

УДК 130.2:141.319.8

doi: 10.32620/gch.2018.3.06

Шевченко З. В.

## ПОТЕНЦІАЛ І МЕЖІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК МЕТОДОЛОГІЇ ОБҐРУНТУВАННЯ МНОЖИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

*У статті розглянуто розуміння сутності людської особистості в межах філософської антропології. Стверджується, що протиставлення трансцендентального і натуралістичного підходів у контексті цієї науки слід розглядати як дещо умовне: обидва підходи дають достатньо підстав для обґрунтування множинної ідентичності особистості. Підсумовано, що кожен із цих підходів наголошує на іншому аспекті множинної ідентичності особистості: трансцендентальний – на спрямованій у майбутнє можливості створювати нові версії ідентичності особистості, а натуралістичний – на класифікаційній, комбінаторній можливості розглядати множинну ідентичність у її актуальному розмаїтті.*

**Ключові слова:** множинна ідентичність особистості, філософська антропологія, філософія, трансцендентальна філософія, натуралістична філософія, теорії особистості, теорії соціальних систем.

*The article considers understanding of essence of human personality in the limits of philosophical anthropology. Contradiction of transcendental and naturalistic approaches within the framework of philosophical anthropology should be regarded as somewhat conditional. In particular, both approaches provide sufficient grounds for substantiating the multiple identity of the individual. However, each of these approaches emphasizes the other aspect of the multiple identity of the individual: the transcendental one – the ability to create new versions of the identity of the person in the future, and the naturalistic one – on the classification, combinatorial opportunity to consider multiple identities in its actual diversity.*

**Keywords:** multiple identity of the personality, philosophical anthropology, philosophy, transcendental philosophy, naturalistic philosophy, theory of personality, theory of social systems.

*В статье рассматривается понимание сущности человеческой личности в пределах философской антропологии. Утверждается, что противопоставление трансцендентального и натуралистического подходов в контексте этой науки следует рассматривать как нечто условное: оба подхода дают достаточно оснований для подтверждения множественной идентичности личности. Подытоживается, что каждый из этих подходов акцентирует на ином аспекте множественной идентичности личности: трансцендентальный – на направленной в будущее возможности создавать новые версии идентичности личности, а натуралистический – на классификационной, комбинаторной возможности рассматривать множественную идентичность в ее актуальном разнообразии.*

**Ключевые слова:** множественная идентичность личности, философская антропология, трансцендентальная философия, натуралистическая философия, теории личности, теории социальных систем.

Філософська антропологія виходить із розуміння сутності людини як принципово відкритої, не завершеної у своєму становленні істоти. Але саме таке становлення представники філософської антропології розуміли по-різному: дехто вбачав певні ступені, етапи такого становлення, дехто вирізняв певні класифікаційні типи, і лише в останні десятиліття все більше антропологів звертає увагу на множинну ідентичність як антропологічну характеристику людини. Антропологія при цьому шукає об'єктивні, переважно природничі підстави для такої множинності: розщеплення суб'єктивності, наприклад, має поставати не як прикра випадковість, психіатрична аномалія, але навпаки – як прихований механізм, який видає на поверхню свідомості видимість сингулярності. Такою фундаментальністю антропологічного підходу визначається більша частина його переваг, однак саме нею пояснюються й певні межі та навіть, у певному сенсі, недоліки, виявити які покликана філософська антропологія – в усякому разі як базова теорія й методологія дослідження множинної ідентичності особистості.

Важливих висновків на підставі розвитку ідей філософської антропології досягнув німецький філософ екзистенційного напрямку Ото фон Більнов завдяки критиці екзистенційної філософії, яка наголошувала на унікальності й неповторності людського буття. Більнов наголошує, що така унікальність не тотожна цілості буття індивіда, а якраз навпаки – досягається завдяки неоднозначності, мінливості й складеності цього буття: якщо з погляду суспільства особистість – соціальний індивід, тобто далі неподільна соціально істота, то з погляду самої особистості ситуація постає значно складнішою: соціальний індивід виявляється не таким уже неподільним, як тільки ми відходимо від уявлень про суспільство як субстанцію зі сталими характеристиками.

