного життя – *quasi*-світу. Цей світ залежить від реальної природи людини, проте він радикально змінює її існування. Лише у цьому світі вона може стати особистістю.

Список використаних джерел

1. Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte* / Franz Brentano. – Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874. – Bd I. – 373 s.
2. Nawroczyński B. *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury* / Bogdan Nawroczyński. – Kraków-Warszawa: Księgarnia wydawnicza F. Pieczętowski i SKA, 1947. – 295 s.
3. Mońka-Stanikowa A. *Wstęp* / B. Nawroczyński // *Dziela wybrane* [wyb. A. Mońka-Stanikowa] / Anna Mońka-Stanikowa. – Warszawa, 1987. – T.I. – S.11–125.
4. Rickert H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie* / Heinrich Rickert. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. – 419 s.
5. Twardowski K. *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki* / Kazimierz Twardowski // *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. – Lwów: Książnica-Atlas T.N.S.W., 1927. – S.96–128.

Honcharenko O. A., Ph.D., Associate Professor, Associate Professor of the Social and Economic Disciplines Department of the National Academy of State Border Service of Ukraine named after Bohdan Khmelnytskyi (Ukraine, Khmelnytskyi), olgegoncharenko@gmail.com

Philosophy of culture by Bohdan Nawrochynsky

The key points of the book «Spiritual Life. Essay on Philosophy of Culture» (1947) by Polish philosophy of culture and theory of education researcher, Bohdan Nawrochynsky (1882–1974) have been disclosed in the paper. The topic of the paper is determined by the uncertainty about the subject of modern science of culture. Bohdan Nawrochynsky was the representative of Lviv–Warsaw School (1895–1939). The main feature of this school was accuracy and clarity of analyzed concepts. The analytical method of Bohdan Nawrochynsky avoids polysemic usage of the concept «culture». It can promote monosemantic definition of the subject of modern science of culture. The analysis of Nawrochynsky's book reveals that the subject of culture is the spiritual life, not the whole culture, but its interior aspect – the cultured fact, that differs from the cultural fact. It is about that the culture, understood in the biological or sociological sense, consists of the cultural facts; meanwhile the culture, understood in the psychological and axiological sense, consists of the cultured facts.

Keywords: philosophy of culture, philosophy of education, Lviv–Warsaw School, Bohdan Nawrochynsky.

УДК 141.319.8:17.025.2

Гривінський Р. Р.,

аспірант кафедри філософії та релігієзнавства,
Національний університет «Києво-Могилянська
академія» (Україна, Київ), biocord1@gmail.com

ІДЕАЛ АВТЕНТИЧНОСТІ І ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

Вимога визнання розглядається як один з ключових соціально-політичних наслідків постанови модерного морального ідеалу автентичності. Увагу зосереджено на витоках позиції Ч. Тейлора, зокрема на розробці теми визнання у філософії Ж.-Ж. Руссо та Г. Гегеля. Розглянуто Тейлорові застереження щодо можливості збереження і захисту автентичної ідентичності засобами універсальної системи прав.

У статті також висвітлено ключові реакції на Тейлорову концепцію визнання. Проаналізовано розширення аргументації й критичні зауваження, здійснені К. Анпіа, щодо взаємного зв'язку й обмежень визнання на рівні особистісної й колективної ідентичностей. Відтворено основні

пункти критики Ю. Габермасом Тейлорового проекту переосмислення лібералізму, зокрема розкрито ключові тези реабілітації Ю. Габермасом процедуралістської концепції прав як інструменту захисту культурних та соціальних відмінностей.

Ключові слова: автентичність, визнання, права, людський потенціал, автономія, ідентичність.

Дослідження складових й джерел ідентичності модерної людини є одним ключових сюжетів філософії сучасного канадського мислителя Чарльза Тейлора. Як один з головних чинників її формування постає моральний ідеал автентичності та утворена ним культура.

Ідеал автентичності втілюється в прагненні контакту із самим собою, в принципі самобутності, яку людина повинна розкрити і виразити, в ідеї самоздійснення як реалізації власного потенціалу. Культуру автентичності, яка охоплює широкі верстви суспільства у другій половині ХХ ст., мислитель пов'язує з реабілітацією тіла та чуттєвості, поширенням «споживацької культури», сексуальною революцією, «експресивізмом» сучасної людини, секуляризацією. Водночас для модерної епохи, згідно з Ч. Тейлором, властива криза ідентичності, спричинена, зокрема, відсутністю осмислення культурою автентичності власних моральних джерел (невід-рефлексованість автентичності власне як морального ідеалу), релятивізмом, ігноруванням історичного та соціального горизонтів людського буття тощо.

