

Чарльз ТЕЙЛОР

САМІСТЬ У МОРАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

1

На початку підрозділу 1.5 я зазначав, що натуралістичну редукцію, яка б повністю виключила з розгляду системи координат*, довести до кінця не вдається, і що зрозуміти, чому це так - означає збагнути дещо важливе про місце систем координат у нашому житті. Тепер, коли ми трохи краще розуміємо, з чого складаються системи координат, я хочу повернутися до цієї тези й розглянути її докладніше.

У підрозділах 1.4 і 1.5 ми обговорювали якісні розрізнення у зв'язку з питанням про сенс життя. Ясно, що такі розрізнення відіграють певну роль у кожному з трьох вимірів моральної оцінки, які ми визначили. Людські істоти здатні до якогось вищого життя; це відчуття - один із витоків нашого переконання, що вони є гідними поваги, що їхнє життя й недоторканність є священні або непорушні й не підлягають сумніву. Внаслідок цього розвиток нових систем координат супроводжується еволюцією нашого уявлення про те, що обіймає ця непорушність. Наприклад, той факт, що ми нині надаємо такого значення здатності до вираження (*expressive power*), означає, що наші новочасні уявлення про повагу до людської недоторканності включають ідею захисту свободи вираження (*expressive freedom*) - свободи висловлювати та розвивати свої думки, окреслювати поняття свого життя, власні життєві плани.

Водночас третій вимір моралі також містить цей тип розрізень. Гідність воїна, громадянина, батька родини тощо спирається на базове розуміння, що ці форми життя або соціальне становище, якого можна досягти завдяки ним, наділяються особливою цінністю.

Так, етика честі, що наводилася раніше як приклад, становить безпосередню основу дуже поширеного розуміння гідності. Відповідно до нього гідність властива вільному громадянину або

* *Framework* (англ.) - каркас, структура, конструкція, рамка. У Тейлора цей термін означає світоглядну рамку, яка створює контекст людського розуміння та людської дії. Ми перекладаємо *framework* як "система координат" (прим. перекл.).

війну-громадянинові, і навіть ще більшою мірою - особі, яка відіграє значну роль у суспільному житті. Цей бік нашого життя й досі важливий у модерному суспільстві, і жорстка конкуренція за такий тип гідності є частиною того, що надихає демократичну політику.

Отже, ці розрізнення, що я їх назвав системами координат, якнайрізноманітніше переплітаються із трьома вимірами нашого морального життя. Зрозуміло, що вони мають украй важливе значення. Тепер я хочу дослідити трохи докладніше, як саме вони входять до нашого морального буття.

Перший спосіб входження ми вже обговорювали. Системи координат забезпечують - явно чи неявно - тло й основу для наших моральних суджень, уявлень та реакцій у будь-якому із трьох вимірів. Висловити систему координат - означає з'ясувати, що наділяє смислом наші найглибші моральні реакції. Тобто, коли ми намагаємось пояснити, що маємо на увазі, стверджуючи, що певна форма життя є справді цінною, або коли пов'язуємо нашу гідність із певним досягненням чи статусом, або коли визначаємо у той чи інший спосіб наші моральні обов'язки, - тоді ми, окрім іншого, висловлюємо те, що я називаю 'системами координат'.

Можна вважати, що таке пояснення в певному сенсі дає задовільну відповідь на натуралістичну спробу залишити системи координат поза розглядом. Тим, хто висуває цю редуکتивну тезу, ми можемо просто відповісти аргументом *ad Hominem*'.* вони теж виносять судження про те, що становить вартість, мають чуття гідності тощо, і отже, вони не можуть просто відкидати передумови, які надають сенсу цим поглядам і переконанням.

Але такий аргумент *ad Hominem*, здається, не сягає надто глибоко; тут можливе заперечення. Майже всім прибічникам натуралістичної редукції можна вказати на проведенні розрізень, попередньою умовою яких є саме те, що відкидає редукція, проте це не звільняє нас від питання, чи можна в принципі обійтися взагалі без систем координат - інакше кажучи, чи їх прийняття є врешті-решт предметом людського вибору, хоча на практиці було важко уникати їх протягом більшої частини історії людства.

Особливої вірогідності думці про те, що системи координат є предметом вибору, надає поява в новочасній культурі того

* *Ad hominem* (лат.) - 'до людини'. Аргумент *ad hominem* - риторичний прийом, при якому на підтримку власної позиції пропонент наводить підстави, які висуваються супротивною стороною у спорі або висливають із прийнятих нею аргументів (прим. перекл.).

'розчаклування', яке я обговорював у підрозділі 1.4 і яке зруйнувало стільки традиційних систем координат. 'Розчаклування' навіть створило ситуацію, в якій наші колишні обрії було знищено, а будь-які системи координат можуть виявитися сумнівними. Саме в цій ситуації постає перед нами проблема смислу. Так, справді, за давніх часів, коли наші екзистенційні труднощі визначалися насамперед страхом осуду, а певна беззаперечна система координат диктувала нам свої владні вимоги, люди надавали своїм системам координат такої ж онтологічної непохитності, яка характерна для самої структури універсуму. Однак той факт, що їхня непохитність у багатьох випадках випаровувалася, виявляє, що маємо справу не з чимось притаманним природі буття, але, радше, з мінливими людськими інтерпретаціями. Чому тоді неможливо уявити особу чи навіть культуру, яка могла б зрозуміти ці труднощі, цілком уникаючи систем координат, тобто відкидаючи якісні розмежування, пов'язані з непорівнянно вищим? Ми завжди можемо зловити наших сучасників на тому, що вони все ще тримаються за деякі системи координат у своєму реальному житті та судженнях, проте цей факт аж ніяк не доводить, що ті структури ґрунтуються на чомусь більшому, ніж необов'язкова врешті-решт інтерпретація.

Таким є впливовий нині аргумент на користь редуктивної тези. І саме проти цієї тези я хочу виступити. Я захищатиму сильну тезу про те, що ми абсолютно не можемо обійтися без систем координат; інакше кажу чи, обрії, в яких ми проживаємо наше життя і які надають йому смисла, мають включати ці чіткі якісні розмежування. Більше того, я розумію це не лише як випадково істинний психологічний факт щодо людських істот, який, можливо, одного дня втратить свою істинність для якоїсь виняткової особи нового типу, такого собі супермена звільненої об'єктивації. Радше, твердження полягає в тому, що життя в таких чітко окреслених обряях є визначальною рисою людського діяння (*human agency*), що вихід за ці межі був би еквівалентним до виходу за межі того, що можна вважати цілісною або неушкодженою людською особистістю.

Можливо, переконатись у цьому найкраще шляхом, що пролягає через те, що ми зазвичай називаємо сьогодні питанням ідентичності. Ми називаємо його так тому, що люди часто стихійно висловлюють це питання у формі 'хто я?' Але на це питання необов'язково відповідати, називаючи ім'я та наводячи родовід. Насправді відповідь на це питання дає розуміння, що саме для нас є особливо важливим. Знати, хто я - це різновид знання про те, де я перебуваю

(*where I stand*). Моя ідентичність визначається зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо чи цінність, або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це обрій, в якому я здатний зайняти позицію.