Утім, хибним було б протиставляти філософську антропологію соціальному підходу, як це переконливо продемонстрував український дослідник М. Бойченко: «Соціальні та гуманітарні науки вбачають у людині суттєвою саме її вмотивованість цінностями, однак соціальні науки цікавляться людиною не стільки як самодостатньою особистістю, скільки як учасником надіндивідуальних соціальних процесів, передусім системних та інституційних. На наш погляд, саме гуманітарні науки концентрують увагу на ціннісній структурі особистості загалом, а не лише на ціннісній природі мотивації її поведінки. Відповідно, загальну позицію гуманітарних наук представляє філософсько-антропологічний ракурс розгляду проблеми цінностей, а загальну позицію наук соціальних – соціально-філософський ракурс. Справа у тім, що мотивація поведінки людини для соціальних наук, з певної точки зору, є вторинною: з позицій теорії соціальних систем, наприклад, неважливо, що саме змусило людину звернутися до певної соціальної системи – головним є сам факт такого звернення» [2, с. 104]. Авторська позиція виглядає цілком аналітичною, утім, власне поділ на гуманітарні й соціальні науки видається дещо умовним. В усякому разі, із погляду філософської антропології слід ураховувати й одну, і другу позицію: філософська антропологія не може розглядатися лише як соціальна або ж лише як гуманітарна наука.

Утім, М. Бойченко далі уточнює своє розрізнення на прикладі теорій особистості

як взірцевих для гуманітарних наук і теорій соціальних систем як парадигмальних для наук соціальних: «Розбіжність у інтерпретації цінності, яка виявляється базовою для певної соціальної системи (наприклад, економічної), у теорії особистості та теорії соціальних систем визначається місцем цієї цінності у ціннісних структурах, які лежать в основі функціонування особистості та соціальної системи. Очевидно, що це завжди різні структури. Ціннісна структура певної соціальної системи максимально проста – в принципі вона має два основних ієрархічних рівні: вищий – рівень базової, визначальної для цієї системи цінності, яка постає як вища мета поведінки будь-якої особистості у той час, коли вона підтримує цю соціальну систему, і нижчий – рівень, на який ця система опускає усі інші цінності, тобто у кращому разі на рівень засобів досягнення вищої мети. Звісно, ці засоби також можуть взаємно підпорядковуватися – але також виходячи з єдиного критерію – реалізації кінцевої мети. Ціннісна структура особистості завжди складна і навіть багатовимірна. Людина підтримує нерідко гетерогенні цінності, підпорядковуючи їх одна іншій згідно своїм уявленням, які далеко не завжди визначаються раціональністю соціальних систем» [2, с. 104–105]. І все ж звернення до цінностей відкриває широкі можливості для витлумачення філософської антропології як такої науки, яка має доволі пластичні засоби для аналізу доволі пластичного предмету дослідження. Здається, саме на шляху ціннісного переосмислення даних природничих наук, і передусім біології, якраз і відбувається народження філософської антропології.

Больнов розвиває ідеї філософської антропології, започатковані Максом Шелером, Гельмутом Плеснером і Арнольдом Геленом. Зокрема він докладно з'ясовує, чому вона взагалі виникла, досліджує її розвиток, здійснює огляд питань, які вона підіймає, аналізує питання, як філософська антропологія пов'язана з філософією життя, які ідеї висловлюють ключові фігури філософської антропології, формулює її методологічні принципи. Аналізуючи ідеї Шелера, Плеснера й Гелена, Больнов зауважує, що «кожного разу ми маємо вражаюче завершену картину людини: У Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плеснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на довічний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ» [3, с. 101]. Утім, Больнов наголошує на прагненні більшості попередніх антропологів і навіть філософів-антропологів редукувати дослідження людини до одного принципу. Класичним прикладом завжди є філософія людини як філософія духу в Макса Шелера [6].

