

Криворізький державний педагогічний університет
Міністерство освіти і науки України

Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ОЛІФЕР ОЛЕНА ЄВГЕНІЇВНА

УДК 141:159.923.2(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ
ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ О.Є. Оліфер

Науковий керівник: Шрамко Ярослав Владиславович, доктор філософських
наук, професор.

Київ – 2024

АНОТАЦІЯ

Оліфер О. Є. Соціально-філософський аналіз проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. – *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.*

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Криворізький державний педагогічний університет, Кривий Ріг, 2024; Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, 2024.

Дисертація присвячена проблемі ідентичності особистості, яку формулюють як питання про збереження особистістю власної totoжності впродовж часу. Зазначена проблема укорінена здебільшого в англomовній філософії. Її уперше сформулював Дж. Лок як самостійне питання. У другій половині ХХ ст. аналітична філософія повертається до вивчення проблеми ідентичності особистості, яку досліджують здебільшого в онтології, хоча в останні десятиліття наявні спроби транслювати проблему ідентичності особистості в інші галузі, зокрема в етику. Проте наразі в аналітичній філософії немає концепцій, які би здійснювали усебічний аналіз ідентичності особистості з позиції соціальної філософії. В Україні в наукових розвідках соціальних філософів проблема ідентичності особистості також є доволі актуальною. Проте бракує дослідження, що ґрунтується на аналітичній традиції філософування. Тому ми вважаємо за потрібне ввести концепції аналітичних філософів щодо проблеми ідентичності особистості до українського філософського дискурсу і занурити їх в соціально-філософський контекст.

Мета дисертації – здійснити соціально-філософський аналіз проблеми ідентичності особистості в контексті аналітичної філософії.

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що вперше в українському науковому дискурсі здійснено розгляд аналітичних концепцій щодо проблеми ідентичності особистості в контексті соціально-філософського аналізу.

Оскільки основною джерельною базою виступають концепції філософів-аналітиків, то розгляд проблеми ідентичності особистості здійснено в парадигмі аналітичної філософії, що передбачає застосування притаманних їй методів. У дисертації приділено увагу проясненню проблемного поля категорії «ідентичність особистості» шляхом застосування методу концептуального аналізу. Сформульована в аналітичній філософії проблема ідентичності особистості транслюється нами в соціальну філософію за допомогою методу уявного експерименту.

Під час дослідження проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії з'ясовано, що категорія ідентичності є полісемантичною, а тому може бути представлена як сукупність кількох аспектів: ідентичність із собою – ототожнення себе з іншими; ідентичність упродовж часу – ідентичність у конкретний момент; ідентичність якісна – ідентичність кількісна.

Уточнено, що проблема ідентичності особистості пройшла кілька етапів у своєму становленні, починаючи від перших згадок в античності до аналітичної філософії, у якій представлена множиною напрямів, як-от: неолокіанство, анімалізм, нонредукціонізм, а також нормативними й наративними концепціями. Проблема ідентичності особистості в аналітичній філософії охоплює два основних аспекти: описову модель тривалості буття особистості в часі й питання щодо обґрунтування критеріїв ідентичності.

У дисертації показано, що закладені в онтології передумови розгляду зазначеної проблеми мають бути переглянуті з практичних позицій, зокрема, з погляду соціальної філософії. На противагу онтологічним концепціям, запропоновано модель практичної ідентичності як спосіб розгляду зазначеної проблеми в соціальній філософії. Здійснено порівняння онтологічного підходу й практичної ідентичності. З'ясовано, що практична ідентичність особистості ґрунтується на функціональному розумінні особистості як суб'єкта діяльності. Практична ідентичність полягає в існуванні протягом часу цілісного Я, що

формується шляхом атрибуції діяльності; збереження ідентичності особистості відбувається завдяки процедурі реідентифікації – переосмисленню минулого досвіду задля поєднання з теперішнім.

Виявлено, що модель практичної ідентичності утворюють нормативні й наративні концепції. Показано, що практичну модель слід розглядати як поєднання зазначених концепцій: розглянуті окремо, вони не дають вичерпного опису проблеми ідентичності особистості.

У сконструйованих нами уявних експериментах було продемонстровано, що модель практичної ідентичності в аналітичній філософії має кілька проблемних аспектів, які були названі «проблемами початкової і кінцевої точок». «Проблема початкової точки» пов'язана з механізмом реідентифікації й стосується виникнення цілеспрямованої діяльності, атрибуції суб'єктом діяльності першої дії та мотиву. «Проблема кінцевої точки» полягає у відкритості й незавершеності наративу, що з часом стає занадто суб'єктивним, а постійне переосмислення діяльності стирає якісні відмінності між етапами буття особистості.

Задля розв'язання «проблеми початкової точки» здійснено вивчення потенціалу концепцій моделі практичної ідентичності в аналітичній філософії щодо транслявання їх у соціальну філософію за критеріями, що виявлені на основі дослідження зазначеної проблеми в українській філософії. Тож для перевірки застосовності аналітичних концепцій було проведено аналіз, урахувавши те, що концептуальна модель ідентичності повинна пояснювати, як особистість пов'язана із суспільством у соціальних практиках, як консолідується соціальна група, як відбувається трансляція цінностей і смислів. Також концептуальна модель повинна бути застосовна для опису ідентичності у часі будь-яких соціальних суб'єктів: індивідів і соціальних груп. Відповідно до наведених критеріїв, модель практичної ідентичності може бути впроваджена в соціальну філософію. Однак вона потребує розширення. У дисертації проілюстровано, що особистість є стільки суб'єктом

діяльності, скільки суб'єктом соціальної діяльності. Індивід перебуває у постійній взаємодії з іншими, завдяки чому формується його цілісне Я. Соціальна взаємодія постає універсальною метою суб'єктності: індивід прагне бути залученим до зазначеного процесу задля визнання й підтвердження його статусу особистості. Продовжувати взаємодіяти стає його метою подальшої діяльності. Цілісність Я формується й зберігається у часі завдяки залученню до суспільної взаємодії. Тож вона виступає засадою, свідченням і проявом ідентичності особистості, а отже, є критерієм самототожності особистості у часі.

Проте було виявлено, що категорія «практична ідентичність» постає як внутрішнє відношення. Відповідно, модель практичної ідентичності описує тривалість особистості у часі, виходячи з погляду самої особистості. Такий підхід не дозволяє розв'язати «проблему кінцевої точки». Тому в дисертації зроблено спробу сконструювати таку модель практичної ідентичності, яка б описувала тривалість Я також як зовнішнє відношення. Задля досягнення зазначеного завдання за допомогою соціально-філософської методології здійснено концептуальний аналіз категорії «соціальна ідентичність», яку використовують у соціології та психології для опису образу Я особистості з позиції її соціальної ролі. Сконкретизовано, що соціальна ідентичність стосується членства в соціальних групах. Вона є процесом, який розгортається у часі під час дозрівання та соціалізації особистості. Водночас соціальна ідентичність є результатом ідентифікації, тобто ототожнення з соціальною групою або соціальною роллю. Соціальна ідентичність допускає множинність: особистість спроможна виконувати кілька соціальних ролей одночасно й бути членом кількох соціальних груп.

Після проведеного аналізу здійснено порівняння категорій «соціальна ідентичність» та «практична ідентичність». Показано, що вони обидві стосуються функціональної реалізації особистості як соціальної сутності, а також допускають конструктивістський спосіб аналізу її Я. Основна

відмінність між ними полягає в тому, що, якщо практична ідентичність є внутрішнім відношенням, то соціальна ідентичність – зовнішнім.

Доведено, що соціальна й практична ідентичності є двома сторонами процесу формування Я у соціальній взаємодії. Доповнення моделі практичної ідентичності соціальною ідентичністю як зовнішньою оцінкою можливо в наративі, який лінійно організує соціальний досвід, здобутий в межах соціальної ролі, забезпечуючи тим самим перехід зовнішнього у внутрішнє. Синтез соціальної та практичної ідентичностей уможливорює розв'язання поставленої нами «проблеми кінцевої точки», тому що взаємодія у соціальних групах через виконання певної соціальної ролі здійснює функцію зовнішнього контролю, що запобігає надмірній суб'єктивізації наративу, а порівняння себе з соціальною групою сприяє більш точному здійсненню перегляду минулого досвіду під час реідентифікації.

У дисертації було уведено в науковий вжиток категорію «практична ідентичність», а також уточнено термінологічну базу дослідження, що стосується таких понять: «особистість», «ідентичність особистості», «соціальна ідентичність», «критерій ідентичності».

Теоретичне значення одержаних результатів дослідження полягає в розгляді проблеми ідентичності особистості на матеріалі аналітичної філософії з позиції соціальної філософії. Обґрунтовано синтетичну модель практичної ідентичності з позиції соціальної філософії, яка була розширена застосуванням соціальної ідентичності для пояснення, формування й збереження ідентичності особистості як суб'єкта соціальної взаємодії.

Практичне значення результатів полягає в порівнянні концептуальних моделей практичної ідентичності й соціальної ідентичності з позиції соціальної філософії. У сформульованих уявних експериментах перевірено застосовність моделі практичної ідентичності.

Результати дисертації можна використати в подальшому для модернізації змісту освіти у викладанні філософських дисциплін. Зокрема, для

створення нового методологічного проєкту викладання аналітичної філософії в закладах вищої освіти і для вдосконалення лекційних курсів з історії філософії, соціальної філософії, етики, культурології та ін.

У дисертації доведено, що проблема ідентичності особистості в аналітичній філософії може бути трансльована в соціальну філософію, а також обґрунтовано зазначену описову модель, що розкриває особливості практичної ідентичності як соціального феномену.

Ключові слова: особистість, ідентичність, ідентичність особистості, практична ідентичність, соціальна ідентичність, аналітична філософія, природа людини, суспільне буття людини, соціальна взаємодія, практична філософія, критерій ідентичності, Я.

ABSTRACT

Olifer O. Ye. The social and philosophical analysis of the problem of personal identity in analytic philosophy. – *Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.*

The thesis for the degree of the Candidate of Science in Philosophy in specialty 09.00.03 “Social philosophy and philosophy of history”. – Kryvyi Rih State Pedagogical University, Kryvyi Rih, 2024; Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University, Kyiv, 2024.

This thesis addresses the problem of personal identity, which is formulated as the question of how a person’s identity persists over time. The issue is primarily rooted in English-speaking philosophy. J. Locke was the first to state it as an independent question. In the second half of the twentieth century, analytic philosophy revised the problem of personal identity, which was predominantly explored within metaphysics; in recent decades, however, there were attempts to introduce the problem of personal identity in other domains, particularly in ethics. Nevertheless, no comprehensive theories analyzing personal identity from a social philosophy perspective have emerged in analytic philosophy. In Ukraine, the problem of personal identity has been discussed by social philosophers, but research grounded in the analytic tradition remains scarce. This thesis aims to introduce analytic conceptions of personal identity into Ukrainian philosophical discourse within the social and philosophical context.

The purpose of the thesis is to conduct a social and philosophical analysis of the problem of personal identity based on analytic philosophy.

The scientific novelty of the work lies in the fact it is the first to examine the analytic conceptions of the problem of personal identity from the standpoint of social philosophy in Ukrainian academic discourse.

Since the main source base consists of the conceptions of analytic philosophers, the problem of personal identity is examined within the paradigm of

analytic philosophy, which involves the application of its inherent methods. The thesis focuses on clarifying the problem field of the category of “personal identity” through the method of conceptual analysis. The problem of personal identity, as formulated in analytic philosophy, is introduced in social philosophy using the method of thought experiment.

While studying the problem of personal identity in analytic philosophy, we have found that the category of identity is polysemic, thus, it can be represented as a set of several aspects: self-identity – identity between oneself and others; identity over time – identity at a specific moment; qualitative identity – numerical identity.

The thesis clarifies that the problem of personal identity went through several stages in its development, from its first mentions in antiquity to analytic philosophy, where it is represented by a variety of approaches, such as neo-Lockeanism, animalism, non-reductionism, as well as normative and narrative conceptions. The problem of personal identity in analytic philosophy encompasses two main aspects: the descriptive framework of the continuity of a person’s being over time and the question of justifying identity criteria.

The thesis demonstrates that the premises in metaphysics underlying the examination of the problem are to be reconsidered from a practical viewpoint, particularly from the perspective of social philosophy. In contrast to conceptions in metaphysics, a framework of practical identity is suggested as a way to study this issue in social philosophy. The thesis compares the metaphysical approach to practical identity. The dissertation determines that practical identity is based on a functional understanding of a person as an agent. Practical identity lies in the existence of a unified self over time, formed through the attribution of actions; the maintenance of personal identity occurs through reidentification — reconsidering past experiences to integrate them with the present ones.

The framework of practical identity is found to include normative and narrative conceptions. The framework of practical identity is shown to be viewed as

the unity of these approaches: considered separately, they do not provide a comprehensive description of the problem of personal identity.

Through the thought experiments, which we created, the framework of practical identity in analytic philosophy is demonstrated to have several problematic aspects referred to as “the initial and final point problems”. “The initial point problem” is caused by the mechanism of reidentification, and it concerns the emergence of goal-oriented activity, the agent’s attribution of the first action and motive. “The final point problem” refers to the open nature and incompleteness of the narrative, which over time becomes overly subjective, and the constant reinterpretation of activities erases qualitative differences between stages of personal existence.

To find the solution to “the initial point problem”, the potential of the practical identity conceptions in analytic philosophy is studied regarding their applicability to social philosophy based on criteria derived from the study of this issue in Ukrainian philosophy. To test the applicability of analytic conceptions, the thesis conducts the analysis considering that the conceptual framework of personal identity should explain how the individual relates to society in social practices, how social groups consolidate, and how values and meanings are transmitted. The conceptual framework should also be applied to describing the identity of any social agents over time: persons and social groups. According to these criteria, the framework of practical identity can be implemented in social philosophy, but it requires being expanded. The thesis illustrates that a person is not just an agent but also a social agent. A person interacts constantly with others, so the unified self is formed through that interaction. Social interaction emerges as the universal goal of agency: a person seeks to be involved in this process for recognition and validation of the status of a person. To continue an interaction becomes the purpose of further actions. The unity of the self is formed and persisted over time through engagement in social interaction. Thus, it serves as the foundation, evidence, and manifestation of personal identity; therefore, it is the criterion of personal identity over time.

However, the thesis discovers that the category of “practical identity” is an internal relation. Accordingly, the framework of practical identity describes the continuity of the self over time from the person’s own perspective. This approach does not allow solving “the final point problem”. Therefore, the thesis attempts to construct the framework of practical identity that also describes the continuity of the self as an external relation. To achieve this goal, the thesis carries out the conceptual analysis of the category of “social identity” using social-philosophical methodology. This category is applied in sociology and psychology to describe the self-image of a person from the perspective of a social role. Social identity is clarified to pertain to membership in social groups. It is a process that unfolds over time during a person’s growing up and socialization. At the same time, social identity is the result of identification, that is, the alignment with a social group or role. Social identity tends to be multiple: an individual can perform several social roles simultaneously and be a member of several social groups.

After conducting the analysis, the thesis compares the category of “social identity” to “practical identity”. The dissertation shows that both relate to the functional realization of the person as a social entity and allow for a constructivist approach to analyzing the self. The main difference between them lies in the fact that while practical identity is an internal relation, social identity is an external one. The thesis argues that social and practical identities are two sides of the process of forming the self in social interaction. Complementing the framework of practical identity with social identity as an external evaluation is possible within a narrative that linearly organizes social experience gained within the framework of a social role, thereby facilitating the transition from external to internal. The synthesis of social and practical identities makes it possible to solve “the final point problem” formulated by us, as interaction in social groups through the performance of a certain social role provides external control, preventing excessive subjectivization of the narrative, while the comparison with the social group contributes to a more accurate reconsideration of experiences during reidentification.

The thesis introduces the category of “practical identity” into academic usage and also refines the terminological base of the study concerning such concepts as “person”, “personal identity”, “social identity”, “identity criterion”.

The theoretical significance of the results of the study lies in the examination of the problem of personal identity based on analytic philosophy from the perspective of social philosophy. A synthetic framework of practical identity is substantiated from the perspective of social philosophy, which has been expanded by applying social identity to explain the formation and maintenance of personal identity as a social agent.

The practical significance of the results lies in the comparison of conceptual frameworks of practical identity and social identity from the standpoint of social philosophy. The applicability of the practical identity framework is tested through the thought experiments, which we formulated. The results of the thesis can be implemented further to modernize the content of education in the teaching of philosophical subjects, particularly in creating a new methodological project for teaching analytic philosophy in higher education institutions, and for improving lecture courses in the history of philosophy, social philosophy, ethics, cultural studies, and others.

The thesis demonstrates that the problem of personal identity in analytic philosophy can be reviewed in social philosophy and substantiates the descriptive framework that reveals the features of practical identity as a social phenomenon.

Keywords: person, identity, personal identity, practical identity, social identity, analytic philosophy, human nature, social existence, social interaction, practical philosophy, identity criterion, Self.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Наукові праці, в яких опубліковані основні результати дисертації.

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Оліфер О. Є. Проблема ідентичності особистості у філософії античності та Нового часу. *Актуальні проблеми духовності*. 2016. № 17. С. 60–71. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i17>
2. Оліфер О. Є. Проблеми тотожності в онтології: якісна тотожність. *Вісник Львівського університету. Серія Філософсько-політологічні студії*. 2017. № 13. С. 104–109.
3. Оліфер О. Є. Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2017. № 18. С. 129–147. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v18i1.22>
4. Оліфер О. Є. Проблема поділу як ключовий аспект ідентичності особистості. *Гілея : науковий вісник*. 2017. № 126. С. 357–359.
5. Оліфер О. Є. Проблема взаємозв'язку мови та ідентичності особистості. *Вісник Львівського університету. Серія Філософсько-політологічні студії*. 2018. № 20. С. 67–72.
6. Оліфер О. Є. Передмова до публікації : Дж. Батлер «Про ідентичність особистості». *Актуальні проблеми духовності*. 2018. № 19. С. 99–104. DOI: <https://doi.org/10.31812/apd.v0i18>
7. Оліфер О. Є. Соціально-філософський підхід до проблеми тотожності особистості. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2018. Т. 21, № 5. С. 115–122. DOI: <https://doi.org/10.15421/171876>
8. Оліфер О. Є. Чи дійсно проблема тотожності особистості розвивається в аналітичній філософії? *Гілея : науковий вісник*. 2018. № 138. С. 112–115.
9. Оліфер О. Є. Філософія Т. Ріда: критика локкіанської концепції ідентичності особистості. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. № 22. С. 139–155. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4459>

10. Оліфер О. Є. Ідентичність в аналітичній філософії, соціології та психології: спільне і відмінне. *Актуальні проблеми духовності*. 2022. № 23. С. 266–286. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7630>

11. Оліфер О. Є. Порівняння практичного й онтологічного підходів до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2023. № 24. С. 45–60. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7682>

Статті у виданнях, включених до міжнародних наукометричних баз:

1. Оліфер О. Є. Проблема взаємозв'язку мови та ідентичності особистості. *Вісник Львівського університету. Серія Філософсько-політологічні студії*. 2018. № 20. С. 67–72. (Index Copernicus).

2. Оліфер О. Є. Соціально-філософський підхід до проблеми тотожності особистості. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2018. Т. 21, № 5. С. 115–122. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7630> (Index Copernicus).

3. Оліфер О. Є. Чи дійсно проблема тотожності особистості розвивається в аналітичній філософії? *Гілея : науковий вісник*. 2018. № 138. С. 112–115. (Index Copernicus).

Статті у зарубіжних виданнях:

1. Olifer O. The introduction of the problem of personal identity in the university course of philosophy. *SHS Web of Conferences*. 2021. Vol. 104. 02005. DOI : <https://doi.org/10.1051/shsconf/202110402005>.

Матеріали і тези наукових конференцій:

1. Оліфер О. Є. Концепції ідентичності особистості в сучасній аналітичній філософії. *Дні науки філософського факультету–2016* : матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 20-21 квітня 2016 року). Київ :

- Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 1. С. 160–162.
2. Оліфер О. Є. Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії. *Дні науки філософського факультету–2017* : матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 25-26 квітня 2017 року). Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 2. С. 104–106.
3. Оліфер О. Є. Нон-редукціонізм і важливість категорії ідентичності особистості. *Інноваційний розвиток науки нового тисячоліття* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції у 3-х частинах (м. Ужгород, 21-22 квітня 2017 року). Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2017. Ч. 3. С. 141–144.
4. Оліфер О. Є. Уявні експерименти щодо ідентичності особистості в англо-американській філософії. *Теорія і практика сучасної науки* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції у 2-х частинах (м. Дніпро, 24-25 лютого 2017 року). Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2017. Ч. 2. С. 27–30.
5. Оліфер О. Є. Соціальний аспект проблеми ідентичності особистості *Перспективи розвитку сучасної науки* : Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції у 2-х частинах (м. Київ, 29-30 вересня 2017 р.). Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2017. Ч. 2. С. 139–141.
6. Оліфер О. Є. Три основні запитання в концепціях ідентичності особистості. *Роль суспільних наук у забезпеченні стабільності розвитку глобальних світових процесів у XXI ст.* : зб. тез доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Київ, 6-7 квітня 2018 року). Київ : ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 50–54.
7. Оліфер О. Є. Мова в проблемі тотожності особистості. *Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики* : зб. тез доп. III Всеукр. наук. конф. (м. Дніпро, 25-26 травня 2018 року). Дніпро, 2018. С. 250–251.

8. Оліфер О. Є. Анімалізм як напрямок у розв'язанні проблеми ідентичності особистості. *Теорія і практика актуальних наукових досліджень* : зб. тез доп. III Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Запоріжжя, 28-29 вер. 2018 р.). Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2018. С. 127–130.
9. Оліфер О. Є. Мова як засада ідентичності особистості. *Актуальні питання суспільних наук : соціологія, політологія, філософія, історія* : зб. тез доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Київ, 12-13 жовтня 2018 року). Київ : ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 48–52.
10. Оліфер О. Є. Проблема ідентичності особистості : лінійні концепції створення Я. *Суспільні науки : сучасні тенденції та фактори розвитку* : зб. тез доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 17-18 січня 2020 р.). Одеса, 2020. С. 37–40.
11. Оліфер О. Є. Ідентичність особистості : проблема виникнення «я». *Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні* : зб. тез доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Львів, 24-25 січ. 2020 р.). Львів, 2020. С. 10–13.
12. Оліфер О. Є. Проблема ідентичності особистості у середньовічній філософії. *Інноваційні досягнення сучасних наукових досліджень* : зб. тез доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Полтава, 27-28 серпня 2021 р.). Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2021. С. 95–99.
13. Olifer O. The comparison of tree-dimensional and four-dimensional models on metaphysics of personal identity. *Дні науки філософського факультету–2024* : матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 18-19 квітня 2024 року). Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2024. С. 111–113.

Інші публікації:

1. Оліфер О. Є. Нормативний або етичний підхід до проблеми ідентичності особистості в сучасній англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2019. № 20. С. 29–43. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.2509>

2. Оліфер О. Є. Наративний підхід до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2020. № 21. С. 46–62. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3880>
3. Батлер Дж. Про ідентичність особистості / пер. з англ. О. Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*. 2018. № 19. С. 105–110. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2080>
4. Рід. Т. Розділ 6 Про думку пана Лока щодо нашої особистісної ідентичності / пер. з англ. О. Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. № 22. С. 156–159. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4460>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	34
1.1. Філософський зміст поняття «ідентичність особистості»	34
1.2. Розвиток проблеми ідентичності особистості в історії філософії.....	48
1.3. Методологічні засади дослідження проблеми ідентичності особистості ..	62
Висновки до розділу 1	74
РОЗДІЛ 2 РОЗВИТОК ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ВІД ОНТОЛОГІЇ ДО ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	78
2.1. Проблема опису тривалості ідентичності особистості в часі: тривимірна й чотиривимірна онтологічні моделі	78
2.2. Редукціоністський і нонредукціоністський підходи до проблеми критеріїв ідентичності особистості.....	92
2.3. Становлення практичного підходу до проблеми ідентичності особистості	108
Висновки до розділу 2	130
РОЗДІЛ 3 КАТЕГОРІЯ «ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ» В СОЦІАЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ	133
3.1. Специфіка практичної ідентичності особистості в соціально-філософському контексті	133
3.2. Концептуальна модель практичної ідентичності в соціально-філософському зрізі	153
3.3. Поєднання зовнішнього і внутрішнього: зв'язок практичної та соціальної ідентичностей	166
Висновки до розділу 3.....	193
ВИСНОВКИ.....	196
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	201

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема ідентичності особистості є класичною філософською проблемою, яка укорінена в англomовному філософському дискурсі і стає вельми актуальною в контексті війни в Україні. Як самостійна ця проблема була чітко сформульована вже Дж. Локом і його молодшими сучасниками: Дж. Батлером, Т. Рідом, Д. Юмом та ін. У філософії ХХ ст. відродження інтересу до зазначеної проблеми пов'язане з виникненням аналітичної філософії, тому що для останньої характерним є застосування сучасних методів логічного та концептуального аналізу для розв'язання класичних проблем. Сьогодні проблема ідентичності особистості досліджується в різних напрямках, течіях і підходах, як-от: неолокіанство, анімалізм, нарративні та нормативні концепції, нонредукціонізм та ін. Зауважимо, що в багатьох роботах філософів-аналітиків робиться наголос на дослідженні ідентичності в онтологічній площині. До таких робіт належать праці Д. Вігінса [258; 260], Б. Вільямса [262], П. Грайса [119], Д. Льюїса [148], Е. Лоу [150; 154], Р. Нозіка [177], Е. Олсона [180], П. Стросона [226], С. Шумейкера [213] та ін.

В українській філософській думці також багато уваги приділено буттю особистості та її ідентичності. Методологічні основи дослідження особистості в організованому суспільстві заклали В. Андрущенко та М. Михальченко [3], М. Бойченком [6], С. Криловою [27]. Глибокий філософсько-антропологічний аналіз ідентичності особистості провели А. Дондюк [13], В. Загороднюк [15], Г. Ковадло [20], К. Малєєв [35], Т. Лютий [32] і Н. Хамітов [69]. Питання трансформації ідентичності в сучасному суспільстві висвітлюють А. Зубенко [17], С. Куцепал [28], О. Литвинчук [29] та ін. Особливу увагу привертає тема становлення національної ідентичності, яку досліджують М. Козловець [23], М. Степико [67], Л. Нагорна [37; 38] та ін. Ідентичність у нарративних практиках та комунікативній філософії висвітлюється в публікаціях Т. Подольської [50], О. Самчук [60] та ін. Формування ідентичності

особистості у соціальних інститутах, зокрема через освітні практики, а також вплив ідентичності на аксіологічну сферу молоді розглядають В. Андрущенко [1; 2], В. Вашкевич [7], Л. Газнюк [8], Т. Глушко [9], Д. Свириденко [61], С. Терепищій [68] і А. Ярошенко [74].

Зауважимо, що в українській філософській думці дослідження зосереджені на певних аспектах ідентичності, а загально-філософське осмислення цієї категорії не достатньо представлене. Одним із небагатьох винятків є монографія П. Гнатенка та В. Павленко [10].

Проте треба зазначити, що усі згадані автори здійснили ґрунтовний аналіз ідентичності на засадах філософської антропології, символічного інтеракціонізму, психоаналізу, персоналізму й феноменології, намагаючись побудувати міждисциплінарний підхід. Загалом серед українських філософських розвідок щодо проблеми ідентичності особистості публікації аналітичних філософів майже не представлені. Як виняток, можемо згадати праці Д. Сепетого [63] та А. Синиці [64], які звертаються до аналітичної філософії, але детально не аналізують проблему ідентичності особистості, лише згадуючи її в контексті своїх досліджень. Тому констатуємо брак уваги до проблеми ідентичності особистості, висвітленої з позиції аналітичної філософії. Ця прогалина потребує заповнення з огляду на аналітичну філософію, у якій активно розробляють згадану проблему, спираючись на тривалу філософську традицію.

Отже, актуальність нашого дослідження зумовлена необхідністю здійснити загальне філософське осмислення проблеми ідентичності особистості на матеріалі аналітичної філософії, щоб увести зазначену проблематику до українського філософського дискурсу. Зауважимо, що в аналітичній філософії проблема ідентичності представлена здебільшого в онтології. Проте соціально-філософський розгляд тільки формується. Тому, на нашу думку, актуальним є дослідження соціально-філософського аспекту проблеми ідентичності особистості на матеріалі аналітичної філософії.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Проблема ідентичності особистості має довгу традицію дослідження. Платон вважає принцип самототожності фундаментальним онтологічним відношенням [48]. Аристотель у «Топіці» закладає проблему співвідношення між кількісним та якісним видами тотожності, а також окреслює тотожність за родом і видом. Загалом ідентичність особистості розуміють як зв'язок душі й тіла: поки вони поєднані, індивід залишається ідентичним [236].

Середньовічна філософія розвиває субстанційний підхід до розуміння ідентичності особистості, за яким в основі тривалості особистості в часі лежить незмінність субстанції. В Августина Блаженного [62] й Томи Аквінського [239; 240] ідентичність є зв'язком душі й тіла. Тома Аквінський також у «Сумі теології» обґрунтовує принцип індивідуації, за допомогою якого описують відмінність між речами одного виду. Проблема ідентичності як тотожності із собою в часі є частиною більш широкої проблеми індивідуації.

У XVI-XVIII століттях до розгляду проблеми ідентичності зверталися Т. Гоббс [129], Р. Декарт [36], Дж. Лок [149], Г. Лейбніц [144; 145], Д. Юм [130], Дж. Батлер [5], Т. Рід [58], І. Кант [134] та ін. Проблема ідентичності остаточно оформлюється як самототожність особистості в часі. Зокрема, Г. Лейбніц вводить принцип тотожності нерозпізнаних, наголошуючи на важливості збереження кількісної ідентичності в часі [93]. Дж. Лок у «Розвідці про людське розуміння» [149] виокремлює категорію «ідентичність особистості» в самостійну філософську проблему. Він обґрунтовує несубстанційний підхід, за яким особистість залишається ідентичною, поки пам'ятає своє минуле. Ідентичність необхідна особистості, щоби бути суб'єктом пізнання. Молодший сучасник Дж. Лока, Е. Лоу розкриває соціальну природу особистості й необхідність ідентичності в суспільстві [143]. Однак несубстанційний підхід спричинив хвилю критики. Дж. Батлер [5] і Т. Рід [58] звертають увагу на неспроможність несубстанційної концепції

Дж. Лока надати несуперечливе пояснення, як особистість зберігає тотожність упродовж часу. Вони наголошують на круговій аргументації і наявності методологічних помилок у Дж. Лока, недосконалості пам'яті як критерію ідентичності. Д. Юм [130] формулює нонредукціоністський погляд на тотожність особистості, доводячи, що вона не ґрунтується на жодному критерії.

У ХХ ст. до розроблення цієї проблеми звернулася аналітична філософія, яка представлена низкою різноманітних концепцій. П. Грайс розробляє концепцію загальних тимчасових станів задля опису ідентичності особистості в часі [130]. С. Шумейкер пропонує розглядати ідентичність суб'єкта пізнання у контексті проблеми квазіпам'яті [211]. Б. Вільямс розробляє вимоги до критеріїв особистості й так званий аргумент редуплікації – сценарій уявного експерименту, який використовується для перевірки критерію ідентичності [262]. Д. Віггінс розвиває сортальну концепцію ідентичності [260]. Е. Олсон [180] і П. Сноуден [216; 217; 218] обґрунтовують анімалістичну концепцію, яка досліджує ідентичність із позиції біологічної тривалості в часі. Д. Парфіт актуалізує нонредукціоністські погляди, показуючи, що категорію «ідентичність особистості» можна розглядати також в етиці [183; 184; 185].

Також проблему ідентичності особистості досліджують у практичній філософії. Нормативний підхід представлений працями К. Ровейн [189; 190], Г. Франкфурта [106; 108], К. Корсгаард [138; 139; 140] та ін. Наративний підхід висвітлений в роботах М. Шехтман [194; 195; 196], К. Еткінза [76; 77], Д. Шумейкера [206; 207]. Г. Франкфурт пропонує розглядати ідентичність як основу унікальності та відмінності від інших. К. Ровейн розробляє так званий етичний критерій ідентичності, підкреслюючи роль міжособистісної взаємодії у формуванні ідентичності. Вона також пропонує розглядати тотожність групових суб'єктів. К. Корсгаард обґрунтовує категорію «практична ідентичність» на основі функціонального підходу до розуміння особистості.

М. Шехтман розробляє наративну концепцію, у якій показує формування та збереження ідентичності особистості через залучення до соціальної та культурної інфраструктур. Д. Шумейкер за допомогою наративної концепції ідентичності проводить дослідження проблем прикладної етики. К. Еткінз вивчає формування цілісного Я як об'єднання різних наративів.

Окрім аналітичної філософії, категорію «ідентичність особистості» досліджують в соціології та психології. В. Джеймс [131] та Ч. Кулі [91] вивчають соціальну детермінованість особистості. Дж. Мід описує ідентичність як спосіб адаптації до суспільства [168]. Е. Еріксон [102] і Дж. Марсія [159] розглядають ідентичність у контексті дозрівання психіки, що супроводжується кризовими періодами. І. Гофман описує трансформації соціальної ідентичності особистості в ситуації дискримінації [114; 115; 116]. Г. Теджфел і Дж. Тернер запропонували теорію соціальної ідентичності [233; 234; 245; 246].

Зауважимо, що в українському філософському дискурсі також здійснюються наукові розвідки цієї проблеми. Варто згадати дисертації А. Зубенко «Взаємодія особистісної та соціальної ідентичності (соціально-філософський аналіз)» (Харків, 2005), О. Попової «Феномен ідентичності особистості в контексті соціально-філософського дискурсу» (Донецьк, 2008), Т. Подольської «Соціально-філософський аналіз наративної ідентичності (Харків, 2010), М. Єгупова «Ідентичність як атрибут людини й суспільства» (Київ, 2015), які присвячені соціально-філософському аналізу проблеми ідентичності.

Українські науковці приділяють особливу увагу ідентичності групових суб'єктів і колективів. М. Гримич [11], Т. Глушко [9], О. Йосипенко [18], М. Козловець [23], В. Кремень і В. Ткаченко [24], О. Рафальський та З. Самчук [57], Н. Кривда і С. Сторожук [25], Л. Нагорна [37; 38], М. Степико [67] закладають методологічні основи аналізу національної й етнічної ідентичності. До проблеми опису ідентичності соціальних інститутів

звертаються В. Андрущенко [1; 2], Д. Свириденко [61], С. Терепищій [68], А. Ярошенко [74].

Загалом у роботах українських філософів ідентичність особистості не розглядають окремо від соціальної ідентичності. Зв'язок цих категорій досліджують А. Артеменко [4], В. Загороднюк [15], О. Зернецька [16], С. Куцепал [28], О. Литвинчук [29], Я. Любивий [31], В. Лях [34], В. Чернієнко [70]. Ідентичність особистості у суспільстві аналізують з позиції екзистенціалізму (Л. Газнюк і Ю. Семенова), персоналізму та психоаналізу (П. Гнатенко, В. Павленко, С. Крилова), феноменології (А. Дондюк, Г. Коваadlo), філософської антропології як метаантропології (Н. Хамітов), світогляду нігілізму в бутті людини (Т. Лютий), наративних практик (Т. Подольська, О. Попова, О. Самчук), підкреслюючи аксіологічні (В. Андрущенко), гендерні (С. Крилова), соціально-економічні (Т. Глушко), соціально-політичні (К. Малєєв, З. Самчук) аспекти зазначеного явища.

Отже, стан розроблення проблеми ідентичності особистості в українській філософії показує, що, незважаючи на представлений у дослідженнях соціальний аспект, відсутнє звернення до аналітичної філософії, той час як в аналітичній філософії немає усебічного соціально-філософського розгляду проблеми ідентичності особистості.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Зміст дисертації відповідає плану комплексної науково-дослідницької програми кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету «Філософсько-методологічні засади раціонально-комунікативних практик сучасного інформаційного суспільства» (номер державної реєстрації: 0120U105607). Тема дисертації затверджена Вченою радою Криворізького державного педагогічного університету (протокол № 7 від 21.12.2023 р.).

Мета дисертації – здійснити соціально-філософський аналіз проблеми ідентичності особистості в контексті аналітичної філософії.

Досягнення поставленої мети передбачає постановку та розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- здійснити концептуальний аналіз поняття «ідентичність особистості», виявивши основні суперечливі аспекти проблемного поля і простеживши трансформацію проблеми ідентичності особистості в історії філософії;
- проаналізувати концептуальну модель ідентичності особистості в онтології, з'ясувавши необхідні передумови її розгляду в контексті соціальної філософії;
- дослідити й описати концептуальну модель практичної ідентичності;
- зіставити нормативні та наративні концепції в межах моделі практичної ідентичності;
- здійснити соціально-філософський аналіз практичної ідентичності;
- здійснити концептуальний аналіз категорії «соціальна ідентичність»;
- порівняти практичну й соціальну ідентичності;
- запропонувати шляхи вдосконалення моделі практичної ідентичності як однієї зі способів розгляду ідентичності особистості в соціальній філософії у зв'язку з категорією «соціальна ідентичність».

Об'єкт дослідження – проблема буття особистості в суспільстві у контексті збереження ідентичності.

Предмет дослідження – соціально-філософське спрямування концепцій ідентичності особистості в сучасній аналітичній філософії.

Методи дослідження. Основною джерельною базою є концепції щодо проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії, тому ми вважаємо за доцільне здійснювати дослідження в парадигмі аналітичної філософії, що передбачає застосування притаманних їй методів. Один із таких – метод концептуального аналізу, який полягає в моделюванні й описі понять шляхом логічного аналізу мови. Він дає змогу визначити необхідні та достатні умови суджень про ідентичність особистості. З його допомогою ми визначили проблемне поле категорії «ідентичність особистості» в аналітичній філософії,

виявили ключові тези, що лежать в основі розуміння зазначеної категорії в онтології та практичній філософії. Після цього спробували транслювати категорію «ідентичність особистості» в соціальну філософію. Для виявлення проблемних аспектів застосування певного поняття в нових умовах у концептуальному аналізі часто здійснюється пошук контрприкладів для порівняння, що ми зробили, використавши метод уявного експерименту.

У дисертації здійснено порівняння підходів до розуміння ідентичності в соціології та психології, представлені працями В. Джеймса [131], Ч. Кулі [91], Дж. Міда [168], І. Гофмана [114; 115; 116], Дж. Тернера і Г. Теджфела [233; 234; 245; 246] та ін., із практичним підходом до розуміння проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. Виявлені нами відмінності дали змогу підійти до завершального етапу концептуального аналізу – визначення концептуальних засад проблеми ідентичності особистості, розглянутої на матеріалі практичного підходу до ідентичності в аналітичній філософії, у контексті соціальної філософії.

Також важливим методом є уявний експеримент. Його часто застосовують під час процедури концептуального аналізу для формулювання контрприкладів та простеження функціонування зазначеного поняття в нових умовах. Однак проблема ідентичності особистості від початку свого становлення як самостійного питання у філософії передбачала низку уявних експериментів, що були запропоновані Дж. Локом, Т. Рідом та Дж. Батлером. У сучасній аналітичній філософії метод уявного експерименту в дослідженні проблеми ідентичності використовується багатьма аналітичними філософами, зокрема, С. Шумейкером, Б. Вільямсом, Д. Віггінсом, Р. Нозіком, Д. Льюїсом, Д. Парфітом та ін. Тому в дисертації були проаналізовані найбільш важливі уявні експерименти задля визначення суперечностей в онтологічних концепціях щодо категорії ідентичності особистості. Уявні експерименти стають унаочненням онтологічних передумов розуміння проблеми ідентичності особистості в соціальній філософії. Після цього уявний

експеримент як метод був застосований під час концептуального аналізу для дослідження концептуальної моделі практичної ідентичності в соціальній філософії.

Наукова новизна результатів дисертації полягає насамперед у тому, що проблема ідентичності особистості, як її формулюють в аналітичній філософії, була перенесена в соціальну філософію. Здійснено соціально-філософський аналіз практичної ідентичності як моделі ідентичності особистості. Охарактеризовано проблеми застосування цієї моделі для опису суспільного буття, зокрема «проблеми початкової та кінцевої точок». Запропоновано підхід до їх розв'язання з урахуванням соціальної взаємодії як критерію ідентичності особистості й соціальної ідентичності як важливого чинника щодо збереження темпоральної тривалості особистості.

Новизна дослідження конкретизується в таких положеннях, які виносяться на захист:

Уперше:

– на матеріалі аналітичної філософії розглянуто соціально-філософські аспекти проблеми ідентичності особистості, яка полягає в обґрунтуванні логічно необхідних і достатніх умов, що забезпечують самототожність особистості в межах певної моделі темпоральної тривалості буття людини. В контексті соціальної філософії проблему ідентичності особистості можна інтерпретувати як формування Я й збереження його цілісності й кількісної незмінності впродовж часу шляхом суспільної взаємодії, а також інтеграцію суспільного досвіду, здобутого через виконання соціальної ролі в межах соціальних груп;

– в науковий ужиток сучасної української соціальної філософії введено поняття «практична ідентичність», яке було запропоноване К. Корсгаард, і визначається через розуміння особистості як суб'єкта діяльності, здатного усвідомлювати власні дії та приписувати їх собі. На основі визначення практичної ідентичності через діяльність доведено, що вона реалізується через

взаємодію з іншими під час включення індивіда в соціальні та культурні інститути, практична ідентичність особистості є соціально-філософською моделлю опису буття людини в суспільстві;

– запропоновано порівняння категорій «практична ідентичність» і «соціальна ідентичність», їх відмінність полягає в тому, що практична ідентичність є внутрішнім відношенням, яке описує унікальність і автентичність буття особистості у діяльності, тоді як соціальна ідентичність – зовнішнє відношення, що виникає під час ідентифікації соціального суб'єкта з соціальною групою чи роллю. Запропоновано вдосконалити концептуальну аналітичну модель практичної ідентичності, врахувавши чинник соціальної взаємодії як критерій ідентичності. Завдяки суспільній взаємодії особистість набуває здатності інтегрувати здобутий досвід у наратив, перетворюючи соціальні ідентичності на частину індивідуальної життєвої історії, підтримуючи цілісність свого Я;

– на прикладах уявних експериментів, сконструйованих нами, доведено, що нормативні концепції (К. Корсгаард, К. Ровейн, Г. Франкфурт) і наративні концепції (М. Шехтман, К. Еткінз, Д. Шумейкер) щодо ідентичності особистості слід розглядати разом в моделі практичної ідентичності. Доведено, що в окремому вигляді вони не дають повного опису проблеми ідентичності особистості в соціальній філософії. Нормативні концепції визначають механізм підтримання незмінності Я, забезпечуючи його самототожність, але не враховують темпоральний вимір людини. Наративні концепції хоч і описують буття у часі, однак спираються на механізм підтримання Я в діяльності, визначений нормативними концепціями.

Удосконалено й уточнено:

– термінологічну базу дослідження, зокрема, це стосується понять «ідентичність особистості», «практична ідентичність», «соціальна ідентичність», «особистість» і «критерій ідентичності»;

– тлумачення особистості як соціальної сутності в аналітичних концепціях К. Корсгаард, К. Ровейн і М. Шехтман, згідно з якими особистість є суб'єктом діяльності, спроможним усвідомлювати свої вчинки як власні й нести за них відповідальність. Будь-яка діяльність та супутне їй почуття відповідальності виникають через залучення індивіда до соціальної взаємодії. Формування особистості невіддільне від суспільства;

– тезу про те, що соціальна взаємодія є критерієм ідентичності в практичній моделі, оскільки через взаємодію з іншими індивід інтегрує розрізнені мотиви, бажання та плани в одне цілісне Я, формулює причини для подальшої діяльності, таким чином підтверджуючи свій статус особистості. У процесі соціальної взаємодії особистість постійно здобуває новий досвід, який інтегрує з раніше отриманим за допомогою наративу. Завдяки цьому Я зберігає свою цілісність і кількісну незмінність у часі. Соціальна взаємодія виступає критерієм ідентичності ще й тому, що забезпечує тривалість особистості в часі як самототожної сутності;

– підхід до аналізу категорії «соціальна ідентичність» в її соціологічному та психологічному розумінні, представленому у працях В. Джеймса, Дж. Міда, Ч. Кулі, І. Гофмана, Дж. Тернера та Г. Теджфела, в контексті соціально-філософського аналізу. Наголошено, що соціальна ідентичність тісно пов'язана з ідентичністю особистості, однак не зводиться до неї. Соціальна ідентичність – це ідентифікація особистості з певною соціальною роллю чи групою під час суспільної взаємодії. Такий вид ідентичності має властивості мінливості та множинності, а також акцентує на типовому, тоді як ідентичність особистості – на унікальному. Соціальна ідентичність є зовнішнім відношенням, тоді як ідентичність особистості виступає засадою темпоральної тривалості самототожного Я;

– розуміння наративу як способу поєднання соціального й особистого для формування ідентичності. Наратив як спосіб опису темпоральної тривалості особистості під час соціальної взаємодії здатний інтеріоризувати

соціальні ідентичності індивіда, синтезуючи їх у цілісне Я для забезпечення тривалості особистості у часі.

Набули подальшого розвитку:

– погляди аналітичних філософів, зокрема Д. Віггінса, Д. Льюїса, Р. Нозіка й Г. Нунана, щодо зв'язку темпоральних моделей опису буття індивіда з проблемою критеріїв ідентичності особистості: критерій ідентичності набуває значення лише в межах певної моделі. Тривимірна онтологічна модель розглядає як критерій зв'язність свідомості й неперервність фізичного буття. Чотиривимірна онтологія ж акцентує на тривалості психічних процесів між усіма темпоральними частинами особистості впродовж її існування;

– інтерпретація проблеми ідентичності особистості як питання характеристики минулого досвіду, запропонована М. Шехтман. Ідентичність особистості в соціальному контексті – це не тотожність, що тлумачиться з позиції формальної логіки, а спосіб функціонування цілісного Я, яке залишається незмінним та кількісно сталим, якщо особистість переосмислює свою соціальну діяльність;

– теза про соціальну природу процесу реідентифікації у контексті збереження ідентичності особистості. Реідентифікація, тобто повторна атрибуція вже здійснених вчинків задля поєднання їх у єдиному Я, відбувається лише у соціальній взаємодії, оскільки в стосунках з іншими особистість формулює для себе так звану «універсальну мету суб'єктності» (за К. Ровейн) – основну мотивацію залишатися самототожним суб'єктом діяльності. Особистість прагне бути особистістю, а для цього їй необхідно бути залученою до суспільної взаємодії, оскільки механізм збереження ідентичності в часі пов'язаний зі здобуттям досвіду;

– думка про взаємозв'язок соціальної й особистісної ідентичностей в межах наративу. Аналітичні філософи, зокрема М. Шехтман, Д. Шумейкер та А. Макінтайр, розглядають наратив як спосіб лінійної організації досвіду для

формування цілісного Я, визнаючи його здатність конструювати суспільні практики та інтегрувати їх у особистісний досвід. Наратив виступає засобом інтеріоризації соціальних ідентичностей, які особистість набуває через виконання соціальних ролей, надаючи їм персональний зміст.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Результати здійсненого у дисертації концептуального аналізу проблеми ідентичності особистості можна застосувати для подальшого осмислення соціального буття людини. Проведене дослідження ідентичності сприятиме переосмисленню цієї проблеми в інших суспільствознавчих науках, наприклад, у соціології та соціальній психології. Також нашу роботу можна використати задля збагачення інструментарію соціального дослідження в цих галузях.

Основні положення дисертації сприяють модернізації змісту освіти у викладанні філософських дисциплін. Вони можуть бути застосовані як для створення нового методологічного проєкту викладання аналітичної філософії в закладах вищої освіти, так і для вдосконалення лекційних курсів з історії філософії, соціальної філософії, етики, культурології та ін.

Основні положення дисертації, які також були висвітлені в наукових публікаціях, використовувалися під час написання посібника кафедри філософії «Філософія: теоретичний курс» – у розділі 7 під назвою «Філософська антропологія» в пункті 3.2 «Проблема особистості у філософії».

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної пошукової роботи, у якій набули розвитку власні ідеї та розробки автора. Основні положення роботи та висновки зроблені автором самостійно й висвітлені в одноосібних публікаціях.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації та її результати неодноразово обговорювалися на засіданнях науково-методологічного семінару кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету. Основні результати

дослідження пройшли апробацію на наукових і науково-практичних конференціях різних рівнів: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, у 2016, 2017, 2024 рр.), Міжнародній науково-практичній конференції «Інноваційний розвиток науки нового тисячоліття» (м. Ужгород, квітень 2017 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Перспективи розвитку сучасної науки» (м. Київ, вересень 2017 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Роль суспільних наук у забезпеченні стабільності розвитку глобальних світових процесів у XXI ст.» (м. Київ, квітень 2018 р.), III Всеукраїнській науковій конференції «Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики» (м. Дніпро, травень 2018 р.), III Міжнародній науково-практичній конференції «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» (м. Запоріжжя, вересень 2018 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання суспільних наук: соціологія, політологія, філософія, історія» (м. Київ, жовтень 2018 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні» (м. Львів, січень 2020 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (м. Одеса, січень 2020 р.), Міжнародній науковій конференції «The Second International Conference on History, Theory and Methodology of Learning (ICHTML 2021)» (м. Кривий Ріг, травень 2021 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Інноваційні досягнення сучасних наукових досліджень» (м. Полтава, серпень 2021 р.).

Публікації. Основні результати дисертації висвітлено у 29 одноосібних публікаціях, із них – 11 статей – у фахових виданнях України з філософських наук, 1 – у закордонному виданні, 15 – в інших виданнях і збірниках матеріалів конференцій. Також дисертанткою було здійснено 2 наукові переклади першоджерел за темою дослідження.

Структура й обсяг дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, кожен з яких містить три підрозділи, висновків до розділів, загальних висновків і списку використаних джерел (263 найменування). Загальний обсяг дисертації становить 224 сторінки, з яких основна частина – 182 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Філософський зміст поняття «ідентичність особистості»

Проблема ідентичності особистості є однією з найактуальніших на сьогоднішній день. С. Куцепал вважає, що ідентичність людини є однією з найбільш досліджуваних серед філософів 1990-х рр., що пов'язано із занепадом традиційних цінностей, пришвидшенням темпів життя, виникненням суперечностей між поколіннями та ростом відчуження [28, с. 3]. Л. Газнюк та Ю. Семенова характеризують сучасне суспільство як суспільство ризику і невизначеності, яке формує людину, що постійно перебуває в ситуації емоційного й екзистенційного напруження [8, с. 18–19]. За словами А. Ярошенко, українське суспільство ще не остаточно відшукало свою ідентичність, а тому наявна суперечність між традиціями державотворення й потребою розбудовувати українське суспільство [74, с. 33]. Тож руйнування традиційних способів життя й потреба відшукати нові шляхи розвитку суспільства зрештою призводять до кризи ідентичності, наявність якої констатує В. Лях [18, с. 9]. Т. Глушко також характеризує українське суспільство як кризове, зазначаючи, що криза ідентичності навряд чи подолається конструктивно [9, с. 324].

