

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 10.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: padalko.bogdan@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-114-122>

Падалко Б. Власність як концепт самовизначення людини в масовому суспільстві. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 114–122.

УДК 141.72:316.7:316.4(045)

Богдан Падалко

ВЛАСНІСТЬ ЯК КОНЦЕПТ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ В МАСОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті запропоновано філософське переосмислення власності як концепту, що визначає умови самовизначення особистості в масовому суспільстві. В центрі аналізу – глибинний конфлікт між прагненням індивіда до унікальності та соціальним тиском на уніфікацію. Власність розглядається як ключова структура, що дозволяє суб'єкту зберегти межі самості, підтримати автономію і вибудувати символічну відстань від регламентованого порядку. Вона виконує роль інтерфейсу між особистою свободою та структурованими механізмами включення до соціуму.

У послідовному викладі простежується, як історичні моделі власності еволюціонують у бік формалізованих, масових і цифрових форм, що змінюють умови соціальної ідентифікації. Дослідження базується на арістотелівському уявленні про людину як політичну істоту, що реалізується у середовищі власної належності. Показано, що саме власність забезпечує не лише розмежування приватного і публічного, а й структурне впорядкування ідентичності.

Новизна роботи полягає у формулюванні власності як філософського концепту самовизначення. Запропоновано трактування власності як символічної умови суб'єктної цілісності та способу інтеграції до соціального порядку без втрати автономії. Стаття закладає підґрунтя для подальшого дослідження власності як засобу філософської артикуляції меж самості в умовах масового суспільства.

Ключові слова: власність, самовизначення, масове суспільство, уніфікація, концепт, соціальний порядок, егалітарність, притаманність.

Bogdan Padalko

PROPERTY AS A CONCEPT OF HUMAN SELF-CONSTRUAL IN MASS SOCIETY

The article proposes a philosophical reconsideration of property as a concept that defines the conditions of human self-construal within mass society. At the center of analysis is the conflict between the individual's aspiration for uniqueness and the pressure of social unification. Property is presented as a key structure that enables the subject to preserve the boundaries of the self, sustain autonomy, and create symbolic distance from institutional regulation. It serves as an interface between personal freedom and mechanisms of structured social integration.

The paper outlines how historical forms of property evolve into formalized, mass-oriented, and digital structures that reshape the terms of social identification. The study is grounded in the Aristotelian understanding of the human being as a political creature that requires a space of belonging for self-realization. Property is shown to organize not only the division between private and public, but also the structure of identity itself.

The novelty of the research lies in framing property as a philosophical concept of self-construal. It is interpreted as a symbolic condition for subjective coherence and a mode of integration into the social order without surrendering autonomy. The article opens a perspective for further analysis of property as a philosophical medium for articulating the limits of the self under the conditions of mass society.

Keywords: property, self-construal, mass society, unification, concept, social order, egalitarianism, immanence.

Постановка проблеми та актуальність. У сучасному україномовному філософському, соціологічному та історичному дискурсі поняття «масове суспільство» трактується як теоретична модель, що описує характерні риси і тенденції соціальних змін, зумовлених модернізацією сучасного суспільства, насамперед урбанізацією, зростанням масових комунікацій, переходом від елітної освіти до загального навчання, демократизацією політики [1]. Визначається, що це тип соціальної організації, що базується на уніфікації моделей поведінки, зниженні індивідуальної автономії, стандартизації соціальних ролей і редукції ідентичності до функціональних і комунікаційних форматів.

Участь індивіда в суспільному відтворенні здійснюється не через безпосередню взаємодію, а через стандартизовані канали – бюрократичні процедури, ідентифікацію, цифрові інтерфейси. Автономія замінюється доступом, а дія – функціональністю. Індивід долучається до соціального не як суб'єкт, а як носій заданих параметрів поведінки без урахування особистостних рис. Виникає конфлікт між

об'єктивованими механізмами соціальної інтеграції (інститути, практики, норми, алгоритми) та формами індивідуального самовиявлення.

У цьому аспекті масове суспільство постає як середовище подвійного тиску: з одного боку, воно потребує від індивіда уніфікації, стандартизації та масштабування взаємодій; з іншого – стикається з постійно відтворюваною різноманітністю, яка не зникає навіть за умов максимального конформізму – у вигляді спроб самовизначення індивіда. Таке самовизначення не може бути декларативним або спонтанним. Воно потребує філософського осмислення й концептуального визначення.

Мета статті полягає в філософській реконцептуалізації категорії самовизначення в контексті масового суспільства. Автор прагне виявити, наскільки саме ця категорія є здатною виконати інтегруючу функцію, пояснити соціальну несталість, розмитість ідентичностей і механізм включення індивіда в уніфіковані структури.

