СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.319.8:159.932.2

***Л.А. Ситніченко**,*
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ІДЕНТИЧНІСТЬ, ВИЗНАННЯ ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ У СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Означені в назві статті проблеми непомітно стали найбільш дискусійними та актуальними проблемами сучасної філософської думки. І в численних публікаціях останніх років перетворюються із філософських загадок на реальні та філософські клопоти. Прикладом сказаного може стати відома українському читачеві праця В.Декомба «Клопоти з ідентичністю», відома в більш ранньому німецькому перекладі під назвою «Загадка ідентичності». Її особливістю стало насамперед окреслення цілої низки власне філософсько-антропологічних проблем, тісно пов'язаних із «загадкою ідентичності»: проблеми власної гідності, визнання, справедливості [1, 12]. І йдеться не лише про нашу приналежність до тих чи інших груп та спільнот і про прагнення бути самим собою, а про необхідність обґрунтування моральних норм та цінностей. Адже саме сумнів в існуванні останніх є ознакою глибокої кризи ідентичності, про її інтерсуб'єктивний сенс, вкорінений у постійному конфлікті між різними царинами людського обов'язку, наприклад, як друга і як громадянина.

Зауважимо, що і в теоретичному і в практичному вимірах недостатньо говорити про суперечки лібералізму та комунітаризму, універсалізму та партикуляризму в річищі роздумів про засади нашого персонального та соціального буття, зв'язку іден-

© Ситніченко Л.А.

тичності з моральним вибором людини, постійним пошуком останньою твердої місцини в плинному світі. Свого часу уже Ю.Габермас обстоював ідею про те, що ніхто не зможе покласти на людину відповідальність за її ідентичність та її суб'єктивне визначення: «Самість етичного саморозуміння не є абсолютною внутрішньою власністю індивіда», вона потребує визнання з боку інших індивідів. «Оскільки інші вважають відповідальним мене**,** то і я роблю себе такою особистістю, якою я стаю через взаємодії з іншими. Я не можу просто для себе самого утримати те Я, котре у моїй самосвідомості постає як дане мені,— воно не «належить» мені. Скоріше це Ego зберігає інтерсуб'єктивне осердя тому, що процес індивідуальності спрямований по каналах соціалізації та історії» [2, 38]. **У**же тут йдеться про спробу поєднати такі важливі та взаємодоповнювальні способи осмислення суспільного буття як індивідуалістичний і голістичний. Способи, що є втіленням життєсвітової особливості індивіда, який, у своїй унікальності, є одночасно приналежним до цілого ряду соціальних страт та інституцій. Звичайно, визнання колективної ідентичності, належності до певного культурного світу не може принципово стати на заваді нашій індивідуальній ідентичності, проте пошуки останньої – це є переважно повернення до свого «життєвого світу», супротив його забуттю та «колонізації», острах втратити його узасадничуючий сенс.

Зауважимо, що для осмислення поставлених проблем недостатньо розуміння загальних особливостей трансформації соціокультурного контексту актуалізації проблеми ідентичності та ціннісних змін загалом. Навіть якщо йдеться про феномен «зникнення соціального» у сенсі втрати того неодмінного універсального середовища, яке опосередковувало, забезпечувало взаємозв`язок людей у суспільстві, їхнє спільне буття, тобто інтерсуб`єктивний вимір останнього. За відомим висловом З.Баумана, йдеться про утворення «індивідуалізованого суспільства», із властивими останньому перетвореннями, а саме: втратою людиною контролю над соціальними процесами, незахищеністю пе-