На думку Т. Лютого, усе зазначене призводить до появи мінливої протейвської ідентичності [32, с. 96]. О. Рафальський і З. Самчук говорять про квазі-ідентичність сучасної людини у глобалізованому світі, яка є множинною і фантомною [57, с. 441–442]. Д. Свириденко взагалі ставить під наявність ідентичності в сучасної людини, вважаючи, що в добу постмодерну це гнучка й дуже мінлива характеристика [61, с. 152–153]. Отже, як пишуть В. Кремень та В. Ткаченко, людина ХХІ ст. перебуває у пошуках ідентичності, оскільки

вона є тим чинником, що формує «уявлення про самоцінність людського життя в його співставленні з цивілізаційними надбаннями, культурою та історією як минулих, так і нині суцільних поколінь» [24, с. 11]. Саме тому проблема ідентичності є досить актуальною та потребує ретельного розгляду.

С. Голл стверджує, що наприкінці ХХ ст. стався «справжній дискурсивний вибух» у її дослідженні [124, с. 1]. Як зауважує Е. Еріксон, слово «ідентичність» стало настільки часто вживаним, що, здається, його не треба більше витлумачувати, оскільки тепер усі розуміють, про що приблизно йдеться [102, с. 24]. Тобто значна увага до поняття «ідентичність особистості» призводить до розмиття його значення. Зокрема, М. Гримич називає ідентичність «парасольковим терміном», оскільки це поняття в суспільствознавчих науках охоплює кілька значень, а тому має дуже широке семантичне поле [11, с. 46]. М. Козловець зазначає, що встановлення значення слова «ідентичність» є проблемним: з одного боку, його почали вживати дуже часто, що витіснило інші терміни, наприклад, «самосвідомість» і «самовизначення»; з іншого боку, термін «ідентичність» у різних словосполученнях використовується як «дещо саме собою зрозуміле, що не потребує визначень» [22, с. 32]. Подібну думку висловлює також Л. Літценберг, яка називає термін «ідентичність» неосязним, бо він стає «складовою частиною свого роду жаргону, несвідоме вживання якого перетворюється на норму наукової публіцистики...» [30, с. 41]. Отже, насамперед необхідно з'ясувати зміст самого поняття «ідентичність особистості».

Особливості тлумачення терміна «ідентичність». Першим складником терміна «ідентичність особистості» є слово «ідентичність». «Словник української мови» визначає ідентичність як синонім до слова «тотожність»; останнє трактується як «цілковиту схожість чого-небудь, подібність одного до одного за своєю суттю і зовнішніми ознаками та виявом» [66]. Однак у науковому вжитку ці поняття використовують

одночасно, хоча, як зауважує Я. Посохова, до 1960-х рр. у науковому дискурсі превалювало слово «тотожність», але його потім поступово витіснило «ідентичність» [56, с. 218].

Наше дослідження ґрунтується на джерелах аналітичної філософії, тому доцільно звернутися також до вживання цього поняття в англійській мові. В аналітичній філософії використовується лише слово «*identity*», яке перекладається як «ідентичність» і як «тотожність». Наприклад, у словниковій статті «*Identity*» Стенфордської енциклопедії філософії зазначено, що проблему ідентичності часто розглядають у контексті тотожності будь-якої речі, у тому числі й особистості, і водночас ідентичність («*identity*») витлумачують через поняття «однаковість» – «*sameness*» [178]. Оксфордський словник подає також ще одне значення («*identity*»): це чинник, що відрізняє одну річ від іншої [181, с. 770].

Отже, поняття «ідентичність» постає як (1) тотожність – однаковість та (2) як відмінність від інших, яка робить річ унікальною, неповторною, визначає її сутність. Розглянемо ці потрактування докладніше.

Ідентичність як тотожність, однаковість. Тотожність насамперед розглядається в логіці як відношення типу рівності, що є рефлексивним, симетричним і транзитивним. Рефлексивність означає, що $A = A$, тобто це рівність самому собі. Симетричність полягає в тому, що якщо $A = B$, то A буде в тих самих відношеннях із B , що і B з A , тобто маємо $B = A$. Транзитивність означає, що якщо $A = B$ і $B = V$, то $A = V$.

Тотожність як відношення типу рівності має тривалу історію розгляду. За словами В. Попова, ідея однаковості речей з'являється у творах досократиків, але тотожність як категорія постає лише в класичний період у творах Платона, який перетворив уявлення про тотожність «з поетичного епітета на філософську категорію» [53, с. 93]. Л. Герсон стверджує, що слово «тотожність» у Платона починає переважати над словами «схожий» і

«подібний», а згодом «тотожність» стає одним із понять його філософської системи [113, с. 305].

Тотожність як категорія онтології і логіки була ґрунтовно досліджена Аристотелем, за словами якого, тотожність застосовна як до двох предметів, так і до однієї речі. Два об'єкти є тотожними, якщо вони складаються з однієї матерії або мають однакову сутність (Метафізика, 1018a5). Один предмет можна назвати тотожним, якщо його розглядають як тотожний самому собі. У такому випадку цей предмет порівнюють із самим собою, тобто його розглядають як два предмети (Метафізика, 1018a5–10).

У «Топіці» окреслено два види тотожності як категорії онтології: кількісна та якісна. Кількісна тотожність – це однаковість за числом, тобто тотожність предмета самому собі впродовж певного часу, а якісна – тотожність за видом чи родом, тобто це відношення типу рівності між кількома речами (Топіка, 103a5). Тотожність за родом може бути, наприклад, між конем і людиною, оскільки вони мають спільне родове поняття – жива істота (Топіка, 103a5–30).

У подальшому філософи часто звертаються до кількісного та якісного видів тотожності. Зокрема, Т. Гоббс називає тотожність і відмінність акциденціями будь-якого тіла. Він визнає, що предмети можуть бути тотожними та відмінними за числом, видом і родом. До цього переліку він додає фізичні параметри тіла: довжину, ширину, висоту. Тотожність між двома речами може бути тільки якісна, а тотожність речі самій собі – кількісна. Одночасно при порівнянні обидва види тотожності не можуть бути присутніми, оскільки «те саме» й «різне за числом» – це взаємовиключні назви [129, с. 133]. Д. Сепетий пропонує конкретизувати зазначені поняття. Він витлумачує кількісну ідентичність як екзистенційну ідентичність або тотожність за існуванням. Кількісна тотожність описує буття тієї самої речі. Якісна тотожність – тотожність за властивостями [63, с. 20].

У випадку якісної тотожності постає запитання: чи дійсно її треба розуміти саме як тотожність, а не подібність? Наприклад, для Г. Лейбніца ця категорія завжди абсолютна, тому що передбачає збіг двох речей у всіх їхніх властивостях, не допускаючи ступенів якості. Тобто це самототожність, що філософ виражає в принципі тотожності нерозпізнаних (*principium identitatis indiscernibilium*), за яким «вважати, що дві речі є нерозпізнані, – розглядати одну й ту саму річ під двома назвами» [93, с. 22]. Іншими словами: два об'єкти тотожні, якщо вони збігаються у всіх своїх властивостях [145, с. 106]. У ХХ ст. думку Г. Лейбніца інтерпретує Г. Дойч, який заперечує наявність якісної тотожності в онтології, вважаючи, що тотожність – радше категорія логіки, а не онтології, оскільки реально між двома речами буде лише подібність [99, с. 177].

У 1960-х П. Гіч розвиває концепцію відносної тотожності, за якою $x = y$, то вони тотожні щодо певного поняття A , яке експлікується у висловлюванні [111, с. 238]. Тобто два суб'єкти x та y будуть тотожними не тоді, коли збігаються у всіх своїх властивостях, а коли до них можна приписати спільне поняття – «особистість» [249, с. 284]. Для пояснення цієї концепції він наводить такий приклад. Зі шматка глини зробили статую і назвали Джордж, потім із цієї статуї зробили іншу, яку назвали Гаррі. Далі П. Гіч формулює два судження:

- 1) Джордж – такий самий шматок глини, що й Гаррі.
- 2) Джордж і Гаррі – різні статуї.

Інтуїтивно ми повністю погоджуємось із ними обома. Джордж і Гаррі дійсно зроблені з одного шматка глини, отже, вони тотожні за матеріалом. Однак у цьому прикладі маємо не один об'єкт, а два. Тож, вони розрізняються за числом, бо згадані об'єкти – дві різні статуї. Проте ми порівнюємо їх, оскільки вони мають спільне видове поняття «статуя» [125, с. 111–112]. Концепція відносної тотожності П. Гіча досить швидко поширилася в аналітичній онтології.

Зокрема, Д. Віггінс сформулював кілька правил добору сортального, або видового, поняття. По-перше, коли порівнюємо два предмети, необхідно, щоб це поняття однаково було істинним для них. Під виразом «сортальне поняття є істинним» розуміють, що істинним є твердження «об'єкт є сортальним поняттям». Якщо розглядаємо тотожність одного об'єкта самому собі у два різні моменти, то сортальне поняття повинно бути істинним у кожний з моментів по відношенню до зазначеного об'єкта. Наприклад, якщо скажемо, що Вечірня зоря – це та сама зоря, що і Вранішня зоря, то це буде хибним, тому що йдеться про планету Венеру. Так само хибним буде твердження: «Марс така сама зоря як і Венера», бо правильне видове поняття – «планета», а не «зоря» [258, с. 6]. Д. Віггінс також акцентує на тому, що те саме сортальне поняття, використане щодо одного й того ж предмета в одній ситуації, може бути істинним, а в іншій – хибним. Наприклад, Джон Доу в школі був двієчником, а потім став мером Лондона. Судження, що Джон Доу такий самий двієчник, що й мер Джон Доу, буде хибним [258, с. 18]. Оскільки в цьому прикладі маємо справу із двома сортальними поняттями: школяр, якому належить властивість бути двієчником, і мер. Отже, таке судження про тотожність некоректно сформульоване, тому що сортальні поняття не повинні змінюватися.

Однак Дж. Готорн звернув увагу, що концепція відносної тотожності також має свої межі застосування і є доволі проблематичною. Її застосовують тільки в синхронічному аспекті, тобто порівнюючи дві речі в один момент часу. Відносна тотожність малоінформативна щодо відношення речі до самої себе [126, с. 124].

Ідентичність – відмінність від інших й унікальність. Повернімося до принципу тотожності нерозпізнаних Г. Лейбніца. Якщо дві речі збігаються в усіх своїх властивостях, зокрема, у положенні в просторі та тривалості в часі, то йдеться про одну річ, яку називають різними словами. Тотожність в абсолютному смислі означає тотожність самому собі. Як ілюстрацію

принципу тотожності нерозпізнаних можна згадати вислів Д. Льюїса: «Тотожність – абсолютна проста й безпроблемна. Усе тотожне самому собі, ніщо не є завжди тотожним нічому іншому, крім самого себе. Ніколи немає проблем із тим, що робить щось тотожним собі. Ніщо не може перестати бути [тотожним]. І ніколи немає жодних проблем із тим, що робить дві речі тотожними; дві речі ніколи не можуть бути тотожними» [146, с. 193].

М. Козловець зазначає, що поняття «ідентичність» також може мати значення «унікальність» і «справжність». У цьому значенні ідентичність збігається з англійським поняттям «*selfhood*» і німецьким «*Selbstheit*» [22, с. 33]. В американській філософії подібну позицію займає Г. Франкфурт, зауважуючи, що поняття «ідентичність» передбачає не лише тотожність, але й унікальність особистості. На його думку, розглядаючи тотожність, треба говорити про сутність речі, її основні властивості, а тому кожна річ тотожна лише собі [108, с. 113].

Отже, коли говоримо про ідентичність як відмінність від інших, тобто унікальність, ми здійснюємо порівняння, отже, актуалізуємо проблему протиставлення якісного й кількісного видів тотожності. Коли порівнюємо дві речі, кількісної тотожності між ними немає, але може бути якісна. Кількісна ж наявна тоді, коли порівнюємо об'єкт на різних етапах буття, що не виключає також їхню якісну тотожність. Наявність обох видів тотожності одночасно утворює абсолютну тотожність, що стосується певної якісно незмінної речі щодо самої себе на різних часових етапах. Отже, іншим важливим аспектом у дослідженні категорії ідентичності постає часовий вимір.

Проблема означення особистості в контексті її ідентичності. Другим складником терміна «ідентичність особистості» є слово «особистість», яке також полісемантичне, тому що є предметом вивчення пов'язаних із людиною галузей науки. Зокрема, В. Бушанський зазначає, що тільки в психології наявні понад 50 визначень цього поняття [12, с. 19]. З урахуванням інших галузей його потрактувань може бути навіть більше. Г. Стросон зазначає, що загалом

поняття «особистість» дуже часто витлумачується (1) як синонім слова «людина» і (2) як певна властивість людини, що проявляється через сукупність рис характеру. У другому значенні індивід стає зовсім іншою особистістю, по-іншому проявляючи характер, змінюючи погляди або поведінку. Проте у філософії XVII–XVIII ст. під час розгляду проблеми ідентичності особистості поняття «особистість» не використовується ні в першому, ні в другому значеннях, що ускладнює інтерпретацію відповідних дискусій [223, с. 5–6].

Цей термін походить від лат. «*personae*», що є перекладом грецького слова «*prosopon*», тобто «обличчя». Слово «*personae*» спочатку означало маску для театральної вистави, потім «*personae*» почали вживати в римському праві для позначення фізичної особи, яку вважають суб'єктом права [243, с. 26].

У своєму історичному дослідженні проблеми ідентичності У. Тіль зазначає, що в Середньовіччі термін «*personae*» використовувався для позначення осіб Трійці. У Тертуліана наявний вислів «*una substantia tres personae*» для позначення Бога Отця, Бога Сина та Святого Духа. Одним із перших, хто в середньовічній філософії використовує слово «*personae*» щодо людини, був Августин Аврелій, який уважав, що особистість – втілена душа, яка характеризується трьома властивостями: розумом, пам'яттю і волею [243, с. 27–28]. У Томи Аквінського особистість є (1) сутністю, тобто розглядається як одиничне поняття, (2) ґрунтується на субстанції, зокрема, ідеться про душу людини, (3) має певні унікальні атрибутивні властивості, наприклад, мислення [163, с. 100–101].

У Новий час поняття «особистість» поступово ускладнюється. З одного боку, зберігається розуміння особистості як нематеріальної субстанції. Така позиція характерна для європейських раціоналістів, кембриджських неоплатоників (Р. Кадвортса, Н. Карвелвела, Дж. Сміта і Б. Вічкота), а також для Т. Ріда і Дж. Батлера [83, с. 77]. З іншого боку, продовжується традиція римських юристів, за якою особистість розглядають як суб'єкт права.

Наприклад, Т. Гоббс у своїй дискусії з Пуфендорфом розглядає «особистість» (*person*) як суб'єкта правових відносин [242, с. 881–882].

Два зазначені потрактування були поєднанні Дж. Локом. Однак спочатку в «Розвідці про людське розуміння» він розмежовує поняття «людина» (*man*) та «особистість» (*person*), тому що вони позначають дві різні ідеї. Для ілюстрації відмінності між ними Дж. Лок наводить приклад із Геліогабалом, якого перетворили на свиню. Хибним було б стверджувати, що Геліогабал в образі свині є тією ж людиною, що й до перетворення. Однак метаморфоза ще не означає, що його особистість змінилася [149, с. 186–187]. Слово «людина» витлумачується ним як жива істота, яка має тіло певної форми, тобто як біологічна сутність [149, с. 187]. А поняття «особистість» у Лока витлумачується у двох значеннях. За першим, особистість – це «розумна істота, яка має здоровий глузд і рефлексію й спроможна розглядати себе як себе» [149, с. 188]. Здатність «розглядати себе як себе» означає, що для існування особистості людина мусить мати свідомість і самосвідомість. Б. Гаррет перефразовує це визначення так: особистість – «самосвідома ментальна сутність» [110, с. 5].

Дж. Лок припускав, що для того, щоб уважатися особистістю, не обов'язково взагалі бути людиною. Він пропонує розглянути приклад із розумним папугою, який здатен до осмисленого мовлення і пам'ятає певні минулі події. Для Дж. Лока цих властивостей достатньо, щоб папугу вважали особистістю. Як зазначає Г. Стросон, особистість у філософії Лока насамперед є суб'єктом пізнання, і характеризується здатністю аналізувати власний досвід [224, с. 113–116]. Отже, «особистість» має «Я», або «самість» (*self*).

У другому значенні «особистість» у Дж. Лока – це «юридичний термін приписування дій та заслуг, що застосовується тільки до того, хто є розумним суб'єктом діяльності, розуміє закон, щастя і страждання» [149, с. 198]. За свої минулі вчинки такий суб'єкт несе відповідальність, тому що усвідомлював їх у той момент. К. Форстром звертає увагу, що особистість – моральна сутність.

Спроможність мислити ще не означає бути особистістю, це одна з властивостей людини як біологічної істоти. Особистість (*personhood*) виникає від здатності «розуміти закон (наприклад, той, що «написаний на серці»), щастя і нещастя» [105, с. 119]. Дж. Спектор вважає, що, витлумачуючи особистість як суб'єкта права та моралі, Дж. Лок перетворив те, що до нього вважали онтологічною проблемою, у питання практичної філософії, яке стосується суб'єктності (*agency*) та підзвітності (*accountability*) [219, с. 256]. Дж. Лок дійсно вважав «особистість» розумним суб'єктом (*an intelligent agent*), пов'язуючи це поняття зі здатністю нести відповідальність за власні вчинки. На концепції ідентичності особистості ґрунтується «все право та справедливість нагороди або покарання» [149, с. 195].

М. Бойченко зазначає, що становлення поняття «особистість» в Новий час і добу Просвітництва загалом невід'ємне від визнання прав людини, формування інститутів ліберальної демократії, економічної конкуренції та поширення загальної освіти. Поняття «особистість» є проєктом Просвітництва і передбачає визнання свободи людини в різних формах. Тож особистістю є самоврядний і автономний індивід, який несе відповідальність за свої вчинки, і від якого очікують активну участь в суспільному житті [6, с. 77].

Розуміння особистості як суб'єкта моралі та права розвивається у І. Канта, який зазначає, що поняття «особистість» стосується сфери морально-практичного розуму [134, с. 569]. І. Кант послуговується двома термінами: «особа» (*Person, homo phaenomenon*) та «особистість» (*Persönlichkeit, homo noumenon*) [134, с. 329]. Особа (*Person*) – суб'єкт, який спроможний усвідомлювати власні вчинки [134, с. 329]. Це синонім слова «людина» (*der Mensch*), що вживається в ситуаціях, пов'язаних із юридичною відповідальністю. Особистість є вільною розумною істотою, що підкорюється насамперед моральним законам, які сама для себе встановлює [134, с. 329]. Особистість не просто усвідомлює власні вчинки, а спроможна брати за них відповідальність [134, с. 550].

У другій половині XIX – на початку XX ст. під впливом розвитку психології та соціології «особистість» вважається суб'єктом соціальних відносин. У «Тезах про Феєрбаха» К. Маркс витлумачував сутність людини як «ансамбль суспільних відносин» [164, с. 28]. Ч. Кулі експериментально доводив, що Я має суспільну природу, тому особистість треба вивчати в суспільному контексті [91, с. 181]. Представник символічного інтеракціонізму Дж. Мід звертав увагу на те, що свідомість та Я (*Self*) – продукт її соціальної взаємодії з іншими, а включення в соціальну групу є передумовою утворення Я [168, с. 140]. Д. Мак-Адамс закладає нарративний спосіб опису ідентичності в психології, за яким особистість – істота, що має здатність формувати історії про себе й усвідомлювати своє життя як історію. Він одним із перших використовує метод аналізу біографій задля вивчення особистості та її ідентичності [165, с. 99–100]. Дж. Марсія пропонує таке визначення нарративної особистості: «структура Я – внутрішня, самоутворена, динамічна організація мотивів, здатностей, поглядів та індивідуальної історії» [159, с. 159].

Отже, можна зазначити, що впродовж тривалої історії свого розвитку поняття «особистість» еволюціонувало, набувало різних значень і поступово ускладнювалося.

Зважаючи на описану вище історію розвитку цього поняття, ми можемо виокремити такі його основні значення: (1) суб'єкт пізнання, або суб'єкт досвіду, (2) суб'єкт моралі та права, (3) суб'єкт діяльності (*agent*), (4) соціальний суб'єкт, або суб'єкт суспільних відносин, (5) автор нарративу.

В. Андрущенко та М. Михальченко, аналізуючи природу та сутність людини в соціальному контексті, звертають увагу на те, що людина – це (1) істота мисляча, (2) діяльна, (3) предметна й (4) суспільна; і що всі наведені потрактування повинні бути поєднані разом, оскільки тільки у такому випадку людину розуміють як особливий вид буття – особистість [3, с. 200–201].

Зауважимо, що поняття «особистість» має кілька проблемних аспектів. Перший із них полягає у зв'язку між поняттями «особистість» і «людина». Загалом традиційно вважають, що особистість – це людина, розглянута в соціальному та духовно-культурному вимірах. Серед українських філософів таку думку обґрунтовує С. Крилова. В однойменній словниковій статті «Філософського енциклопедичного словника» вона визначає особистість як «аспект внутрішнього світу людини, що характеризується унікальністю та відкритістю» [27, с. 457]. Особистості притаманні самопізнання, самостворення, самоактуалізація й об'єктивування в культурних артефактах [27, с. 457–458]. Деякі аналітичні філософи дають подібне трактування. Наприклад, К. Корсгаард висуває думку, що особистість – функціональний вимір індивіда, якого він набуває в діяльності [137, с. 137]. Е. Олсон стверджує, що особистість – це етап у розвитку людини, що характеризується наявністю більш складної психічної діяльності [180, с. 109]. Проте П. ван Інваген вважає особистість матеріальною істотою, що має розвинений мозок, тому здатна усвідомлювати себе [251, с. 206].

Другий проблемний аспект стосується того, чи вона підкреслює **індивідуальне й унікальне** в людині, чи стосується **універсального та типового**. Наприклад, Г. Франкфурт говорить про особистість як про унікальність і неповторність життєвого досвіду [108, с. 89]. Д. Віггінс [260] вважає, що особистість – це сортальне, тобто родове поняття, яке може бути застосоване щодо багатьох людей за певних умов.

Третій проблемний аспект стосується онтологічного статусу поняття «особистість». Це питання про те, чи є особистість мінімальною онтологічною одиницею, яку не можна проаналізувати через інші поняття, тобто чи є вона субстанцією в аристотелівському розумінні; або ж особистість – це якість, яку набуває людина за певних умов, тобто це атрибут певної субстанції. У другому випадку слушно визначити ці умови.

Особистість – це окрема сутність. Таку позицію розглядають Дж. Мак-Таггарт і П. Стросон. Зокрема, у «Природі існування» Мак-Таггарт писав, що те, що є у світі, можна назвати сутністю, властивістю або відношенням. Він вважає, що Я (*Self*) є нематеріальною субстанцією. Проте особистість – це особлива сутність: як первинна частина суцього, Я має бути поза часом, але особистість насправді ж існує в часі [167, с. 120–121]. П. Стросон розвиває погляд на особистість, який характеризує як «логічно первинний», оскільки вважає, що поняття «особистість» не можна аналізувати через інші поняття, наприклад, «свідомість» [226, с. 102]. Навпаки, саме свідомість ми аналізуємо через поняття «особистість», оскільки свідомість не можна розглядати як субстанцію або властивість субстанції. Щоб сформулювати судження про неї, треба дати їй потрактування, що є можливим, якщо розглядати носія свідомості в просторі і часі. Особистість може висловити судження про себе, вживаючи М-предикати, що розкривають її ментальний стан, і П-предикати, які описують положення її тіла в часі [226, с. 101–102]. Отже, за П. Стросоном, особистість як проста сутність не зводиться до інших більш простих сутностей, однак вона має психічні та фізичні властивості. Наявні тлумачення поняття «особистість» представлені в онтологічному підході до проблеми ідентичності особистості.

Особистість – це властивість людини, яка виникає за певних умов. Така позиція характерна для багатьох представників аналітичної філософії, які розглядають проблему ідентичності особистості. Зокрема, С. Шумейкер [213], Й. Гейлі [109], П. Грайс [119] та ін. вважають особистість суб'єктом пізнання та досвіду, тому пов'язують існування особистості з наявністю свідомості, самосвідомості, розвинутих когнітивних процесів, здатністю до цілепокладання і планування. К. Корсгаард визначає особистість як «автономну й діяльнісну причину власних дій», наголошуючи на усвідомленні контролю діяльності як сутнісній рисі особистості [139, с. 213]. М. Шехтман

підкреслює так званий юридичний аспект, тому що особистість – це людина, яка несе відповідальність за вчинки перед собою та іншими [196, с. 13].

Отже, з огляду на описані значення понять «ідентичність» та «особистість» ми можемо визначити кілька проблемних аспектів.

1. Поняття «ідентичність особистості» – полісемантичне, оскільки його складники мають кілька протилежних значень: «ідентичність» водночас передбачає тотожність і відмінність; «особистість» – типове й унікальне. Відповідно, категорія ідентичності особистості також має цю двоїстість.

2. Якщо ідентичність буває між двома речами і щодо однієї речі, то ідентичність особистості – це тотожність, однаковість особистості по відношенню до самої себе. Така ідентичність обов'язково передбачає темпоральний аспект: самототожність – це ідентичність на різних часових етапах. Переформулюємо проблему ідентичності особистості в дусі аналітичної філософії: чи особистість x_1 , якою вона була в момент часу t_1 , залишається в момент часу t_2 ($t_1 < t_2$) тією ж самою особистістю, або ж вона втрачає свою ідентичність і перетворюється на іншу особистість x_2 ($x_1 \neq x_2$)? Тут підкреслено, що ідентичність базується на певному критерії, який треба обґрунтувати.

3. Ідентичність із самим собою може означати також відмінність від інших. Тому постає питання про засаду, яка зумовлює унікальність особистості протягом часу.

4. Ідентичність як тотожність особистості із собою в часі й порівняння себе з іншими актуалізує синхронічний і діахронічний аспекти: як порівняння з іншими, щоб з'ясувати тотожність відмінність у певний момент часу і порівняння із самим собою протягом певного часу.

5. Синхронічне й діахронічне розуміння ідентичності пов'язане також із двома видами тотожності: якісною і кількісною. Питання, що виникають у зв'язку із цим: чи достатньо тільки одного виду тотожності для існування в

часі самототожної особистості, і якщо так, то якого саме виду тотожності буде достатньо; чи вважати якісну тотожність саме тотожністю, а не подібністю?

1.2. Розвиток проблеми ідентичності особистості в історії філософії

В аналітичній філософії наразі сформувався консенсус щодо історичного розгортання проблеми ідентичності особистості. Уважають, що вона стає самостійною, починаючи з філософії Нового часу. Зокрема, К. Форстром зазначає, що вперше експліцитно проблему тотожності особистості поставив Дж. Лок у трактаті «Розвідка про людське розуміння» [105, с. 6].

Р. Мартін і Дж. Барресі виокремлюють три етапи в розвитку цієї проблеми: (1) від Платона до Дж. Лока; (2) від Дж. Лока до XIX ст.; (3) від 1960-х рр. до сьогодні [160, с. 1]. За їхніми словами, перший, «платонічний етап», охоплює часовий проміжок від класичного періоду античної філософії до Нового часу. У цей час проблема ідентичності була виражена імпліцитно та являла собою аспект проблеми зв'язку душі й тіла. На другому етапі проблема ідентичності особистості стала самостійною завдяки Дж. Локу і його молодшим сучасникам. Третій, сучасний етап почався у 1960-х роках і триває донині. Він характеризується переосмисленням традиційної проблематики з урахуванням досягнень аналітичної філософії [160, с. 1–2].

Услід за ними ми виокремимо в розвитку проблеми ідентичності особистості три етапи: (1) етап зародження, коли ця проблема розглядалася імпліцитно; (2) класичний етап, що є перехідним: охоплює перехід від імпліцитного до експліцитного дослідження, в якому проблема ідентичності особистості постає як самостійна, і починають формуватися основні підходи до її розгляду; та (3) сучасний етап – переосмислення класичних концепцій в аналітичній філософії.

Етап зародження проблеми ідентичності особистості охоплює період від античності до філософії Нового часу. Платон і Аристотель закладають два

принципи розуміння ідентичності особистості: (1) принцип самототожності буття; (2) визнання сутності людини незмінною та самототожною.

У філософії Платона підкреслено принцип самототожності як один із засадничих. В. Попов вважає, що Платон розуміє ідентичність насамперед як самототожність і непорушність світу ідей та космосу. Поліс та людська душа також організовані за основним принципом світобудови [52, с. 98]. У діалогах «Федр» (Федр, 245d) і «Федон» (Федон, 94 E) він розкриває думку про те, що хоча тіло смертне, але основна сутність людини полягає у її безсмертній і незмінній душі, яка тотожна самій собі. Чотири аргументи на захист безсмертя душі в діалозі «Федон» показують, що душа завжди залишається однаковою та незмінною у світі речей та у світі ідей, тому що, перебуваючи у світі ідей, вона споглядає постійне та незмінне й сама набуває цих якостей (Федон, 79 D). У «Державі» Платон підкреслює, що душі безсмертні, але їхня кількість обмежена, і «якби щось із того, що безсмертне, примножувалось, воно, як тобі відомо, виникало б із того, що смертне, і, зрештою, усе стало б безсмертним» (Держава, 611b). З огляду на його метемпсихічні погляди можемо припустити, що одна й та сама душа може втілюватися безліч разів, проте він не розглядав питання, чи можна вважати людину, у якій, наприклад, втілилася душа Сократа, тією самою особистістю, що й Сократ.

У «Метафізиці» Аристотель розглядає принцип самототожності через поняття «єдине» (Метафізика, 1052a15–1052a35). Він розуміє його в чотирьох значеннях: (1) як те, що має тривалість, (2) як щось цілісне за певною будовою або має незмінну форму, (3) як те, що наявне в однині й не поділяється на частини, і (4) як те, що в пізнанні сприймається як цілісність, як одна сутність (Метафізика, 1052a15–35). Тобто якщо певна річ має тривалість у часі та сталу форму, сприймається як сутність і не існує, якщо її поділити на частини, то вона буде розглядатися як тотожна самій собі.

У трактаті «Про душу» Аристотель, подібно до Платона, розглядає людину як єдність тіла та душі. Остання ж розглядається в потрійному смислі:

(1) як джерело руху в тілі, (2) як ціль руху і (3) як сутність живих тіл (Про душу, 415b5–415b520). В іншому місці він зазначає, що душа є формою тіла, розглядається як його ентелехія та можливість життя (Про душу, 412a15–412a25). Тобто душа є сутністю людини, що спричиняє рух тіла, і поки душа й тіло об'єднані разом, людина буде сприйматися як цілісна самототожна сутність.

Тобто в Платона й Аристотеля принцип ідентичності реалізується як зв'язок душі та тіла: поки цей зв'язок зберігається, людина залишається тотожною самій собі, незважаючи на фізичні зміни впродовж часу.

Середньовічна філософія продовжує традицію Платона й Аристотеля щодо розуміння людини. Зокрема, у «Сповіді» Августина зазначено, що людина складається з незмінної та вічної душі й змінного тіла [62, с. 62; с. 176]. Він стверджує, що сутність людини визначається не тілом чи душею, а сполученням обох, що формують неповторну єдність [62, с. 123]. Однак Тома Аквінський заперечує думку Платона, що людина – це душа, яка використовує тіло [240]. У диспуті «Про Божу могутність» він говорить, що душі людини не можна приписати акциденції, тому вона не існує як сутність, тобто як субстанція [239]. У «Сумі теології» він пише, що «людина – це не тільки душа, а щось, що складається з душі й тіла» [240]. Тобто тільки в поєднанні з тілом душа утворює людину як окрему сутність.

Проте уявлення про людину поступово ускладнюються: додається розуміння її внутрішнього світу. У «Сповіді» Августин зазначає, що Бог дарує людині те, що становить її Я [62, с. 21]. І це Я завжди кількісно незмінне, а тому тотожне самому собі. Людина може відчувати роздвоєнність душі, але це не означає, що в її тілі дійсно наявні дві душі або що її Я перестало бути цілісним. Відчуття роздвоєнності душі свідчить про її страждання [62, с. 142].

Також уточнюється поняття «особистість» через зіставлення з поняттями «людина» та «субстанція». Зокрема, Тома Аквінський уважає

особистість «індивідуальною субстанцією раціональної природи» [239]. Особистість – це людина, яка є суб'єктом раціональної діяльності. Іншим важливим аспектом під час уточнення поняття «особистість» у середньовічній філософії є питання про те, чи є особистість загальним поняттям, чи стосується індивідуального. Тома Аквінський зауважує, що особистість часто розуміють як універсалію, хоча таке судження помилкове, оскільки особистість є індивідом, а тому вона не може бути загальним поняттям [239].

У середньовічній схоластиці проблему ідентичності особистості розглядають у контексті проблеми індивідуації, що формулюється як питання про розрізнення індивідів, які належать до одного виду. Щоб окреслити цю відмінність, необхідно застосувати принцип індивідуації (*principium individuationis*), який витлумачують як засаду відмінності певної одиничної речі від інших речей цього ж виду [117, с. 36]. За словами У. Тіля, у цьому принципі закладено підґрунтя для сучасного формулювання проблеми ідентичності особистості, тому що причина, яка зумовлює відмінність одного індивіда від іншого, одночасно пояснює, чому зазначений індивід залишається тотожним самому собі протягом певного часу і чому інші сприймають його таким [241, с. 212].

На думку Дж. Овенса, принцип індивідуації в контексті проблеми ідентичності особистості формулюється Томою Аквінським [182, с. 173]. У «Сумі теології» зазначено, що матерія є принципом індивідуації форм [240]. Необхідно зауважити, що йдеться про так звану визначену матерію, тобто певне матеріальне тіло [59, с. 17]. Вона має форму, досягається органами чуття в просторі й часі та пов'язана з ідеєю кількісного розрізнення. Тобто завдяки визначеній матерії дві людини будуть відрізнятися одна від одної як дві унікальні істоти, оскільки вони мають матеріальні тіла певної форми, які кількісно відмінні. І поки певне матеріальне тіло певної форми буде пов'язане з душею, існуватиме самототожна особистість.

Класичний етап. Другий етап дослідження проблеми ідентичності, який ми назвемо «класичним», охоплює період від XVI до XIX ст. Проблему ідентичності особистості досліджують Т. Гоббс [129], Р. Декарт [36], Дж. Лок [149], Г. Лейбніц [93; 144; 145], Д. Юм [130], Дж. Батлер [5], Т. Рід [58] та ін. Як бачимо, до її аналізу звертаються представники різних течій Європи, але найбільшу увагу їй приділяють в англійській філософії. У цей час закладається певна традиція розгляду проблеми ідентичності, яка потім буде переосмислена аналітичною філософією в XX ст.

У філософії Нового часу відбувається поступове ускладнення й переосмислення проблеми ідентичності особистості. Примітно, що вона стає самостійною проблемою філософії, а принцип індивідуації починає відігравати все меншу роль у порівнянні із середньовічною філософією. Дж. Лок формулює новий спосіб розгляду цієї проблеми, що привертає увагу все більшої кількості філософів.

Якщо середньовічна філософія використовує принцип індивідуації, щоби пояснити, чому та як певний одиничний предмет відрізняється від іншого предмету такого ж виду, то у філософії Нового часу важливим є тотожність речі із самою собою протягом часу.

Водночас переосмислюється зв'язок принципу індивідуації та проблеми ідентичності особистості: якщо в Середньовіччі, зокрема, у Томи Аквінського, проблема ідентичності розглядається в контексті принципу індивідуації, то, починаючи з XVII ст. зазначений принцип стає складовою частиною проблеми ідентичності особистості. Наприклад, у Т. Гоббса проблема ідентичності полягає в тому, щоби пояснити принцип індивідуації для речей різного роду [129, с. 135]. Він аналізує можливі варіанти збереження ідентичності в часі: (1) через тотожність матерії, (2) збереження форми, (3) незмінність усіх акциденцій [129, с. 136]. Однаковість матерії підходить тільки для опису неживих істот. Якщо застосувати спільність матерії до живих істот, у тому числі до людини, то виявиться, що між індивідом у молодому та літньому віці

не залишиться спільної матерії, а тому він перестає бути ідентичним самому собі [129, с. 136]. Тотожність, яка забезпечується сукупністю всіх акциденцій, є досить умовною. Її легко порушити, якщо змінити хоча б найменшу властивість. Наприклад, людина, яка сиділа, а потім встала, – це вже не одна й та сама істота, оскільки змінилася сукупність акциденцій [129, с. 136]. Тож Т. Гоббс доходить висновку, що ідентичність усіх живих істот (людини також) зберігається завдяки незмінності форми.

За Г. Лейбніцом, принцип індивідуації полягає в індивідуальності кожної речі: два об'єкти не можуть збігатися у всіх своїх властивостях, а тому ніколи не буває двох однакових речей [145, с. 227]. Проте Г. Лейбніц описує принцип індивідуації не через категорії форми та матерії, а через звернення до внутрішніх властивостей речі й розташування тіла в просторі та часі [145, с. 226].

Дж. Лок майже не звертається до принципу індивідуації. У своїй праці він присвячує цьому питанню лише кілька абзаців. За Дж. Локом, принцип індивідуації полягає в тому, що одна й та сама річ не може мати двох різних початків існування, отже, вона не може в один і той самий момент часу перебувати в різних місцях. Зазначена теза наявна також в оберненому вигляді: дві речі не можуть мати одного початку, оскільки «неможливо для двох речей одного виду бути чи існувати одночасно, в одному місці» [149, с. 184].

У «Трактаті про людську природу» Д. Юм ще менше уваги приділяє принципу індивідуації: у нього це тільки одна із чотирьох умов, які дають змогу спостерігачу встановити, що два етапи в бутті певної речі пов'язані між собою відношенням тотожності. За Д. Юмом, згаданий принцип полягає в збереженні неперервності та незмінності особи в часі, і докладніше він не розкритий [130, с. 318–319].

Отже, якщо у Т. Гоббса принцип індивідуації висвітлено на кількох сторінках, у Дж. Лока – у кількох абзацах, то вже в Д. Юма йому присвячено

кілька рядків. У молодших сучасників Лока – Т. Ріда та Дж. Батлера – він зовсім не згадується під час розгляду ідентичності особистості, що свідчить про виокремлення проблеми ідентичності особистості як самостійного напрямку дослідження.

Розгляд ідентичності особистості як окремої проблеми починається з Дж. Лока, який окреслив та запропонував спосіб її розв’язання в розділі 27 другого видання «Розвідки про людське розуміння» [105, с. 6]. У ній він формулює засади нового несубстанційного підходу до аналізу згаданої проблеми.

Субстанційний підхід XVII-XVIII ст. пояснює буття самототожного індивіда в часі через незмінність субстанції. Зокрема, таку позицію висловлює Р. Декарт. За його словами, мислення є субстанцією, яка «не протяжна в довжину, ширину та глибину і не має нічого від тіла, – перебуває [в мені] набагато виразнішою, ніж ідея будь-якої тілесної речі» [36, с. 214]. Тож Я людини – її особистість – невід’ємне від мислення: через нього людина усвідомлює себе. Проте Дж. Лок зауважив, що в глибокому сні або в стані непритомності людина не мислить, а тому мислення слід розглядати як сукупність відрізків, а не як пряму. Тобто якщо мислення перервне як процес, то Я існує не як тривала величина, а наявне окремо на кожному відрізку. Тоді виникає необхідність пояснити, чому Я на одному відрізку таке саме, що й на іншому, а це і є проблемою ідентичності особистості [149, с. 48–49].

Крім того, через два роки після публікації першого видання «Розвідки про людське розуміння» Дж. Лок отримав листа від Вільяма Молінью, у якому той пропонував прокоментувати уявний експеримент, який зараз відомий під назвою «проблема Молінью». Уявімо, що від народження сліпу людину навчили на дотик розрізняти предмети так, що вона з легкістю визначає предмети кубічної та сферичної форм. Однак потім вона дивовижним чином прозріла. В. Молінью запитував Лока, чи спроможна ця вже зряча людина сказати, де куб, а де сфера, якщо не буде торкатися їх, а тільки дивитися [96].

К. Форстром зауважує, що В. Моліньо для обґрунтування своєї позиції звертався до принципу індивідуації, пропонуючи Дж. Локу більш детально висвітлити його в новій редакції трактату. Останній погодився, включивши до другого видання розділ 27, у якому він переосмислив принцип індивідуації як складову проблеми ідентичності особистості [105, с. 6–7].

Дж. Лок починає розділ з опису принципу індивідуації, зазначаючи, що проблема ідентичності особистості не зводиться виключно до нього. Далі він перелічує три види субстанцій, про які можна міркувати, а отже, говорити про їхню ідентичність. Ці три види субстанцій: (1) Бог, (2) духи, або душі (*finite intelligences*), та (3) фізичні тіла. Бог є всюдисущим, тому його тотожність собі ми не можемо поставити під сумнів. Інші нематеріальні сутності з'являються лише в певному місці для певних людей у певний час, тому їхня тотожність пов'язана із цими просторово-часовими межами. Отже, єдиний вид субстанції, ідентичність якого можна досліджувати, – це матеріальні об'єкти [149, с. 183]. Останні поділяються на такі різновиди: (1) неживі тіла, (2) рослини, (3) тварини та (4) люди. Ці види матеріальних об'єктів відрізняються за складністю організації та властивостями, тому треба говорити про буття в часі кожного виду матеріальних об'єктів окремо [149, с. 185–186]. Як і Т. Гоббс, Дж. Лок уважав, що матеріальні об'єкти різного рівня організації по-різному зберігають ідентичність. Неживі об'єкти залишаються тотожними собі, поки складаються з однієї матерії. Наприклад, купа каміння є тією самою, поки складається з одних і тих самих частин, незалежно від того, як вони будуть перемішані [149, с. 185]. Тотожність рослин і тварин обумовлена довжиною їхнього життя. Однак вони змінюють матерію, з якої складаються. Тому їхня ідентичність ґрунтується не на однаковості матерії, а на збереженні певної організації частин тіла впродовж життєвого циклу.

Із тотожністю людини справа складніша: Дж. Лок розмежовує поняття «людина» й «особистість», зазначаючи, що бути однією і тією ж людиною не те саме, що бути незмінною особистістю. А тому ідентичність людини й

ідентичність особистості – різні категорії. За Дж. Локом, людина – це жива істота, що має тіло певної форми, тому ідентичність людини розглядається так само як тотожність рослин і тварин [149, с. 187].

Поняття «особистість» витлумачується ним у двох значеннях. По-перше, особистість – «розумна істота, яка має здоровий глузд і рефлексію і спроможна розглядати себе як себе» [149, с. 188]. Слова «особистість» і «Я» (*self*), або «самість», на думку Дж. Лока, означають те саме. По-друге, особистість – «юридичний термін» (*forensic term*) [149, с. 198]. Вона є об'єктом покарань і винагород [149, с. 194]. Поки людина є особистістю, вона спроможна нести відповідальність за свої вчинки, а отже, вона є водночас суб'єктом пізнання і діяльності.

Якщо для підтримання ідентичності людини в часі необхідно зберегти цілісність організму впродовж її життя, то для ідентичності особистості цього недостатньо. За словами Дж. Лока, ідентичність особистості ґрунтується на свідомості (*consciousness*). Без неї немає особистості, а остання простягається так далеко в минуле, куди сягає її свідомість [149, с. 188].

Зауважимо, що Дж. Лок першим вживає слово «*consciousness*» у значенні «свідомість». До цього в англійській мові слово «*consciousness*» уживав тільки неоплатонік Р. Кадвортс, коли перекладав твори Плотіна англійською, і воно означало «відчуття» (*synaesthesia*) [256, с. 245–246]. Тому Дж. Лок створив авторський неологізм, який не був зрозумілий його сучасникам ні в Англії, ні в Європі [47, с. 149–150]. Зазначимо, що Дж. Лок під словом «свідомість» розуміє такий психічний стан, що є результатом діяльності двох психічних процесів: сприймання та пам'яті. Людина має свідомість тоді, коли сприймає всю множину досвіду – сенсорні сприйняття та свій внутрішній стан і коли одночасно з усвідомленням теперішнього досвіду може в пам'яті відтворити милуне і ніби повторно пережити його. Водночас відбувається порівняння минулого досвіду з тим, що усвідомлюється зараз.

Поки процеси усвідомлення та пригадування тривають протягом певного часу, особистість відчуває себе самототожною.

Дж. Лок уважає, що ідентичність особистості не залежить ні від тіла, ні від душі людини. На захист цієї тези він наводить кілька уявних експериментів. Зокрема, про обмін тілами, за яким душа чоботаря перемістилася в тіло короля, і навпаки. Чоботар у тілі короля усвідомлює себе тією особистістю, що була до обміну. Те саме стосується й короля. Дж. Лок доходить висновку, що ідентичність не залежить від матеріальної субстанції: усвідомлення особистістю свого Я не залежить від тіла, у якому вона перебуває [149, с. 193].

Водночас ідентичність не залежить від нематеріальної субстанції, що Лок показує на прикладі про денного й нічного Сократів [149, с. 195]. Уявімо, що Сократ удень і вночі поводитьсь так, ніби це дві різні особистості. Також денний Сократ не пам'ятає, що він робив уночі, і навпаки. Така ситуація наштовхує на думку, що в одному тілі одночасно присутні дві особистості. Проте неможливо припустити, що в одному тілі є дві душі. Це суперечило б усталеним антропологічним уявленням. Тож проблему ідентичності особистості також не можна звести до незмінної душі.

Хоча Дж. Лок виокремив ідентичність особистості в самостійну, не всі сучасники схвально поставилися до його концепції ідентичності особистості. Наприклад, Г. Лейбніц критикує її за неспроможність визначити один критерій ідентичності. Якщо ідентичність є фундаментальним онтологічним відношенням, то вона мусить проявлятися однаково принаймні в усіх живих істотах. Дж. Лок же проводить розрізнення між людьми та тваринами в способах збереження ідентичності; крім того, для людей тотожність розуміється в подвійному смислі: як ідентичності особистості й біологічної істоти, що призводить до релятивізації цієї категорії [149, с. 227]. За Г. Лейбніцом, ідентичність усіх живих істот зберігається в часі завдяки єдиному життєвому принципу – монаді, яка є ентелехією тіл і становить

сутність живої істоти, будучи принципом індивідуації. Він зазначав, що немає двох однакових монад, тому що «у природі ніколи немає двох істот, одна з яких була б в усьому як інша й у яких неможливо було б віднайти внутрішню або ґрунтовану на внутрішньому іменуванні відмінність», тому не буває двох однакових людей [33, с. 155].

Т. Рід не приймає локіанського тлумачення особистості, за яким остання незалежна від субстанції. Якщо особистістю є істота, що мислить, а мислення є атрибутом нематеріальної субстанції, то особистість ґрунтується на нематеріальній субстанції. Якщо ж прибрати причину, що робить особистість розумною, як пропонує Дж. Лок, тоді не зрозуміло, чому особистість взагалі існує. Про це Т. Рід пише так: «Сказати, що розумна істота – це особистість, але що особистість перестає існувати, поки розумна істота продовжує, або що особистість продовжує існувати, коли розумна істота припиняє, – це, з мого погляду, очевидна суперечність» [58, с. 157].

Дж. Батлер звертає увагу на помилку в аргументації Дж. Лока: ідентичність особистості не може ґрунтуватися на свідомості, оскільки, щоб усвідомлювати, потрібно бути ідентичним самому собі. «Усвідомлення ідентичності особистості стає її передумовою, а отже, не може утворювати ідентичність особистості; не більшою мірою, ніж знання, в усіх інших випадках, не може утворювати істину, для якої воно виступає передумовою», – пише Дж. Батлер [5, с. 106].

Тобто з позиції зазначених вище філософів, концепція ідентичності особистості Дж. Лока містить методологічні помилки. На думку Т. Ріда, вони мають дивні наслідки. Наприклад, Дж. Лок визнає, що свідомість – це загальна властивість розуму всіх людей. Якщо дві людини певний час переживали б однаковий досвід, то вони мали б однакові спогади, тобто між змістом їхньої свідомості не було б жодної різниці, тоді це зробило би всіх однією особистістю [58, с. 159]. Крім того, Дж. Батлер звертає увагу на те, що локіанська концепція пояснює тільки те, чому особистість у минулому й у

теперішньому залишається ідентичною, але не стосується майбутнього [5, с. 109].

Як ми зазначали в статті [47], усі зауваження щодо локіанської концепції можна звести до таких: (1) Дж. Лок будує свою концепцію на хибному принципі, оскільки свідомість не існує незалежно від нематеріальної субстанції; (2) навіть якщо припустити, що принцип, який лежить в основі концепції, – істинний, то зміст, який Дж. Лок вкладає в поняття, суперечить його основним тезам, що робить концепцію суперечливою: або тези непродумані до кінця, або поняття використовуються не узгоджено; (3) Дж. Лок робить помилку, оскільки вважає, що в основі ідентичності лежить те, що є наслідком її існування; (4) а ті наслідки, які логічно випливають з обґрунтованих тез, суперечать зазначеному ним вихідному принципу [47, с. 149].

Цікавість до проблеми ідентичності особистості почала згасати, починаючи з ХІХ ст. Р. Мартін і Дж. Барресі зауважують, що останньою прогресивною фігурою в цьому майже безперервному обговоренні був Вільям Хезліт. У 1805 р. він опублікував «Есе про принципи людської діяльності», де зробив спробу системно підійти до вивчення проблеми ідентичності особистості, а висловлені ним ідеї не набули поширення до 1960-х рр. Причиною цьому є поступове відокремлення психології від філософії протягом ХІХ-ХХ ст. [160, с. 59].

У ХХ ст. відбувається відродження інтересу до проблеми ідентичності особистості. У «Природі існування» Дж. Мак-Таггарт досліджує онтологічний статус Я: чи є воно субстанцією, властивістю або відношенням. Він робить висновок, що Я є первинною не матеріальною субстанцією, а тому Я має існувати поза часом [167, с. 121]. Р. Блейк здійснив дослідження онтологічних засад принципу індивідуації Г. Лейбніца і його інтерпретаціях Дж. Мак-Таггартом, Б. Расселом і Дж. Муром. Він із сумнівом ставився до позиції Б. Рассела, який звертав увагу тільки на кількісну тотожність для розрізнення

речей у просторі й часі, наголошуючи на значенні якісної тотожності для індивідуації матерії [81]. Логічні засади індивідуації, а також застосування якісної і кількісної тотожності в онтології часто обговорювали на сторінках журналу «Моніст» на початку 1930-х рр. Зокрема, А. Юшенко опублікував дослідження логічних засад принципу ідентичності в онтології, включаючи аналіз тривалості речей у просторі й часі [248]. Е. Голл написав низку статей про співвідношення якісного та кількісного видів тотожності й тривалості речей у часі [121; 122; 123]. Й. Гейлі звертав увагу на необхідність дослідження засад існування Я особистості в часі [109, с. 29]. Так проблема ідентичності особистості повернулася у фокус філософських досліджень. Її частіше почали згадувати в публікаціях, – і можемо констатувати, що з другої половини ХХ ст. починається третій, сучасний етап розгляду зазначеної проблеми.

Сучасний етап. Наразі проблему ідентичності особистості розуміють як складну та багатоаспектну. Варто згадати основні монографії з історії цього поняття. Насамперед це дослідження Р. Мартіна та Дж. Барресі [160; 162; 163] і У. Тіля [243], у яких здійснено спробу узагальнити розвиток проблеми ідентичності особистості від античності до ХХ ст. Окремо зазначимо праці Г. Стросона [223; 224], К. Форстром [105], М. Айерса [78] і Дж. Макі [157], що присвячені вивченню філософії Дж. Лока і в яких велику увагу також приділено проблемі ідентичності.