Люди можуть вважати, що їхня ідентичність частково визначається певним моральним чи духовним зобов'язанням - наприклад, як католика чи як анархіста. Або ж вони можуть частково визначити її через націю чи традицію, до яких належать - наприклад, вірменин чи мешканець Квебеку. При цьому вони мають на увазі не лише те, що надзвичайно віддані відповідному духовному світогляду чи тлу. Йдеться радше про те, що таке ототожнення створює рамку, в межах якої вони можуть визначити свою позицію в питанні, в чому полягає для них благо або цінність, що є важливим або становить предмет захоплення. Вдаючись до контрфактичних термінів, можна сказати, що за браком цього зобов'язання чи ототожнення вони були б позбавлені орієнтирів: при відповіді на низку важливих питань вони б не знали, що є для них значущим.

І справді, деякі люди стикаються з такою ситуацією. Ми називаємо це 'кризою ідентичності', це - гостра форма дезорієнтації; люди часто висловлюють її в термінах незнання того, хто вони такі, але це також можна тлумачити як радикальну невизначеність їхньої позиції. їм бракує рамки чи обрію, в якому речі можуть отримати стійку значущість. У цих межах певні життєві можливості видаються добрими або змістовними, тоді як інші - поганими чи банальними. Смысл усіх цих можливостей є нестійким, мінливим, непевним. Це - болісний, жахливий досвід.

Кризова ситуація виявляє істотний зв'язок між ідентичністю та певним різновидом орієнтації. Знати, хто ти такий - це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним. Я відчуваю тут потяг до використання просторової метафори; гадаю проте, що це - більше, ніж лише особисте уподобання. Існують свідчення на користь глибинного зв'язку людської душі із просторовою орієнтацією. У деяких граничних випадках так званих "нарцисичних розладів особистості", які отримують форму радикальної непевності щодо себе та власних цінностей, пацієнти в момент гострої кризи також виявляють ознаки просторової дезорієнтації. Таке враження, що дезорієнтація та непевність особистості щодо своєї позиції

набирає форми нездатності визначити свою позицію у фізичному просторі¹.

Чим можна пояснити такий зв'язок між ідентичністю й орієнтацією? Або поставмо проблему інакше: що спонукає нас говорити про моральну орієнтацію, вдаючись до питання 'хто ми?' Це друге формулювання нагадує, що ми не завжди звертались до цього питання. Розмова про 'ідентичність' у новочасному сенсі була б незрозумілою для наших предків кілька століть тому. Еріксон² виконав проникливе дослідження кризи віри Лютера, в якому він тлумачить її у світлі сучасних ідей про кризу ідентичності, але сам Лютер, напевно, вважав би цей опис гідним осуду, якщо взагалі зрозумілим. Засновком сучасного обговорення ідентичності є уявлення про те, що питання моральної орієнтації не можна розв'язати просто, в загальних термінах. А це пов'язано з нашим постромантичним усвідомленням індивідуальних відмінностей, а також із тим значенням, якого ми надаємо розгортанню кожною особою свого власного морального обр'ю. Для сучасника Лютера питання базової моральної структури, що задає координати особистої дії, могло постати *тільки* в загальних термінах. Ніщо інше не мало сенсу. Звичайно, це пояснюється тим, що для Лютера осередком кризи є пекуче відчуття осуду й вигнання без надії на повернення, а не модерне відчуття безглуздості, безцільності та беззмістовності.

Отже, частково відповідь на наше питання має історичний характер: передумову формулювання проблеми в термінах ідентичності складають певні зміни в нашому саморозумінні. Врахувавши це, ми не перебільшуватимемо відмінності між нашим часом і попередніми епохами. Для більшості з нас певні принципові моральні питання все ще формулюються в загальних термінах - наприклад, питання, дотичні до людського права на життя та недоторканність, розглянутого в підрозділі 1.1. Єдине, що відрізняє нас від наших попередників - це те, що ми не вважаємо висловлення цих питань у загальних термінах єдино можливим. Але це також означає, що ідентичність кожного, визначена чимось, що наділяє його принциповою орієнтацією, насправді є складна й багаторівнева. Ми всі структуровані тим, що вважаємо чинним для багатьох загальним зобов'язанням (у моєму прикладі, наведеному вище, це зобов'язання католика чи анархіста), а також тим, що ми розуміємо як особливе ототожнення (вірменин або мешканець Квебеку). Ми часто проголошуємо свою ідентичність як визначену тільки одним

із ототожнень, тому що воно найпомітніше в нашому житті, або тому, що саме його ставлять під сумнів. Проте насправді наша ідентичність за своєю глибиною та різнобічністю перевершує всі наші можливості її висловлення.

Втім, порушене щойно питання має ще й інший, позаісторичний аспект. Його можна висловити так: чому ми підходимо до нашої базової орієнтації через питання 'хто?' Питання 'хто?' ставлять тоді, коли ми хочемо розташувати особу як потенційного співрозмовника в спільноті співрозмовників. 'Хто говорить?' - запитуюмо ми по телефону. Або запитуюмо 'хто це?', вказуючи на певну особу в протилежному кутку кімнати. Відповідь надходить у формі імені ('я - Джо Сміт') і часто супроводжується констатацією стосунків ('я - Марійчин дівер'), або констатацією соціальної ролі ('це - ремонтник', 'той чоловік - Президент'). Трохи агресивніша форма запитання ('за кого, чорт забирай, ти себе маєш?') вимагає останнього типу відповіді. Бути потенційним об'єктом цього питання - означає бути таким співрозмовником серед інших, що має свою власну позицію або роль, тобто бути здатним говорити від свого імені. Звісно, я можу запитати 'хто?', вказуючи на людину, яка перебуває у стані безнадійної коми. Але це, очевидно, похідний випадок: істоти, щодо яких можна ставити це питання, зазвичай є актуально або потенційно здатними відповісти за себе.

Але бути здатним відповідати за себе - означає знати, де ти перебуваєш і що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємося до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми. Якщо ми втрачаємо цю орієнтацію або не віднаходимо її, то не знаємо, хто ми. А як тільки цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, а отже, визначає нашу ідентичність.

Ось чому ми вважаємо цю базову моральну орієнтацію істотною якістю людини-співрозмовника, людини, яка здатна відповідати за себе. Але говорити про орієнтацію - означає припускати існування певного просторового аналога, в межах якого ми відшукуємо свій шлях. Зрозуміти наші труднощі в термінах віднайдення або втрати орієнтації в моральному просторі - означає вважати простір, що його прагнуть визначити наші системи координат, базовим в онтологічному сенсі. Проблема в тому, за допомогою якої системи координат як визначення я можу знайти свої орієнтири в моральному просторі. Інакше кажучи, ми виходимо з того, що людина як діяч існує в просторі запитань, для яких наші системи координат

відіграють роль відповідей. Ці відповіді утворюють обрій, завдяки якому ми знаємо, де перебуваємо, і знаємо, який сенс має для нас те, що нас оточує.

Те, що це так, що простір, про який ідеться, має бути створений чітко визначеними оцінками або якісними розрізненнями, впливає з наведеного вище обговорення. Річ не лише в тім, що зобов'язання й ототожнення, якими ми фактично визначаємо свою ідентичність, вимагають таких чітко визначених оцінок, як це стає очевидним із попередніх прикладів, і не лише в тім, що питання ідентичності саме по собі завжди є для нас питання чітко оцінюваних благ. Так, ми повинні зберігати свою ідентичність, а можемо втратити її, можемо поступатися нею, коли треба. Однак істотнішим є те, що вона виконує функцію орієнтації - тобто, відіграє роль рамки, в межах якої речі мають для нас сенс - тільки завдяки якісним розрізненням, які вона містить. Більше того, важко уявити собі, щоб можна було виконати цю функцію без звернення до таких розрізень. Наша ідентичність - це те, що дозволяє нам визначати, що є для нас важливим, а що - ні. Саме вона уможливує такі розмежування, зокрема розмежування, що спираються на чітко визначені оцінки. Отже, ідентичність взагалі не могла б існувати без таких оцінок. Ідентичність, встановлена завдяки якомусь винятково фактичному, базованому не на чітко визначених оцінках пріоритетові, непослідовна. До того ж, хіба відсутність фактичного пріоритету може спричинити дезорієнтацію? Якщо існує така річ, як криза ідентичності, то це саме тому, що, зазвичай, наші ідентичності визначають простір якісних розрізень, в якому ми живемо та здійснюємо вибір.

