

Юрген  
ГАБЕРМАС

Постметафізичне  
мислення

Nachmetaphysisches  
Denken



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА

**Jürgen Habermas**

**Nachmetaphysisches  
Denken**

**Philosophische Aufsätze**

**Suhrkamp Verlag**

**Юрген Габермас**

**Постметафізичне  
мислення**

Переклад з німецької, післямова та примітки  
**В. М. Купліна**

**ДУХ і ЛІТЕРА**  
Київ, 2011



ЦЕ ВИДАННЯ БІС ВІДНОВЛЕНЕ ЗА ПІДТРИМКОЮ  
ПРОГРАМИ НЕРЕНДАДІВ ГЕТЕ-ІНСТИТУТУ І  
УКРАЇНСЬКИХ МІжНАРОДНИХ ФОНДІВ  
МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ"



GOETHE-INSTITUT  
KIEV

The translation of this work was supported by a grant from Goethe-Institut which is funded by the German Ministry of Foreign Affairs

Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека» заснована  
Українським філософським фондом 2001 року

*Редколегія серії:*

д.ф.н. О. В. Білий, к.ф.н. А. Л. Богачов, д.ф.н. О. Є. Гомілко,  
д.ф.н. А. М. Єрмоленко, д.ф.н. М. Д. Култаєва, д.ф.н. А. М. Лой, д.ф.н. В. В. Лях,  
д.ф.н. С. В. Пролеєв (голова), к.ф.н. Л. А. Ситніченко (вчений секретар),  
д.ф.н. М. Л. Ткачук, д.ф.н. О. І. Хома

Переклад з німецької к.ф.н. В. М. Купліна

Переклад виконано за виданням: Habermas J. Nachmetaphysisches Denken.  
– Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

Відповідальний редактор к.ф.н. В. І. Кебуладзе

**Юрген Габермас**

Г 12 Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. – Київ: Дух і Літера, 2011. – 280 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

**ISBN 978-966-378-174-7**

Книжка всесвітньо відомого німецького філософа Юргена Габермаса присвячена аналізу особливостей і проблем сучасного мислення. В центрі уваги знаходиться евристичний потенціал класичних форм раціональності і ті новації (зокрема, прагматичний поворот), які характеризують філософський дискурс сучасності. Актуальність книги полягає в тому, що вона пропонує продуктивний сценарій подолання тієї непевності й навіть кризи інтелектуальної культури, яка пов'язана з викликом постмодерну та деструкцією класичних теоретичних парадигм. Стверджуючи власну позицію як постметафізичну, автор полемізує, з одного боку, з новітніми спробами повернення до метафізики філософії свідомості, а з іншого – з контекстуалістськими варіантами критики розуму.

Для науковців, викладачів, студентів і всіх, хто цікавиться етикою, соціальною філософією та філософською антропологією.

**ББК 87.6**

**ISBN 978-966-378-174-7**

© Suhrkamp Verlag 1988

© Український філософський фонд, переклад, серія, 2011

© ДУХ і ЛІТЕРА, 2011

© В. М. Куплін, переклад, 2011

## **ЗМІСТ**

Передмова .....	6
-----------------	---

### **I. Повернення до метафізики?**

1. Горизонт Модерну зрушується.....	7
2. Метафізика після Канта .....	13
3. Мотиви постметафізичного мислення.....	27

### **II. Прагматичний поворот**

4. Дії, мовленнєві акти, мовно опосередковані інтеракції і життєсвіт .....	49
5. До критики теорії значення.....	84
6. Зауваження до праці Дж. Серля «Значення, комунікація і репрезентація» .....	110

### **III. Між метафізицою і критикою розуму**

7. Єдність розуму в розмаїтті його голосів .....	122
8. Індивідуалізація через соціалізацію. До теорії суб'єктивності Дж. Г. Міда .....	152
9. Філософія і наука як література?.....	198

### **Доповнення**

10. Рецензія .....	217
, Публікації .....	228
Післямова .....	229
Іменний покажчик .....	278

## Передмова

Ця книжка є збіркою раніше написаних філософських статей, об'єднаних спільною тематикою. Під заголовком «Повернення до метафізики?» три перші статті – «Горизонт Модерну зрушується», «Метафізика після Канта», «Мотиви постметафізичного мислення» – реагують на новітні спроби повернення до метафізичних розумових форм. У них відстоюється скептичне, але не пораженське поняття розуму.

Три наступні тексти, об'єднані заголовком «Прагматичний поворот», реконструюють прагматичний поворот в аналізі мови та розгортають поняття комунікативного розуму в контексті сучасних теорій значення та дії.

Три наступні статті мають спільний заголовок «Між метафізицою і критикою розуму». У статті «Єдність розуму в розмаїтості його голосів» обговорюється поняття комунікативного розуму в полеміці з контекстуалістськими варіантами критики розуму, яка сьогодні домінує. У статтях «Індивідуація через усуспільнення» і «Філософія і наука як література?» підхоплюються і продовжуються дві нитки із цієї тканини аргументації: по-перше, ідеться про проблему невимовності індивідуального, а по-друге, про те, чому філософські тексти, незважаючи на їхній суто риторичний характер, не належать до літератури.

## I. ПОВЕРНЕННЯ ДО МЕТАФІЗИКИ?

### 1. ГОРИЗОНТ МОДЕРНУ ЗРУШУЄТЬСЯ

Якою мірою філософія ХХ століття є модерною? На перший погляд, наївне запитання. І все-таки: чи виявляє філософське мислення початку нашого століття переломи, схожі на ті, які ми спостерігаємо в розвитку живопису на його шляху до абстракціонізму, у музиці за переходу від октави до дванадцятитональної системи, у літературі з руйнуванням традиційних структур оповіді? Якщо філософія, яка завдячує античності та її ренесансу, справді зазнала впливу неспокійного духу Модерну, налаштованого на інновацію, експеримент і прискорення, то можна запитати: чи підлягає вона також старінню Модерну, яке можна спостерігати сьогодні в архітектурі? Чи є схожості з постмодерністською архітектурою, яка знову звертається зі слабопровокативним жестом до історичної прикраси і піддаваного критиці орнаменту?

Проте є термінологічні паралелі. Сучасні філософи також влаштовують прощення з філософією. Деякі називають себе постаналітиками, інші – постструктуралістами або постмарксистами. Те, що феноменологи ще не прийшли до свого «постізму», робить їх майже підозрілими.

#### *Чотири філософські рухи*

Платонізм і аристотелізм, навіть раціоналізм і емпіризм пережили століття. Сьогодні справи йдуть швидше. Філософські рухи є феноменом дієвої історії. Вони приховують постійну ходу академічної філософії, яка своїми повільними ритмами протистоїть прискореній зміні тем і шкіл. Проте своїми підходами до проблем філософія завдячує тому, внаслідок чого вона діє також ушир, – у нашому столітті – чотирьом великим рухам. Попри всі розбіжності, які ми сприймаємо сьогодні з безпосередньої близькості, з потоку думок виринають на поверхню такі чотири комплекси: аналітична філософія, феноменологія, західний марксизм і структуралізм. Гегель казав про «форми духу». Цей вислів напрошується і сьогодні. Адже щойно форма духу розпізнається у своїй неповторності і стає термінологічно визначеною, вона неминуче переживає підйом і спад. Із цього погляду «постізм» є не лише спритно-опортуністичним триманням носа за вітром: його треба сприймати всерйоз і як сейсмограф духу часу.

За своєю формою, складом та значущістю ці розумові рухи суттєво відрізняються один від одного. Феноменологія та аналітична філософія значно змінили предмет свого дослідження. Вони вже давно знайшли своїх істориків і свої стандарти виклади. Назви окремих праць отримали статус установчих документів: з одного боку – «Принципи етики» Г. Е. Мура, «Принципи математики» Б. Рассела й А. Н. Вайтгеда, з іншого – «Логічні дослідження» Е. Гуссерля. Періоди між Вітгенштайнами «Трактатом» і «Філософськими дослідженнями», між Гайдеггеровими «Буттям і часом» і «Листами про гуманізм» начислені подіями. Розумові рухи розгалужуються – аналіз мови наближається до теорії науки і теорії повсякденної мови. Антропологізуючись, феноменологія рухається вшир, а онтологізуючись, рухається углиб, вбирає у себе в обох спрямуваннях екзистенціалістську актуальність. Тоді як феноменологія – після останнього продуктивного поштовху у Франції (Сартр, Мерло-Понті) – немовби розсіюється, аналітична філософія протягом перших десятиліть після Другої світової війни лише досягає передового становища, яке вона зберігає до сьогодні завдяки Квайну і Девідсону.

Керований рух цієї традиції, яка підвищує свій теоретичний рівень у самостійно розроблюваних проблемах, характеризується безпредecedентною концентрацією сил і дисциплінованою самокритикою. Зрештою вона впадає (завдяки Куну) в історизм постемпіристської наукової філософії і (завдяки Рорті) в контекстуалізм постановальної філософії мови. Уже в процесі цього самоусунення впевнено заявляє про себе аналіз мови, який у подальшому визначатиме рівень експлікації предмета.

Зовсім інший тип мислення втілюють структуралізм і західний марксизм. Тоді як перший зазнає змін через зовнішні впливи (з боку лінгвістики Соссюра та психології Піаже), другий (завдяки Лукачу, Блоху та Грамши) повертає Маркове мислення від гегельянізованої політичної економії до філософської рефлексії. Але, перш ніж посів спекулятивних думок сходить на ниві теорії суспільства, обидва рухи прокладають собі шлях через науки духу та соціальні науки.

Західний марксизм уже у 20-ті роки ХХ століття утворив симбіоз із метапсихологією Фройда. Цим були інспіровані міждисциплінарні праці Франкфуртського інституту соціальних досліджень, що емігрував до Нью-Йорка. Подібно до цього структуралізм значно розширює коло досліджень завдяки критиці науки Башляра, антропології Леві-Стросса та психоаналізу Лакана. Тоді як марксистська теорія суспіль-

ства у формі негативної діалектики Адорно розчиняється до чистої філософії, структурализм (звісно, лише в тих, хто хотів його подолати, – у Фуко і Дерріди) цілком переходить у площину філософської думки. Знову прощання відбувається у протилежних формах. Там, де імпульси західного марксизму не втратили своєї сили, його продуктивність набуває чіткіших суспільствознавчих і професійно-філософських рис, тим часом як сучасний постструктуралізм поступово редукується до радикалізованої Ніцше критики розуму. Мірою того як аналітична філософія знімає саму себе, а феноменологія розщеплюється, «кінець філософії» постає тут як перетворення на науку і як перетворення на світогляд.

### *Мотиви модерного мислення*

Ці чотири розумові рухи належать нашему століттю. Чи означає це дещо більше, ніж хронологічне впорядкування? Чи є вони модерними у специфічному сенсі? І якщо так, чи є дистанціювання від них одночасно прощанням із Модерном?

До поля зору потрапляють нові інструменти опису та аналізу, які філософія ХХ століття запозичує в розвиненої у XIX столітті постаристотелівської логіки та семантики Фреге. Але суто модерне, що охоплює всі розумові рухи, полягає швидше в мотивах мислення, ніж у методі. Чотири мотиви знаменують розрив із традицією. Ключові слова звучать так: постметафізичне мислення, лінгвістичний поворот, конкретизація розуму і відмова від переваги теорії над практикою, або подолання логоцентризму.

Те, що досвідні науки самостійно здобули авторитет, не є новиною, а також не є позитивістським прославленням цього авторитету. Але ще Ніцше, навіть у своїй відмові платонізму, залишається в полоні традиції: сильного поняття про теорію, що здатна охопити ціле, і домагання привілейованого доступу до істини. Це емфатичне поняття теорії, яка із внутрішніх структур мала зробити зрозумілим не лише світ людей, але й природу, розпадається лише за передумов зваженого постметафізичного мислення. Відтепер раціональність наукового методу вирішувала, чи може взагалі речення бути істинним або хибним. Цей антиметафізичний аспект визначив не лише марне зусилля логічних емпіристів Віденського кола встановити критерій смислу, за яким можна було б раз і назавжди відділити науку від метафізики. Іншим чином ранній Гуссерль або молодий Горкгаймер, а пізніше

також структуралісти намагалися надати філософському мисленню наукового статусу. Сьогодні толерантно міркують над тим, що можна вважати наукою.