Основною джерельною базою для сучасних розвідок аналітичних філософів є праці Дж. Лока [149], Дж. Батлера [5], Т. Ріда [58], Д. Юма [130] та ін.

Проблема ідентичності особистості має довгу традицію розгляду в онтології, тому що, за висловом Б. Гаррета, будь-яке питання про особистість становить насамперед онтологічну проблему [110, с. 1]. За Е. Олсоном, в онтології ця проблема охоплює такі основні аспекти: (1) проблему буття особистості в часі; (2) проблему критерію тотожності; (3) проблему вибору

між різними моделями опису ідентичності в часі; (4) проблему онтологічного статусу особистості; (5) проблему важливості категорії ідентичності як такої [179, с. 352–354].

Дослідження проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії здійснюється на засадах плюралізму. У 1940-х рр. аналітичні філософи переосмислюють концепцію Дж. Лока, намагаючись поліпшити її з урахуванням сучасних здобутків аналітичної філософії. Цей напрям має назву «неолокіанство» і представлений роботами Б. Вільямса [262], Д. Вігінса [258; 259; 260], П. Грайса [119], С. Шумейкера [209; 210; 211; 213] та ін. Поряд із неолокіанством Е. Олсон [180] і П. Сноуден [216; 217; 218] розвивають анімалістичний підхід до проблеми ідентичності особистості, який обґрунтовує біологічну тривалість людини як істоти в часі. Також для опису сучасних дискусій важливим є нонредукціоністська концепція Д. Парфіта [183; 184; 185], який ставить під сумнів доцільність розгляду проблеми ідентичності особистості в онтології, намагаючись транслювати її в інші галузі філософії.

Зокрема, представники аналітичної філософії розглядають проблему ідентичності особистості також у практичній філософії. Практичний підхід до ідентичності представлений двома типами концепцій: нормативними та наративними. Перший висвітлено в працях К. Ровейн [189; 190], Г. Франкфурта [106; 108], К. Корсгаард [137; 138; 139; 140] та ін. Другий розвивають такі філософи, як-от: М. Шехтман [194; 195; 196; 197], К. Еткінз [76; 77], Д. Шумейкер [206; 207; 208] тощо.

Р. Мартін [161] намагається розглянути проблему ідентичності з позиції епістемології, а М. Слорс у книзі «Діахронічний розум» здійснює дослідження проблеми ідентичності через призму психофізичної проблеми, поєднуючи онтологічні засади ідентичності зі спробою побудувати наративну концепцію [215].

Зауважимо, що проблема ідентичності особистості в практичній філософії ще у фазі становлення. Поки в аналітичній філософії ще не сформовано цілісної соціально-філософської концепції, тому ми зробимо спробу виявити вже наявні соціальні засади проблеми ідентичності у філософів-аналітиків.

1.3. Методологічні засади дослідження проблеми ідентичності особистості

Проблема ідентичності особистості досліджується нами на матеріалі аналітичної філософії. Ця філософська течія поширена переважно в англomовних країнах (у Великобританії, США, Австралії) і набула популярності завдяки Дж. Е. Муру, Б. Расселу, Л. Вітгенштейну та іншим філософам Кембриджського університету. Особливістю аналітичної філософії є слабка опора на традицію, оскільки вона більше спрямована на інновації та майбутнє. Актуальними темами аналітичної філософії є дослідження свідомості, розвиток нейронаук та штучного інтелекту [65, с. 38].

За словами Я. Шрамка, аналітична філософія має спільні методологічні засади: спосіб постановки й розгляду проблем, специфічну дослідницьку установку, яка створює специфічний стиль філософування [72, с. 13]. Як зазначає М. Дамміт, аналітична філософія характеризується тим, що «філософське дослідження мислення може бути досягнуто через філософське дослідження мови й, по-друге, всебічне дослідження може бути досягнуто тільки в такий спосіб» [100, с. 4]. Іншою важливою ознакою аналітичного напрямку є «активне застосування методів і засобів (у тому числі технічних) сучасної логіки та зв'язок із певного роду точною філософською термінологією, яка вводиться та визначається логічно коректним чином» [73, с. 198]. За словами Б. Сміта, аналітична філософія є точною, тому що вона тяжіє до ясності та уваги до формулювання в тому, що стосується аналізу

мови. Лише таке ретельне використання мови для філософських цілей уможлиблює аргументацію [202, с. 173]. Проте, як зауважує А. Синиця, аналітична філософія не є ні філософією мови, ні виключно напрямом у логіці. Аналітична філософія – проблемно-системний підхід до аналізу традиційних проблем філософії, коли формулюють положення, а потім наводять аргументи й контраргументи [64, с. 47–48].

Проблема ідентичності особистості є багатогранною, тому важливими етапами її вивчення є аналіз понятійного апарату, розгляд проблемного поля, дослідження філософських джерел різних історичних періодів та аналіз сучасних концепцій. Задля виконання згаданих етапів дослідження необхідно звернутися до методу концептуального аналізу та методу уявного експерименту.

П. Стросон називає концептуальний аналіз «улюбленою справою аналітичного філософа» [225, с. 2]. Як зазначає П. Грайс, це основне завдання філософа, хоча в загальному розумінні концептуальний аналіз виходить за межі філософії. Наприклад, запитання «Що таке битва?» або «Що таке гра?» безпосередньо не стосуються філософії, але, ставлячи їх, ми з'ясуємо, у чому сутність битви і гри як явищ, й у чому полягають їхні характерні ознаки, тобто чим битва відрізняється від війни, або гра – від занять спортом [120, с. 174–175].

Для здійснення концептуального аналізу є багато підстав. Наприклад, Р. Карнап використовує його задля побудови точної мови науки [19]. Як зазначає Н. Козаченко: у статті «Подолання метафізики за допомогою логічного аналізу мови» Р. Карнап доводить, що кожне слово має чітко визначене значення, а слова об'єднані в судження за правилами синтаксису. Якщо порушити ці настанови, виникають безсміслені речення, або псевдоречення. Значення слова можна прояснити за допомогою низки запитань, які формуються щодо елементарних речень *S*, у яких вжито це слово [21, с. 144]. Р. Карнап пропонує поставити такі запитання задля

уточнення значення слова в елементарному реченні: «1. З яких речень виводиться S , і які речення виводяться з S ? 2. За яких умов S є істинним, а за яких – хибним? 3. Як можна перевірити S ? 4. Який смисл має S ?» [19, с. 121–122]. Тож, на думку Р. Карнапа, щоби прояснити значення слова, необхідно встановити (1) відношення відповідності з протокольними реченнями, (2) умови істинності значення слова й (3) спосіб його емпіричної перевірки. Останнє включає дослідження ствердного і заперечного вживання слова та його верифікацію [21, с. 145].

М. Кьольбель зауважує, що загалом у філософії концептуальний аналіз можна використовувати на різних етапах дослідження задля (1) роз'яснення, (2) діагностики концептуальних проблем у певній теорії і (3) покращення термінологічного апарату або застосування понять [135, с. 15].

Наголосимо, що концептуальний аналіз охоплює низку процедур, тому немає єдиного алгоритму його застосування. За висловом П. Стросона, у загальному вигляді концептуальний аналіз є «розкладанням на компоненти ідей або концептів у розумі» [225, с. 2].

Х. Валчев вважає, що здійснити концептуальний аналіз означає провести дослідження умов застосування певного поняття. Загалом, вирізняють такі три типи умов застосування поняття: (1) умови, які є необхідними; (2) умови, що є достатніми, (3) умови, які є необхідними і достатніми водночас для використання певного поняття. Концептуальний аналіз передбачає пошук таких умов застосування поняття, що є необхідними та достатніми. Щоби зробити це, необхідно надати аналітичне означення поняття. Крім того, здійснення концептуального аналізу є описом, а тому, коли відбувається аналіз, лексичне значення слова залишається незмінним. Отже, мета концептуального аналізу – надати аналітичну дефініцію предиката [250, с. 134].

Д. Нолан описує хід концептуального аналізу так. Спочатку до поняття, що досліджують, добирають низку «банальних» суджень, які описують його

функціонування в буденній мові. Ці судження зіставляють між собою, відкидаючи хибні. Далі оцінюють, наскільки повно передається зміст поняття. Визначають ключові судження, що є необхідними умовами його існування. Потім їх об'єднують в єдиний кластер для перевірки. Усі ці процедури являють собою підготовчий етап. Далі необхідно узгодити досліджуване поняття з наявною картиною світу. Для цього здійснюють перевірку й аналіз кожної з наявних умов, щоби пересвідчитися, що вони є необхідними та достатніми [174, с. 267–268]. Під час цього часто застосовують контрприклад, задля чого вдаються до іншого методу, який є дуже поширеним в аналітичній філософії, – методу уявного експерименту.

Загалом не існує точного й загальноприйнятого визначення, що таке уявний експеримент, тому часто цей метод витлумачують досить широко [231, с. 1]. Наприклад, Р. Нозік називає такі експерименти «коанами для філософів» [177, с. 47]. Уявний експеримент ми можемо визначити як метод у філософії, що використовується для отримання нового знання в ситуаціях, коли неможливо провести реальний експеримент, а тому він здійснюється в уяві.

За словами Т. Куна, уявний експеримент дає досліднику доступ до інформації, яка хоча й під рукою, але водночас недоступна з певних причин [141, с. 261]. У такій ситуації застосування уявних експериментів є найбільш продуктивним, тому що допомагає здійснити «концептуальну реформу», тобто випрацювати нову наукову парадигму [141, с. 263].

Й. Вітт-Гансен зазначає, що вперше словосполучення «уявний експеримент» (*Gedankexperiment*) ужив датський філософ Г.-К. Орстед у праці «Пролегомени до загальної теорії природи» (1811 р.) [263, с. 48]. Пізніше цей термін часто використовував Е. Мах, тому походження терміна іноді помилково приписують йому [112, с. 20].

За словами Т. Гендлера, уявний експеримент як філософський метод характеризується трьома рисами. По-перше, він має вигаданий, часто

нереалістичний сценарій, за що його часто критикують. Зокрема, в уявних експериментах щодо ідентичності особистості часто йдеться про клонування, телепортацію, зміну спогадів, обмін тілами тощо. Фабулу експерименту подають у формі розповіді або короткого оповідання, супроводжуючи це графіками або схемами задля наочної демонстрації основної тези. По-друге, позиція дослідника, що постулюється в уявному експерименті у вигляді тези, покликана оцінити сам сценарій уявного експерименту. По-третє, оцінювання сценарію уявного експерименту має прояснювати також дотичні до нього проблемні аспекти [112, с. 21]. Щодо проблеми ідентичності особистості поза сценарієм експерименту часто висувається питання про те, чи порушується ідентичність особистості за певних обставин.

М. Корнбергер і С. Мантере зауважують, що уявні експерименти виконують кілька функцій у дослідженні. По-перше, вони мають евристичний потенціал, тому що дають змогу сформулювати гіпотезу дослідження. По-друге, здійснюють комунікативну функцію: з їхньою допомогою намагаються привернути увагу до певної проблеми та можливих шляхів її розв'язання. По-третє, уявні експерименти реалізують функцію критики наявних концепцій, бо ті дають змогу показати їхні можливі непередбачувані наслідки [136, с. 5–6]. По-четверте, уявні експерименти виконують функцію моделювання. Р. Купер зауважує, що вони ставлять запитання: «А якщо буде так?». Відповідаючи на нього, дослідник здійснює побудову певної умоглядної моделі, у якій була б можливою певна уявна ситуація. У такий спосіб він здійснює перегляд засадничих принципів [92, с. 336]. Також застосування уявних експериментів виконує естетичну функцію, оскільки останні не тільки моделюють можливий світ із його законами і правилами, а й розповідають історію, яка має певний сюжет і персонажів. В уявних експериментах застосовуються метафори, алегорії та інші засоби виразності. М. Стюарт зазначає, що «Король Лір», «Гамлет», «Колгосп тварин» і «Матриця» є прикладами уявних експериментів [230, с. 2].

На думку Т. Гендлера, уявні експерименти можна поділити на три види: фактуальні, концептуальні й оцінні. Перші моделюють гіпотетичні наслідки, що настануть, якщо в певній ситуації виконуються певні умови. Другі показують, як досліднику треба описувати ситуацію, якщо виконується умова, про яку йшлося в експерименті. У третій формулюється ставлення або оцінка до ситуації, що описується в умові експерименту. Під час аналізу проблеми ідентичності особистості постає запитання про те, чи буде особистість після трансформацій, описаних в уявному експерименті, такою самою, що до цього. Тобто йдеться про оцінку ситуації, тому уявні експерименти здебільшого оцінні [112, с. 25].

Один із перших уявних експериментів щодо ідентичності – парадокс про корабель Тезея, відомий завдяки Плутарху. Відомо кілька варіантів цього експерименту, тож, ми використаємо найбільш поширений сценарій, про який пише Т. Гоббс [129, с. 136]. На дерев'яному кораблі, на якому плавав Тезей, зіпсовані від води й часу дошки поступово замінювали на нові. Старі ж дошки не викидали, а зберігали окремо. Зрештою, на кораблі Тезея замінили всі дошки. Постає запитання: чи буде відремонтований корабель з усіма заміненими дошками тим самим кораблем, на якому плавав Тезей? Т. Гоббс розглядає цей експеримент у контексті двох видів тотожності: якісної та кількісної. В уявному експерименті корабель зазнав якісних змін, проте кількісно він не змінився. Так Т. Гоббс актуалізує проблему критерію ідентичності.

Дж. Барресі й Р. Мартін вважають, що Дж. Лок часто використовує метод уявного експерименту в контексті розгляду проблеми ідентичності особистості [160, с. 39]. Йдеться про його приклади про денного та нічного Сократів; Геліогабала, що перетворився на свиню; про розумного папугу; про короля та чоботаря, які помінялися тілами, та про відрізаний мізинець. Проте зазначене досить умовно є уявними експериментами, тому що в них не завжди експліцитно сформульована проблема.

Про Геліогабала, що перетворився на свиню, та про розумного папугу. Перший сценарій описує класичний сюжет у дусі «Метаморфоз» Овідія, коли людину перетворили на тварину. Дж. Лок ставить запитання: чи можна Геліогабала до перетворення вважати тією самою людиною, що після перетворення? Відповідь, звісно, заперечна. Далі він запитує: чи залишається Геліогабал після перетворення тією самою особистістю, що і до нього, на що відповідь – стверджувальна [149, с. 186]. У другому сценарії Дж. Лок розповідає про папугу, який навчився говорити і міг підтримувати бесіду [149, с. 187]. Дж. Лок аргументує, що в такому випадку папугу треба було б назвати особистістю. Ми розглянули ці два уявні експерименти разом, оскільки з їхньою допомогою Дж. Лок обґрунтовує одну й ту саму тезу: особистість та людина – це два різні поняття, а отже, ідентичність людини треба розглядати не так само, як ідентичність особистості.

Про денного й нічного Сократів. Сценарій уявного експерименту описує ситуацію розщеплення особистості, або існування множинної особистості. У варіанті Дж. Лока Сократ має дві особистості: денну й нічну, які співіснують в одному тілі. У варіанті Дж. Лока Сократ має дві особистості: денну й нічну, які співіснують в одному тілі. Удень Сократ не знає, що робить його нічна версія, і навпаки. Цей сценарій покликаний показати, що ідентичність особистості ґрунтується на свідомості, тобто усвідомленні себе однією і тією ж особистістю, свідченням цього є пам'ять. Дж. Лок зауважує, що денного Сократа не можна карати за провину нічного, і навпаки, оскільки вони різні особистості [149, с. 195].

Уявний експеримент **про принца й чоботаря** – класичний сценарій з обміну тілами, коли принц опинився в тілі чоботаря, і навпаки. Дж. Лок показує, що ідею особистості ми пов'язуємо не з фізичним тілом, а з усвідомленням себе певною особистістю. Якщо виявилось б, що принц потрапив у тіло чоботаря, і навпаки, то принца не звинувачували б у вчинках чоботаря, які відбулися до обміну [149, с. 193]. Дж. Лок використовує цей

уявний експеримент для прояснення поняття «особистість» у тому значенні, що саме на особистість покладається відповідальність за скоєні вчинки; якщо ж людина перестала бути тією самою особистістю, то вона не несе відповідальності за попередні дії.

Про відрізаний мізинець. Сценарій ілюструє тезу, що особистість, або Я (*Self*), залежить лише від свідомості, яка не пов'язана із субстанцією. Дж. Лок пропонує експеримент, у якому людині відрізають мізинець. Чи стане від того людина іншою особистістю? І чи можемо уявити таку ситуацію, що після відрізання мізинця свідомість зникне слідом за ним? Цей уявний експеримент покликається на Тому Аквінського й Томаса Гоббса. Питання, які вони порушують, – як душа пов'язана з тілом. Зокрема, Тома Аквінський уважав, що душа як форма тіла міститься в тілі загалом і також у кожній частині [240]. Тобто в мізинці людини стільки ж душі, скільки в усьому тілі. Дж. Лок вважає, що від відрізання мізинцю людина не стане іншою особистістю, оскільки ця дія не вплине на її свідомість. Остання також нікуди не зникає зі зміною фізичної організації тіла. Зрештою, Дж. Лок доходить висновку, що свідомість не залежить ні від матерії, ні від нематеріальної субстанції.

Після Дж. Лока метод уявного експерименту для розгляду ідентичності особистості застосовували Т. Рід, Е. Коллінз і С. Кларк. Останні надали уявному експерименту більш сучасного вигляду: уявний експеримент використовували не стільки як цікавий приклад для ілюстрації думки, скільки зробили його центром дослідження [160, с. 41–42].

Аналітична філософія також застосовує уявні експерименти в розгляді проблеми ідентичності особистості. Як правило, концептуальний аналіз, здійснюваний філософами, передбачає використання уявних експериментів. Щодо проблеми ідентичності особистості Б. Гаррет називає **вісім** типових сценаріїв [110, с. 16–17]. Розглянемо їх докладніше.

Сценарій «Трансплантація мозку» був уперше запропонований С. Шумейкером [213, с. 22]. Уявімо, що мозок певної людини витягнули з одного тіла й пересадили у схоже, водночас знищивши старе. С. Шумейкер обґрунтовує, що особистість – ментальний конструкт і що вона залишається тотожною самій собі, якщо зберігається тривання психічних станів [209, с. 580]. У сформульованому сценарії пересадка мозку забезпечує неперервність психічних станів, а зміни, що трапляються з тілом, не беруться до уваги.

Сценарій «Розділене існування» описує уявну ситуацію, коли мозок і тіло були розділені, але все ще функціонують і зберігають зв'язок між собою. Цей сценарій уявного експерименту повторює уявний експеримент Д. Деннета в його відомій статті «Де я?» [98].

Відповідно до сценарію «Біонічна заміна», мозок, хворий на рак, поступово замінюють на штучний так, що водночас зберігаються всі психічні функції та спогади, тобто психічна тривалість у часі не переривається. Поступово мозок замінюється на штучну копію, яка підтримує життєдіяльність і психічну тривалість так, що ні пацієнт, якому зробили цю операцію, ні інші не помічають різниці [110]. Цей сценарій є більш адаптованою для проблеми ідентичності особистості версією згаданого вище парадоксу корабля Тезея.

Схожим сценарієм є сценарій «Невизначеність», під час якого особистості наполовину змінюють спогади, проте фізично вона не зазнає змін. Обидва сценарії ставлять запитання про ступені й міру подібності: чи допускає ідентичність особистості наявність ступенів схожості, або будь-яка зміна призводить до втрати ідентичності? Якщо ж допускається невеликий відсоток якісної зміни, то виникає запитання, наскільки сильно повинна змінитися особистість, щоби перестати бути тотожною самій собі.

Сценарії «Телетранспорताція» та «Відгалуження» (*Branch-line*) були описані Д. Парфітом [184]. Перший передбачає, що особистість, яка перебуває

на Землі, скопіювали на Марсі. Відповідно всі фізичні та психічні характеристики в оригіналу та копії збігаються. У результаті утворюються два індивіди, які усвідомлюють себе однією особистістю, мають однакові властивості й характеристики, але кількісно різняться і присутні одночасно в різних місцях. Д. Парфіт формулює питання про співвідношення якісного та кількісного видів тотожності й акцентує на необхідній засаді, на якій ґрунтується ідентичність особистості.

Сценарій «Відгалуження» являє собою продовження попереднього уявного експерименту. Особистість проходить через спеціальний сканер-телетранспортер, який її сканує, і копію, ідентичну оригіналу, відправляє на іншу планету, водночас оригінальне тіло знищується. Копія, що перебуває на іншій планеті, має ті самі психічні та фізичні характеристики, що й оригінал, усвідомлює себе тією ж особистістю, що й оригінал, однак залишається штучно створеним тілом.

Сценарій «Нещасний випадок» був описаний Д. Віггінсом і розглядає ситуацію, коли певна особистість у результаті нещасного випадку довгий час перебуває в стані коми [260]. Після свого пробудження вона не має попередніх спогадів і не може оперувати всіма функціями мозку. Відповідно така особистість кількісно залишається незмінною, проте якісно до й після нещасного випадку кардинально відрізняється. Окрім того, між етапами в бутті особистості наявний проміжок, під час якого вона не усвідомлює своє Я.

Один зі сценаріїв уявних експериментів, що часто використовують в аналітичній філософії для розгляду проблеми ідентичності особистості, – так звана проблема поділу, або просто «поділ» (*the fission*). Р. Мартін простежує корені цього сценарію до дискусії між Е. Коллінзом і С. Кларком, що відбувалася в 1706–1709 рр. щодо співвідношення категорій «матерія» і «мислення»: чи є мислення властивістю матерії [162, с. 146]. Ентоні Коллінз, учень Дж. Лока, висунув тезу, що свідомість – властивість матерії. Йому заперечував Самуель Кларк, який продовжував традицію платонізму,

вважаючи, що душа безсмертна і не зводиться до матеріальної субстанції, якою є тіло. Під час обговорень цього питання зародився сценарій класичного уявного експерименту під назвою проблема поділу (*the fission problem*). С. Кларк пропонував уявити ситуацію, коли найменшу часточку матерії, що здатна мати свідомість, поділили навпіл [160, с. 34]. Постає запитання: що буде зі свідомістю: розділиться вона навпіл чи ні? Якщо свідомість розділиться навпіл, то дві часточки матерії будуть якісно тотожні, однак кількісно розбіжні. А якщо матерія розділиться, а свідомість ні, тоді вона не може слугувати критерієм тотожності для розділених частин матерії. В іншому своєму експерименті він запропонував схожий сценарій. Уявімо, що свідомість однієї людини «скопійовали» іншим. С. Кларк запитував: чи будуть усі ці люди вважатися однією особистістю? Якщо так, то вони тотожні один одному, а отже, мусять відповідати за вчинки один одного і вихідного носія свідомості [160, с. 39–40].

У сучасній інтерпретації цей уявний експеримент формулюється так: уявімо, що мозок людини поділили навпіл, і обидві півкулі залишилися функціонувати як один повноцінний мозок; кожен півкулю пересадили в нові тіла [258, с. 50]. Припускають також, що після такої операції два індивіди, що утворилися, одразу приходять до тями, кожна півкуля в новому тілі функціонує як до операції: людина усвідомлює себе, може пригадати, що з нею відбувалося до операції, моторна та мовленнєва активність – на минулому рівні. Цей сценарій вимагає від дослідника оцінити ситуацію: як співвідносяться між собою донор мозку та дві новоутворені особистості. У цьому експерименті між етапами буття особистості порушується кількісна тотожність: замість особистості однієї утворюються дві, що й далі асоціюють себе з вихідною особистістю. Проте із часом два новоутворені індивіди також починають відрізнятися один від одного і від вихідної особистості, що ставить під сумнів первинну інтуїцію про те, що вихідна особистість тотожна обом новоствореним індивідам одразу або одному з них.

Вивчення сценаріїв уявних експериментів має кілька важливих наслідків. По-перше, це дає можливість дослідити історію розвитку проблеми ідентичності. По-друге, сценарії уявних експериментів виділяють ключові питання проблеми ідентичності, на розв'язанні яких фокусуються також і сучасні філософи. По-третє, вивчаючи способи розв'язання уявних експериментів, можемо класифікувати й типологізувати погляди певних філософів у спільні напрями, виокремивши схожі підходи в розв'язанні зазначеної проблеми.

Проте не всі філософи схвально ставляться до використання методу уявного експерименту у філософії взагалі, і під час розгляду проблеми ідентичності особистості зокрема. Загалом висувають такі зауваження.

По-перше, Р. Соренсен пише, що уявні експерименти – це не зовсім експерименти в повному смислі слова. Експерименти покладаються на апостеріорне знання, а уявні експерименти – на апіорне. Експеримент використовує емпіричні дані, а уявний експеримент – ні. Тому для Р. Соренсена словосполучення «уявний експеримент» являє свого роду оксюморон, як-от «маленький гігант» або «одружений холостяк» [204, с. 27].

По-друге, уявні експерименти часто використовують метод інтроспекції, тобто саморефлексії і самоспостереження. Сама ж інтроспекція може бути неповною, змінюватися з плином часу, інтроспективне сприйняття може бути упереджене [204, с. 24–25]. Тому М. Джонстон зазначає, що уявні експерименти частіше заважають розв'язанню проблеми, ніж допомагають [133, с. 67].

По-третє, Дж. Бран вважає, що проблеми з інтерпретацією уявних експериментів виникають через неповноту опису, що проявляється як схематичність розгляду. А тому уявний експеримент не дає достатньо інформації, що спричиняє неузгодженість сценарію, а це ставить під сумнів коректність застосування понять, які використовуються у формулюванні проблеми [85, с. 205]. Н. Ресхер зауважує, що нереалістичний сценарій уявних

експериментів швидше висвітлює тільки один аспект проблеми, але не основні поняття, стосовно яких відбувається дискусія. Так, наприклад, ознайомившись з уявними експериментами щодо ідентичності особистості, можна зробити висновок, що особистість можна ототожнювати або з тілом, або з психікою, але ці експерименти не прояснюють, що таке «особистість» і як вона зберігає свою ідентичність у часі [187, с. 152].

По-четверте, нереалістичний сценарій уявних експериментів робить їхні результати ймовірними, але не достовірними. К. Вілкес пише, що кілька людей, аналізуючи один і той самий уявний експеримент, можуть дійти різних висновків. Щодо ідентичності особистості вона зазначає, що саме поняття «особистість» – соціальний конструкт, тому результати уявного експерименту залежать від суспільства, у якому розігрується певний сценарій [261, с. 18]. Дж. Бран підсумовує, що нереалістичний сценарій призводить до нереальних результатів, а щоб адаптувати такий сценарій до звичайних обставин, ми змушені проводити аналогію, що не завжди правомірно, і зрештою, це призводить до невизначеності [85, с. 206].

Б. Гаррет, навпаки, вважає, що хоча технічно неможливо втілити в життя такі сценарії, вони цілком допустимі з позиції логіки, тому їх можна застосовувати [110, с. 14]. А втім, ми будемо використовувати метод уявного експерименту в нашому дослідженні, зважаючи на критичні зауваження, оскільки він ілюструє і доповнює метод концептуального аналізу.

Висновки до розділу 1

Проблема ідентичності особистості пройшла довгий шлях розвитку від першого формулювання в античності до детального розгляду в аналітичній філософії. В історії її становлення спостерігаємо кілька важливих тенденцій. По-перше, виокремлення її в самостійну проблему філософії, що вперше здійснено в «Розвідці про людське розуміння». Дж. Лок відмовився від

аристотелівсько-платонівської традиції пояснювати ідентичність особистості в часі як зв'язок душі й тіла. Натомість він запропонував розглядати її як тривалість Я в часі, що ґрунтується на усвідомленні себе. По-друге, відбулася зміна тлумачення поняття «особистість»: від індивідуальної сутності, що є втіленою душею, до самосвідомого суб'єкта пізнання та діяльності, суб'єкта права й моралі, який створює цілісний наратив про себе й аналізує власне життя в його межах. По-третє, у сучасній аналітичній філософії проблему ідентичності особистості досліджують з різних перспектив, тому розробляють низку підходів, як-от: неолокіанство, анімалізм, нонредукціонізм, а також нормативний і наративний підходи.

Проведений нами концептуальний аналіз поняття «ідентичність особистості» й дослідження історії розгортання цієї категорії показують, що розширення проблемного поля є причиною полісемантичності цього поняття. Ідентичність розуміють одночасно і як однаковість з іншими, і як тотожність із собою. В останньому випадку це також означає відмінність від інших, унікальність. До того ж поняття «особистість» є полісемантичним. В аналітичній філософії його потрактування здійснюється відповідно до локіанської традиції. Дж. Лок витлумачує «особистість» у двох смислах: (1) як індивіда, наділеного свідомістю і самосвідомістю, (2) як суб'єкта права й моралі. Таке двоїсте трактування зумовлює подальший розвиток різних напрямів дослідження проблеми. Загалом поняття «особистість» набуває таких значень: (1) суб'єкт пізнання, або суб'єкт досвіду, (2) суб'єкт моралі та права, (3) суб'єкт діяльності, (4) соціальний суб'єкт, або суб'єкт суспільних відносин, (5) автор наративу. На нашу думку, така множина може бути описана, якщо розглядати поняття «особистість» як сукупність суперечностей: (1) особистість як субстанція – особистість як атрибут субстанції; (2) особистість як духовна сутність – особистість як матеріальне тіло; (3) особистість як індивідуальне й унікальне – особистість як типове.

Оскільки складники поняття «ідентичність особистості» розуміються як полісемантичні, то й поняття «ідентичність особистості» також має кілька значень. Застосування методу концептуального аналізу дало нам можливість уточнити проблемне поле категорії «ідентичність особистості», а також виявити суперечності, які ускладнюють інтерпретацію цієї проблеми в аналітичній філософії.

Ми виявили основні суперечності в розумінні поняття «ідентичність особистості». По-перше, загалом ідентичність особистості розуміють як тотожність із собою, але також цю категорію застосовують для порівняння двох особистостей. По-друге, ідентичність особистості – це проблема опису буття в часі. Проте тотожність із собою – це незмінність буття в часі, а тотожність з іншими передбачає ідентичність у певний момент. Тож категорія «ідентичність особистості» включає діахронічний і синхронічний часові зрізи. По-третє, ідентичність охоплює два види тотожності: якісну й кількісну. Тотожність із собою передбачає кількісну тотожність, а ідентичність як відношення між іншими – якісну. Під час розгляду якісної тотожності відбувся перехід від розуміння ідентичності як суми всіх акциденцій до концепції сортальної ідентичності, за якою ідентичність між сутностями встановлюється на основі належності до одного виду чи роду.

У сучасній аналітичній філософії дослідження проблеми ідентичності особистості передбачає використання методу концептуального аналізу, а також побудови різного роду уявних експериментів. Концепції аналітичної філософії здебільшого формулюють так: (1) визначають певну проблемну ситуацію, пов'язану з феноменом ідентичності особистості; (2) застосовують метод уявного експерименту для моделювання цієї ситуації; а потім (3) здійснюють концептуальний аналіз результатів. Аналітична філософія приділяє основну увагу дослідженню ідентичності в онтології, але також є спроби екстраполювати проблему ідентичності особистості на практичну філософію.

Отже, окреслена проблема ідентичності особистості знаходить різнобічне висвітлення у різних напрямках аналітичної філософії. Загалом проблема ідентичності особистості – це проблема опису буття особистості в часі. Вона потребує подальшої конкретизації, зокрема, визначення основних описових моделей і застосування в соціальній філософії.

РОЗДІЛ 2

РОЗВИТОК ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ВІД ОНТОЛОГІЇ ДО ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Проблема опису тривалості ідентичності особистості в часі: тривимірна й чотиривимірна онтологічні моделі

Категорія тотожності як така є дуже важливою для аналітичної онтології. Як зазначає Я. Шрамко: «Поняття тотожності тісно пов'язане з поняттям існування. Згідно з одним з основних постулатів логіки й онтології, усе, що існує, і все, що тільки може існувати, є і має бути самототожним (тотожним самому собі). Далеко не випадково одне з можливих значень дієслова «бути» виражає саме твердження тотожності» [70, с. 7]. Е. Дж. Лоу вважає основною онтологічною категорією «об'єкт», а інші (роди, характерні для родів властивості та відношення, модуси) покликані дати його всебічний опис та пояснити зв'язки між об'єктами різного роду. Об'єктом є сутність, що має певні визначені умови тотожності (*identity conditions*) [151, с. 511]. Об'єкти різних родів відрізняються між собою за цими умовами, утворюючи ієрархію. За таким принципом відбувається організація підкатегорій в онтологічній системі [150, с. 20]. Виключити тотожність із неї неможливо, бо та стає необхідним для існування об'єктів відношенням.

Як ми зазначали у попередньому розділі, Дж. Лок і його молодші сучасники застосували категорію тотожності як відношення типу рівності для опису буття особистості у часі. Зокрема, Дж. Батлер сформулював проблему ідентичності особистості так: «Отже, коли питають, у чому полягає ідентичність особистості, відповідь має бути тією ж самою, якби запитали, в чому полягає подібність чи рівність; а всі спроби дати означення останньої лише б ускладнили її. Проте з'ясувати цю ідею зовсім нескладно. Оскільки так

само як при порівнянні двох трикутників чи при розгляді їх разом у розумі виникає ідея подібності; або якщо порівняти двічі по два чотири, виникає ідея рівності: подібним чином, при порівнянні свідомостей певного Я чи чийогось власного існування у будь-які два моменти у розумі одразу ж постає ідея ідентичності особистості. І як два попередні порівняння не лише дають нам ідеї подібності та рівності; але також показують нам, що два трикутники схожі, і що двічі по два і чотири – рівні: так і останнє порівняння не лише дає нам ідею ідентичності особистості, але й показує нам ідентичність нас самих у два моменти; скажімо, теперішньому і безпосередньо перед ним, або теперішньому і того, що був місяць, рік або двадцять років тому. Або іншими словами, осягаючи те, чим є моє Я зараз, і тим, чим моє Я було двадцять років тому, я вирізняю, що це не два Я, а одне й те ж» [5, с. 105-106]. Тобто ідентичність особистості полягає у тотожності як відношенні типу рівності між етапами буття.

Зауважимо, що аналітична філософія використовує запропоновану в Новий час методологію для розгляду проблеми ідентичності особистості, зокрема, це стосується вихідного розуміння категорії ідентичності особистості як відношення тотожності. Також можемо стверджувати, що в аналітичних філософів, які досліджують проблему ідентичності особистості в онтології, сформувався консенсус щодо її витлумачення. М. Слорс зазначив, що вона складається з двох частин: (1) опису тривалості особистості в часі й (2) пошуку засад, які обумовлюють збереження самототожності особистості впродовж певного періоду [215, с. 7].

В аналітичній філософії наявні **тривимірна онтологічна модель** (*3d ontology*) і **чотиривимірна онтологічна модель** (*4d ontology*), за допомогою яких досліджують ідентичність особистості в часі. Їхні назви походять від кількості вимірів, які враховують при описі буття особистості в часі. Відповідно тривимірні онтологічні концепції роблять акцент на просторовій протяжності, яка має три виміри. Існування в просторі

відбувається за іншим принципом й описується в інших категоріях, ніж існування в часі. У чотиривимірних концепціях підкреслено пріоритет темпоральної тривалості над просторовою протяжністю. Тривалість у часі й розміщення в просторі аналізуються в однакових категоріях: зміни в часі описуються так само, як зміни положення в просторі.

Одним із перших розрізнення між двома моделями провів Д. Льюїс. Він пояснює цю відмінність так: «Щось має тяглість, якщо існує (*perdure*), маючи різні темпоральні частини, або етапи, у різні проміжки часу, хоча жодна із частин не присутня повністю більше, ніж один раз. Тяглість (*perdurance*) відповідає тому, як дорога проходить у просторі; одна її частина тут, і частина її там, і жодна частина не присутня повністю у двох різних місцях. Тривалість (*endurance*) відповідає способу, коли універсалії, якщо є такі об'єкти, були б постійно присутніми, де б і коли б на них не покликалися. Тривалість передбачає накладання (*overlap*): зміст двох різних часових проміжків має щось тривале як спільне. Тяглість – ні» [146, с. 202]. Спершу здається, що Д. Льюїс говорить про одне й те саме різними словами з огляду на схожість значень слів «*endurance*» і «*perdurance*». Тому виникає потреба розглянути дві зазначені моделі докладніше й порівняти їх між собою.

Тривимірна онтологічна модель (3d ontology) – це класична модель опису буття речей в онтології, яка була притаманна концепціям ідентичності Нового часу. Серед сучасних філософів, які її використовують, Е. Дж. Лоу [153], П. ван Інваген [251], Е. Олсон [180], Д. Віггінс [260], Д. Меллор [169], Т. Меррікс [171] та ін.

У цій моделі особистість є «повністю присутньою в часі». Таке визначення зустрічаємо спочатку в Дж. Грехема [118, с. 309], потім майже в такому ж формулюванні у Д. Меллора [169, с. 104]. Д. Віггінс додає, що повна присутність у часі означає, що тривалість особистості в часі концептуалізується в досвіді як ціле, що не складається з темпоральних частин [260, с. 31]. Також це означає проявлятися постійно в усіх своїх

властивостях. Такий підхід до опису ідентичності є **холістичним**. Д. Льюїс називає його «тривалістю» (*endurance*) [146, с. 202].

Т. Сайдер вважає, що тривимірна модель не враховує час, а тому приписування предикатів із зазначенням певного часового проміжку не описує речі в межах цієї моделі [200, с. 209]. Тривимірній моделі, отже, властива певна **атемпоральність**.

На нашу думку, їй також притаманні **редукціонізм й інваріантність опису**. Перша властивість полягає в тому, що будь-який розгляд ідентичності передбачає звернення до ідеї субстанції, що лежить в основі ідентичності. Тобто поки субстанція залишається незмінною, особистість зберігає свою ідентичність. Субстанція становить передумову існування особистості, тому що є критерієм її ідентичності в часі. Друга – проявляється в неможливості описати ідентичність, не звертаючись до поняття субстанції, оскільки тоді ідентичність буде позбавлена власних засад. Прикладом редукціонізму й інваріантності є платонічне розуміння людини як утіленої ідеї. Остання є вічною і незмінною сутністю людини, але її матеріальне тіло зазнає якісних змін. Відповідно людина залишається ідентичною в часі, оскільки її душа – те, що становить її сутність, – залишається незмінною.

У Новий час прикладом такої позиції можуть слугувати концепції Г. Лейбніца, Дж. Батлера і Т. Ріда. Зокрема, Дж. Батлер розрізняє два способи говорити про ідентичність: ідентичність розуміють (1) у нестрогому буденному смислі та (2) «у строгій і філософській манері мовлення» [5, с. 107]. У нестрогому значенні ідентичність – це однаковість певних властивостей, наприклад, розміщення в просторі, без звернення до ідеї субстанції. Дж. Батлер наводить приклад із деревом: у нестрогому, буденному смислі слова, дерево, що простояло на одному місці впродовж століть, залишається тим самим деревом, але в строгому філософському смислі – ні, оскільки невідомо, наскільки дерево сьогодні складається з тієї самої субстанції, що і п'ятсот років тому. Ідентичність у філософському смислі передбачає

відношення типу рівності між проявами всіх властивостей речі й передбачає звернення до ідеї субстанції. «І якщо вони не мають жодної спільної частки матерії, вони не можуть бути тим самим деревом у власне філософському смислі виразу «той самий»: очевидно, це буде суперечністю в термінах, якщо сказати, що вони ним є, коли жодна частина їхньої субстанції і жодна з їхніх властивостей не є тими самими; жодна частина їхньої субстанції – за припущенням, а жодна з їхніх властивостей – тому що не дозволяється, щоб одна й та сама властивість переходила від однієї субстанції до іншої», – зазначає він [5, с. 106–107]. У цьому фрагменті проявляється спосіб редукціоністського підходу Дж. Батлера: ідентичність дерева розуміється як його незмінність у часі, зводиться до матерії й обґрунтовується через неї. Поки матерія в складі дерева залишається незмінною, дерево вважається тотожним самому собі.

Аналітична філософія частіше звертається не до поняття субстанції, а до концепції відносної ідентичності П. Гіча, за якою тотожними будуть не ті речі, які збігаються у всіх своїх властивостях, а які мають спільну властивість, за якою ми приписуємо цим речам спільне родове, або видове, поняття. У проблемі ідентичності особистості відносна ідентичність як засадничий принцип типологічно представлена двома концепціями: (1) концепція видової, або сортальної (*sortal*), тотожності Д. Вігінса і (2) анімалістична концепція Е. Олсона і П. Сноудена. Названі концепції є протилежними за змістом, хоча належать до тривимірної онтологічної моделі, ґрунтуючись на відносній тотожності.

Ключова ідея **концепції видової, або сортальної (*sortal*), тотожності**, яку Д. Вігінс постійно підкреслював у монографіях та статтях [258; 259; 260], – постановка проблеми тотожності починається з визначення видових (сортальних) предикатів: якщо стверджуємо, що А має такі самі властивості, що і Б, то А і Б мусять належати до одного виду, тобто А і Б із необхідністю описують за допомогою одного і того ж сортального

предиката, інакше судження про тотожність перетворюється на квазіатрибутивне [259, с. 444].

Д. Віггінс позиціонує свій погляд щодо буття особистості як аристотелівський. Він вважає, що особистість – це наявна в реальності одинична сутність [260, с. 198]. Тобто будь-який індивід, який має свідомість, самосвідомість, здатен сприймати, пам'ятати, відчувати, прагнути до чогось, планувати свою діяльність тощо. Для Д. Віггінса найголовнішим атрибутом особистості є здатність продукувати смисли [79, с. 466]. Він виступає проти конструктивістського розуміння особистості, за яким зміст поняття «особистість» випрацьовується і переглядається суспільством, а тому атрибутивні властивості особистості можуть бути переосмислені залежно від розвитку суспільства [245, с. 195]. Особистість – це не культивована в людині друга природа, а цілком реальна істота. Видовим поняттям для особистості є поняття «людина» (*human being*). Тож дві особистості будуть різними, якщо це дві різні людини. Якщо говоримо про ту саму людину у два моменти часу, то вона буде однією і тією ж особистістю, незважаючи на якісні зміни, які з нею могли відбутися.

Анімалізм був запропонований Е. Олсоном [180] та П. Сноуденом [216; 217; 218]. Е. Олсон у витлумаченні поняття «особистість» займає матеріалістичну позицію, за якою особистість «з необхідністю і фундаментально є твариною», тобто певним біологічним організмом [180, с. 328]. П. Сноуден конкретизує, що особистість – це тварина певного біологічного виду [217, с. 73]. Тобто інші істоти не можуть бути визнані особистістю, навіть якщо мають риси, притаманні особистостям. Вони обґрунтовують ідентичність особистості не через фізичну чи психологічну тривалість, а пропонують замість ідентичності особистості говорити про тотожність людини як тварини певного виду [210, с. 496]. П. Сноуден називає свою тезу психологічним анімалізмом: мислення, рефлексія, самосвідомість та інші атрибутивні якості особистості в неї наявні тому, що особистість із

необхідністю належить до певного біологічного виду [218, с. 83]. І поки вона залишається тим самим біологічним організмом, особистість зберігає свою самототожність.

Отже, на прикладі концепцій сортальної ідентичності й анімалізму бачимо, що у тривимірній моделі особистість є індивідуалізованою універсалією та залишається тотожною собі, поки в ній втілюється ця універсалія. Ідентичність розуміється як зв'язок між особистістю та цією універсалією.

Кількісна ідентичність стає чинником, за яким відрізняють одну особистість від іншої. Проте вона є тільки допоміжним фактором. М. Дюррант зазначає, що кількісна тотожність насправді не передбачає ідеї порівняння, і навіть руйнує її логічну рамку, якщо не йдеться про якісну різницю станів кількісно незмінного об'єкта в часі [101, с. 96]. Д. Шумейкер зауважує, що кількісна тотожність необхідна для ідентичності, проте, якщо б її розглядали окремо від якісної ідентичності, необхідно було б увести додатковий критерій, щоби пояснити якісні зміни. Наприклад, кількісна тотожність не пояснює, чому людина в літньому віці є тією ж людиною, що й дитина на фото, навіть якщо людина підтверджує, що на фото – вона [206, с. 13].

Прибічники тривимірної моделі вважають, що такий спосіб розгляду ідентичності гарантує, що ідентичність в онтології розглядається так само, як у логіці, тобто як відношення типу рівності. Продемонструємо на прикладі, який запропонував Дж. Макі [157]. Упродовж дня особистість спроможна до пізнання та усвідомлення, але вночі під час сну вона цього не робить. Етапи, протягом яких особистість знаходиться у свідомому стані, пов'язані між собою відношенням типу рівності. Про наявність тотожності між ними свідчить пам'ять про вчорашні події. Наприклад, певна особа в четвер пригадує щось про себе в середу, а в п'ятницю – у четвер і середу. Якщо особа спроможна це зробити, то стверджуємо, що від середи до п'ятниці вона зберігала ідентичність. І буде залишатися тотожною від теперішнього

моменту й до того моменту в минулому, до якого простягаються її спогади [157, с. 180–181]. Ідентичність не допускає ступенів якостей і проміжних стадій. За словами Д. Парфіта, це відношення типу «все-або-нічого» [184, с. 281].

Чотиривимірна онтологічна модель (*4d ontology*) представлена філософськими поглядами Д. Льюїса [148], Г. Нунана [175], Р. Нозіка [177], Д. Армстронга [75], Р. Чізома [89] та ін. Чотиривимірна модель виходить із засади подібності простору й часу. Т. Сайдер говорить, що час схожий на простір в двох аспектах. По-перше, віддалені у просторі об'єкти так само складно вивчати, як і об'єкти, віддалені у часі. По-друге, час і простір однаково відносні щодо різних мовців. Поняття «тут» і «тепер» залежить від того, хто говорить [201, с. 243]. Якщо простір і час подібні, то буття речі в часі можна описати за аналогією з протяжністю в просторі. Зокрема, Д. Льюїс стверджує, що будь-яка річ має темпоральну тривалість, яка описується так само, як і просторова, тому будь-який предмет складається з просторових і темпоральних частин, так само, як складається із частин, що мають розташування в просторі [148, с. 150]. Тому чотиривимірна модель є **просторово-часовою**, що протиставляється просторовій, атемпоральній тривимірній моделі.

Дж. Готорн для опису чотиривимірної моделі застосовує слова «точковість», «універсальність» і «унікальність». **Точковість** (*pointness*) означає, що кожна частина буття речі описується як точка часу, що пов'язана також із займанням певного місця в просторі. **Універсальність** означає, що кожна темпоральна частина є етапом буття певної речі, а всі темпоральні частини в речах виокремлюються за одним принципом. **Унікальність** полягає в тому, що кожна темпоральна частина належить тільки одній речі [127, с. 264]. На останньому наполягає також Д. Льюїс, за яким, одна темпоральна частина не може бути етапом у розвитку двох різних особистостей. Якщо ж здається

інакше, то темпоральну частину описують із позиції двох різних властивостей; отже, у такому судженні неправильно сформульований предикат [146, с. 200].

Отже, у чотиривимірній онтологічній моделі буття будь-якої речі є сукупністю темпоральних частин, які витлумачують за аналогією з процесами чи подіями. Тобто будь-який об'єкт у певний момент часу реалізується як темпоральна частина цього об'єкта, що має певні властивості, але не всі, що притаманні цьому об'єкту.

Щоби продемонструвати спосіб розгляду складених із темпоральних частин речей, уявімо таку ситуацію. На столі лежить нестиглий банан, який ще зеленого кольору, через кілька днів він достиг і став жовтим. Можемо описати зазначену ситуацію в такому висловлюванні: «Банан позавчора був зелений, а сьогодні став жовтим». Прихильник чотиривимірної моделі дав би такий опис: буття речі має дві властивості: (1) бути зеленим на відрізку часу t_1 , (2) бути жовтим на відрізку часу t_2 [125, с. 15–16]. Отже, річ складається щонайменше з двох темпоральних частин. Тепер постає завдання довести, що банан у t_1 – це той самий банан, що був на відрізку часу t_2 . Представник тривимірної моделі апелював би до сутнісної незмінності (банан упродовж усього часу залишився тим самим матеріальним об'єктом певного виду) або до кількісної та просторової тотожності (банан не змінював свого розташування в просторі). Представники чотиривимірної онтології натомість будуть порівнювати між собою дві темпоральні частини об'єкта, шукаючи причинно-наслідкові зв'язки між ними. Такий спосіб існування в часі в аналітичній філософії називають **тяглість** (*perdurantia*) і протиставляють його триванню (*endurance*).

Якщо тривимірна модель передбачає холістичний підхід, то чотиривимірна – **мереологічний**, за яким буття речі в просторі описується через сукупність просторових частин, а буття в часі складається з темпоральних, виокремлених за аналогією з ними. Вони змінюють одна одну з плином часу. За словами Г. Нунана, особистість у ній – це такий собі «чотиривимірний черв'як» [176, с. 83]. М. Слорс зазначає, що є два способи

описувати буття особистості у часі в чотиривимірних концепціях. Перший – уважати, що кожна темпоральна частина є маніфестацією всієї особистості в усій повноті її властивостей. Тоді ідентичність розглядають як відношення типу рівності між двома етапами. Другий – уважати, що кожна темпоральна частина – це лише етап у бутті особистості, коли проявляється частина властивостей. Особистість є сумою всіх темпоральних частин. А в момент часу спостерігаємо тільки певний етап у бутті особистості (*person-stage*), що є однією з її темпоральних частин. Цей етап має свої власні характеристики, які не проявляються в інших темпоральних частинах [215, с. 11]. Подібне розуміння вимагає інакше описати ідентичність: не як відношення типу рівності між двома сусідніми етапами, а як наскрізний зв'язок між усіма темпоральними частинами. Такий погляд, наприклад, обстоює Д. Льюїс [148].

Чотиривимірна концепція також допускає **редукціонізм**. Ідентичність можна обґрунтувати через тривалість у часі психічного чи фізичного, але редукціонізм чотиривимірної моделі відрізняється від наявного в тривимірній. Якщо остання апелює до ідеї субстанції, яка лежить в основі ідентичності, то чотиривимірна модель зводить ідентичність до причинно-наслідкового зв'язку, в основі якого, як правило, лежить тривалість свідомості.

Тому для чотиривимірної моделі також є важливим обґрунтування критерію ідентичності. Однак спосіб обґрунтування критерію відрізняється, оскільки змінюється роль, яка відведена критерію. За словами Р. Чізома, якщо у тривимірній моделі критерій є засадою, фундаментом і метафізичною основою тривалості в часі, то в чотиривимірній моделі – це **свідчення** (*evidence*) або прояв ідентичності. Тобто якщо тривимірні редукціоністські концепції розглядають критерій як передумову тотожності, то чотиривимірні – як те, що тут і тепер стає її реалізацією [89, с. 112].