А якщо це так, то натуралістичне припущення, що ми можемо взагалі обійтися без систем координат, є глибоко хибне. Це припущення базується на цілком інакшому баченні людського діяння, коли відповідь на питання 'хто?' можна дати, не спираючись на якісні розрізнення, а лише на підставі бажання й відрази, симпатії й антипатії. Згідно з таким баченням, системи координат - це вигадки, а не відповіді на питання, які неодмінно існують раніше від нас, незалежно від нашої відповіді або нездатності відповісти. Водночас, бачення систем координат як засобів орієнтації вирізняє їх саме в такому світлі. Ми орієтуємося в просторі, який існує незалежно від нашого успіху або поразки в пошуку наших координат; більше того, ця обставина робить завдання віднайдення координат неодмінним. У межах цього бачення уявлення про якісне розрізнення

як цілковиту вигадку не має жодного сенсу. Адже особа може прийняти певні якісні розрізнення, лише наділяючи їх для себе смыслом згідно зі своєю базовою орієнтацією.

Відмінність між цими двома поглядами можна, здається, висловити так: уявлення, що розрізнення ми цілковито вигадуємо, еквівалентне уявленню, що ми вигадуємо й запитання, й відповіді. У цьому сенсі ми всі вважаємо деякі питання штучно створеними. Розглянемо простий приклад: якщо в якійсь спільноті обговорюється питання, як носити капелюх модніше - рівно чи зсунувши набакір, ми всі погодимось, що цієї проблеми могло б і не бути. Досить того, що існують капелюхи. На поважнішому рівні деякі атеїсти згодні з подібною думкою щодо дискусії між різними релігіями про те, що можна назвати проблемою форми надприродного - чи повинні ми уявляти надприродне як Бога Авраама, чи як Брахмана, або ж як нірвану тощо. Усе коло питань, у межах якого ці відповіді мають сенс, виникло даремно, вважають атеїсти, й одного дня може повністю зникнути з порядку денного. На противагу цьому наше орієнтування у просторі не є відповіддю на штучно створене, необов'язкове питання. Не можна уявити собі форму людського життя, в якій одного дня людям спадає на думку ідея, що, оскільки вони є просторовими істотами, їм потрібно нарешті розвинути почуття гори та низу, правого та лівого, і знайти координати, які б дозволили їм пересуватися - ідея, яку інші можуть поставити під сумнів. Не можна уявити собі форму життя, в якій це питання не існує завжди і не вимагає відповіді. Ми не можемо дистанціювати себе від проблеми просторового орієнтування, не можемо уникнути її - як у випадку проблеми правильного нахилу капелюхів - або заперечити її, як для атеїстів можливо заперечити релігію.

Натуралістичний підхід зараховує питання про вибір системи координат до категорії штучно створених або умовних питань. Проте наше обговорення ідентичності свідчить, що воно, радше, належить до класу неодмінних питань, тобто, що людське діяння необхідно існує у просторі питань щодо чітко оцінюваних благ, що цей простір передує будь-якому вибору або випадковим змінам у культурі. Таким чином, наше обговорення ставить під серйозний сумнів натуралістичне бачення. У світлі нашого розуміння ідентичності образ діяча, вільного від усіх систем координат, скоріше змальовує особистість у лабетах жахливої кризи ідентичності. Така особистість не знатиме своєї позиції з питань принципового значення, не матиме жодних орієнтирів у цих питаннях, не буде здатною відповісти собі

на них. Коли ж додати, що ця особа не переживає відсутності системи координат як брак чогось, інакше кажучи, аж ніяк не відчуває кризи, тоді ми отримаємо щось на зразок картини жахливого розщеплення. Практично можемо вважати, що така людина перебуває у глибокому розладі. Вона далеко зайшла за межу того, що ми вважаємо поверховістю (*shallowness*): люди, яких ми називаємо поверховими, все ж таки відчують, що певні речі є непорівнянно важливішими за інші; ми просто вважаємо їхні схильності банальними, або лише трафаретними, або неглибоко продуманими, чи обраними випадково. Проте особа, цілком позбавлена системи координат, перебуває поза нашим простором спілкування; вона не має позиції у просторі, в якому ми всі перебуваємо. Такий стан видається патологічним.

Звісно, можна легко уявити собі різновид людини, яка вирішила, що не повинна приймати стандартні системи координат, розмежовуючи вищі й нижчі цілі, але що вона буде раціонально обчислювати питання щастя і що така форма життя є привабливішою, чи виявляє вищу моральну добродетель, ніж дотримання традиційних визначень чесноти, благочестя тощо. Це навіть знайома картина. Вона змальовує ідеолога утилітаризму, який відіграє в нашій культурі подібну роль. Але така особистість не позбавлена системи координат. Навпаки, їй властиве поважне зобов'язання щодо певного ідеалу раціональності й добродетельності. Вона захоплюється людьми, які живуть згідно із цим ідеалом, осуджує тих, хто так не чинить або надто заплутався, щоб прийняти його, і шкодує, коли сама не відповідає вимогам цього ідеалу. Утилітарист живе у межах морального обрїю, якого не можна докладно визначити в термінах його власної моральної теорії. Це - один із значних недоліків утилітаризму. Але оскільки про обрїю можна легко забути, зосередившись на фактах і ситуаціях, з якими ми маємо справу в його межах, то відповідну систему координат можна не помічати, і тоді виникає образ діяча, позбавленого системи координат. Але як тільки ми усвідомлюємо, що люди як діячі неодмінно перебувають у просторі моральних питань, ми переконуємось, що утилітарист - цілковито один із нас, і що уявлюваний діяч натуралістичної теорії - це примара.

Однак натураліст може збунтуватися: 'Чому я маю приймати те, що впливає з феноменологічного тлумачення ідентичності?' Адже він може забагти охарактеризувати наш підхід саме так, і це не буде цілковитою помилкою. Але річ у тому, що це не лише феноменологічне тлумачення, а й дослідження меж уявлюваного в людському

житті, тлумачення його "трансцендентальних умов". Звісно, наше тлумачення може бути хибним у тих чи тих деталях, і завжди існує можливість його удосконалити. Але якщо наше тлумачення має рацію, заперечення стосовно натуралізму є остаточною. Адже мета нашого тлумачення полягає в розгляді того, яким чином ми насправді наділяємо смислом наше життя, і в окресленні меж уявлюваного, виходячи з нашого знання про те, що ми справді робимо при цьому. Якщо, власне, зсередини нашої практики ми виявляємо обмеження на способи наділяти сенсом наше життя, то який опис людських можливостей, запозичений із сумнівних епістемологічних теорій, може його прибрати? Врешті-решт, остаточною підстава для прийняття будь-якої із цих теорій полягає саме в тому, що вона краще пояснює нас, ніж її альтернативи. Якщо якийсь погляд переходить виявлену межу і характеризує як нормальне чи можливе людське життя, яке ми вважаємо незрозумілим і патологічним, то він не може мати рації. Саме на цій підставі я заперечую натуралістичну тезу і стверджую, що обрії, в яких ми живемо, повинні містити в собі чітко визначені якісні розмежування.