Больнов відроджує максималізм, до якого закликав ще Вільгельм Дільтей, – урахувати всю повноту досвіду людини. Тоді навряд чи взагалі можливо в принципі вирізнити якусь одну характеристику цього досвіду як таку, що завжди його організує, не кажучи вже про надто строкате змістове розмаїття людського досвіду. Таке розмаїття традиційно передає звернення до історичного виміру буття людини, який підкреслює унікальність і неповторність подій людського життя, як і історичних подій, що об'єднують групи людей. Отже, Больнов наголошує, що «кожного разу йде

мова про однобічне виокремлення певного аспекту, і ціла картина зазнає редукції до однієї ознаки як чогось специфічно людського, проте інші, не менше важливі аспекти залишаються поза увагою і випадають із загального змісту. Так, наприклад, поза межею всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів. Тобто, коли відтворюється така картина людини, вона завжди є однобічною і спотвореною й достоту ніколи не є вичерпним визначенням людини. Крім того, однак, ми маємо запитати, чи можна взагалі після кантівського повороту і далі виходити з об'єктивного уявлення про космос і намагатися в його межах визначити людину, чи тепер у принциповій пізнавальній позиції слід виходити з самої людини, аби з цієї точки зору віднайти визначення, поряд з усім іншим, також і власне світу. Відтак стає запитаним інше методологічне обґрунтування філософської антропології, а саме:

1) без винятку для будь-якого особливого аспекту належить виходити з визначених суттєвих рис, взятих як принципово рівнозначні;

2) насамперед виходити з людини, розуміючи її із неї самої, а не із зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, з чимось позалюдським» [3, с. 101–102].

Больнов виходить із трансцендентальних засад філософської антропології, і саме тут він шукає й знаходить можливість розглядати людину як принципово незавершену істоту, яка постійно не лише рефлектує щодо своїх меж (пізнання, діяльності, життя), але й випробовує ці межі та постійно, хоча й поступово, але невпинно їх уточнює й навіть інколи змінює. Тим самим філософська антропологія як наука про людину перетворюється на науку про концептуалізацію невичерпних здатностей людини до самовдосконалення: «Лише за умови послідовного запровадження цієї тези у філософській антропології можна вбачати продовження кантівського трансцендентально-філософського принципу. Вона, отже, є не що інше, як нове і, мабуть, саме внаслідок цієї особливої актуальності відмінне (від інших) відгалуження філософії, доповняльне щодо інших, вже існуючих, до того ж вона виявляється чи не центральною філософською дисципліною, яка вбирає у себе передуючу їй теорію пізнання, охоплює й обґрунтовує усю філософію» [3, с. 102]. Тобто, за свідченням Больнова, мало не загальним місцем у 1920-і рр. стало переконання, що філософська антропологія має постати як нова основа для будь-якого нового філософського проекту та й філософії взагалі: «Коротко кажучи, у цьому розумінні тут йдеться саме про «філософію як антропологію»» [3, с. 102]. Така позиція до певної міри виправдана, більш за те, деякі філософи говорять навіть про «антропологічний поворот» у філософії ХХ ст. Цей поворот, утім, на нашу думку, не означає, що вся філософія відтепер може бути лише антропологією, але натомість означає лише, що всяка можлива філософія відтепер має відповідати обов'язково на питання філософської антропології, бути готовою до того, що незадовільні відповіді на ці питання поставлять під сумнів будь-яку філософську гіпотезу. Без філософсько-антропологічного обґрунтування відтепер будь-яка філософська гіпотеза виглядає сумнівною й утопічною.

Таку позицію Больнова підтверджують гуманітарні версії філософської

антропології – від моралістичного підходу Макса Шелера [7] і до плюралістичного, мінливого бачення сутності особистості, властивого постмодернізму [4].