Саме такий глибокий перепом означає і зміна парадигми від філософії свідомості до філософії мови. Якщо раніше мовні знаки вважалися лише інструментом і аксесуаром уявлень, то тепер міжцарів'я символічних значень отримує власну гідність. Відношення між мовою і світом, реченням і станом речей знімають суб'єкт-об'єктні відношення. Діяльність із конституювання світу переходить від трансцендентальної суб'єктивності до граматичних структур. Місце інтроспекції, за дією якої важко простежити, заступає реконструктивна робота лінгвіста, оскільки правила, за якими зв'язуються знаки, утворюються речення, породжуються вислови, можна читувати в мовних творах як у чомусь безпосередньо даному. Таким чином створюється нова методична основа не лише аналітичної філософії та структуралізму. Теорія значення Гуссерля починає руйнувати мости з формальною семантикою, і навіть критичну теорію суспільства нарешті наздоганяє лінгвістичний поворот.

Надалі в ім'я скінченності, часовості, історичності онтологічно спрямована феноменологія позбавляє rozум його класичних атрибутів. Трансцендентальна свідомість має конкретизуватися у практиці життєсвіту, отримувати плоть і кров в історичних утіленнях. У значенні медіумів її втілення в антропологічно спрямованій феноменології виступають тіло, дія і мова. Віттгенштайнова граматики мовної гри, Гадамерова дієва історія традиційних взаємозв'язків, глибинні структури Леві-Стросса, суспільна тотальність гегельянно-марксистів так само характеризують багато спроб повернути абстрактно піднесений до небес rozум до його контекстів і конкретизувати його у притаманних йому сферах дії.

Зміна класичного відношення між теорією і практикою завдячує винятково загостренню Марксової думки. Однак не лише прагматизм від Пірса до Міда і Дьюї, не лише психологія розвитку Піаже або теорія мови Виготського, але й соціологія знання Шелера, а також аналіз життєсвіту Гуссерля надали додаткові аргументи на користь того, що наші когнітивні процедури вкорінені у практиці до наукового поводження з речами і людьми. Це пояснює також переплетення феноменології і марксизму, яке (починаючи з раннього Маркузе і пізнього Сартра) утворилося на засадах практичної філософії.

### Пізнання – обмеження

Ці мотиви постметафізичного мислення: лінгвістичний поворот, конкретизація розуму та подолання логоцентризму, долаючи межі шкіл, стають найважливішими стимулами філософствування у ХХ столітті. Вони, безумовно, призвели не лише до нових пізнань, але й до нових обмежень.

Щоправда, зразок наукової методичності сприяв і розвитку філософії у спеціальну дисципліну, позбавлену пізнавальних привілеїв. Проте на іншому боці це надихнуло також сцієнтизм, який не лише підпорядковує виклад філософської думки точним аналітичним стандартам, але й споруджує наукові ідеали, що захоплюють дух, – незалежно від того, чи йдеться про такі дисципліни, як фізика або нейрофізіологія, чи про методичний спосіб дії на кшталт біхевіористського.

Крім того, лінгвістичний поворот поставив філософствування на твердішу методичну основу і вивів його з апорій теорії свідомості. При цьому, однак, сформувалося онтологічне розуміння мови, яке зробило самозрозумілою світовідкривальну функцію мови щодо внутрішньосвітових процесів навчання і представило зміну мовних картин як поетичну подію повернення до витоків.

Благотворний вплив мали скептичні поняття розуму, які, здається, протверзили філософію і водночас підтвердили її роль як берегині раціональності. На іншому боці поширювалася, однак, радикальна критика розуму, яка не лише виступає проти зведення розуму до інструментального, але й взагалі прирівнює його до рецесії, аби потім, фаталістично або екстатично, шукати притулку в чомусь зовсім іншому.

Нарешті, з'ясування відносин між теорією і практикою рятує філософське мислення від ілюзій незалежності і відкриває погляд на спектр домагань значущості, які виходять за межі асерторичних. Звісно, багато й тих, хто зісковзнув у продуктивізм, хто редукує практику до праці і відмовляється шукати зв'язки між символічно структурованим життєсвітом, комунікативною дією і дискурсом.

Сьогодні, в ситуації, що стає все більш непрозорою, намічаються нові конвергенції. Однак продовжуються суперечки на теми, що не старіють: суперечка про єдність розуму в розмаїтості його голосів; суперечка про місце філософського мислення в ансамблі наук; суперечка навколо езотерики і екзотерики, науки як фахової дисциплі-

ни і просвітництва; нарешті, суперечка про межу між філософією і літературою. Реставраційна хвиля, яка прокочується над західним світом протягом останнього десятиліття, викидає на сушу навіть тему, яка супроводжувала Модерн за всіх його часів: тему субстанціальності, що відтворюється у знов оновленій метафізиці.

## 2. МЕТАФІЗИКА ПІСЛЯ КАНТА

Дітер Генріх великомудро поставився до моєї рецензії<sup>1</sup>, у якій обговорювалися суттєві інтенції його філософствування, представлені в розпочатій ним метакритичній дискусії. Ідеться про його 12 тез до запитання «Що є метафізикою – що Модерном?»<sup>2</sup>, які містять яскравий нарис контрагументації, на яку я не можу реагувати тут тим самим способом. Мої зауваження мають, швидше, характер попереднього з'ясування спільної справи та стимулів філософствування. Ювілейна збірка дає привід не лише для аргументованої докладної полеміки. Вона також дає можливість з'ясувати мотиви мислення видатного колеги і в дзеркалі його думок, які мені імпонують, краще зрозуміти мотиви моого власного мислення.

Дітер Генріх уже кілька років заявляє про себе як про адвоката метафізики, яка може мати місце після Канта. У теорії самосвідомості вона має виходити з Канта і Фіхте, щоб прийняти в себе триразово примирене звучання феноменології Гегеля, гімнів Гольдерліна і симфоній Бетховена. Генріх бажає правильно висвітлити починання посткантівської метафізики, протиставляючи її натуралістичному підґрунтю сучасної британської філософії, а також показати її конfrontацію з аналітичним матеріалізмом. Ця альтернатива намічає шлях. У самовідношенні – і саморозумінні – вона вимагає участі суб'єкта, що пізнає і діє. Замість того щоб розуміти себе в оточенні світу контингентних речей і подій та виходити з них, суб'єкт має повернутися до своєї світоутворюальної суб'єктивності як до визначального горизонту самовитлумачення.

Отже, метафізика, відмова від натуралізму і повернення до суб'єктивності стають, таким чином, ключовими словами для філософствування: «Самість, що піклується про своє становище у світі, узгляднюючи власні критерії правильності, могла б зрештою знайти внуtriшню основу свого уможливлення, яка не протистоїть їй як така само чужа і байдужа, що й аспект природи, до якої звернена енер-

<sup>1</sup> J. Habermas. Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur, H. 439/440, Oktober 1985. 898 ff. Siehe unten, S. 267 ff.

<sup>2</sup> D. Henrich. Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., Konzepte. Ffm. 1987. S. 11–45.

гія її самоствердження»<sup>3</sup>. Це формулювання все ж таки залишає відкритим питання, які умови мала б задовольнити ця «внутрішня основа свого уможливлення». Чи встановлюються ці умови Генріхом настільки обмежувально, що нарешті до уваги береться, як відповідний кандидат, лише дух, що протилежний матерії, або природа, що ним пронизана, – у будь-якому разі дух, передбачуваний платонівською традицією? Хоч би як там було, Генріх визначає модерне становище свідомості не через контингентність голого самозбереження, а через способи збереження свідомого, лише самому собі споконвічно відомого життя. Оскільки цього свідомого життя можна досягти лише метафізичними засобами, через роз'яснення себе самого, метафізика зберігає внутрішній зв'язок з Модерном. Про цей зв'язок ідеться у Генріха в його «Тезах».

Претензія на цей зв'язок одразу відрізняє Генріхове починання від того повернення до метафізики, яке, як здається, відштовхується від «подолання метафізики», що спричиняє лише негаразди для зануреного у свої думки Модерну, – як, утім, і від схожих мотивів, що живляться цим «подоланням». На повних підставах Генріх захищається від цієї плутанини. У цій спрямованості я відчуваю ґрунтовність його переконань. Тут ідеться про розумові альтернативи великого, навіть політичного значення. Через поняття «самосвідомість», «самовизначення» і «самоздійснення» було розгорнуто нормативний зміст Модерну, який не можна ідентифікувати з осліплою суб'єктивністю самозбереження або самоздійснення.

Той, хто прирівнює їх, бажає завдяки префіксам, що вказують на рух назад чи вперед, або взагалі позбавитися нормативного змісту Модерну, або звести його до (такого, що потребує зазвичай доповнення) когнітивно-інструментального спадку буржуазних ідеологій. За Гегелем, філософи не повинні були обурюватися на те, що їхні думки обговорюють на підставі політичних міркувань. Генріх не належить до великого альянсу проти того, що в кращі часи наважувалися називати «ідеєю 1789 р.». У цьому альянсі пліч-о-пліч стояли такі різні мислителі, як Лео Штраус, Мартін Гайдеггер і Арнольд Гелен. Тут можна нагадати і про такий парадоксальний на перший погляд шлях, що став можливим для мого покоління, який ми спостерігаємо від Карла Шмідта до Лео Штрауса. Його наслідком було

<sup>3</sup> Dieter Henrich. Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hg.). Subjektivität und Selbsterhaltung. Ffm. 1976. S. 114.

прирівнювання модерного розуму до інструментального. Навпаки, Генріх виступає проти нього з очевидними аргументами. Звісно, він міг би мати деякі застереження щодо моого критичного погляду на політичні імплікації чистої філософської думки. Мої запитання я впорядковую відповідно до ключових слів: метафізика, антинатуралізм і теорія суб'єктивності.

## |

Стало популярним переносити поняття парадигми, що походить з історії науки, на історію філософії і завдяки поняттям «буття», «свідомість» і «мова» здійснювати грубий розподіл епох. Згідно з Шнедельбахом і Тугендгатом<sup>4</sup>, можна розрізнати відповідним чином онтологічні, філософсько-рефлексивні і лінгвістичні способи думок.

Попри всі протилежності між Платоном і Аристотелем метафізичне мислення виходить загалом, завдяки Парменіду, з питання про буття сущого, а отже, є онтологічним. Дійсне пізнання спрямоване винятково на всеагальне, незмінне та необхідне. Незалежно від того, чи буде воно розумітися за зразком математики, як споглядання й анамнез, чи за зразком логіки, як міркування і дискурс, воно становить структури самого сущого, що покладені в пізнання. Як відомо, через скептичне ставлення до цієї переваги буття над мисленням і завдяки значущості рефлексії щодо питань методу в підсумку отримуються мотиви, важливі для переходу від онтологічного мислення до менталізму. Самовідношення суб'єкта, що пізнає, відкриває доступ до внутрішньої, своєрідно визначеної, цілком належної нам сфери уявлень, яка передує світові уявлюваних об'єктів. Метафізика виступала як наука про всеагальне, незмінне і необхідне. Свій еквівалент вона могла знайти лише в теорії свідомості, яка надає необхідні суб'єктивні умови для об'єктивності всеагального синтетичного судження а рігорі.

Якщо розуміти її таким чином, то за умов модерної філософії рефлексії не можна уявити будь-яке метафізичне, у точному сенсі, мислення, а тим більше обробку перетворених філософією свідомості метафізичних підходів до питання. Цим можна пояснити також Кантове двозначне ставлення до метафізики і зміну значення, якої зазнає цей термін у Кантовій критиці розуму. З іншого боку, можна

<sup>4</sup> E. Tugendhat, U. Wolf. Logisch-semantische Propädeutik. Stuttg. 1983. S. 7 ff.

було б, як наполягає на цьому Генріх, зберегти поняття «метафізики» для будь-якого способу обробки метафізичних питань, спрямованих на цілісність людини і світу, позаяк вона має справу лише із собою. Адже концепції Ляйбніца, Спінози або Шеллінга, а також Кантове вчення про два царства належать до традиції великого, започаткованого Платоном і Аристотелем системного проекту. Для Гайдеггера навіть Ніцше ще є метафізичним мислителем, оскільки належить до Нового часу, підпорядкованого принципу суб'єктивності. Ця термінологічна суперечка не заглиблювалася в суть речей. Про що йдеться насправді?