На думку Ч. Тейлора, однією з ключових ідей морального горизонту Епохи Автентичності є вимога визнання (*recognition*) автентичної ідентичності особистості. Концепції визнання, а також її соціально-політичним наслідкам мислитель присвятив своє знамените есе «Політика визнання». Потребу у визнанні мислитель виводить з принципово діалогічної природи ідентичності. У цьому контексті він протиставляє власну позицію «переважно монологічному» спрямуванню сучасної філософії. Апелюючи до спадщини Дж. Міда, мислитель констатує важливість впливу на формування ідентичності «значущих інших». Як пояснює Ч. Тейлор, і раніше, в домодерну епоху ідентичність залежала від визнання, але тоді вона мала передусім соціальне походження, а визнання базувалося на соціальних категоріях, які сприймалися як належне. Відмінність нинішньої ситуації пов'язана з постановням індивідуалізованої (*individualized*) ідентичності, тобто ідентичності, яка є специфічно моєю, внутрішньо утвореною, і яку я відкриваю в собі. Така ідентичність не користується визнанням а рїгїо – натомість визнання набуває проблематичного характеру, відтепер його необхідно здобувати, адже визнання є однією з передумов формування ідентичності, але вдається це аж ніяк не завжди [9, с. 28, 31–35, 64]. Сьогодні проблема визнання актуалізується в дискусіях щодо мультикультуралізму, фемінізму, расових відносин тощо.

П. Рїкер, який у своїй роботі «Шлях визнання» здійснює одну з перших спроб розробити повноцінну філософську теорію визнання, виділяє три «філософських центри», які апелюють до цієї проблематики. Йдеться про кантівський «центр значень», утворений довкола поняття рекогніції (нім. *Rekognition* – «впізнання»), яке філософ вживає у першому виданні «Критики чистого розуму», а також про «впізнання спогадів» у філософії Анрі Бергсона. Третій «центр» постає у гегелівській

«реальній філософії» віденського періоду й пов'язаний з поняттям *Anerkennung* (нім. «визнання»). На відміну від перших двох, тут визнання проблематизується вже не в контексті критики розуму, а як складова «дійсної» реалізації свободи й набуває форм вимоги визнання і боротьби за визнання [2, с. 22–25].

З погляду класифікації, запропонованої П. Рікером, дослідження Ч. Тейлора перебуває в фарватері гегелівського «центру значень». Саме І. Гегеля, а до цього Ж.–Ж. Руссо, Ч. Тейлор вважає філософами, які започаткували дискурс визнання. Досягнення Ж.–Ж. Руссо, на думку канадського мислителя, полягає в тому, що шляхом переосмислення та зближення етики честі та етики гідності йому вдалося реабілітувати моральне значення поваги (*esteem*), узгодивши її з ідеалами свободи та рівності. При цьому визначальними для проекту Ж.–Ж. Руссо є ідеї спільної мети та загальної волі, завдяки яким, визнаючи важливість думки іншого про мене, я все ж можу зберегти власну свободу. Як вважає Ч. Тейлор, саме позицію Ж.–Ж. Руссо значною мірою розвиває І. Гегель у своїй діалектиці господаря та раба, викладений в розділі «Феноменології духу», що присвячений самосвідомості. Цей знаменитий філософський сюжет є одним з основоположних для дискурсу визнання [9, с. 44–51].

Згідно з інтерпретацією І. Гегеля, яку здійснює Ч. Тейлор, визнання іншим є передумовою досягнення суб'єктом стану повної цілісності (*a state of total integrity*) й постає з базового бажання (*desire*) самосвідомості, яке може бути задоволене лише іншою самосвідомістю. «Самоусвідомлення досягає задоволення тільки в якомусь іншому самоусвідомленні» [1, с. 135]. І. Гегель також доводить, що визнання необхідно мусить бути взаємним, а шлях до останнього бачить як такий, що пролягає через визнання всезагального (*universal*) і через трансформацію обмежених індивідуальностей в самосвідомі втілення всезагального (*from limited individuals to self-conscious embodiments of the universal*) [8, с. 148–157]. Згідно з Ч. Тейлором, розробка теми визнання, здійснена І. Гегелем, знаменує остаточний перехід від етики честі до етики гідності. Водночас, як і Ж.–Ж. Руссо, І. Гегель розглядає взаємне визнання лише в контексті суспільства, що має спільну мету [9, с. 50–51]. Такий підхід актуалізує питання про можливість досягнути його у суспільстві, в якому зберігається диференціація і повага до відмінностей. Пошук відповідей на це запитання стає одним з цільних завдань в межах подальшого розвитку дискурсу визнання.

Ідентичність і права: чи можливий симбіоз?