ред неконтрольованими змінами та невизначеністю, як неминучим простором людського життя. Уже згодом, у свій праці «Текуча сучасність» З.Бауман говорить не про появу так званого негативного індивіда, позбавленого чуття солідарності та відповідальності, відокремленого від мережі соціальних взаємин та зважання на «іншого», суб'єкта, який мислить раціонально-егоїстично, а наголошує на тому, що саме ситуація непевності, страху та невизначеності, а також сумнівності та складності принципів заснованої на інтересах суспільної угоди стає засадою пошуків безпеки в спільній ідентичності. До того ж це процес перетворюється, на думку З.Баумана, на зачароване коло: вважаючи ідею «спільного блага» за щось сумнівне та невизначене, люди звертаються до ідеї спільної ідентичності як убезпеченого прихистку, а турбота про ідентичність позбавляє сенсу саму ідею спільних інтересів та особливо – можливість їх досягнення шляхом обговорень та угоди. До того ж, ідентичності, яких пригнуть люди, не випадково вибудовуються за прикладом етнічної ідентичності, якій приписується самодостатність та особлива безпечна онтологічна вкоріненість, яку не потрібно тривало та складно обговорювати [2, 117]. У методологічному сенсі йдеться про антиномію індивідуалістичного та колективістського розуміння особи та її ідентичності, атомізованого індивіда та спільноти. Захисники останньої виходять з того, що моральний лібералізм пішов хибним шляхом, і для ствердження переваг принципу справедливості перед принципом блага продовжував черпати силу з неправдивого метафізичного джерела витлумачення первинного смислу раціональності індивіда та його індивідуалізму. При цьому інше, по-справжньому життєдайне, джерело людської ідентичності – різноманітні спільноти – залишається невиправдано забутим та занедбаним. Його осягнення й взяли на себе комунітаристи, які, якщо не розуміти їх бачення спрощено як захист суспільства, в якому переважали б дружні взаємини, прагнуть також осмислити взаємини рівності та солідарності,

наполягаючи на тому, що чуття та поняття рівності може стати на перешкоді суспільної солідарності. Варто також наголосити на тому, що не лише ліберали, а й комунітаристи спрощено трактують наш суспільній обов'язок лише як щось похідне, вигідне нам.

Саме романтично налаштовані теоретики спільноти та її ролі в конституюванні ідентичності наполягають на первісному сенсі історії та традицій, які передують раціонально витвореним принципам спільного людського буття: «окрема» та «вільна» людина не може себе стверджувати. Проте зразу ж виникає запитання про справжній сенс тлумачень людини як самодостатньої істоти. А побажання бути частиною спільноти свідчить, як дотепно зауважує З.Бауман, про існуючу проблематичність такої приналежності та про властиву плинній сучасності несумірність безпеки та індивідуальної свободи. Тривожне чуття відсутності безпеки та глибинної плинності людських взаємин не лише посилює позиції комунітаристів, а й живить позірно нове тлумачення ідентичності. Важко не погодитись з тим, що саме поняття «спільнота» стає розмитим та багатовимірним, власне синонімом усе ще невловимої ідентичності, а недовіра до чужих заснована на страхітливій непевності у своєму життєвому світі: «Ми можемо сказати, що «спільнота» в тлумаченні її прихильників – це не наперед означена і добре обґрунтована «спільнота» (Gemeinschaft), що є відомою з соціальної історії (та чудово прикрашена на кшталт «закону історії» Фердинандом Тьонісом), а втаємничена назва для «ідентичності», яку так старанно розшукують і не можуть впіймати» [3, 184].

То чи ж стає звернення до ідентичності одним із головних сил опору суперечностям та негараздам сучасного світу? Адже має йтися про подвійне визволення, яке є умовою відновлення цілісності життєвого досвіду людини, повернення до її життєвого світу і про одночасну відмову від спотворених, самозамкнених прагматичності та ідентичності. Остання є не лише умовою, простором, цариною свободи, а й її обмеженням, закритим від

чужих, «своїм» полем, заснованим не на свободі, а на приналежності. Завдяки звільненню людини від ринкових стосунків та завузьких меж конкретних спільнот, подоланню спрощеної дилеми індивідуалістичної та комунітаристської моделей свободи та ідентичності, засадничі принципи громадянського суспільства, яких ми неначе прагнемо, – справедливості, солідарності, колективної відповідальності могли б перетворитися на алгоритми пом'якшення суспільної ієрархії та обмеження суспільного примусу.