На підставі аналізу історичних передумов, соціальних трансформацій, уніфікаційних механізмів та філософських концептів, стаття поступово вибудовує власну позицію: власність як філософський концепт найбільш повно втілює потенціал самовизначення. Саме через категорію власності можливо окреслити такі параметри, як структура поведінки, мотивація, зона нормативного компромісу, механізм інституціоналізації й когнітивної стабілізації.

Онтологічна рамка. Концепт самовизначення має відповідати кільком критеріям: бути онтологічно релевантним, відображати змінність форм суб'єктності, виявляти типові зони напруження та окреслювати простір можливого становлення особистості в уніфікованих структурах. Інакше кажучи, без філософського концепту, що відповідає цим вимогам, самовизначення залишається невизначеним або непомітним у межах інституційної логіки.

Поняття філософського концепту не зводиться до терміна чи визначення. Це інтелектуальна форма, яка виконує функцію осмислення, структурування та зв'язування явищ реальності в межах пізнавальної або онтологічної структури мислення. Концепт не є просто словом або логічною категорією – це одиниця смислової конструкції, що втілює узагальнений спосіб бачення дійсності й слугує засобом репрезентації, продукції сенсу, операціоналізації мислення та інтеграції змістових рівнів у філософській рефлексії [12, р. 21].

Філософські концепти мають певні визначальні риси: смислову концентрацію, аналітичну функцію, інструментальність, динамічність і метарівневу здатність. Вони не лише описують, але й структурують реальність, зберігаючи операційну цілісність у множинності контекстів. Саме тому філософський концепт є структуроутворюючим елементом пізнання, що конденсує історичні змісти, пізнавальні настанови, онтологічну передумову та нормативну інтенцію [16, р. 338–342].

У філософії масового суспільства концепти на кшталт власність, одномірність, інтеграція, відчуження, контроль функціонують як описові інструменти і як засоби виявлення структур панування, логік уніфікації, механізмів дисципліни. Їхня здатність виявляти внутрішню форму порядку становить їхню евристичну цінність.

Феномен масового суспільства підлягає концептуалізації як історична форма, що виникла внаслідок модернізаційних процесів, і водночас як системна матриця, яка визначає базові способи існування індивіда в полі норм, рішень, стратегій та інституціональних форматів.

Аналіз досліджень і публікацій. Авторство терміна «mass society» як концепту в соціальній і філософській традиції не пов'язується з одним конкретним автором, однак його широке вживання закріплюється у першій половині XX століття, передусім у працях консервативних критиків модерності та соціологів масової культури. Підґрунтя цього поняття було закладене Хосе Ортегою-і-Гассетом, який описував масу як історичну фігуру модерного часу – людину, позбавлену вищих цінностей, здатну лише до наслідування [23, р. 63].

Карл Маннгайм аналізував процеси соціальної уніфікації, стандартизації та атомізації як нові риси суспільного устрою [21, р. 182].

Двайт Макдональд прямо використовує термін mass society для критики масової культури як механізму руйнування меж між елітарним і комерційним [20, р. 60].

Політичне наповнення поняття запропонував Вільям Корнгаузер, який визначив масове суспільство як соціальну систему з ослабленими проміжними інституціями, схильною до тоталітарного контролю [17, р. 33].

Отже, термін «mass society» не має одного фіксованого автора, але його формальне конституювання як поняття відбулося в середині XX століття на ідейному підґрунті філософії Х. Ортеги-і-Гассета.

У сучасному англomовному дискурсі термін «масове суспільство» зазнав трансформації: він рідше використовується як самостійна категорія, а частіше як історичний або теоретичний етап у розвитку уявлень про соціальну структуру. Подальші дослідники почали уточнювати, трансформувати і переозначувати це поняття відповідно до своїх аналітичних підходів. Герберт Маркузе називає сучасне суспільство *one-dimensional society*, вказуючи на те, що воно нівелює опозиційність і критичне мислення через технократичну інтеграцію [22, р. 12]. Теодор Адорно і Макс Горкгаймер вводять поняття *administered society*, де соціальні процеси стандартизуються, а індустрія культури маніпулює свідомістю [2, р. 95]. Жан Бодріяр формулює концепт *consumer society*, де символічна логіка речей витісняє безпосередню реальність [6, р. 69]. Девід Рісман визначає тип соціуму, який формує *other-directed personality* як адаптивну реакцію на масову норму й залежність від зовнішнього схвалення [25, р. 21]. Деніел Белл називає нову соціальну формацію *post-ideological society*, у якому замість ідей домінують адміністративні й технічні раціональності [9, р. 37]. Ніл Постман описує становлення *entertainment society*, де медіа трансформують політичне й культурне в шоу [24, р. 92]. Шошана Зубофф визначає сучасну епоху як *surveillance society*, в якому цифрова поведінка стає ресурсом прогнозованого управління [30, р. 8]. Зігмунт Бауман окреслює сучасне суспільство як *liquid society*, де стабільні структури розчиняються, а ідентичність втрачає фіксовану форму [8, р. 3]. Мануель Кастельс пропонує термін *network society*, щоб описати соціум, організований за логікою інформаційних потоків і комунікаційних структур [11, р. 500].