Постання вимоги визнання, яке відбувалося одночасно зі зростанням впливу модерного ідеалу автентичності, на думку Ч. Тейлора, втілюється на двох рівнях: особистісному і соціальному. На особистісному рівні потреба у визнанні, зокрема, знайшла відображення в зростанні важливості любовних стосунків, які почали розглядатися як ключова сфера для самовідкриття і самоствердження особистості. Любовні стосунки постали в ролі важкого випробування для нашої внутрішньо породженої ідентичності. На соціальному ж рівні вплив ідеалу автентичності призвів до поширення т.зв. політики рівного визнання (*politics of equal recognition*). В її рамках визнання інтерпретується як життєва потреба, а відмова від нього – як форма

пригнічення, що здійснюється, зокрема, в результаті проєкції на людину її принизливого образу з його подальшим засвоєнням нею як внутрішньо властивого. На думку Ч. Тейлора, політика визнання нині оперує своїм власним уявленням про автентичність [9, с. 36–37].

Канадський мислитель виокремлює дві паралельні течії, в яких розвивається політика визнання, й які вступають одна з одною в конфлікт. З одного боку, йдеться про політику універсалізму (*politics of universalism*), яка наголошує на рівній гідності всіх громадян. Історично вона стала можливою, зокрема, завдяки поширенню етики гідності, що, як було вказано вище, прийшла на зміну етиці честі. Змістом політики універсалізму є вимога рівності прав і рівного громадянства, що знаходить своє відображення, наприклад, в традиції однакових звертань до людини, незалежно від її соціального походження. Водночас, з другого боку, набуває поширення політика відмінності (*politics of difference*). Обидва види політики базуються на принципі рівної поваги, але якщо політика рівної (універсальної) гідності вимагає визнання якості, яка є загальною та однаковою у всіх людей, то політика відмінності просить нас визнати унікальну, відмінну від всіх інших ідентичність кожної конкретної особистості чи групи. Прихильники політики рівної гідності звинувачують прихильників політики відмінності в порушенні принципу недискримінації, а останні, своєю чергою, вбачають в позиції перших ігнорування й заперечення автентичної ідентичності, а також прагнення гомогенізувати різноманіття особистостей. Така асиміляція на користь загальної панівної ідентичності, на думку Ч. Тейлора, є засадничим «гріхом» проти ідеалу автентичності [9, с. 27, 37–38, 43].

Водночас Ч. Тейлор закидає сучасному політичному дискурсу необгрунтоване бажання ототожнити ці два паралельні виміри політики визнання. Хоча політика рівної гідності історично передувала політиці відмінності й є однією з її передумови, їх слід розрізняти, переконаний мислитель. Якщо політика рівної гідності розглядає принцип недискримінації з позиції «сліпої до відмінностей», то політика відмінності трактує його, роблячи ці відмінності основою для диференційованого ставлення. Йдеться, зокрема, про т.зв. зворотну дискримінацію, яка вимагає для людей, які належали до непривілейованих груп в минулому, певних преференцій в змаганні за робочі місця або місця в університетах тощо. Зворотну дискримінацію розглядають як тимчасовий засіб, який дозволяє вирівняти «гральне поле» й відновити таким чином старий «сліпий до відмінностей» соціальний простір. Водночас Ч. Тейлор критикує цей підхід, оскільки, на думку мислителя, реальна мета його апологетів часто відрізняється від декларованої й полягає насправді в тому, щоб плекати відмінності не лише зараз, а й завжди [9, с. 39–41].

На думку канадського мислителя, в основі обох різновидів політики визнання лежить вимога визнання універсального людського потенціалу. У випадку політики рівної гідності (*politics of equal dignity*) йдеться про (за Кантом) повагу до людини як раціонального агента, здатного спрямовувати своє життя відповідно до певних принципів. В основі ж політики відмінності лежить повага до потенціалу, який уможливує формування й визначення власної ідентичності особистістю або культурою. Водночас Ч. Тейлор критикує ті теорії,

які вимагають рівного визнання також і результатів реалізації цього потенціалу, наприклад визнання рівної цінності всіх культур. На його думку, така позиція не є достатньо обґрунтованою, а її захисники вдаються до чогось на зразок акту віри. Ч. Тейлор вважає, що судження щодо цінності культури не може диктуватися принципами етики. Крім того, саме розуміння цінностей значною мірою залежне від культурної ідентичності, тому, перебуваючи в межах однієї культури, судити про цінність іншої дуже просто, якщо взагалі можливо. На думку Ч. Тейлора, необхідною передумовою такої дії є процес, близький до описаного Г.–Г. Гадамером «злиття горизонтів», одним з аспектів якого є поступова трансформація стандартів самого оцінювача під впливом об'єкта дослідження. Вимога визнання рівноцінності всіх культур призводить до гомогенізації, адже її апологети несвідомо апелюють до власних ціннісних стандартів, прагнучи зробити їх всезагальною нормою. Таким парадоксальним чином спотворена форма політики відмінності хвибує на етноцентричність й прагне зробити всі культури однаковими. У прагненні тотального зрівняння всіх культур канадський мислитель вбачає вплив «суб'єктивістських» і «сирих неоніцшеанських» теорій (Ч. Тейлор, зокрема, згадує М. Фуко і Ж. Дерріду). Коли ми стверджуємо, ніби всі судження про цінності визначаються стандартами, що встановлені структурами влади, це уможливорює етично обґрунтоване позитивне судження про іншу культуру, але таке «судження на вимогу», на думку Ч. Тейлора, є радше актом милості, а не актом поваги, й тому принижуватиме передусім того, кому воно адресоване. В цьому випадку йдеться про солідарність, про те, яку з владних сторін ми займаємо, але аж ніяк не про повагу і визнання, переконаний мислитель. Отже, вимога визнання тотальної рівності всіх культур призводить до знецінювання самої ідеї культурної цінності. Альтернативою, яку пропонує у цьому питанні Ч. Тейлор, є презумпція (припущення) рівної цінності (*presumption of equal worth*) – як позиція, яку дослідник займає щодо іншої культури перед початком її вивчення. Така презумпція демонструє відкритість до пізнання іншої культури [9, с. 41–43, 63–73].