Безперечними є реконструктивні завдання філософії – те, що Генріх називає «роз'ясненням елементарних способів роботи інтелекту». При цьому треба мати на увазі не лише зразки метафізики (предметно-визначального пізнання) природи та метафізики звичаїв і взагалі не лише Кантову архітектоніку розуму з розподіленими здатностями об'єктивістського пізнання, морального переконання та естетичного судження. Усі видові компетенції суб'єктів, здатних до мови і дії, доступні раціональній постконструкції, а саме під час звернення до того практичного знання, яке ми інтуїтивно використовуємо за продукування вже виправданих результатів. Із цього погляду філософська і наукова праця становлять континуум. Окрім підходів до питання, що спрямовані на універсальне, філософія ні в чому не перевершує тут науки і, безумовно, не може претендувати на непогрішність привілейованого доступу до істини. Хоча спонтанне утворення числового ряду не може бути належним чином «запечене», кожна теорія натурального числового ряду «є насправді фалібільною» (Генріх, теза 2). Те, що має значення для основ алгебри, має ще більше значення для етики.

Отже, опускаючи деякі подробиці, можна стверджувати, що теоретична роль філософії не дає жодного приводу для глибоких розбіжностей у думках. Спірною є, швидше, спрямована на цілісність життєвої практики, пояснювальна, у точному значенні, роль філософії<sup>5</sup>. В іншому контексті я розрізняю її ролі «інтерпретатора» і «берегині» (Platzhalter)<sup>6</sup>. Ідеться про ті канонізовані Кантом «неспростовні» запитання, які виникають певною мірою спонтанно і спрямовані

<sup>5</sup> H. Schnädelbach. Philosophie, in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): Grundkurs Philosophie. Hambg. 1985. S. 46–76.

<sup>6</sup> J. Habermas. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Ffm. 1983. S. 9 ff.

на світоглядні відповіді. Філософія має уможливлювати «свідоме», роз'яснене через рефлексивне саморозуміння, «опановане» в недисциплінарному сенсі життя. І тому перед філософським мисленням, як і раніше, стоїть завдання засвоювати у променях світла, що стають все тоншими і гострішими, відповіді, які дає традиція, а саме розвинене у високих культурах доброочинне знання релігії і знання про світ космології, яке ще має гарні підстави для того, щоб стати переконливим для дочок і синів Модерну. За суперечками про те, чи можлива після Канта «метафізика», насправді приховуються суперечки щодо незмінності і змістовності тих старих істин, які придатні для критичного засвоєння, а також щодо способу трансформації смислу, якій у разі критичного засвоєння мають підлягати стари істини.

Якщо ми хочемо описати це коло проблем із зазначенням їх виникнення, доцільно, аби бути зрозумілими, казати про метафізичні та релігійні питання. Справді, я не вважаю, що ми, як європейці, можемо серйозно зрозуміти такі поняття, як мораль і звичаєвість, особа та індивідуальність, свобода й емансиپація, — які, можливо, близчі нашому серцю, ніж поняття катартичного вбачання ідей, що оточують поняттєве багатство платонівського мислення порядку, — не засвоївши субстанцію історично-доброочинного мислення юдейсько-християнського походження. Інші, на підставі інших традицій, знаходять шлях до збагачення значення понять, що структурують наше саморозуміння. Але без соціалізаторського опосередкування і без філософської трансформації кожної з великих світових релігій цей семантичний потенціал може одного разу стати недоступним. Кожному поколінню він має розкриватися знову, щоб не розчинився залишок інтерсуб'єктивно розділеного саморозуміння, яке уможливлює гуманне ставлення людей одне до одного. Кожен має розпізнавати себе у всьому, що має людське обличчя. Підтримувати та пояснювати цей смисл гуманізму — навіть не в безпосередньому схопленні, а через обхідні теоретичні зусилля — завдання, від якого філософи не можуть почуватися цілком звільненими, їм також не слід наражатися на небезпеку приписування собі сумнівної ролі «посередника смислу».

Але при цьому менше називають тих, хто непохитно віdstоює метафізику, ніж тих, хто разом із раннім Горкгаймером наполягає на критиці метафізики, оскільки вони тієї думки, що ідеалістичні всезагальні поняття надто гладко і слухняно приховують конкретне

страждання в принизливих умовах життя. Скепсис також має свої підстави<sup>7</sup>. Позаяк критика ідеології та розуму завжди виявляє нові форми старого союзу метафізики й обскурантизму, Горкгаймерова критика була цілком слушною. Щоб не ганьбити розумові мотиви великої філософії, він хотів викрити їх у перспективоутворювальних основних поняттях міждисциплінарно розроблюваної теорії суспільства. Марксистська філософія історії, у межах якої він хотів здійснити цю трансформацію, справді не витримала критики. Це, однак, не знецінює підстави для матеріалістичного скепсису, який спрямований проти ідеологічного зловживання надмірними ідеями. Хибною є також думка, що філософія втратила свою автономію від наук, з якими вона має співпрацювати. Наука – а точніше, моделювальна наука (фізика чи нейрофізіологія – байдуже), яка була б зразковою для інших досвідничих наук, – є однією з фікцій, що популярні серед філософів, але не більше того.<sup>8</sup> У межах диференційованого і надто напруженого спектра між філософією й окремими науками існують відношення спорідненості дуже різного ступеня: деякі науки більш-менш залежні від філософської думки, інші більш-менш вільні від таких спекулятивних зв'язків. Навіть у ролі, у якій філософія виходить з наукової системи, щоб у відповіді на кожне неспростовне запитання з'ясувати загалом напівпрозорий життєсвіт, що оточує коло безсумнівності, вона більше не виконує свою п'есу за власною режисурою.

Залишимо остроронь концепт життєсвіту, що вже проаналізований мною в інших працях<sup>8</sup>. Для моєї мети достатньо того, що індивідуальні біографії та інтерсуб'єктивно розділені життєві форми поєднуються у структурах життєсвіту і беруть участь у його тоталізації. Горизонти нашої біографії і життєвих форм, у яких ми знаходимо себе, утворюють проникне ціле з дoreфлективного теперішнього і рефлективного схоплення близькості, що віддаляється. Як самозрозуміла і така, що потребує свого підтвердження, ця цілісність життєсвіту є водночас чимось близьким і далеким, саме тим проблематичним, з якого надходять наполегливі запитання, такі, наприклад, як: «Що є людина?» Цьому природному джерелу проблематизації найвідомішого заднього плану світу основні філософські запитання завдячують своїм від-

<sup>7</sup> H. Brunkhorst. Dialektischer Positivismus des Glücks, in: Z. f. philos. Forschung, 39, 1985. S. 353 ff.

<sup>8</sup> J. Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 2. S. 182–239; ders.: Der philos. Diskurs der Moderne. Ffm. 1985. S. 376 ff., auch unten S. 88 ff.

ношенням до цілого, своїм інтегрувальним і завершальним характером. Вони можуть бути порушені, як показав Кант, лише завдяки самовіднесенню, а отже, антиномічному способу мислення<sup>9</sup>.

Однак можливість відповіді на такі запитання стосується також змін, що відбуваються в самому життєсвіті. До порога Модерну лише ті системи тлумачення зберегли структуру, гомологічну цілісній структурі життєсвітового горизонту, які зберегли здобутки само-пояснення культури. Неминуче передбачувана єдність концентрично – навколо «мене» і «нас», тут і тепер – збудованого життєсвіту відображалася досі у тоталізувальній єдності міфічних оповідань, релігійних учень і метафізичних пояснень. Однак форми пояснення, які ще зберігалися в теоріях як залишок об'єднуальної сили міфів про первоначала, в Модерні було остаточно зруйновано і значінено: синдром значущості, на який вказували релігійні та метафізичні основні поняття, розчинився разом із виникненням експертних культур науки, моралі і права з одного боку та автономізацією мистецтва з іншого. Саме три Кантові «Критики» були реакцією на відокремлення різних комплексів раціональності. Починаючи з XVIII століття спеціалізовані на об'єктивувальному пізнанні, морально-практичній розсудливості та естетичному судженні форми аргументації роз'єднуються, а саме в межах інституцій, які могли набувати беззаперечної дефінітивної сили щодо визначення критеріїв загальнозначущості. Сьогодні – від імені генеалогії, пам'яті, екзистенційного просвітлення, філософської віри, деконструкції тощо – філософія могла б затвердити як власні інші критерії загальнозначущості – лише ціною нехтування вже досягнутим рівнем диференціації та обґрунтування, тобто відмови від своєї достовірності. Те, що їй залишається і що вона спроможна робити, це інтерпретувальне опосередковування між експертним знанням і практикою повсякдення, що потребує орієнтації. Їй залишається сприяти висвітленню віднесених до тотальності процесів самопояснення життєсвіту, які треба вберегти від засилля об'єктивізму, моралізації та естетизації експертних культур.

Сьогодні філософії вже не надано критеріїв загальнозначущості, за допомогою яких вона мала б просвітлювати здоровий глузд людини. Вона має діяти за не визначених нею умов раціональності. Тому в ролі інтерпретатора науки, моралі або мистецтва вона не

<sup>9</sup> A. Kulenkampff. Antinomie und Dialektik. Stuttg. 1970.

може претендувати на привілейований доступ до вбачання сутності і має лише фалібільне знання. Вона має також відмовитися від традиційних форм вчення, що впливає на соціальні процеси, і залишатися теоретичною. Нарешті, вона вже не може будувати ієрархію тотальностей різних форм життя за критерієм більш або менш цінного. Вона обмежується розумінням загальних структур життєсвітів. Згідно з цими трьома положеннями посткантівську метафізику більше не можна уявляти як «завершальну» та «інтегрувальну» думку<sup>10</sup>.

## II

Як зазначає Генріх, лише в діаматі ми ще стикаємося з тим пerekонанням, що філософське мислення визначене зрештою через дуалізм, який зводиться до двох «останніх» теорій: до всезагальних теорій або духу, або матерії. Цей розкол між ідеалістичною і матеріалістичною настановами також має бути опанований модерним мисленням. Сьогодні вже не можна заперечувати, що в широко представлений дискусії про дух і тіло (*body and mind*) стара гра у примат або *res cogitans*<sup>11</sup>, або *res extensa*<sup>12</sup> досі ще хвилює уми, – особливо в англосаксонських країнах, де всупереч прагматизму, що повертається до Гегеля, передумови картезіанської онтології залишаються непохитними<sup>13</sup>. Саме за цих передумов суб'єкт, що пізнає світ або діє у світі, виступає як такий, що протистоїть сукупності всіх об'єктів і фактів, ставлячись водночас до себе як до об'єкта серед інших об'єктів у світі (і, відповідно, як до факту серед сукупності інших фактів). Незалежно від того, чи пояснюється це подвійне становище суб'єкта емпірично, як «одного, протилежного всьому, і одного серед багатьох», і описується від Гюма до Квайна або в теорії уявлень, або в аналітиці мови, а також незалежно від того, чи розуміють його на підставі трансцендентальної філософії, як Генріх, а саме як основне відношення суб'єктивності, – поняттєві вимоги, які випливають із цього онтологічного двозначного становища, залишаються тими ж самими. За побудови теорії перевагу отримує або внутрішньосвітове, або ж трансцендентне щодо світу становище суб'єкта. Або суб'єкт намагається зрозуміти себе як природний об'єкт, який він пізнає як процес у

<sup>10</sup> Див. також: *D. Henrich. Fluchlinien.* Ffm. 1982. S. 99 ff.

<sup>11</sup> Річ мисляча – лат. – *Prim. перекл.*

<sup>12</sup> Річ протяжна – лат. – *Prim. перекл.*

<sup>13</sup> *P. Bieri (Hg.). Analytische Philosophie des Geistes.* Meisenheim 1981.

світі, або ж відмовляється від цієї самооб'єктивиції і натомість ідеалістично виокремлює представлене в рефлексії відношення одночасного буття-у-світі-і-назовні-світу як основний феномен свідомого життя. В обох випадках протилежні сторони вступають у суперечку на ту ж саму тему. Генріх спростовує її значення, позаяк за передумов такої онтології мала б, звісно, зникати й альтернатива, яку Генріх розуміє як відмову від метафізики на користь натуралізму.