Однак, відсутність єдиного, універсального й інтегрального визначення поняття масового суспільства не є свідченням його недостатньої дослідженості. Навпаки, це засвідчує складність і багатовимірність феномена, що дозволяє дослідникам формулювати власні назви сучасного суспільства, виходячи з предмета своїх аналітичних пошуків і концептуалізації ключових рис соціального устрою.

Виклад основного матеріалу. Формування масового суспільства в історичному і логічному розгортанні – це багатовимірний процес, у якому взаємодіють матеріальні, адміністративні й ідеологічні чинники. До ключових передумов, що сприяли становленню масового суспільства в першій половині ХХ століття, належать індустріалізація і раціоналізація виробництва, урбанізація, егалітаризація і формування державної бюрократії. Упродовж ХІХ – початку ХХ століття відбувається нівелювання станових і класових бар'єрів.

Індустріалізація не лише змінила спосіб виробництва, а й спричинила масове переміщення населення, зростання чисельності найманих працівників, а отже – появу нових форм соціального контролю, дисципліни й організації праці. Урбанізація створила середовище, в якому традиційні зв'язки були замінені функціональними, а життєвий простір людини поступово перетворювався на структурований соціальний механізм, що передбачав контроль за пересуванням, часом перебування, ритмами роботи і відпочинку. Саме в умовах фабрики й міста постала потреба у стандартизації поведінки, ритмів і темпів життєдіяльності, соціальної взаємодії й ареною запровадження нових форм нагляду.

Егалітарні процеси включають загальне виборче право, ліквідацію неписьменності, масову освіту, а також культурну уніфікацію через пресу, радіо, кіно. Людина починає розглядатися як одиниця соціальної маси, не як індивідуальність, а як носій функції (виборець, платник податків, держслужбовець) – зокрема через механізми паспортизації, переписів населення, ІД-реєстрації, військового обліку. Як підкреслює Норберт Еліас, історичне вирівнювання соціальних відмінностей супроводжується формуванням внутрішніх норм поведінки, відповідних до уніфікованого соціального порядку [13, р. 157].

У цьому контексті суспільство поступово набуває форми функціональної структури уніфікації. Центральну роль у цьому відіграє бюрократія. Макс Вебер визначає її як найбільш раціональну форму управління модерного світу: «The fully developed bureaucratic mechanism compares with other organizations exactly as does the machine with the non-mechanical modes of production» (*Повністю розвинений бюрократичний механізм порівнюється з іншими організаціями так само, як машина з немеханічними способами виробництва – переклад автора*) – тобто повністю розвинена бюрократія є аналогом машини у сфері соціальної організації [29, р. 973]. Бюрократія стандартизує взаємодію, типізує випадки, конструює «громадянина» як універсального суб'єкта прав і обов'язків. Вона забезпечує облік, профілювання і передбачуваність.

Як підкреслює Мішель Фуко, дисципліна є технікою влади, яка «створює» індивідів: «Discipline <makes> individuals; it is the specific technique of a power that regards individuals both as objects and as instruments of its exercise» (*Дисципліна «створює» індивідів; це специфічна техніка влади, яка розглядає індивідів одночасно як об'єкти і як інструменти своєї реалізації – переклад автора*) [14, р. 170]. Вона не лише підпорядковує, а й конструює тип поведінки, що відповідає логіці управління. Дисципліна й бюрократія формують людину як керовану і придатну до адміністрування одиницю.

На цьому перетині формуються передумови уніфікації як системоутворюючого принципу всіх функціональних процесів сучасного суспільства. Йдеться про поступове запровадження єдиних нормативів для адміністративних процедур, освітніх програм, трудових відносин, медичних протоколів, алгоритмів надання державних послуг, форматів комунікації, а також податкових і реєстраційних вимог. У підсумку формується цілісна інституційна система, в межах якої стандартизація практик є не просто характерною рисою, а єдино можливою формою функціонування соціального порядку.

На основі попереднього аналізу у цьому дослідженні автор вважає за доцільне запропонувати таке визначення: масове суспільство – це форма соціального устрою, що функціонує на основі нормативно закріпленої уніфікації. Його структура ґрунтується на правовому й адміністративному оформленні стандартів взаємодії в суспільстві, формалізованому закріпленні вимог і допустимих моделей поведінки, а також на обов'язковій ідентифікації та верифікації суб'єктів, інформації, соціальних статусів, запитів і рішень.