2

Усвідомлюю, що надто стисло виклав важливий аргумент. Я повернуся до нього нижче, в наступному підрозділі. Зараз я хочу з'ясувати дещо інше, а саме — зв'язок між ідентичністю та благом, який відкрився у попередньому обговоренні.

Ми говоримо про людську істоту як про 'самість' (*self*)*. Це слово вживається в різних значеннях, і ми побачимо в другій частині, що всі ці смислові варіанти є історично зумовленими. Проте цей термін має певний сенс, коли йдеться про людей як про самоті, маючи на увазі, що їм як істотам притаманна глибина і складність, необхідна для того, щоб мати ідентичність у вищенаведеному сенсі (або, щоб прагнути її знайти). Нам потрібно відрізнити таке слововживання від усіх інших, що виникли у психології та соціології. Пам'ятаю експеримент, призначений показати, що шимпанзе теж мають 'чуття самоті': тварина з намальованими на обличчі мітками, побачивши себе в дзеркалі, торкалася долонями свого обличчя, щоб витерти їх.

* Англійське слово *self* найчастіше перекладають українською за допомогою займенника 'я'. Однак номінативний характер центрального поняття книги має істотне значення для розуміння концепції Тейлора (див. із цього приводу Розділ 5). Саме тому, а також виходячи з деяких історико-лінгвістичних міркувань, ми вдаємось при перекладі *self* до вживаного, здебільшого у психологічних контекстах терміна 'самість' (прим. перекл.).

Вона на свій спосіб усвідомлює, що образ у дзеркалі є відбиттям її власної подобі³. Очевидно, що такий експеримент передбачає значення терміна, дуже відмінне від того, яке маю на увазі.

Щоб бути самістю, недостатньо також мати здатність до стратегічного спрямування власних дій у ситуації впливу певних чинників, зокрема власних бажань, спроможностей тощо. Частково це те, що мають на увазі, коли кажуть, ніби людина має (або являє собою) Его у фройдівському розумінні, а також у всіх подібних випадках. Ця здатність до стратегії поведінки потребує певного типу рефлексивного усвідомлення. Але існує важлива відмінність. Для Его не є суттєвим визначення свого місця в колі проблематики блага, не є суттєвим існування певної позиції із цих питань. Скоріш навпаки: фройдівське Его досягає найбільшої свободи, найбільшої здатності до здійснення контролю, коли воно має найширше поле маневрування стосовно владних вимог Супер-его, так само як і перед лицем диктату Ід. Ідеально вільне Его буде лише обчислювачем компенсацій.

Его, або Самість, також включене до психології та соціології в інший спосіб, у зв'язку зі спостереженням, що люди мають 'образ себе' (*self-image*), який не є для них байдужий; що вони прагнуть поставати в доброму світлі перед своїм оточенням, так само як перед самими собою. Тут ми, очевидно, маємо справу з розумінням самості, яке перевершує нейтральне самоспостереження й обчислення користі. Але в загальноприйнятному сенсі, значення образу не пов'язане з ідентичністю. Вважається фактом, що людські істоти стурбовані питанням відповідності свого образу певним стандартам, які є, зазвичай, соціально зумовленими. Але це не розглядається як суттєва риса людської особистості. Навпаки, під цією рубрикою, як правило, досліджують те, що ми можемо визначити - поза стерилізованою, "безоцінною" мовою соціальної науки - як надто людські слабкості "его" й "образу" в повсякденному розумінні цих термінів (які, звичайно, самі увійшли в розмовну мову із соціальної науки). Дуже сильна особистість буде максимально вільною від цих слабкостей, її не стримуватимуть різноманітні думки інших, вона буде здатною рішуче дивитися у вічі правді про себе⁴.

На протигагу цьому, поняття самості, пов'язане з нашою потребою ідентичності, має на меті виокремити іншу істотну рису людського діяння. Ми не можемо обійтися без певної орієнтації стосовно блага, позиція особистості у стосунку до блага зумовлює (тобто визначає, принаймні частково) те, ким вона по суті є. Важко

побачити, що означає бути самістю чи особистістю в цьому розумінні, не виходячи за межі певних напрямків новочасної філософії, і, насамперед, тих, які було канонізовано домінуючою психологією та соціологією. Самість навіть у цьому розумінні повинна бути таким самим предметом дослідження, як і інші наукові об'єкти. Проте часом те, що, зазвичай, справджується щодо об'єктів наукового дослідження, не справджується щодо самості. Щоб краще побачити посталі концептуальні проблеми, перелічимо такі чотири риси об'єктів наукового дослідження:

1. Об'єкт дослідження треба розглядати "абсолютно", тобто, не в його значенні для нас чи для будь-якого іншого суб'єкта, а таким як він є сам по собі ("об'єктивно").
2. Об'єкт не залежить від будь-яких описів чи інтерпретацій, запропонованих будь-якими суб'єктами.
3. Об'єкт можна, у принципі, описати явно.
4. Об'єкт можна, у принципі, описати без посилання на його оточення.

Перші дві риси відповідають центральній ідеї великої революції сімнадцятого століття у природничих науках, згідно з якою ми повинні облишити намагання пояснити світ навколо нас за допомогою суб'єктивних, антропоцентричних чи "вторинних" властивостей. Я розглянув це питання в іншій роботі⁵. Проте, звичайно, жодна із цих рис не справджується щодо самості. Ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення. Те, що я являю собою як самість - моя ідентичність - істотно зумовлюється тим, у який спосіб речі є для мене значущими; моя ідентичність виробляється лише через певну мову інтерпретацій, що я її засвоїв як спосіб ефективного висловлення цих питань⁶. Запитувати, що являє собою певна особистість, абстрагуючись від її самоінтерпретацій - означає ставити абсолютно неправильне питання, на яке в принципі не може бути відповіді.

З усіх наведених міркувань впливає істотна річ, що стосується самості або особистості: вона не є об'єктом у загальноприйнятому розумінні. Ми не є самостями в тому сенсі, в якому є організамами, і для нас не існує самість так, як існує серце або печінка. Ці органи існують у нас, живих істот, цілком незалежно від нашого саморозуміння й самоінтерпретації чи від того, що вони для нас означають. Навпаки, самостями ми є лише тією мірою, якою рухаємось у певному колі проблем, шукаємо та знаходимо нашу орієнтацію стосовно блага⁷.

Те, що самість не виявляє третьої риси класичного об'єкта дослідження, внутрішньо зумовлюється вже відсутністю в неї риси другої. Самість частково створюється своїми самоінтерпретаціями; саме це позбавляє її другої риси. Проте інтерпретації самості не можуть бути повністю сформульовані. Цілковите висловлення неможливе. Мова, яку ми засвоїли, уявляє для нас те, що стосується блага. Але ми не можемо повністю висловити те, що маємо як даність, що просто беремо до уваги, вдаючись до цієї мови. Звичайно, ми можемо прагнути поліпшити наше розуміння того, що є неявно присутнім у наших моральних мовах і мовах оцінювання. Це може бути навіть певним ідеалом, що його, наприклад, Сократ в Афінах нав'язував своїм спантеличеним співрозмовникам проти їхньої волі, аж поки вони не примусили його замовкнути раз і назавжди. Але висловлення за самою своєю природою ніколи не може бути завершене. Ми уточнюємо одну мову за допомогою іншої, яка, у свою чергу, може бути знову прояснена, і так далі. Ця тема нам знайома завдяки Вітгенштайнові.