Головною заслугою Плеснера Больнов називає підхід до дослідження людини з власне антропологічних позицій: не якісь сторонні предмети, навіть не життя взагалі чи соціальне життя інших біологічних видів, а саме обставини життя людини як біологічного виду мають стати підґрунтям для висновків щодо сутності людини – людину слід досліджувати з неї самої: «Це, власне, й було справою Плеснера, який, по-перше, розвинув власне методологічні принципи філософської антропології в такому її розумінні. Розширення підходу від натурфілософського до історично зорієнтованого і звернення в працях Дільтея й Міша до розуміння історичного світу зумовлюють саму можливість нового бачення людини, виходячи з неї самої як чинника творення її власного світу. Принципи Плеснера не справили достатнього впливу» [3, с. 102]. І все ж Больнов залишається незадоволеним підходом Плеснера: головним недоліком він вважає те, що сам Плеснер і більшість філософів-антропологів уважали заслугою Плеснера – його систематику. Больнов вважає хибною саму спробу піддати розмаїття проявів буття людини систематиці, саме тому до запропонованих Плеснером принципів антропологічного підходу Больнов пропонує додати ще й новітні. Больнов, услід за Плеснером, продовжує розвивати вихідні методологічні принципи філософської антропології й розкриває проблему методу філософської антропології в новому ключі. Він розрізняє принципи все ще неусталеної в методологічному відношенні філософської антропології, а саме чотири головних принципи як «чотири методичних принципи, які визначальним чином залежать один від одного, оскільки, кожен зі свого боку, вони підважують принцип єдності» [3, с. 103]. Можна не конкретизувати ці принципи, адже вони все ж також мають одну мету – методологічну дискредитацію будь-якої програми єдності предмета філософської антропології. Людина може бути єдиним предметом філософської антропології хіба що в сенсі визнання її принципової гетерогенності.

Сам Больнов виводить це заперечення субстанційності людської природи в базовий принцип філософської антропології, хоча не можна назвати цей принцип цілком новим, адже його обґрунтовував ще Карл Ясперс у своїй тритомній «Філософії»: «Незадоволеність, яка опановує мною, коли я, теоретично чи практично, визнаю світове існування всім буттям, є негативне джерело, яке, відокремлюючи екзистенцію від світового існування, дає мені відчуття істини цього відокремлення. Оскільки світ не замикається на собі ні для якого знання, неможливе жодне правильне влаштування існування як остаточне його влаштування, і у світі не можна углядіти жодної абсолютної кінцевої мети як однієї мети для всіх, незадоволеність має стати тим більш вирішальною, чим яснішим є моє знання і чим більш сумлінним стає усвідомлення сенсу моєї діяльності» [9, с. 8]. Ясперс також зазначав відкритість людського буття, його принципову незавершеність, однак апелював більше до поняття свободи як сутності екзистенції.

Тоді як новизна підходу Больнова полягає в тому, що він, прямо заперечуючи фундаментальність систематики в антропології, наголошує не на послідовній зміні станів людини, як Ясперс, а на можливості суміщення людиною станів прямо

протилежних – на перший погляд: «Це відкритість щодо різноманіття феноменів, це наперед не зумовлена й беззастережна увага до кожної нової риси, що заявляє про себе; це не якась вада систематизувальної спроможності, це відмова від неприпустимих спрощень. Кожний окремий феномен має безпосередній стосунок до розуміння людини в цілому, і кожний окремий феномен є незамінним, адже він повідомляє дещо таке, чого не можна досягнути жодним іншим шляхом. Те, що потім утворюється з окремих результатів, є вторинне питання і за своїми засадами виявляється лише додатком до безплідних потуг систематики. Деякі риси пов'язують одну з одною цілком довільно, деякі – цілеспрямовано. Але ми не можемо знати, чи йдеться про певні сумісні риси, чи ж про такі, що перебувають у стані непозбутної суперечності, а відтак, поки що не повинні навіть порушувати таке питання» [3, с. 110–111]. Таким чином, не Ясперс, а саме Больнов має розглядатися як засновник підходу множинної ідентичності особистості з погляду філософської антропології.