Отже, легітимність принципу неупередженого, недискримінаційного ставлення до іншої автентичної культури Ч. Тейлор пропонує обґрунтовувати не шляхом встановлення етичної норми, а через усвідомлення обмеженості власних пізнавальних можливостей як передумови нашої відкритості для дослідження іншої культури. Канадський філософ зазначає: «Можливо, нам і не варто запитувати, чи існує щось таке, що інші можуть вимагати від нас як певне право. Ми можемо просто запитати себе, чи це саме той шлях, яким ми маємо підступати до інших» [9, с. 72]. На думку Ч. Тейлора, вимога визнання цінності інших автентичних культур не має абсолютного обґрунтування, натомість в її основі лежить припущення, що культурам, які протягом тривалого періоду утворювали горизонт значень для великої кількості різних за характером і вдачею людей, формували їхні уявлення про благо, святість і прекрасне, майже напевне властиве щось, що заслуговує на нашу повагу та захоплення [9, с. 72–73].

Аналогічну позицію в цьому питанні займає американський філософ Пол Фесерабенд. Він висловлює сумнів щодо здатності сучасних демократичних

принципів забезпечити належне існування й розвиток національних культур. Застерігаючи щодо схильності західної науково–раціоналістичної традиції трактувати свою позицію як безальтернативну, мислитель пропонує: «Чи не краще було б надати рівні права і доступ до ключових позицій в суспільному житті всім традиціям, які надають смисл життя людям, незалежно від того, що про них думають представники інших традицій?» [4, с. 509–511].

Водночас Ч. Тейлор критикує тих радикальних захисників політики відмінності, які звинувачують «сліпо до відмінностей» політику рівної гідності у тому, що вона сама є продуктом певної культури й таким чином, нав'язуючи свої принципи представникам інших, пригнічених культур, дискримінує їх, тобто йдеться про партикуляризм, який маскується під універсалізм. Ч. Тейлор називає таке звинувачення найбільш брутальним і руйнівним. На його думку, політика (й зокрема лібералізм) рівної гідності повинна ґрунтуватися на певному намірі, проєкті визначення універсальних, сліпих до відмінностей принципів, навіть якщо поки що визначити їх не вдалося [9, с. 43–44].

Досліджуючи автентичність і політику визнання, як одне з ключових Ч. Тейлор виділяє питання про можливість поєднання правового лібералізму, зокрема універсального принципу рівних прав, який лежить в його основі, з одного боку, і збереження культурних ідентичностей, з другого. Йдеться, зокрема, про можливість узгодження універсальних індивідуальних прав зі спрямованими на збереження певної ідентичності колективними цілями (*collective goals*), які в деяких випадках можуть їх обмежувати, а крім того – призводити до дискримінації. Як приклад Ч. Тейлор наводить канадський закон, який забороняє франкомовним мешканцям Квебеку віддавати своїх дітей в англomовні школи. Колективні цілі не лише покликані забезпечити окремим індивідами можливість збереження їхньої колективної ідентичності, але також передусім повинні стати підставою для виживання і відтворення в майбутньому самої спільноти, що існує на ґрунті цієї ідентичності. В контексті вирішення цієї дилеми мислитель критикує процедурний підхід, одним з найбільш яскравих захисників якого є американський філософ Рональд Дворкін. Процедурний підхід, який має багато прихильників серед політичних кіл Заходу й зокрема США, сягає своїми витокami філософських ідей І. Канта й вбачає джерело людської гідності в автономії, зокрема, в здатності кожної людини самостійно визначати сутність блага і гарного життя. З цієї точки зору, ліберальне суспільство не може приймати в якості загальної норми якусь єдину відповідь на ці запитання. Такий процедурний лібералізм віддає пріоритет захисту індивідуальних прав і принципу недискримінації й відмовляється від колективних цілей. Водночас Ч. Тейлор віддає перевагу іншій моделі ліберального суспільства. Згідно з нею, благо може бути предметом публічної політики, а суспільство може об'єднуватися довкола певного визначення гарного життя таким чином, що це не дискримінуватиме тих, хто його не поділяє. На думку Ч. Тейлора, засадничою передумовою такого підходу є необхідність розрізнення, з одного боку, фундаментальних прав і свобод (право на життя, свободу, справедливе судочинство, свободу слова і віросповідання