Чотиривимірна онтологічна модель виникає як спроба розв'язати проблему втрати транзитивності між темпоральними частинами. За браком надійного критерію ідентичності між віддаленими в часі темпоральними

частинами зникає транзитивність, а згодом вони перестають бути симетричними. Це, зі свого боку, означає, що ідентичність із відношення типу рівності стає подібністю, що показав Т. Рід у своєму відомому уявному експерименті про хлопця, офіцера й генерала. Уявімо, що є певний чоловік, який наразі є генералом. Коли він був маленьким хлопчиком, то зривав фрукти в чужому саду, за що його покарали. Потім він виріс і став офіцером. Будучи офіцером, він під час битви захопив прапор ворога. У той момент він пам'ятав про випадок у дитинстві. Зараз генерал пригадує випадок із прапором, але той епізод із дитинства повністю стерся зі спогадів. Якщо ми допустимо, що тотожність ґрунтується на пам'яті, то весь проміжок часу, який генерал забув, не належить до його особистості, тобто хлопчик і генерал – дві різні особистості [58, с. 157–158]. Якщо генерал повністю не пам'ятає випадок у дитинстві, то він повністю втратив попередню особистість. Тобто літній генерал – та сама особистість, що й офіцер, але не має ідентичності із собою в дитинстві: $X = O$, $O = G$, але $X \neq G$. Отже, генерал непомітно для себе втрачав свою ідентичність упродовж життя. І тому утворився подібний парадокс.

Спроба розв'язати проблему транзитивності призвела до більшої переорієнтації дослідження в бік якісної тотожності. Ідентичність стали витлумачувати як **зовнішнє відношення** (*extrinsic relation*), що виходить за межі людського тіла. Її почали розглядати також і **в майбутньому** [160, с. 2]. Прикладом цього зрушення є так звана **теорія найближчого продовжувача** Р. Нозіка [177]. Найближчий продовжувач – копія особистості, яка існує після того, як вихідна особистість завершує своє буття. Р. Нозік ставить питання, як і чи можливо взагалі встановити відношення тотожності, якщо є перерва в існуванні особистості. Він наводить сценарій уявного експерименту з Віденським гуртком. Уявімо, що він повторно через кілька років був організований у США. Постає запитання, чи можна вважати гурток у США тим самим Віденським гуртком, що був спочатку [177, с. 34–35]. Р. Нозік обстоює позицію, що ідентичність особистості постає не тільки в межах

фізичного тіла протягом конкретного життя індивіда, а може бути екстрапольована, переорієнтована на зовні, а відтак кілька індивідів можуть бути визнані однією особистістю, оскільки ці індивіди можуть розглядатися як темпоральні відрізки в існуванні однієї особистості [177, с. 43]. Р. Мартін наголошує, що спроба сконструювати ідентичність особистості як зовнішнє відношення є характерною для сучасного періоду розгляду ідентичності особистості [161, с. 1–2]. Отже, чотиривимірна модель вважає особистість **дискретною**, тобто існування особистості може перериватися в часі, а для тривимірної моделі дискретність – це парадокс.

Однак таке формулювання проблеми ідентичності призводить до утруднення її опису. Виникає необхідність пояснити, що дві темпоральні частини належать одній і тій самій особистості, а не двом подібним між собою особистостям, що вимагає додаткові правила розгляду проблеми ідентичності в подібних ситуаціях. Наприклад, Г. Нунан уводить так званий принцип єдиного x та y (*the only x and y principle*), який допомагає визначити, чи належать дві темпоральні частини одній особистості [175, с. 137]. Однак опис ідентичності як відношення, що виходить за межі фізичного тіла чи життя однієї особистості, й подальше введення додаткових правил ще більше ускладнює проблему ідентичності, оскільки в цьому криється небезпека релятивізувати ідентичність як відношення типу рівності й перетворити її на подібність.

Додамо, що концепції тривимірної онтології описують ідентичність особистості в площині минуле-теперішнє, тому можемо назвати їх **констатувальними**, а в концепціях чотиривимірної онтології розробляють механізм установлення ідентичності із собою майбутнім, тому вони є **проективними**. Зауважимо, що в тривимірній онтологічній моделі також намагаються досліджувати спосіб установлювати ідентичність із собою в майбутньому, але оскільки зазначена модель не враховує час, то всі розмисли

здебільшого задають певну рамку дослідження, аніж розробляють механізм збереження ідентичності в майбутньому.

Найбільша відмінність між двома моделями – у тому, як вони описують зміни, що відбуваються з особистістю. В обох моделях ідентичність розглядається як відношення типу рівності. Проте для тривимірної моделі зміни мають **незворотний характер**. Якщо змінюється засада ідентичності, то відбувається зміна особистості, що ми можемо показати на розглянутому вище уявному експерименті Т. Ріда [58, с. 157–158]. Якщо ми зробимо припущення, що тотожність ґрунтується на пам'яті, то, увесь проміжок часу, який генерал не пам'ятає, не належить до його особистості, тобто хлопчик і генерал – дві різні особистості. Забувши дитинство, генерал повністю втратив свою попередню особистість.

Чотиривимірні концепції завдяки своєму мереологічному підходу більш чутливі до змін в особистості та потребують ретельності у формулюванні суджень, щоби показати, що явище, яке сталося – дійсно зміна, а не неправильне формулювання предиката. Е. Дж. Лоу зазначає, що особливістю чотиривимірної моделі в описі змін є специфічне прочитання: будь-яке судження « $a \in F \text{ у } t$ », читають не як « $a \in F\text{-}t$ », а як: « $a\text{-}t \in F$ » [153, с. 73]. Тобто не індивід $a \in$ особистістю у часовому проміжку t , але темпоральна частина індивіда a , що існує впродовж певного часу, є особистістю. Зауважимо, що сам Е. Дж. Лоу вважає проблемним такий спосіб прочитання і не погоджується з ним [153, с. 73].

Подібне ускладнення у формулюванні висловлювань про зміни вимагає також додаткових вимог щодо формулювання предикатів. Наприклад, П. Гіч виокремлює справжні та «кембриджські» зміни, останні названі на честь професорів Кембриджського університету Дж. Мак-Таггарта і Б. Рассела, які вперше їх описали [111, с. 321]. Справжня зміна стосується зміни внутрішніх властивостей речі, у той час як кембриджська зміна неправильно описує ситуацію. Для ілюстрації «кембриджської» зміни Г. Нунан наводить такий

приклад. Уявімо Сократа і Платона. Коли Платон був юнаком, він був нижче Сократа, але потім виріс і став вище. Справжньою зміною було б сказати, що Платон став вище, ніж Сократ. А «кембриджською» – що Сократ зменшився в рості в порівнянні з Платоном [175, с. 136]. Д. Мелор називає останні відносними, оскільки вони стосуються відношення об'єкта, або суб'єкта, до системи, у якій він перебуває. Наприклад, у родині була одна дитина, а потім народилася ще одна. Первісток втратив властивість «бути єдиною дитиною» і набув властивості «бути старшою дитиною в сім'ї», але це не вплинуло на внутрішні властивості первістка, отже, і на його ідентичність самому собі [170, с. 67].

Однак, незважаючи на додаткові вимоги до чіткості та ясності у формулюванні предикатів, чотиривимірна онтологія **релятивізує опис змін**, тому що, як зауважує Е. Дж. Лоу, темпоральні частини є онтологічно вторинними стосовно цілісної особистості [152, с. 99]. Наприклад, темпоральна частина «Наполеон п'ятого червня 1805 року» з'явиться після народження Наполеона. Щоб окреслити можливі зміни в особистості й оцінити наявність ідентичності в часі, необхідно розглянути послідовність темпоральних частин, що стає неможливим: виокремити й охарактеризувати певну темпоральну частину можна тільки через звернення до цілого [152, с. 117]. Іншими словами: після завершення однієї темпоральної частини настає інша, яка характеризується відмінним від попередньої набором характерних рис. Проте буття особистості ще не закінчено, тому в нас немає цілого для порівняння з темпоральною частиною. У такій ситуації важко визначити, чи треба розглядати заміну однієї темпоральної частини на іншу як зміну.

Зауважимо, що не всі філософи визнають різницю в описі між названими моделями. Зокрема, Е. Гірш зазначає, що опозиція між концепціями тривимірної та чотиривимірної онтології – це лише проблема різного використання мови, аніж різниця в підході [128, с. 189]. У двох моделях наявне

однакове уявлення про ідентичність: вона розуміється як формально-логічне відношення, яке не допускає ступенів. Таке розуміння ідентичності в поєднанні з різним описом буття особистості, які запроваджують тривимірний й чотиривимірний моделі, порушують іншу важливу проблему – питання щодо критеріїв тотожності: за яких умов і чи можливо взагалі, щоб ідентичність зводилася до певної внутрішньої властивості особистості. Оскільки проблема критеріїв ідентичності однаковою мірою визначальна для обох моделей, вона потребує самостійного розгляду.

2.2. Редукціоністський і нонредукціоністський підходи до проблеми критеріїв ідентичності особистості

У попередньому підрозділі ми розглянули проблему опису буття особистості в часі. Іншим важливим аспектом є проблема пошуку та обґрунтування критерію (або критеріїв) ідентичності особистості.

Е. Дж. Лоу зазначає, що в аналітичній філософії настанова щодо визначення критерію ідентичності виходить з концепції Г. Фреге, хоча появу поняття «критерій ідентичності» в аналітичному філософському словнику він пов'язує з Дж. Остіном і Л. Вітгенштейном. Останній дійсно використовував словосполучення «критерій ідентичності», хоч і в іншому значенні [154, с. 2].

Питання пошуку критерію ідентичності тісно пов'язане з розглянутою в попередньому підрозділі проблемою опису буття особистості в часі. Зокрема, Б. Гарретт вважає, що критерій ідентичності особистості – це умова, яка мусить виконуватися, щоби протягом певного часу існувала тотожна самій собі особистість [110, с. 41]. Г. Нунан зазначає, що критерій ідентичності – це логічно необхідні й достатні умови, які дають змогу стверджувати, що між певною означеною особистістю в один момент часу є відношення типу рівності з іншою версією цієї ж особистості в інший момент часу. Це він називає проблемою специфікації [175, с. 2].

Традиційно виокремлюють два можливі критерії ідентичності: психічний та фізичний, які постають у різних варіантах.

Психічний критерій бере свій початок у концепції ідентичності Дж. Лока, який уперше обґрунтував позицію, що «свідомість утворює ідентичність особистості», отже, є її критерієм [149, с. 193]. Ця теза є основним постулатом психічного критерію і розділяється всіма його представниками, які розглядають сферу психічного як основу Я особистості: особистість зберігає ідентичність у часі, поки зберігається відношення типу рівності між станами свідомості. На нашу думку, протягом усієї історії дослідження проблеми ідентичності особистості, починаючи з Дж. Лока, психічний критерій описують трьома способами: (1) як критерій пам'яті, (2) як зв'язність свідомості в часі (*connectedness*), (3) як тривалість свідомості в часі (*continuity*).

Критерій пам'яті. Еволюція різних підходів до психічного критерію починається з визнання пам'яті основою ідентичності. Е. Флю, проаналізувавши концепцію ідентичності Дж. Лока, припустив, що під свідомістю той імовірніше мав на увазі саме пам'ять [104, с. 55]. Думку про пам'ять як критерій ідентичності зустрічаємо також у молодших сучасників Дж. Лока. Наприклад, Едмунд Лоу в праці «Захист позиції містера Лока щодо ідентичності особистості» (1769 р.) писав, що саме пам'ять лежить в основі ідентичності, а оскільки особистість – це особливе суспільне створіння, то ідентичність особистості розглядають інакше, ніж ідентичність інших живих істот [143, с. 24–25].

Критерій пам'яті полягає в тому, що особистість простягається так далеко, куди сягають її спогади [149, с. 198]. Тобто Дж. Лок пропонує провести такий уявний експеримент: треба звернутися до минулого в спогадах і порівняти його з теперішнім, якщо зараз особистість відчуває себе виконавцем дії в минулому, то весь цей час вона зберігала свою ідентичність.

Проте наявні кілька зауважень щодо пам'яті як версії психічного критерію. По-перше, як зауважив Т. Рід, щоби сформувати спогади і вміти їх

відтворювати, уже певний час треба бути ідентичним собі. Тобто пам'ять – це наслідок існування тривалої особистості, але не чинник, що формує ідентичність [58, с. 158]. Дж. Батлер указує на кругову аргументацію в Дж. Лока: щоб бути ідентичним, треба пам'ятати минуле, щоби пам'ятати, треба, щоб уже була наявна ідентичність [5, с. 110]. Тому ідентичність, із його погляду, – це передумова усвідомлення себе в теперішньому й минулому.

Також Т. Рід поставив під сумнів надійність пам'яті. Із часом події і відчуття забуваються, тоді важко говорити про інтенсивність пережитого в минулому в порівнянні з теперішніми відчуттями: «Біль, відчутий мною вчора, може бути тим самим болем не більше, ніж учора є сьогодні» [58, с. 159]. Про ненадійність пам'яті як критерію ідентичності писав також Г. Лейбніц. За його словами, якщо особистість раптом забуде минулі події і почне вважати себе, скажімо, королем Китаю, то ця людина втрачає тотожність зі своїм попереднім Я, а тому вона вже не та, що була; її минула особистість зникла [144].

Аналітичні філософи, зазвичай, відкидають пам'ять як критерій ідентичності. С. Шумейкер стверджує, що сам факт пригадування треба вважати допоміжним критерієм тотожності, а не єдиним можливим [211, с. 870]. До того ж пригадування певного факту не завжди є судженням про безпосередній досвід людини [212, с. 271]. С. Шумейкер розробляє концепцію квазіпам'яті – такого стану, коли особистість пригадує виконану кимось дію так, як ніби це вона її виконувала. Однак Д. Парфіт зазначає, що квазіпам'ять нічим не відрізняється від безпосередньої звичайної пам'яті, за винятком того, що особистість помилково приписує собі дію іншого. Якщо немає впевненості в тому, що певна особистість дійсно є виконавцем дії, усі судження про факти пригадування можуть бути проінтерпретовані як квазіпам'ять, що ставить під сумнів цей варіант психічного критерію ідентичності [184, с. 220–222].

На нашу думку, пам'ять як критерій ідентичності має обмежене застосування. Як показав уявний експеримент Т. Ріда, пам'ять з'єднує лише

безпосередньо суміжні темпоральні частини, але неможливо встановити тотожність нинішньої темпоральної частини й найбільш віддаленої через забування. Пам'ять, абр точніше пригадування певного епізоду минулого, з'єднує тільки теперішнє і ту темпоральну частину, події з якої особистість зараз згадує. Отже, вона не буде повноцінним критерієм ідентичності в чотиривимірній онтологічній моделі. У тривимірних концепціях ідентичності пам'ять є тільки свідченням про наявність тотожності, а не достатньою і необхідною умовою для її існування. Тому пам'ять не можна вважати повноцінним критерієм ідентичності в тривимірній моделі.

Критерій зв'язності свідомості в часі (*connectedness*) – це варіант психічного критерію, який розроблений уже в аналітичній філософії. П. Грайс пропонує свій варіант психічного критерію у концепції **загальних тимчасових станів** (*total temporary state*). На його думку, уся інформація щодо стану в певну мить становить так званий загальний тимчасовий стан, який філософ приймає за одиницю порівняння. Наступної миті, якщо змінюються входні дані, утворюється інший загальний тимчасовий стан. Щоби встановити, чи дійсно індивід зберігає тотожність із собою, треба порівняти два стани. Однак, очевидно, що під час зміни входних даних загальні тимчасові стани будуть відрізнятися за змістом. Тоді постають запитання: (1) чому в індивіда одне Я, а не кілька, і (2) чому отриманий досвід приписують одній і тій самій особистості, а не кільком різним, що змінюють одна одну з плином часу. П. Грайс обстоює думку, що кожний наступний загальний тимчасовий стан містить попередній, до якого додається нова інформація. Стара інформація зберігається в кожному наступному загальному тимчасовому стані завдяки пам'яті, тому ідентичність особистості – відношення типу рівності між ними – зберігається завдяки тому, що попередній стан входить у наступний [119, с. 342].

Узагальнимо: відповідно до зазначеного варіанта психічного критерію, ідентичність особистості полягає в психічній зв'язності між психічними

процесами і тривалістю їх у часі на основі змісту свідомості. Кожен наступний процес включає змістовну частину попереднього, завдяки такій структурі особистість залишається ідентичною.

Перехід до критерію зв'язності психічних процесів долає кругову аргументацію щодо ідентичності особистості, на яку звертав увагу ще Дж. Батлер у XVIII ст. [5, с. 110]. Цей варіант психічного критерію може використовуватися в тривимірній і чотиривимірній моделях. У тривимірній онтології він міг би застосовуватися, оскільки неперервність психічних процесів у часі, взаємозв'язок між психічними станами формують цілісний континуум, який кількісно залишається незмінним. Водночас кількісно незмінним залишається результат рефлексії – Я особистості, що зберігається незмінним на кожному подальшому етапі існування особистості завдяки тривалості психічних процесів.

Проте, як зазначає Е. Олсон, зв'язність свідомості в часі буде ненадійним критерієм ідентичності у випадках, коли свідомість переривається на тривалий період, наприклад, у стані коми, тому що між станами свідомості втрачається будь-який зв'язок [180, с. 7–9]. Тобто після того, як особистість прийде до тями, виникне ситуація невизначеності щодо збереження ідентичності, оскільки психічні стани до переривання свідомості не пов'язані з тими, що виникли після виходу з коми.

У 1980-х рр. здійснюють перегляд психічного критерію, який починає розумітися як **критерій тривалості свідомості в часі** (*continuity*). Психологічна тривалість полягає в схожості між різними етапами особистості, завдяки тому, що в багатьох випадках вимагається те, щоби подальший стан певного психічного стану був ще одним різновидом цього самого стану [215, с. 85]. Психічна тривалість передбачає накладання (*overlap*) різних темпоральних частин одна на одну, завдяки неперервності певних психічних процесів [175, с. 10]. Тобто відмежувати різні темпоральні частини стає все складніше.

Третій варіант психічного критерію є ускладненою версією попереднього: критерій тривалості свідомості включає зв'язність психічних процесів, але допускає, що вони можуть перериватися навіть на довгий період часу. Також зменшується роль пам'яті та змісту свідомості на користь психологічної тривалості інших психічних станів, наприклад, стремлінь, планів, мотивів. Критерій тривалості свідомості в часі застосовують виключно в чотиривимірній онтологічній моделі. Часто цитоване формулювання психологічного критерію таке: ідентичність – категорія зв'язку між x_1 у часі t_1 , та x_2 у часі t_2 . Одним із перших таке визначення зустрічаємо в Дж. Макі [157, с. 149]. Це формулювання подано з позиції чотиривимірної онтології. Отже, ідентичність у цьому варіанті психічного критерію – наскрізний зв'язок між темпоральними частинами.

Д. Льюїс в уявному експерименті про Мафусаїла доводить, що критерій тривалості свідомості зберігає транзитивність протягом часу [148, с. 155–156]. Уявімо Мафусаїла, який, за біблійними переказами, прожив не одне століття. Якщо розглядати ідентичність цього персонажа тільки з позиції зв'язності змісту свідомості, то він рано чи пізно перестав бути ідентичним собі, оскільки за час довгого життя зміст свідомості змінився б майже повністю. Проте всі його психічні процеси залишаються тривалими в часі з дитинства й до старості, накладаючись один на одного, й тим самим зміцнюючи зв'язок між темпоральними частинами. У такому випадку транзитивність між темпоральними частинами зберігається, на чому акцентує Д. Льюїс [148, с. 158]. Отже, Мафусаїл залишається ідентичним упродовж свого довгого життя.

Проте цей критерій також піддають критиці. Зокрема, П. Сноуден зазначає, що важко встановити, чи будуть усі психічні властивості однаковими в особистості в різні часові періоди, через що важко говорити про збереження транзитивності ідентичності [216, с. 173]. К. Ровейн звертає увагу, що однаковість свідомості чи однаковість психічних процесів можна

витлумачувати по-різному, і така множинна інтерпретація тільки ускладнює розгляд [189, с. 3]. М. Шехтман стверджує, що психічний критерій, який ґрунтується на тривалості свідомості, неможливо вкласти в межі певної формально-логічної схеми: людина може пригадувати своє минуле, повністю забувати про нього, змінювати свої смаки та ін. [197, с. 206].

Крім того, М. Слорс зазначає, що психічний критерій не дає відповіді на інше важливе запитання: як інші можуть пересвідчитися в тому, що хтось залишається ідентичним у часі [215, с. 24]? Однак психічний критерій не дозволяє здійснити зовнішню оцінку. Тому паралельно неолокіанці розглядають інші можливі варіанти критерію ідентичності.

Фізичний критерій ґрунтується на думці, що жодна жива істота у фізичному світі не існує без матеріального вираження. Зокрема, Дж. Лок, розмірковуючи над принципом індивідуації, писав, що два індивіди не можуть мати одного й того ж початку існування і перебувають одночасно в одній точці простору, або навпаки, одна особистість не спроможна бути одночасно в різних місцях [149, с. 184].

Так званий «фізичний критерій» наявний у двох основних варіантах: (1) коли ідентичність особистості залежить від розташуванні в просторі тіла; (2) коли вона полягає в координованій діяльності мозку. Перший варіант фізичного критерію також відомий як **морфізм** або тілесний критерій, розглянуто в працях Б. Вільямса [262], Д. Віггінса [258], П. ван Інвагена [251], а другий – у працях Т. Нагеля [173], В. Картера [87], Дж. Шаффера [205] і частково П. Унгера [247].

Вихідну тезу фізичного критерію формулюють так: особистість x буде тією самою, що особистість y , якщо вони в різні проміжки часу займають одне тіло. Таке формулювання фізичного критерію відповідає запропонованому Г. Лейбніцом принципу нерозпізнаних, згідно з яким два предмети будуть тотожними, якщо збігаються у всіх властивостях, зокрема в просторово-часовій протяжності.

Фізичний критерій надає більшій важливості просторовому розміщенню тіла, ніж тривалості психічних станів, як це показав Б. Вільямс в адаптованому сценарії уявного експерименту з обміном тілами. Він хотів перевірити, чи можливий «обмін тілами», коли дві особи А і Б проходять процедуру зі зміни особистості так, що в тілі А тепер особистість із рисами характеру Б, і навпаки. За умовами цього експерименту, одну з особистостей піддають тортурам, а інша отримує нагороду. Учасник експерименту А думає, що після зміни особистості він буде в тілі Б, тому треба нагородити особистість Б, а покарати – А. Однак зовнішній спостерігач, який не знає про експеримент, вважатиме, що особа А, це той, хто має тіло А, а не той, хто має свідомість А. Тому зовнішній спостерігач обирає особу А для нагороди. Насправді це індивід, що має тіло А, але свідомість Б. Індивіда, який має тіло Б і свідомість А піддають тортурам [262, с. 47]. Тобто здійснений до експерименту вибір учасника А виявився помилковим, тому що в результаті особу А піддали тортурам, а не нагородили, що сталося через недооцінку важливості тіла як чинника ідентичності.

Основні критичні зауваження щодо цього критерію полягають у тому, що його пов'язують з матерією будь-якого виду або роду, і він не враховує таких властивостей особистості, як мислення, або зводить його до проявів фізичних властивостей, що можна спостерігати в роботах П. ван Інвагена та П. Унгера. Недостатня чіткість у формулюванні різниці між поняттями «особистість», «тіло» та «річ», призводить, за словами Б. Гаррета, до абсурдних висновків: якщо ототожнювати людину з її тілом, то мертва людина була б тотожною із живою [110, с. 43].

Транзитивність тотожності тіла також легко порушується, оскільки матерія, з якої воно складається, із часом змінюється, і тоді ми говоримо про тотожність у буденному, а в не у філософському сенсі, про що писали ще Т. Гоббс [129, с. 136] та Дж. Батлер [5, с. 107].

Крім того, фізичний критерій підходить тільки для тривимірної онтологічної моделі, тому що зазначена модель ґрунтується на кількісній ідентичності. У чотиривимірній онтологічній моделі фокусуються на якісній тотожності, а тому фізичний критерій для зазначеної моделі не підходить.

У сучасних дослідженнях фізичний критерій був переглянутий та розширений Д. Віггінсом та П. ван Інвагеном і не зводиться до простого ототожнення особистості з тілом, що підкреслює Д. Віггінс: «Ми не ідентичні із власним тілом. Наші тіла не здатні до арифметики і не грають в ігри» [260, с. 57].

П. ван Інваген і Д. Віггінс вважають: труднощі, які виникають під час розгляду фізичного критерію, полягають у тому, що сучасні філософи здебільшого витлумачують особистість як розумну істоту, наділену самосвідомістю. Це, на думку П. ван Інвагена, і породжує проблему, оскільки особистість або Я є чимось нематеріальним [251, с. 204].

Другий варіант фізичного критерію пов'язаний із діяльністю мозку. Поштовхом для його розгляду став розвиток нейрохірургії. У статті «Роз'єднання півкуль і єдність у свідомому розумінні себе» Р. Сперрі описує клінічні випадки в практиці хірурга Ф. Фогеля, який задля лікування пацієнтів від епілепсії першим запропонував хірургічно перервати зв'язок між півкулями [220]. Ніхто не міг припустити, що така операція сильно вплине на когнітивні здібності людини. Проте у всіх пацієнтів були порушення короткострокової пам'яті, концентрації уваги, а зрештою – змінювалася й поведінка [220, с. 727–728]. Отже, втручання в діяльність мозку змінювало їхні особистості.

Вихідна теза цієї версії фізичного критерію була запропонована Т. Нагелєм, який стверджував: «Я – це мій мозок» [173, с. 40]. Дж. Шаффер також уважав, що ідентичність особистості забезпечується єдністю свідомості, яка є похідною властивістю мозку [205, с. 148].

Проте ідентичність особистості не може ґрунтуватися лише на мозку, оскільки вища нервова система не обмежена виключно головним мозком [180, с. 15]. П. Сноуден зауважив, що мозок – це лише один з органів тіла людини, і буде неправильно ототожнювати частину й ціле [217, с. 75]. Загалом вважають, що «особистість» і «мозок» – це різні за обсягом поняття, тому неможливо ототожнювати їх. Отже, ідентичність особистості не може бути зведена до ідентичності мозку.

Тож розгляд проблеми критеріїв ідентичності особистості показав, що вони не однаково застосовуються в аналітичній філософії: завдяки психічному критерію особистість відповідає на запитання про свою ідентичність «із середини», бо вона знає, що є тією самою особистістю, але інші – достеменно ні. Фізичний критерій не описує всі внутрішні зміни, які відбуваються з особистістю. Психічний критерій можна використати в тривимірній і чотиривимірній моделях, але тільки критерій тривалості психічних процесів описує ідентичність у часі. Фізичний критерій використовується тільки в тривимірній моделі; якщо ж спробувати вписати його в чотиривимірну, то виникне проблема логічної форми: якщо тіло зміниться, то темпоральні частини перестануть бути симетричними. У чотиривимірних онтологічних концепціях застосувати фізичний критерій вкрай важко, оскільки він ґрунтується на відмінних вихідних принципах, ніж зазначені концепції. Психічний критерій також має проблеми зі збереженням транзитивності, хоча його остання версія вважається позбавленою цього недоліку.

Тоді постає запитання: чи можна поєднати обидва критерії? Т Сайдер зробив спробу порівняти обидва критерії ідентичності. Він вважає, що будь-який критерій ідентичності має бути зручним у використанні та прийнятним. Якщо порівняти два критерії в різних їхніх версіях, то вони будуть рівнозначними. Якщо один критерій зручніший у використанні, то інший буде більш прийнятним [199, с. 195]. Незначна перевага одного критерію в певній

ситуації не робить хибним інший критерій і не дає підстав відкинути його [199, с. 207].

Однак і поєднати два критерії в несуперечливий спосіб видається неможливим, що призвело до актуалізації нонредукціоністської концепції Д. Парфіта, яка стверджує, що ідентичність особистості не зводиться до критерію чи критеріїв.

Він здійснив своєрідну деконструкцію проблеми ідентичності особистості, показавши, що ідентичність не є онтологічним відношенням, оскільки сама онтологічна модель ідентичності особистості містить суперечності. Для обґрунтування своєї позиції Д. Парфіт використовує запропоновані Б. Вільямсом аргумент редуплікації та вимоги до критеріїв ідентичності [184, с. 271].

Д. Парфіт запропонував розглянути уявний експеримент, який дістав назву «проблема поділу» (*the fission problem*). Уявімо, що мозок певного пана Брауна поділили навпіл. Припустимо, що водночас функціональність кожної частини мозку така сама, як і цілого. Потім ці дві півкулі пересадили в інші тіла, а тіло Брауна знищили. Д. Парфіт ставить запитання: що станеться з Брауном? Чи виживе він, тобто чи продовжить він своє буття, і чи буде ідентичним собі? Цей сценарій нагадує осучаснений і адаптований до проблеми тривалості особистості парадокс корабля Тезея. Д. Парфіт пропонував три можливі варіанти: (1) експеримент зазнає невдачі: Браун помре; (2) Браун продовжує своє існування як один з індивідів; (3) обидві півкулі мозку будуть функціонувати – Браун опиниться у двох місцях одночасно [183, с. 5]. Б. Гаррет розширив наведений список, додавши до варіантів розв'язання проблеми поділу ще кілька [110, с. 59–64]. Отже, розглянемо всю сукупність можливих стратегій розгляду зазначеної проблеми.

Варіант 1. Експеримент технічно неможливий. Зокрема, К. Вілкес виступає проти застосування методу уявного експерименту у філософії. Головний мозок занадто складний, щоб його можна було розділити на дві

частини без втрати функціональності, у середньому він містить 10^{10} клітин, кожна з яких має до 2000 синапсів; конфігурація останніх є унікальною для кожної людини [261, с. 42]. Тому технічно неможливо провести такий експеримент у реальному житті.

Варіант 2. Браун виживе як один із двох індивідів. Якщо одна із частин мозку буде функціонувати, а інша ні, тоді Браун буде жити далі тільки як Браун₁ або тільки як Браун₂. Тоді цей новоутворений індивід буде тотожний тому Брауну, який був до експерименту, оскільки між зазначеними індивідами є тривалість психічних процесів, а тому можна буде сказати, що це та сама особистість. Подібним чином Р. Нозік формулює **теорію найближчого продовжувача** (*the closest continuer theory*). Він вважає, що для збереження ідентичності фактично важливо зберігати неперервність психічних процесів, протяжністю фізичного тіла в часі можна знехтувати. Особистість, що була спочатку, і її «найближчий продовжувач» є темпоральними частинами однієї особистості *X*, бо вони пов'язані тривалістю психічних процесів. Однак Р. Нозік наголошує на необхідності збереження кількісної тотожності: одна вихідна особистість може продовжувати своє існування тільки як один новий індивід [177, с. 37–43]. Тобто Браун виживає тільки як Браун₁ або тільки як Браун₂. Якщо Браун виживає як Браун₁ й одночасно виживає Браун₂, то ці дві новоутворені особистості не є Брауном, а отже, фактично Браун завершує своє існування.

Варіант 3. Браун продовжить своє буття одночасно як два індивіди (Браун₁ і Браун₂). Це продовження варіанта 2, але водночас вважаємо, що обидва новоутворені індивіди є Брауном. Проте такий висновок породжує найбільшу кількість проблем: визнання, що Браун буде жити як два інші індивіди, означає, що він перебуватиме одночасно у двох місцях і у двох тілах [183, с. 5]. Однак це суперечить вихідній тезі Дж. Лока про ідентичність особистості, за якою одна й та сама особистість не може перебувати одночасно у двох місцях [149, с. 184]. Відповідно до аргументу редуплікації Б. Вільямса,

Браун₁ та Браун₂, що утворюються після успішної операції, не зберігають тотожність між собою, оскільки в один момент часу усвідомлюють різне. Перебування Брауна у двох місцях одночасно, як Браун₁ та Браун₂, порушує кількісну ідентичність, а із часом між цими новоствореними індивідами зникне якісна ідентичність, і вони будуть подібні до Брауна, але не тотожні з ним. Якщо визнаємо, що Браун «виживає» як Браун₁ та Браун₂ одночасно, між якими немає тотожності, тоді ідентичність як категорія неважлива, можна продовжити існувати, не будучи ідентичним собі. Якщо вважаємо, що ідентичність важлива для існування особистості, і без неї немає особистості, то Браун у результаті експерименту перестає існувати, що суперечить визнанню того, що Браун₁ і Браун₂ – це Браун, що був до експерименту.

Варіант 4. Змінити інтерпретацію проблеми поділу. Б. Гаррет зазначає, що проблему поділу можна витлумачити інакше: до того як Брауну зробили операцію з пересадки головного мозку, його ліва і права півкулі вже існували. Після поділу ці півкулі продовжили функціонувати в інших тілах. Тоді Браун₁ є ідентичним із лівою півкулею Брауна, а Браун₂ – з правою. Тоді немає суперечності в тому, що Браун₁ і Браун₂ продовжують існувати одночасно [110, с. 61]. У такому випадку тотожність устанавлюється не між однією вихідною особистістю та двома її продовжувачами, а між півкулями до й після операції. Проте така інтерпретація є проблематичною, оскільки вона не відповідає на запитання, що буде з Брауном як особистістю після поділу.

Варіант 5. Визнати, що категорія ідентичності невизначена. Г. Еванс припускає існування невизначених об'єктів. Він доводить, що висловлювання $a=b$ може бути логічно невизначеним, якщо йдеться про два одиничні поняття [103, с. 208]. Б. Гаррет пише: якщо визнаємо невизначеність категорії ідентичності, то висловлювання «Я – це певна особистість» (у розглянутому випадку «Браун є Браун₁» або «Браун є Браун₂»), має невизначене значення істинності [110, с. 72]. Отже, невизначеність категорії ідентичності особистості робить проблему поділу принципово нерозв'язною.

Д. Парфіт зазначає також, що якщо визнаємо, що певна особистість продовжує існувати як дві інші особистості, можемо допустити й обернений варіант [184, с. 246–247]. Уявімо, що вже зазначеному Брауну за невелику кількість часу необхідно розв'язати кілька складних задач із фізики. Припустимо, що він спроможний силою волі роз'єднувати півкулі мозку так, що вони функціонують окремо протягом певного часу. Коли завдання виконано, він знову вольовим зусиллям інтегрує дві півкулі, і надалі вони функціонують як ціле. Під час розділення його свідомість розщеплюється на дві, тобто утворюються два суб'єкти, які потім знову стають однією цілою особистістю. Чи буде особистість після об'єднання півкуль тотожна тій особистості, яка була перед їхнім роз'єднанням?

Розглядаючи сценарій уявного експерименту, Д. Парфіт зазначає, особистість є не одним суб'єктом пізнання, бо їх кілька: (1) той, хто існував до поділу; (2) ті, що існують під час поділу; (3) той, хто утворився після завершення поділу внаслідок повторного об'єднання півкуль. Увесь цей час зазначені суб'єкти будуть отримувати різний досвід. А тому після повторного об'єднання треба піддати сумніву тезу, що новоутворена особистість тотожна тій, що існувала до поділу [184, с. 249–250]. Психічний критерій завжди передбачає цілісність і єдність Я, але в розглянутому експерименті його цілісність була порушена. Замість одного Я утворюється кілька. Після повторного об'єднання виникає Я, яке не тотожне кожній своїй півкулі, оскільки зміст свідомості цілого Я перевищує зміст кожної частини під час поділу. Тобто етапи до поділу й після поділу не транзитивні по відношенню один до одного, що порушує попередньо висунуту Д. Парфітом вимогу про те, що ідентичність як відношення типу рівності з необхідністю ґрунтується на транзитивності між етапами буття [184, с. 206]. Він наголошує також на тому, що ідентичність не допускає ступенів подібності. Це відношення – «все-або-нічого» [184, с. 281]. У зазначених уявних експериментах бачимо, що

неперервність психічних процесів спроможна забезпечити тільки подібність між етапами, а не тотожність.

Тому Парфіт показує, що немає критерію, на якому ґрунтувалася б ідентичність особистості [184, с. 266]. Він звертається до вимог, які Б. Вільямс висуває до критерію ідентичності: (1) застосовність в усіх випадках без винятку; (2) взаємозв'язок тотожності із суттєвими, внутрішніми характеристиками особистості, а не нав'язування зовнішніх чинників [262, с. 2–5]. Остання вимога означає також нетривіальність: ідентичність із необхідністю конструюється як внутрішнє відношення і ґрунтується на атрибутивній якості особистості, а не нав'язується іншими. Б. Вільямс припускав, що якщо критерій ідентичності застосовується не в усіх ситуаціях, то треба визначити два критерії ідентичності, оскільки існують два види тотожності: якісна й кількісна [262, с. 21]. Уявний експеримент Д. Парфіта показує, що зазначені вимоги не виконуються в проблемі поділу: або ми змушені визнати, що жоден із критеріїв не спрацьовує, або погоджуємося з тезою, що ідентичність зумовлюється чимось зовнішнім, а не внутрішнім. Обидва критерії, застосовані разом, також не розв'язують ситуацію: фізичний критерій завжди пов'язаний із кількісною тотожністю, психічний спирається на якісну, а проблема поділу сконструйована так, що кількісна та якісна тотожності суперечать одна одній. Отже, Д. Парфіт робить висновок, що немає жодного надійного критерію, тому що запропоновані Б. Вільямсом вимоги до критеріїв не виконуються [184, с. 272].

Замість редуccionізму Д. Парфіт пропонує нонредуccionізм – погляд на особистість, за яким не обов'язково зберігати ідентичність, аби продовжувати своє існування впродовж часу. Головне для особи – «вижити», тобто продовжити своє буття, зберігши зв'язок між етапами буття, але цей зв'язок – не відношення типу рівності [184, с. 272]. Для продовження буття достатньо лише подібності та зв'язності психічних станів, що змінюють один одного протягом певного часу. У сценарії проблеми поділу він показує, що Браун

продовжує існувати і як Браун₁, і як Браун₂, але між ними не буде ідентичності, проте це не заважає існуванню новостворених індивідів. На думку Д. Парфіта, категорія ідентичності не є важливою, бо вона не виконує свого головного призначення: не описує, як особистість зберігає своє буття в часі [185, с. 44]. Тож від її дослідження в онтології треба відмовитися і розглянути її в інших розділах філософії.

На нашу думку, причиною появи нонредукціонізму Д. Парфіта є проблема концептуального розуміння категорії ідентичності особистості в онтології. Ідентичність особистості є (1) відношенням типу рівності, отже, вона має властивості симетричності, рефлексивності й транзитивності; (2) такою, що описує буття особистості в часі; (3) внутрішнім відношенням, що не може ґрунтуватися на судженні зовнішнього спостерігача; (4) такою, що зводиться до критерію. Цих умов занадто багато, тому вони починають суперечити одна одній, що показано в уявних експериментах.

Ми вважаємо, що всі ці умови не можуть застосовуватися разом в одній моделі. Тривимірні концепції охоплюють пункти (1), (3), (4), але виключають (2). Чотиривимірна модель ставить перед собою дуже амбітні цілі: описувати ідентичність у часі не лише в площині теперішнє-минуле, а й ще теперішнє-майбутнє, що призводить до екстеріоризації ідентичності, тобто порушується вимога (3). Намагання вдосконалити психічний критерій порушує (1). Зрештою, розгляд проблеми поділу показує, що (1) і (4) не виконуються одночасно. У розділі 1 ми зазначали, що ідентичність означає також відмінність від інших. Проте онтологічний підхід взагалі залишає питання про унікальність особистості осторонь.

Д. Парфіт, хоча й говорить про неважливість категорії ідентичності для буття особистості в часі, але показує її застосування в інших розділах, наприклад в етиці. Він розглянув проблему, чому особистість повинна піклуватися про наслідки своїх дій, якщо вони настануть у далекій перспективі. Ідентичність особистості протягом часу була б достатньою

підставою, але Д. Парфіт заперечує її як онтологічну категорію. Якщо категорія ідентичності особистості ставиться під сумнів, то залишається діяти відповідно до своїх інтересів. Ця вимога ґрунтується на двох засадах: (1) упередженої раціональності (*biased rationality*) і (2) безсторонності (*impartiality*). Про упереджену раціональність Д. Парфіт говорить так: «Дій так, щоб найкращим чином досягати того, чого дійсно прагнеш» [183, с. 26]. Вимога безсторонності означає, що треба діяти в інтересах кожного залученого. Коли діємо щодо себе в майбутньому, треба дотримуватися обох вимог.

Отже, якщо немає впевненості в збереженні своєї особистості протягом часу, треба діяти в інтересах свого нинішнього Я, але припускати, що в майбутньому особистість дуже сильно зміниться або матиме вже інші інтереси. Тому, приймаючи рішення в теперішньому, треба діяти щодо майбутнього себе так, щоб не зачепити свої майбутні інтереси. А до себе треба ставитися як до іншої особистості, що передбачає дотримання моральних принципів і норм.

Тож нонредукціоністська позиція Д. Парфіта показала суперечливість онтологічної концептуальної моделі, що застосовується для розгляду проблеми ідентичності особистості. На нашу думку, проблема ідентичності особистості в онтології є тільки передумовою, а справжнє місце цієї проблеми є в практичній філософії, зокрема в соціальній.

2.3. Становлення практичного підходу до проблеми ідентичності особистості

Ми стверджуємо, що проблема ідентичності особистості є здебільшого проблемою практичної філософії, а тому ставимо перед собою завдання дослідити концептуальну модель ідентичності особистості в практичній філософії на матеріалі аналітичної філософії, а також здійснити порівняння

онтологічної та практичної концептуальних моделей ідентичності особистості.

В аналітичній філософії роблять спроби такого переосмислення в прикладній етиці. Зокрема, Девід Шумейкер сформулював кілька етичних запитань, які пов'язані з проблемою ідентичності особистості: (1) чи є можливість для людини вижити після смерті фізичного тіла, (2) чи допустимі аборти, редагування ДНК і як розв'язувати інші подібні запитання біоетики, (3) чи людина несе відповідальність за вчинок, скоєний у далекому минулому, (4) і чи можна компенсувати людині в дорослому віці те, що їй бракувало в дитинстві [206, с. 4–8]. Він показав, що жодну з концепцій онтологічного підходу не можна застосувати в згаданих ситуаціях, що спричиняє необхідність переорієнтувати проблему ідентичності особистості з онтології в етику. Він вважає, що методологічний підхід до проблеми ідентичності особистості ґрунтується спочатку на засадах нормативної етики, а вже потім – на онтологічних [207, с. 354].

В аналітичній філософії поступово окреслилися два нові напрями дослідження проблеми ідентичності: нормативний і наративний. Перший представлений роботами К. Ровейн [189; 190], К. Корсгаард [137; 138; 139; 140], Г. Франкфурта [108] і М. Братмана [83; 84]. Ці філософи намагаються дослідити категорію ідентичності особистості у зв'язку з проблемами свободи волі, становлення моральної особистості, морального вибору й відповідальності особистості, джерел морального обов'язку та ін. Нормативний напрям додає до проблеми ідентичності особистості нові аспекти й показує нові можливості її застосування в етиці.

Наративний напрям представлений роботами М. Шехтман [193; 194; 195; 196; 197] Д. Веллемана [253], Д. Деннета [97], К. Еткінза [76; 77], Дж. Блустейна [82], М. Слорса [215] та ін. У межах зазначеного напрямку, філософи пропонують новий спосіб розгляду проблеми ідентичності особистості: конструювання і функціонування ідентичності в наративі.

Останній є життєвою історією, що об'єднує весь накопичений досвід. Однак це не просто біографія чи автобіографія. Наратив характеризується складністю, цілісністю, зв'язністю і зрозумілістю для свого автора.

Зазначимо, що наративний підхід – це явище неоднорідне. За словами П. Стоукса, у ньому наявні такі концепції, що подібні до чотиривимірної онтологічної моделі, і такі, що містять нормативні й аксіологічні компоненти [221, с. 86].

У наших роботах [40], [41] ми окреслили нормативний та наративний напрями. На нашу думку, вони обидва мають одну важливу спільну рису: здійснюють перегляд категорії ідентичності особистості, з огляду на практичні засади, і розвивають нове розуміння ідентичності в порівнянні з онтологічним напрямом. Вони конструюють модель практичну ідентичність як концептуальну модель в аналітичній філософії стосовно розгляду проблеми ідентичності особистості.

Словосполучення «практична ідентичність» однією з перших почала вживати К. Корсгаард [140, с. 115]. Під цим терміном вона розуміє реалізацію особистості в різних соціальних ситуаціях, коли людина проявляє свою моральну сутність у діяльності на підставі обов'язку [139, с. 20]. М. Шехтман вважає, що категорія ідентичності особистості завжди пов'язана з практичними міркуваннями, тому її треба й розглядати в практичному контексті розгляду особистості, хоча вона не використовує термін «практична ідентичність» [196, с. 2]. К. Ровейн говорить про «практичні проблеми ідентичності» [189, с. 54] та «практичні можливості створення особистості» [189, с. 119]. Вона пов'язує практичну ідентичність із проблемою морального обґрунтування раціонального вибору особистості у зв'язку з проблемою збереження ідентичності в часі [190, с. 181].

Ми вважаємо за доцільне уточнити поняття «практична ідентичність», виокремивши його характерні ознаки. На нашу думку, засадничими принципами практичної ідентичності є спільні риси в нормативному та

нарративному напрямку дослідження ідентичності особистості. Зміни, які відбуваються в нормативних і нарративних концепціях, порівняно з онтологічними, стосуються розуміння поняття «особистість», витлумачення категорії «ідентичність особистості» і способу опису буття особистості в часі.

Практична ідентичність розглядає особистість як суб'єкта діяльності (*agent*). Зазначимо, що під час розгляду проблеми ідентичності особистості аналітичні філософи часто використовують локіанську концепцію ідентичності. Тому вони дотримуються тлумачення особистості, запропонованого Дж. Локом, за яким особистість – це «розумна істота, що має здоровий глузд та рефлексію і розуміє себе як себе» [149, с. 195]. Тобто її характерними ознаками є свідомість та самосвідомість. Г. Стросон зазначає, що, за локіанським визначенням, особистість насамперед є суб'єктом пізнання, що аналізує власний досвід [224, с. 114]. У цьому контексті свідомість і самосвідомість є основою буття особистості, а проблема ідентичності полягає в тивалості незмінної свідомості в часі (або фізичного тіла, якщо вважаємо свідомість властивістю матерії). Однак, як зауважує К. Ровейн, таке тлумачення не відображає всієї повноти значення терміна «особистість», а сутності особистості приділено занадто мало уваги [189, с. 41]. Тому в онтологічних концепціях межа між поняттями «людина» й «особистість» зникає, що призводить до стирання різниці між ідентичностями біологічної істоти й особистості. К. Ровейн наголошує, що для Дж. Лока людина й особистість – два різні поняття, але сучасні онтологічні концепції, хоча й позиціонують себе як продовження локіанської традиції, насправді діють всупереч її засадам [189, с. 47]. Тож, щоб здійснити перегляд зазначеної категорії, треба поставити поняття «особистість» у центр дослідження і, відштовхуючись від нього, вибудувувати її практичне розуміння. На згаданому вище наголошує також Г. Франкфурт, для якого головне в особистості – її унікальність і неповторність [108, с. 113]. Ці риси є визначальними, але онтологічні концепції не приділяють їм уваги.

Зазначимо, що нормативні та нарративні концепції ідентичності особистості, подібно до онтологічного напрямку, використовують локіанську концепцію ідентичності як початок дослідження. Однак за основу беруть інше тлумачення особистості, яке також знаходимо в Дж. Лока. За другим трактуванням, особистість – «юридичний термін приписування дії та заслуг», що приписуються тільки тому, хто є розумним суб'єктом діяльності, розуміє «закон, щастя і страждання» [149, с. 198]. Наприклад, М. Шехтман розвиває свою нарративну концепцію ідентичності, базуючись на визначенні особистості «як юридичного терміна» [196, с. 13]. Вона розглядає уявний експеримент Дж. Лока, у якому принц і чоботар обмінялися тілами. На її думку, його ключове питання: хто після обміну тілами несе відповідальність за вчинки кожного з учасників експерименту, здійснених до нього [196, с. 13]. Чи відповідає король за вчинки чоботаря, і навпаки? Для М. Шехтман особистість визначається в таких термінах, як підзвітність (*accountability*) і відповідальність (*responsibility*), які вона повсякчас уживає.

К. Корсгаард пропонує розглядати особистості з позиції функціонального підходу. На її думку, найважливішою рисою людини є активність, що вимагає спрямовувати зусилля на певний об'єкт задля певної мети. Лише така активність є дією. Особистість реалізує себе в діяльності, відрізняючись цим від інших живих істот [137, с. 20]. Діяльність завжди націлена на трансформацію світу, що збагачує особистість певним досвідом. Реалізуючи себе в діяльності, вона формулює для себе моральні норми [140, с. 47]. У діяльності особистість усвідомлює свої дії, тому є суб'єктом діяльності [137, с. 1]. І тільки через дію особистість реалізує свої сутнісні риси [139, с. 213]. Отже, практичне розуміння категорії ідентичності відштовхується від поняття особистості як суб'єкта діяльності.

Постає запитання: які риси необхідні особистості, щоби бути суб'єктом діяльності? На думку М. Братмана, треба бути спроможним планувати свої дії і нести за них відповідальність. Дві названі характеристики

взаємопов'язані [83, с. 27]. Планування зумовлює виникнення бажань, намірів і мотивів, які об'єднуються в плани. Плани змушують людину діяти [84, с. 22].

К. Корсгаард витлумачує суб'єкта діяльності як «автономну й діяльнісну причину власних вчинків» [139, с. 82]. Автономність і діяльність – дві атрибутивні риси особистості. Бути автономним означає розуміти виконані дії як свої власні та вміти тримати їх під контролем [139, с. 83]. Автономність вимагає здійснювати дію та водночас розуміти себе її виконавцем. Будучи автономною, особистість формулює певні правила та закони для себе, за якими чинить. Автономність – джерело обов'язку [140, с. 104]. Діяльнісний аспект вимагає від особистості здатності до цілепокладання, планування і здійснення певних дій для досягнення поставленої мети [139, с. 10–11]. К. Ровейн зазначає, що виконання та планування діяльності, а також покладання на себе відповідальності за здійснене передбачають, що суб'єкт діяльності є раціональним і рефлексивним [190, с. 189].

Як бачимо, у розумінні особистості як суб'єкта діяльності завжди підкреслюють те, що особистість (1) має свідомість і самосвідомість, (2) реалізує ці властивості в діяльності. Отже, практична й онтологічна ідентичності однаково розглядають свідомість як ключову рису ідентичності, але в практичному розумінні проблеми ідентичності особистості важливим є усвідомлення діяльності. Поки особистість вважає себе виконавцем діяльності, а здійснені вчинки приписує собі, вона має феноменологічну перспективу, або погляд від першої особи. За визначенням К. Ровейн, це позиція, з якої відбуваються розмірковування [189, с. 209]. Ідея формування Я як прояву цієї феноменологічної перспективи не нова. Одним із перших її сформулював Р. Декарт, який уважав, що особистість має прямий феноменологічний доступ до своїх думок через свідомість [189, с. 25].

К. Ровейн виокремлює характерні властивості погляду від першої особи (*the first person point of view*): (1) вживання займенника «Я» щодо себе й розуміння його значення, (2) здатність до рефлексії, (3) пам'ять про минуле й

наявність очікувань майбутнього, (4) самосвідомість [189, с. 25, с. 211–212, с. 216]. Також додає, що погляд від першої особи вимагає цілісності, оскільки передбачає зв'язок між думками [189, с. 15]. Отже, погляд від першої особи – це те, що в психології називають самість, або, як зазначає також М. Шехтман, що єдність свідомості свідчить про єдність і сформованість погляду від першої особи [196, с. 103]. Тобто, коли особистість має погляд від першої особи, то це свідчить про наявність Я.