Залишаючись у межах означених роздумів, можна було б стверджувати, що саме індивід є тим засадничим принципом, який детермінує його (вільний чи примусовий) зв'язок з іншими людьми. Самовизначення індивіда та розміри простору його свободи, його внутрішня спроможність провадити самостійне життя є основою, критерієм вирізнення справедливого та несправедливого, доброго та злого. Осмислюючи значущість спільноти для ідентичності індивіда, що уможливлює його безпеку та здатність орієнтуватися в складних життєвих ситуаціях, ми не маємо забувати про можливість критичного осмислення своєї приналежності до якогось певного цілого, та водночас – про життєво значущі, а тому не рефлексивні, дорефлексивні норми та цінності, які індивід перебирає на себе разом зі спільнотою, зі своєю приналежністю до неї. Саме останні, набуваючи форми швидше не морально-належного, а усталених, взаємовизнаних взаємин, породжують заспокійливе чуття надійності та захищеності. У цьому сенсі Ю.Габермас говорить про етику як про алгоритм проживання власного гідного життя. Йдеться про просякнуті невидимим етосом етико-екзистенційні дискурси, де розум і воля людини не лише взаємовизначають одне одного, а й включені в конкретний контекст. Проте домінуючими для роздумів Ю.Габермаса про ідентичність стали його поняття розважливої та постконвенційної ідентичноті. Для визначення першого поняття, Габермас не лише наголошує на його нормативному

сенсі, а й пов'язує з ідентичністю суспільства загалом. Адже йдеться, як наголошує Габермас, не про ідентичність в банальному сенсі, як про властивість предмета, хоч би як ми на нього подивилися. «Суспільство ж певним чином породжує свою ідентичність; збереженню ж своєї ідентичності воно зобов'язане своїм власним зусиллям» [4, 8]. «Неправдивою ідентичністю» Габермас, слідом за Гегелем, називає ситуацію, коли єдність цілого, що втрачає її, підтримується лише силою. Те саме стосується й персональної ідентичності, заснованої на здатності індивіда породжувати та зберігати останню. Особливо важливою для розуміння ідентичності є ситуація її кризи – ситуації конфлікту між новим та старими цінностями та настановами. За цих умов особистість має обирати: зламатися чи починати нове життя. Важливим є й те, як Габермас визначає останню можливість – як ідентичність яка розпливається, розсіюється. Адже ми можемо зберігати свою ідентичність продуктивно для власного майбутнього або ж рятуємося «на шляху сегментації в просторі та часі, тобто через розмежування несумісних фаз чи сфер життя, щоб зуміти хоча б в цих клітинках дотримуватися звичних вимог несуперечливості» [4, 10]. Означена ідентичність – це лише одна з форм зруйнованої ідентичності, яка може бути також примусово інтегрованою чи розколотою. Розважлива ж ідентичність визначається через здатність діючих та здатних говорити індивідів «залишатися тотожними самим собі навіть за глибоких змін структури особистості, які виникають за суперечливих ситуацій. Щоправда для того, щоб стати основою ідентичності особи, певні ознаки самоідентифікації повинні отримати інтерсуб'єктивне визнання» [4, 10].

І до сьогодні одним із найавторитетніших фахівців у царині обговорюваної проблеми залишається Ч.Тейлор, твори якого не просто стали стали органічною складовою європейського філософського простору, – вони, на думку його колег та послідовників, відкривають нові перспективи в осмисленні болючих сучасних проблем [5]. Якщо ж визначати лейтмотив роздумів Тей-