Больнов пояснює, чому непомітною залишається ця множинність ідентичності особистості, звертаючись до прикладу розрізнення своєї і чужої культури. Відмінне в чужій культурі залишається просто поза увагою, вона видається чимось цілком єдиним у своїй чужості, тоді як у своїй культурі ці відмінності кидаються у вічі й очевидно є їх самозрозуміла несумісність: «...Картина людини, зокрема як єдність, що охоплює різні риси, взагалі є дещо зовнішнє в межах окреслених вище поглядів; позаяк ідеться тільки про спілкування з чужою культурою, з минулою історичною епохою. Таким чином, лише чуже схоплюване як єдність. Для власного ж часу (так само як і для окремої людини) відсутня картина сутності, оскільки все це перебуває у живому розвитку. Звернене до власного часу питання про узагальнену картину людини є вияв безплідної (ба й навіть) реакційної тенденції» [3, с. 109]. Саме життя є гетерогенним, а тому й ідентичність не може бути гомогенною – доти, доки це ідентичність живої особистості, а не її образ, створений дослідниками як певна кодифікована версія інтерпретації цієї особистості.

Сучасні антропологи, такі як французькі дослідники Філіп Дескола та Жан-Марі Шеффер, акцентують увагу на специфічності, визначеності людського буття більше, аніж на його відкритості, невизначеності. Чи означає це, що вони заперечують розмаїття засад визначення людської ідентичності? Зовсім ні. Але вони конкретизують визначення таких засад. Для Дескола йдеться про визначення певних типів соціальності, які створюють передумови для формування різних типів людської ідентичності [5]. Шеффер заходить значно далі й піддає критиці метафізичні засади монологічного визначення людської сутності на підставі хибної, на його думку, тези щодо винятковості людини з-поміж усіх живих форм. Ця хибність пояснюється принциповою антинатуралістичністю тези про винятковість людини: «Ця Теза, тобто твердження, що за своєю власне людською сутністю людина вилучена з природного порядку (тобто зі світового порядку, яким він даний нам за екстерналістського підходу «від третьої особи») і має статус, радикально нередукований до статусу всіх інших істот, що складають відомий нам світ, – це твердження робить Гуссерля поборником тези про людської винятковість. Звісно, Теза отримує в нього складну й тонко нюансовану форму, невіддільну від суворої філософської думки. Проте він

спочиває на тих же самих припущеннях, що і більш наївні його екземпліфікації. Справа в тому, що Теза від самого спочатку не є філософською доктриною» [8, с. 18–19]. Те, що не має під собою ґрунту, не може бути філософією. Шеффер відмовляється визнавати гіпотетичну здатність людини до надприродних досягнень – натомість він фіксує надзвичайні природні досягнення людини.

Хибна, антинатуралістична теза щодо людської винятковості має своїм наслідком, крім іншого, штучне самообмеження людини в дослідженні й розвитку її природних даних. Шеффер вважає, що ця теза має своїм підґрунтям жорстке протиставлення духу і тіла, яке має коріння в християнстві, а у філософії було класично зафіксованим у поглядах Рене Декарта та його ідеї самопородження духу через процедуру *cogito ergo sum*. Це мало своїм наслідком, зокрема, невиправдане звеличення філософської антропології на шкоду антропології біологічної, соціальної, культурної тощо: «Для виходу за рамки *cogito* слід припинити мислити філософську антропологію як основоположну дисципліну, пізнавальною основою якої постає чисто концептуальний, внутрішній і сам себе обґрунтовувальний аналіз. Філософська антропологія не може бути вільною від стану й меж, у яких сьогодні виявляються знання про людське життя як особливої форми життя поміж інших знань, які містяться як у біології, так і у соціальних та гуманітарних науках, а також у етології та психології. Таким чином, її когнітивна база виявляється водночас локальною, екстерналістською й такою, що піддається фальсифікації» [8, с. 114–115]. Питання про філософську антропологію як локальне знання – це питання про «ідентичність біологічного виду, включеного у історію живого світу, яка розгортається на певній планеті однієї з численних сонячних систем, які являють собою частину приблизно ста мільярдів галактик, які утворюють Всесвіт – чи, щонайменше, частину Всесвіту, доступну нашим можливостям пізнання і нашим когнітивним засобам» [8, с. 115]. Важко заперечити проти такої логіки – за однієї-єдиної умови: якщо природнича визначеність людської особливості враховує не лише наявні й минулі версії людської ідентичності, але й майбутні. А от з цим у Шеффера якраз і нерозв'язане питання. Адже все, що ми можемо сказати про людську ідентичність, колись виникло, тобто його колись просто не існувало. Якщо критика Шеффера щодо метафізики та феноменології є досконалою в її спрямованості до наявного й минулого, то щодо майбутнього вона явно хибує. Утім, у майбутньому навряд чи можна очікувати заперечення більшості наявних біологічних характеристик людини – швидше повинно йтися про їх дуже поступове, поетапне вдосконалення.