тощо), які не можна в жодному разі ставити під сумнів, й з другого боку – широкого спектру різних привілеїв, пільг та презумпцій однакового (*uniform*) ставлення, які можуть бути обмежені, зокрема, з метою збереження певних автентичних культурних ідентичностей. Канадський мислитель визнає, що цей підхід пов'язаний з певними труднощами та внутрішньою напругою. Водночас, на його думку, він створює набагато більш сприятливі умови для мультикультурних спільнот й убезпечує від гомогенізації. Такий лібералізм, на думку Ч. Тейлора, є прийнятною формою політики рівної гідності [9, с. 53–61].

Автентичність особистісна та колективна

Між політикою визнання та ідеалом автентичності, який у своїх витоках є значною мірою індивідуалістичним, а отже, здавалося б, антагоністичним щодо умовностей та норм суспільства, сім'ї, релігії, школи тощо, на позір є протиріччя. На думку сучасного гано-американського філософа Кваме Аппія, непорозуміння пов'язане з серією помилок, які виникли довкола ідеї автентичності у філософській антропології. Щоб вирішити їх мислитель пропонує розширити аргументацію Ч. Тейлора. Маємо говорити не лише про те, що самість формується в діалозі з іншими (точка зору Ч. Тейлора), але також про те, що в самій основі особистісної ідентичності лежать концепти та практики, які стали можливими тільки завдяки релігії, суспільству, школі, державі тощо, переконаний К. Аппія. Навіть у випадках, коли ідентичність сформована нібито через протиставлення суспільству (наприклад, афро-американської культури «білому суспільству»), останнє, насправді, також є одним з її творців – зрештою, саме від «білого суспільства» афро-американські націоналісти й вимагають визнання, констатує К. Аппія. «Сам матеріал, з якого постає самість, постачається, зокрема, й суспільством, тим, що Тейлор називає мовою «у широкому сенсі» (тобто мовою мистецтва, жестів, кохання тощо)», – вважає дослідник. Таким чином К. Аппія пропонує розширити термін «монологічний», яким Ч. Тейлор позначає ті погляди на автентичність, які ігнорують цей її вимір [6, с. 149–150, 154–155].

Відповідальність за іншу похибку в становленні автентичності як ідеалу К. Аппія покладає на т.зв. філософський реалізм або «есенціалізм». Мова йде про трактування автентичності як певної прихованої сутності, що її слід віднайти і виразити. Таке бачення передувало трактуванню самості як об'єкта творіння. Водночас К. Аппія відмовляється приймати будь-яку з цих полярних позицій як остаточну. «Ми створюємо себе з певного набору можливостей, наданих нам культурою та суспільством. Ми робимо вибір, але не визначаємо перелік варіантів, з яких доводиться обирати», – резюмує філософ [6, с. 155].

Загалом поділяючи позицію Ч. Тейлора щодо легітимності колективних цілей, К. Аппія критикує його ідею збереження і виживання (*survival*) певних суспільних груп з властивими їм інституціями, цінностями та практиками. Апелюючи до виживання певної загроженої культури, Ч. Тейлор має на увазі не лише збереження її для тих людей, які живуть сьогодні, але й також для необмежених майбутніх поколінь (*indefinite future generations*). На думку К. Аппія, така вимога суперечить принципу поваги до автономії майбутніх особистостей. Адже йдеться не про якусь абстрактну групу людей в

майбутньому, а про конкретних нащадків нинішнього покоління, а також їхніх нащадків, і так далі. Принцип рівної гідності, який лежить в основі ліберального мислення, змушує нас боротись, наприклад, проти договірних шлюбів, поширених серед деяких етнічних меншин. Якщо ми не дозволяємо нав'язувати проти її волі певну форму життя одній людині, ми тим більше не можемо допускати цього щодо цілих поколінь, переконаний мислитель [6, с. 156–158].

З другого боку, як слушно зауважує К. Аппія, принцип автономії й загалом принципи ліберального суспільства також можуть зникнути, якщо ми не докладатимемо належних зусиль для їхнього збереження в наступних поколіннях. Говорячи про автономію, К. Аппія має на увазі повагу до концепцій інших й до їхніх прагнень самостійно визначати, що є для них благом. Водночас вимога автономії вступає у протиріччя з етикою освіти та ідеєю соціального відтворення (*social reproduction*). «Якщо ми вчимо наших дітей лише поважати концепції блага інших, то ризикуємо допустити постання таких концепцій блага, які будуть несумісними не лише з ліберальними принципами, але й також між собою», – стверджує К. Аппія [6, с. 158]. Таким чином мислитель розширює спрямовану проти процедурного лібералізму аргументацію Ч. Тейлора, розглядаючи проблему в контексті виживання і соціального відтворення. Як і Ч. Тейлор, К. Аппія відстоює право суспільства й зокрема державних інституцій залучати й поширювати цінності більш тривкі (*substantial*), ніж повага до ліберальних процедур, зокрема певну концепцію блага [6, с. 158–159].