Попри розмаїття назв, класифікацій і концептуальних підходів до опису сучасного суспільства, що пропонуються в академічному дискурсі, саме стандартизація суспільного буття визнається усіма дослідниками як його внутрішньо визначальна характеристика.

Підсумовуючи, саме аналіз становлення, впровадження і практика уніфікації всіх суспільних процесів – від державного управління до соціальної опіки – на думку автора є найбільш плідним для даного дослідження.

Уніфікація є інституційною основою функціонування масового суспільства, що забезпечує передбачуваність, стандартизованість та керованість соціальних процесів. Історично відсутність засобів уніфікації компенсувалася прямим примусом, сегрегацією або тотальним контролем. Лише в умовах сучасності – з розвитком цифрових технологій, систем ідентифікації та аналітики – уніфікація реалізується не через насильство, а через селекцію, нормування та структурування поведінкових і особистісних характеристик.

Суспільство визначає риси, що вважаються соціально значущими, та інтегрує їх у формалізовані інституційні моделі. Уніфікація реалізується через обов'язкову ідентифікацію особи (біометричні документи, цифрові профілі), регламентацію часових і поведінкових форматів, контроль над інформаційною поведінкою, політичними уподобаннями, споживчими моделями, емоційними реакціями, соціальною активністю. Ці характеристики або прямо відчужуються, або безперервно перебувають під наглядом і оцінкою. Вони поступово втрачають приватний статус: час, лояльність, інформаційна поведінка, настрої, релігійні практики – усе це трансформується у керовані параметри, що функціонують у межах інституційної логіки.

Інші характеристики – інтуїція, екзистенційне переживання, метафізичне осмислення – взагалі не інтегруються в соціальну систему: вони ігноруються або дискредитуються як нефункціональні. У цьому контексті структурне вирівнювання – це здатність рис особистості бути вилученими з індивідуального простору без втрати функціональності й перенесеними до інституційного середовища, де вони набувають статусу аналітичних одиниць або нейтральних змінних, придатних до реєстрації, нормування й управління.

Цей процес відбувається аналітично – шляхом збору, обробки й структурування даних – у межах адміністративних процедур, цифрових платформ, нормативних систем і протоколів. Це і є раціональна оболонка інституціоналізованого масового суспільства. У цьому контексті, підсумовуючи викладене, автор формулює таке уточнене визначення:

Масове суспільство – це форма соціального устрою, що реалізує свою функцію раціоналізації через системне вилучення індивідуальних рис та характеристик людини. Ці риси включаються до інституційного обігу у вигляді абстрактних, вимірюваних модулів. Масове суспільство змінює саму структуру людської присутності в соціумі, замінюючи автономне особисте – функціональною уніфікованістю.

Людина в такому суспільстві – це аналітична категорія, що описує не емпіричного індивіда, а концептуальну модель суб'єкта, структурованого відповідно до інституційних вимог соціальної взаємодії та придатного до регуляції. Все значуще визначається зовні – реєстрами, протоколами, профілюванням. Водночас особисте життя, внутрішня самосвідомість, афекти й переконання визнаються несуттєвими для функціонування, але перебувають під постійним моніторингом, щоб у разі потреби їх можна було нейтралізувати, скоригувати або використати як фактор впливу.

Але при всьому цьому залишається невирішеною – і принципово не вирішуваною – проблема свідомості. Свідомість не може бути уніфікована: вона не зводиться до реакції, не зчитується інтерфейсом, не піддається обчисленню. Саме тому заміна відчужених особистісних рис на аналітичні модулі не сприймається як щось природне. Зберігається форма сприйняття себе, свого місця в соціальному порядку і допустимих меж втручання ззовні. У цьому – основна характеристика масового суспільства: подібність усіх і відмінність кожного. У цьому контексті ми формулюємо положення про внутрішній конфлікт самої моделі: між суспільною уніфікацією (як суспільство визначає індивіда) і неминучою внутрішньою варіативністю реакцій, рішень, мотивацій (як людина визначає сама себе).

Цей конфлікт становить основний системоутворювальний чинник масового суспільства: забезпечення керованої подібності вимагає постійного розпізнавання й регулювання індивідуальної відмінності через адміністративний і правовий тиск, примус до розкриття особистих даних, маршрутизацію життєдіяльності. Однак реальна поведінка особистостей і їхні унікальні потреби ніколи повністю не збігаються з цими запитами.

Внутрішнє напруження, яке виникає між соціальним запитом (наприклад, на ефективного, передбачуваного споживача або працівника) та особистісним запитом (на саморозвиток, автономію, автентичність), стає джерелом нестабільності соціальних утворень. Юрген Габермас зазначає, що системні імперативи поступово витісняють життєвий світ, породжуючи кризи легітимації [15, р. 274]. П'єр Бурдьє підкреслює, що соціальні класифікації не відображають реальної багатоманітності, а закріплюють упередження й нерівність [10, р. 101].