лора, то він втілюється не лише в спробах поєднати модерний та постмодерний стилі мислення, а й у пошуках відповіді на запитання про те, чи не були зависокими наші очікування від модерних концептів свободи, автономії та автентичності? Та чи не варто сподіватися на мале, щоб отримати велике, чи навпаки – прагнути великого, щоб отримати хоч що-небудь? Загальновідомо, що звернення Тейлора до теми ідентичності актуалізувалось в царині дослідження творчості Гегеля, яке згодом дало йому можливість з'ясувати механізми та важелі формування «модерної ідентичності». Критикуючи ліберальний соціально-філософський проект та притаманну йому філософську антропологію, Тейлор насамперед у праці «Джерела себе. Виникнення сучасної ідентичності» оприлюднює та всебічно обґрунтовує тезу про діалогічний та морально-онтологічний характер ідентичності: відповісти на питання про природу власного Я можливо лише спілкуючись з іншими людьми. І найголовніше, на чому наполягає Тейлор: власна ідентичність – це той «обрій, в якому я щоразу намагатимусь визначити, що становить для мене благо чи цінність, що є добро, а що зло» [6, 30]. А порушення цілісності моральної свідомості індивіда є ознакою та синонімом «жахливої кризи ідентичності», якій властива непевність у всьому, що стосується принципово важливих для неї, світоглядних проблем. Визначаючи ідентичність не просто як відповідь на запитання про те, хто ми, звідки ми, а як істотне підґрунтя, на якому наші смаки та бажання, думки і прагнення набувають смислу, Тейлор, наголошує на діалогічному характері людського буття та людської ідентичності та актуалізує, у зв'язку з цим, важливу для сучасного соціально-філософського дискурсу проблему взаємин справедливості та визнання, тобто справедливості як визнання персональної гідності людини іншими людьми.

І в цьому сенсі методологічно значущими стають його праці «Атомізм» та одна з останніх – «Секулярна доба», де розгортається картина негараздів, «хвороб модерності» особливо в рі-

чищі політичної антропології. Важливими та вартими уваги стають саме негативні виміри «етики автентичності», яка (особливо на межі минулого та XXI століть) набула образу, постала як «узагальнена культура «автентичності», або експресивного індивідуалізму, коли кожного заохочують шукати свій власний шлях, визначати власне покликання, «робити щось своє» [7, 474], що призвело до культивування ізольованого, антропоцентричного «я», яке приваблювала не лише влада, а й почуття захищеності, невразливості в небезпечному, «розчаклованому» світі. Саме останні стали, продовжує Тейлор, «поводирями антропологічного повороту», який може сповнити егоїстично-індивідуалістичним сенсом і чуття власної гідності, потлумачену насамперед у річищі «переможно здобутої невразливості, яка покінчила з нашим перебуванням у полоні зачаклованого світу» [7, 476].

Не можна бути самістю на самоті, а наша суспільна приналежність є так само органічною, як наші права. Саме критична реконструкція Ч.Тейлором атомістичної антропології стала містком до пошуку синтезу індивідуальності та спільноти – не варто бути індивідуалістом, проте варто проживати власне життя. А «недосконаліть модерну», його «патології» вкорінені не лише у вадах індивідуалізму, а в кризі легітимації як одній з основних ознак кризи ідентичності. Йдеться про незгоду громадян терпіти, визнавати примус та накази свого суспільства в якості справедливих. Ми маємо не лише власні цінності та переконання, а й також певну рамку, засаду, на якій останні виникають та набувають сенсу. Ось чому розвиток ідеалу внутрішньо породженої ідентичності надає нової і вирішальної ваги визнанню. Наша індивідуальність потребує її визнання іншими, проте означені поняття раніше не були такими проблемними, що спостерігається сьогодні, як в індивідуальному, так і в соціальному вимірах. В останні десятиліття не поняття, а ідея визнання «стала осердям нашого політико-культурного самоусвідомлення» [8, 13], а тому

потребує розробки не лише європейського, а й вітчизняного філософського концептів.