К. Аппія робить наголос на потребі у визнанні, що властива людині як носію певної колективної ідентичності: релігійної, «расової», національної, сексуальної тощо. Як персональна, так і колективна ідентичності є важливими з огляду на їхній зв'язок з соціальним життям людини. Відмінність полягає в тому, що лише колективну ідентичність можна розглядати як соціальну категорію, тобто як підвалину для постання окремої соціальної групи, пояснює К. Аппія [6, с. 149–152].

Одним з етапів боротьби за визнання колективних ідентичностей є конструювання для їхніх носіїв позитивних життєвих сценаріїв (*life-scripts*) на протиположний негативним і дискримінаційним. Але К. Аппія бачить тут нову загрозу. Формулювання таких сценаріїв має своїм наслідком певні сподівання й навіть вимоги до носіїв відповідних ідентичностей – бути чорним або геєм відтепер слід у «правильний» спосіб. Чи не йдеться тут про заміну однієї тиранії іншою, запитує К. Аппія. Таким чином певний тип політики визнання може сам стати загрозою для автентичних ідентичностей, від імені яких він веде свою боротьбу. Між політикою визнання та політикою примусу часом немає чіткої межі, про що, зокрема, свідчить ультимативна вимога зобов'язати франкомовних канадців віддавати дітей у французькі школи, вважає К. Аппія [6, с. 162–163].

Визнання через дискурс: Ю. Габермас як критик Ч. Тейлора

Німецький філософ і соціолог Юрген Габермас розглядає проблему збереження автентичності і вимоги визнання з перспективи етики дискурсу і універсальної прагматики. Ю. Габермас критикує Тейлорове бачення соціально-політичних наслідків потреби у визнанні,

зокрема його тезу про антагонізм між правовим лібералізмом та вимогою збереження автентичних культурних ідентичностей. Він стверджує, що проект переосмислення лібералізму, який здійснює канадський мислитель, ставить під сумнів фундаментальні ліберальні принципи, зокрема, що запропонована ним ідея колективних прав (насправді, як було згадано вище, Ч. Тейлор говорить про колективні цілі – *goals*) заперечує індивідуалістичне ядро сучасного розуміння свободи. Натомість Ю. Габермас доводить, що правильно проінтерпретована теорія прав від початку сумісна з ідеєю плекання культурних відмінностей. На думку німецького філософа, Тейлорове трактування системи прав є незадовільним, оскільки воно ігнорує ту частину кантівського концепту автономії, в якій йдеться про те, що адресати права можуть набувати автономії лише тією мірою, якою вони усвідомили себе авторами законів, дія яких спрямована на них як на приватних суб'єктів права. Ю. Габермас критикує Тейлорову модель двох лібералізмів й стверджує, що процедурний лібералізм, як його змальовує канадський мислитель, не бере до уваги, що приватна і публічна автономії від початку співіснують, є внутрішньо залежними й однаково засадничими. Зрештою приватні суб'єкти права в змозі насолоджуватись рівністю індивідуальних свобод саме тому, що вони практикують спільне здійснення автономії як громадяни й таким чином приходять до певного виправданого розуміння інтересів та критеріїв, а також до розуміння, що дозволяє в кожному конкретному випадку рівне розглядати як рівне, а нерівне – як нерівне, пояснює Ю. Габермас. Німецький мислитель переконаний, що ідентичність носіїв суб'єктивних прав можна досягнути лише інтерсуб'єктивно, а індивідуалізація людини відбувається тільки через процес соціалізації. Політика визнання, яка покликана оберігати цілісність особи в життєвих контекстах, в рамках яких формується її ідентичність, таким чином постає як закономірна вимога лібералізму індивідуальних прав. Отже, жодна альтернативна модель лібералізму, з погляду Ю. Габермаса, не потрібна – натомість необхідне послідовне втілення системи прав, яке завжди супроводжується соціальними рухами та політичною боротьбою. Процедуралістська концепція прав, згідно з інтерпретацією німецького філософа, покладає на демократичний процес обов'язок забезпечувати як приватну, так і публічну автономії. При цьому, на думку Ю. Габермаса, необхідною передумовою адекватного формулювання суб'єктивних прав, які повинні гарантувати приватну автономію, є публічні дискусії. Демократичне здійснення системи прав, до якого апелює мислитель, передбачає увагу до життєвих контекстів, зокрема до культурних та соціальних відмінностей [7, с. 109–113, 115–116].