Особистості, що шукають простору для власного розвитку, натрапляють на інституційні рамки, які пропонують обмежені сценарії. Річард Сеннет підкреслює, що гнучкі, нестабільні умови сучасності розвивають послідовні наративи ідентичності, створюючи ефект невпевненості й дезорієнтації [27, р. 24].

Важливо наголосити, що масова людина не обов'язково належить до певного економічного класу чи верстви населення. Її визначальною ознакою є дефіцит автономії і схильність до пасивного прийняття зовнішніх стандартів. Інтелектуальний рівень чи економічний статус можуть бути високими, проте домінуватиме потреба «бути як усі», «слухатися більшості» та підпорядковуватися правилам, які пропонують медіа й великі соціальні структури. Водночас слід відзначити і позитивні сторони цього феномену. Масова людина формується в умовах демократизації, швидкого розвитку освіти та поширення технологій, що забезпечують доступ до великого масиву знань. Саме усвідомлення власної належності до великої «масової» спільноти може стати стимулом до колективних дій, соціальної активності й громадянської участі. Такі процеси, однак, часто відбуваються без критичного розгляду, тому контент інформаційних потоків чи динаміка публічних настроїв може бути використана як механізм маніпуляції.

Таким чином, конфліктність у масовому суспільстві постає не як відкритий соціальний протест, а як глибинне структурне напруження, що формує основи нестабільності, втрати легітимації інституцій та фрагментації особистісних стратегій.

Автор вважає, що саме таке визначення породжує онтологічну, соціокультурну й інституційну конфліктність масової людини як концепту. З онтологічного погляду, абстрактна модель вступає у суперечність із незаперечною множинністю людських способів буття. Соціокультурно – стандартизація нівелює притаманну культурну різноманітність, замінюючи її комунікативною уніфікацією. Інституційно – індивід як суб'єкт права, освіти чи політики перестає бути джерелом норм, а перетворюється на об'єкт застосування процедур.

Цей конфлікт не завжди усвідомлюється окремо, оскільки супроводжується переходом від пропозиційно-спонукального типу регуляції бажаної поведінки до прямих вимог поступок у сфері приватності, прав і свобод, а також до необхідності авторизації особи при взаємодії з інституціями. Масштабування тиску суспільних інституцій і алгоритмічно-примусовий характер розвитку їх регулятивної складової підтверджує існування постійного й відновлюваного опору – індивідуального

в кожному окремому випадку, але тотального у своєму охопленні, оскільки виявляється в кожному, хто включений у соціальні відносини. Його не можна пояснити реактивністю або пасіонарністю – це прояв глибинного чинника, що не зникає навіть у найбільш уніфікованих формах включення індивіда до суспільства.

Це й становить базовий постулат аналітики нашого дослідження: пошук внутрішніх стійких чинників, що породжують і підтримують опір уніфікації як форму збереження суб'єктності. Відтак автор пропонує дослідити самовизначення – як глибинний, внутрішній стабільний механізм усталеності, збереження і відновлення суб'єктності.

У філософському дискурсі самовизначення розглядається як засаднича здатність суб'єкта формувати й підтримувати власну позицію у світі, визначати зміст життя, систему пріоритетів і норм, що орієнтують індивідуальну траєкторію. У масовому суспільстві, де переважає уніфікація ролей і поведінкових сценаріїв, самовизначення набуває характеру розриву з передбачуваністю: суб'єкт впроваджує власну логіку дії в межах зовнішньо структурованого порядку.

Самовизначення у цьому контексті постає як внутрішній процес, який активується сукупністю індивідуально притаманних ознак, тобто такими, що не можуть бути відчуженими без волі самого індивіда. Автор вважає, що для його концептуалізації найпридатнішою категорією є власність – внутрішньо притаманна, онтологічно обумовлена основа суб'єктності.

Показовим у цьому контексті є вчення Арістотеля, яке дозволяє реконструювати власність як підставу самосприйняття, онтологічного укорінення і суспільного визнання індивіда.

У трактаті «Категорії» Арістотель визначає οἰκεῖον (oikeion) як те, що властиве самому суб'єкту – не випадкову ознаку, а таку, без якої він перестає бути собою. Саме ця категорія притаманності дозволяє філософськи осмислити власність не як зовнішню річ або інструмент, а як внутрішню основу впорядкування ідентичності – структурну складову самоідентичності, яка не може бути зведена до утилітарної (корисної для вжитку) чи обмінної (як еквівалент у торгівлі) функції, оскільки слугує фіксацією онтологічної приналежності індивіда до себе самого [4, р. 11–14].