Генріх вважає, що ті, хто порушують картезіанську мовну гру виняткової протилежності духу і тіла, уникають проблемного тиску натуралізму. Це залишається для мене не зовсім зрозумілим. По-перше, слід було б з'ясувати, чи не мають ті, хто відмовляються від картезіанської мовної гри, гарні підстави для того, щоб сприяти досягненню філософського рівня «третіми» категоріями, такими як «мова», «дія» або «тіло».

Ці спроби мислити трансцендентальну свідомість як «втілену» в мові, дії або тілі і «ситуатизувати» розум у суспільстві та історії мають вагомий потенціал аргументації. Аргументи, які пропонує Гумбольдт, було розгорнуто або через Фреге до Вітгенштайна, або через Дільтея до Гадамера, або ж від Пірса через Міда до Гелена і, нарешті, від Фойєрбаха через Плесснера до Мерло-Понті. Ці спроби не мають заходити у глухий кут феноменологічної антропології. Вони можуть сприяти ревізії глибоко вкорінених онтологічних упереджень, наприклад подоланню прагматикою мови логоцентричного вузького розуміння усталених традицій: онтологічної, зосередженої на питанні про буття сущого, теоретико-пізнавальної, спрямованої на умови пізнання, що об'єктивує, і семантичної, що встановлює значення істини асерторичних речень. Ідучи шляхом, яким рухається прагматика мови, можна досягти більш складних понять світу і відмовитися від тих передумов, за яких лише і порушується традиційна проблематика тіла і духу<sup>14</sup>.

По-друге, можна було б замислитися над тим, чи не розчиниться тоді в ніщо проблемний тиск натуралізму. Він виказує себе, але іншим чином, у теоріях, які хоча й виходять із трансцендентальних підходів до питання, не наполягають на категоричному відокремленні інтелігібельного від феномenalного. Вони мають знайти відповідь на запитання: як Канта можна узгодити з Дарвіном? Після Маркса мені стає зрозуміло, що нормативний зміст Модерну може бути знайдено

<sup>14</sup> J. Habermas (1981). Bd 1. S. 115–151.

та збережено і за матеріалістичних передумов. «Природа в собі» не збігається з об'єктивованою природою. Маркс розмірковує над концепцією природно-історичного виникнення соціокультурного способу життя *homo sapiens*, до якої – на підставі фізично опредметненої *natura naturata*<sup>15</sup> – примислюється, так би мовити, ще частина *natura naturans*<sup>16</sup>. Такий натуралізм не слід ототожнювати з об'єктивістським самоописом культури, суспільства та індивіда. Як здатні до мови і дії суб'єкти ми вже до всякої науки маємо внутрішній доступ до символічно структурованого життєсвіту, до виробів і компетенцій соціалізованих індивідів. Я ніколи не міг зрозуміти, чому в науці ми обмежуємося зовнішнім доступом, який ми маємо до природи і який мав би відділяти нас від нашого дотеоретичного знання та штучно відчужувати життєсвіт. Психологія щурів справді може бути гарною для щурів. Однак натуралізм загалом у жодному разі не змушує до натуралістично відчуженого самоопису суб'єкта, який будь-що хотів би пізнати себе у своєму світі відповідно до граматичних умов «річ – подія – мова» або відповідно до теоретичних мов.

На мою думку, лінгвістичний біхевіоризм також належить до цих редукціоністських форм утворення теорії. Висунута ним теорія мови, що розробляється від Моріса до Квайна, завдячує своїм натуралізмом не мовно-аналітичній процедурі, а передумовам емпіристської онтології. Те, що перехід від філософії свідомості до аналізу мови в жодному разі не приписує цей шлях, засвідчують не лише філософія мови Гумбольдта і семіотика Пірса, але й критично налаштовані щодо психологізму імплікації мовно-аналітичного повороту в семантиці (у Фреге) та в теорії науки раннього логічного емпіризму. Аналітичний матеріалізм ніколи не справляв на мене особливого враження – саме тому, що він становить метафізичну позицію, я маю на увазі позицію, з якої загалом продовжує, хоч би як це викладалося, здійснюватися науковими засобами абстрактно представлена програма. Такі абстрактні спроби засновувати об'єктивістське саморозуміння людини живляться, що-правда, тим сцієнтистським ґрунтовним переконанням, що природничі науки (разом із модерною фізигою як їхнім ядром) становлять загалом модель і останній авторитет для кожного прийнятного знання. Проте в них ідеться не про фізикалістську, біохімічну, нейропсихологічну або ж лише соціобіологічно здійснену редукцію

<sup>15</sup> Природа створена – лат. – *Прим. перекл.*

<sup>16</sup> Природа, що творить, – лат. – *Прим. перекл.*

відомих соціально-наукових та історичних фактів, а винятково про принципову можливість пояснити на основі зміненого погляду на природний світ все інтуїтивно безсумнівне, відчужити і, об'єктивуючи, пояснити життєсвітовий контекст загалом із позиції спостерігача-природознавця.

Я відчуваю проблемний тиск натуралізму не з боку натуралістичного мислення, а із зовсім іншого боку: з того боку, де натуралістичні пояснювальні стратегії засновані усередині соціальних наук. При цьому я маю на увазі не безнадійно складну теорію навчання і навіть не поступальну теорію ігор, яка також відчуває тиск на власних кордонах, оскільки не можна редукувати все до стратегічних дій, а системну теорію суспільства, яка у своїх основних поняттях є водночас більш чутливою і більш широкою. Вона виходить із ґрунтовного феномена самоствердження самовіднесених систем у надскладних комплексах навколоїшніх світів і відчужує життєсвіт із деякої – такої, що перевершує всі онтології, – метабіологічної перспективи.

### III

Основні поняття своєї теорії систем Луман запозичив у Матурана та інших теоретиків. Водночас він так широко і гнучко їх застосував, що вони здатні репрезентувати конкурентоспроможну філософську парадигму. Ідея світового процесу, диференційованого через систему та навколоїшнє середовище, робить безсилими звичайні онтологічні передумови раціонально впорядкованого світу сущого, світу уявлюваних об'єктів або світу існуючого і мовно репрезентованого стану речей, наданого суб'єкту, що пізнає. Зокрема, спадок філософії суб'єкта може бути легко засвоєний і поглинений теорією системи, яка самовіднесено сама себе породжує<sup>17</sup>. Тому натуралізму цієї системи, який виказує себе на філософському рівні, але повною мірою відчутний під час застосування системи, слід було б протиставити парадигматично інакшу позицію, з якої можна було б здійснити не-об'єктивістський самоопис людини-у-своєму-світі, який навряд можливий у теорії свідомого життя. У своєму подвійному становищі свідоме життя суб'єкта багато в чому схоже, на мою думку, на самоствердження системи, яка надмірно зберігає власні кордони у своєму подвійному відношенні до себе і до навколоїшнього світу.

<sup>17</sup> Див. Екскурс до Лекції 12 у: Юрген Габермас. Філософський дискурс Модерну. – Київ, 2001. С. 359–375. – Прим. перекл.

Те, чому я вважаю, що комунікативно-теоретично застосовувана парадигма мови могла б чинити більший опір цьому виду натурализму, наводиться тут не для обговорення. Проте Генріхові роздуми спонукають мене до того, щоб принаймні уточнити, чим парадигма свідомості відрізняється від парадигми взаєморозуміння.

Протягом уже майже ста років висуваються різні аргументи, які стосуються необхідності переходу від класичної логіки виведення до модерної логіки висловлення, від теорії пізнання предметів до теорії пізнання стану речей, від інтенціоналістського до мовно-теоретичного пояснення діяльності розуміння і комунікації, загалом переходу від інтроспективного аналізу фактів свідомості до реконструктивного аналізу загальнодоступних граматичних фактів. Щодо цього існує асиметрія між пояснюальною спроможністю філософії свідомості, яка виходить із самовідношення суб'єкта, що уявляє і пізнає об'єкт, і спроможністю розв'язання проблем у теорії мови, яка виходить з умов розуміння граматичного вислову. Як і Генріх, я, звісно, тієї думки, що феномен самосвідомості не можна задовільно пояснити шляхом семантичного аналізу використання окремого мовного вислову (наприклад, особового займенника першої особи однини). Однак Генріх відкидає і передумову, яка могла б із позиції теорії свідомості пояснити форму логічного і граматичного вислову. Замість цього він відстоює тезу рівної первинності самовідношення і здатності до мови. Справді, інтуїтивно переконливо, що «функціонування мовної комунікації включає у себе самовідношення мовців як одну зі своїх конститутивних умов, яка є в ній так само первинною, як і форма речення із суб'єктом і предикатом» (Генріх, теза 10). Водночас виявляється рівнозначність обох парадигм, які кристалізуються навколо самовідношення суб'єкта, що висловлюється, і навколо форми мовного вислову. Однак такий компроміс мав би руйнуватися вже за першого випробування. Наприклад, будуючи теорії мови, ми маємо вирішити, чому віддати перевагу: безтілесній інтенції як вільно ширяючому елементу свідомості або значенню, що втілене в медіумі мовного символу. Доводиться доходити протилежних висновків, залежно від того, який концепт кладуть в основу мовної спільноти: інтерсуб'єктивно розділене значення чи інтерсуб'єктивне розуміння ідентичних за значенням висловів, яке досягається за нескінченного повторення відображеніх одна в одній інтенції різних мовців.

Тим привабливішим є третє рішення. Самовідношення і форма речення можуть вважатися рівнозначними у теорії мови, якщо вона

орієнтована не семантично (на розуміння речень), а прагматично (на вислови, завдяки яким мовці домовляються про щось один з одним). Щоб досягти взаєморозуміння стосовно будь-чого, учасники повинні не лише розуміти значення, яке передбачається у висловлюваних ними реченнях, але й уміти водночас ставитися один до одного як мовці і слухачі – в оточенні непричетних до їхнього спілкування членів їхньої (або якоїсь іншої) мовної спільноти. Взаємні, встановлені через мовленнєві ролі міжперсональні відносини уможливлюють самовідношення, яке в жодному разі не передбачає спрямованої на себе, як на минулу свідомість, рефлексії суб'єкта, що пізнає або діє. Швидше, самовідношення виникає з інтерактивного взаємозв'язку<sup>18</sup>.

Саме в перформативній настанові мовець може звертатися до слухача лише за умови, якщо він – на тлі потенційно присутніх – такою ж мірою може бачити і розуміти себе з перспективи свого співрозмовника, якою адресат сприймає, зі свого боку, його перспективу. Це результативне самовідношення, що випливає із прийняття перспективи комунікативної дії, можна дослідити та диференціювати залежно від модусу комунікації за допомогою системи трьох особових займенників, пов'язаних трансформаційними зв'язками.

При цьому виявляється складність, яка завжди супроводжує тлумачення суб'єктивності і самовідношення у філософії рефлексії. Суб'єкт, який, пізнаючи себе, ставиться до себе як до виконавця спонтанного самовідношення, натрапляє на самість, що вже виведена під цією категорією, яку він схоплює як об'єкт, а не як власну самість (*Es-Selbst*). Кіркегор сприйняв цю проблему Фіхте через пізнього Шеллінга і привів її до відправної точки міркування, у якій суб'єкт, що рефлектує власну екзистенцію, ввергається у «хворобу до смерті». Згадаємо про три кроки, з яких починається розділ А його твору під назвою «Хвороба до смерті». По-перше, самість є доступною лише в самосвідомості. Оскільки це самовідношення не може бути рефлективно поверненим, самість суб'єктивності є лише відношенням, яке відносить себе до самого себе. По-друге, таке відношення, яке відносить себе до самого себе як до самості в зазначеному смислі, має або встановити себе, або бути встановленим через іншого. Кіркегор вважав першу альтернативу (науковчення Фіхте) нездійсненою і тому одразу звернувся до другої. Самість людини, що екзистує, є таким виведеним, установленим відношен-

<sup>18</sup> J. Habermas (1981). Bd. 2. S. 112 ff; vgl. unten S. 210 ff.

ням і такою самістю, що водночас відноситься до себе і до іншого. Цей «інший», що передує самості самосвідомості, є для Кіркегора християнським Богом спасіння, для Генріха – дoreфлективно довіреним анонімом свідомого життя, що відкритий як для буддійського, так і для платонівського тлумачення<sup>19</sup>. Обидві інтерпретації вказують на релігійний вимір і водночас на мову, яка, можливо, є мовою старої метафізики, що виходить за межі модерної позиції свідомості.