Хоча, як зазначалося вище, про потребу у визнанні як соціально-філософську проблему першим заговорив Ч.Тейлор, проте саме завдяки працям відомого німецького філософа А.Гонета теорія визнання перетворилася на концепт, який пов'язує досвід персональної несправедливості та страждання з їх соціальними витоками, витлумачує буденний досвід приниження та дискримінації як нормативне та мотиваційне джерело боротьби проти економічної та культурної несправедливості, а також у його останній праці набула абрису загальноєвропейської ідеї [8, 13–23]. На його думку, взаємне визнання є тим, що конституює як окремого індивіда, так і суспільство загалом і потребує розбудови критично спрямованої теорії визнання [9]. Йдеться про філософське осягнення шляху до формування індивідуальної та колективної самосвідомості та самоповаги, повноцінної ідентичності, яка значною мірою визначається інституалізацією взаємного визнання. А також – про засновану на справедливості ідею недоторканості кожної людини, яку вона не може ні втратити, ні відмовитись від неї навіть заради блага всього суспільства. Визначення справедливості як засадничої, фундаментальної умови людського буття сприяє висвітленню принципово важливої її інтерсуб'єктивної сутності. Адже якість соціальних взаємин, їх справедливість справді не може бути виміряною лише чесним та справедливим розподілом матеріальних благ. Практична філософія А.Гонета, осягаючи сучасне суспільство як «суспільство зневаги», уможливлює розуміння того, що досвід приниження спрямовує в нове річище осмислення проблеми ідентичності, актуалізує такі поняття, як честь, гідність, повага: адже люди обурюються проти зневаги так само рішуче, як і проти порушення їх інтересів. Критикуючи протиставлення економіки та культури, Гонет вважає, що боротьба за справедливий розподіл мате-

ріальних благ є складовою боротьби за визнання, за дотримання прав людини й поваги до її гідності [10].

Не так в теоретико-методологічному, як в онтологічному сенсі ідентичність суб'єкта конституюється невпинною напругою між неусвідомлюваними та свідомими уявленнями про себе та свої вчинки, а збереження ідеї автономії можливе лише через доповнення орієнтації на певні принципи критерієм «моральної чутливості до контексту» та послаблення нормативного ригоризму, прагнення за будь-яких обставин дотримуватися загальних, універсальних норм та цінностей. Лише відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних контекстів. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги та відмови від насильства. Адже саме насильство, деструктивне (поєднане з болем та владою) втручання в життя людини руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу. Тож несправедливим передусім є суспільний лад, за якого зневажені ті права людей, які видаються їм невід'ємними. Несправедливість – це те, що не лише породжує емоційний дискомфорт, а й призводить до численних, як міжособових, так і міжцивілізаційних конфліктів, в яких часто-густо зливаються в одне бурхливе річище факти невизнання та несправедливості. Тож йдеться про необхідність доповнення морального принципу однакового ставлення, поводження з людьми нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини, яка потребує допомоги, тобто деонтологічного визначення справедливості – солідарністю. А пошуки адекватних шляхів подолання несправедливості мають відбуватися на засадах принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур зі справжнім визнанням їх в якості справедливих (тобто справді легітимних) нами, як громадянами цього суспільства.

Із метою осягнення соціальної динаміки зневаги, несправедливості як справжнього «медіуму справедливості» Гонет виокремлює три основні форми визнання, які й визначають чуття

людиною її індивідуального та соціального просторів як справедливого, чи навпаки – несправедливого, такого, де зневажена її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов, а на соціальному рівні можна говорити про право та солідарність. До того ж Гонет наголошує на тому, що означені форми визнання мають як позитивний (як умова можливості реалізації себе як особистості), так і негативний (як засторога проти індивідуальних та соціальних спотворень та несправедливостей) сенси.

Принагідно зауважимо, що Гонет наголошує на тому, що лише в контексті взаємного правового визнання суб'єкт визнає себе в якості морального та гідного поваги, що є принципово важливим для визнання як взаємного соціального визнання, солідарності, є його вкоріненість у суспільні цінності та заміри. На думку Гонета, в царині соціального визнання особливого сенсу набувають індивідуальні якості кожного суб'єкта, тож завдяки соціальній, громадській солідарності виникає і важливе для конституювання Я-ідентичності самовизнання. Способи визнання як алгоритми вільної та справедливої поведінки допомагають не лише подолати самотність, а й скористатися з позитивного потенціалу права та солідарності як своєрідних способів синтезу незалежності та вкоріненості, права і блага, або ж кантівської ідеї автономії з гегелівською ідеєю солідарності. Водночас, Гонет наголошує на тісному зв'язку особистої (ми ж додамо – і колективної ідентичності) з процесами їх нехтування, говорить про соціальну динаміку зневаги як справжнього об'єкту дослідження соціальної теорії. Адже саме зневага породжує чи не головного рушія соціальних зрушень – обурення.