Повертаючись до вихідного протиставлення теорій особистості й теорій соціальних систем, можна стверджувати, що до теорій особистості, які тяжіють до гуманітарного, інтерпретативного витлумачення цінностей, ближча трансценденталістська версія філософської антропології, а от натуралістична версія, яку представляє Шеффер, більшою мірою відповідає функціональним запитам теорій соціальних систем та більш жорстким і інваріантним підходам соціальних наук. Попри всі досягнення природничих наук, досі не варто забувати, що вони лише реалізують ті можливості фактичного доведення контрфактичних цінностей, які надають їм науки гуманітарні. Таким чином, дегуманізація сучасної науки постає не

як світовий тренд, а лише як черговий виклик гуманітарним наукам [1]. Скільки таких викликів вони пережили – причому надаючи щоразу нові імпульси для розвитку наук природничих.

Як висновок можна зазначити, що протиставлення трансцендентального й натуралістичного підходів у межах філософської антропології видається дещо умовним. Зокрема обидва підходи дають достатньо підстав для обґрунтування множинної ідентичності особистості. Однак кожен із цих підходів наголошує на іншому аспекті множинної ідентичності особистості: трансцендентальний – на спрямованій у майбутнє можливості створювати нові версії ідентичності особистості, а натуралістичний – на класифікаційній, комбінаторній можливості розглядати множинну ідентичність у її актуальному розмаїтті.

#### **Література:**

1. *Бойченко М.* Дегуманізація суспільства: тренд чи виклик? // Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей VI всеукраїнської наукової конференції 19 жовтня, м. Острог. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2018. 132 с.
2. *Бойченко М.* Цінності як категорія філософії освіти (соціально-філософський та філософсько-антропологічний ракурси) // Філософія освіти. Київ, 2009. № 1-2 (8). С. 99–107.
3. *Больнов О. фон* Філософська антропологія та її методичні принципи / пер. з нім. А. Гордієнка. // Сучасна зарубіжна філософія. Київ : Ваклер, 1996. С. 96–111.
4. *Горбунова Л.* Самоорганізація трансверсальної самості в контексті невизначеності (до обґрунтування трансформативного навчання) // Філософія освіти. Київ, 2018. № 1 (22). Ч. 1. С. 134–149.
5. *Дескола Ф.* По ту сторону природи и культуры / пер. с фр. под общ. ред. С. Рындина. М. : Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
6. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 31–95.
7. *Шелер М.* Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Київ : Ваклер, 1996. С. 10–30.
8. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
9. *Ясперс К.* Философия: в 3-х т. / пер. с нем. А. К. Судакова. Т. 2. Просветление экзистенции. М. : Канон+, 2012. 448 с.