Проте чому ця тема стосується якраз самості? Чи не відбувається щось подібне з будь-якою мовою, навіть із мовою наукового опису об'єктів? Так, звичайно. Але якраз тоді, коли йдеться про самість, мова, яка ніколи не може бути висловлена цілком, є внутрішньо притаманною або конститутивною рисою досліджуваного "об'єкта". Дослідження особистостей - це дослідження істот, які існують лише у певній мові й почасті створюються нею⁸.

Це приводить нас до четвертої риси. Мова існує й підтримується лише в межах певної мовної спільноти. А це вказує на іншу істотну рису самості. Самістю можна бути лише серед інших самостей. Не можна описати самість безвідносно до тих, хто її оточує.

На цьому слід наголосити, тому що і філософсько-наукова традиція, і могутнє новочасне прагнення свободи й утвердження індивідуальності об'єдналися у сприянні такій ідентичності, яка видається запереченням цієї тези. Як саме це відбулося - буде головною темою, що я її розглядатиму у другій частині. Але зараз я хочу унаочнити, що ця новочасна незалежність самості не є запереченням того, що самість існує лише серед інших самостей.

Це міркування вже є внутрішньо присутнє в самому понятті 'ідентичності', як ми це бачили вище. Мое самовизначення є відповіддю на питання 'хто я?'. Це питання набуває нового сенсу в мовному взаємообміні. Я визначаю, хто я, шляхом визначення позиції спілкування - у своєму родоводі, в соціальному просторі, в

географії соціальних статусів і функцій, у моїх близьких стосунках із тими, кого я люблю, а також, що особливо важливо, у просторі моральної та духовної орієнтації, в межах якої здійснюються мої найважливіші, визначальні стосунки.

Зрозуміло, що це не може бути простою випадковістю. Немає іншого способу стати самістю, ніж через залучення до певної мови. Ми вперше навчаємось нашим мовам морального й духовного розпізнавання, коли наші вихователі залучають нас до продовжуваної розмови. Первісні значення важливих для мене слів - це ті значення, які вони мають для нас, тобто для мене разом із моїми співрозмовниками. Вирішальною рисою цієї розмови є те, що, говорячи про щось разом, ви і я робимо з того об'єкт для нас обох, тобто, не лише об'єкт для мене, який випадково стає також об'єктом для вас, навіть якщо додати, що я знаю, що він є об'єктом для вас, і ви знаєте, що він є об'єктом для мене тощо. Об'єкт існує для нас у чіткому розумінні цього слова, яке я намагався пояснити в іншій роботі⁹ за допомогою поняття 'суспільного' (*public*), або 'спільного' (*common*) простору. Різноманітні використання мови встановлюють, інституціоналізують, фокусують і активують такі спільні простори; наприклад, здається, саме так наше початкове засвоєння мови залежить від прото-мови (це показано в піонерській роботі Джерома Брунера)¹⁰.

Отже, я можу дізнатися, що таке страх, любов, туга, прагнення до цілісності тощо лише через спільний з іншими досвід, в якому ці почуття є об'єктами для нас у певному спільному просторі. Ця істина лежить в основі афоризму Вітгенштайна, згідно з яким узгодженість значень вимагає узгодженості суджень¹¹. Пізніше я можу вдатися до новацій. Я можу розвинути оригінальний спосіб розуміння себе та людського життя, принаймні такий, що суперечить закладеному моєю родиною та вихованням. Проте новації можна здійснювати лише виходячи з певної основи в нашій спільній мові. Навіть якщо я є цілковито незалежною дорослою людиною, існують такі моменти, коли я не можу пояснити, що відчуваю, аж поки не поговорю про це з певним особливим співрозмовником (або співрозмовниками), який мене знає, або має достатньо мудрості, або подібний до мене. Така нездатність пояснити - лише слабка подібність того, що відчуває дитина. Для дитини все неясно і мова розпізнавання взагалі не існує без розмов, які її створюють.

Саме в цьому сенсі неможливо бути самістю на самоті. Я є самістю лише стосовно певних співрозмовників: одним чином стосовно партнерів у діалозі, які були суттєвими для досягнення

мого самовизначення; іншим чином стосовно тих, хто зараз відіграє важливу роль у збереженні мого розуміння мов самовизначення - і, звичайно, ці два класи можуть перетинатися. Самість існує лише в тому, що можна назвати 'діалогічними мережами' (*webs of interglucution*)¹².

Саме ця первісна ситуація надає смислу нашому поняттю 'ідентичності', пропонуючи відповідь на питання 'хто я?' через визначення того, звідки і до кого я говорю¹³. Тому повне визначення ідентичності особи, зазвичай, містить у собі не тільки її позицію з моральних і духовних питань, але також певне посилання на визначальну спільноту. Ці два виміри можна було побачити в прикладах, які досить природно спали мені на думку вище, коли я говорив про ідентифікацію себе як католика чи як анархіста, або ще як вірменина чи мешканця Квебеку. Зазвичай, однак, один вимір не повинен виключати інший. Так, для самовизначення А може бути суттєвим, що він є католиком і мешканцем Квебеку, тоді як для Б - що він вірменин та анархіст. (І ці характеристики необов'язково вичерпують ідентичність кожного з них.)

У цьому обговоренні я намагався висунути припущення, що два виміри визначення ідентичності, про які йдеться, відбивають первісну ситуацію, з якої постає вся проблематика ідентичності.

Проте це друге визначення ідентичності, пов'язане зі спільнотою, щоразу більше віддаляється від нас. Новочасна культура розвинула індивідуалістичні уявлення, які змальовують людську особистість як таку, що знаходить, принаймні потенційно, свої значення всередині самої себе і проголошує незалежність від діалогічних мереж, які її відпочатку сформували, або, принаймні, нейтралізує їх. Здається, ніби діалог був значущим лише для генези особистості, як дитячі візки: з них виростають і вони не відіграють жодної ролі в житті сформованої особистості. Що сприяло поширенню таких поглядів?

Певною мірою це буде однією із провідних тем наступних частин, у яких я хочу розглянути деякі аспекти історії новочасної ідентичності. Але зараз я маю сказати декілька слів, щоб подолати розповсюджену плутанину.

По-перше, ясно, що найважливіші духовні традиції нашої цивілізації підтримували (і навіть вимагали) відсторонення від другого виміру ідентичності в тому вигляді, в якому він, зазвичай, існує в житті, тобто від конкретних історичних спільнот, від даності сплетінь народження й історії. Якщо вивести ці міркування за межі новочасної

мови ідентичності (яка була б анахронізмом у розмові про давніх авторів) і натомість обговорювати те, як вони знаходили свої духовні орієнтири, то стає очевидним: ідеал відсторонення дійшов до нас із обох складових частин нашого спадку. У книгах пророків і у Псалмах до нас промовляють люди, які протистояли майже одностайному цькуванню з боку їхніх спільнот, щоб донести об'явлення Бога. Подібно Платон змальовує Сократа як людину, що її міцна вкоріненість у філософському мисленні дозволяє їй зберегти гордовиту незалежність від думки афінян.