Звісно, нормативні та наративні концепції по-різному витлумачують поняття «суб'єкт діяльності». Перші приділяють увагу моральній природі особистості, підкреслюючи значення результатів діяльності в контексті відповідальності. Наприклад, М. Слорс зазначає, що в нормативних концепціях особистість є суб'єктом (*agent*), коли несе відповідальність за дію, тому що тоді ми приписуємо цю дію особистості, отже, ідентифікуємо особистість як суб'єкта діяльності [214, с. 64]. Дж. Блустейн наголошує, що ідентичність особистості має «нормативну владу», оскільки пов'язана з обов'язком [82, с. 45]. Коли особистість бере відповідальність за свої минулі вчинки, вона тим самим отримує як наслідок утворення суб'єктності [82, с. 64].

Г. Франкфурт і К. Корсгаард натомість звертають увагу на мотиви діяльності і процес морального вибору. Г. Франкфурт підкреслює роль свободи волі в бутті особистості: «Якщо сутність трикутника полягає в тому, чим він має бути, то сутнісна природа особистості полягає в тому, що вона зобов'язана проявляти волю» [108, с. 114]. Воля особистості є усвідомленою, а її рефлексивний характер формується під час порівняння себе з іншими. Вона скеровує мотиви, впливає на оцінні судження особистості щодо себе та впливає на її вибір [108, с. 113]. Завдяки свободній і рефлексивній волі утворюється і підтримується Я особистості [108, с. 17–18]. К. Корсгаард наголошує на моральній природі особистості через її реалізацію в діяльності, умінні усвідомлювати свої дії, планувати їх, визначати правила й межі для своєї діяльності, тобто дотримуватися категоричного імперативу [140, с. 103].

У наративних концепціях не обов'язково робити акцент на моральній природі особистості. Вони більше уваги приділяють наративу як способу об'єднати розрізнений досвід. Зокрема, О. Самчук зазначила: «Наратив є засобом конституювання самототожності, самості, принципом усвідомлення власного саморозвитку й особистісного соціокультурного творення. Завдяки оповіді здійснюється опис й осмислення власного досвіду, особистісних вчинків, перемог і поразок, конструюється уявлення про сенс життя та призначення, формується ставлення до поведінки, дій інших людей, що нас оточують, і культури, у якій живемо. Оповідь постає способом саморозуміння («оповідь для себе») та засобом самопрезентації («оповідь для іншого»), завдяки яким відбувається саморозкриття та самоздійснення» [60, с. 120].

Проте, як правило, наративні концепції не заперечують зазначене тлумачення особистості, але намагаються розглянути особистість також з інших позицій.

Отже, у центрі практичного розуміння ідентичності постає особистість як самосвідома істота, що реалізує себе в діяльності. Відштовхуючись від такого розуміння особистості, філософи здійснюють перегляд категорії ідентичності та її проблемного поля в моделі практичної ідентичності.

В онтології проблема ідентичності формулюється як питання про умови, за яких особистість x_1 , якою вона була в момент часу t_1 , залишається тією самою особистістю в більш пізній момент часу t_2 . Практичне розуміння ідентичності пов'язане з реалізацією в діяльності феноменологічної перспективи. К. Еткінз говорить, що наявність погляду від першої особи, тобто здатність говорити про себе «Я», дає відчуття й розуміння того, ким людина є, тобто відчуття самості. Ідентичність – це завжди погляд на себе від першої особи [76, с. 80]. Тобто проблема практичної ідентичності формулює питання про збереження в часі однієї феноменологічної перспективи – одного й того ж Я. Однак протягом життя особистість виконує різну діяльність, процес виконання діяльності та її результати впливають на особистість. Постає

запитання: чому Я залишається сталим упродовж певного часу? Тут можна говорити про кількісну незмінність і якісну незмінність Я.

Д. Шумейкер наголошує на збереженні кількісної ідентичності Я, зазначаючи, що тільки вона забезпечує наявність практичної ідентичності [206, с. 88]. Кількісна незмінність полягає в єдності та цілісності Я. Іншими словами, чому під час діяльності наявне тільки одне Я, а не кілька послідовних Я, і також чому це Я не розколюється на частини, а існує як певне стале й цілісне утворення, або як «раціональна єдність» у термінології К. Ровейн [189, с. 23]?

Питання про якісну ідентичність Я – це питання про те, чи залишається Я якісно незмінним у часі, адже в діяльності особистість щоразу набуває нового досвіду, який впливає на її Я. Можливо, Я особистості залишається кількісно незмінним, але повністю змінюється якісно.

Отже, як бачимо, формулювання проблеми ідентичності особистості в онтологічному та практичному підходах відрізняються один від одного. **На відміну від онтологічного, практичний погляд на ідентичність відмовляється розглядати її як відношення типу рівності між двома сусідніми етапами буття особистості.** Представники практичного підходу до ідентичності вважають, що темпоральну тривалість Я неможливо описати як формально-логічне відношення між етапами буття. Наприклад, М. Шехтман говорить, що онтологічний підхід до ідентичності занадто сильно концентрується на пам'яті, залишаючи поза увагою сутність свідомості [193, с. 10]. Забування порушує ідентичність, наша особистість не охоплює те, що ми не пам'ятаємо. Якщо людина забула певний період свого життя, не спроможна відтворити його в пам'яті, вона не може порівняти свій нинішній стан із минулим [193, с. 13]. Проте насправді вона відтворює своє минуле завдяки зовнішнім чинникам: фотографіям, відео, розповідям інших людей.

Крім того, М. Шехтман звертає увагу, що онтологічна ідентичність часто зводиться до відношення типу рівності між двома послідовними

темпоральними частинами, а от з обґрунтуванням ідентичності як наскрізного зв'язку між усіма етапами виникають проблеми. Під час аналізу минулого досвіду людина часто переосмислює його, під час повторного аналізу тієї самої минулої події вона переосмислює ситуації, помічаючи в собі такі риси, на які не звертала уваги. Таке приписування нових властивостей порушило б формально-логічні відношення типу рівності між етапами буття [194, с. 91].

М. Шехтман доходить висновку, що онтологічна модель досить буквально розуміє ідентичність. Якщо розглядати ідентичність як відношення типу рівності між психічними станами на різних етапах буття особистості, то порушення ідентичності повинно було б призводити до повної і буквальної втрати особистості. Проте в дійсності є контрприклад, що доводять зворотне. Уявімо літню жінку, яка потерпає від хвороби Альцгеймера. Вона забуває, що було кілька днів тому й не пам'ятає звичні речі, зокрема, імена та обличчя своїх близьких родичів. Її мозок не спроможний установити зв'язок між психічними станами, який би зберігався протягом тривалого часу. Захворівши на Альцгеймер, ця жінка втрачає особистість, яка була в неї в минулому. Проте іноді вона пригадує минулі події, впізнає рідних, ніби повертається до минулого Я [196, с. 91–92]. Якщо ідентичність особистості описується як відношення типу рівності між етапами в бутті особистості, то повернення до минулої особистості в стані ремісії було б неможливим. Проте вона досить типова для людей, що страждають на дегенеративні розлади пам'яті. Отже, опис ідентичності як відношення типу рівності не властивий для практичного розуміння ідентичності.

Практична ідентичність відштовхується від функціональної реалізації особистості. Оскільки особистість розглядається як суб'єкт діяльності (нормативний підхід ще наголошує на моральній сутності особистості), то практична ідентичність виходить зі зв'язку між особистістю і діяльністю, яку вона виконує. К. Корсгаард вважає, що ідентичність особистості – це процес її самостворення або самоконституціонування (*self-constitution*), під час якого

досягається єдність Я особистості, що відбувається в діяльності, а точніше в ситуації вибору. Оминати вибір або уникнути діяльності неможливо, оскільки, за її словами, особистість «приречена на вибір та діяльність [139, с. 1]. **Тому практичну ідентичність розглядають через атрибуцію діяльності.**

Одним із перших проблему атрибуції як джерела ідентичності досліджує Дж. Макі. У своєму аналізі локіанської концепції ідентичності він звертає увагу на те, що тотожність особистості передбачає юридичну й моральну відповідальність за вчинки; особистість приписує свої теперішні дії собі з тієї самої причини, що й минулі дії, – тривалості Я в часі [157, с. 176]. Через виконання діяльності та приписування дії можна пояснити зацікавленість особистості у своєму майбутньому добробуті: майбутнє Я буде пам'ятати про те, що особистість робить зараз, приписуючи виконувани дії собі. У такий спосіб, на думку Дж. Макі, поєднується минуле й майбутнє, хоча він вважає, що приписування дії майбутнім Я як частини свого досвіду має недостатній запобіжний вплив зараз, щоб стримати особистість від її виконання, але через приписування дії проявляється двонаправлена єдність свідомості (*a two-directional unity of consciousness*). «Якщо я знаю, що майбутній Я, про якого я особливо піклуюся, буде покараний за мої неправильні дії (які він буде пам'ятати і приписувати собі), це дасть мені причину утримуватися від неправильних дій. Однак якщо я не втримаюся і майбутній Я буде покараний за них, він буде їх пам'ятати й асоціювати покарання з ними, тому через таке піклування про майбутнього Я буду утримуватися від повторення тих неправильних дій», – пише він [157, с. 177]. Дж. Макі доходить висновку, що двобічна єдність свідомості ґрунтується на пам'яті, що звернена в минуле, а приписування дії спрямовує в майбутнє. Тільки поєднані разом вони пояснюють ідентичність особистості [157, с. 177].

М. Айерс також зауважує, що ідентичність особистості розмежовує природну істоту (людину) і моральну істоту (особистість). Ідентичність, яка ґрунтується на тривалості свідомості, лежить за межами природного буття.

Визнання власного минулого і його зв'язок із теперішнім не можна витлумачити в межах психічних процесів розумових здібностей, подібне визнання є актом морального занепокоєння або визнання, що виходить із відносин привласнення діяльності (*proprietary relationship*). Саме тому проблему ідентичності треба винести за межі онтології. М. Айерс називає її проблемою чистої етики [78, с. 218]. За його словами, особистість виникає внаслідок приписування дії. Такий погляд був досить поширений в Новий час. Наприклад, він притаманний Т. Гоббсу, який розрізняв природну особу (*natural person*), тобто людину, яка спроможна вважати виконані дії власними, і штучну особу (*artificial person*), слова та дії якої представляють дії іншої людини чи установи [78, с. 219].

Тож, практична ідентичність виникає в результаті атрибуції діяльності, коли суб'єкт здійснює дію й приписує її собі, визнаючи її своєю. М. Братман пояснює, що під час атрибуції індивід починає відчувати себе автором вчинку, тому що приписує дії своєму Я [84, с. 28]. Приписуючи дію собі у процесі її атрибуції, особистість ототожнює себе з нею. Між особистістю та дією виникає зв'язок, який К. Корсгаард називає «авторським» [138, с. 121]. Ототожнення себе з дією в результаті атрибуції призводить до того, що індивід починає ставитись до себе як до суб'єкта діяльності, який відповідальний за результат. У такий спосіб індивід стає особистістю й набуває практичної ідентичності. Тобто практична ідентичність – це **процес самостворення особистості в діяльності** (*self-constitution*) [137, с. 119] або **самокерування** (*self-governance*) [84, с. 4]. Подібне розуміння суттєво відрізняється від онтологічних концепцій, у яких ідентичність – відношення типу рівності між етапами буття особистості.

У практичній моделі ідентичності порушуються питання виникнення тотожності, а в онтологічній – її розглядають як уже наявну. Зокрема, К. Ровейн зазначає, що ідентичність особистості у часі полягає у тривалості феноменологічної перспективи, яку вона також називає поглядом

від першої особи, тобто поглядом на світ з позиції Я [189, с. 21, с. 209]. Відповідно, формування ідентичності пов'язане з виникненням Я особистості. Цей процес дослідниця називає набуття раціональної єдності (*rational unity*), яка охоплює переконання, настанови, думки, оцінки, сприйняття й вибори. Сформувати раціональну єдність є метою індивіда, бо тільки тоді він спроможний до цілеспрямованої діяльності, коли він реалізує себе як особистість [189, с. 23]. На думку К. Ровейн, раціональна єдність формується, коли індивід формулює для себе «*all-things considered judgments*», що ми можемо перекласти як «судження, що стосуються всього», які, за словами К. Ровейн, описують те, як краще й ефективніше думати й діяти з погляду раціональної єдності [189, с. 21]. Тобто зазначені «*all-things considered judgments*» – це світоглядні принципи, що постають як результати діяльності в широкому смислі, тобто не тільки дій у фізичному світі, але й виборів або розмірковувань [189, с. 23]. Однак К. Ровейн звертає увагу, що набуття раціональної єдності пов'язане з елімінуванням конфліктів між зазначеними принципами [189, с. 139-140].

К. Корсгаард також розглядає виникнення ідентичності особистості у зв'язку з формуванням цілісного Я. Вона стверджує: щоби виконати дію, спочатку треба сформувати мотив, що змушує людину до діяльності. Однак часто відбувається одночасне виникнення кількох мотивів, що призводить до появи ситуації боротьби між ними. Щоб вийти з неї, треба зробити вибір. Перебувати в стані боротьби неприродньо, бо він розколює Я особистості. Момент вибору, навпаки, сприяє його цілісності. Здійснивши вибір, людина відкидає інші мотиви [138, с. 111–112]. Г. Франкфурт, говорячи про ситуацію боротьби мотивів, використовує слово «*wholeheartedness*», що можна перекласти як «щиросердно», «усім єством», «від усього серця» [108, с. 100]. Такий стан постає як вимога в діяльності. Настанова діяти «щиросердно» поділяється іншими представниками практичного підходу до ідентичності.

На нашу думку, усі концепції, які пояснюють процес можна поділити на: **ієрархічні** та **лінійні**. Розглянемо їх докладніше.

Ієрархічні концепції. У першому типі концепції наголошують на ієрархічній структурі Я, що формується завдяки притаманній йому здатності до рефлексії. Остання буває кількох рівнів. М. Братман зазначає, що спершу в індивіда виникає певна інтенція, що стає причиною для процесу розмірковувань, на основі так званої слабкої рефлексії. Індивід ототожнює себе із цим бажанням, і це перший акт утворення раціональної єдності або Я, що уможливорює діяльність. Потім мотиви синтезуються в плани та оцінні судження вищого порядку. Останні разом із мотивами утворюють установки на самокерування (*self-governing policies*), завдяки яким особистість повністю усвідомлює себе тривалим у часі суб'єктом діяльності [84, с. 82].

Г. Франкфурт пов'язує виникнення Я з утворенням бажань другого порядку, які стають певною надбудовою над простими бажаннями [107, с. 7]. Вони виражаються судженням «*A* хоче зробити *X*», де «зробити *X*» – означає будь-яку дію. На думку Г. Франкфурта, тут не очевидно, наскільки бажання суб'єкта *A* відіграють ключову роль у здійсненні дії *X*. Це може бути лише одним із мотивів поведінки, а можливо, і взагалі не вплине на те, що особистість дійсно зробить дію *X* [107, с. 7]. Однак ситуація змінюється, коли переформулюємо судження так: «*A* буде робити *X*». Англійською тут вживається дієслово «*will*», яке виражає інтенційність і намір мовця. У зазначеному контексті «*A* буде робити *X*» означає, що зробити *X* – це воля суб'єкта *A*. Г. Франкфурт пише про це так: «Визначити волю суб'єкта діяльності – означає як визначити бажання (або кілька бажань), за допомогою якого він мотивований у певних діях, які виконує, так і визначити бажання (або кілька бажань), яким він буде або був би мотивований, коли або якщо він діє» [107, с. 7]. Прояв волі в судженні «*A* буде робити *X*» охоплює кілька бажань першого порядку. Г. Франкфурт називає його «ефективним бажанням», оскільки воно точно змушує *A* зробити дію *X* [107, с. 8].

Бажання другого порядку також формулюється як «*A* хоче зробити *X*», але *X* означає вже не дію, а бажання першого порядку. Тобто бажання другого порядку може бути переформульовано так: «*A* хоче хотіти робити *X*» [107, с. 8–9]. Бажання другого порядку – це прагнення, щоби певна думка, яка формулюється як бажання, була бажанням певного суб'єкта. Це прояв волі другого порядку (*the second-order volition*) [107, с. 10].

Якщо наявні лише бажання першого порядку, то будь-який конфлікт між ними зруйнує цілісність особистості [107, с. 16]. Бажання другого порядку забезпечують стійкість Я. Проте конфлікт може статися і між ними. У такому випадку особистість створює бажання третього, четвертого і вищих порядків, і немає теоретичного обмеження цієї ієрархії бажань [107, с. 16]. Тільки здоровий глузд і «рятівна втома» перешкоджають особистості нав'язливо відмовлятися ідентифікувати себе з будь-яким її бажанням, поки вона не сформує бажання іншого вищого порядку [107, с. 16].

Ч. Тейлор погоджується з Г. Франкфуртом у наявності бажань другого порядку, що відрізняє суб'єкта від тварини. Проте він називає здатність формувати бажання другого порядку здатністю оцінювати бажання [235, с. 16]. Здатність до оцінювання є тією необхідною засадою, що робить людину (1) суб'єктом діяльності, (2) моральним суб'єктом. Розгляд мотивів і можливих наслідків, за словами Ч. Тейлора, утворює «слабкого оцінювача», тобто індивіда [235, с. 16]. Для нього характерні рефлексії та оцінювання. Рефлексія є здатністю передбачати наслідки, можливість оцінювати (скоріш, кількісно, ніж якісно) та проявляти волю [235, с. 23].

Суб'єкт діяльності або особистість – це в термінології дослідника «сильний оцінювач», що має здатність формулювати бажання другого порядку [235, с. 18]. Він відрізняється від слабкого за якістю та глибиною всіх здібностей, у тому числі рефлексії й оцінювання. Для сильного оцінювача рефлексія – це не просто здатність передбачати наслідки, але й розраховувати альтернативи, обирати одну з них на основі не тільки результату, але і якості

та цінності [235, с. 23]. Тому особистість характеризується здатністю нести відповідальність, яка входить у поняття свободи волі [235, с. 28].

Ч. Тейлор наголошує, що «у сучасному уявленні про Я особистості відповідальність має більш сильне значення» [235, с. 28]. Суб'єкт відповідальний не лише за свої дії, а й за оцінювання [235, с. 28]. Проте він не обирає оцінку, тому що та є проявом чогось «більш достойного, вищого, більш цілісного» для суб'єкта [235, с. 35].

Отже, у зазначених ієрархічних концепціях Г. Франкфурта й Ч. Тейлора ідентичність особистості є результатом виникнення Я, що є вершиною в піраміді бажань, оцінок, потреб, які синтезуються в єдину структуру. Щоби зберігати певну стабільність поведінки, індивід за допомогою рефлексії формує певний механізм контролю за ментальною сферою, який і є тим, що зазвичай називають Я особистості.

Лінійні концепції. Другий тип концепції описує розгортання Я як континуум досвіду. Я утворюється і функціонує в межах наративу – цілісної автобіографічної історії, яка є результатом атрибуції діяльності й об'єднує весь накопичений досвід. Однак це не просто біографія чи автобіографія. Наратив має характерні риси, які відрізняють його від простої послідовності подій. Розглянемо їх докладніше.

Наратив – складний, цілісний і зв'язний. За словами К. Маккензі, складність наративу проявляється в тому, що наратив становить інтерпретаційну структуру, що пов'язує характер, мотив, предмет та обставини так, щоб ми могли поставити запитання «хто?», «чому?», «як?», «коли?», «де?» і відповісти на них [156, с. 12]. Тобто до наративу входять усі мотиви, цілі, дії особистості, а також культурний і соціальний контекст її діяльності.

Складність наративу проявляється через зв'язність, на що звертає увагу Е. Рудд: дії стають очевидними в наративі, якщо знати попередній контекст, зокрема, мотиви, цілі та рішення особистості [192, с. 429].

Наратив цілісний, тому що синтезує різний досвід, який стосується одного кількісно незмінного Я. Д. Шумейкер зауважує, що кількісна ідентичність Я й узгодженість подій уможлиблюють властивість особистості визначати цінності й усвідомлювати смисл свого життя [206, с. 91–93]. Наратив розгортається протягом життя, тому, коли особистість переосмислює його хронологічні межі, її діяльність набуває сенсу [196, с. 112–113]. Дж. Куллер, досліджуючи значення наративу в культурі та літературі, писав, що розповідь є основним джерелом, що створює смисл, коли йдеться про сприйняття нашого життя або про переказ певних подій [94, с. 82–83]. Тобто, коли особистість конструює наратив у вигляді автобіографічної історії, вона надає сенсу життю.

Наратив телеологічний. А. Макінтайр для пояснення цієї властивості використовує метафору квесту, у якому особистість ставить для себе мету досягти блага: «Питання "що є благо" для мене означає – як я міг би краще прожити свою єдність і здійснити її завершення» [155, с. 218]. Е. Рудд зазначає, що наратив із необхідністю спрямований до певної мети, тому що особистість як суб'єкт діяльності мусить елімінувати конфлікти між мотивами, щоб залишатися цілісною [191, с. 542].

Дж. Крістман зазначає, що **наратив каузальний і тематичний** [90, с. 701]. Каузальність передбачає встановлення причинно-наслідкового зв'язку між подіями, завдяки чому особистість уважає своє життя лінійною історією. З ідеєю каузальності пов'язане усвідомлення особистістю своєї тривалості в часі та намагання встановити ідентичність між етапами буття [90, с. 702]. Тематичність є найбільш гнучкою та змінною характеристикою наративу. Самопрезентації, діяльність, досвід особистості об'єднані під більш загальною темою. Звісно, ця тема суб'єктивна й умовна. Проте загальна тема об'єднує різні події в одну послідовність, аби зробити наратив зрозумілим та змістовним [90, с. 705].

Головна риса наративу полягає в тому, що він **завжди внутрішньо зрозумілий**. Д. Веллеман пояснює це так: «Історія робить більше, ніж просто переказує події; вона викладає їх так, щоб зробити зрозумілими, щоб донести не тільки інформацію, але і власний погляд. Тому ми можемо мати спокусу назвати наратив жанром пояснення» [253, с. 1]. Наратив є зрозумілим із двох причин: (1) його зрозумілість забезпечується природою наративу (події, які входять до наративу, повинні мати форму історії); (2) опис подій, які вважаються історією і які можуть увійти в наратив, з необхідністю викликають емоційний відгук в аудиторії [253, с. 18]. Досвід, викладений у формі історії, набуває дискурсивної форми, перетворюючись на певний сценарій, який просто запам'ятати і принагідно відтворити, а емоційна насиченість знаходить відгук в аудиторії та змушує додумати певні події до умовного кінця, що створює відчуття завершеності та зрозумілості [253, с. 19].

Отже, лінійні концепції пов'язані з формуванням Я в межах єдиної цілісної автобіографічної історії, яка виникає, коли індивід, постійно здійснюючи атрибуцію діяльності, організовує весь здобутий ним досвід у певний континуум. Особистість здійснює атрибуцію діяльності, а потім поєднує виконані дії у єдину цілісну історію, усвідомлену від першої особи. Таку лінійну організацію досвіду прийнято називати наративом. Особистість ототожнює себе зі своїм наративом як головного героя та автора. Ідентичність особистості виникає, коли індивід формує Я у наративі, і триває у часі доти, поки сам наратив залишається неперервним.

Зазначені вище ієрархічні й лінійні концепції відрізняються способом інтерпретації виникнення Я особистості, але в обох зазначених типах філософи обґрунтовують, що ідентичність особистості виникає внаслідок формування Я, яке не є однорідним утворенням, а складається з синтезу мотивів, бажань, оцінок, здобутого досвіду тощо. Важливим для виникнення Я є атрибуція діяльності, за допомогою якої здобутий досвід інтегрується в цілісне утворення.

Однак зауважимо, що зазначені типи концепцій, пояснюючи виникнення ідентичності особистості, актуалізують проблему інтеграції різноманітного досвіду в цілісне Я. Інакше кажучи, особистість формує своє Я в діяльності, але виконання дій і їхня атрибуція – це процес постійний. У результаті атрибуції особистість щоразу здобуває новий досвід, який інтегрує в своє Я. Постає запитання: чому здобутий досвід, що додається, не утворює нове Я, а стає частиною вже сформованого?

Щоб відповісти на нього, представники практичної ідентичності пропонують розглянути як функціонує практична ідентичність упродовж часу. Якщо така ідентичність ґрунтується на атрибуції діяльності, а остання відбувається постійно, то **практична ідентичність постає як постійний процес** здобуття та «привласнення» дії. Під час цього процесу новий досвід поєднується до вже наявного. У свою чергу раніше здобутий досвід актуалізується у зв'язку з новим як такий, що також належить цій самій особистості. Тобто відбувається повторне приписування попередньо отриманого досвіду. М. Шехтман називає цей процес «реідентифікація» [196, с. 99]. Тобто в межах практичної ідентичності тривалість ідентичності у часі передбачає атрибуцію дій та реідентифікацію вже здобутого досвіду.

К. Еткінз зазначає: щоб відбувалася реідентифікація, суб'єкт повинен мати рефлексію та погляд від першої особи, які є наслідком наявності втіленої свідомості та включенням до соціальних практик [77, с. 345]. Тобто реідентифікація – вторинна щодо Я: це механізм підтримання ідентичності особистості в часі.

Зауважимо, що реідентифікація має кількісний та якісний аспекти. М. Шехтман зазначає, що проблема якісної незмінності Я – це питання про те, як ми оцінюємо свій минулий досвід. Це питання характеристичності, коли особистість постійно переосмислює свій досвід і постійно приписує собі певні характеристики. Так вона реконструює свій наратив [196, с. 100]. Тож,

практична ідентичність особистості відтворюється в процесі реідентифікації шляхом переосмислення минулого. Тобто практична ідентичність, з одного боку, полягає в атрибуції діяльності, з іншого – у реідентифікації, що передбачає повторення процесів атрибуції, коли новий досвід поєднується зі старим, а старий – актуалізується шляхом його постійного переосмислення. І поки відбувається атрибуція діяльності й реідентифікація досвіду, ідентичність особистості зберігається в часі.

Услід за М. Шехтман, проблему ідентичності як реідентифікації з погляду кількісної тотожності досліджує Д. Шумейкер. Він вважає, передумовою ідентичності є кількісна незмінність Я. Особистість спроможна планувати своє майбутнє тільки на її підставі. Теж саме стосується відповідальності: особистість стримує себе від певних аморальних вчинків, адже знає, що в майбутньому буде нести відповідальність за них, тому що її Я у майбутньому – це те ж саме кількісно незмінне Я, що існує зараз. За Д. Шумейкером, наратив є універсальним засобом збереження кількісної ідентичності особистості під час реідентифікації, оскільки об'єднує розрізнений досвід [206, с. 91–93].

Однак, як ми зазначали вище, тільки володіючи сформованим Я, особистість здатна бачити світ від першої особи, а отже, мати ідентичність. Проте Я є не унітарним утворенням, а поєднанням різного досвіду, бажань, оцінок, мотивів. Стан дезінтеграції його складників призведе до розколу Я, що зумовить неспроможність зберігати тривалу феноменологічну перспективу протягом часу, тобто бути ідентичним собі. К. Корсгаард зауважує, що внутрішні конфлікти руйнують Я, а тому необхідно випрацювати механізм їхнього розв'язання [138, с. 110-111]. Теж саме зазначає К. Ровейн, але додає, що раціональна єдність, тобто цілісність Я, допускає певну ступінь внутрішніх конфліктів [189, с. 140]. Д. Сепетий звертає увагу, що не розуміти цілісність Я занадто «оречевлено», тобто як механічну сукупність планів, бажань і намірів. Це стани Я, які формують тривалий і неперервний погляд від першої особи

[63, с. 23]. Отже, **проблему практичної ідентичності особистості протягом часу можемо переформулювати в запитання про те, як Я особистості зберігає свою єдність і цілісність, а тому і кількісну незмінність, упродовж часу.**

За словами К. Еткінза, у процесі реідентифікації відбувається постійне відновлення єдності й цілісності Я. Атрибуція діяльності зумовлює постійний синтез, у якому особистість здійснює постійний перегляд свого минулого, знову і знову визнаючи ті свої властивості, що створюють відчуття того, ким вона є [76, с. 87]. Тобто реідентифікація, що є продовженням процесу атрибуції діяльності, щоразу додає новий досвід до вже наявного, тим самим забезпечуючи Я від розколу. А поки особистість має одне й те саме кількісно незмінне Я, вона зберігає свою ідентичність у часі.

На нашу думку, становлення й збереження ідентичності особистості у часі шляхом постійної атрибуції – це найбільша відмінність практичної моделі від онтологічної. У практичній моделі втрата ідентичності означає знищення цілісності Я, що зумовлює втрату погляду від першої особи, тобто тривалості в часі феноменологічної перспективи. Щоб втратити ідентичність, необхідно, щоби процедура атрибуції і реідентифікації перестала виконуватися. Дж. Лок підкреслював, що Я (*Self*) – це те саме, що й особистість [149, с. 188]. Тобто в практичному підході до ідентичності сама **категорія ідентичності розглядається як риса, яка утворює особистість**: людина є особистістю, якщо зберігає свою ідентичність, тобто протягом часу постійно відтворює своє Я.

Отже, практична ідентичність відмінна від онтологічної. У практичній моделі переосмислюють поняття «особистість», інакше розуміють ідентичність: замість відношення типу рівності між етапами буття пропонують розглядати її як єдність і цілісність Я в часі.

Онтологічна модель розглядає ідентичність через категорії формальної логіки, тобто як відношення типу рівності, що виникає між двома суб'єктами

в певний момент часу або між двома етапами буття одного суб'єкта на різних часових проміжках. В онтологічному підході розробляється методологія: формуються типові сценарії уявних експериментів, через які висвітлено основні аспекти проблеми ідентичності особистості; виокремлюються дві моделі опису ідентичності в часі: чотиривимірна онтологія та тривимірна онтологія, за якими ідентичність розглядається як зв'язок між двома етапами в бутті особистості на різних проміжках часу. Цей зв'язок із необхідністю ґрунтується на певній zasadі, тому в межах онтологічного підходу постає проблема пошуку критерію ідентичності особистості.

У практичній моделі ідентичність постає як цілісність Я в часі. Замість фокусу на критерії ідентичності пропонують досліджувати спосіб підтримання сталості та незмінності Я. Практична ідентичність ґрунтується на процедурі реідентифікації, тобто відтворенні, або підтриманні цілісності Я. Отже, ідентичність в онтології можна назвати **статичною**, тому що її розуміють як зв'язок між етапами буття особистості. Практична ідентичність є **процесуальною і відтворювальною**: це процес підтримання сталості Я. Ідентичність особистості вважаємо результатом цілісності Я, що утворюється внаслідок атрибуції діяльності та усвідомлення себе автором і виконавцем власних дій. Процедура приписування дії певному автору дає можливість особистості переносити своє відчуття тотожності на майбутнє та планувати діяльність.

Звісно, у межах практичного способу розгляду ідентичності особистості нормативні та наративні концепції по-різному описують процес утворення Я та реідентифікації. У нормативних концепціях підкреслюють, що особистість набуває раціональної єдності, коли здійснює вибір. Індивід втілює свої прагнення в діяльності й починає вважати їх своїми, у такий спосіб він формує єдине Я та підтримує його цілісність. У наративних – наголошується, що раціональна єдність Я утворюється та зберігається в межах наративу –

автобіографічної історії, з якою особистість ототожнює своє буття і залежно від якої починає визначати своє майбутнє.

Висновки до розділу 2

В аналітичній філософії проблему ідентичності особистості розглядають (1) діахронічно (як тривалість у часі); (2) як ідентичність із самим собою; (3) як відношення симетричне, рефлексивне і транзитивне; (4) як відношення внутрішнє. Для опису тривалості особистості в аналітичній філософії розроблено дві моделі: тривимірна й чотиривимірна. Їхньою ключовою проблемою є питання про критерії ідентичності, для розв'язання якого розроблено два підходи: (1) редукціонізм, за яким ідентичність особистості можна звести до певного критерію; і (2) нонредукціонізм, що заперечує таку можливість. Як показує наш аналіз психічного і фізичного критеріїв, проблема критеріїв не знаходить вирішення в жодній з описових моделей.

Розгляд нонредукціоністського підходу до проблеми критеріїв показує, що проблемне поле ідентичності особистості в онтології досить широке, що призводить до виникнення внутрішніх суперечностей. Тому онтологічний спосіб дослідження проблеми ідентичності особистості, хоча і важливий, але не єдино можливий. Проблему ідентичності особистості можна транслювати в інші галузі філософії, зокрема, у практичну філософію.

Аналітичні філософи тільки в 1980–1990 рр. починають розгляд ідентичності особистості в практичній філософії, тому наразі нові напрями в дослідженні ідентичності перебувають у процесі становлення. Практичне переосмислення проблеми ідентичності особистості охоплює нормативні та наративні типи концепцій. У нормативних концепціях переосмислюють проблему ідентичності особистості, намагаючись урахувати специфіку буття останньої. Особистість не тільки самосвідома істота, а й моральна сутність, що здійснює вибір і несе відповідальність. Ідентичність особистості перестає

розумітися як формально-логічне відношення типу рівності між етапами в бутті особистості. Натомість цю проблему починають інтерпретувати через виконання діяльності. Якщо в певний момент часу індивід усвідомлює теперішнього себе тією самою особистістю, яка виконувала дію в минулому, то він упродовж усього цього часу зберігав свою тотожність, тому мусить нести відповідальність за наслідки своїх дій.

У наративних концепціях розробляють спосіб динамічного опису ідентичності в часі – наратив, завдяки якому весь набутий особистістю досвід інтегрується в єдину тривалість Я. Завдяки цілісності, зв'язності, тематичності, каузальності, телеологічності і внутрішній зрозумілості для особистості наратив зберігає та відтворює ідентичність. Цілісність означає, що в межах наративу завжди зберігається кількісно незмінне Я особистості. Зв'язність полягає в тому, що особистість у межах наративу об'єднує всі мотиви, дії, цілі, плани в єдину інтерпретативну структуру. Телеологічність наративу спрямовує діяльність особистості на майбутнє. У такий спосіб забезпечується інтеграція різних елементів досвіду. А встановлення причинно-наслідкових зв'язків дає змогу осмислити розрізнений досвід як історію. Наратив об'єднує різного роду фрагменти життя особистості в загальну тему, завдяки чому особистість вважає своє життя внутрішньо зрозумілим.

Ми показали, що нормативний і наративний напрями в розгляді проблеми ідентичності особистості ґрунтуються на одній концептуальній моделі практичної ідентичності. Вона відштовхується від функціонального розуміння особистості, за яким особистість розуміють як суб'єкт діяльності. Головні риси особистості – відповідальність і підзвітність. Ідентичність особистості переосмислюють у зв'язку з виконанням діяльності. Проблема ідентичності особистості стає питанням про приписування вчинків цілісному й кількісно незмінному Я.

Збереження кількісно незмінного цілісного Я в часі здійснюється через відтворення ідентичності – процедуру реідентифікації, тобто постійного відновлення Я в діяльності, коли особистість приписує собі дію, усвідомлюючи її власною. Ідентичність особистості є самоформуванням особистості через діяльність. Ідентичність постає атрибутивною рисою особистості.

Отже, концептуальна модель практичної ідентичності є процесуальною та динамічною. Проблема ідентичності осмислюється через самоконституювання особистості в діяльності. Збереження ідентичності в часі полягає в постійному відтворюванні цілісності кількісно незмінного Я.

РОЗДІЛ 3

КАТЕГОРІЯ «ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ» В СОЦІАЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ

3.1. Специфіка практичної ідентичності особистості в соціально- філософському контексті

Попередньо ми окреслили практичну модель ідентичності особистості й порівняли її з онтологічною. Ми вважаємо, що переосмислення проблеми ідентичності в соціальній філософії можна здійснити саме на основі практичної ідентичності. Отже, перед нами постає завдання – перевірити, чи можливо транслювати практичну ідентичність у соціальну філософію.

Спершу варто зазначити, що концептуальна модель практичної ідентичності представлена двома напрямками: нормативним і нарративним. Кожен із них має свою специфіку: нормативний підхід більшу увагу надає проблемі цінностей та вибору в становленні особистості; нарративні концепції обстоюють специфічний спосіб побудови ідентичності – наратив. Проте вони мають і суттєві недоліки.

Нормативні концепції розглядають особистість як морального суб'єкта. Однак вони часто абсолютизують значення волі, бажання, любові й інших подібних рис у формуванні Я особистості. Зокрема, це характерно для Г. Франкфурта [108]. М. Шехтман зазначила, що нормативні концепції зосереджуються на кількісно обмежених практичних здібностях: здатності бути моральним суб'єктом, самосвідомості та рефлексії, здатності до діяльності та спроможності керуватися здоровим глуздом, але треба об'єднати ці розрізнені можливості в одному великому житті [195, с. 272].

У фокусі дослідження – становлення Я особистості через здійснення морального вибору й подолання внутрішніх конфліктів. Результати вибору приписуються особистості, яка починає усвідомлювати себе таким суб'єктом діяльності, що має одне Я. Його цілісність підтримується через постійно повторюваний процес вибору й атрибуція діяльності. У такій ситуації

ідентичність не можна витлумачити як відношення типу рівності між двома етапами в бутті особистості. У центрі уваги нормативних концепцій є проблеми утворення ідентичності, а питання про збереження ідентичності в часі залишилося осторонь. Процедура реідентифікації, тобто постійного відновлення ідентичності через приписування діяльності, не описують через поняття «час» і «зміна». Відтворюваність Я не враховує змісту самого Я. Перевагу надають кількісній тотожності Я. Тобто нормативні концепції стикаються з проблемою, окресленою ще в парадоксі корабля Тезея.

Проілюструємо зазначене на прикладі уявного експерименту Г. Франкфурта, адаптуючи його умови під проблему ідентичності особистості [106]. Уявімо, що є певна особа, яка загалом самостійно приймає рішення, усвідомлює їх як свої, несе за них відповідальність і враховує їхні наслідки в подальшій діяльності. Уявімо також, що є науковець, який навіює мотиви й певні думки, які потім лягають в основу виборів цієї особи і які вона приймає за свої власні. Відповідно, дії, виконані на основі таких думок і мотивів, вона приписує собі та бере за них відповідальність. Над нею проводять експеримент: у перший день науковець навіює лише одну думку або мотив, що спричиняє одну дію; у другий день – уже дві. Щодня кількість навіяних думок і мотивів збільшується на один. Поступово навіюють усі мотиви й думки, що лягають в основу діяльності. Проте все ще зберігається механізм атрибуції діяльності, за допомогою чого підтримується цілісність Я. Отже, постає запитання: чи буде особистість піддослідного до і після експерименту тією самою?

Нормативні концепції стверджують: якщо зберігається раціональна єдність, тобто цілісність і кількісна незмінність Я, і водночас залишаються усвідомлення зробленої дії та атрибуція її собі, то немає підстав уважати, що особистість змінилася. Неможливо описати буття особистості як послідовність етапів, порівнявши їх між собою, оскільки нормативні концепції не розглядають ідентичність як відношення тотожності між певними етапами.

Отже, немає можливості застосувати формально-логічну схему до нормативних концепцій ідентичності. Тобто нормативні концепції не дають відповіді на запитання, чому особистість залишається тотожною собі попри зміни, що з нею відбуваються, а тому не розкривають проблемні аспекти категорії «ідентичність особистості» в повному обсязі. Вони лише окреслюють певну концептуальну схему формування ідентичності без урахування її опису в часі. Тож нормативним концепціям бракує динамічної моделі розгортання ідентичності особистості в часі.

А втім, якщо залишається здатність до усвідомлення й атрибуції діяльності, то особистість усе ще є ідентичною собі. Важко уявити ситуацію, коли ця властивість не буде виконуватися; напевно, це лише екстремальні випадки, наприклад, коли особа перебуває в комі. Навіть у випадку з амнезією механізм відтворення раціональної єдності через атрибуцію діяльності працюватиме, але тоді людина не пам'ятатиме своє минуле до певного моменту. Для неолокіанських концепцій онтологічного підходу сам факт забування є вже достатньою підставою, щоб стверджувати про порушення ідентичності, а отже – про зміни в особистості. У нормативних концепціях забування не є достатньою підставою для порушення ідентичності, отже, досягнувши раціональної єдності, важко втратити ідентичність. Тобто **бути особистістю як такою і мати ідентичність для нормативних концепцій – це те саме**. Ідентичність постає як атрибутивна риса особистості. А якщо це так, то й унікальність особистості пов'язана з ідентичністю: тотожність особистості із собою означає також її відмінність від інших. Наявність свідомості не є критерієм ідентичності, оскільки тоді всі люди були б однією особистістю. Так само можна сказати про механізм реідентифікації нормативних концепцій. Він притаманний усім людям, тому не забезпечує унікальність конкретної особистості. Динамічна модель існування ідентичності в часі, на основі якої могла б розкриватися тривалість особистості, не наявна в повному обсязі в нормативних концепціях.

Наративні концепції, на противагу нормативним, розробляють динамічну схему опису ідентичності в часі – наратив, який синтезує весь досвід у континуум. Він формується, коли особистість усвідомлює та зберігає в пам'яті попередньо набутий досвід. Проте **ідентичність особистості в наративних концепціях полягає у збереженні цілісності Я**. Важливою є процедура реідентифікації, тобто постійного приписування діяльності та перегляду минулого досвіду задля об'єднання його з новим. В основі реідентифікації – запропонована нормативними концепціями теза про формування ідентичності через атрибуцію діяльності, яку наративні концепції розвивають далі: кілька приписаних дій розглядають як цілісну історію – наратив, який стає способом існування особистості в часі. Я ототожнюється з певним наративом. Завдяки постійному переосмисленню попереднього і нового досвідів підтримується цілісність і кількісна незмінність Я.

Без кількісної тотожності наратив не існує, оскільки він має належати одній і тій самій людині. Інакше особистість не спроможна сформулювати судження про своє майбутнє, а тому не буде розглядати майбутню версію себе як одну й ту саму особистість, що й зараз, якщо немає впевненості, що майбутній її досвід буде належати кількісно незмінному Я, що буде також і в майбутньому [206, с. 91–93].

Процедура реідентифікації в наративі нівелює якісну відмінність між минулим досвідом і теперішнім станом Я. Визнаючи певні минулі дії як власні, а теперішнє Я тим самим кількісно незмінним Я, що й у минулому, особистість стверджує, що вона залишалася ідентичною собі весь цей час.

Наратив забезпечує унікальність особистості через звернення до змісту досвіду. Він є узгодженою послідовністю подій, які особистість розглядає як свій власний досвід. Тобто наратив вибудовується й осмислюється самою особистістю, він стає засобом інтеграції її розрізненого досвіду, завдяки чому підтримується Я.

Однак постійне переосмислення наративу призводить до його суб'єктивізації, на що звертає увагу український аналітичний філософ А. Синиця. За його словами, наратив передбачає узгодження фактів. Задля збереження цілісності наративу обирають одну ймовірну гіпотезу, не враховуючи усі причинно-наслідкові зв'язки між фактами, що й породжує суб'єктивність [232, с. 333].

Дж. Девенпорт зазначає, що об'єктивно про життя людини можуть розповісти тільки створені людиною впродовж життя артефакти: від офіційних документів до уречевлених у матеріальних об'єктах спогадів. Проте наратив є інтерпретацією подій. Навіть якщо особистість будуватиме його на матеріальних свідченнях про своє життя, вона буде ставитися до них вибірково, повсякчас раціоналізуючи свої дії та замінюючи нецікаві факти біографії [95, с. 39].

Е. Рудд піддає сумніву здатність наративу істинно відображати життя особистості, вважаючи, що протягом свого життя вона переосмислює певні події минулого й може по-різному інтерпретувати їх, а тому сама переглядає наратив. Вона часто вдається до самообману, бо хоче, щоб життя було більш благородним, вражаючим та успішним, ніж є насправді [192, с. 431].

Д. Карр вважає, що суб'єктивне ставлення особистості до наративу породжує упередженість. Особистість не спроможна охопити наративом усі події, тому наратив – це штучна конструкція, що неадекватно й ситуативно описує безладне і хаотичне життя людини [88, с. 10–11].

Дж. Девенпорт пов'язує надмірну суб'єктивність наративу з його структурою: наратив є такою розповіддю, що починає домінувати над подіями. Щоби бути зрозумілим, життя особистості повинно мати наративну структуру, тому особистість вписує факти біографії в певну єдину й послідовну історію, підлаштовуючи їх так, щоби вони відповідали загальному задуму. Тому навіть розрізнені події поєднуються причинно-наслідковими зв'язками. Це породжує

проблему нормативності наративу: якщо наратив – інтерпретація, чому особистість йому довіряє [95, с. 39]?

Д. Шумейкер вважає, що суб'єктивність наративу – це наслідок реідентифікації. Постійне переосмислення свого життя та постійна реконструкція особистістю себе в наративі спричиняють певну розмитість власної ідентичності, оскільки тоді частину подій можна переглядати, відкидати як незначні, хоча в певний момент часу особистість не спроможна точно оцінити їхню важливість. Тобто цілісність наративної особистості забезпечується суб'єктивним ставленням особистості до своїх дій, що зібрані в наратив [208, с. 115].

Постійна ж реконструкція спричиняє (1) стирання межі між подіями й (2) надмірну їх зв'язність. Ми звикли ділити життя особистості на етапи, порівнюючи їх між собою, але стирання межі між подіями призводить до фактичної неможливості здійснити зазначене. У такому випадку не можна застосувати до наративу певну описову схему, наприклад, схему чотиривимірної онтології. Це спричиняє надмірну зв'язність подій у наративі. Важко встановити, яка послідовність подій більш зв'язна, а яка – менш зв'язна, а тому важко говорити про об'єктивність [95, с. 40].

Д. Деннет і Д. Шумейкер називають основною рисою наративу його потенційну відкритість. Д. Деннет порівняв життя особистості й вигаданого персонажа. На його думку, принципова різниця між ними в тому, що особистість – відкритий проєкт, у той час як біографія персонажа – продумана автором і завершена [97, с. 109]. А завершений проєкт простіше оцінювати. Д. Шумейкер вважає відкритість наративу ключовою і загалом сильною рисою, але одночасно вона є причиною вже зазначених негативних наслідків [206, с. 97]. Оскільки в наративі постає проблема незбігу ідентичності описової та приписаної. Тобто наратив формується дескриптивно, складаючись із наших власних суджень й описів, що відрізняються від думки інших про цю особистість [206, с. 98].

Е. Рудд зазначив, що недолік і навіть небезпека нарративного підходу полягає в тому, що якщо визнати нарратив способом концептуалізації досвіду в пізнанні, то такий досвід не підлягає ні верифікації, ні фальсифікуванню [192, с. 432]. Тобто нарратив не можна взагалі перевірити на істинність. Зрештою, це не дає можливості говорити про наявний моральний образ особистості: використовуючи його для розгляду дій, важко сказати, чи були ці дії моральними або аморальними, оскільки особистість інтерпретує реальність дуже суб'єктивно [191, с. 546].

Г. Стросон у статті «Проти нарративу» пропонує розглянути певний уявний експеримент, у якому він аналізує два типи людей – діахроніки та епізодики, які відрізняються світоглядними установками: одні можуть пов'язати розрізнені події свого життя в цілісну й послідовну історію, а інші – схильні розглядати його як сукупність певних розрізнених і навіть випадкових подій. Г. Стросон звертає увагу, що й діахроніки, й епізодики – цілком звичайні люди, які не мають жодних психічних чи фізичних проблем [222, с. 430]. Однак якщо ми припускаємо наявність цих двох типів людей, то натрапляємо на суперечність. Якщо нарратив – універсальний спосіб конструювання особистості, то епізодики взагалі не повинні існувати. Такі люди, за Д. Деннетом, мають «порушенням механізму поведінкового контролю», що призводить до проблем в інтерпретації власного життя [97, с. 114]. Люди-епізодики не осмислюють своє життя з позиції нарративу, а тому вони не є особистостями. Проте Г. Стросон вважає таку позицію абсурдною, оскільки дуже легко визнати, що люди-епізодики існують і що вони є особистостями. Отже, наявність нарративу як єдиного способу збереження тотожності особистості є сумнівною [222, с. 436]. Д. Шумейкер доходить висновку, що немає підстав визнавати нарративний напрям кращим, ніж інші [206, с. 100].

Доцільність поєднання нормативного та нарративного напрямів.
Проведене нами зіставлення нормативних і нарративних типів концепцій

показує, що вони мають недоліки, а тому їх треба розглядати разом у межах практичного підходу. На нашу думку, якщо в соціальній філософії здійснити розгляд категорії ідентичності тільки на основі або нормативних, або наративних концепцій, то він буде неповним. Ми вважаємо за доцільне розглядати їх разом. Як було зазначено вище, нормативні концепції мають тільки механізм реідентифікації, але не розглядають особистість у часі. Наративні концепції краще описують буття особистості в часі, але вони також спираються на механізм реідентифікації, без якого вони не могли б розглядати ідентичність особистості як процес. У такому випадку наративні концепції не відрізнялися би від пропонованих у чотиривимірній онтологічній моделі. Г. Стросон стверджує, що наративна теза завжди пов'язана з нормативною, як і наративні концепції передбачають нормативний компонент [222, с. 428]. Без аксіологічного й нормативного аспектів розрізнені події не могли б об'єднуватися в наратив.

Зауважимо, що модель практичної ідентичності, навіть поєднуючи сильні сторони нормативного й наративного напрямів, не позбавлена недоліків. Ми пропонуємо розглянути два уявні експерименти, щоб показати, які проблеми можуть виникнути в зазначеній моделі.

Уявний експеримент 1. Втрата пам'яті. Уявімо, що з певних причин особистість має ретроградну амнезію, тому не пам'ятає своє минуле, хоча й не втратила когнітивні здібності. Постає запитання: чи зберігає ідентичність особистість після втрати пам'яті?

Із позиції онтологічного підходу у такій ситуації порушується тривалість психічних процесів, а тому втрачається зв'язок між етапами буття особистості. Оскільки в онтологічному підході ідентичність – це відношення типу рівності між етапами, то будь-яке порушення їхньої зв'язності руйнує ідентичність. Уперше схожий уявний експеримент про забудькуватого генерала запропонував Т. Рід [57]. Він дійшов однозначного висновку, що з втратою спогадів особистість втрачає свою ідентичність [57, с. 158].

У практичному підході ідентичність визначається як зв'язок між дією і її виконавцем, що формується в результаті атрибуції діяльності, а також збереження цілісності Я. Останнє проявляється в збереженні тривалості феноменологічної перспективи. У такому тлумаченні ідентичності натрапляємо на певну складність: якщо особистість від моменту втрати пам'яті має феноменологічну перспективу, то припускаємо, що й до втрати пам'яті також її мала. Кількісно Я не зазнало змін, тому що його цілісність не була втрачена. Індивід, хоч і зазнав втрати пам'яті, але не перестав приписувати дії собі, установлюючи зв'язок між ними та власним Я, тобто від моменту втрати пам'яті він усе ж спроможний розглядати всі подальші дії як власні. Якщо такий індивід не здатен був би цього зробити, то не відбувалося б реідентифікації, тобто цілісність Я не підтримувалася. А це означало би втрату особистості. Проте якщо така людина з амнезією дізнається, що вона здійснила певний важливий вчинок, про який не пам'ятає, вона не вважатиме його своїм, тому не братиме за нього відповідальність. Однак початково модель практичної ідентичності розробляють, щоб обґрунтувати покладання відповідальності й у подібних ситуаціях.