*Zoya Shevchenko*

**POTENTIAL AND LIMITS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
AS A METHOD OF IDENTIFICATION OF MULTIPLE IDENTITY OF  
PERSONALITY**

Philosophical anthropology proceeds from understanding the essence of man as a fundamentally open, unfinished entity in its formation. But it was just such a formation that the representatives of philosophical anthropology understood differently: some saw certain stages, stages of such formation, some distinguished certain classification types, and only in recent decades more and more anthropologists have drawn attention to multiple identities as anthropological characteristics of man. Anthropology, in this case, seeks objective, mainly natural, grounds for such a plurality: the splitting of subjectivity, for example, should not appear as an accursedness of chance, a psychiatric anomaly, but on the contrary - as a hidden mechanism, which gives the appearance of singularity to the surface of consciousness. Such a fundamentality of the anthropological approach is determined by most of its advantages, but it is precisely it that explains certain limits and even, in a sense, shortcomings, to identify which called philosophical anthropology - in any case, as the basic theory and methodology of the study of multiple identity of the individual.

Life is heterogeneous, and therefore identity can not be homogeneous - as long as it is the identity of the living person, and not its image, created by the researchers as a certain codified version of the interpretation of this personality.

Modern anthropologists, such as the French researchers Philippe Descola and Jean-Marie Schaeffer, focus on the specificity, certainty of human existence more than on its openness, uncertainty. For Descola the question is in defining of certain types of sociality that create the preconditions for the formation of different types of human identity. While Schaeffer goes much further and criticizes the metaphysical foundations of the monologue definition of human nature as the false in its basis, it is the false thesis of the exclusivity of man among all living forms.

Descola sees basic natural certainty of human peculiarities, but only takes into account existing and past versions of human identity. Future versions of human identity should also be taken into account, but this is somewhat problematic on a biological basis. Biology can only capture new versions of personality identity, but it is unlikely that they can be foreseen. However, everything that can be said about human identity has once arisen, that is, it just never existed. If Schaeffer's critique of metaphysics and phenomenology is perfect in its orientation to the present and the past, then it clearly breaks down about the future. However, in the future, one can hardly expect the negation of most of the existing biological characteristics of a person - rather, we should talk about their very gradual, piecemeal improvement.

Returning to the original contrasting theories of personality and the theory of social systems, it can be argued that theories of personality, which tend to humanitarian, interpretive interpretation of values, are closer to transcendentalist version of philosophical anthropology; however, the naturalistic version represented by Schaeffer, corresponds to the

functional demands of social system theories and more rigid and invariant approaches of social sciences. Despite all the achievements of the natural sciences, one shouldn't forget that they only realize the possibilities of actually proving counter-factual values that humanities give them. Thus, dehumanization of modern science does not appear as a world trend, but only as another challenge to the humanities. They have experienced a great number of such challenges – and giving each time new impetus for the development of natural sciences.

Contradiction of transcendental and naturalistic approaches within the framework of philosophical anthropology should be regarded as somewhat conditional. In particular, both approaches provide sufficient grounds for substantiating the multiple identity of the individual. However, each of these approaches emphasizes the other aspect of the multiple identity of the individual: the transcendental one – the ability to create new versions of the identity of the person in the future, and the naturalistic one – on the classification, combinatorial opportunity to consider multiple identities in its actual diversity.

**Keywords:** *multiple identity of the personality, philosophical anthropology, philosophy, transcendental philosophy, naturalistic philosophy, theory of personality, theory of social systems.*

*Зоя Шевченко*

## ПОТЕНЦІАЛ І МЕЖІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК МЕТОДОЛОГІЇ ОБҐРУНТУВАННЯ МНОЖИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Філософська антропологія виходить із розуміння сутності людини як принципово відкритої, незавершеної у своєму становленні істоти. Але саме таке становлення представники філософської антропології розуміли по-різному: дехто вбачав певні ступені, етапи такого становлення, дехто вирізняв певні класифікаційні типи, і лише останні десятиліття все більше антропологів звертає увагу на множинну ідентичність як антропологічну характеристику людини. Антропологія при цьому шукає об'єктивні, переважно природничі підстави для такої множинності: розщеплення суб'єктивності, наприклад, має поставати не як прикра випадковість, психіатрична аномалія, але навпаки – як прихований механізм, який видає на поверхню свідомості видимість сингулярності. Такою фундаментальністю антропологічного підходу визначається більша частина його переваг, однак саме нею пояснюються й певні межі та навіть, у певному сенсі, недоліки, виявити які покликана філософська антропологія – в усякому разі як базова теорія й методологія дослідження множинної ідентичності особистості.