У «Політиці» Арістотель використовує термін οἰκεῖον (oikeion), який позначає «те, що властиве» або «те, що належить» – у значенні притаманного емпірично і зв'язку між особою і річчю, що виступає засобом її самореалізації [5, р. 29]. Власність у цьому розумінні є водночас зовнішньою ознакою і формою присутності речі в полі суб'єкта, що дозволяє йому репрезентуватись у суспільстві.

Другим ключовим терміном є κτήμα (ktēma) – «надбання», тобто те, що здобуває й утримується як частина життєвого устрою [5, р. 32]. Арістотель чітко розрізняє надбання для життя (οἰκονομία – [oikonomía]) і накопичення заради багатства (χρηματιστική – [chrēmatistikē]), підкреслюючи, що власність набуває смислу лише у зв'язку з належною метою буття людини. Таким чином, власність у класичному арістотелівському сенсі – це не інструмент сили чи статусу, а умова реалізації ζῆν καλῶς (zēn kalōs) – життя гідного, осмисленого, політичного.

Нарешті, третій пласт поняття власності в Арістотеля – це κατοχή (katochē) як «володіння», що позначає утримання чогось у межах влади або контролю [5, р. 38]. Однак на відміну від сучасного розуміння, це володіння включає обов'язкову наявність соціальних зв'язків, статусів і зобов'язань, пов'язаних з об'єктом володіння. Людина володіє тим, що дозволяє їй реалізувати своє призначення в політичному порядку і водночас бути відповідальною за використання цієї власності згідно з доброчесністю (ἀρετή).

В арістотелівській концепції власність визначає людину як формотворчий суб'єкт, що завдяки володінню і притаманності структурує свою присутність у світі як індивідуальну і суспільно визнану. У категорії притаманності (οἰκεῖον) власність виступає як внутрішня основа ідентичності – «власність на самого себе», що охоплює ті риси, які не можуть бути відчужені без втрати суб'єктності (наприклад, вольові якості, тілесна ідентичність, спогади, особисті схильності, моральні принципи). У категорії володіння (κατοχή) власність постає як зовнішній зв'язок із речами, через які особа інтегрується у суспільний порядок: це включає статус, обов'язки, відносини, відповідальність. Показово, що Арістотель розглядає власність як умову політичного існування: лише той, хто володіє, визнається громадянином і здатен діяти автономно, відповідно до розуму й доброчесності – без залежності від чужої волі [4, р. 115].

Оскільки як зовнішні (володіння, статус), так і внутрішні (притаманність, ідентичність) аспекти власності завжди унікальні, саме ця неповторність визначає різницю між людьми навіть у уніфікованих соціальних відносинах.

Отже, категорія власності у її філософському розумінні є найбільш релевантною до концепту самовизначення, оскільки вона поєднує в собі як онтологічний, так і соціально-нормативний вимір суб'єктності. Категорія власності у філософському сенсі дозволяє не просто зафіксувати присутність суб'єкта в соціумі, а й описати конкретні траєкторії його включення – від тілесного володіння (наприклад, базові речі, тіло, житловий простір, засоби пересування чи побуту) до соціального (сімейний стан, освіта, локації проживання і фахові навички) і політичного статусу (право голосу, громадянство, визнання у публічному порядку). Власність охоплює такі смислові вузли, як стале самосприйняття, публічна ідентифікація, інституційна включеність, здатність до дії, визнання, зобов'язання. Через власність суб'єкт вписується у простір визначеності, де речі, простір, відносини і ресурси набувають стабільного значення для нього і для інших.

Підсумовуючи, можемо стверджувати, що власність у аристотелівському розумінні виконує фундаментальну функцію впорядкування людської присутності у суспільстві. Вона не лише визначає межі особистісної ідентичності, а й слугує каналом соціального визнання, політичного статусу та етичної відповідальності. Саме крізь власність фіксується як відмінність індивіда, так і його залучення до спільного, що дозволяє зберігати суб'єктність у межах масовості – не як уніфіковану роль, а як структурно вписану у соціальний порядок унікальність.

У результаті попереднього аналізу можна стверджувати, що власність, розглянута як філософський концепт самовизначення, постає як ключовий механізм впорядкування суб'єктного буття в умовах уніфікованого суспільства, де поняття власності набуває принципово нових значень і функцій.

В класичній філософській традиції власність була пов'язана з автономією, свободою, політичною суб'єктністю як у Джона Локка [19] чи Жан-Жака Руссо [26]. В умовах уніфікації вона радше виступає інструментом інтеграції, контролю, символічного включення в споживчі та адміністративні структури. Так, вже Гюстав Ле Бон інтерпретує власність як передумову для забезпечення мінімального рівня безпеки та комфорту [18]. Чим стійкіші правові й економічні гарантії, тим більшою мірою індивід схильний «заспокоюватися» і занурюватися у конформізм, перетворюючись на елемент маси. На глибинному рівні йдеться про «почуття власника», яке стимулює пасивне споживання та орієнтацію на збереження статус-кво.