Крім того, відсутність спогадів позбавляє особистість доступу до її наративу, а отже, вона буде змушена вибудувувати новий. У результаті можемо припустити, що особистість протягом життя матиме два наративи, що парадоксально, оскільки наратив пов'язаний із феноменологічною перспективою. Переривання наративу означало б зміну феноменологічної перспективи, тобто зміну Я, але ми припустили, що Я не змінилося.

Отже, у результаті запропонованого нами уявного експерименту маємо ситуацію невизначеності. З одного боку, модель практичної ідентичності окреслює, що у випадку амнезії ідентичність особистості зберігається, оскільки цілісність її Я зберігається. З іншого боку, вона не спроможна пояснити, чи особистість несе відповідальність за вчинок, який не пам'ятає, тобто вона має проблеми з застосуванням на практиці.

Уявний експеримент 2. Парадокс подорожі в минуле. Уявімо, що є певна людина, яка, прокинувшись вранці, раптом зрозуміла, що перенеслася в часі в минуле на 20 років. Точніше, вона прокинулася в більш молодій версії свого тіла. Д. Льюїс у своїй праці «Парадокси подорожі в часі» принаймні не заперечує логічну можливість подібних подорожей у часі [147, с. 69]. Припустимо також, що зазначена особа пам'ятає всі важливі події свого життя. За ці роки вона багато чого встигла зробити: вивчити кілька іноземних мов, навчитися керувати транспортними засобами або готувати екзотичні страви, оволоділа складними моторними навичками, наприклад, кататися на ковзанах. Після перенесення в минуле вона все це пам'ятає. Так, можливо, у цієї особистості будуть труднощі з використанням складних моторних навичок, але оскільки пам'ять зберігається, то ми припускаємо, що, наприклад, особистість буде спроможна розмовляти іноземними мовами. Тоді постає запитання: як співвідносяться між собою особа, що існувала в минулому, до перенесення своєї більш дорослої версії, і доросла версія, яка опинилася у своєму молодому тілі?

Наведену ситуацію онтологічна модель описала би як послідовність етапів. Етап₁ у часі t_1 – це момент до переміщення. У цей час є певна особистість₁. Етап₂ у часі t_2 – це наступний за етапом₁ момент часу, коли більш доросла версія потрапила в минуле. Тож питання про ідентичність полягатиме в наявності зв'язку між ними. Зауважимо, що зазвичай в онтологічних концепціях зв'язок між етапами витлумачують як тривалість психічних процесів. У зазначеному уявному експерименті етап₁ і етап₂ не пов'язані між собою тривалістю ментальних станів. Крім того, на згаданих етапах особистість характеризується наявністю різного досвіду й навичок. Отже, з позиції онтологічної моделі, людина в минулому до переміщення та після переміщення – це дві подібні, але не тотожності, особистості.

Проте коли будемо розглядати цю ситуацію з позиції практичної моделі, то натрапимо на парадокс: мандрівник, що потрапив у минуле, вважатиме, що

весь цей час не втрачав ідентичність із собою, тому що (1) він пам'ятає минуле, у яке перемістився; (2) включає всі події до свого наративу, (3) відмовляється покладати на себе відповідальність за вчинки своєї молодшої версії. Тобто з позиції практичного підходу до ідентичності, усі ці події залишаються усвідомленими й осмислюються як частина досвіду. Зв'язок між дією та виконавцем залишається незмінним, а тому особистість зберігає свою тотожність. Однак молода версія й доросла версія після переміщення в минуле будуть відрізнятися якісно, тому що мають низку відмінних умінь і навичок. Відповідно, відрізнялися б і їхні способи діяльності. Молода і доросла версія по-різному будували подальший наратив.

Отже, у результаті експерименту про подорож в минуле особистість мандрівника у часі не зазнає змін, але він міг би по-іншому вибудовувати свою життєву історію, якщо би перемістився у минуле. Тобто наратив потенційно зазнав би змін.

Тож, як бачимо, результати уявних експериментів доволі неоднозначні. Модель практичної ідентичності краще показала себе в другому уявному експерименті. У сценарії з амнезією, виходячи з практичної ідентичності, важко пояснити, чи повинна особа брати відповідальність за свої минулі вчинки, якщо вона їх не пам'ятає і не включає до індивідуального наративу. Тобто описова модель практичної ідентичності, навіть поєднуючи сильні сторони нормативного й наративного типів концепцій, не позбавлена недоліків. У результаті запропонованих уявних експериментів нами були виявлені кілька проблем, з якими зіштовхується практична ідентичність. Ми назвали їх умовно «проблема початкової точки» й «проблема кінцевої точки». Розглянемо їх докладніше.

«Проблеми початкової і кінцевої точок». Одна з проблем полягає в тому, що життя особистості не збігається в часових межах з існуванням її ідентичності. На це звертає увагу, наприклад, М. Шетхман, яка висунула вимогу, що ідентичність особистості охоплює все життя [196, с. 111]. Проте

Е. Олсон показав, що людське життя може включати певну доособистісну стадію, особистісну і в певних випадках післяособистісну стадію, наприклад, коли людина з певних причин не перебуває у свідомому стані, наприклад, якщо вона перебуває в комі [180, с. 7, с. 73]. Проблема незбігу тривалості ідентичності особистості із часовими межами життя особистості включає два сценарії: (1) коли початок життя особистості не збігається з початком ідентичності, що можна назвати «**проблемою початкової точки**»; (2) коли кінець життя особистості не збігається з кінцем життя індивіда, це «**проблема кінцевої точки**».

Розглянемо спочатку «**проблему початкової точки**». Практична модель наголошує на досягненні цілісності Я в діяльності. Однак ця теза сама собою є проблематичною. Труднощі, що виникають з описом створення ідентичності, можемо назвати *проблемою першої дії* та *проблемою першого мотиву*. Ці обидві проблеми пов'язані між собою одним запитанням: кому (якому суб'єкту) приписуємо першу дію і кому приписуємо перший мотив? Оскільки ці запитання пов'язані, то будемо розглядати їх на одному прикладі. Візьмемо для ілюстрації концепції ідентичності К. Ровейн та К. Корсгаард. Обидві дослідниці погоджуються, що ідентичність наявна у випадку, коли сформоване Я особистості. К. Корсгаард стверджує, що людина формує своє Я шляхом виконання діяльності, здійснюючи вибір між кількома суперечливими мотивами на користь одного з них. Вона усвідомлює його як власний, тобто здійснює його атрибуцію. Так індивід формує свою ідентичність [138, с. 111]. Г. Франкфурт також звертає увагу на важливість вольових зусиль особистості [107, с. 6]. Для нього жодна діяльність неможлива без мотиву та волі, індивід є особистістю, коли має свободу волі – свободу хотіти щось бажати. Постає запитання: як виглядає ланцюжок набуття ідентичності?

Припустимо, що цей процес має такий вигляд: (1) індивід виконує дію Х, що є першою дією цього індивіда; (2) індивід усвідомлює дію; (3) індивід

приписує її собі; (4) акт приписування дії засвідчує початок створення Я особистості; (5) після створення Я індивід стає ідентичним собі. К. Ровейн зазначає, що особистість визначається як активна істота, що реалізує себе в діяльності і взаємодії з іншими суб'єктами, стверджуючи, що людина не народжується особистістю, а стає нею [189, с. 185]. К. Корсгаард вважає, що немає сформованого Я до діяльності, як і будь-яких інших передумов формування особистості [139, с. 19]. Натомість це процедура здійснення вибору приводить до формування Я, а тому й до виникнення особистості.

За такої послідовності ідентичність є наслідком виконання діяльності. Оскільки в практичному підході ідентичність розглядають як атрибутивну рису особистості, то і створення особистості є результатом процедури атрибуції діяльності. Проте такий ланцюжок створення ідентичності суперечить тій тезі практичного підходу, що діяльність має усвідомлений мотив. М. Братман додає також до цього планування діяльності як необхідну умову набуття особистістю ідентичності [83, с. 27]. Тобто дія не тільки усвідомлена, але й передбачувана, а тому існування самототожного суб'єкта передує початку першої дії. Якщо особистість виникає після виконання діяльності, тоді перша дія відбувається без чітко усвідомленого мотиву, оскільки немає того, хто цей мотив усвідомлює.

Тоді постає запитання: звідки ми знаємо, що це власне дія, а не просто прояв біологічної активності людини? Наприклад, Д. Веллеман вважає, що ключовим для особистості є запитання «Що я роблю?», оскільки воно активізує рефлексію, змушує задуматися над діями та мотивами [254, с. 33]. Щоби поставити таке запитання, треба вже мати Я, а отже – ідентичність. Чи спроможна вона за браком єдиного цілісного Я взагалі виконати процедуру атрибуції діяльності? Щоби приписати дію, вже повинен існувати її виконавець, тобто певний суб'єкт діяльності, але виникнення суб'єкта відбудеться в результаті приписування діяльності або підчас її виконання.

Щоб усвідомлювати мотив діяльності, треба бути особистістю до виконання першої діяльності, наприклад, на етапі виникнення мотиву. Якщо ж перший мотив, що виникає, не усвідомлюється, тоді описана К. Корсгаард і Г. Франкфуртом процедура боротьби мотивів задля створення Я стає неважливою для ідентичності. Однак, якщо ми відмовляємося вважати атрибуцію мотивів важливою для становлення ідентичності, тоді ставимо під сумнів і процедуру реідентифікації. Проте реідентифікація є засадничою властивістю практичного підходу, оскільки без реідентифікації неможливо ні підтримувати цілісність Я, ні вибудувати наратив. Відкинувши її як неважливу, ми спростовуємо практичну ідентичність як спосіб розгляду проблеми ідентичного буття особистості у часі.

Із зазначеного вище ланцюжка побудови ідентичності можна зробити висновки про наявність певної доособистісної стадії, під час якої виконується дія X. Якщо на цьому етапі є діяльність, але немає ще ідентичності, то ще немає особистості. А це означає, що властивість діяти характеризує людину, а не особистість. Концепція К. Корсгаард цей аспект і не заперечує: стверджується, що людина як живий організм спроможна проявляти активність, адже їй необхідно пристосовуватися до мінливих умов довкілля, тому людина змушена виконувати діяльність [139, с. 28–29]. Отже, тоді здатність діяти є виключно властивістю не особистості, а живої істоти. А якщо це так, то тоді подібний спосіб розгляду буде суперечити вихідній тезі практичної ідентичності, яка наголошує на унікальності особистості, що є не просто живою істотою, а постає як суб'єкт відповідальності. Тобто якщо ми погоджуємося, що для того, щоб діяти, не потрібне сформоване Я, тоді зникає різниця між практичним розумінням ідентичності й анімалізмом Е. Олсона. Зауважимо, що представники практичної ідентичності, наприклад, К. Ровейн, повсякчас наголошують на відмінності практичної ідентичності від анімалізму [189, с. 62].

Отже, набуття особистістю ідентичності передбачає *проблему першої дії і першого мотиву*. Якщо ідентичність є результатом дії, тоді під питання ставиться суб'єктність виконання дії, усвідомлення мотивів і важливість механізму атрибуції, а тому й проблема ідентичності особистості як така. Якщо ідентичність виникає на стадії мотиву, тоді особистість не є суб'єктом діяльності в тому смислі, що для становлення особистості діяльність має опосередкований характер.

У будь-якому випадку, повертаючись до «проблеми початкової точки», бачимо, що межі існування особистості й життя людини не збігаються. Виникає запитання: як подолати цей розрив між особистісною та доособистісною стадією? У практичній моделі єдиний динамічний спосіб опису ідентичності – наратив, який має гнучку природу, тому не заперечує включення тих подій, які особистість не пам'ятає. Наратив можна доповнити свідченнями інших людей або уречевленими спогадами – фотографіями або відео. Проте добудовування наративу через свідчення інших означає брак усвідомлення діяльності, а тому немає визнання дії власною. Тож звернення до зовнішніх джерел без визнання певної дії своєю власною ставить під сумнів те, що ідентичність – це прояв внутрішньої цілісності Я особистості в часі. Тому, дивлячись на свої дитячі фотографії, індивід упізнає себе на них, але якщо він не пам'ятає моменту виконання діяльності, то в нього немає усвідомлення зв'язку між ним і дією, яку він виконував у той час. А без цього неможливо розв'язати «проблему початкової точки» за допомогою концептуальної моделі практичної ідентичності.

«Проблема кінцевої точки» також стосується приписування діяльності. Про неї говорить Д. Шумейкер, припускаючи, що в житті іноді виникає певна післяособистісна стадія, коли особистість через травму мозку або психічну хворобу перестає усвідомлювати події, що з нею відбуваються, як цілісну історію [206, с. 97].

Зазначена проблема полягає в тому, що практична ідентичності апелює до принципової відкритості та незавершеності життя, що призводить до неможливості самостійно поставити кінцеву точку у своєму наративі, здійснивши останнє переосмислення. Поки особистість живе, будь-яке її судження щодо своєї ідентичності має відносний характер, оскільки життя ще не завершене. А коли вже завершене, то особистість не спроможна винести остаточне судження щодо своєї ідентичності. Практична ідентичність актуалізує опис тотожності особистості як підтримання цілісності Я в часі, що здійснюється через постійне відновлення раціональної єдності в діяльності. Це робить концептуальну модель практичної ідентичності динамічною і процесуальною, але в ній неможливо встановити формально-логічні зв'язки між етапами буття особистості, як в онтологічній моделі, тому що ідентичність особистості полягає в збереженні раціональної єдності Я, а не в порівнянні темпоральних частин. Такий спосіб розгляду проблеми ідентичності особистості в практичному підході призводить до того, що особистості важко оцінити якісні зміни, що відбулися в ній. А проблема ідентичності особистості концептуально передбачає наявність і якісних, і кількісних змін.

У моделі практичної ідентичності важливою є кількісна тотожність, яка забезпечує цілісність Я особистості. Однак процедура реідентифікації передбачає постійну актуалізацію пережитого досвіду в теперішньому та якісне порівняння різних пережитих станів упродовж певного часу. Звісно, суттєві якісні зміни на віддалених етапах життя помічаються, але важко відстежити поступові якісні зміни. Можемо продемонструвати це на прикладі з фізичними вправами. Якщо індивід не займався спортом, а потім почав регулярно займатися, то після кількох місяців тренувань він відчує якісні зміни. Однак якщо й далі регулярно робить фізичні вправи ще 5 років, то із цієї ретроспективи якісні зміни після трьох перших місяців тренувань уже не будуть здаватися йому такими ж значними. Тобто щоб об'єктивно оцінити зміни, необхідно осмислювати певний прожитий відрізок, коли він уже

завершився. А принципова незавершеність життя і постійне переосмислення минулого досвіду призводять до ускладнень під час оцінювання виконаної діяльності, що суб'єктивізує судження особистості про власне минуле.

Отже, хоча модель практичної ідентичності була запропонована, щоб розв'язувати практичні завдання стосовно ідентичності у часі, зазначені вище проблеми ускладнюють їхній розгляд.

Реінтеграція практичної ідентичності за допомогою соціально-філософської методології. Коли описуємо уявні експерименти з позиції практичної ідентичності, виникає відчуття тривіальності й поверховості отриманих результатів. Якщо б ми дійсно опинилися в подібних ситуаціях, то прагнули б отримати іншу відповідь, ніж ту, що пропонує нам концептуальна модель практичної ідентичності. Тоді постає запитання: а навіщо взагалі бути ідентичним? У чому призначення цієї категорії? Для зазначеної концептуальної моделі найбільш важливою причиною збереження ідентичності є залучення до діяльності, у зв'язку із цим відбувається моральний вибір, планування діяльності, покладання відповідальності, усвідомлення цінностей тощо.

Ми вважаємо, що ця відповідь насправді є соціально-філософською, оскільки ідентичність як категорія необхідна для певної особистості для того, щоб взаємодіяти з іншими особистостями. Свідчення на користь цієї відповіді можемо знайти у витоках теорії ідентичності. Дж. Лок підкреслював, що особистість – це термін юридичний, оскільки на ньому тримається ідея нагороди та покарання [149, с. 198]. Щоб нагороджувати й карати за певні дії, потрібно мати певне суспільство, у якому живе ця особистість. Звісно, в історико-філософських дослідженнях наявна позиція, що виток локіанської концепції не скільки соціально-філософські, скільки теологічні: розробляючи концепцію ідентичності, Дж. Лок мав на увазі концепцію посмертної відплати, і він намагався обґрунтувати, що особистість залишається тотожною собі незалежно від субстанції або субстанцій, які утворюють людину. Проте більш

експліцитно думку Дж. Лока висловили деякі його сучасники. Зокрема, про соціальну природу особистості писав Е. Лоу в праці «Захист позиції містера Лока стосовно ідентичності особистості» (1769 р.), підкреслюючи, що особистість – це суспільне створіння, таке особливе юридичне розуміння людини, необхідне для взаємної вигоди її та її ближніх [143, с. 2]. Він писав, що суспільство вирішує, чи спроможний певний індивід відповідати за власні вчинки, і якщо так, тоді він є особистістю. А це доводить, що особистість – «виключно створіння суспільства, абстрактне розуміння людини, необхідне для взаємної вигоди її та її оточуючих» [143, с. 10].

Попередньо ми зазначили, що практичний підхід до ідентичності, що розробляється аналітичною філософією, можна транслювати в соціальну філософію. Зауважимо, що в межах соціальної та політичної філософії в англо-американській філософії проблема ідентичності особистості взагалі майже не представлена. Це стосується й інших напрямів і підходів аналітичної філософії. Проте ми виявляємо певні елементи соціально-філософського аналізу в концепціях аналітичних філософів у моделі практичної ідентичності. Наприклад, К. Корсгаард зазначила, що практична ідентичність пов'язана із соціальною роллю людини. Практична ідентичність реалізується через виконання людиною діяльності в різних сферах у межах різних соціальних ролей [140, с. 101–102]. За М. Шехтман, концепція особистості витлумачується як «індивідуальний локус практичної взаємодії, з якою пов'язана вся сукупність практичних інтересів та проблем...» [196, с. 7]. Життя особистості розглядається як динамічна інтеграція або взаємодія біологічного, психічного та соціального. Тобто, з погляду М. Шехтман, особистість – це стала єдність усіх своїх стосунків [196, с. 8].

Українська філософія про соціальний аспект ідентичності особистості. Категорію ідентичності особистості досить активно досліджують в українській філософії, приділяючи багато уваги саме її соціальному аспекту. Наприклад, А. Артеменко зазначає, що запитання про ідентичність «Хто я?»

необхідно вслід за С. Гантінгтоном переформулювати в запитання «Хто ми?» [4, с. 13]. Ідентичність особистості слугує маркером очікування, що суспільство формулює перед індивідом, а наявність ідентичності «відіграє роль механізму, що конструює соціальні практики» [4, с. 14]. В. Кремень та В. Ткаченко зазначають, що ідентичність є «самопрезентацією по відношенню до зовнішнього світу», що з необхідністю включає порівняння себе з іншими [24, с. 11]. М. Козловець уважає, що «ідентичність є продуктом соціальної взаємодії, що виникає як наслідок проєкції індивідами на себе очікувань і норм інших» [22, с. 4]. Вона є динамічною гетерогенною системою з інтегрованою символічною структурою, що забезпечує тривалість і стійкість уявлення індивіда про минуле, майбутнє і теперішнє [22, с. 8].

Л. Нагорна зазначає, що категорія «ідентичність» необхідна для того, щоб «аналізувати структуру ціннісних смислів, досліджувати базові потреби людини чи групи, коло їхніх інтересів й уподобань, рівень їхніх здібностей і рольових функцій» [38, с. 13]. З її позиції, проблема ідентичності не обмежується описом буття особистості як цілісного впродовж певного часу. Продуктивність цієї категорії полягає в поєднанні соціального з індивідуальним, що проявляється в солідарності індивіда з ідеалами певної соціальної групи [38, с. 13]. Отже, ідентичність особистості постає в суспільстві як соціально-культурний феномен.

П. Гнатенко та В. Павленко зазначають, що ідентичність у соціальному контексті є складним явищем, яке витлумачують у потрійному смислі: (1) як механізм міжособистісного сприйняття та комунікації, завдяки якому особистість скеровує власну поведінку; (2) як центральний елемент самосвідомості, що забезпечує відчуття належності до різних соціальних груп; (3) як показник розвитку соціальної групи [10, с. 4–5]. Щодо ідентичності як мірила сформованості певної соціальної утворення, то ця категорія може бути застосована до суспільства. Як особистість формується, коли її мотиви, цінності, стратегії обирання та плани об'єднуються в єдине Я, що має певне

фізичне вираження в просторі і зберігає свою тривалість у часі, так і соціальна група створює цілісний образ себе, своє соціальне Я. Зокрема, А. Зубенко говорить про аналогію між ідентичністю особистості й ідентичністю соціальної групи: аналогом тілесності виступають соціальні інститути, аналогом пам'яті – традиції, а культура – поле смислів та цінностей – уподібнюється до образу світу [17].

А. Дондюк [13], В. Загороднюк [15], О. Йосипенко [18], Г. Ковадло [20], Я. Любивий [31], С. Сторожук та ін. [244] наголошують на необхідності дослідження колективних ідентичностей. В. Андрущенко, Т. Андрущенко й В. Савельєв вважають, що розглянута в соціальному контексті ідентичність притаманна не тільки особистостям чи соціальним групам, але й соціальним інститутам [2, с. 404–405]. В. Андрущенко також зазначає, що ідентичність української освіти характеризується патріотизмом, орієнтацією на духовність, демократичністю і гуманізмом [1, с. 17].

Зазначені вище погляди українських дослідників засвідчують, що проблема ідентичності актуальна у вітчизняному дискурсі. Особливістю зазначених дослідників є акцент на соціальній складовій категорії «ідентичність особистості». Усі вони наголошують на ідентичності як способі функціонування особистості у суспільстві.

На основі наведених вище способів розгляду категорії ідентичності особистості в українській соціальній філософії ми сформулювали кілька вимог для перегляду практичної ідентичності у соціальному контексті. Наш вибір зумовлений тим, що українські філософи найчастіше розглядають зазначену категорію із зазначених позицій. Тож концептуальна модель ідентичності особистості повинна: (1) пояснювати зв'язок індивіда із суспільством, (2) конструювати соціальні практики, (3) консолідувати соціальну групу, забезпечуючи комунікацію між її членами; (4) транслювати цінності й випрацьовувати смисли; (5) пояснювати, на чому базується ідентичність соціальної групи.

Отже, перед нами стоїть завдання перевірити концептуальну модель практичної ідентичності на відповідність цим вимогам. Поки що наш розгляд практичної ідентичності показує, що наративні та нормативні типи концепцій містять недоліки, які можуть бути компенсовані, якщо їх розглядати разом у межах практичної ідентичності. Нами були виявлені кілька проблемних аспектів в окресленому практичному підході до ідентичності, які пов'язані з тим, що стадія особистості не охоплює все життя людини. У зв'язку із цим виникають «проблеми початкової та кінцевої точок». Перша проблема стосується виникнення першого в житті людини мотиву: механізму його приписування та усвідомлення і виконання першої дії. «Проблема кінцевої точки» пов'язана з проблемою опису ідентичності в часі та стосується якісного й кількісного видів тотожності. Однак зазначені проблемні аспекти висвітлюють лише питання щодо практичного призначення категорії ідентичності особистості.

Застосування методу уявного експерименту до практичної ідентичності показує, що основна вимога до моделі – дати обґрунтовану відповідь на запитання, чи зберігається ідентичність особистості як соціального суб'єкта. Оскільки особистість – суспільна істота, то ідентичність особистості повинна охоплювати проблеми взаємодії людини й суспільства. Отже, практична ідентичність є категорією соціальної філософії.

3.2. Концептуальна модель практичної ідентичності в соціально-філософському зрізі

Попередньо ми окреслили п'ять вимог до концептуальної моделі практичної ідентичності для здійснення її соціально-філософського аналізу. Тож розглянемо докладніше, чи модель практичної ідентичності відповідає соціально-філософським вимогам.

Практична ідентичність як зв'язок із суспільством. Ідентичність особистості має відповідати на запитання «Хто я?» у контексті соціального простору. Зауважимо, що деякі філософи-аналітики звертаються до проблеми зв'язку особистості й суспільства в контексті ідентичності особистості. Зокрема, К. Корсгаард стверджує: «Концепція практичної ідентичності включає такі речі, як ролі та стосунки, громадянство, належність до етнічних або релігійних груп» [139, с. 20]. К. Корсгаард наголошує, що для певного індивіда важливо належати до якоїсь певної професії, бути громадянином певної держави, мати певні хобі, оскільки саме це скеровує діяльність і спонукає до подальшої мотивації. Уявлення певної особистості про її практичну ідентичність включає аспект доцільності, що треба зробити заради певних цілей, пов'язаних з іншими людьми. Наприклад, якщо ви хочете приготувати обід для друзів, то необхідно купити всі необхідні інгредієнти для страв. Якщо ви батько, то ви піклуєтесь про майбутній добробут своєї дитини, а тому будете, наприклад, заощаджувати, щоб оплатити її навчання [139, с. 20].

Страхи та сподівання, те, що заборонено й дозволено, – усе це визначається практичною ідентичністю, оскільки пов'язане з діяльністю. К. Корсгаард пропонує міркувати про практичну ідентичність як про погляд особистості на себе з позиції своєї соціальної ролі [139, с. 21]. Тому практична ідентичність стає джерелом мотивації для здійснення вчинків. Вона скеровує діяльність, тому що правила поведінки й певні стандартизовані дії задаються соціальною роллю. Головне для К. Корсгаард – діяти, здійснювати вибори і приписувати результати діяльності собі, щоби підтримувати процес відтворення цілісного Я. К. Корсгаард також припускає, що в індивіда безліч соціальних ролей, що утворюють практичні ідентичності, які особистість інтегрує в єдиному цілісному Я.

Для концептуальної моделі практичної ідентичності необхідно, щоб ідентичність особистості не зводилася до ідентичності живої істоти, оскільки особистість – унікальний спосіб буття людини в часі. Уже згадана

К. Корсгаард говорить про практичну ідентичність як таку, що не притаманна нікому, крім людини, оскільки практична ідентичність – це і є ідентичність особистості, оскільки вона надає смислу всім видам діяльності людини, підкреслюючи необхідність нести відповідальність за вчинки, й уможливорює всі стосунки між людьми [139, с. 20].

У розглянутій вище концепції практичної ідентичності зазначено, що **індивід пов'язаний із суспільством і що цей зв'язок є сутнісним для становлення особистості.** Тож практична ідентичність задовольняє сформульованій вимозі щодо зв'язку індивіда з суспільством.

Практична ідентичність конструює соціальні практики. М. Шехтман вважає: «Щоби бути особистістю, треба прожити життя особистості» [196, с. 112]. На її думку, наявність свідомості та самосвідомості ще не гарантує становлення особистості. Немовля фактично не є самосвідомим суб'єктом, бо дитина ще не має сформованого Я, отже, ідентичності, але інші вже вважають новонародженого особистістю з огляду на потенційну здатність стати нею [196, с. 112]. М. Шехтман визнає, що діти поступово стають особистостями, оскільки вони вже вписані в стосунки з дорослими і взаємодіють із ними. Через це розвиваються їхні практичні здібності, а коло взаємодії поступово розширюється [196, с. 80]. Тож дитина, набуваючи здатності бути активним суб'єктом діяльності, самостійно створює те, що М. Шехтман називає «простором особистості» [196, с. 112–113]. Тобто М. Шехтман говорить про необхідність соціалізації індивіда для перетворення його на особистість, що можливо здійснити тільки в суспільстві, але використовує для опису цього процесу іншу термінологію, що ускладнює інтерпретацію її наративної концепції ідентичності особистості як концепції соціальної.

Також ідеї щодо важливості ідентичності для конструювання соціальних практик можемо знайти в нормативній концепції К. Ровейн, яка вводить так званий етичний критерій. На її думку, критерій ідентичності як такий – це

одночасно засада, яка пояснює, як виникає і зберігається ідентичність особистості, і свідчення, за яким можна переконатися, що певна особа дійсно зберігає ідентичність у часі. Також критерій ідентичності показує важливість ідентичності як категорії, а тому він не полягає в чомусь тривіальному. Вона вважає, що запропонований нею етичний критерій – це така необхідна умова ідентичності особистості, що розкриває внутрішні зобов'язання для досягнення раціональної єдності Я [189, с. 180]. Іншими словами: це засаднича умова, яка пояснює, чому людина стає особистістю і прагне зберегти свою ідентичність з огляду на внутрішні потреби. Для того щоб людина набула раціональної єдності, тобто цілісності Я, необхідна так звана епістемологічна вимога до особистості [189, с. 104]. За словами К. Ровейн, зазначена вимога полягає у рефлексії та соціальності. Під останнім вона розуміє здатність до соціального знання. Ці дві риси необхідні суб'єкту для формування Я, що відбувається через об'єднання розрізнених мотивів світоглядними принципами (*all-things considered judgments*) [189, с. 21]. Вони, поєднуючись між собою, формують цілісне Я, що К. Ровейн називає станом раціональної єдності. Коли особистість досягає зазначеного стану, вона починає усвідомлювати своє Я, а далі інтегрує всі свої думки в цілісне несуперечливе уявлення про себе [189, с. 23]. Тобто К. Ровейн, говорячи про суспільну природу особистості, спрямованість індивіда на суспільство, використовує поняття «етичний критерій». Однак, незалежно від уживаних термінів, вона підкреслює формувальну роль суспільства в становленні цілісного Я особистості. К. Ровейн називає зазначений процес «нормативним зобов'язанням», оскільки вважає, що формування особистості – це не бажання певного індивіда, а його обов'язок перед іншими [189, с. 23]. Нормативне зобов'язання виникає, коли суб'єкти залучають у діяльність інших, завдяки чому між ними формуються так звані зв'язки, що визнають суб'єктність (*agency-regarding relations*) [189, с. 74]. Оскільки ці зв'язки виникають тільки між людьми, ми будемо називати їх спрощено міжсуб'єктними зв'язками.

К. Ровейн визначає це поняття так: міжсуб'єктні зв'язки – «це такі зв'язки між особистостями, коли один суб'єкт діяльності намагається вплинути на інший суб'єкт, не порушуючи його суб'єктність» [189, с. 75]. Їхня головна ознака – так звана універсальна мета суб'єктності (*the universal goal of agency*) [189, с. 86]. Суб'єкти діяльності попри все прагнуть бути суб'єктами, що передбачає не просто виконання діяльності, а й визнання свого статусу суб'єкта, відмінного від інших суб'єктів діяльності, що передбачає включення у взаємодію між ними. Під час спільної діяльності суб'єкти визнають один одного особистостями, підтверджуючи один в одному наявність раціональності, рефлексивності й соціальності [189, с. 115]. К. Ровейн наголошує, що взаємодія між суб'єктами – це весь спектр відносин від раціональної аргументації до маніпуляцій, брехні та погроз, тобто міжсуб'єктні зв'язки – це не тільки співпраця, але й інші менш продуктивні й конструктивні способи взаємодії. Отже, міжсуб'єктні зв'язки – це будь-яка взаємодія, поки особистості включають один одного до неї і розцінюють інших як суб'єктів, з якими можна взаємодіяти [189, с. 75]. Відповідно, К. Ровейн зазначає, що уникнути створення міжсуб'єктних зв'язків неможливо, тому що у взаємодії інші визнають особистість таким самим суб'єктом діяльності, як і вони. Тобто універсальна мета полягає в тому, щоб узгоджувати події, які виникають у міжсуб'єктній взаємодії, і контролювати особистість із її раціональним поглядом, що спричиняє діяльність [189, с. 86].

Н. Хамітов зауважує, що ідентичність постає зі взаємодії особистостей [69, с. 121]. Формування первинної ідентичності особистості, яка набувається у сім'ї, супроводжується процесами солідаризації та консолідації. Перша спрямована, щоб ідентичність особистості набула суспільного контексту через формування здатності відстоювати ідентичність. Друга полягає у синергійному поєднанні особистостей задля організації гармонійного співжиття у суспільстві [69, с. 118].

Ідентичність М. Шехтман розкриває проблему ідентичності особистості як проблему характеристики через залучення індивіда до соціальної та культурної інфраструктур, які становлять необхідну основу життя індивіда, формуючи специфіку діяльності особистості [196, с. 113]. До культурної інфраструктури вона відносить освіту й те, що транслюється через освіту, наприклад, традиції та світогляд. Соціальна інфраструктура – це належність до спільноти, у якій діють «інститути підтримки та влади» [196, с. 114]. Це поняття охоплює міжособистісні стосунки, які виникають протягом життя певної особистості, а також традиції, світогляд самої особистості, усталені суспільні практики в межах різноманітних соціальних інститутів, які особистість відтворює в діяльності. Соціальна й культурна інфраструктури стають «кістяком», що підтримує суспільство, уможливаючи міжособистісну взаємодію [196, с. 114–116].

К. Корсгаард зазначає, що практична ідентичність дає уявлення особистості стосовно певної соціальної ролі, стаючи мотивом подальшої діяльності, й орієнтує особистість під час взаємодії з іншими, накладаючи певні правила й обмеження відповідно до соціальної ролі [139, с. 20].

Отже, через звернення до практичної ідентичності особистість спроможна упорядкувати соціальний простір і формулювати способи усталених соціальних практик. Тобто практична ідентичність відповідає і цій сформульованій попередньо вимозі.

Практична ідентичність як спосіб консолідувати соціальну групу. Практична ідентичність покладається на механізм приписування діяльності, що передбачає здійснення постійних виборів, планування і цілепокладання. До того ж практична модель ідентичності особистості розробляє відтворювальну в діяльності ідентичність. На нашу думку, саме принцип атрибуції діяльності та процес реідентифікації є з необхідністю соціальними. Зокрема, К. Еткінз зазначає, що процеси приписування характеристик і властивостей своєму Я відбуваються в особистості не як процеси-в-собі, а між Я та іншими людьми.

Особистість постає як динамічне дискурсивне утворення у відношенні до інших людей і з огляду на них [76, с. 87]. Результат атрибуції діяльності – зв'язок між дією і суб'єктом діяльності, оцінювання дії як своєї власної, що, зрештою, спричинює виникнення почуття відповідальності за виконану діяльність і її результати. К. Ровейн називає відчуття відповідальності однією з двох рис, що формують особистість. Іншою рисою є піклування про себе (*self-concern*) [189, с. 45]. Дослідниця вважає, що почуття відповідальності – це раціональний зв'язок між діями особистості і приписуванням їх собі, тобто самосвідомість і усвідомлення власної діяльності особистості як суб'єкта [189, с. 234]. К. Корсгаард зазначає, що відповідальність особистості – це вся повнота відповідальності за себе. «Ми відповідаємо за свої дії не тому, що вони наші продукти, але тому, що вони – це ми, тому що ми – те, що ми робимо», – пише К. Корсгаард [139, с. 130]. Це почуття є сталим утворенням, оскільки виникає внаслідок процесу атрибуції діяльності. А поки цей процес відбувається, то підтримується раціональна єдність Я особистості, тому зберігається її ідентичність.

Зазначений аспект можна знайти ще у витоків проблеми ідентичності особистості: у Дж. Лока здатність бути підзвітним собі (*accountability*) є тією необхідною умовою, яка формує особистість як суб'єкта діяльності. Цю тезу розвиває Г. Стросон, який у дослідженні локіанської концепції ідентичності зазначає, що «особистість» зазвичай використовують замість того, щоб говорити «суб'єкт підзвітності» (*a unit of accountability*) [223, с. 22]. Підзвітність (*accountability*) у широкому значенні охоплює три поля: поле зацікавленості (*the field of concernment*), поле свідомості (*the field of consciousness*) і поле відповідальності (*the field of responsibility*). Перша сфера стосується того, чому ми надаємо значення, і визначає тривання досвіду особистості. У неї входить поле свідомості, яке формує континуум досвіду. Поле відповідальності включено до поля свідомості. Зауважимо, що

відповідальність тут уживається в смислі моральної відповідальності, яка передбачає залучення інших [223, с. 24].

На більш буденно-практичному рівні відповідальність як почуття, що виникає з урахування інших, розкриває Д. Шумейкер у своєму прикладі про злочинця з дегенеративною хворобою пам'яті. У цьому уявному експерименті дехто на ім'я Глен неодноразово скоював злочини в минулому, а зараз він уже в літньому віці і страждає на хворобу Альцгеймера. Він не пам'ятає свої останні дії і не відчуває відповідальності за них. Глен не приписує останні вчинки собі й не усвідомлює їх як свої власні, а скоєне не входить до його автобіографічного наративу, тому вважає, що не повинен нести за них відповідальність. На думку Д. Шумейкера, якщо наявна дія, то є і виконавець. Наприклад, якщо Глен не пам'ятає про свої злочини, але є свідчення очевидців, збіг його ДНК із виявленим на місці злочину, то відповідальність покладається на нього. У цьому уявному експерименті Д. Шумейкер звертає увагу на важливість морального почуття для третьої сторони, оскільки самому злочинцю вже байдуже, скоїв він певний злочин чи ні [206, с. 209].

Дж. Блустейн пише, що почуття відповідальності виникає під час пригадування, а тому воно пов'язане з процедурою підтримання цілісного Я. Якщо хтось не пам'ятає свої минулі події, то не несе відповідальності за них. Це також означає, що той, хто відповідальний за минулі неправомірні дії, має моральне зобов'язання перед собою та іншими пам'ятати про них. Почуття відповідальності поширюється також на попередні угоди й домовленості: особи, які їх уклали, повинні пам'ятати про це [82, с. 38]. Коли особистість відчуває відповідальність, вона пригадує своє минуле, яке містить її життєві історії, і в такий спосіб формулює свої наміри та ставлення до теперішніх подій [82, с. 40].

Тож почуття відповідальності є наслідком атрибуції діяльності, пов'язане з реідентифікацією й одночасно передбачає підзвітність перед іншими. Тобто **почуття відповідальності є соціальним**. На його основі

відбувається єднання інших навколо виконання певної дії чи певної ідеї. Якщо особистість відчуває відповідальність перед іншими, то вона перебуває з ними у взаємодії, а отже, стає членом певної соціальної групи.

Практична ідентичність як спосіб транслювати цінності й створювати смисли. Соціальний контекст ідентичності не тільки статичний. Його динамічність виявляється в наративі, який структурно передбачає певні соціальні елементи, що пов'язані із взаємодією з іншими: особистість планує одруження, виховання дітей, просування кар'єрними сходами, участь у політичному житті країни тощо, що передбачає включення до різних соціальних інститутів [192, с. 429]. З огляду на це Е. Рудд доходить висновку, що наратив із необхідністю є соціальним утворенням.

А. Макінтайр вважає, що соціальність створює фон для розгортання наративу, створюючи його структуру й підтримуючи його. Тому, щоб зрозуміти особистість, треба розглянути її походження та соціальні умови її життя. Оскільки соціальне середовище зумовлює специфічні практики, у яких особистість проявляється, стає «місцем дії» для неї як автора наративу [155, с. 206–207]. Він зазначає, що історія життя певної особистості завжди походить від історії того суспільства, у якому вона живе. Людина народжується з минулим, оскільки продовжує певну історію спільноти, а відрізати це минуле – означає деформувати теперішні стосунки особистості з іншими членами певного суспільства [155, с. 221]. К. Вест вважає, що розуміння та уявлення про себе розвиваються в соціальному контексті, формуються й обмежуються практиками та очікуваннями суспільства, у якому ми живемо [257, с. 71].

Через наратив також відбувається транслювання цінностей. За словами Кетрін Бехрендт, через усвідомлення свого життя як цілісної та зв'язної історії особистість приходить до формулювання цінностей і надає життю смисл [80, с. 332]. А. Макінтайр стверджує, що індивідуальний наратив пов'язується із соціальними практиками, і через них поняття «чесноти» та

«цінності» набувають змісту. Практична ідентичність – це і є усвідомлений особистістю наратив [155, с. 200]. А. Макінтайр зазначає також, що прищепити цінності та чесноти можливо лише в наративі. Тільки усвідомлення своїх дій як зв'язних у єдиній життєвій історії визначає зміст понять «чеснота» та «порок». На думку філософа, життя – шлях через незгоди, фізичні й моральні небезпеки, які людина долає з більшим чи меншим успіхом кращим або гіршим способом. Спочатку людина проживає цю історію, а потім перетворює її в наратив, форма якого залежить від того, що розуміється й оцінюється людиною з боку завдання шкоди, небезпеки, успіху й невдачі, прогресу й регресу. Чеснотами вона починає називати ті позитивні якості, які допомогли їй здолати всі труднощі, а вадами – ті якості, які призводили до невдачі [155, с. 144]. До того ж розповідь, або оповідання, – універсальна форма, з якої починається прищеплення цінностей під час суспільної взаємодії [155, с. 216].

Д. Веллеман вважає, що добробут особистості не можна вирахувати як суму позитивних моментів упродовж життя. Тільки якщо весь досвід інтегрований у єдиний континуум, то особистість спроможна здійснити його оцінку, що спричинює формування цінностей. У наративі вони є сталими компонентами життєвої історії, чим відрізняються від тимчасової вигоди [155, с. 58–60]. До цінностей, що визначаються через наратив, належать і соціальні, зокрема, соціальна справедливість [155, с. 59].

Отже, концептуальна модель практичної ідентичності, на прикладі наративних концепцій, використовує наратив як спосіб формування цінностей.

Практична ідентичність – це принцип, який описує буття особистостей, так і соціальних груп. К. Ровейн у своїй нормативній концепції практичної ідентичності робить спробу розглянути випадки з груповою, або колективною, ідентичністю. Вона вважає, що оскільки особистість розуміється як ціле, що складається з різних елементів досвіду, то

цей конструктивістський принцип можна застосувати до групи людей, що уможливорює буття групових, або колективних, суб'єктів (*group person*) [189, с. 137–138]. К. Ровейн зауважує, що такий суб'єкт виникає в ситуаціях, коли люди діють злагоджено для виконання певної функції, наприклад, музиканти в оркестрі, подружжя, члени певної юридичної установи чи організації тощо. Інші сприймають таку спільноту колективною особистістю.

Концептуальна модель практичної ідентичності застосовує однаковий спосіб опису до всіх суб'єктів діяльності: особистостей і колективів. У членів групового суб'єкта можуть бути різні особисті цілі, так само як і в середині особистості можуть бути суперечливі мотиви й бажання [189, с. 142]. Однак, незалежно від типу особистості, є важливий принцип збереження ідентичності, що передбачає досягнення раціональної єдності, тобто стану зникнення внутрішніх конфліктів. Для особистості – це єдність Я, а для групового суб'єкта – це виконання спільної скоординованої діяльності, що має мету, єдині принципи та плани для всіх членів спільноти. Поки вона зберігається впродовж певного часу, груповий суб'єкт залишається тотожним так само, як і звичайна особистість. Ідентичність групового суб'єкта ґрунтується на постійній взаємодії і комунікації між його членами, на наявності спільних довгострокових планів, цілей [189, с. 164]. Проте для існування такого групового суб'єкта не важливо, щоб ті учасники, які входили до нього під час утворення, постійно залишалися в його складі. Якщо цілі групового суб'єкта згодом не змінилися і він так само функціонує, то він залишається тотожним собі незалежно від складу цього суб'єкта.

Звісно, К. Ровейн зазначає, що для різних групових суб'єктів ступінь злиття в єдине ціле різниться: у подружжя він сильніший, ніж в оркестрі. Крім того, допускається наявність внутрішніх конфліктів, якщо груповий суб'єкт і далі виконує певну діяльність, заради якої був створений [189, с. 139–140]. Тож на прикладі концепції групових суб'єктів К. Ровейн ми пересвідчилися,

що концептуальна модель практичної ідентичності дає змогу поширити принцип збереження ідентичності на соціальну групу.

Отже, ми розглянули практичну модель ідентичності особистості на відповідність вимогам, які філософи висувають до зазначеної категорії у соціальній філософії. Можемо зробити висновок, що практична ідентичність повністю їм відповідає. Практична ідентичність як модель в аналітичній філософії містить соціально-філософський компонент. У розглянутих вище концепціях К. Ровейн, М. Шехтман і К. Корсгаард, особистість є соціальною істотою, тому що її формування відбувається через зв'язки з іншими особистостями. Вступаючи у соціальну взаємодію, особистість доєднується до соціальної та культурної інфраструктур, у такий спосіб відбувається конструювання соціального простору. Свідченням збереження ідентичності особистості є почуття відповідальності, оскільки воно стосується інших учасників взаємодії. Почуття відповідальності також засвідчує входження особистості до соціальної групи. Практична ідентичність через наратив як спосіб лінійної організації досвіду синтезує різні соціальні ролі протягом життя особистості, створюючи неперервний континуум соціального досвіду, так формування цінностей і смислів. Крім того, практична ідентичність як модель описує буття у часі як особистості, так і соціальної групи. Останню можемо розглядати як групову особистість.

Зробимо спробу розширити модель практичної ідентичності, додаючи соціальний аспект. Зауважимо, що особистість – не просто суб'єкт, що виконує діяльність, а суб'єкт соціальної діяльності. Соціальність індивіда, перетворення його на особистість передбачає залучення до соціальних груп або, за термінологією М. Шехтман, до соціальної і культурної інфраструктур. Таке включення до соціальної взаємодії зумовлює перехід природної активності в цілеспрямовану діяльність.

Проблема ідентичності особистості полягає в тривалості феноменологічної перспективи особистості в часі, для чого потрібно зберігати

цілісність й кількісну незмінність Я. Будучи залученою до соціальної взаємодії, особистість набуває здатності підтримувати цілісність Я, тому що міжсуб'єктні зв'язки надають їй причини діяти певним чином, накладають правила подальшої діяльності, а тому соціальна взаємодія є універсальною метою суб'єктності: особистості прагнуть взаємодіяти з іншими, щоб зберігати свою ідентичність. Тобто соціальна взаємодія стає засадою, свідченням і проявом ідентичності.

Також додамо, що соціальна взаємодія консолідує соціальну групу. Свідченням цього є відповідальність перед іншими. Соціальна взаємодія відбувається за певними правилами, які особистість випрацьовує в межах певних усталених способів – соціальних ролей. Інтегруючи соціальний досвід, особистість формулює цінності й смисли, які згодом транслює в межах соціальної ролі.

Становлення практичної ідентичності відбувається тільки завдяки наявності соціальної взаємодії з іншими. Отже, соціальна взаємодія стає критерієм ідентичності.

Соціальна взаємодія й «проблема початкової точки». У попередньому підрозділі ми розглядали проблеми, із якими стикається практична ідентичність: «проблему початкової точки», що полягає у виникненні першого мотиву й першої дії, а також «проблему кінцевої точки». На нашу думку, додавання соціальної взаємодії до цієї описової моделі розв'язує першу із зазначених проблем. Якщо розглядаємо соціальну взаємодію як передумову виникнення першого мотиву і як тло, на якому починає відбуватися перша усвідомлена дія, то до певної межі ця зазначена проблема буде подолана. Індивіди залучаються в соціальну взаємодію навіть тоді, коли ще не набута цілісність Я. Соціальний вплив створює передумову виникнення особистості: суб'єкти діяльності вважають інших таких суб'єктів особистостями і взаємодіють з ними відповідним чином.

Однак «проблему кінцевої точки» не можна розв'язати, тільки враховуючи соціальну взаємодію, оскільки це не вирішує питання відкритості й незавершеності життя. Після смерті особистості підсумки її життя підбивають інші, але названа стадія не входить до наративу.

На нашу думку, треба переосмислити проблему ідентичності особистості з урахуванням соціальної взаємодії. Якщо практична ідентичність здебільшого стосується діахронічного аспекту категорії ідентичності, то соціальна взаємодія актуалізує синхронічний аспект, тобто порівняння особистості з іншими в певний момент. Тобто ідентичність особистості з позиції соціальної філософії не може бути внутрішнім відношенням між елементами досвіду, на якому ґрунтується Я.

Отже, ідентичність особистості в суспільному контексті – це категорія, що відображає спосіб буття особистості в суспільстві, їхній взаємозв'язок. Ідентичність – це атрибутивна риса особистості, яка відрізняє її від інших живих істот. Тобто ідентичність – це принцип існування особистості як певного соціального явища. Тому незмінність особистості в часі – це лише певний частковий прояв проблеми ідентичності особистості як способу буття.

3.3. Поєднання зовнішнього і внутрішнього: зв'язок практичної та соціальної ідентичностей

Попередньо ми зазначили, що категорія «ідентичність особистості» в аналітичній філософії вважається внутрішнім відношенням, а це обмежує її використання для опису буття особистості в суспільстві. Тому ми зробимо спробу «екстеріоризувати» її.

В українському філософському дискурсі в працях, присвячених соціально-філософському аналізу проблем ідентичності особистості, зазначену категорію інтерпретують здебільшого через зв'язок особистості з соціальною групою. Л. Нагорна в монографії «Регіональна ідентичність:

український контекст» зазначає так: «У соціальному сенсі ідентичність має вигляд найбільш значущих політичних, культурних, релігійних та інших орієнтацій, якими детермінована мережа зв'язків людини з групами, інститутами, ідеями тощо» [37, с. 33]. О. Попова в дисертації «Феномен ідентичності в контексті соціально-філософського дискурсу» (Донецьк, 2008) витлумачує ідентичність як «сконструйовану індивідом систему значущих уявлень про себе та інших, яка формується, відтворюється і змінюється в дискурсивних практиках»; водночас за походженням ідентичність – соціальне явище, оскільки вона «формується в результаті взаємодії індивіда з іншими людьми й засвоєння ним виробленої в процесі соціальної взаємодії мови» [55]. М. Козловець у монографії «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації» витлумачує ідентичність як «продукт соціальної взаємодії, що виникає як наслідок проєкції індивідами на себе очікувань і норм інших», наголошуючи, що членами певної соціальної групи робить «не походження (біологічне чи культурно-історичне), а та роль, яку вони виконують у соціальній взаємодії» [23, с. 34]. У дисертації «Соціально-філософський аналіз нарративної ідентичності» Т. Подольська зазначає, що ідентичність – це процес конструювання певної соціокультурної реальності в знаково-символічному просторі (Харків, 2010) [51, с. 63].

Зауважимо, що в дисертації усі ми будемо послуговуватися поняттям «соціальна ідентичність» для позначення ідентичності, яка виникає внаслідок взаємодії з суспільством. В українській філософській думці часто вживають поняття «культурна ідентичність» й «соціокультурна ідентичність». Наприклад, Н. Кривда та С. Сторожук вважають, що при розгляді ідентичностей великих соціальних груп слід враховувати чинник культури, тому пропонують поняття «культурна ідентичність», як спосіб організації й структурування суспільного простору на засадах певних цінностей [25, с. 60]. Культурна ідентичність є динамічним процесом ідентифікації особистості з «соціально схваленою системою цінностей певної культури» [25, с. 61]. Схожі

погляди на культурну ідентичність особистості висуває також О. Зернецька [16].