Життя є гетерогенним, а тому й ідентичність не може бути гомогенною – доти, доки це ідентичність живої особистості, а не її образ, створений дослідниками як певна кодифікована версія інтерпретації цієї особистості.

Сучасні антропологи, такі як французькі дослідники Філіп Дескола та Жан-Марі Шеффер, акцентують увагу на специфічності, визначеності людського буття більше, аніж на його відкритості, невизначеності. Для Дескола йдеться про визначення певних типів соціальності, які створюють передумови для формування різних типів людської ідентичності, тоді як Шеффер заходить значно далі й піддає критиці метафізичні засади монологічного визначення людської сутності на підставі хибної тези щодо винятковості людини з-поміж усіх живих форм.

Дескола бачить як базову природничу визначеність людської особливості, однак враховує лише наявні й минулі версії людської ідентичності. Слід урахувати також майбутні версії людської ідентичності, однак це дещо проблематично на біологічних засадах. Біологія може лише зафіксувати нові версії ідентичності особистості, але навряд чи може їх передбачити. Однак усе, що ми можемо сказати про людську ідентичність, колись виникло, тобто його колись просто не існувало. Якщо критика Шеффера щодо метафізики та феноменології є досконалою в її спрямованості до наявного і минулого, то щодо майбутнього вона явно хибує. Утім, у майбутньому навряд чи можна очікувати заперечення більшості наявних біологічних характеристик людини – швидше повинно йтися про їх дуже поступове, поетапне удосконалення.

Повертаючись до вихідного протиставлення теорій особистості й теорій соціальних систем, можна стверджувати, що до теорій особистості, які тяжіють до гуманітарного, інтерпретативного витлумачення цінностей, ближча трансценденталістська версія філософської антропології, а от натуралістична версія, яку представляє Шеффер, більшою мірою відповідає функціональним запитам теорій соціальних систем та більш жорстким і інваріантним підходам соціальних наук. Попри всі досягнення природничих наук, досі не варто забувати, що вони лише реалізують ті можливості фактичного доведення контр фактичних цінностей, які надають їм науки гуманітарні. Таким чином, дегуманізація сучасної науки постає не як світовий тренд, а лише як черговий виклик гуманітарним наукам. Вони пережили багато таких викликів – причому надаючи щоразу нові імпульси для розвитку наук природничих.

Протиставлення трансцендентального і натуралістичного підходів у межах філософської антропології слід розглядати як дещо умовне. Зокрема обидва підходи дають достатньо підстав для обґрунтування множинної ідентичності особистості. Однак кожен з цих підходів наголошує на іншому аспекті множинної ідентичності особистості: трансцендентальний – на спрямованій у майбутнє можливості створювати нові версії ідентичності особистості, а натуралістичний – на класифікаційній, комбінаторній можливості розглядати множинну ідентичність у її актуальному розмаїтті.

**Ключові слова:** *множинна ідентичність особистості, філософська антропологія, філософія, трансцендентальна філософія, натуралістична філософія, теорії особистості, теорії соціальних систем.*

*Шевченко З. В.* **ПОТЕНЦІАЛ І МЕЖІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ  
ЯК МЕТОДОЛОГІЇ ОБҐРУНТУВАННЯ МНОЖИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
ОСОБИСТОСТІ**

---

**Shevchenko Zoya**, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Relational Studies Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy.

**Шевченко Зоя Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com

Надійшла до редакції 06.09.2018. Розглянута на редколегії 17.09.2018.

**Рецензенти:**

Доктор філософських наук, професор, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» Копилов В.О.

Кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету будівництва та архітектури Кунденко Я.М.