Така позиція стала для нас потужним ідеалом, хоч би як далеко було нам до виконання її вимог на практиці. Проте важливо бачити, що цей ідеал хоча й змінює нашу позицію, однак не виводить нас за межі того, що я назвав первісною ситуацією формування ідентичності. Герої, про яких ідеться, все одно визначають себе - не лише за походженням, але такими, якими вони є сьогодні - в розмові з іншими. Вони залишаються в діалогічній мережі, але визначають себе через таку мережу, яка уже не збігається з конкретною історичною спільнотою. Це - рятівна спільнота обраних (*saving remnant*), або коло однодумців, або компанія філософів, або маленька група мудрих у натовпі дурнів, як це бачили стоїки, або тісне коло друзів, що відіграло таку значну роль у мисленні епікурейців¹⁴. Прийняття героїчної позиції не дає людині можливості втратити свою людськість. При цьому зберігається стан речей, коли нова мова виробляється лише в розмові (у широкому сенсі), тобто в якомусь спілкуванні з іншими, що з ними існує певне спільне розуміння людської долі. Людська істота завжди може бути самотньою, може ступити за межі мислення і бачення своїх сучасників, може навіть бути цілковито незрозумілою іншим. Але самотнє бачення буде спотворене і врешті-решт загубиться у внутрішньому безладі, якщо його не можна якось співвіднести з мовою та баченням інших.

Навіть коли я вважаю, що бачу таку істину про стан людини, яку ніхто інший не побачив - позиція, до якої, здається, іноді наближався Ніцше - ця істина все одно має спиратися на моє прочитання мислення й мови інших. Я бачу 'генеалогію', що лежить в основі їхньої моралі, і отже, вважаю їх також (несвідомими і мимовільними) свідками мого прозріння. Я маю якось відповісти на виклик: чи знаю я те, про що кажу? Чи справді я усвідомлюю, про що веду мову? І на цей виклик я можу відповісти лише через зіставлення мого мислення й моєї мови з мисленням і реакціями інших.

Звичайно, існує значна розбіжність між ситуацією, в якій я з'ясовую свою позицію через розмову лише з моєю безпосередньою історичною спільнотою, коли я не відчуваю підтвердження своїх переконань, аж поки не побачу очі свого співбесідника, і ситуацією, в якій я спираюсь здебільшого на спільноту однодумців, а підтвердження може приймати форму задоволення через те, що вони, самі не відаючи того, свідчать на користь моїх поглядів, що їхнє мислення й мова виявляють контакт із тією самою реальністю, яку я бачу краще за них. Ця розбіжність стане навіть іще більшою, коли ми візьмемо до уваги, що в останньому випадку 'розмова' відбудеться не лише з живими сучасниками, але включатиме, наприклад, пророків, мислителів, письменників, яких уже немає. Чому я наполягаю на тому, що теза про спілкування залишається чинною, незважаючи на таку розбіжність?

Бо я хочу наголосити на тому, що можна назвати 'трансцендентальною' умовою нашого розуміння своєї власної мови, - що ми певним чином зіставляємо або пов'язуємо її з мовою інших. Це не тільки рекомендована стратегія порівняння своїх переконань із переконаннями інших, яка допомагає уникнути деяких помилок. Говорячи про 'трансцендентальну' умову, я вказую на те, як наша впевненість, ніби ми знаємо, що саме маємо на увазі - а отже, і наше володіння своєю первісною мовою - залежать від такого зіставлення. Первісний і (онтогенетично) неунікнений контекст такого співвіднесення - це контекст, у якому ми справді досягаємо згоди віч-на-віч із іншими. Ми входимо до мови, навчаючись бачити речі такими, якими їх бачать наші вчителі. Пізніше, і лише у частині своєї мови, ми можемо відійти від цього бачення завдяки нашому звертання до відсутніх партнерів, так само як і завдяки зіставленню нашого мислення з будь-яким партнером у цей новий, непрямий спосіб - через тлумачення існуючої неузгодженості. І навіть тоді не *есе* зіставлення відбувається через незгоду.

Я підкреслюю взаємозв'язок між пізнішою, вищою, незалежнішою позицією і більш ранньою, "примітивнішою" формою заглиблення у спільноту не лише тому, що остання з необхідністю є онтогенетично вихідною, і навіть не лише тому, що пізнішу позицію не можна прийняти, перескочивши через увесь простір мислення та мови, так що вона залишається, образно кажучи, вкарбованою в стосунки заглиблення. Я хочу також підкреслити, що через мову ми зберігаємо зв'язок із партнерами з дискурсу, чи то в реальному живому спілкуванні, чи то в непрямому зіставленні. Природа нашої

мови та принципова залежність нашого мислення від мови робить діалог (*inteligucion*) в тій чи тій із цих форм неунікненним для нас¹⁵.

На цьому слід наголосити, тому що розвиток деяких надзвичайно індивідуалістських форм модерного характеру спричинив - і це можна зрозуміти - визначені погляди на самісність (*selfhood*) і мову, які заперечують діалог або повністю випускають його з поля зору. Наприклад, ранні новочасні теорії мови, від Гоббса через Лока і до Кондільяка, описували мову як інструмент, що потенційно може бути створений індивідами. Згідно із цими поглядами, приватна мова є реальною можливістю¹⁶. Ця ідея продовжує зачаровувати нас і сьогодні. Щоб пересвідчитись у цьому, достатньо лише згадати відчуття щойно отриманого прозріння, або навпаки, спротиву та незгоди, що їх ми відчуваємо, коли вперше читаємо відомі аргументи Вітгенштайна проти можливості існування приватної мови*. Ці обидві реакції свідчать про збереження в модерній культурі певних глибоко вкорінених способів мислення. З іншого боку, поширене бачення самості як такої, що (принаймні потенційно та в ідеалі) сама формує свої орієнтири, цілі та життєві плани, прагнучи "стосунків" лише тією мірою, якою вони є "самоздійснювальними", великою мірою базується на ігноруванні нашої включеності в діалогічні мережі**.

Такий крок до незалежного стану можна тлумачити як узагалі вихід за межі трансцендентальної умови діалогу, або ж як свідчення того, що ми ніколи не були в її межах і нам лише бракувало мужності уявити нашу фундаментальну онтологічну самостійність. Виявлення трансцендентальної умови - це спосіб запобігти подібній помилці. Воно дозволяє побачити зміну стану в її справжньому світлі. Справді, буває, що ми втрачаємо врівноваженість у своєму визначенні ідентичності й відкидаємо конкретну історичну спільноту як один із полюсів ідентичності: тоді нам залишається співвідносити себе тільки зі спільнотою, означеною через причетність до блага (блага спасених, чи істино віруючих, чи мудрих). Однак це не позбавляє нас залежності від діалогічних мереж. Це лише змінює їх, а також характер нашої залежності.

Звичайно, ми можемо піти навіть іще далі й визначати себе виключно поза належністю до будь-якої мережі. До цього напрямку тяжіють деякі романтичні уявлення про уgruntованість самості у власній внутрішній природі й у ширшому світі природи зовнішньої; цю тенденцію продовжують і zdeградовані відлуння цих уявлень у сучасній культурі. Близьким родичем романтичної самості є також

* Див. Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, §§ 243 – 315 (прим. перекл.).

** Детальніше про це див.: Тейлор Ч., *Етика автентичності*. К., Дух і Літера, 2002. – С. 45 (прим. перекл.).

самість у зображенні американських трансценденталістів: вона також включає в себе універсум, але оминає будь-яку необхідну співвіднесеність із іншими людьми. Проте ці грандіозні проекти аж ніяк не знімають трансцендентальної умови.