Як правило, проводять розрізнення між соціальною ідентичністю та ідентичністю особистості. Наприклад, О. Литвинчук зазначає, що соціальна ідентичність – більш широке поняття, ніж ідентичність особистості, оскільки соціальна ідентичність – це ототожнення особистості із соціальною групою. Особистісна ідентичність як унікальність та цілісність Я індивіду входить до складу соціальної ідентичності [29, с. 197]. М. Єгупов розглядає ідентичність як «сукупність факторів, що визначають віднесення людини до різних соціальних категорій: раси, національності, класу, статі тощо» [14, с. 54]. Вона має два виміри: індивідуальний та соціальний. Один стосується усвідомлення особистістю зв'язності історії її життя, а інший – виконання вимог, заданих соціальною роллю [14, с. 55]. Проте наголошують на зв'язку між цими категоріями. Зокрема, Я. Любивий зазначає, що особистісна ідентичність, яку він називає «самоідентичністю», в історичному та структурному зрізах невід'ємна від соціальної ідентичності [с. 38].

Зауважимо, що в аналітичній філософії не використовують поняття «соціальна ідентичність», а лише говорять про практичну ідентичність. На нашу думку, це пов'язано тим, що в західному науковому дискурсі соціальна ідентичність є предметом більше соціології та психології, ніж філософії. Так само наведені вище українські філософи, розглядаючи ідентичність особистості в соціальному контексті, використовують методологію, запропоновану в зазначених царинах. Тому, на нашу думку, доцільно більше залучити соціально-філософську методологію, для того щоб проаналізувати категорію «соціальна ідентичність», зокрема, порівнюючи її з практичною ідентичністю особистості.

Поняття «соціальна ідентичність». Загалом соціальну ідентичність застосовують для опису людини в суспільстві, коли йдеться про належність до певної соціальної групи. А. Зубенко зазначає, що соціальна ідентичність –

«символічний засіб об'єднання з одними та дистанціювання від інших» [17]. За словами О. Литвинчук, соціальна ідентичність формується в зіставленні поглядів, цінностей, інтересів своєї групи з поглядами, цінностями, інтересами чужої групи, коли виникають образи «ми» і «вони» [29, с. 197]. П. Тоїц і Л. Віршап витлумачують соціальну ідентичність як «соціально сконструйовану та соціально значущу категорію, яка розглядається індивідами як така, що описує їх самих або їхню групу» [238, с. 106–107]. Часто використовують визначення цього поняття, запропоноване соціальним психологом Дж. Тернером: соціальна ідентичність – це певне позитивне утворення, найвищий рівень абстракції серед усіх ідентичностей людини та аналізування дій інших людей, тому індивід прагне підтверджувати соціальну ідентичність у взаємодії з іншими членами групи [238, с. 117]. К. Лламас і Д. Ватт зазначають, що такий різновид ідентичності – це соціальне позиціонування себе та інших [142, с. 18].

Д. Капозза та Р. Браун вважають, що поняття «соціальна ідентичність» охоплює три основні аспекти: (1) процес входження особистості в групу й формування її соціальної ідентичності; (2) проблема різноманітності соціальних груп і пов'язане із цим питання унітарності\множинності соціальної ідентичності; (3) виникнення внутрішньо групової дискримінації [203, с. x-xii].

Ранні концепції соціальної ідентичності. Основи концепції соціальної ідентичності в психології і соціології закладають В. Джеймс у «Принципах психології» (1890 р.), Ч. Кулі в «Людська природа й соціальний порядок» (1902 р.), Дж. Мід у «Розум, я і суспільство» (1934 р.) та І. Гофман у працях «Презентація себе в повсякденному житті» (1956 р.), «Стигма» (1963 р.) і «Ритуали взаємодії» (1967 р.). Зауважимо, що термін «ідентичність» з'являється тільки в І. Гофмана у «Стигмі», який він уважав більш підходящим, ніж інші подібні, наприклад, «соціальний статус» [115, с. 12].

В. Джеймс, Ч. Кулі, Дж. Мід послуговуються терміном «Я особистості», або «самість» (*Self*), але згодом його витісняє «ідентичність».

В. Джеймс упродовж тривалого часу (1872–1889 рр.) викладав філософію, тому проблему ідентичності сформулював подібно до того, як її формулюють в аналітичній філософії: чому людина усвідомлює себе однією і тією ж особистістю впродовж часу, якщо її свідомість – це потік думок, почуттів і образів, й усі ці ментальні утворення якісно й кількісно відрізняються між собою [131, с. 331]? Він витлумачує ідентичність як «синтетичну форму, необхідну для кожної думки» [131, с. 330].

Ідентичність для нього – це не формально-логічний зв'язок між етапами буття, наявне в мисленні, а відчуття, що пов'язане з ідеєю Я-нинішнього та Я-вчорашнього. У процесі мислення ці відчуття взаємопов'язані, вони становлять предмет думок особистості, яка ставиться до відчуття Я-нинішнього та Я-вчорашнього як до двох кількісно відмінних відчуттів, хоча порівнює їх між собою [131, с. 330].

Проте В. Джеймс вважає, що ідентичність – це не об'єктивний факт, а суб'єктивне почуття, постійно присутнє у свідомості й обумовлене відчуттям постійного зв'язку з тілом [131, с. 321]. Ідентичність для В. Джеймса – внутрішнє відчуття, що наявне «у фоновому режимі»: свідомість є постійним потоком, у якому психічні стани змінюють один одного, але кожний із них містить відчуття зв'язку з тілом.

У В. Джеймса, як і в практичному підході до ідентичності особистості, зазначена категорія пов'язана із цілісністю Я. В. Джеймс вважає, що Я складається із двох частин: пізнавальної та пізнаваної, тобто Я як суб'єкт та об'єкт. Пізнавану частину він називає емпіричним Его, а пізнавальну – чистим Его. Чисте Я – принцип єдності свідомості, а емпіричне Я складається із трьох компонентів: матеріального, духовного та соціального [131, с. 291–292].

Матеріальний компонент пов'язаний з усвідомлення власного тіла, а також поширюється на те, що людина вважає «своїм», тобто на приватну

власність: дім та речі [131, с. 292]. Духовний – передбачає моральні переживаннями й почуття людини. Це сукупність усіх станів свідомості. Він проявляється в рефлексії [131, с. 296]. Соціальний – виникає тоді, коли інші люди визнають певного індивіда соціальним суб’єктом. Він обов’язково і з необхідністю передбачає це визнання з боку інших [131, с. 293].

Отже, соціальна ідентичність виникає на основі соціального компонента Я, коли особистість включається до різних соціальних груп. В. Джеймс зазначав, що певний індивід здатен мати стільки соціальних особистостей, до скількох соціальних груп він належить [131, с. 294]. Тобто для В. Джеймса ідентичність – стале уявлення про Я, але коли людина розглядає себе як об’єкт пізнання, вона розглядає себе через належність до соціальних груп, що і є соціальним компонентом ідентичності. Соціальна ідентичність інтегрована у Я особистості як одна з його складових. Разом з усвідомленням тілесності й феноменологічної перспективи соціальна ідентичність формує в особистості відчуття тривалості в часі.

Зв’язок особистості із суспільством і формування соціальної ідентичності зробив предметом розгляду також і Ч. Кулі. Він уважав, що Я особистості, або самість (*Self*), – цілісне когнітивне утворення. Як і представники практичної ідентичності, Ч. Кулі звертає увагу на становлення його в діяльності, вважаючи, що Я об’єднує різноманітні психічні стани індивіда та підштовхує його діяти [91, с. 147–148]. Самість із необхідністю має соціальну природу. Це «активна соціальна схильність», яку неможливо розглядати поза суспільством [91, с. 149–150]. Я виникає в результаті формування певного «відчуття присвоєння», коли в ранньому дитинстві індивід вчиться реагувати на поведінку інших, а згодом імітувати їхні емоційні стани та відрізняти від своїх [91, с. 137–138]. Я проявляється як уявлення індивіда про себе самого, проте завжди спрямоване на інших людей. Його можна порівняти із дзеркалом, бо завдяки реакції інших людина починає розуміти себе [91, с. 152]. Пізніше цей процес присвоєння закріплюється в

мовленні, коли дитина починає вживати займенник «я», щоб виділити себе як мовця і виконавця діяльності з-поміж інших [91, с. 149]. Ця необхідність позиціонувати себе в мові як самостійного суб'єкта завжди має соціальне призначення, оскільки займенник «я» не має свого значення і навіть «немає такого значення "я", що не зіставлялося з "ти", "він", "вона"» [91, с. 151].

За словами П. Берка, важливим внеском Ч. Кулі в розбудову теорії соціальної ідентичності є не тільки те, що він показує взаємозв'язок індивіда й суспільства в процесі становлення його Я, а його наголос на значенні почуттів та емоцій для становлення особистості. Індивід бачить, оцінює свою поведінку з огляду на реакції інших людей, і в такий спосіб він формує стійке уявлення про себе [91, с. 25]. Тобто соціальна ідентичність особистості формується через визнання чи осуд із боку інших. Особистість ураховує їхню реакцію, бо прагне до визнання. Інші підтверджують статус особистості.

На нашу думку, концепція «дзеркального Я» Ч. Кулі близька до універсальної мети суб'єктності, про яку говорить К. Ровейн у своїй нормативній концепції практичної ідентичності. Згадана універсальна мета суб'єктності полягає в тому, що особистості прагнуть бути суб'єктами, тому роблять усе для того, щоб отримати підтвердження свого статусу від інших [189, с. 85]. Для цього вони вступають у міжособистісні зв'язки. Щоб продовжувати бути суб'єктом, а отже, взаємодіяти з іншими, індивід прагне тримати свою діяльність під контролем з боку свого погляду від першої особи, тобто з боку свого Я. Задля цього він за допомогою рефлексії об'єднує розрізнений досвід в раціональну єдність, тобто в цілісне Я [189, с. 86-87]. Отже, К. Ровейн, так само як і Ч. Кулі, припускає, що Я особистості формується у соціальній взаємодії, коли індивід вчиться контролювати свою діяльність, щоб і надалі залишатися у міжсуб'єктних зв'язках з іншими.

Представник символічного інтеракціонізму Дж. Мід розглядає діяльність як основну одиницю поведінки людини. Будь-яка дія є функціональною, має певну мету і впливає на формування Я особистості.

Останнє є когнітивною єдністю, продуктом суспільної взаємодії. Я формується в процесі інтеріоризації зовнішніх впливів під час комунікації [168, с. 140]. У його структурі Дж. Мід виділяє два компоненти: «*I*» та «*me*», які не зводяться один до одного й не протиставляються один одному. Компонент «*I*» виникає з досвіду та ґрунтується на пам'яті. Він являє собою здатність усвідомлювати себе суб'єктом, який реалізується через приписування собі певних дій та відчуттів. Я індивіда – це реакція особистості на суспільні норми. Компонент «*me*» являє собою образ себе з позиції інших, тобто відображає уявлення індивіда про те, як інші його бачать. Названий компонент формується внаслідок взаємодії з довкіллям [168, с. 177–178]. Він є узагальненим образом на основі усвідомлюваних індивідом суспільних очікувань від своєї взаємодії з іншими. Компонент «*me*» становить своєрідний механізм пристосування до довкілля і пов'язаний із виконанням певної соціальної ролі.

Компонент «*I*» в структурі Я в Дж. Міда подібний чистому Его в концепції В. Джеймса, а компонент «*me*» близький до ідеї «дзеркального Я» Ч. Кулі. Сам Дж. Мід зазначав, що обидва компоненти важливі для взаємодії з іншими, оскільки тільки завдяки інтеграції цих обох компонентів індивід пристосовується до суспільства, про що він писав так: «Для повного вираження Я необхідні два аспекти – як «*I*», так і «*me*». Щоб належати до спільноти, людина повинна прийняти установку інших членів групи; щоб мислити, вона повинна користуватися цим зовнішнім соціальним світом. [...] Саме через свій зв'язок з іншими членами даного суспільства – через раціональні соціальні процеси, що виникають у такому суспільстві, – вона і стає громадянином» [168, с. 199].

Отже, Дж. Мід говорить, що Я – це складна структура. Особистість інтегрує у своїй ідентичності соціальний та індивідуальний компоненти. Особистість у концепції Дж. Міда розуміється одночасно як суб'єкт пізнання та діяльності, що тобто так само, як у моделі практичної ідентичності. Дж. Мід

і Ч. Кулі говорять про необхідність виконувати діяльність і приписувати собі її результати в процесі формування особистості.

І. Гофман вважає ідентичність результатом суспільної взаємодії, що формує людину і проявляється у її поведінці. У передмові до «Презентації себе» зазначено, що життя в суспільстві є певним театралізованим дійством, що відбувається за законами драматургії, а індивід відіграє певні ролі – набір масок, що показує іншим. Люди чинять так, оскільки прагнуть виразити себе та справляти враження на інших, що є певним поведінковим способом життя [116, с. 1]. Поведінка людини в суспільстві залежить від її соціального статусу: індивід прагне відповідати йому, тому діє відповідним чином. Наприклад, суддя спортивного змагання мусить швидко й без вагань виносити рішення щодо порушень правил гри, щоби підтвердити свою фахову компетентність [116, с. 20]. І. Гофман підкреслює, що взаємодія між людьми відбувається залежно від їхнього соціального статусу, ситуації взаємодії (у межах одного колективу або членів різних колективів) та ролі, що виконується в колективі. Отже, ідеться про ототожнення людини зі своїм соціальним статусом та соціальною роллю в соціальній взаємодії. А це нагадує концепцію практичної ідентичності К. Корсгаард, за якою спосіб діяльності людини, її мотивація щодо інших, страхи та надії, пов'язані із цією діяльністю, закладаються її практичною ідентичністю [139, с. 20]. Наприклад, спосіб спілкування з іншими під час виконання професійних обов'язків, поведінка як друга чи родича, поведінка в межах судового процесу – усе зазначене стосується нашої практичної ідентичності. Якщо хтось вважає себе батьком, то, приймаючи цю практичну ідентичність, діє відповідно до неї: проявляє піклування до дітей, відкладає гроші на їхнє навчання, сварить через невиконану домашнє завдання та ін. Відповідно, якщо хтось вважає себе науковцем, то він не просто проводить експерименти заради наукового прогресу, а й ще буде вважати ганьбою, якщо йому запропонують взяти дані в колег і видати їх за свої, щоб швидше зробити певне наукове

відкриття [139, с. 20-21]. К. Корсгаард, так само як І. Гофман, стверджує, що практична ідентичність – це не просто список принципів і правил поведінки в межах соціальної ролі. Вона формує цінності й смисли для подальшої діяльності особистості [139, с. 24].

І. Гофман зазначає, що під час суспільної взаємодії індивіди за сукупністю поведінкових ознак і зовнішністю певним чином класифікують один одного й самих себе в соціальному просторі. Таке ототожнення соціальною групою з певною соціальною роллю він назвав «соціальною ідентичністю». Якщо людина сама ототожнює себе з певною соціальною групою, то така соціальна ідентичність є віртуальною, тобто уявною і бажаною, а справжня, фактична належність людини до певної соціальної групи є істинною або реальною соціальною ідентичністю. Ці види соціальної ідентичності можуть не збігатися, що буває за наявності стигми [115, с. 12].

У «Стигмі» й у «Ритуалах взаємодії» І. Гофман проводить важливе розрізнення між соціальною та особистісною ідентичностями. Зауважимо, що останню він називає також «біографічною ідентичністю». Вони обидві входять до Я людини, якому І. Гофман дає подвійне визначення: по-перше, Я – це образ, що складається із частин проявів експресивних імплікацій наших дій; по-друге, Я – це «гравець у ритуальній грі» [114, с. 31]. Тобто Я складається з особистісної ідентичності як набору дій, емоційних станів, біографічних фактів та соціальної ідентичності, що асоціюється з виконанням певної ролі. Соціальна й особистісна ідентичності перебувають у взаємодії [114, с. 286].

Трансформація розгляду категорії «соціальна ідентичність». За словами М. Козловця, в 1970–1980-х рр. відбувається універсалізація проблематики щодо соціальної ідентичності. Ідентичність починає розглядатися як особливий соціально-культурний феномен на основі поєднання психоаналітичного, філософського та соціологічного підходів [23, с. 21]. Він пов’язує становлення міждисциплінарного підходу з появою психосоціальної концепції ідентичності Е. Еріксона. К. Малєєв також

вважає, що завдяки психоаналітичній концепції Е. Еріксона у 1950-1970-ті рр. проблема ідентичності проникає в Європу і стає однією з найбільш досліджуваних [35, с. 245]. Однак, крім нього, ідентичність як складний соціальний феномен розглядають Дж. Тернер і Г. Теджфел, Ш. Страйкер, П. Берк, Дж. Марсія та ін.

У їхніх працях відбувається трансформація категорії «соціальна ідентичність» у порівнянні з концепціями В. Джеймса, Ч. Кулі, Дж. Міда й І. Гофмана. У ранніх концепціях ще не сформувався термінологічний апарат, а проблема ідентичності охоплювала осмислення особистістю свого відчуття безперервності власного існування в часі й розгляд особистості як соціального конструкту. Ці дві позиції до розгляду проблеми ідентичності окреслили в аналітичній філософії Й. Гейлі та П. Грайс. Перший спосіб розгляду Я – концепція Чистого Его, за якою особистість ототожнюється з її Я і витлумачується як субстанція та суб'єкт пізнання. Її вважають «кінцевою онтологічною одиницею», яку вже далі не можна проаналізувати, розклавши на компоненти [109, с. 29]. Такий погляд був властивий у філософії, наприклад, Дж. Мак-Тагарту, який зазначав, що Я є субстанцією, і це так звана первинна частина, нематеріальне утворення, із якого складається всесвіт [167, с. 120]. Проблема цього підходу в тому, що Я вважають певною мінімальною одиницею, тому у його складі неможливо виділити структурні компоненти для подальшого аналізу. Зокрема, В. Джеймс зазначає, що Чисте Его – відчуття себе, що коріниться у взаємозв'язку з власним тілом, яке постійно присутнє в потоці свідомості і яке неможливо проаналізувати [131, с. 331–332]. Як зазначає О. Йосипенко, Чисте Его завжди невизначене, а індивід у сучасному суспільстві зіштовхується з потребою визначення, тому Я слід розглядати з практичних засад [18, с. 239].

Другий спосіб розгляду Я описує його як логічну конструкцію, тобто як певну систему, що має свою структуру. У такому тлумаченні Я можна проаналізувати. Зауважимо, що в аналітичній філософії, а також у

психологічному та соціологічному підходах до ідентичності загалом дотримуються цієї позиції. Я особистості починає розумітися як складна конструкція, що інтегрує соціальний компонент та особистісний, що бачимо на прикладах концепцій Дж. Міда та І. Гофмана.

Поступово в соціології та психології проблема ідентичності перестає розумітися як тривалість Я в часі, трансформуючись у проблему опису взаємодії особистості в суспільстві. Свідченням цьому є зміна в термінології. Зокрема, в Е. Еріксона для позначення стану, коли людина розглядає себе як суб'єкта, що має тривалість у часі, уживається термін «єго-ідентичність» (*ego identity*) [102, с. 49]. Її основне завдання – допомагати індивіду засвоювати життєвий досвід, вибудовувати захисні механізми, керувати індивідом, синтезуючи певну цілісність на основі спогадів [102, с. 81]. Проте одночасно Е. Еріксон повсякчас уживає слово «ідентичність» (*identity*) задля позначення уявлень про себе, що виникають на основі осмислення власного досвіду як біографічної історії. У К. Роджерса термін «Я-концепція» (*self-concept*) використовується для опису соціальної ідентичності, тобто сукупності уявлень та установок щодо себе, що впливають на поведінку [188, с. 115]. Відчуття індивідом себе як суб'єкта пізнання та діяльності в часі він називає самоусвідомленням (*self-awareness*), яке вважає важливим аспектом «Я-концепції» особистості, але не визначальним [188, с. 128].

Пізнi концепції соціальної ідентичності. Більш пізнi концепції соціальної ідентичності фокусуються на процесах міжгрупової взаємодії. Наприклад, Г. Теджфел та Дж. Тернер розглядають соціальну ідентичність як категорію, через яку можна проаналізувати причини виникнення внутрішньогрупової дискримінації, а також стратегії поведінки індивіда в середині групи та між різними групами [245]. На їхню думку, категорія соціальної ідентичності спрямована на пояснення міжгрупової дискримінації, за умови відсутності конфліктів інтересів, а її головна гіпотеза є за змістом мотиваційною, або когнітивно-мотиваційною, і полягає в тому, що індивіди

«прагнуть позитивно відрізнити свої групи від інших, щоб досягти позитивної соціальної ідентичності» [186, с. 42]. Дж. Тернер виявив, що для особистості необхідно систематизувати соціальний простір і вписати себе в нього. Цей процес освоєння соціального простору і є формуванням соціальної ідентичності, яку можна витлумачити як «знання індивіда про те, що він належить до певної соціальної групи разом з емоційною та ціннісною значущістю належності до цієї групи» [246, с. 7]. Іншими словами, соціальна ідентичність – це когнітивне утворення й емоційне переживання щодо належності до певної соціальної групи, які утворюються після певної взаємодії між людьми в соціальному просторі.

Соціальна група живе, поки її члени мають спільні властивості, долю і характеристики, навколо яких об'єднується певна соціальна група, стають основою для порівняння з іншою. Останнє є необхідним, щоби підкреслити власну унікальність. Соціальна ідентичність утворюється, коли особистість включає себе до певної групи, створюючи образи «ми» та «вони» [246, с. 17]. Особистість розцінює свою та інші соціальні групи як такі, між якими відбувається постійне взаємне порівняння та соціальне змагання [246, с. 10].

Соціальна ідентичність – це когнітивне утворення, що є результатом суспільної взаємодії. Це певний механізм психіки, що забезпечує соціальну поведінку, тому що людина завжди ідентифікує себе з певною групою в суспільстві. Без цього неможлива взаємодія всередині групи. Під час цього складного процесу ідентифікації, тобто побудови ідентичності, індивіди приписують властивості соціальної групи собі. Ці соціальні ідентичності стають дуже важливими чинниками, що впливають і скеровують поведінку. Унаслідок цього людина вдається до створення автостереотипів, тобто стереотипів про членів своєї референтної групи, та про інші утворення, через що вона показує занадто упереджене ставлення до представників інших соціальних груп [246, с. 17].

Соціальна ідентичність у синхронічному та діяхронічному аспектах.

Соціальну ідентичність описують у діяхронічному зрізі, тобто як певний процес. Наприклад, Р. Дженкінс стверджує, що ідентичність може бути зрозуміла лише як процес «буття» та «становлення». Ідентичність чи ідентичності ніколи не є чимось остаточним та устаткованим. Навіть смерть не ставить крапку в цій проблемі, оскільки деякі ідентичності, наприклад, ідентичність святого чи мученика, особистість отримує тільки після завершення життя [132, с. 5]. За словами Е. Еріксона, формування ідентичності починається в дитячому віці з набуття еґо-ідентичності, тобто відчуття себе суб'єктом. З дорослішанням дитина починає ототожнювати себе з певними соціальними ролями, але така ідентифікація, на думку Еріксона, ще не є ідентичністю, оскільки ідентичність не становить просту сукупність ідентифікацій, а є «єдиним ґешталтом» за допомогою механізмів інтроспекції [102, с. 159].

Дж. Марсія виділяє у формуванні соціальної ідентичності в юнацькому віці такі стадії, або «статуси ідентичності»: (1) наперед визначена (*foreclosure*), коли світоглядні й ідеологічні настанови були обрані іншими, наприклад батьками, а не самою особистістю; (2) дифузія ідентичності – стан, коли особистість не має сформованої ідентичності, а тільки приймає рішення щодо принципів, які лежать у її основі; (3) мораторій – стан боротьби за власну ідентичність, незалежну від установок інших, що супроводжується виникненням психологічної кризи; (4) досягнута ідентичність – етап досягнення сформованої ідентичності, що супроводжується також її прийняттям [159, с. 161]. На думку Г. Теджфела, становлення соціальної ідентичності охоплює кілька етапів: (1) соціальну категоризацію, тобто аналіз довкілля та виділення із соціального простору важливих соціальних груп; (2) соціальну ідентифікацію, що передбачає ототожнення індивіда з обраною групою; (3) соціальну ідентичність як результат ототожнення, що

проявляється в стійких уявленнях про належність до певної соціальної групи [233; 234].

Водночас у понятті «соціальна ідентичність» актуалізовано синхронічний аспект, тому що ідентичність часто розглядають через поняття «ідентифікація». Зокрема, у символічному інтеракціонізмі ідентифікація із соціальними групами або позиція всередині будь-якого іншого структурованого соціального утворення становлять соціальні ідентичності особистості [255, с. 371]. У Г. Теджфела і Дж. Тернера ідентичність – це результат ідентифікації, тобто ототожнення себе з певною соціальною групою. Вони зазначають, що це передбачає самокатегоризацію, коли індивід відносить себе до певної групи, створюючи образ її та інших, не включених до неї осіб. Самокатегоризація – це постійне порівняння з іншими. Примітно, що в цьому процесі індивід фокусується на схожих рисах з іншими членами групи, з якою він себе асоціює, а відмінності ігноруються [186, с. 47]. С. Терепищій вважає, що становлення ідентичності є скоріш процесом, аніж результатом, тому що соціальні ідентичності ніколи не бувають сталими, безперервно розвиваючись [68, с. 166].

У концепції Ш. Страйкера підкреслено **взаємозв'язок соціальної ідентичності та ідентифікації**. Він зазначає, що соціальні ролі становлять сталі морфологічні компоненти соціальної структури. Вони не виникають постійно, а існують протягом століть, еволюціонуючи разом зі змінами культури. До таких усталених соціальних ролей належать роль учителя, судді, водія тощо [228, с. 54]. Ідентифікувати людину з певною соціальною роллю – означає надати їй поведінці певного значення і сформулювати певні очікування щодо її подальших дій, які будуть зумовлені цією соціальною роллю. Якщо особистість розуміє суспільні очікування, покладені на неї певною соціальною роллю, то починає діяти відповідно до цієї ролі і приймає її як частину свого Я, тобто формує ідентичність. Тож ідентичність – це певна соціальна роль, для

якої характерна певна поведінкова реакція [227, с. 559]. Ідентичність ритуалізована, що відображено в поведінці та мовленні [229, с. 91].

Як бачимо, у соціології та психології наявні два способи опису соціальної ідентичності: приписування особистістю собі певної соціальної ролі й через ототожнення з певною соціальною групою. **Соціальна ідентичність визначається в межах соціальної ролі.** У цьому процесі особистість проявляє активність у формуванні своєї соціальної ідентичності. Наприклад, за словами М. Фодді та Й. Кашими, соціальна ідентичність утворюється, коли індивід у процесі взаємодії з іншими отримує від них зворотний зв'язок – уявлення про себе. Коли в дитини сформувалося її власне Я, вона звертається до інших, щоби підтримати стале, зазвичай схвальне, уявлення про себе. Індивід активно вибирає і приписує собі соціальні ролі, які впливають на формування його особистості [198, с. 16]. Якщо ж ідентичність розглядають як результат ототожнення із соціальною групою, то наголошують на впливі соціальної групи на остаточне визначення ідентичності, а особистість тільки приймає або не приймає свою ідентичність всередині групи. Водночас уявлення особистості про свою ідентичність можуть не збігатися з ідентичністю, що є всередині групи, що зазначають І. Гофман, Дж. Тернер і Г. Теджфел.

Зазначена відмінність пов'язана також із різницею в усталеній традиції щодо опису ідентичності в соціології та психології. Наприклад, П. Тоїц та Л. Віршап звертають увагу, що в соціології більше концентруються на дослідженні механізму створення соціальної ідентичності індивіда, що відбувається внаслідок інтеріоризації впливу суспільства. У психології зосереджуються на образі «ми»: у фокусі досліджень – питання колективної взаємодії та процес виникнення групових ідентичностей [238, с. 107]. Натомість Д. Геїзе вважає, що в соціології ідентичність розглядають через призму поведінки людини, тому досліджується виконання індивідом соціальної ролі та діяльність у межах певного соціального інституту з певною

соціальною групою, що відбувається з позиції певної соціальної ролі. Тобто увага звернена на діяльність. Психологічні теорії ідентичності більше зосереджуються на почуттях, що виникають в індивіда у зв'язку з його належністю до певної соціальної групи [158, с. 188].

Проте, незалежно від підходу, загалом підкреслюють **множинність соціальних ідентичностей**. Зокрема, Р. Мертон зазначав, що від народження людина має множинну ідентичність, тобто сукупність різних соціальних ролей [172, с. 424]. Отже, постає питання про види соціальних ідентичностей та їхнє співвідношення з ідентичністю особистості. Загалом наявний певний консенсус, за яким ідентичність особистості, що полягає в збереженні єдності та цілісності Я, синтезує соціальні ідентичності, яких може бути кілька. Зокрема, Дж. Маккол та Дж. Сіммонс вибудовують ієрархію соціальних ідентичностей, що ґрунтуються на виконанні соціальних ролей. Вищі щаблі в їхній ієрархії займають ті соціальні ідентичності, які є більш важливими для особистості. Такі соціальні ідентичності «забезпечують постійні пріоритети та схильності, що надають безперервність напряду життя особистості» [166, с. 84]. Відповідно, соціальні ролі, які індивід отримує ситуативно, займають нижчі сходинки в ієрархії ідентичностей. П. Берк вважає, що ідентичність особистості є ієрархічною структурою, що складається як із рольових ідентичностей, так і групових ідентичностей [86, с. 112].

Серед українських дослідників про множинність соціальної ідентичності пишуть О. Рафальський і З. Самчук. Вони вважають, що соціальні ідентичності формуються у соціальному дискурсі шляхом залучення індивіда до різних практик, тому він завжди має множину соціальних ідентичностей, які набуваються через «структурування соціального світу та здійснення позиціонування в межах дискурсу» [57, с. 432]. Особистість у соціальних практиках має безліч ідентифікаційних можливостей, тому й соціальних ідентичностей може бути багато [57, с. 439]. Дослідники

зауважують, що соціальна ідентичність є тільки частиною того когнітивного утворення, яке вони називають Я-ідентичністю, тобто «інтегрованого переживання» і «самоусвідомлення буттєвої унікальності» [57, с. 432].

Типології соціальних ідентичностей. Варто згадати кілька типологій соціальних ідентичностей, що були запропоновані українськими дослідниками. Наприклад, Н. Хамітов виокремлює такі види соціальних ідентичностей: (1) первинну, яку особистість набуває в сім'ї; (2) національну, що ґрунтується на солідаризації; (3) цивілізаційну, яка виникає в результаті усвідомлення загальнолюдських цінностей; (4) громадянську, що базується на розумінні причетності до певної країни [69, с. 117].

Л. Нагорна пропонує виокремлювати три рівні ідентичностей. Перший – це так звана базова ідентичність, що стосується особистісного самовизначення. На другому перебувають соціокультурні ідентичності: за віком, професією, гендерні, етнічні, національні, молодіжні, релігійні та ін. Третій рівень утворюють цивілізаційні, транснаціональні і глобальна ідентичності. Соціальні ідентичності на цих трьох рівнях перебувають у взаємодії. Їхня ієрархія залежить від соціокультурних і політичних чинників, а також від індивідуальних особливостей і ціннісних орієнтацій певної особистості [37, с. 36]. На нашу думку, запропонований Л. Нагорною перший тип є нарративною ідентичністю, тому що він полягає у тривалості Я впродовж часу. Другий рівень ідентичності особистості схожий на розглянуту попередньо концепцію практичної ідентичності К. Корсгаард [139]. Останній рівень у типології Л. Нагорної співвідносний з практичною ідентичністю, розглянутою у соціально-філософському контексті.

О. Попова пропонує типологізувати соціальну ідентичність залежно від її темпоральної спрямованості. Вона виокремлює такі види ідентичностей: (1) меморіальну, (2) презентативну, (3) проєктивну. Меморіальна ідентичність описує минуле, проявляючись у таких формах родової пам'яті, як міфи та легенди. Презентативна ідентичність характеризує теперішнє включення

індивіда до соціальних інститутів та соціальних груп. Прикладами цього типу ідентичності є етнічна, політична, професійна та інші ідентичності. Останній різновид – проєктивна ідентичність, спрямована на майбутнє. До проєктивної ідентичності О. Попова відносить цивілізаційну ідентичність, яка є політичною за своїми ознаками, але враховує геополітичні пріоритети [54, с. 129–130]. Зазначена типологія пояснює, як формуються самовідчуття й самоусвідомлення індивідуальної темпоральної тривалості під впливом суспільних чинників. Меморіальна ідентичність охоплює стосунки суб'єкта й етнічної групи на певній території, де народився певний індивід. Презентативна ідентичність стосується взаємодії в межах соціальних ролей. Названі типи ідентичностей, розглянуті разом, впливають на вибір подальшого способу діяльності. Запропонована типологія ідентичностей стосується не тільки одиначної особистості, а й групових суб'єктів, що ми вважаємо доречним, тому що ідентичність – принцип, який повинен описувати функціонування у часі будь-яких соціальних суб'єктів, у тому числі соціальних груп. На нашу думку, розглянута О. Поповою типологія ідентичностей застосовна також і до практичної ідентичності з урахуванням її соціального контексту. Ідентичність особистості завжди передбачає погляд на світ від першої особи. Роль пам'яті у процесі тривалості ідентичності особистості у часі є досить важливою. Як ми показали попередньо в уявному експерименті з амнезією, позбавлена спогадів особистість все ще здатна об'єднувати свій досвід у єдиний наратив, але в неї не буде впевненості щодо планування власних дій у майбутньому. Презентативна ідентичність схожа на вже згадану концепцію практичної ідентичності К. Корсгаард, тому що також стосується принципів діяльності та цінностей у межах соціальної ролі. Зауважимо, що будь-яка практична ідентичність є проєктивною, оскільки в діяльності індивід перетворює себе на особистість, а цілісність Я підтримується через постійну атрибуцію та реідентифікацію діяльності.

Тож наведені типології дають нам змогу дійти висновку, що різні види соціальних ідентичностей входять у Я особистості як його складники. Ідентичність особистості як принцип єдності Я в часі інтегрує усю множину соціального досвіду. І модель практичної ідентичності особистості також передбачає поєднання різного соціального досвіду в наративі, що, у свою чергу стосується підтримання цілісності Я особистості. Отже, соціальна ідентичність має схожі риси з практичною ідентичністю, що уможливило порівняння зазначених категорій.

Порівняння практичної та соціальної ідентичностей. Спершу узагальнимо все вищевикладене щодо моделі практичної ідентичності в таких основних положеннях.

1. Практична ідентичність пояснює виникнення особистості через виконання діяльності, що передбачає залучення інших до взаємодії. Мета практичної ідентичності полягає у формуванні індивідом цілісного Я.

2. Важливу роль у згаданому процесі відіграє атрибуція діяльності. Практична ідентичність виникає тоді, коли індивід починає здійснювати атрибуцію діяльності, тобто усвідомлює вчинки своїми власними. Так індивід стає особистістю. Особистість прагне до того, щоб інші визнавали й підтверджували її статус, тому здійснює діяльність по відношенню до них так, щоб продовжувати бути частиною суспільної взаємодії.

3. Практична ідентичність описує буття особистості як суб'єкта суспільної взаємодії у часі й полягає у збереженні цілісності Я особистості шляхом атрибуції діяльності й подальшої реідентифікації здобутого досвіду.

4. Практична ідентичність переосмислена з позиції соціальної філософії передбачає конструювання Я особистості та підтримання його цілісності через взаємодію з іншими.

5. Практична ідентичність є відтворюваною у реідентифікації, тобто у процесі підтримання цілісності Я у діяльності, коли особистість усвідомлює поточні виконані нею дії власними й на основі цього переосмислює раніше

здобутий досвід. У такий спосіб відбувається поєднання нового і старого досвіду в цілісне Я, що особистість усвідомлює й формулює як наратив.

6. Практична ідентичність як описова модель стосується особистості, тобто самосвідомого суб'єкта суспільної взаємодії. Щоб бути особистістю, необхідно мати сформоване й тривале у часі цілісне Я, з позиції якого відбувається взаємодія.

7. Практична ідентичність полягає в збереженні одного і того ж цілісного Я у часі, отже, в особистості протягом життя тільки одна ідентичність.

8. Практична ідентичність передбачає суспільну взаємодію. Проте її усталені способи конкретизуються в межах соціальної ролі. Так особистість здійснює конструювання соціального простору та формулює правила й принципи подальшої суспільної взаємодії.

9. Оскільки практична ідентичність стосується збереження цілісного Я протягом часу у наративі, то вона є внутрішнім відношенням між мотивами, бажаннями й усвідомленими діями.

Категорію «соціальна ідентичність» можна описати в таких основних положеннях.

1. Соціальна ідентичність виходить з ідеї соціальної детермінованості особистості. Я особистості формується під час взаємодії особистості із суспільством.

2. У межах соціальної ідентичності формування Я описується через приписування індивідом результатів своєї діяльності. Проте також робиться наголос на важливості оцінювання результатів цієї діяльності з позиції інших. Індивід адаптує свою діяльність з урахуванням вимог інших значущих осіб.

3. Соціальна ідентичність – це опис із позиції належності до певних соціальних груп та соціальної ролі.

4. Соціальна ідентичність є результатом ідентифікації, тобто ототожнення себе із цими ролями та групами. У подальшому соціальна

ідентичність починає визначати поведінку особистості в межах цієї групи або соціальної ролі.

5. Соціальна ідентичність також є динамічним процесом. Вона починає формуватися в дитинстві й розвивається протягом життя особистості. Під час цього розвитку особистість зіштовхується з кризовими періодами розвитку своєї ідентичності, вдале вирішення яких формує повноцінну завершену ідентичність.

6. Соціальна ідентичність містить аспект мінливості й абсолютності. Мінливість полягає в тому, що соціальна ідентичність змінюється, якщо, наприклад, особистість виходить з однієї соціальної групи, вступаючи до іншої, чи якщо змінює свій рольовий статус. Однак, незважаючи на цю мінливість, протягом життя особистість неодмінно повинна мати соціальну ідентичність. Оскільки особистість соціально детермінована, то соціальна ідентичність є її атрибутивною рисою.

7. Соціальна ідентичність – множинна, оскільки особистість одночасно належить до різних соціальних груп або характеризується з позиції різних соціальних ролей.

8. Соціальні ідентичності інтегруються в Я особистості, формуючи його ієрархічну структуру.

9. Соціальна ідентичність – зовнішній опис ідентичності особистості.

Спробуємо здійснити порівняння вищенаведених категорій. Зазначимо, що і соціальна ідентичність, і практична ідентичність ґрунтуються на однакових методологічних принципах, що уможлиблює їхнє порівняння. Обидві категорії виходять із розуміння Я особистості як логічної конструкції. І практична, і соціальна ідентичності засновані на функціональному розумінні особистості як суб'єкта, що пізнає і здійснює діяльність. Крім того, вони обидві говорять про соціальне призначення особистості, пояснюючи становлення особистості через діяльність, а точніше – взаємодію з іншими. Особистість формується під час приписування результатів такої взаємодії,

коли вона усвідомлює їх як свої власні. Зрештою, обидві розглядають ідентичність як атрибутивну рису особистості: індивід із необхідністю повинен мати ідентичність, інакше його не можна вважати особистістю.

Проте якщо модель практичної ідентичності описує проблему ідентичності як збереження єдності й цілісності Я в часі, то соціальна ідентичність – це певний образ, що виникає внаслідок ідентифікації – ототожнення індивідом себе з певною соціальною роллю або групою. Тобто в практичному підході ідентичність – це відношення внутрішнє. Соціальна ідентичність – відношення зовнішнє. Практична ідентичність особистості наголошує на діахронічному аспекті, тобто це ідентичність із самим собою протягом часу. Соціальна ідентичність більше уваги акцентує на синхронічному аспекті, тобто встановленні тотожності із соціальною групою чи соціальною роллю в певний момент часу. Крім того, соціальну ідентичність можна описати в її становленні так само, як і практичну ідентичність, тобто вони обидві можуть розглядатися діахронічно.

Однак соціальна ідентичність – це ототожнення себе з іншими в межах соціальної групи чи ролі. Вона наголошує на типовому. Н. Хамітов розглядає соціальну ідентичність у контексті порівняння з іншими, зазначаючи, що ідентичність особистості як узгодженість з собою є «автентичністю» [69, с. 121]. На нашу думку, автентичність, або унікальність, є основою рисою практичної ідентичності як тотожності Я в часі.

Соціальна ідентичність – множинна й більш мінлива в порівнянні з практичною ідентичністю. Так, філософи-аналітики також припускають множинність практичних ідентичностей. Зокрема, таку позицію підтримує К. Корсгаард [139, с. 20]. Проте загалом практична модель ідентичності особистості тлумачить ідентичність як принцип цілісності Я, або, за термінологією К. Ровейн, як раціональну єдність особистості, що дозволяє зберігати її феноменологічну перспективу протягом часу [189, с. 86-87]. Тож без ідентичності неможливо бути особистістю, але може бути безліч

соціальних ідентичностей. Соціальні ідентичності виробляються протягом життя, особистість набуває та втрачає різні соціальні ідентичності, якщо змінює належність до соціальних груп. Отже, якщо ідентичність особистості з позиції практичного підходу можна назвати принципом існування Я, то соціальна ідентичність – зміст Я.

Тоді соціальна ідентичність і практична ідентичність є двома способами утворення ідентичності: зовнішнім та внутрішнім. На нашу думку, з огляду на схожість концепцій їх треба розглядати в єдності. Ці дві моделі можна об'єднати в одну, оскільки вони виходять із соціальної детермінованості особистості, яка формує і зберігає свою ідентичність у взаємодії.

Зрештою, як зазначає М. Шехтман, проблема ідентичності – це питання характеристики, тобто які риси і властивості визначають особистість [196, с. 100]. Характеризація може бути задана як ззовні, тоді йдеться про соціальну ідентичність, так і з середини, коли особистість приписує певну діяльність собі.

Поєднання соціальної та практичної ідентичностей у наративі. На нашу думку, за допомогою наративу можна пояснити спосіб переходу зовнішнього у внутрішнє. Зокрема, А. Макінтайр зауважує, що наратив об'єднує не просто досвід, а виконання різних соціальних практик. Індивіди об'єднуються для виконання спільних практик, які є типами кооперації, що мають певну мету, історію та примушують індивідів удосконалювати свою діяльність та змагатися між собою за певні блага. Численні практики дають різний досвід, що утворює особистість, та водночас становлять загрозу, що особистість втратить себе в них. А щоб цього не сталося, вона змушена переосмислювати своє життя, узгоджуючи між собою різні факти набутого соціального та культурного досвіду [155, с. 221–222]. Тобто наратив є способом засвоєння зовнішніх оцінок і перетворення їх на внутрішній досвід.

Наратив можна розглядати на різних рівнях. Особистість усвідомлює свій досвід у вигляді розповіді, проте наратив як принцип організації досвіду в часі застосовується також і до суспільства. За словами В. Чернієнка, категорія «ідентичність», розглянута з позиції суспільства, пов'язана із соціальною та історичною пам'яттю. Наратив як спосіб організації суспільного досвіду, розгортаючись у зв'язну розповідь, формулює для особистості її своєрідну «точку зору», з якої описуються минуле, теперішнє та майбутнє [70, с. 10]. Т. Подольська також вважає наратив універсальним методом пізнання та конструювання соціальної реальності, оскільки він є засобом саморозуміння. У наративі дії особистості набувають смислу принаймні в межах її життя. Наратив упорядковує переживання особистості в часі, об'єднуючи їх у єдиний сюжет [51, с. 111]. За її словами, суспільна взаємодія не може відбуватися іншим способом, як через наратив, оскільки тільки за його допомогою особистість порівнює себе з іншими; наратив задає координати навколишнього світу, створюючи діалогічну особистість, яка через розповідь упорядковує свій суб'єктивний світ, порівнюючи його з реальністю [50, с. 138]. Отже, наратив містить соціальний аспект, а соціальність особистості формулює його структуру. У соціальній взаємодії в межах певної соціальної ролі наратив тематизує набутий досвід, робить його зрозумілим, а тому уможлиблює також цілепокладання і планування. Через наратив відбувається зв'язок людини із суспільством, оскільки він є лінійним процесом інтеріоризації, тобто привласнення, соціальної взаємодії, перетворення її на внутрішній досвід, що виступає внутрішнім наповненням Я особистості. У наративі як у способі підтримання ідентичності відбувається формування цінностей та смислів, у тому числі соціальних цінностей.

Проте наратив, хоча і є внутрішнім утворенням, повинен задаватися і контролюватися зовнішніми оцінками інших через виконання соціальної ролі в межах певної соціальної групи. Тому соціальна ідентичність – не просто надає зміст самототожному Я, що відтворює свою цілісність у соціальній

взаємодії. Соціальна ідентичність здійснює функцію зовнішнього контролю, що завадить нарративу стати занадто суб'єктивізованим. І. Гофман, Дж. Мід та Ч. Кулі у своїх концепціях наголошували на залежності, у тому числі емоційній, від ставлення інших. Універсальна мета суб'єктності полягає в прагненні залишатися суб'єктом і надалі, а для цього треба враховувати інших й діяти за правилами, які задають інші. Такі правила якраз і є соціальною роллю. Ототожнюючи себе з нею, особистість створює свою соціальну ідентичність, яка, зі свого боку, є свідченням прийняття заданих у соціальній взаємодії правил. В. Вашкевич зазначає, що особистість й суспільство пов'язані діалектичним зв'язком, але навіть у ситуації конфлікту, коли особистість не може ототожнити себе з жодною соціальною групою, спільного між особистістю й суспільством більше, ніж відмінного, тому для особистості мета діяти завжди носить суспільний характер [7].

Синтез практичної й соціальної ідентичностей у «проблемі кінцевої точки». Попередньо ми зазначали, що модель практичної ідентичності використовує метод нарративу як спосіб лінійного опису тривалості. Проте реідентифікація, що лежить в основі підтримання цілісності Я, стирає якісну відмінність між етапами буття, що зрештою призводить до суб'єктивізації нарративу. Крім того, нарратив як спосіб опису тривалості Я особистості у часі завжди відкритий і незавершений, а тому особистість не може провести останнє переосмислення свого життя. Усі ці аспекти складають так звану «проблему кінцевої точки».

На нашу думку, синтез практичної і соціальної ідентичностей уможлиблює її розв'язання. По-перше, у межах соціальної ролі особистість постійно здійснює ідентифікацію з певною соціальною групою, контролюючи тим самим переосмислення свого минулого. Соціальна ідентичність формує усталений соціальний образ особистості, переосмислення минулого здійснюється в порівнянні з цим образом. Щоб і надалі відповідати

соціальному образу особистість узгоджує можливу наявну розбіжність між самохарактеризацією та зовнішньою оцінкою.

По-друге, практична ідентичність інтегрує соціальний досвід особистості, роблячи його частиною Я. Особистість як суб'єкт соціальної взаємодії бажає і надалі залишатися частиною певної групи, а тому випрацьовує правила і принципи стосунків з іншими, реалізуючи їх через соціальну роль. Соціальна ідентичність постає як зовнішня оцінка діяльності з боку суспільства, яку усвідомлює особистість, плануючи подальшу діяльність у відповідності зі згаданою оцінкою. Так відбувається контроль щодо надмірної суб'єктивізації наративу. Його здійснюють як особистість, яка не хоче втратити наявні міжсуб'єктні зв'язки, так і суспільство, що через соціальну роль демонструє усталений спосіб побудови згаданих взаємозв'язків.

По-третє, можна констатувати відкритість наративу. Проте життя певної особистості добігає кінця, саме суспільство завжди узагальнює її наратив, формуючи певну узагальнений соціальний образ на основі соціальних ідентичностей. Так наратив досягає свого завершення.

Тож вважаємо, що синтез соціальної та практичної ідентичності в межах наративу допомагає розв'язати зазначену «проблему кінцевої точки».

Уявні експерименти й синтез практичної та соціальної ідентичностей. Отже, повернімося до сформульованих нами уявних експериментів. У ситуації з амнезією особистість, хоча не пам'ятає про своє минуле, все ще залишається включена в міжсуб'єктні зв'язки, тому спроможна відновити наратив за допомогою зовнішнього оцінювання й суспільну взаємодію через певні соціальні ролі. Щодо уявного експерименту про подорож в минуле, то в цьому випадку молода версія до переміщення дійсно не буде ідентична з більш дорослою версією мандрівника у часі, якщо порівнювати за досвідом та змістом свідомості. Проте наш герой уявного експерименту, який потрапив у минуле, також опинився у певній системі

взаємозв'язків. Він прагне й надалі залишатися частиною певної соціальної групи, а отже, буде спрямовувати свою діяльність на адаптацію до соціальної ситуації. Тож відмінність між молодю версією та дорослою, що потрапила в минуле, з часом зникне під впливом суспільної взаємодії. Згодом практична ідентичність мандрівника у часі інтегрує соціальні ролі, які були у цієї особистості до переміщення.

Отже, ми показали, що синтез соціальної ідентичності з моделлю практичної ідентичності, переосмисленою з позиції соціальної філософії, демонструє кращі результати у застосуванні, ніж пропонована в аналітичній філософії модель практичної ідентичності, розглянута поза соціальним контекстом. Тож вважаємо, що описаний нами синтез має дослідницький потенціал і повинен бути розглянутий докладніше в подальшому.

Висновки до розділу 3

Ми показали, що нормативні та наративні концепції ідентичності особистості засновані на концептуальній моделі практичної ідентичності. Однак, застосовані окремо, вони не повністю вирішують проблему ідентичності особистості, тому слід їх використовувати разом у межах моделі практичної ідентичності. Ми припустили, що, хоча в аналітичній філософії немає окремого соціально-філософського підходу до проблеми ідентичності, концептуальну модель практичної ідентичності можна використовувати в соціальній філософії.

Проте навіть поєднуючи сильні сторони обох типів концепцій, концептуальна модель практичної ідентичності не позбавлена недоліків. За допомогою сформульованих нами уявних експериментів ми виявили слабкі місця концептуальної моделі практичної ідентичності, які були названі (1) «проблема початкової точки» та (2) «проблема кінцевої точки». «Проблема початкової точки» полягає в тому, що практична ідентичність не прояснює

виникнення першого мотиву діяльності та приписування першої дії виконаної, якщо особистість виникає тільки в результаті цього приписування. «Проблема кінцевої точки» пов'язана здебільшого з відкритістю наративу і його суб'єктивним характером.

Вони є свідченням того, що концептуальна модель практичної ідентичності потребує уточнення і доповнення. Ми вважаємо, що практична ідентичність повинна враховувати соціальну взаємодію, тому що остання є причиною для виникнення мотивації для діяльності і збереження ідентичності в часі. Вона виступає передумовою появи ідентичності, яка формується через включення індивіда до соціальної та культурної інфраструктур. Соціальна взаємодія є частиною механізму підтримання ідентичності, оскільки виступає тлом, на якому відбувається приписування діяльності. Тому ми дійшли висновку, що соціальну взаємодію можна розуміти як критерій практичної ідентичності особистості, розглянутої в соціальній філософії. Соціальна взаємодія виступає необхідною умовою для існування ідентичності. Додавання соціальної взаємодії до концепції практичної ідентичності дає змогу розв'язати «проблему початкової точки».