Я не відчуваю навіть незначного імпульсу, який би міг отримати Генріх із цих далекосяжних думок. Генріх каже про «втрачання мужності». Риторична сила релігійної мови також зберігає свою чинність доти, доки ми не знайшли для неї в занурених у ній досвідах та інноваціях переконливішу мову. При цьому можна стверджувати, що через зміну парадигми вихідна проблема<sup>20</sup> Фіхте стає безпредметною. Через прийняту від мовця перспективу слухача щодо нього самість перформативно утвореного самовідношення<sup>21</sup> вводиться вже не через рефлективне відношення – як предмет пізнання, – а як суб'єкт, що формує себе завдяки участі в мовній інтеракції і виражає себе у здатності до мови і дії. Встановленим через структуру мовної інтерсуб'єктивності та обмеженим через взаємозв'язок *Ego*, *Alter* і *Neuter* самовідношенням не може передувати домовна суб'єктивність, оскільки все, що можна назвати суб'єктивним і що поставало б, отже, як таке, що передує відношенню «бути-у-згоді-із-самим-собою» (*Mit-sich-Vertrautsein*), завдячує впертій вимозі індивідуалізації, притаманній мовному медіуму освітніх процесів, які не зупиняються доти, доки взагалі діють комунікативно. За Мідом, будь-яка індивідуалізація неможлива без соціалізації і будь-яка соціалізація неможлива без відособлення<sup>22</sup>. Саме тому теорія суспільства, яка доходить цього розуміння завдяки прагматиці мови, має поривати також з тим, що зазвичай називають руссоїзмом.

<sup>19</sup> D. Hennch. Dunkelheit und Vergewisserung, in: ders. (Hg.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Stuttg. 1985. S. 33 ff.

<sup>20</sup> D. Hennch. Fichtes ursprüngliche Einsicht. Ffm. 1967.

<sup>21</sup> Це, однак, не розкриває домовні коріння когнітивного розвитку в ранньому онтогенезі:rudimentарне самовідношення має утворюватися вже разом із примітивним усвідомленням правила. Але на ступені освоєння рідної мови, на якій інтелектуальна діяльність вже мовно організована, такі онтогенетичні висловлення не передбачають опису способу функціонування метакогнітивних здібностей.

<sup>22</sup> Vgl. unten S. 216 ff.

### 3. МОТИВИ ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Непрозорою стала й ситуація сучасного філософствування. Я маю на увазі не суперечку філософських шкіл – вона завжди була медіумом, який рухав філософствування вперед. Я маю на увазі суперечку щодо передумови, на яку спиралися після Гегеля всі філософські школи. Незрозумілим стало сьогодні і становище метафізики.

Довгий час позиція *позитивізму* та його спадкоємців була однозначною. Притаманні метафізиці постановки питань було викрито в ньому як позбавлені сенсу – вони мали бути усунуті як безпредметні. У цьому антиметафізичному фурорі виказав себе, звісно, прихованій сцієнтистський намір підняти до абсолюту саме досвідно-наукове мислення. Двозначними із самого початку були й зусилля Ніцше подолати метафізику. Деструкція історії метафізики<sup>1</sup> Гайдегера та критика ідеології Адорно, що маскується у формах модерної філософії первоначала<sup>2</sup>, мали на меті створити *негативну метафізику*, звертаючись до того, що завжди передбачалося метафізикою і стосовно чого вона завжди помилялася. Сьогодні знову піднімається з попелу негативізму іскра відновлення метафізики – чи то тієї, що стверджується після Канта, чи то метафізики, яка рішуче спрямована назад слідом за Кантовою трансцендентальною діалектикою<sup>3</sup>.

Ці розглядувані більш серйозно розумові рухи коливаються в сюрреалістичному колі закритих картин світу, які брутально-спекулятивно складені з частин наукових теорій. Нова доба іронічним чином задовольняла потребу в заміщенні втрачених єдності і цілісності світу абстрактно проголошеним авторитетом наукової системи, що стає дедалі непрозорішою. Проте закриті картини світу можуть стабілізуватися в океані децентркованих світовідношень лише на ізольованих субкультурних островах.

Усупереч цій новій непрозорості я гадаю, що наша вихідна ситуація несуттєво відрізняється від тієї, у якій опинилася перша ге-

<sup>1</sup> M. Heidegger. Nietzsche. Bd. 1 und 2. Pfullingen 1961.

<sup>2</sup> T. W. Adorno. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttg. 1956.

<sup>3</sup> D. Hennch. Fluchlinien. Ffm. 1982; R. Spaemann. Philos. Essays. Stuttg. 1983.

нерація гегелівської школи. То був час, коли мінявся агрегатний стан філософствування: відтоді ми не маємо жодної альтернативи постметафізичному мисленню<sup>4</sup>. Я хотів би спочатку згадати про деякі аспекти метафізичного мислення, щоб потім обговорити чотири мотиви неспокою, з якими воно конfrontує, – мотиви, які проблематизують метафізику як розумову форму і зрештою значінню. Під нехтуванням аристотелівською лінією я маю на увазі мислення філософського ідеалізму, яке «метафізично» повертається до Платона і яке через Плотіна і неоплатонізм, Августина і Томаса, Кузанця і Піко де Мірандолу, Декарта, Спінозу і Ляйбніца сягає Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля. А античний матеріалізм і скептицизм, пізньосередньовічний номіналізм і новочасовий емпіризм є антиметафізичними зустрічними рухами, які залишаються, проте, у межах горизонту мисленнєвих можливостей метафізики. Розмаїття метафізичних настанов мислення я можу об'єднати під одним загальним заголовком, позаяк у мене ідеться – із запропонованої перспективи – лише про три аспекти. Я докладно зупиняюся на мотиві єдності філософії первоначал, на прирівнюванні буття до мислення та на доброчинному значенні теоретичного способу життя. Коротше кажучи, на ототожнювальному мисленні, вченні про ідеї та сильному понятті про теорію. Звісно, ці три моменти за переходу до суб'єктивізму Нового часу зазнають своєрідного переломлення.

## I. Аспекти метафізичного мислення

**Ототожнювальне мислення.** Антична філософія успадковує від міфу погляд на ціле. Вона відрізняється від нього поняттєвим рівнем, на якому відносить усе до єдиного. Первоначала уявляються вже не в наративній наочності, як прасцена і початок ланцюга поколінь, як *перше у світі*. Швидше, ці начала звільняються від вимірів простору та часу і абстрагуються до чогось першого, яке, як нескінченне, або протистоїть світу скінченного, або лежить у його основі. Чи концептуалізується воно як трансцендентний світові Богтворець, як сутнісна основа природи чи, нарешті, абстрактніше, як буття – у всіх випадках виникає перспектива, з якої наявні у світі речі і події в їх багатоманітності постають на дистанції, приводять-

<sup>4</sup> Цю передумову обґрунтовано в: Юрген Габермас. Філософський дискурс Модерну. – Київ, 2001. – Прим. перекл.

ся до однозначності особливих сутностей і можуть водночас розумітися як частини цілого. У міфі єдність світу створювалася інакше: як безперервний контакт особливого з особливим, як спілкування схожого і несхожого, як багатоманітність відображеній світла і відблиску, як конкретне зчеплення, накладання та переплетення. Конкретизм цього світобачення руйнує ідеалістичне мислення про єдність. Єдине і множина, абстрактно схоплені як зв'язок тотожності і відмінності, становлять основне відношення, яке розуміється метафізичним мисленням водночас як логічне і онтологічне: єдине є і тим і іншим – основоположенням і сутнісною основою, принципом і первоначалом. Звідси виводиться – у значенні обґрунтування і виникнення – множина, і завдяки такому її походженню вона відтворюється як упорядкована багатоманітність<sup>5</sup>.

*Ідеалізм.* Єдине і ціле є результатом героїчного зусилля думки, концепт буття виникає з переходом від граматичної форми до абстрактного рівня оповіді до дедуктивного пояснення за зразком геометрії. Тому з часів Парменіда між абстрагувальним мисленням і його продуктом, буттям, встановлюється внутрішній зв'язок. Звідси Платон робить висновок, що порядок, який засновує єдність і лежить в основі різноманітності феноменів як сутність, також має абстрактну природу. Види і роди, за якими ми впорядковуємо феномени, випливають з ідеального порядку самих речей. Платонівська ідея є, звісно, не чистим поняттям і не наочною картиною, а тим типовим і визначальним, що вилучається з наочної різноманітності.

Закладені в матеріальних речах ідеї несуть у собі обіцянку всеєдності, оскільки сягають вершини ієархічно впорядкованої піраміди понять і зсередини вказують на неї: на ідею блага, яку всі інші ідеї містять у собі. З абстрактної природи ідеального буття запозичує подальші атрибути – атрибути загального, необхідного і вічного.

Завдяки закладеному у вченні про ідеї напруженню між двома формами пізнання: дискурсивною, що спирається на емпірію, та анамнетичною, що спрямована на інтелектуальне вбачання, історія метафізики отримує свою внутрішню динаміку – так само як і з парадоксального протистояння ідеї і явища, форми і матерії. Із самого початку ідеалізм помилявся стосовно того, що ідеї, або *formae rerum*<sup>6</sup>, фактично завжди містили і лише подвоювали те, що

<sup>5</sup> W. Beierwaltes. Denken des Einen. Ffm. 1985.

<sup>6</sup> Форма речей – лат. – Прим. перекл.

вони мали відділяти як матеріальне від просто неіснуючого, – саме матеріальний зміст тих емпіричних однічних речей, у яких ідеї мали б прочитуватися завдяки порівняльній абстракції<sup>7</sup>.

Перша філософія як філософія свідомості. Заслуга номіналізму та емпіризму полягає в тому, що вони виявили цю суперечність метафізичної настанови і зробили радикальні висновки. Номіналістичне мислення скорочує функції *formae rerum*, зводячи їх до підпорядкованих лише суб'єкту, що пізнає речі, *signa rerum*<sup>8</sup> – до імен, які ми прикріплюємо до речей. Юм теж розчинив десубстанціалізовані однічні факти, що залишилися ще від номіналізму, у тих чуттєвих відображеннях, ґрунтуючись на яких суб'єкт, що відчуває, створює свої уявлення про предмети. Своєю чергою, ідеалістична філософія оновляє і те й інше: ототожнюване мислення та вчення про ідеї – на нових підставах суб'єктивності, відкритих для ментальності через зміну онтологічних парадигм. Самосвідомість, відношення пізнавального суб'єкта до себе дає починаючи з Декарта ключ до внутрішньої та абсолютної безсумнівної сфери уявень, які ми маємо про предмети. Завдяки цьому метафізичне мислення в німецькому ідеалізмі може набувати форми теорії суб'єктивності. Самосвідомість подається або як зasadniche спонтанне джерело трансцендентальної дієвості, або як самий дух, що сягає абсолютноного. Ідеальні сутності перетворюються на категоріальні визначення продукувального розуму, отже, все стає тепер – у своєрідному рефлексивному повороті – віднесеним до єдиного, яким є продукувальна суб'єктивність. Чи покладається тут розум фундаменталістськи: як суб'єктивність, що уможливлює світ загалом, чи розуміється він діалектично: як дух, що, надолужуючи себе, проривається через природу та історію, – в обох випадках розум діє як водночас тоталізувальна і самовіднесена рефлексія.

Розум виступає спадкоємцем метафізики, оскільки вона гарантує перевагу тотожності над відмінністю та ідеї над матерією. Ще

<sup>7</sup> Т. W. Adorno, a. a. O. S. 29: «Філософія первоначала, яка з власних причин втечі від зумовленого повертається до суб'єкта як до чистої тотожності, одночасно боїться втратити себе в зумовленості суто суб'єктивним, яке, як ізольований момент, ніколи не досягає чистої тотожності і приховує свою ваду так само добре, як і свою противречість. Цієї антиномії велика філософія ніколи не могла уникнути». Щодо історико-метафізичного значення неідентичного див. також: K. H. Haag. Der Fortschritt in der Philosophie. Ffm. 1983.

<sup>8</sup> Знаки речей – лат. – Прим. перекл.

Гегелева логіка, яка мала симетрично опосередковувати єдине і множину, нескінченне і скінченне, всезагальне і часове, необхідне і випадкове, не могла не закріпити ідеалістичну перевагу єдиної, всезагального та необхідного, оскільки саме в понятті опосередкування стверджується верховенство водночас тоталізуvalьних і самовіднесених операцій<sup>9</sup>.