Мислителі XX століття, які аналізували масове суспільство, часто вже не розглядали власність як окрему категорію, однак підкреслювали її латентну, але ключову роль у формуванні одновимірного, адаптивного й керованого індивіда.

Жан Бодрійяр показує, що у масовому суспільстві власність втрачає утилітарну функцію та перетворюється на символічний код. Людина володіє об'єктами не для користування, а щоб зайняти позицію в системі соціальної ідентифікації. Власність функціонує як елемент коду споживання, що визначає статус і конформність [7]. Саме ця інтеграція і є формою уніфікації – всі володіють одним і тим самим у межах заданої матриці речей.

Герберт Маркузе підкреслює, що власність у розвинених суспільствах більше не є джерелом свободи. Вона функціонує як інструмент керованої інтеграції. Людина стає власником не як носій незалежності, а як частина механізму споживання: вона включена в системи кредитування, лояльності, стандартизованого житла [22]. Масова людина втрачає критичне ставлення до світу речей і поступово ототожнює себе з власністю, яка нав'язується системою.

Ганна Арендт розглядає власність як фундамент приватної сфери, в межах якої особистість здатна зберегти автономію. У масовому суспільстві стирається межа між публічним і приватним, внаслідок чого власність втрачає функцію підтримки унікальності особи [3].

Торстайн Веблен ще задовго до критики масового суспільства аналізував власність як демонстративний інструмент соціального позиціонування [28]. Його концепт «conspicuous consumption» показує, як власність із інструмента виживання чи користі перетворюється на індикатор престижу. У масовому суспільстві ця логіка стає універсальною: споживання речей – це відображення бажання бути включеним у символічну ієрархію.

Автор вважає, що власність у цьому сенсі постає як складна багатовимірна структура, яка інтегрує три ключові компоненти: 1) онтологічну притаманність як внутрішнє відчуття «власного»; 2) вольове присвоєння як акт самоствердження у зовнішньому середовищі; 3) соціальне визнання як нормативне закріплення статусу суб'єкта у структурі масового суспільства. У своїй філософській функції власність є не просто відношенням до речі або ресурсу, а структурною умовою становлення суб'єкта, що дозволяє йому набувати стійкості, самототожності й здатності до нормативного включення.

Власність виступає умовою переходу від фрагментованої внутрішньої ідентичності до нормативно визнаної участі в соціальному порядку, зберігаючи при цьому суб'єктну автономію. Таким чином, власність функціонує як філософський концепт, що надає процесу самовизначення власну структуру, логіку, соціальну обґрунтованість і нормативну прийнятність.

Власність виступає як онтологічна рефлексія суб'єкта на власне буття, в якій зосереджується межа між тим, що людина приймає як своє, і тим, що визнає як суспільне або чуже. Саме ця межа і визначає рамки можливого самовираження та рівень готовності до акцептації тиску і вимог, що надходять із соціуму для залучення в нього.

Власність у цьому контексті виконує роль структурного інтерфейсу впізнаваності, за допомогою якої відбувається соціальна комунікація, обмін, визнання. Прикметно, що в сучасній практиці власність дедалі частіше фіксується не лише через юридичні документи, а й через дані профілю користувача, цифрові активи, історії транзакцій. Наприклад, у цифрових екосистемах володіння криптогаманцем або NFT-об'єктом автоматично ідентифікує суб'єкта як учасника певного обміну чи спільноти. У публічному просторі – на кшталт соціальних мереж чи маркетплейсів – володіння акаунтом, брендом, підпискою або навіть верифікованою думкою репрезентує індивіда й фіксує його статус. У цьому сенсі власність трансформується в інтерфейс доступу до соціального визнання, а її втрата – у втрату можливості бути розпізнаним у структурі суспільства. Позбавлення індивіда можливості володіти, закріплювати себе у структурі речей, цінностей чи статусів постає як соціально-економічна втрата, що водночас має глибинний антропологічний вимір десуб'єктивації.

Висновки. У проведеному дослідженні здійснено філософську реконструкцію категорії власності в контексті масового суспільства як соціального порядку, що зумовлює уніфікацію, редукцію суб'єктності й ерозію умов самовизначення. Встановлено, що власність у її класичному розумінні – як форма володіння або соціального контролю над речами – зазнає глибокої трансформації в умовах масової організації соціального.