Таким чином, три основні способи зневаги людини та її гідності не лише відповідають руйнуванню основних форм визнання. У концепції Гонета ці форми зневаги набули статусу основних форм соціальної несправедливості з притаманним їй деструктивним сенсом та наслідками. Йдеться передусім про екст-

ремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу простому виживанню людини, що втілюється в посяганні на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Ця перша з проаналізованих Гонетом форм зневаги як примусове позбавлення людини права бути вільною тілесною істотою має негативним наслідком руйнування довіри як до себе, так і до світу.

Несправедливість у вигляді зневаги людини як носія засадничих прав (аж до їх позбавлення) та ігнорування її приналежності до спільноти, яка витлумачується як спільнота другого ґатунку, також має глибинний негативний онтологічний сенс. Деструктивною та болісною стає для сучасної людини й індивідуальна несправедливість, що оприявнюється у неможливості здобути визнання на рівні її конкретних здобутків та індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та неможливістю мати адекватну її самосвідомості самооцінку [10, 46, 211]. Головне ж, на чому наголошує А.Гонет, – це те, що усвідомлення несправедливості означених форм зневаги має в собі як моральний, так і соціальний сенси. То ж не так матеріальна, як моральна та соціокультурна напруга соціальних конфліктів стає засадою колективної боротьби за справедливість. Проте тут можна було б і посперечатися з німецьким філософом з позицій осмислення ситуації людини в найбіднішій країні Європи. Рухаючись, разом з Гонетом, у річищі роздумів Гегеля, можна було б звернутися до дружби як взаємин, опосередкованих моральними нормами. Проте тут ми втрачаємо інституційну складову убезпечення соціальної справедливості.

А Гонет постійно наголошує на тому, що тільки справедливе суспільство надає своїм громадянам можливість формувати свою як індивідуальну, так і колективну ідентичність та бути всебічно зреалізованими. Тож саме в сенсі взаємозв'язку суспільного та індивідуального визнання йдеться про останнє як один з основних механізмів соціального буття. Таким чином, саме визнання є тією найширшою нормативною категорією, яка обіймає

й справедливість, а економічний та культурно-символічний (процедурний та субстанційний) виміри проблеми справедливості та ідентичності мають бути пов'язані між собою. Тільки так можна вибудувати адекватну сьогоденню справедливу теорію ідентичності, а також уникнути репресивного комунітаризму, який акцентує увагу на цінностях своєї спільноти та нехтує можливістю для кожного індивіда бути рівноправним учасником соціального простору загалом. А принципово важлива для сучасної філософії теза про сутнісний зв'язок справедливості, визнання та ідентичності, сконцентрована передусім у тому, що справедливість соціальних взаємин органічно зумовлена не так способом розподілу матеріальних благ, як процесами суспільного та індивідуального визнання. Із цієї точки зору саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування ідентичності із завузького поля міжособистісного спілкування й індивідуального буття та формування нової, заснованої на людській гідності та чесності, парадигми соціальної справедливості та постконвенційної ідентичності. Іншими словами, ми маємо (навіть у межах розподільної справедливості) пильнувати політичний сенс соціальної справедливості і через цю теоретичну пильність полишити її абстрактно-фальший образ, який зважає лише на те, що нам чогось бракує, а не на справжні причина людської упослідженості та бідності. Йдеться про право кожної людини опротестувати несправедливі норми та дії за відсутності переконливих аргументів на користь справедливості останніх. Право на виправдання, – це право кожної людини виступити з протестом проти певних (переважно репресивних) норм, дій чи претензій, якщо їй не будуть надані належні аргументи на користь легітимності, справедливості означених норм [11, 10]. Справедливість – це найістотніша протилежність сваволі; свавi-