*Сильне поняття про теорію.* Кожна з великих світових релігій зазначає привілейований і особливо вимогливий шлях до досягнення індивідуального душевного блага – наприклад, доброчинний шлях буддійського мандрівного монаха або християнського пустельника. Філософія пропонує як свій доброчинний шлях життя, присвячене спогляданню, – життя теоретика (*bios theoretikos*). Воно належить до найвищого щабля античних форм життя, що вище за практичне життя (*vita activa*) державного діяча, педагога або лікаря. Сама теорія зазнає прикорстей від цього її укладання в зразкову життєву форму. Вона відкриває для небагатьох привілейований доступ до істини, натомість для багатьох шлях до теоретичного пізнання залишається закритим. Теорія вимагає зренення природної позиції щодо світу й обіцяє контакт із позабуденним. Спогляdalne уявлення про пропорції орбіт, космічні цикли взагалі зберігає щось від сакральних витоків теорії – *theoros* називався представник, якого грецькі міста відряджали на святкові громадські ігри<sup>10</sup>.

У Новий час поняття теорії втрачає цю прив'язаність до сакральних подій, так само як і свій первісний елітарний характер, який зводиться до соціального привілею. Те, що зберігається, – це ідеалістичне тлумачення дистанціювання від пов'язаності з повсякденним досвідом та інтересом. Методична настанова, яка має вберегти вченого від локальних упереджень, залишається актуальною в німецькій університетській традиції аж до Гуссерля, до теоретично обґрунтованої переваги теорії над практикою. У нехтуванні матеріалізмом і прагматизмом дається взнаки щось від абсолютистського розуміння теорії, яка не лише піднімається над емпірією та окремими науками, але й є «чистою» в значенні катартичного усунення всіх слідів її земного зв'язку виникнення. Цим замикається коло бтотожнюvalьного мислення, яке включає себе в тотальність, що його охоплює, і тому має задовольняти вимогу обґрунтування всіх передумов із самого себе. Незалежність теоретичного способу жит-

<sup>9</sup> D. Henrich. Hegel im Kontext. Ffm. 1971. S. 35 ff.

<sup>10</sup> B. Schnell. Die Entdeckung des Geistes. Hbg. 1955. S. 401 ff.

тя сублімується в модерній філософії свідомості у теорію, що обґруntовує себе самою абсолютним чином<sup>11</sup>.

Метафізичне мислення, яке залишалося актуальним аж до Гегеля, я охарактеризував як перетворення філософією свідомості ототожнювального мислення, учення про ідеї і поняття про силну теорію. Це були історичні, до метафізики залучені ззовні та суспільно зумовлені розробки, які проблематизували цю форму мислення:

- тоталізувальне, спрямоване на єдине і ціле мислення ставиться під питання *новим типом* раціональності – *раціональністю методу*, яка завдяки досвідно-науковому методу природничих наук досягає свого визнання протягом XVII століття і завдяки формалізму як у морально-правовій теорії, так і в інституціях конституційної держави стверджується протягом XVIII століття. Натурфілософія і природне право вступають у конfrontацію з новим характером вимог обґрунтування. Вони похитнули *філософський привілей пізнання*;
- у XIX столітті виникають історично-герменевтичні науки, які відображають нові досвіди часу і контингентності у дедалі складнішому модерному економічному суспільстві. Через вторгнення історичної свідомості *виміри скінченності*, що заперечують ідеалістично піднесений, неконкретизований розум, досягають сили переконання. Унаслідок цього починається *детрансценденталізація* успадкованих основних понять;
- протягом XIX століття поширюється також критика *матеріалізації та функціоналізації* форм життя і спілкування, а також об'єктивістського саморозуміння науки і техніки. Вона сприяє критиці основ філософії, яка втискує все в суб'єкт-об'єктні відношення. У цьому контексті відбувається зміна парадигм від *філософії свідомості до філософії мови*;
- нарешті, під тиском дедалі виразнішої взаємозумовленості теорії і практики руйнується і класична перевага теорії над практикою. Укладання теоретичних результатів у їх практичні зв'язки створення-застосування сприяє усвідомленню релевантності повсякденного контексту дії і комунікації. Останні, наприклад, завдяки концепту заднього плану життєсвіту досягають філософського статусу.

<sup>11</sup> Щодо Фіхтеової ідеї останнього обґрунтування див.: V. Hösle. Hegels System. Bd. 1. Hbg. 1987. S. 22 ff.

Далі я хотів би зупинитися на цих аспектах руйнування метафізичної форми мислення і показати, що перехід до постметафізичного мислення поставив нас перед новими проблемами. Те, як можна реагувати на цей стан проблем, що виникає після метафізики, я хочу пояснити з погляду теорії комунікативної дії.

## II. Раціональність методу

Філософія залишається вірною своїм метафізичним витокам доти, доки вона може виходити з того, що розум, який пізнає, знаходить себе в цьому розумово структурованому світі або ж надає розумової структури природі та історії – чи то у вигляді трансцендентального обґрунтування, чи то шляхом діалектичного осмислення світу. Пронизана розумом тотальність – чи то світу, чи то світоутворюальної суб'єктивності – гарантує своїм окремим частинам або моментам причетність до розуму. Раціональність мислиться як матеріальна сила, що впорядковує змісти світу і в них прочитує себе. Розум один як для цілого, так і для своїх частин.

На противагу цьому сучасні досвідні науки і мораль, що стає автономною, довіряють лише раціональності свого власного способу дії та його методу, а саме методу наукового пізнання або абстрактному погляду, дотримуючись якого стають можливими моральні переконання. Раціональність скорочується до формальної само тією мірою, якою розумність змісту перетворюється на значущість результатів. Вона залежить тепер від розумності процедур, згідно з якими робляться спроби розв'язати проблеми: емпіричні і теоретичні – у спільноті дослідників та організованому науковому виробництві, морально-практичні – у спільноті громадян демократичної держави та правовій системі. Розумним вважається вже не те, що трапляється у світі самому по собі, і не те, що проектується суб'єктом, і не порядок речей, що випливає з освітнього процесу духу, а розв'язання проблеми, яке вдається нам за наявності відповідного методу поводження з реальністю. Раціональність методу вже не може гарантувати минулу єдність у розмаїтості явищ.

Разом із наступом на тотальність сущого втрачається і перспективи, з якої метафізика відрізняла сутність від явища. Зasadничі структури, якими науково пояснюються феномени, відповідають лише широті пояснювальних теорій; але ці структури вже не пов'язуються з тотальністю. Вони більше не проливають світло на становище ін-

дивіда в космосі, на його місце в архітектоніці розуму або в системі. Пізнання природи позбавляється сутності тим самим чином, що і природне право. Натомість разом із методологічним відділенням природничих наук від гуманітарних утворюється різниця перспектив між поглядом ззовні і зсередини, яка заступає місце різниці сутності і явища.

Для номологічних досвідничих наук прийнятним вважається лише об'єктивістський, ґрунтovanий на спостереженні доступ до природи, тоді як герменевтичні науки знаходять доступ до історично-культурного світу лише через перформативну позицію участника комунікації. Цій привілейованості позиції спостерігача в природничих науках у науках духу відповідає позиція участника комунікації, з якої здійснюється роздвоєння сфер об'єктів. Тоді як природа зсередини чинить опір розуміюче-реконструктивному схопленню і підкоряється лише отриманому через спостереження контрінтуїтивному знанню законів, ансамбль суспільних і культурних здобутків осягається немовби зсередини через процедуру інтерпретації, яка підключається до інтуїтивного знання учасників комунікації. Смислові зв'язки пояснюваного пізнання сутності переходят до об'єктивованої природи; і герменевтична компенсація їм надається лише в тій сфері не-сущого, у якій згідно з метафізичним поглядом ідеальні сутності не можуть знаходити для себе твердий ґрунт.

Нарешті, методично утворене знання модерної науки втрачає і притаманну йому автаркію. Водночас тоталізувальне і самовіднесено діюче мислення, разом з тим як воно осягало цілісність природи й історії, мало засвідчувати й обґруntovувати себе як філософське пізнання – чи то через аргумент останнього обґруntування, чи то через спіралевидну самоексплікацію всеохопного поняття. Навпаки, ті передумови, з яких виходять наукові теорії, отримують значення гіпотез і мають обґруntовуватися з висновків – через емпіричне підтвердження або через когерентність з іншими, вже прийнятими доведеннями. Фаліблізм наукових теорій несумісний із типом знання, яке зараховує на свій карб перша філософія. Кожна широка, закрита й остаточна система висловлювань мала б бути сформульована мовою, яка не потребує жодного коментаря і жодної відстороненої інтерпретації, жодного покращення, жодної інновації. Вона мала б розпочинати свою власну дієву історію. Її завершальний характер несумісний з неупередженою відкритістю наукового прогресу пізнання.

З цієї причини метафізичне мислення завдяки переходу знання від матеріальної раціональності до раціональності методу мало потрапляти в скрутне становище. З середини XIX століття авторитет досвідних наук примусив філософію до асиміляції<sup>12</sup>. Відтоді одного разу проголошений і багато разів повторюваний заклик повернутися до метафізики несе на собі відбиток чистої реакційності. Але спроби прирівняти філософію до природничих чи гуманітарних наук або до логіки і математики створювали лише нові проблеми.

Вульгарний матеріалізм Молешота і Бюхнера, а також позитивізм починаючи з Маха, що хотіли сконструювати природничонауковий світогляд, Дільтей та історизм, що намагалися розчинити філософію в історії філософії та типології світобачень, Віденське коло, що поставило філософію на вузьку колію методології та наукової теорії, – через усі ці реакції філософське мислення набувало вигляду відмови від свого специфічного, а саме від емфатичного пізнання цілого, залишаючись не спроможним серйозно претендувати на роль обраної науки.

Як альтернатива пропонувався розподіл праці, який мав гарантувати філософії власний метод і власну предметну область. Цей шлях прокладали феноменологія та аналітична філософія – як відомо, кожна своїм чином. Але антропологія, психологія та соціологія поставилися до таких привілеїв без особливого ентузіазму. Гуманітарні науки переступили демаркаційні лінії між ідеалізуvalьним абстрагуванням та аналізом і проникнули у філософський храм.

Залишилася остання лазівка – поворот до ірраціонального. У цій формі філософія мала зберегти себе і своє відношення до тотальності ціною відмови від конкурентоспроможного пізнання. Вона виступила як екзистенційне просвітлення і філософська віра<sup>13</sup> (Ясперс), як доповнювальний до науки міф (Колаковські), як містичне мислення буття (Гайдеггер), як терапевтичне лікування мови (Віттгенштайн), деконструктивна діяльність (Дерріда) або негативна діалектика (Адорно). Антисцієнтизм цих відмежувань дає можливість казати лише про те, що не є і не хоче бути філософією. Проте, як не-наука, філософія має залишати свій власний статус невизначенім. Позитивні визначення стали неможливими, оскільки пізнавальні результати можна засвідчити лише через раціональність методу – за допомогою процедур, які зрештою є процедурами аргументації.

<sup>12</sup> H. Schnädelbach. Philosophie in Deutschland 1831–1953. Ffm. 1983. S. 120 ff.

Ці труднощі вимагають сьогодні нового визначення відносин між філософією і наукою. Після того як філософія відмовилася від своїх претензій бути першою науковою або енциклопедією, вона не може затвердити свій статус у системі наук ані через асиміляцію в окремих зразкових науках, ані через ексклюзивне дистанціювання від науки взагалі. Вона має відважитися на фаліблістське саморозуміння та раціональність методу досвідних наук. Вона не може домагатися ані привілейованого доступу до істини, ані власного методу, власної предметної області чи навіть власного стилю мислення. Лише тоді вона може вносити в неексклюзивний розподіл праці своє найкраще<sup>13</sup>, а саме свої наполегливо збережені універсалістські підходи до питання та метод раціональної постконструкції, який пов'язаний з інтуїтивним, дотеоретичним знанням суб'єктів, що компетентно висловлюються, діють і судять; при цьому, однак, платонівський анамнез набуває дискурсивного характеру. Завдяки такому посагові філософія постає як незамінний учасник співпраці з тими, хто піклується про теорію раціональності.