Ю. Габермас наголошує на важливості розрізнення моральних і правових норм – якщо перші регулюють можливі взаємодії між здатними до спілкування й дії суб'єктами взагалі, то другі стосуються мережі взаємодій конкретного суспільства, виводяться з рішень конкретних місцевих законодавців й застосовуються на певній визначеній державній території щодо певного соціально обмеженого колективу громадян. Ю. Габермас наполягає на тому, що процес встановлення правових нормативних правил поведінки відкритий для впливу

з боку політичних цілей суспільства, й тому будь-яка правова система є вираженням партикулярної форми життя й не зводиться до простого відображення універсального змісту основних прав. На думку німецького мислителя, прийнятність певного шляху правового регулювання до певної міри є вираженням саморозуміння спільноти і її форми життя, а процес здійснення прав включений в контексти, що вимагають дискурсів саморозуміння, зокрема дискусій щодо спільної концепції блага і бажаної форми життя, що визнається як автентична. Ю. Габермас переконаний, що, з погляду теорії прав, громадянам демократичної конституційної держави в межах загального правового порядку дозволено відстоювати певну концепцію блага, яку вони поділяють або до якої вони прийшли через політичні дискусії. Однак теорія прав забороняє в межах держави надавати перевагу одній формі життя за рахунок інших [7, с. 124–125, 128].

На думку Ю. Габермаса, передумови вимоги визнання і рівної поваги до певної автентичної культури мають правову природу й не можуть ґрунтуватися на оцінці її цінності. При цьому мислитель наголошує на тому, що об'єктом визнання є конкретні представники тієї чи іншої форми життя чи традиції, в межах якої формуються ідентичності, а не вона сама; тому екологічна перспектива збереження видів не може бути перенесена на культурний контекст. В основі концепції визнання культурних ідентичностей, яку формулює Ю. Габермас, лежить принцип розрізнення двох рівнів інтеграції. Етична інтеграція, тобто інтеграція довкола певної концепції блага, на думку мислителя, має бути відокремлена від абстрактної політичної інтеграції, яка рівним чином охоплює всіх громадян і забезпечує їхню лояльність до спільної політичної культури. Таке розрізнення покликане унеможливити зазіхання культурою більшості на рівні права інших культурних форм життя, а також порушення нею вимоги взаємного визнання. При цьому Ю. Габермас переконаний, що спільноти, інтеграція яких відбулась на етичному рівні, мають бути забезпечені нейтральним ставленням з боку правової системи. На думку мислителя, в змішаних мультикультурних суспільствах консолідація громадян не може відбуватися на ґрунті консенсусу щодо цінностей, але лише на основі консенсусу щодо процедур легітимного ухвалення законів і здійснення влади [7, с. 129–130, 133–135].

Отже, розробка тем автентичності й визнання у філософії Ч. Тейлора відбувається паралельно та є вагомим складовою теорії модерної ідентичності та соціально-політичного вчення канадського філософа. Ч. Тейлор продовжує гегелівську традицію осмислення проблеми визнання. Питання рівня заангажованості системи універсальних прав в горизонтах автентичної ідентичності (як особистісної, так і колективної) постає як одне з ключових для цієї проблематики. Як бачимо, відповіді, які дають на нього Ч. Тейлор, Ю. Габермас та К. Аппія значною мірою зумовлені особливостями трактування кожним з мислителів походження універсальних прав, природи людини як суб'єкта, її ідентичності та потенціалу. Здійснена Ч. Тейлором філософська розробка проблеми визнання видається вкрай актуальною в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні, зокрема з погляду

осмислення діяльності громадських рухів, покликаних захищати національну, культурну, сексуальну та ін. ідентичність певних соціальних груп.

Список використаних джерел

1. Гегель Г. В. Феноменологія духу / Георг Вільгельм Фридрих Гегель. – К.: Основи, 2004. – 548 с.
2. Рикер П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр. – Москва: РОССПЭН, 2010. – 268 с.
3. Тейлор Ч. Політика визнання / Чарльз Тейлор // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К.: Альтерпрес, 2004. – С.29–71.
4. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / Пол Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – Москва: Прогресс, 1986. – С.467–523.
5. Хабермас Ю. Борьба за признание в демократическом правовом государстве / Юрген Хабермас // Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – Санкт–Петербург: Наука, 2001. – С.332–380.
6. Appiah K. A. Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction / K. Anthony Appiah // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.149–163.
7. Habermas J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State / Jürgen Habermas // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.107–148.
8. Taylor Ch. Hegel / Charles Taylor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 580 p.
9. Taylor Ch. The Politics of Recognition / Charles Taylor // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.25–73.