На рівні аналітичного викладу продемонстровано, що масове суспільство функціонує не лише як середовище знеособлення, а як структурно впорядкована система, яка формує нову онтологію соціального буття: типізовану, алгоритмізовану, керовану. На основі новаторського методологічного підходу до вчення Арістотеля – зокрема концепції володіння як засади самовизначення у «Політиці» й «Етиці Нікомаха» – уможлиблюється трактування власності як філософської категорії, що фіксує відношення між тим, що належить, і тим, хто належить сам собі. У таких умовах власність постає як філософський інтерфейс, що забезпечує вписаність суб'єкта у соціальний порядок без втрати відмінності. Саме завдяки властивості фіксації, символічної прикріпленості й правового оформлення, власність виконує роль символічної межі, що забезпечує збереження простору самості в умовах масової уніфікації.

Сучасний соціальний порядок визначається автором як раціонально організована система, здатна забезпечити стандартизований рівень задоволення потреб, проте позбавлена механізмів інституційної відповіді на унікальні суб'єктні запити. У цьому контексті власність виконує не лише роль межі між особистим і загальним, а й функцію структурного запиту на визнання відмінності як основи суб'єктної ідентичності.

У межах дослідження виконано поставлені аналітичні завдання: розкрито механізми функціонування масового суспільства як форми соціального впорядкування; уточнено онтологічні наслідки редукції суб'єкта до типового елементу маси; аргументовано тезу про власність як структуру впорядкування, що уможлиблює самовизначення в умовах масової соціальності. Дослідженням також доказово виявлено підґрунтя для виникнення нових і модифікації традиційних форм власності як відповідь на зміну структури соціального включення й зростання ролі нематеріальних носіїв ідентичності.

Досягнення поставленої мети реалізовано через концептуальну побудову власності як філософської категорії, що не лише організовує соціальні відносини, а й формує межі суб'єктного простору, де можливе визнання, автономія, інституціоналізація ідентичності.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що:

- реконструйовано категорію власності як філософський концепт, що охоплює онтологічний, соціальний і нормативний рівні осмислення;
- обґрунтовано функцію власності як умови суб'єктної впізнаваності у структурі соціального порядку;

- виведено філософське визначення власності як інтерфейсу самовизначення в умовах масового суспільства;
- показано роль власності у відтворенні символічної межі між індивідом і соціальним;
- сформульовано структурну модель власності як філософської умови впорядкування соціального порядку через збереження відмінності при узгодженні з механізмами сучасної ідентифікації, верифікації й соціальної інтеграції.

Перспективи подальших досліджень полягають у розробці філософської типології нових форм власності (цифрової, розподіленої, мережевої, символічної), а також у дослідженні механізмів, через які вони здатні підтримувати або нівелювати можливості суб'єкта до самовизначення у постглобальному інформаційному середовищі. В окрему перспективу варто винести також аналіз конфлікту між уніфікованими формами володіння й трансіндивідуальними практиками опору – як філософського горизонту нового розуміння автономії в епоху стандартизованого соціального порядку.

Література:

1. Масове суспільство. *Енциклопедія сучасної України* [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://esu.com.ua/article-64265> (дата звернення: 15.05.2025).
2. Adorno T. W., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002. 22 p.
3. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 349 p.
4. Aristotle. Categories. In: Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984. 1250 p.
5. Aristotle. Politics. In: Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984. 1252 p.
6. Baudrillard J. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage Publications, 1998. 208 p.
7. Baudrillard J. *The System of Objects*. Trans. by J. Benedict. London: Verso, 1996. 208 p.
8. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
9. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1973. 507 p.
10. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. by R. Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. 640 p.
11. Castells M. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996. 556 p.
12. Deleuze G., Guattari F. *What is Philosophy?* Trans. by H. Tomlinson, G. Burchell. New York: Columbia University Press, 1994. 240 p.
13. Elias N. *The Civilizing Process*. Trans. by E. Jephcott. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. 598 p.
14. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. by A. Sheridan. New York: Vintage Books, 1995. 333 p.
15. Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1984. 594 p.
16. Husserl E. *Logical Investigations*. Vol. II. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001. 800 p.
17. Kornhauser W. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press, 1959. 236 p.
18. Le Bon G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Mineola, NY: Dover Publications, 2001. 160 p. (Original work published 1895).
19. Locke J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 403 p.
20. Macdonald D. A Theory of Mass Culture. *Diogenes*. 1957. Vol. 5, No. 19. P. 1–17.
21. Mannheim K. *Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structure*. London: Routledge & Kegan Paul, 1940. 420 p.
22. Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964. 260 p.
23. Ortega y Gasset J. *The Revolt of the Masses*. New York: W.W. Norton & Company, 1994. 190 p.
24. Postman N. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking Penguin, 1985. 184 p.
25. Riesman D. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press, 1950. 386 p.
26. Rousseau J.-J. *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Trans. by V. Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 370 p.
27. Sennett R. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 1998. 176 p.
28. Veblen T. *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan, 1899. 400 p.
29. Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trans. by E. Fischoff et al. Berkeley: University of California Press, 1978. 1469 p.
30. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019. 691 p.