Та навіть якщо саме таким чином філософія закріплюється в науковій системі, вона в жодному разі не має цілком відмовлятися від відношення до цілого, яке вирізняло метафізику. Захист цього відношення до тотальноті позбавлений сенсу без дефінітивного домагання пізнання. Але для всіх нас життєсвіт як непредметна, дотеоретична цілісність непроблематичним чином є інтуїтивно завжди очевидним – як сфера повсякденної саморозуміlostі, здорового глузду (*common-sense*). Дивовижним чином філософія завжди була пов'язана з останнім родинними узами. Так само як і здоровий глузд, філософія тісно пов'язана з життєсвітом. Як і здоровий глузд, вона пов'язана з тотальністю горизонту повсякденного знання, що віддаляється. І все ж вона цілком відрізняється від здорового глузду підривною силою рефлексії, пояснювальним, критичним, розкладаючим аналізом. Ґрунтуючись на цьому тісному і все ж зруйнованому зв'язку із життєсвітом, філософія здатна виступати в іншій ролі, що по цей бік наукової системи, – у ролі інтерпретатора, який здійснює опосередкування між експертними культурами науки і техніки, права і моралі з одного боку і комунікативною практикою повсякдення з іншого, – а саме в ролі, що схожа на ту, яку виконують літературна критика і критика мистецтва,

<sup>13</sup> J. Habermas. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Ffm. 1983. S. 9 ff.

здійснюючи опосередкування між мистецтвом і життям<sup>14</sup>. Звісно, життєсвіт, із яким філософія підтримує контакт необ'єктивістського виду, не треба плутати з тотальністю всеєдиного, яку метафізика хотіла відобразити у вигляді картини світу. Постметафізичне мислення оперує іншим поняттям світу.

### III. Конкретизація розуму

Постметафізичне мислення починається з критики ідеалізму Гегелевого зразка. Перше покоління учнів Гегеля критикувало у творах вчителя приховану перевагу загального, позачасового та необхідного над особливим, мінливим та випадковим, отже, ідеалістичне формулювання поняття розуму. Фойєрбах підкреслює перевагу об'єктивного, заглибленість суб'єктивності у внутрішню природу та її конfrontацію із зовнішньою природою. Маркс розуміє дух як укорінений у матеріальному виробництві і втілений в ансамблі суспільних відносин. Нарешті, Кіркегор протиставляє химерному розуму в історії фактичність власної екзистенції і внутрішню суть радикального воління до самобутності (*Selbstseinwollens*). Усі ці аргументи виступають проти самовіднесено-тоталізувального мислення діалектики, ратуючи за скінченість духу, – Маркс казав про «процес розкладання» абсолютноного духу. Звісно, всі молодогегельянці знову потрапляли в небезпеку гіпостазування першості природи, суспільства та історії до деякого у-собі і, таким чином, знову скочувалися на рівень не підтверджуваного докритичного мислення<sup>15</sup>. Молодогегельянці були доволі послідовними у своєму намаганні на підставі об'єктивності, скінченості та фактичності надати переконливості насущній потребі у природно-історично утвореному, фізично втіленому, суспільно конкретизованому та історично контекстualізованому розумі. Але вони не могли довести цю насущну потребу на визначеному Кантом і Гегелем рівні мислення. Таким чином, вони відкрили шлюзи для радикальної критики розуму Ніцше, яка, свою чергою, тоталізуючи, спростовує саму себе.

<sup>14</sup> ↗

<sup>14</sup> Див.: Екскурс до Лекції 7 у: Юрген Габермас. Філософський дискурс Модерну. – Київ, 2001. С. 182–207. – Прим. перекл.

<sup>15</sup> Навіть Маркс недостатньо продумав співвідношення природи в собі, природи для нас і суспільства. Діалектика природи Енгельса, розширення історичного матеріалізму до діалектичного матеріалізму зробили очевидним це повернення до докритичного мислення.

Відповідне поняття конкретизованого розуму здобуло визнання не на цьому шляху, а в послідовності критики, спрямованої проти фундаменталістської манери мислення філософії суб'єкта. У цій прив'язаній до Канта дискусії основні поняття трансцендентальної філософії похитнулися, якщо взагалі не були парадигматично подолані.

Надсвітове становище трансцендентальної суб'єктивності, на яку перейшли метафізичні атрибути всезагальності, позачасовості та необхідності, одразу стикалося з передумовами нових наук духу. Останні мають справу (у своїх предметних галузях) з формоутвореннями, які вже символічно перед-структурковані і мають статус трансцендентальних утворень. Проте вони мають підлягати суттємпіричному аналізу. Фуко описав, яким чином гуманітарні науки просуваються до емпіричних умов, за яких урізноманітнені й усамітнені трансцендентальні суб'єкти утворюють свої світи, символічні системи, життєві форми та інституції. При цьому вони безпорадно заплутуються в незрозумілій трансцендентально-емпіричній подвійній перспективі<sup>16</sup>. Саме через це Дільтей вважає себе покликаним до критики історичного розуму. Він хоче перебудувати основні поняття трансцендентальної філософії таким чином, щоб позбавлені свого первоначала, звільнені від будь-якої випадковості та природної необхідності синтетичні утворення знаходили своє місце всередині світу, звільняючись від свого внутрішнього зв'язку із процесом світоконституування.

Історизм і філософія життя надали опосередкованому традицією та естетичним досвідом фізичному, соціальному та історичному існуванню індивіда теоретико-пізнавального значення, яке мало підірвати класичне поняття трансцендентального суб'єкта. Місце трансцендентального синтезу заступає зовні конкретна, але позбавлена структури продуктивність «життя». На іншому боці Гуссерль, не коливаючись, прирівняв трансцендентальне *Ego*, з якого він виходив, до фактичної свідомості деякого окремого феноменолога. Обидві лінії аргументації збігаються в Гайдеггеровій праці «Буття і час». Під назвою «тут-буття» (*Dasein*) породжуvalна суб'єктивність виноситься нарешті із царства інтелігібелного якщо не в поцейбічну історію, то у вимір історичності та індивідуальності. Визначальною стає пов'язана з турботою про мое існування фігура мислення «накидуваного накидання» (*geworfenen Entwurfens*).

<sup>16</sup> Див. заключний розділ у: M. Foucault. Die Ordnung der Dinge. Ffm. 1969.

Історизація і відособлення трансцендентального суб'єкта спричиняють зміну в архітектоніці основних понять. Він втрачає своє відоме подвійне становище як одного, що протистоїть усьому, і одного серед багатьох. Як трансцендентальна свідомість Кантів суб'єкт справді протистояв світові як сукупності пізнаваних об'єктів. Водночас як емпірична свідомість у світі він виступав як одна сутність серед багатьох. Навпаки, Гайдеггер хоче зрозуміти саму світопроектувальну, накидувану на світ суб'єктивність як у-світі-буття, як окреме *Dasein*, що виявляє себе у фактичності історичного оточення, *Dasein*, яке, однак, не може позбавитися своєї трансцендентальної спонтанності. Трансцендентальна свідомість має підкорятися, незважаючи на свою світоутворюальну позицію, умовам історичної фактичності та внутрішньосвітового існування. Звісно, ці умови не можуть розумітися як деяке суще (*Ontisch*), що зустрічається у світі. Швидше, вони обмежують немовби зсередини породжувальну діяльність існуючого у світі суб'єкта, обмежують світопроектувальну спонтанність її власним джерелом. Місце трансцендентального розрізnenня між *constituens* i *constitutum*<sup>17</sup> заступає тепер щось інше: онтологічна різниця між світопроектом, який розкриває горизонт можливостей того, що може зустрітися у світі, і тим, що в ньому фактично зустрічається.

Зрозуміло, тоді постає запитання, чи може світовідкриття, уможливлення буття сущого розумітися загалом і як активність та приписуватися діючому суб'єкту. У «Бутті і часі» Гайдеггер відстоює саме цю думку. Індивідуальне *Dasein* зберігає, усупереч своєму екзистенціальному вкоріненню у світі, авторство суворенного світопроекту – свій свіtotворчий потенціал, незважаючи на втрачене надсвітове становище. Однак за такого вирішення Гайдеггер стикається з іншою проблемою, яку марно намагався розв'язати Гуссерль у п'ятому розділі своїх «Картезіанських роздумів» і яку Сартр також не зміг розв'язати у третій частині свого «Буття і ніщо». Ідеється про таке: щойно свідомість розчиняється у плуралізмі відокремлених світозасновувальних монад, постає проблема, як на підставі цієї свідомості може бути конституйовано інтерсуб'єктивний світ, у якому одна суб'єктивність могла б зустрітися з іншою суб'єктивністю не лише як об'єктивувальна контсила, але й спираючись на їхню природну світопроектувальну спонтанність? Однак за прийнятих передумов *Dasein*, яке може проектувати себе лише в саміт-

<sup>17</sup> Визначене і визначальне – лат. – Прим. перекл.

ності, автентично розгортуючи власні можливості, ця проблема інтерсуб'єктивності не може бути розв'язана<sup>18</sup>.

У своїй пізній філософії Гайдеггер розробляє альтернативу. Він уже не покладає процес світовідкриття на індивідуальне *Dasein*. Загалом він розуміє світоконституовання вже не як результат дії, а як всепоглинальну анонімну подію темпоралізованої сили первоначала. Зміна онтології здійснюється в медіумі мови як подія, що по той бік онтичної історії. Через це проблема інтерсуб'єктивності стає безпредметною. Але тоді граматичною зміною мовних картин світу непередбаченим чином керує саме буття, що стає суверенним. Пізній Гайдеггер піднімає смыслотворчий потенціал мови на ступінь абсолютноного. Звідси випливає, однак, така проблема. Наперед вирішуюча сила мовного світовідкриття знецінює всі внутрішньосвітові процеси навчання. Відповідно, панівне онтологічне передрозуміння утворює для практики соціалізованих індивідів постійну рамку у світі. Зустріч із внутрішньосвітовим відбувається фаталістично, спираючись на попередньо врегульовані смыслові зв'язки, отже, вони не можуть зазнавати змін через вдалі розв'язання проблем, акумульоване знання, змінений стан продуктивних сил і моральних переконань. Водночас незрозумілим стає діалектичний взаємозв'язок між зрушуванням смылових горизонтів і тим, у чому воно має себе виказувати фактично.

Усі ці спроби детрансценденталізувати розум заплутуються, однак, у поняттєвих перед-рішеннях трансцендентальної філософії, якими вона залишається зв'язаною. Помилкові альтернативи виказують свою неспроможність лише з переходом до нової парадигми, парадигми взаєморозуміння. Здатні до мови і дії суб'єкти, які на тлі спільногоЖиттєсвіту домовляються один з одним про щось у світі, ставляться до медіума їхньої мови як автономно, так і залежно: вони можуть використовувати для власних цілей граматичні системи правил, які тільки й роблять їх практику цілей можливою. Обидва моменти є однаково первинними<sup>19</sup>. З одного боку, суб'єкти завжди знаходять себе у світі, структурованому і відкритому в мові, і використовують авансовані через граматику смылові зв'язки. Тим самим мова протистоїть суб'єктам, що мовлять, як щось попереднє та об'єктивне, як викарбувана структура умов її уможливлення. З

<sup>18</sup> M. Theunissen. Der Andere. Bln. 1977. S. 176 ff.

<sup>19</sup> Див. моє заперечення Тейлору в: A. Honneth, H. Joas (Hg.). Kommunikatives Handeln. Ffm. 1986. S. 328 ff. Див. також розд. 8 цієї книжки.

іншого боку, відкритий і структурований завдяки мові життєсвіт знаходить точку опори лише у практиці досягнення взаєморозуміння в мовній спільноті. При цьому мовне утворення консенсусу, завдяки якому пов'язуються у просторі й часі інтеракції, залишається залежним від автономних висловлювань «так» чи «ні» учасників комунікації стосовно піддаваних критиці домагань значущості.

Природні мови не лише відкривають горизонти відповідного їм особливого світу, у якому знаходять себе соціалізовані індивіди. Вони водночас примушують суб'єктів до власних здобутків, а саме до орієнтованої на домагання значущості внутрішньосвітової практики, яка піддає безперервному випробовуванню авансований ними зміст відкритого через них світу. Між життєсвітом як ресурсом, із якого черпає наснагу комунікативна дія, і життєсвітом як продуктом цієї дії встановлюється циклічний процес, у якому зникає трансценденタルний суб'єкт, не залишаючи жодного зазору. Звісно, лінгвістичний поворот у філософії надав лише поняттєві засоби, якими можна аналізувати втілений у комунікативних діях розум.