льна влада – це влада людини над людиною без легітимних підстав, а боротьба проти несправедливості – це боротьба проти такої влади. Справедливість вимагає: люди є рівноправними учасниками соціального і політичного порядку, в якому люди гідні того, щоб разом визначати умови розподілу суспільних благ. Справедливим же є той суспільний лад, правила та інституції якого «є вільними від різних форм свавільної, зумисної влади. А убезпечення від цього і є першим завданням справедливості» [11, 170]. Тож варто не лише з'ясувати, на які права та блага ми можемо претендувати, а й усвідомити себе одночасно як авторами, так і адресатами справедливості та на цій підставі спробувати уникнути відчуття зневаги при створенні та розподілі основних суспільних благ та цінностей.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Descombes V.* Die Rätsel der Identität. – Berlin, 2013. – 252 S.
2. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. – М., 1989. – С. 35–40.
3. *Бауман З.* Текучая современность. – СПб., 2008. – 240 с.
4. *Хабермас Ю.* В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. – Донецк, 1999. – 95 с.
5. Unerfüllte Moderne Neu Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Hrsg.M.Künlein, M.Lutz-Buchmann. – Berlin, 2018. – 866 S.
6. *Тейлор Ч.* Джерела себе. – К., 2005. – 676 с.
7. *Тейлор Ч.* Секулярна доба. – К., 2013. – 664 с.
8. *Honneth A.* Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. – Berlin, 2018. – 238 S.
9. *Honneth A.* Das Ich in Wir. Studie zur Anerkennungstheorie. – Berlin, 2010. – 308 S.; Особливо важливою для розуміння соціально-філософських поглядів А.Гонета стала його праця-суперечка з Н.Фрайзер: *Fraser N., Honneth A.* Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophiesche Kontroverse. – Frankfurt am Main, 2003. – 306 S.
10. *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt am Main, 1994. – 301 S.

11. *Forst R.* Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 2007. – 413 S.

Ситніченко Л.А. Ідентичність, визнання та справедливість у сучасній політичній антропології.

У статті досліджено принципово важливу для сучасної філософії ідею про сутнісний зв'язок справедливості, визнання та ідентичності. Доведено, що справедливість соціальних взаємин зумовлена не так способом розподілу матеріальних благ, як процесами суспільного та індивідуального визнання. Із цієї точки зору, яку обстоюють Ю.Габермас, А.Гонет, Ч.Тейлор, З.Форс, випливає, що саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування ідентичності із завузького поля міжособистісного спілкування і формування нової, заснованої на людській гідності та чесності, моделі соціальної справедливості та постконвенційної ідентичності. Таким чином, автор доходить висновку, що саме визнання є тією найширшою нормативною категорією, яка обіймає і справедливість, і ідентичність, а їх економічні і культурно-символічні виміри мають бути пов'язані між собою. У такий спосіб можна вибудувати адекватну сьогоденню справедливу теорію ідентичності, а також уникнути репресивного комунітаризму, який акцентує увагу на цінностях своєї спільноти та нехтує можливістю для кожного індивіда бути рівноправним учасником соціального простору загалом.

Ключові слова: ідентичність, визнання, справедливість, політична антропологія, гідність, індивідуалізм.

Sytnichenko L. Identity, recognition and justice in modern political anthropology.

In the article is analyzed the important for modern philosophy idea of the essential connection of justice, recognition and identity. It is proved that the justice of social relations is determined not so only by the method of

distribution of material goods, but by processes of social and individual recognition. From this point of view, asserted by J.Habermas, A.Honneth, Ch.Taylor, R.Forst, just the people who possess the dignity who can become not only objects, but also blokes of justice, there are, citizens. Due to the overcoming of political paternalism and the existence of the individual as a bloke of political action, there is a deep re-accentuation of identity with the narrowest field of interpersonal communication and the formation of a new, based on human dignity and integrity, models of social justice and post-conventional identity. Thus, the author concludes that recognition is the broadest normative category that embraces both justice and identity, and their economic, cultural and symbolic dimensions must be interconnected. In this way, it is possible to build an adequate to the contemporary world, fair theory of identity, and to avoid the repressive communitarianism, which emphasizes the values of its community and neglects the opportunity for each individual to be an equal participant in the social space in general.

Key words: identity, recognition, justice, political anthropology, dignity, individualism.