Цей різновид індивідуалізму та супровідні ілюзії є особливо впливовими в американській культурі. Як зазначають Роберт Беллаг та його співавтори¹⁷, американці базуються на давній пуританській традиції "залишати домівку". Колись у Коннектикуті, наприклад, усі молоді люди мусили пройти кризу своє власне, особисте навернення у віру (*conversion*), мусили встановити свої власні стосунки з Богом задля того, щоб отримати права повноцінного члена Церкви. І це переросло в американську традицію залишати домівку: молода людина має піти, залишити родинне гніздо, щоб знайти свій власний шлях у світі. У сучасних умовах це може навіть набути форми заперечення політичних або релігійних переконань батьків. І все ж можна говорити, не впадаючи у суперечність, про американську 'традицію' залишати домівку. Молода людина усамостійнюється, і, водночас, саме цього від неї й очікують. Більше того, зміст самостійності визначається тією культурою, до продовжуваної розмови з якою залучається ця молода людина (і в якій значення самостійності також може з часом змінитися). Важко знайти кращу ілюстрацію до тези про трансцендентальну включеність незалежності в діалог. Кожна молода людина може зайняти позицію, автентичну саме для неї; однак сама ця можливість обрамлюється соціальним тлумаченням, що має глибоку історію - власне, обрамлюється "традицією".

Вважати, що таке обрамлення традицією просто робить посміховище з ідеалу самостійного, впевненого в собі індивіда, означало б забути розрізнення між трансцендентальними умовами та нашим чинним станом. Звичайно, самостійність може стати дуже поверховою справою, в якій кожен із натовпу намагається виразити свою індивідуальність стереотипно. Сучасне суспільство споживання неодноразово критикували як таке, що має тенденцію до виведення стада конформістів. Така картина і справді ставить претензії культури у смішне становище, але на одній цій підставі не можна робити висновок, що саме існування традиційної культури самостійності позбавляє індивідуальність її значення.

Аби побачити, що культурне зрушення в напрямку ідеалу впевненості в собі має істотний характер навіть у своїй zdegradованій формі, вдаймося до порівняння з цілком відмінною культурою. Суттєво, що від американських молодих людей очікують самостій-

ності у стосунках зі старшими, навіть якщо така самостійність є однією з вимог цих старших. Адже кожна молода людина виробляє ідентичність, яка є її власною в особливому розумінні - вона може бути збереженою навіть усупереч опозиції батьків і суспільства. Ця ідентичність виробляється у спілкуванні з батьками й товаришами, але характер цього спілкування (*convezaiion*) визначається саме таким уявленням про суть ідентичності. Порівняємо це з описом виховання молодих індійців у Судгіра Какара: "Прагнення підтримчої присутності особи, яку ми любимо... становить панівну модальність соціальних відносин в Індії, особливо в межах розширеної сім'ї. Ця 'модальність' виражається різними способами, але послідовно, як, наприклад, у почутті безпорадності, коли члени родини відсутні, або у складності самостійного прийняття рішень. Одне слово, для індійців є типовим спиратися на підтримку інших, коли вони долають життєву дорогу і мають справу з проблемами, що їх нав'язує зовнішній світ¹⁸."

Тут ми, очевидно, стикаємось із взірцем, відмінним від того, який підтримується в західних суспільствах. Той факт, що обидва взірці вироблені в культурних традиціях, аж ніяк не зменшує відмінність між ними. Індійський взірець, принаймні з цього погляду, сприяє підтримці такого різновиду ідентичності, при якому мені важко знати, чого я хочу і яку позицію займаю щодо низки важливих питань, якщо я не перебуваю у спілкуванні з близькими мені людьми. Західний взірець прагне підтримати якраз протилежний підхід.

Зсередини кожного взірця інший здається дивним і нижчим. Як зазначає Какар, західні дослідники схильні тлумачити індійський підхід як різновид "слабкості". Індійці ж можуть тлумачити західний взірець як нечуйність. Проте такі присуди є етноцентричними й не враховують природи культурної розбіжності¹⁹. Етноцентризм, звичайно, також є наслідком руйнування розрізень між трансцендентальними умовами культури та її чинним змістом, адже він створює таке враження, ніби ми "насправді" є відокремленими індивідами, і отже, так і має бути²⁰.

ПРИМІТКИ

¹ Див. Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (New York: International University Press, 1977), pp. 153–154.

² Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

³ C. G. Gallup, Jr., "Chimpanzees: Self-Recognition", *Science*, 6 June 1983, pp. 86–87.

⁴ Див. статтю Susan Hales і статтю A. Pratkanis та A. Greenwald у спеціальному числі *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15 (1985), присвяченому "перевідкриттю самості".

⁵ Див. мою роботу “Understanding and Human Science”. *Review of Metaphysics* 34 (1980), 15—38. Bernard Williams також пропонує тлумачення цієї вимоги, зокрема, у своїй праці *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978). Термін ‘абсолютистський’ запозичено з його аналізу. Інший опис цієї вимоги як вимоги ‘об’єктивності’ – можна знайти у Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

⁶ Я розглянув це питання у *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 1, 2, 4; і у *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chap. 1. Сучасні дискусії з цього приводу, зазвичай, багато завдячують Гайдеггеру та його тезі, що розуміння є способом буття; див. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1917), div. I, chap. 5, sect. A. Коментар Берта Дрейфуза (Bert Dreyfus) у *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988) за ідею про те, що *Dasein* є “суцільною інтерпретацією”. Пор. також праці Г. Г. Гадамера (H. G. Gadamer), особливо *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975).

⁷ Схожу тезу висловлює Ернст Тугендгат (Ernst Tugendhat) у роботі *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), але в його випадку контекст створює базова па Фіхте філософія Дітера Генріха (Dieter Henrich), з її обговоренням нашого стосунку до самих себе як граничного випадку суб’єкт-об’єктних стосунків, при якому відбувається збіг понять суб’єкт і об’єкт. Суть позиції Тугендгата полягає в тому, що самість, яку ми знаємо через самоізнання, не можна тлумачити як об’єкт. Питання про самість – це питання про те, яким чином речі мають для нас значення. Тугендгат у своєму вельми цікавому та пропихливому обговоренні також спирається на Гайдеггера.

⁸ Це є, звичайно, відправною точкою для “постструктуралістських” дискусій навколо завершення суб’єктивності та неможливості ясного самоусвідомлення. Проте такі аргументи демонструють принциповий брак розуміння природи мови. Пор. прим. 12 нижче щодо Гумбольдта.

⁹ Див. мою статтю “Theories of Meaning” у Taylor, *Human Agency and Language*.

¹⁰ Див. Jerome Bruner, *Child’s Talk* (New York: Norton, 1983). Брунер показує величезну важливість ігрових “форматів” – форм комунікативної інтеракції між матір’ю чи батьком і дитиною – у формуванні контексту та системи підтримки, в яких діти вчаться розмовляти. А ці форми, у свою чергу, базуються на попередньому встановленні, опануванні та використанні тривалого контакту очей. Це початкове домовленнєве спілкування формує орієнтири, часто завдяки вживанню стандартизованих жестів та інтонацій, наприклад: “Дивись, яка гарна лялька”; *ibid.*, pp. 70—71.

¹¹ *Philosophical Investigation*, I, § 242.