References

1. Hegel H. V. Fenomenolohiia dukhu / Heorg Vilhelm Frydrykh Hegel. – K.: Osnovy, 2004. – 548 s.
2. Riker P. Put priznaniya. Tri ocherka / Pol Riker. – Moskva: ROSSPEN, 2010. – 268 s.
3. Teilor Ch. Polityka vyznannia / Charlz Teilor // Multykulturalizm i «Polityka vyznannia». – K.: Alterpres, 2004. – S.29–71.
4. Feyerabend P. Nauka v svobodnom obshchestve / Pol Feyerabend // Izbrannyye trudy po metodologii nauki / P. Feyerabend. – Moskva: Progress. 1986. – S.467–523.
5. Khabermas Yu. Borba za priznaniye v demokraticeskom pravovom gosudarstve / Yurgen Khabermas // Vovlecheniye drugogo. Ocherki politicheskoy teorii / Yu. Khabermas. – Sankt–Peterburg: Nauka, 2001. – S.332–380.
6. Appiah K. A. Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction / K. Anthony Appiah // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.149–163.
7. Habermas J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State / Jürgen Habermas // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.107–148.
8. Taylor Ch. Hegel / Charles Taylor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 580 p.
9. Taylor Ch. The Politics of Recognition / Charles Taylor // Multiculturalism: examining the politics of recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.25–73.

Gryvinskyi R. R., graduate student, department of philosophy and religious studies, National University of «Kyiv–Mohyla Academy» (Ukraine, Kyiv), biocord1@gmail.com

The ideal of authenticity and the politics of recognition in Charles Taylor's philosophy

The article examines the demand for recognition as important social and political consequences of the rise of the modern moral ideal of authenticity. The research is focused on J.-J. Rousseau's and G. Hegel's teachings on the idea

of recognition, which are defined as key sources of Taylor's stand. The paper examines Taylor's warnings concerning the system of universal rights as means for preservation and protection of authentic identity.

The article analyses key responses to Taylor's concept of recognition. The author examines K. Appiah's suggestions to extend Taylor's argumentation and also his criticism concerning correlations between personal and collective levels of recognition and its boundaries. The paper discovers basic points of J. Habermas's criticism against Taylor's reconsideration of liberalism, particularly it exposes Habermas's arguments on rehabilitation of the proceduralist conception of rights as means for protection of cultural and social differences.

Keywords: authenticity, recognition, rights, human potential, autonomy, identity.

УДК 091+101.9+124.5

Семикрас В. В.,

кандидат філософських наук, асистент
кафедри української філософії та культури
філософського факультету, Київський
національний університет ім. Тараса Шевченка
(Україна, Київ), semvv@ukr.net

Методологічний плюралізм у філософсько– правовому вченні Богдана Кістяківського

Необхідність комплексного дослідження державно–правових поглядів Богдана Кістяківського продиктовано їх науково–практичним значенням для формування сучасної української філософсько–правової думки.

Багато в чому це пояснюється тим, що розроблене Богданом Кістяківським вчення було абсолютно вільне від догматизму, будувалося на основі філософсько–правової точки зору, орієнтованої на ідеї І. Канта та ідею вільної правової людини. Володіючи величезним науковим потенціалом, Богдан Кістяківський займався дослідженням проблеми співвідношення права і держави, права і моралі, права і особистості, права і закону. В результаті його вчення носять, безумовно, актуальний характер, так як зазначені теоретичні питання вже тривалий час перебувають в центрі уваги правознавців та філософів права. Подібна характеристика дозволяє зробити висновок, що звернення до теоретичної спадщини даного вченого робить можливим не тільки розгляд оригінальних правових ідей того періоду, а й осмислення закономірностей сучасної філософсько–правової дійсності.

Ключові слова: плюралізм, методологія, держава, неокантианство, ідеалізм, Б. Кістяківський, цінності, право, справедливість, «соціальний ідеал».

Своєрідною відправною точкою в розгляді вчення Кістяківського про право може бути твердження про необхідність його не догматичного, а насамперед творчого вивчення. У цьому контексті, основним теоретичним завданням для Кістяківського полягало в тому, щоб не тільки відтворити західні правові моделі, а й створити таке вчення, яке об'єднало б європейські концепції з соціально–економічними особливостями які були на тодішній українській землі. Об'єктивно оцінюючи соціально–політичну реальність початку ХХ століття, філософ надихався думкою про існування загальнолюдських цінностей. Саме це, за його власним висловом, пояснювало звернення до концепцій Еллінека, Менгера, Ієрінгаа, Штаммлера [10, с. 445]. Разом з тим, дані ідеї піддаються в його вченні значної трансформації і набувають зовсім іншого звучання. Це пояснюється не тільки особливостями гуманістично орієнтованого мислення Кістяківського, а й тим, що його погляди багато в чому пов'язані зі своєрідним тлумаченням марксизму. В цілому, марксизм постає в його вченні як «набір методологічних передумов для соціальних наук». У зв'язку з цим, не викликає сумніву існування самотнього характеру наукової позиції вченого. Багато в чому це проявляється в тому, що з одного боку він боровся з релятивізмом, а з іншого – визнавав