Задля розв'язання «проблеми кінцевої точки» необхідно змінити спосіб розгляду ідентичності особистості, перевіривши, чи можемо ми трактувати її як відношення зовнішнє, а не внутрішнє. Для цього ми звернулися до категорії «соціальна ідентичність», яку досліджують у соціології та психології. Соціальна ідентичність – сталий образ себе в свідомості особистості як члена певної соціальної групи й виконавця певної соціальної ролі. При дослідженні соціальної ідентичності акцентують увагу на синхронічному аспекті: соціальна ідентичність є результатом ідентифікації, тобто ототожнення з певною соціальною групою чи роллю. Соціальна ідентичність також є процесом, тому що вона починає формуватися в дитинстві та продовжує видозмінюватися протягом життя: вона мінлива, оскільки індивід може перестати бути членом певної спільноти чи ототожнювати себе з певною

соціальною роллю, проте водночас соціальна ідентичність є сталою, тому що вона виступає атрибутивною рисою особистості: немає особистостей без соціальної ідентичності.

Практична та соціальна ідентичності мають спільні риси, тому що виходять із соціальної детермінації особистості. Остання розуміється як суб'єкт пізнання і діяльності. Соціальна ідентичність, так само як ідентичність особистості, є її атрибутивними властивостями. Обидві категорії надають важливості процесу привласнення діяльності як механізму, що формує Я особистості. Різниця між ними полягає тому, що соціальна ідентичність є більш мінливою й допускає множинність, ідентичність особистості – принцип існування цілісного Я протягом часу. А тому вона завжди одна. Соціальна ідентичність підкреслює типове в особистості, поки ідентичність особистості – на унікальне. Соціальні ідентичності інтегруються в ідентичність особистості. Вони надають їй змісту, сама ж ідентичність особистості виступає принципом існування єдиного й цілісного Я особистості в часі.

Соціальна та практична ідентичності взаємодоповнюють одна одну, тому їх треба розглядати разом. Тоді проблема ідентичності з позиції соціальної філософії стає питанням про перехід зовнішнього у внутрішнє. Її можна переосмислити як проблему характеристизації, тобто приписування певних характеристик особистості. Характеризація може бути як зовнішня, тобто через зовнішню оцінку, так і внутрішня, тобто формулюватися особистістю про себе. Наратив є універсальним способом, здатним описати цей перехід. Однак у поєднанні практичної та соціальної ідентичностей остання повинна здійснювати функцію контролю, що відбувається через соціальну роль. Взаємодіючи з іншими в межах соціальної ролі, особистість засвоює певні правила поведінки в соціальній групі. Сформована соціальна ідентичність є сталим образом у межах певної соціальної ролі, а тому свідченням прийняття правил, які задані цією роллю. Так «проблема кінцевої точки» знаходить своє розв'язання.

ВИСНОВКИ

1. Здійснений нами аналіз поняття «ідентичність особистості» висвітлює його полісемантичність. Загалом проблема ідентичності розуміється як питання збереження особистістю власної тривалості в часі. Проблемне поле категорії «ідентичність особистості» можна описати як сукупність кількох аспектів: (1) ідентичність із собою – ототожнення себе з іншими; (2) ідентичність упродовж часу – ідентичність у конкретний момент; (3) ідентичність якісна – ідентичність кількісна.

Проблема ідентичності особистості пройшла у своєму розвитку довгий шлях, який умовно ми поділили на етапи зародження (IV ст. до н. е. – XV ст.), класичний етап (XVI – XVIII ст.) і сучасний етап (з 1960-х рр.). На етапі зародження проблема ідентичності формувалася імпліцитно: як складник іншої проблематики. Вона визначалася як проблема співвідношення душі й тіла. У Середньовіччі проблема ідентичності розглядається через принцип індивідуації, що передбачає звернення до субстанції для її вирішення. Класичний етап починається з філософії Дж. Лока, коли проблема ідентичності особистості вперше стає самостійною. Її починають тлумачити як збереження усвідомлення особистості власного Я впродовж часу. Дж. Лок порушує питання про критерій ідентичності, яким вважає свідомість. Замість субстанційних концепцій ідентичності особистості він пропонує несубстанційний спосіб розгляду. Сучасний етап у дослідженні ідентичності особистості реалізується в аналітичній філософії, у якій відбувається поступова трансформація цієї проблеми: від класичної онтологічної проблематики до становлення ідентичності особистості як категорії практичної філософії. Соціальна проблематика ідентичності особистості протягом її становлення представлена, але наразі в аналітичній філософії немає концепцій, які здійснювали б всебічний аналіз ідентичності особистості з позиції соціальної філософії.

2. Наш розгляд показав, що аналітична філософія проводить детальне дослідження категорії «ідентичність особистості» в онтології, основні аспекти онтологічної моделі ідентичності – це опис тривалості особистості в часі та обґрунтування критерію ідентичності. Проблема, що виникає при з'ясуванні надійного критерію тотожності, полягає в тому, що жоден із запропонованих варіантів на цю роль не виконується в усіх ситуаціях. До того ж проблемне поле категорії «ідентичність особистості» є занадто широким, тому завжди будуть виникати суперечності, що, зрештою, призводять до руйнування будь-якої описової онтологічної моделі. Проблему ідентичності треба розглядати, відштовхуючись від сутності самої особистості, яка є не тільки суб'єктом пізнання, але і суб'єктом діяльності й соціально детермінованою сутністю. Тому дослідження проблеми ідентичності особистості треба здійснювати з урахуванням практичних проблем особистості. Йдеться про покладання відповідальності за вчинки, взаємодії з іншими, існування групових суб'єктів.

3. Задля розв'язання проблеми ідентичності особистості в практичній філософії формулюють концептуальну модель практичної ідентичності. Вона виходить із функціонального тлумачення особистості, за яким та є суб'єктом діяльності. Поки особистість залишається ідентичною, вона спроможна діяти, у тому числі вступати в суспільну взаємодію, усвідомлювати виконані дії як свої, отже, спроможна нести за них відповідальність. На підставі цього інші суб'єкти визнають її рівною собі, що уможливлює подальшу взаємодію. Практичну ідентичність не описують як відношення типу рівності між етапами буття особистості. Вона полягає в збереженні феноменологічної перспективи, або раціональної єдності свідомості, упродовж часу. Тобто проблема ідентичності особистості – це проблема цілісності й кількісної незмінності її Я під час у практичній діяльності. Практична ідентичність пов'язана з виконанням діяльності: це ідентичність між дією та її виконавцем, коли особистість після виконання дії визнає її своєю. Така концептуальна модель ідентичності особистості є відтворювальною. Цілісність Я постійно

підтримується в процесі діяльності завдяки механізму реідентифікації, що, зі свого боку, передбачає приписування нового досвіду й інтеграцію його з уже наявним.

4. У межах практичної моделі ідентичності особистості формуються два напрями: нормативний і наративний. Перший тлумачить особистість як моральну сутність і розробляє концепцію атрибуції діяльності як спосіб підтримання цілісності Я, отже, і збереження ідентичності. Другий розвиває спосіб опису динамічних змін в ідентичності особистості – наратив, завдяки якому весь набутий досвід інтегрується в цілісність Я. Наратив як спосіб буття особистості в часі допускає надмірну суб'єктивність по відношенню до оцінювання індивідом власної ідентичності. Однак наш розгляд показує, що обидва напрями не є самостійними. Їх доцільно використовувати разом, оскільки нормативні концепції розробляють механізм реідентифікації через приписування діяльності, але не описують буття особистості в часі. Наративні концепції з необхідністю застосовують цей механізм, коли аналізують наратив певної особистості. Проте поєднані наративні й нормативні концепції в межах практичного підходу до ідентичності також мають низку недоліків: проблемними місцями є початок і кінець буття особистості в часі. Зазначені проблемні моменти ми назвали «проблемою початкової точки» і «проблемою кінцевої точки». «Проблема початкової точки» стосується механізму виникнення першого мотиву діяльності й формування атрибуції діяльності. «Проблема кінцевої точки» пов'язана з потенційною відкритістю і незавершеністю наративного опису буття особистості в часі.

5. Соціально-філософський аналіз концептуальної моделі практичної ідентичності показує, що особистість є соціальною детермінованою, проблему ідентичності особистості треба формулювати з огляду на те, що особистість – суб'єкт соціальної діяльності. Індивід стає особистістю в процесі соціалізації, коли він стає частиною соціальної та культурної інфраструктур. Соціальна взаємодія є передумовою виникнення ідентичності, оскільки ідентичність

формується під час включення індивіда до суспільства. Це універсальна мета особистості. Вона уможлиблює формування і функціонування приписування діяльності, оскільки зумовлює відтворення ідентичності: взаємодіючи в межах соціальної ролі, особистість інтегрує набутий досвід у наратив. Отже, соціальна взаємодія є критерієм ідентичності. Практична модель ідентичності через звернення до наративу та соціальної взаємодії описує, як набуваються і транслуються цінності й упорядковується соціальний простір. У межах концептуальної моделі практичної ідентичності цю категорію можна застосувати також для опису буття в часі групових суб'єктів. Однак практична ідентичність є категорією внутрішньою.

6. Ми здійснили аналіз категорії «соціальна ідентичність» у психології та соціології, що розроблялася в працях В. Джеймса, Ч. Кулі, Дж. Міда, І. Гофмана, Г. Теджфела, Дж. Тернера, Е. Еріксона та ін. Соціальна ідентичність – це процес формування Я в соціальній взаємодії через приписування діяльності. Проте вона додає необхідність зовнішнього оцінювання результатів діяльності у взаємодії з іншими: особистість адаптується до вимог суспільства і здійснює свою діяльність так, щоб не втратити свій статус. Соціальна ідентичність стосується належності до соціальних груп і виконання соціальних ролей. Вона є як процесом, так і результатом. Соціальна ідентичність – це не застиглий конструкт, а процес становлення в дитинстві та юнацькому віці, що супроводжується кризовими періодами. Упродовж життя вона також мінлива, оскільки особистість спроможна змінювати свій соціальний статус у соціальних групах, набувати і втрачати певні соціальні ролі. Водночас соціальна ідентичність – це результат ототожнення себе із цими ролями та групами, що супроводжується створенням сталого образу себе як соціального суб'єкта, який є основою особистісного наративу. Соціальна ідентичність – множинна, тому що особистість спроможна одночасно мати цілу низку соціальних ролей.

7. Здійснене нами порівняння концептуальних моделей практичної та соціальної ідентичностей показує, що вони мають як спільні, так і відмінні риси. Обидві моделі розглядають особистість із позиції продукту суспільної взаємодії, наголошуючи на діяльнісному аспекті формування ідентичності: остання виникає під час приписування діяльності в соціальній взаємодії. Вони застосовують конструктивістський підхід до дослідження Я, але відрізняються тим, що соціальна ідентичність акцентує типове, фокусується на ототожненні себе з іншими, вона множинна. Ідентичність особистості – це принцип єдності цілісного, кількісно незмінного Я. Практична ідентичність описує унікальне, одиничне, самототожне. Соціальна ідентичність стосується зовнішнього, а ідентичність особистості – внутрішнього. Соціальні ідентичності інтегруються в ідентичність особистості.

8. Сформульовані нами «проблеми початкової та кінцевої точок» можна розв'язати, якщо розглядаємо практичну ідентичність і соціальну ідентичність продовженнями одного й того ж процесу формування і підтримання ідентичності. Соціальна ідентичність стосується зовнішнього опису ідентичності особистості, практична ідентичність – внутрішнього. Наратив завдяки своїй соціальній природі, динамічній структурі та залученому в ньому механізму приписування діяльності веде до об'єднання цих двох концептуальних моделей. Через наратив соціальна ідентичність, яку особистість набуває через виконання соціальних ролей і взаємодії з іншими в соціальних групах, стає частиною внутрішнього досвіду особистості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрущенко В. П. «Педагогічна матриця» української освіти : її значення для України і європейського світу. *Рідна школа*. 2012. № 4–5 (квітень-травень). С. 13–18.
2. Андрущенко В. П., Андрущенко Т. П., Савельєв В. Л. Конституціоналізація освітнього простору Європи : аксіологічний вимір. Київ : «МП Леся», 2017. 464 с.
3. Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія : курс лекцій : 2-ге вид., випр. і доп. Київ : «Генеза», 1996. 368 с.
4. Артеменко А. П. Функціональність ідентичності. *Гуманітарний часопис: збірн. наук. праць*. Харків, 2012. № 2. С. 13–20.
5. Батлер Дж. Про ідентичність особистості / пер. з англ. О. Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*. 2018. № 19. С. 105–110. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2080>
6. Бойченко М. І. Модерний концепт особистості і спроби його постмодерної деконструкції. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві : матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 26–27 березня 2021 р.)*. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 77–78.
7. Вашкевич В. Ціннісно-світоглядні настанови молоді в сучасних умовах. *Гілея: науковий вісник*. 2013. № 73. С. 205–209. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2013_73_95 (дата звернення: 26.09.2024).
8. Газнюк Л. М., Семенова Ю. А. Людина і соціальний світ: екзистенційно-емоційні виклики сучасності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2022. № 39. С. 16–21. DOI : <https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.3>
9. Глушко Т. П. Криза ідентичності як біфуркативний вектор суспільного розвитку: соціально-економічний аспект. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Культурологія*. 2013. № 12 (2). С. 324–327.

10. Гнатенко П. І., Павленко В. М. Ідентичність : філософський та психологічний аналіз. Київ : АРТ-ПРЕСС, 1999. 466 с.
11. Гримич М. Ідентичність, етнічність, етнічна ідентичність : терміни та поняття (на матеріалах сучасної північноамериканської науки). *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 28. С. 46–54.
12. Генеза поняття «особистість» в українській психологічній науці : монографія / за редакцією В.В. Турбан. Київ : Видавничий Дім «Слово», 2020. 178 с.
13. Дондюк А. М. Творча самореалізація особистості як розвиток культурних традицій. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 200–221.
14. Єгупов М. В. Ідентичність як атрибут людини і суспільства : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Київ, 2015. 214 с.
15. Загороднюк В. П. Ідентичність людини : данність чи проблема. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 8–33.
16. Зернецька О. В. Культурна ідентичність і глобальна культура в добу глобалізації. *Політика і час*. 2003. № 11. С. 83–88.
17. Зубенко А. С. Взаємодія особистісної та соціальної ідентичності (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Харків, 2005. URL: https://nrat.ukrintei.ua/searchdb/?_token=GWoJtqyfWkB0DmwbI3PoJuCsxvS8IDpVQ1w5Yyae&typeSearch2=okd&authorSearch=%D0%97%D1%83%D0%B1%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE&specialnistSearch=09.00.03&temaSearch2=&textSearch=&dateFromSearch=&dateToSearch=®istrationNumberSearch=&sortOrder=registration_date&sortDir=desc&tab=big (дата звернення: 26.09.2024).

18. Йосипенко О. М. Філософські вжитки концепту ідентичності : проблеми та перспективи. *Криза ідентичності: історико-філософський контекст* / В. В. Лях та ін.; відп. ред. В. В. Лях. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2021. С. 215–264.
19. Карнап Р. Подолання метафізики логічним аналізом мови. *Актуальні проблеми духовності*. 2023. № 24. С. 119–139. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7695>
20. Ковадло Г. П. Трансперсональний досвід у феноменологічних дослідженнях та пошуки ідентичності. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 134–172.
21. Козаченко Н. Як і чому Рудольф Карнап долав метафізику? *Актуальні проблеми духовності*. 2023. № 24. С. 140–162. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7694>
22. Козловець М. А. Ідентичність : поняття, структура і типи. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2011. № 57. С. 3–9.
23. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності : виклики глобалізації : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
24. Кремень В., Ткаченко В. Україна : ідентичність у добу глобалізації (начерки метадисциплінарного дослідження): 2-ге вид., допов. Київ : Т-во «Знання» України, 2013. 471 с.
25. Кривада Н. Ю., Сторожук С. В. Культурна ідентичність як основа колективної єдності. *International journal of innovative technologies in social science*. 2018. Vol. 2. No 4 (8). P. 58–63. DOI : https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710
26. Крилова С. Гендерні стратегії та цілісність особистості в освітньому просторі: екзистенційні та соціальні виміри. *Філософія освіти: науковий часопис*. 2009. № 1–2 (8). С. 300–309.

27. Крилова С. Особистість. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди; [редкол.: В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. Київ : Абрис, 2002. С. 457–458.
28. Куцепал С. Ідентичність модерна та постмодерна. *Філософські обрії : Науково-теоретичний часопис*. 2007. № 17. С. 3–15.
29. Литвинчук О. Соціальна та особистісна ідентичність: соціально-філософський аналіз. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Філософія*. 2011. Вип. 8. С. 195–202.
30. Літценберг Л. В. Історико-філософські передумови концепції ідентичності. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96. С. 241–244.
31. Любивий Я. В. Трансформації ідентичності в епохи цивілізаційних фазових переходів (історико-філософський аналіз). *Криза ідентичності: історико-філософський контекст* / В. В. Лях та ін.; відп. ред. В. В. Лях. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2021. С. 31–168.
32. Лютий Т. Дійництво як множинна ідентичність. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 88–108.
33. Ляйбніц Г. В. Монадологія / пер. П. Бартусяк; за ред. О. Хоми. *Sententiae*. 2013. № 1. С. 151–177.
34. Лях В. В. Криза ідентичності в добу глобалізації. *Криза ідентичності: історико-філософський контекст* / В. В. Лях та ін.; відп. ред. В. В. Лях. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2021. С. 3–30.
35. Малєєв К. С. Правові і соціологічні аспекти ідентичності особистості. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 239–293.

36. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень / Ж.-М. Бейсад, Ж.-Л. Майрон, Кім Сан Он-Ван-Кун; пер. з фр. і лат. О. І. Хоми. Київ : Дух і Літера, 2014. 368 с.
37. Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність : український контекст. Київ : ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2008. 405 с.
38. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність : пастки ціннісних розмежувань. Київ : ІПіЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2011. 272 с.
39. Оліфер О. Є. Ідентичність в аналітичній філософії, соціології та психології: спільне і відмінне. *Актуальні проблеми духовності*. 2022. № 23. С. 266–286. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7630>
40. Оліфер О. Є. Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2017. № 18. С. 129–147. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v18i1.22>
41. Оліфер О. Є. Наративний підхід до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2020. № 21. С. 46–62. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3880>
42. Оліфер О. Є. Нормативний або етичний підхід до проблеми ідентичності особистості в сучасній англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2019. № 20. С. 29–43. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.2509>
43. Оліфер О. Є. Порівняння практичного й онтологічного підходів до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2023. № 24. С. 45–60. DOI : <https://doi.org/10.31812/apm.7682>
44. Оліфер О. Є. Проблема ідентичності особистості у філософії античності та Нового часу. *Актуальні проблеми духовності*. 2016. № 17. С. 60 – 71. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i17>
45. Оліфер О. Є. Проблеми тотожності в онтології: якісна тотожність. *Вісник Львівського університету. Серія Філософсько-політологічні студії*. 2017. № 13. С. 104–109.

46. Оліфер О. Є. Соціально-філософський підхід до проблеми тотожності особистості. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2018. Т. 21, № 5. С. 115–122. DOI: <https://doi.org/10.15421/171876>
47. Оліфер О. Є. Філософія Т. Ріда: критика локкіанської концепції ідентичності особистості. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. № 22. С. 139–155. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4459>
48. Платон. Апологія Сократа; Діалоги / пер. з давньогрец. Й Кобіва, Ю. Мушака. Харків : «Фоліо», 2017. 409 с.
49. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ : Основи, 2000. 355 с.
50. Подольська Т. Наративна ідентичність й етичні засади комунікативно-дискурсивного простору. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Сер. : Філософія. 2013. Вип. 13. С. 136–142.
51. Подольська Т. В. Соціально-філософський аналіз наративної ідентичності. : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Харків, 2010. 176 с.
52. Попов В. Ю. Діалектика тотожності у діалогах Платона. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. №1. С. 93–99.
53. Попова О. В. Метаморфози терміна «ідентичність» у західній традиції. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 4. С. 37–42.
54. Попова О. В. Темпоральний вимір ідентичності в умовах міжцивілізаційного конфлікту. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2015. № 6. С. 128–131.
55. Попова О. В. Феномен ідентичності у контексті соціально-філософського виміру : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Донецьк, 2008. 203 с.
56. Посохова Я. В. Проблема ідентичності та визначення психологічних основ її визначення. *Право і безпека*. 2015. № 2 (57). С. 217–221.
57. Рафальський О. О., Самчук З. Ф. Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. 688 с.

58. Рід. Т. Розділ 6 Про думку пана Лока щодо нашої особистісної ідентичності / пер. з англ. О. Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. № 22. С. 156–159. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4460>
59. Саковська О. Ю. Principium individuationis у св. Томи Аквінського. *Magisterium*. 2014. Вип. 55. Історико-філософські студії. С. 15–19.
60. Самчук О. О. Становлення феномену наративної ідентичності особистоті в історико-філософських парадигмах. *Практична філософія*. Київ : ПАРАПАН, 2014. № 54. С.114–146.
61. Свириденко Д. Б. Феномен академічної мобільності: соціально-філософський аналіз : дис. ... д-ра. філософ. наук : 09.00.03. Київ, 2015. URL : https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/44375/Svyrydenko_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата звернення: 26.09.2024).
62. Святий Августин. Сповідь / пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука. Київ : Основи, 1999. 319 с.
63. Сепетий Д. П. Свідомість як суб'єктивність : таємниця Я : 2-ге вид., перероб і доп. Запоріжжя : Просвіта, 2017. Книга 2. Привид у машині проти демона Лапласа. 284 с.
64. Синиця А. С. Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії : дис... д-ра філософ. наук : 09.00.05. Львів, 2018. 453 с.
65. Синиця А. С. Розвиток дискусії між представниками континентальної та аналітичної філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2016. № 17. С. 36–48. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i17.1877>
66. Словник української мови: в 11 тт. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. Київ : Наукова думка, 1970–1980. URL: <http://sum.in.ua>. (дата звернення: 26.09.2024).
67. Степико М. Т. Українська ідентичність : феномен і засади формування. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
68. Терепищій С. Сучасні освітні ландшафти : монографія. Київ : «Фенікс», 2016. 309 с.

69. Хамітов Н. В. Трансформації ідентичності у бутті сучасної людини : проблема світоглядного вибору. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія* / В. П. Загороднюк та ін. Київ : Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2023. С. 109–133.
70. Чернієнко В. Філософія та ідентичність. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер.: Філософія.* 2015. Вип. 18. С. 8–18.
71. Шрамко Я. В. Проблеми філософської онтології в аналітичній перспективі. *Актуальні проблеми духовності.* 2018. Вип. 19. С. 3–25. DOI : <https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2059>
72. Шрамко Я. В. Що таке аналітична філософія? *Філософська думка.* 2011. Вип. 3. С. 10–27.
73. Шрамко Я., Хоменко І. Сучасна аналітична філософія: історичні витоки та перспективи розвитку. (За матеріалами 11-го міжнародного конгресу Товариства аналітичної філософії, 12-15.09.2022, Берлін, Німеччина). *Sententiae.* 2022. № 41(3). С. 197–205. DOI : <https://doi.org/10.31649/sent41.03.197>
74. Ярошенко А. О. Становлення освітньо-інформаційної політики України в умовах модернізації освіти : дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.10. Київ, 2010. 409 с.
75. Armstrong D. Identity through time. *Time and cause : Essays presented to Richard Taylor* / ed. P. van. Inwagen. Dordrecht, Boston, London : D. Reidel Publishing Company, 1980. P. 67–78.
76. Atkins K. Narrative identity and embodied continuity. *Practical identity and narrative agency* / edited by Catriona Mackenzie and Kim Atkins. New York : Routledge, 2008. P. 78–98.
77. Atkins K. Narrative identity, practical identity and ethical subjectivity. *Continental philosophy review.* 2004. No 37. P. 341–366. DOI : <https://doi.org/10.1007/s11007-004-5559-3>

78. Ayers M. Locke : Epistemology and ontology. In 2 Volumes. Volume 2, Ontology. London and New York : Routledge, 292 p.
79. Bakhurst D. Wiggins on person and human nature. *Philosophy and phenomenological research*. 2005. Vol. 71, No 2. P. 462–469. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00464.x>
80. Behrendt K. Whole lives and good deaths. *Metaphilosophy*. 2014. Vol. 45, No 3. P. 331–347. DOI : <https://doi.org/10.1111/meta.12089>
81. Blake R. M. The identity of indiscernibles and the principle of individuation. *The philosophical review*. 1927. Vol. 36, No 1. P. 44–57. DOI : <https://doi.org/10.2307/2179157>
82. Blustein J. The moral demands of memory. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 372 p.
83. Bratman M. E. Responsibility and planning. *The journal of ethics*. 1997. No 1. P. 27–43. DOI : <https://doi.org/10.1023/a:1009703818699>
84. Bratman M. E. Structures of agency. Essays. Oxford : Oxford University Press, 2007. 321 p.
85. Brun G. Thought experiments in ethics. *The Routledge companion to thought experiments* / edited M. Stuart, Y. Fehige, J. R. Brown. London, New York : Routledge, 2018. P. 195–210.
86. Burke P. Identity theory. Oxford : Oxford University Press, 2009. 256 p.
87. Carter W. R. How to change your mind. *The Canadian journal of philosophy*. 1989. Vol. 19, No 1. P. 1–14. DOI : <https://doi.org/10.1080/00455091.1989.10716464>
88. Carr D. Time, narrative, and history. Indianapolis : Indiana University Press, 1991. 189 p.
89. Chisholm R. M. Person and object : A metaphysical study. La Salle : Open Court Publishing Company, 1979. 230 p.

90. Christman J. Narrative unity as a condition of personhood. *Metaphilosophy*. 2004. Vol. 35, No 5. P. 695–713. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00345.x>
91. Cooley C. H. Human nature and the social order. New York : Charles Scribner's Sons, 1902. 413 p.
92. Cooper R. Thought experiments. *Metaphilosophy*. 2005. Vol. 36, No 3. P. 328–347. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2005.00372.x>
93. Correspondence / G. W. Leibniz and Samuel Clarke ; edited with an introduction by Roger Ariew. Indianapolis : Hackett Publishing Company, Inc., 2000. 110 p.
94. Culler J. Literary theory : A very short introduction. Oxford : Oxford University Press, 2000. 149 p.
95. Davenport J. J. Narrative identity, autonomy, and mortality : from Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard. New York : Routledge, 2012. 230 p.
96. Degenaar M. Molyneux's problem. *Stanford encyclopedia of philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/molyneux-problem/> (дата звернення: 26.09.2024).
97. Dennett D. C. The self as a center of narrative gravity. *Self and consciousness : multiple perspectives* / edited F. Kessel, P. Cole and D. Johnson. Hillsdale : Erlbaum, 1992. P. 103–115.
98. Dennett D. C. Where am I? *Science fiction and philosophy from time travel to superintelligence* / edited by S. Schneider. Chichester, Malden : John Wiley & Sons, Inc., 2016. P. 57–68.
99. Deutsch H. Identity and general similarity. *Nous*. 1998. No 32. P. 177–199. DOI : <https://doi.org/10.1111/0029-4624.32.s12.8>
100. Dummett M. Origins of analytical philosophy. Cambridge : Harvard University Press, 1994. 195 p.
101. Durrant M. Numerical identity. *Mind*. 1973. Volume 82, No 325. P. 95–103. DOI : <https://doi.org/10.1093/mind/lxxxii.325.95>

102. Erikson E. H. *Identity : Youth and crisis*. New York : W. W. Norton & Company, 1968. 339 p.
103. Evans G. Can there be vague objects? *Analysis*. 1978. Vol. 38, No 4. P. 208. DOI : <https://doi.org/10.1093/analys/38.4.208>
104. Flew A. Locke and the problem of personal identity. *Philosophy*. 1951. Vol. 26, No 96. P. 53–68. DOI : <https://doi.org/10.1017/s0031819100019203>
105. Forstrom K. J. S. *John Locke and personal identity : Immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy*. London : Continuum International Publishing Group, 2010. 154 p.
106. Frankfurt H. G. Alternate possibilities and moral responsibility. *The journal of philosophy*. 1969. Vol. 66, No 23. P. 829–839. DOI : <https://doi.org/10.2307/2023833>
107. Frankfurt H. G. Freedom of the will and the concept of person. *The journal of philosophy*. 1971. Vol. 68, No 1. P. 5–20. DOI : <https://doi.org/10.2307/2024717>
108. Frankfurt H. G. *Necessity, volition, and love*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 180 p.
109. Gallie I. Is the self a substance? *Mind*. 1936. Vol. 45, No 177. P. 28–44. DOI : <https://doi.org/10.1093/mind/xlv.177.28>
110. Garrett B. *Personal identity and self-consciousness*. London : Routledge, 1998. 138 p.
111. Geach P. T. *Logic matters*. Oxford : Basil Blackwell Ltd., 1972. 335 p.
112. Gendler T. S. *Thought experiment : On the power and limits of imaginary Cases*. New York, London : Garland Publishing, Inc., 2000. 258 p.
113. Gerson L. P. Plato on identity, sameness, and difference. *The review of metaphysics*. 2004. Vol. 58, No 2. P. 305–332.
114. Goffman E. *Interaction ritual essays on face-to-face behavior*. New York : Pantheon Books, 1982.
115. Goffman E. *Stigma : Notes on the management of spoiled identity*. London : Penguin, 1963. 180 p.

116. Goffman E. The presentation of self in everyday life. Edinburgh : University of Edinburgh : Social Sciences Research Centre, 1956. 162 p.
117. Gracia J. J. E. Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages. München, Wien : Philosophia Verlag, 1984. 301 p.
118. Graham G. Persons and time. *The southern journal of philosophy*. 1977. Vol. 15, No 3. P. 309–315. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1977.tb00186.x>
119. Grice P. Personal identity. *Mind*. 1941. No 50. P. 330–350. DOI : <https://doi.org/10.1093/mind/1.200.330>
120. Grice P. Studies in the way of words. Cambridge : Harvard University Press, 1989. 394 p.
121. Hall E. W. Continuity and identity. *The Monist*. 1932. Vol. 42, No 4. P. 533–563. DOI : <https://doi.org/10.5840/monist19324244>
122. Hall E. W. Focalized identity. *The Monist*. 1933. Vol. 43, No 2. P. 203–219. DOI : <https://doi.org/10.5840/monist19334323>
123. Hall E. W. Numerical and qualitative identity. *The Monist*. 1933. Vol. 43, No 1. P. 88–104. DOI : <https://doi.org/10.5840/monist193343145>
124. Hall S. Introduction: Who Needs «Identity»? *Questions of cultural identity*. London : Sage Publications, 1997. P. 1–17.
125. Hawley K. How things persist. Oxford : Calderon Press, 2004. 221 p.
126. Hawthorne J. Identity. *The Oxford handbook of metaphysics* / edited by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman. Oxford : Oxford University Press, 2005. P. 99–130.
127. Hawthorne J. Three-dimensionalism vs. four-dimensionalism. *Contemporary debates in metaphysics* / edited by T. Sider, J. Hawthorne, D. Zimmerman. Malden : Blackwell Publishing, 2008. P. 263–282.
128. Hirsch E. The concept of identity. New York, Oxford : Oxford University Press, 1982. 318 p.

129. Hobbes T. The English works by Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 1 / edited by W. Molesworth. London : John Bohn, 1839. 532 p.
130. Hume D. A Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Auckland : The Floating Press, 2009. 976 p.
131. James W. The principles of psychology. Vol 1. New York : Henry Holt And Company, 1890. 689 p.
132. Jenkins R. Social identity : 2nd edition. London : Routledge, 2004. 232 p.
133. Johnston M. Human beings. *The journal of philosophy*. 1987. Vol. 84, No 2. P. 59–83.
134. Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Werke Bd 8. Frankfurt am Main.1977. P. 309–632.
135. Kölbel M. Varieties of conceptual analysis. *Analytic philosophy*. 2021. Vol. 64, No 1. P. 20–38. DOI : <https://doi.org/10.1111/phib.12249>
136. Kornberger M., Mantere S. Thought experiments and philosophy in organizational research. *Organization theory*. 2020. Volume 1. P. 1–19. DOI : <https://doi.org/10.1177/2631787720942524>
137. Korsgaard C. The constitution of agency. Essays on practical reasons and moral psychology. Oxford : Oxford University Press, 2008. 345 p.
138. Korsgaard C. Personal identity and the unity of agency : A Kantian response to Parfit. *Philosophy & public affairs*. 1989. No 18. P. 101–132.
139. Korsgaard C. Self-constitution : Agency, identity, and integrity. Oxford : Oxford University Press, 2009. 230 p.
140. Korsgaard C. The sources of normativity. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. 273 p.
141. Kuhn T. A function for thought experiments. *The essential tension: Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964. P. 240–265.

142. *Language and identities* / edited by C. Llamas and D. Watt. Edinburgh : Edinburgh University Press. 306 p.
143. Law E. A defense [by E. Law] of Mr. Locke's opinion concerning personal identity [in his *Essay concerning human understanding*] in answer to the first part of a late essay on that subject. Cambridge : J. Archdeacon Printer to the University, 1769. 43 p.
144. Leibniz. G. W. *Discourse on metaphysics*. Jonathan Bennett, 2017. URL : <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686d.pdf> (дата звернення: 26.09.2024).
145. Leibniz G. W. v. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Berlin : L. Heimann's Verlag, 1873. 786 S.
146. Lewis D. *On the plurality of worlds*. Oxford : Basil Blackwell Ltd., 1986. 276 p.
147. Lewis D. Paradoxes of time travel. *Philosophical papers*. Vol. 2. Oxford : Oxford University Press, P. 67–80.
148. Lewis D. Survival and identity. *Personal identity* / edited by R. Martin, J. Barresi. Cornwall : Blackwell Publishing, 2003. P. 144–167.
149. Locke J. *An Essay concerning human understanding* / edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford: The Clarendon Press, 1924. 380 p.
150. Lowe E. J. *The four-category ontology : A metaphysical foundation for natural science*. Oxford : Clarendon Press, 2006. 222 p.
151. Lowe E. J. The metaphysics of abstract objects. *The journal of philosophy*. 1995. Vol. 92, No 10. P. 509-524. DOI : <https://doi.org/10.2307/2940785>
152. Lowe E.J. *The possibility of metaphysics. Substance, identity, and time*. Oxford : Clarendon Press, 2001. 275 p.
153. Lowe E. J. The problem of intrinsic change : Rejoinder to Lewis. *Analysis*. 1988. Vol. 48, No 2. P. 72–77. DOI : <https://doi.org/10.1093/analys/48.2.72>
154. Lowe E. J. What is a criterion of identity? *The philosophical quarterly*. 1989. Vol. 39, No 154. P. 1–21. DOI : <https://doi.org/10.2307/2220347>

155. MacIntyre A. *After virtue : A study in moral theory* : 3rd edition. Notre Dame : University Of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
156. Mackenzie C. Practical identity and narrative agency. *Practical identity and narrative agency* / edited by Catriona Mackenzie and Kim Atkins. New York : Routledge, 2008. P. 1–28.
157. Mackie J. L. *Problems from Locke*. Oxford : Clarendon Press, 2005. 237 p.
158. MacKinnon N. J., Heise D. R. *Self, identity, and social institution*. New York : Palgrave Macmillan, 2010. 266 p.
159. Marcia J. E. Identity in adolescence. *Handbook of adolescent psychology* / edited by J. Adelson. New York : Wiley, 1980. P. 159–187.
160. Martin R. Introduction: Personal identity and what matters in survival : A historical overview. *Personal identity* / edited by R. Martin, J. Barresi. Cornwall : Blackwell Publishing, 2003. P. 1–74.
161. Martin R. *Self-concern. An experiential approach on what matters in survival*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 169 p.
162. Martin R., Barresi J. *Naturalization of the soul : Self and personal identity in the eighteenth century*. London : Routledge, 2000. 203 p.
163. Martin R., Barresi J. *The rise and fall of soul and self : An intellectual history of personal identity*. New York : Columbia University Press. 2006. 371 p.
164. Marx K. *Thesen über Feuerbach Theses on Feuerbach*. German text with a facing-page / edited by C. Bendaña-Pedroza. Bonn, 2022. 47 p.
165. McAdams D. P. Narrative identity. *Handbook of identity theory and research*. Volume 1. Structures and processes, Chapters 1–18 / edited by S. J. Schwartz, K. Luyckx, V. L. Vignoles. P. 99–115.
166. McCall G. J., Simmons J. L. *Identities and interactions* : 2nd edition. New York : The Free Press, 1978. 288 p.
167. McTaggart J. M. E. *The Nature of existence* : vol. 2. Cambridge : The University Press, 1927. 480 p.

168. Mead G. H. *Mind, self, And society* : From the standpoint of a social behaviorist. Chicago : The University of Chicago Press, 1934. 401 p.
169. Mellor D. H. *Real time*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. 203 p.
170. Mellor D. H. *Real time II*. London : Routledge, 1998. 146 p.
171. Merrics T. Endurance, psychological continuity, and the importance of personal identity. *Philosophy and phenomenological research*. 1999. Vol. 59, No 4. P. 983– 997. DOI : <https://doi.org/10.2307/2653565>
172. Merton R. K. *Social theory and social structure*. New York : The Free Press, 1968. 702 p.
173. Nagel T. *The view from nowhere*. New York : Oxford University Press, 1989. 245 p.
174. Nolan D. Platitudes and metaphysics. *Conceptual analysis and philosophical naturalism* / edited David Braddon-Mitchell and Robert Nola. London, Cambridge : A Bradford Book, The MIT Press, 2009. P. 267–300.
175. Noonan H. W. *Personal identity*: 2nd edition. London : Routledge, 2003. 248 p.
176. Noonan H. W. Substance, identity and time. *Aristotelian society supplementary volume*. 1988. Vol. 62, No 1. P. 61–100. DOI : <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/62.1.61>
177. Nozick R. *Philosophical explanations*. Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. 784 p.
178. Olson E. T. Personal identity. *Stanford encyclopedia of philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal> (дата звернення: 26.09.2024).
179. Olson E. T. Personal identity. *The Blackwell guide to the philosophy of mind* / edited by S. P. Stich, T. A. Warfield. Oxford : Blackwell publishing, 2003. P. 352–368.
180. Olson E. T. *The human animal: Personal identity without psychology*. New York : Oxford University Press., 1999. 189 p.

181. Oxford Advanced learner's dictionary 7th edition / edited Sally Wehmeier. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 770.
182. Owens J. Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274). *Individuation in scholasticism : The later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)* / edited by Gracia J. J. E. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 173–194.
183. Parfit D. Personal identity. *The philosophical review*. 1971. No 80. P. 3–27. DOI : <https://doi.org/10.2307/2184309>
184. Parfit D. Reasons and persons. Oxford : Clarendon Press, 1984. 560 p.
185. Parfit D. The Unimportance of identity. *Identity* / edited H. Harris. Oxford : Oxford University Press. 1995. P. 13–45.
186. Rediscovering the social group: A self-categorization theory / J. C. Turner, M. A. Hogg, P. J. Oakes, S. D. Reicher, and M. S. Wetherell. New York : Basil Blackwell, 1987. 239 p.
187. Rescher N. What if? Thought experimentation in philosophy. London, New Yourk : Routledge, 2017. 178 p.
188. Rogers K. A Way of being a person. Boston : Houghton Mifflin Company, 1980. 395 p.
189. Rovane C. The Bounds of agency : An essay in revisionary metaphysics Princeton : Princeton University Press, 1998. 260 p.
190. Rovane C. What is an agent? *Synthese*. 2004. No 140. P. 181–198. DOI : <https://doi.org/10.1023/b:synt.0000029948.05384.00>
191. Rudd A. Kierkegaard, MacIntyre and narrative unity – reply to Lippitt. *Inquiry : An interdisciplinary journal of philosophy*. 2007. Vol. 50, No 5. P. 541–549. DOI : <https://doi.org/10.1080/0020174070161241610>.
192. Rudd A. Narrative, expression and mental substance. *Inquiry : An interdisciplinary journal of philosophy*. 2005. Vol. 48, No 5. P. 413–435. DOI : <https://doi.org/10.1080/00201740500241870>

193. Schechtman M. Personal identity and the past. *Philosophy, psychiatry, and psychology*. 2005. Vol. 12, No 1. P. 9–22. DOI : <https://doi.org/10.1353/ppp.2005.0032>
194. Schechtman M. Personality and persistence: The many faces of personal survival. *American philosophical quarterly*. 2004. Vol. 41, No 2. P. 87–105.
195. Schechtman M. Personhood and the practical. *Theoretical medicine and bioethics*. 2010. Vol. 31, No 4. P. 271–283. DOI : <https://doi.org/10.1007/s11017-010-9149-6>
196. Schechtman M. Staying alive : Personal identity, practical concerns, and the unity of a life. Oxford : Oxford University Press, 2014. 214 p.
197. Schechtman M. The same and the Same: Two views of psychological continuity. *American philosophical quarterly*. 1994. Vol. 31, No 3. P. 199–212.
198. Self and identity : Personal, social and symbolic / edited by Y. Kahima, M. Foddy, M. J. Platow. New Jersey : Lawrence Erlbaum Associates Inc., 2002. 263 p.
199. Sider T. Criteria of personal identity and the limits of conceptual analysis. *Philosophical perspectives*. 2001. Vol. 15. P. 189–209. DOI : <https://doi.org/10.1111/0029-4624.35.s15.10>
200. Sider T. Four-dimensionalism. *The philosophical review*. 1997. Vol. 106, No 2. P. 197–231. DOI : <https://doi.org/10.2307/2998357>
201. Sider T. Temporal parts. *Contemporary debates in metaphysics* / edited by T. Sider, J. Hawthorne, D. Zimmerman. Malden : Blackwell Publishing, 2008. P. 241–262.
202. Smith B. On the origin of analytic philosophy. *Grazer Philosophische Studien*. 1989. Vol. 35, No 1. P. 153–173. DOI : <https://doi.org/10.5840/gps1989359>
203. Social Identity Processes Trends in Theory and Research / edited by D. Capozza and R. Brown. London : Sage Publications Ltd., 2000. 227 p.
204. Sorensen R. A. Thought Experiments. New York, Oxford : Oxford University Press, 1992. 318 p.

205. Shaffer J. A. Personal identity : The implications of brain bisection and brain transplants. *The Journal of Medicine and Philosophy*. 1977. Vol. 2, No 2. P. 147–161. DOI : <https://doi.org/10.1093/jmp/2.2.147>
206. Shoemaker D. Personal identity and ethics : a brief introduction. Peterborough : Broadview Press, 2009. 296 p.
207. Shoemaker D. Personal identity and practical concerns. *Mind*. 2007. Vol. 116, No 462. P. 317–357. DOI : <https://doi.org/10.1093/mind/fzm317>
208. Shoemaker D. Responsibility without identity. *The Harvard review of philosophy*. 2012. 18 (1). P. 109–132. DOI : <https://doi.org/10.5840/harvardreview20121816>
209. Shoemaker S. Brown-Brownson revisited. *The Monist*. 2004. № 87. P. 573–593. DOI : <https://doi.org/10.5840/monist200487429>
210. Shoemaker S. Critical notice. Eric Olson, the Human animal (New York, Oxford university press, 1997) *Nous*. 1999. № 33. P. 496–504. DOI : <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00166>
211. Shoemaker S. Personal identity and memory. *The journal of philosophy*. 1959. No 56. P. 868–902. DOI : <https://doi.org/10.2307/2022317>
212. Shoemaker S. Persons and their pasts. *American philosophical quarterly*. 1970. Vol. 7, No 4. P. 269–285.
213. Shoemaker S. Self-knowledge and self-identity. Ithaca : Cornell University Press, 1963. 264 p.
214. Slors M. Personal identity and responsibility for past actions. *Moral responsibility and ontology* / edited T. van den Beld. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 63–76.
215. Slors M. The diachronic mind : an essay on personal identity, psychological continuity and the mind-body problem. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, 2001. 234 p.

216. Snowdon P. Animalism and the lives of human animals. *The southern journal of philosophy*. 2014. Vol. 52, No S1. P. 171–184. DOI : <https://doi.org/10.1111/sjp.12074>
217. Snowdon P. Persons, animals and bodies. *The body and the self* / edited by J. L. Bermudez, A. J. Marcel, N. M. Eilan. Cambridge : MIT Press, 1995. P. 83–105.
218. Snowdon P. Persons, animals and ourselves. *The person and the human mind : Issues in ancient and modern philosophy* / edited by C. Gill. Oxford : Oxford University Press, 1990. P. 83–107.
219. Spector J. The grounds of moral agency: Locke’s account of personal identity. *The journal of moral philosophy*. 2008. No 5. P. 256–281. DOI : <https://doi.org/10.1163/174552408x329000>
220. Sperry R. W. Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness. *American psychologist*. 1968. Vol. 23, No 10. P. 723–733.
221. Stokes P. Is narrative identity four-dimensionalist? *The European journal of philosophy*. 2012. Vol. 20, No 1. P. 86–106. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00485.x>
222. Strawson G. Against narrativity. *Ratio*. 2004. Vol. 7, No 4. P. 428–452. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>
223. Strawson G. Locke on personal identity : Consciousness and concernment. Princeton : Princeton university Press, 2011. 261 p.
224. Strawson G. “The secret of all hearts” : Locke on personal identity. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 2015. No 76. P. 111–141. DOI : <https://doi.org/10.1017/s1358246115000144>
225. Strawson P. F. Analysis and metaphysics. An introduction to philosophy. Oxford : Oxford University Press, 1992. 144 p.
226. Strawson P. F. Individuals. An essay in descriptive metaphysics. London, New York : Routledge, 1959. 255 p.

227. Stryker S. Identity salience and role performance : The relevance of symbolic interaction theory for family research. *The journal of marriage and family*. 1968. Vol. 30, No 4. P. 558–564.
228. Stryker S. Symbolic interactionism : A social structural version. Caldwell : Blackburn Press, 2002. 161 p.
229. Stryker S. The Vitalization of Symbolic Interactionism. *Social psychology quarterly*. 1987. Vol. 50, No 1. P. 83 – 94.
230. Stuart M. T. Thought experiments. *The Palgrave encyclopedia of the possible* / edited by V. P. Glăveanu. N.d. : Palgrave Macmillan, 2022. P. 1644–1654.
231. Stuart M. T., Fehige Y., Brown J. R. Thought experiments: state of the art. *The Routledge companion to thought experiments* / edited by M. Stuart, Y. Fehige, J. R. Brown. London, New York : Routledge, 2018. P. 1–28.
232. Synytsia A. Pragmatization of Narrative in Wittgenstein’s Later Philosophy: A Modern Perspective. *Organon F*. 2022. Vol. 29, No 3. P. 327–347. DOI : <https://doi.org/10.31577/orgf.2022.29302>
233. Tajfel H. Social identity and intergroup behaviour. *Social science information*. 1974. Vol. 13, No 2. P. 65–93.
234. Tajfel H., Turner J. C. The social identity theory of intergroup behavior. Key readings in social psychology. *Political psychology: Key readings* / edited T. Jost, J. Sidanius. New York : Psychology Press, 2004. P. 276–293.
235. Taylor C. What is human agency? *The self: psychological and philosophical issues* / edited by T. Mischel. B. Blackwell, 1977. P. 16–43.
236. The complete works of Aristotle : The revised Oxford translation. Vol. 1 / edited by J. Barnes. Princeton : Princeton University Press, 1984. 1256 p.
237. The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation. Vol. 2 / edited by J. Barnes. Princeton : Princeton University Press, 1984. 1248 p.
238. Thoits P. A., Virshup L. K. Me’s and we’s : Forms and functions of social identities. *Self and identity : Fundamental issues* / edited R. D. Ashmore, L. J. Jussim. Oxford : Oxford University Press, 1997. P. 106–133.

239. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de potentia dei*. On the Power of God / translated by the English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952. URL: <https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm> (дата звернення: 26.09.2024).
240. Thomas Aquinas. *The Summa Theologica* / translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947. URL : <https://isidore.co/aquinas/summa/index.html> (дата звернення: 26.09.2024).
241. Thiel U. Individuation. *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. Vol. I. / edited by D. Garber, M. Ayers, Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 212–262.
242. Thiel U. Personal identity. *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. Vol. I. / edited by D. Garber, M. Ayers, Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 868–912.
243. Thiel U. The early modern subject : self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume. Oxford : Oxford University Press, 2011. 483 p.
244. Towards a healthy society: when trauma affects group identity / S. Storozhuk et al. *Wiadomości Lekarskie*. 2023. No 8. P. 1874–1882. DOI : <https://doi.org/10.36740/wlek202308123>
245. Turner J. C. Fairness or discrimination in intergroup behaviour? A reply to Branthwaite, Doyle and Lightbown. *The European journal of social psychology*. 1980. Vol. 10, No 2. P. 131–147.
246. Turner J. C. Social comparison and social identity : Some prospects for intergroup behavior. *The European journal of social psychology*. 1975. Vol. 5, No 1. P. 1–34. DOI : https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4237-7_19
247. Unger P. Fission and the focus on one's life. *Personal identity* / edited by R. Martin, J. Barresi. Cornwall : Blackwell Publishing, 2003. P. 184–198.
248. Ushenko A. On the validity of the principle of identity. *The Monist*. 1931. Vol. 41, No 3. P. 400–406. DOI : <https://doi.org/10.5840/monist193141326>

249. Uzgalis W. L. Relative identity and Locke's principle of individuation. *History of philosophy quarterly*. 1990. Vol. 7, No 3. P. 283–297.
250. Valchev H. What is conceptual analysis? *The Balkan journal of philosophy*. 2018. Vol. 10, No 2. P. 131–142. DOI: <https://doi.org/10.5840/bjp201810215>
251. Van Inwagen P. A materialist ontology of the human person. *Persons : human and divine* / edited by P. van Inwagen and D. Zimmerman. Oxford : Clarendon Press, 2007. P. 199–215.
252. Van Inwagen P. Temporal parts and identity across time. *The Monist*. Vol. 83, No 3. P. 437–459.
253. Velleman D. J. Narrative explanation. *The philosophical review*. 2003. Vol. 112, No 1. P. 1–25. DOI: <https://doi.org/10.1215/00318108-112-1-1>
254. Velleman D. J. Practical reflection. *The philosophical review*. 1985. Vol. 94, No 1. P. 33–61. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184714>
255. Vryan K. D., Adler P. A., Adler P. Identity. *Handbook of symbolic interactionism* / edited by L. T. Reynolds, N. J. Herman-Kinney. New York : Rowman & Littlefield, 2003. P. 367–390. DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1991.tb00410.x>
256. Ware O., Ainslie D. C. Consciousness and personal identity. *The Routledge companion to eighteenth century philosophy* / edited by Aaron Garrett. New York, London : Routledge, 2014. P. 245–264.
257. West C. Personal identity : Practical or metaphysical? *Practical identity and narrative agency* / edited by Catriona Mackenzie and Kim Atkins. New York : Routledge, 2008. P. 56–77.
258. Wiggins D. Identity and spatio-temporal continuity. Oxford : Basil Blackwell, 1967. 85 p.
259. Wiggins D. Précis of sameness and substance renewed. *Philosophy and phenomenological research*. 2005. Vol. 71, No 2. P. 442–448.
260. Wiggins D. Sameness and substance renewed. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 257 p.

261. Wilkes K. V. Real people : personal identity without thought experiments. Oxford : Oxford University Press, 1993. 264 p.
262. Williams B. Problems of the self : Philosophical papers 1956–1972. Cambridge : Cambridge University Press, 1973. 268 p.
263. Witt-Hansen J. H. C. Orsted, Kant and the thought experiment. *Danish yearbook of philosophy*. 1976. No 13. P. 48–65.
DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2033693>