¹² Подібну тезу щодо соціальної генези самості, зазвичай, приписують Джорджу Гербертові Мідзу (George Herbert Mead); див. його працю *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1961). [Перекладено українською: Мід Д. *Дух, самість і суспільство*. К.: Український Центр духовної культури, 2000.] Але Мід все ще надто близький до біхевіористської точки зору, і, здається, він не враховує конститутивної ролі мови у визначенні самості та відносин. Найпомітнішим теоретиком у цій традиції є Вільгельм фон Гумбольдт. Він бачив, яким чином мова робиться і перероблюється у розмові, але він також розумів, що сама природа розмови вимагає визнання індивідів-мовців та відмінності їхніх позицій. Мовну ситуацію не можна розглядати як таку, що складається з монологів, пов’язаних між собою причинно; однак її так само не можна розглядати як розгортання надсуб’єкта або виявлення структури. Спільний простір утворюється

мовцями, які пристають на свої позиції, і, з огляду на це, мовці завжди мають залишатися, принаймні частково, свідомими цих позицій. Слова-«перемікачі» на зразок «я», «ти», «тут», «там» відіграють визначальну роль у створенні та підтримці спільного простору. Цікаво, що діти навчаються цим словам дуже швидко і в ранньому віці; див. статтю Джерома Брунера (Jerome Bruner) «The Transactional Self» у його праці *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, p. 60). Цікаве обговорення цих виразів містить робота Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Гумбольдтіанське розуміння мови та мовної ситуації показує, в чому саме полягає помилюваність ефективних заяв «постструктуралістів» щодо втрати суб'єктивності або її нерезальності.

¹³ Про тісний зв'язок між ідентичністю та діалогом (interlocution) також свідчить те місце, яке в людському житті посідають імена. Моє ім'я – це те, як мене «називають». Людська істота *мусть* мати ім'я, тому що її мають *називати*, до неї мають звертатися. Бути запрошеним до розмови – це передумова формування людської ідентичності, і тому моє ім'я (зазвичай) надається мені моїми найпершими співбесідниками. Страшні сюжети наукової фантастики, в яких, наприклад, ув'язнені таборів більше не мають імен, а мають лише помери, своєю переконливістю зобов'язані саме цій обставині. Помери навішують людям ярлик, уможливлючи легкість посилення, а звертаємось ми до особи за допомогою її імені. Істоти, які є лише об'єктами посилення, але не звертання, не можуть бути віднесені до людей: вони не мають ідентичності. Не дивно, що в багатьох культурах вважається, що ім'я певним чином охоплює, навіть встановлює, сутність або силу особи. Тому в деяких суспільствах справжнє ім'я людини зберігають у таємниці від чужинців. І в деяких релігійних традиціях, зокрема і в нашій власній, ім'я Бога набирає важливого значення. Розкриття Богом свого імені Мойсєєві було вирішальною і, водночас, загадковою подією. У подальшому це ім'я не можна було вживати безпосередньо з метою посилення на Бога, але його формулювали як «слово з чотирьох букв» (*Tetragrammaton*) і вимовляли як *Адонай*, тобто 'Господь'.

¹⁴ Значення дружби для епікуреїзму можна почати зрозуміти з огляду на істотну важливість цього тісного кола для людей, які прагнули звільнитися від того, що вони вважали помилками більшості.

¹⁵ Наша «розмова» з відсутніми та померлими, звісно, опосередкована працями усної та письмової культури – прислів'ями, сакральними текстами, витворами думки, поезії і мистецтва взагалі. Усе це спочатку виникло як частина розмови. Вони призначені для того, щоб їх продовжували інші, знов і знов слухаючи або читаючи. Герметизм значної частини сучасного мистецтва спонукає нас вважати інакше. Проте аналіз художніх форм може подолати це враження. Всі наші основні художні форми вишकाють із раніших суспільних святкувань або ритуалів, таких, як тапок племені, літургія, автентичний давньогрецький театр та сакральний живопис. Я думаю, що подальші роздуми та дослідження можуть показати, що навіть наші сьогоденні уявлення про художню форму – те, що дозволяє нам визнавати певну сукупність слів цюмою, певне сполучення кольорів картиною тощо – тісно пов'язані із здатністю передавати або відкривати щось будь-кому (в принципі). У такий спосіб вони зберігають свій зв'язок із первісним контекстом найбільш «примітивного» мистецтва – контекстом введення в дію суспільного закону. Можна сказати, що витвір мистецтва за своєю сутністю є, крім того, одиницею потенціального «застиглого» спілкування. На жаль, я не можу зараз сказати більше нічого, що зробило б цей погляд переконливішим.

¹⁶ Див. мою роботу «Language and Human Nature» в книзі Taylor, *Human Agency and Language*.

¹⁷ Robert Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 56—62.

¹⁸ Sudhir Kakar, *The Inner World* (Delhi: Oxford University Press, 1978), p. 86.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 86—87.

²⁰ Так само ми стаємо етноцентричними, або, принаймні, надто обмеженими у своєму розумінні інших та співчутті до них, коли приймаємо за аксіому, що ми мусимо прагнути бути самістю або мати самість. Існують впливові духовні погляди, які закликають нас до того, щоб ми позбулися самої або вийшли за її межі. Найвідомішим серед таких поглядів є буддизм. Проте існують також певні лінії розвитку модерної західної культури, в межах яких вимоги, принаймні західної ідентичності збільшеного та незалежного діяча, здаються нереальними, або такими, що неприпустимо обмежують чи пригноблюють нас. Існує література втечі від самої, до якої зробив свій внесок Піше, а також, в інший спосіб, Музиль, Багач і Фуко, і ще в інший спосіб — такі постаті, як Дерріда. Ці автори можуть принаймні мати спільні риси з іншою тенденцією, від якої їх треба відрізнити і яка памагається відповісти зв'язок самої з певною ширшою реальністю та подолати зсув модерної культури до суб'єктивізму, як ми це бачимо у Гайдеггера, і в цілком інший спосіб в Амасдера Макінтайра або Роберта Беллаха. У термінах моделі, з якою я тут працюю, вийти за межі самої означає позбутися оголошення з окремим голосом у розмові, перестати бути особою, що має певну перенесену в моральному просторі. Це має сумніви, що ми маємо достатню силу уяви для того, щоб стати над своїм власним місцем і зрозуміти себе як частину цілого. Інакше ми це буди б здалися встановили з іншими людьми те, що я називаю "спільним простором", а це вимагає, щоб ми бачили свою позицію як одну серед інших. Отже, ми можемо також бачити себе в уяві "на точки зору цілого", можемо бачити самість як аспект ширшої системи, привведений в дію цією системою. Незрозуміло лише, до якої міри можна насправді прийняти таку точку зору й жити нею. Щоб обміркувати це, нам потрібно провести детальніший розгляд наших моральних можливостей. Недостатньо побіжних міркувань навколо мови та неможливості повного відлення точки зору цілого.

Я маю великий сумнів, що суцільні неопітцелаські доктрини подолаття самої чи "суб'єкта" можуть задовольнити ці вимоги. Цілком іншими видаються спроби подолати новочасний суб'єктивізм, які мають за мету поновити наш зв'язок із певною ширшою реальністю, соціальною або природною. Ті, наприклад, що базуються на визнанні принципової неможливості досягнення певних найважливіших людських здійснень однією окремою людиною, з огляду на те, що такі здійснення містять у собі благо, в якому беруть участь принаймні двоє у взаємодатковий спосіб; символом такого здійснення буде, радше, не самоціль ствердження свободи, а, наприклад, танок. Такі виклики новочасному суб'єктивізму можна адекватніше охарактеризувати не як способи заперечення самої, а як спроби зрозуміти її вбудованість у діалог. На відміну від неопітцелаських позицій, погляди цього типу не намагаються цілком відкинути поняття блага. Звичайно, вони вимагають такої концепції людського блага, згідно з якою благо здійснюється між людьми, а не просто всередині кожної людини. До цієї категорії належать різноманітні соціалістичні теорії, концепції політики, що ґрунтовані в громадянському гуманізмі, та теорії взаємодатковості етатей. Щодо останніх див. Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Montreal: Eden Press, 1985).