#### IV. Лінгвістичний поворот

У двох попередніх розділах я показав, як післягегелівське мислення звільняється від метафізичного концепту розуму, що виступає у формі філософії свідомості. Перш ніж звернутися до співвідношення теорії і практики (після розглянутих вище тем «Ототожнювальне мислення» та «Ідеалізм»), зупинюся на критиці філософії свідомості, яка прокладає шлях для постметафізичного мислення. Переход від філософії свідомості до філософії мови несе в собі не лише перевагу методу, але й об'єктивну перевагу. Завдяки цьому переходу філософія свідомості виводиться із замкненого кола рухів назад і вперед, що відбуваються між метафізичним і антиметафізичним мисленням, тобто між ідеалізмом і матеріалізмом, і пропонує, крім того, можливість упритул наблизитися до нерозв'язуваної в основних поняттях метафізики проблеми – проблеми індивідуальності. Утім у критиці філософії свідомості поєднуються цілком різні мотиви. Я назву чотири найважливіші:

А. Той, хто із самовідношенням суб'єкта пізнання вибрав би за відправну точку свого аналізу самосвідомість, мав би вступити в полеміку (що починається вже з Фіхте) з таким запереченням: самосвідомість не може бути первинним феноменом, оскільки спонтанність

усвідомленого життя уникає саме тієї об'єктної форми, під яку вона мала б підводитися, щойно суб'єкт пізнання звертається до себе, щоб схопити себе як об'єкт<sup>20</sup>. Ця основна поняттєва вимога об'єктивації та самооб'єктивиці починаючи з Ніцше слугує також мішенню для критики стратегічного мислення та інструментального розуму, поширеної загалом на життєві відносини Модерну.

Б. Починаючи з Фреге логіка і семантика завдали удару тому характерному для теорії предметів розумінню, яке спирається на поняттєву стратегію філософії свідомості: існують лише об'єкти – висловлюючись мовою Гуссерля, інтенціональні предмети, – на які можуть спрямовуватися акти судження, дії та переживання суб'єкта. Однак цей концепт представленого предмета не бере до уваги пропозиціональну структуру помисленого і висловленого стану речей<sup>21</sup>.

В. Крім того, треба також зазначити, що натуралізм ставить під сумнів те, чи можливо взагалі покладати свідомість як основу, як щось безумовне і первинне: Кант мусив би узгоджуватися з Дарвіном. Пізніше завдяки теоріям Фройда, Піаже і Соссюра було висунуто «треті» категорії, які підривали ґрунтовно-поняттєвий дуалізм філософії свідомості. Через категорії *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки*, *дії та мови*, вводяться відношення до світу, у які вже вбудовано соціалізований організм здатного до мови і дії суб'єкта, перш ніж він установлює об'єктивоване відношення до чогось у світі<sup>22</sup>.

Г. Звісно, такі роздуми знайшли тверду методичну основу лише з лінгвістичним поворотом. Він починається разом із відмовою Гумбольдта від традиційного погляду, згідно з яким мова уявляється за моделлю приєднання імен до предметів і розуміється як зовнішній до змісту думки інструмент повідомлення. Парадигматична релевантність отримує новий, трансцендентально викарбуваний погляд на мову перш за все завдяки методичній перевазі над філософією суб'єкта, яка змушенна посилятися на інтроспективний доступ до фактів свідомості. Опис сутностей, які виступають усередині простору уявлення або потоку переживання, залишається враженим

<sup>20</sup> Неегологічні теорії свідомості, що шукають виходу з цієї апорії, розглядає М. Франк: *M. Frank. Unhintergehbarekeit von Individualität*. Ffm. 1986. S. 33–64.

<sup>21</sup> E. Tugendhat. Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm. 1976. S. 72–106.

<sup>22</sup> Тематику філософської антропології Г. Плесснера і А. Гелена було знову взято на озброєння антропологічною феноменологією Мерло-Понті. Див.: B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich. Ffm. 1983. Див. також: A. Honneth, H. Joas. Soziales Handeln und menschliche Natur. Ffm. 1980.

дефектом чистої суб'єктивності, незалежно від того, спирається він на внутрішній досвід, на інтелектуальне убачання або на безпосередню очевидність. Інтерсуб'єктивна загальнозначущість спостережень може доводитися через експериментальну практику, а отже, через відпрацьовану трансформацію сприйняття в емпіричні факти. Така об'єктивиція вважається вдалою, якщо аналіз уявлень і думок здійснюється за допомогою граматичних конструкцій, через які вони стають цілком вираженими. Граматичні вислови є чимось загально доступним, з них можна зчитувати структури без посилання на щось суто суб'єктивне. Приклад математики і логіки зробив зайлім потребу в тому, щоб філософія взагалі посилається на загальнодоступну сферу об'єктів граматичних висловів. Фреге і Пірс позначають поворотний пункт<sup>23</sup>.

Звісно, лінгвістичний поворот здійснився спочатку в межах семантики, а саме завдяки абстракціям, які перешкоджали тому, щоб потенціал нової парадигми щодо розв'язання проблем був вичерпаний. Семантичний аналіз залишається, по суті, аналізом форм речень, перш за все форм асерторичних речень. Він залишає поза увагою мовленнєву ситуацію, вживання мови та контексти її вживання, мовленнєві домагання, діалогові ролі та висловлювання мовців – одне слово, мовну прагматику, яку формальна семантика хотіла віднести до емпіричного розгляду. Подібним чином теорія науки ізолявала логіку дослідження від питань динаміки дослідження, яка мала б залишатися психологам, історикам та соціологам.

Семантична абстрактність укорочує мову до формату, який робить невідзначним властивий їй характер самовіднесеності<sup>24</sup>. Щодо цього наведу лише приклад. У разі немовної дії інтенцію діючих не можна вилучати з наочної поведінки, у будь-якому разі вона може відкриватися непрямо. Навпаки, мовленнєвий акт дає зрозуміти себе слухачу з інтенції мовця. Мовні вислови ідентифікують самих себе, оскільки вони структуровані самовіднесенено і коментують смисл уживання вираженого в них змісту.

Відкриття Вітгенштайном і Остіном цієї перформативно-пропозиціональної подвійної структури<sup>25</sup> було першим кроком до включення прагматичних компонентів до формального аналізу.

<sup>23</sup> Див. праці Ч. С. Пірса середнього періоду: K.-O. Apel (Hg.). *Schriften zum Pragmatismus*. Ffm. 1976. S. 141 ff.

<sup>24</sup> K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. Bd II. Ffm. 1973, Zweiter Teil: S. 155 ff.

<sup>25</sup> J. Searle. *Sprechakte*. Ffm. 1971.

Лише із цим переходом до формальної прагматики мовний аналіз знов отримує первісно втрачені виміри і підходи до питань філософії суб'єкта. Наступним кроком є аналіз загальних передумов, які мають виконуватися, аби учасники комунікації змогли порозумітися стосовно чогось у світі. Ці прагматичні передумови утворення консенсусу характеризуються тим, що містять сильні ідеалізації. Неодмінним, але часто контрфактичним є, наприклад, припущення, що всі учасники розмови використовують ті ж самі мовні вислови в ідентичному значенні. З подібними ідеалізаціями пов'язані також домагання значущості, які мовець висуває щодо змісту його асерторичних, нормативних або експресивних речень: те, що мовець тут і тепер, у даному контексті стверджує як дійсне, трансцендує, відповідно до його домагань, межі всіх контекстуально залежних, сuto локальних стандартів загальнозначущості. Нормативному змістові таких ідеалізуvalьних і все ж неодмінних передумов фактично здійснюваної практики комунікації властиве напруження між інтелігібелльним та емпіричним підходами до сфери самих явищ. Контрфактичні передумови стають соціальними фактами – це критичне жало міститься в соціальній реальності, яка має відтворювати себе через орієнтовані на взаєморозуміння дії.

Лінгвістичний поворот здійснився не лише завдяки семантиці речень, але й завдяки семіотиці – наприклад, семіотиці Соссюра. Але таким же чином як і перша, структуралізм потрапляє в пастку абстрагованих помилкових висновків. Піднімаючи анонімні мовні форми до трансцендентального рівня, він зводить суб'єктів і їхнє мовлення до чогось сuto акцидентального. Те, як суб'єкти висловлюються і що вони роблять, має пояснюватися на основі системи правил. Індивідуальність і креативність здатних до мови та дії суб'єктів і взагалі все, що суб'єктивність зараховувала на свій карб, утворюють лише залишковий феномен. Ним або нехтують, або знецінюють його як нарцістичний симптом (Лакан). Той, хто за структуралістських передумов хотів би надати їм чинність, повинен був би перенести все індивідуальне та інноваційне в сuto інтуїтивно доступну сферу домового<sup>26</sup>.

Утім саме із структуралістської абстракції випливає прагматичний поворот. Адже трансцендентальні здобутки в жодному разі не замикаються у граматичній системі правил. Швидше, мовний син-

<sup>26</sup> M. Frank. Was ist Neostrukturalismus? Ffm. 1983. S. 23. Vorlesung, S. 455 ff.

тез є результатом конструктивної діяльності взаєморозуміння, яка здійснюється у формах зруйнованої інтерсуб'єктивності. Справді, граматичні правила гарантують ідентичність значення мовних висловів, але водночас вони мають надавати простір для індивідуально відтіненого та інноваційно непередбаченого вживання цих висловів, лише припущеннях як ідентичні за значенням. Той факт, що інтенції мовців завжди відхиляються від стандартних значень вживаних висловів, пояснює ту різницю відтінків, яка присутня в кожній мовно досягнутій згоді: «Кожне розуміння завжди є водночас не-розумінням, кожна згода в думках і почуттях є водночас розбіжністю» (В. фон Гумбольдт). Оскільки інтерсуб'єктивність мовного взаєморозуміння є за своєю природою проникною й оскільки мовно досягнута згода не усуває розбіжності позицій мовців, а передбачає її як неусувну, орієнтована на взаєморозуміння дія відповідає медіуму освітніх процесів, який уможливлює водночас соціалізацію та індивідуацію. Граматична роль особових займенників змушує мовця і слухача до перформативної установки, з якої один сприймає іншого як *Alter Ego*, – тільки усвідомлюючи їхню абсолютну відмінність і незамінність, один може розпізнати себе в іншому. Таким чином, у комунікативній повсякденній практиці залишається доступним те уразливе неідентичне, що заожної його об'єктивізації змінює своє положення, яке постійно випадало з мережі метафізичних основних понять<sup>27</sup>. У будь-якому разі значущість цього повсякденного збереження неідентичного стає зрозумілою лише тоді, коли ми відмовляємося від класичної переваги теорії і при цьому долаємо логоцентичне звуження розуму.

## V. Дефляціювання позабудженого<sup>28</sup>

Мірою того як філософія поверталася до наукової системи і стала академічним предметом поряд з іншими предметами, вона мала відмовлятися від привілейованого доступу до істини та добро-

<sup>27</sup> Vgl. K. H. Haag, a. a. o. S. 50 ff; vgl. unten S. 186 ff.

<sup>28</sup> Термін «дефляціювання» означає у цьому місці позбавлення сфери позабудженого неемпіричного змісту. У цьому сенсі Габермас говорить в інших контекстах про епістемологічне дефляціювання кантівської трансцендентальної філософії, про дефляційоване розуміння епістемічного дуалізму спостереження/розуміння: не як продукту самосвідомості трансцендентального суб'єкта, а як результату процесів навчання тощо. – Прим. перекл.

чинного значення теорії. Залишаючись справою небагатьох, сучасна філософія зберігає за собою право експерта спеціального знання лише в необразливому сенсі. Звісно, вона підтримує – інакше, ніж інші наукові дисципліни – певний зв'язок із дотеоретичним знанням і з непредметною тотальністю життєсвіту. З цієї позиції філософське мислення може потім звертатися до науки загалом і займатися саморефлексією наук, яка виходить за межі методології та теорії науки, і – рухаючись у напрямку, протилежному тому, у якому рухалось метафізичне останнє обґрунтування знання, – відкривати смислове підґрунтя побудови наукової теорії в донауковій практиці. Прагматизм від Пірса до Квайна, філософська герменевтика від Дільтея до Гадамера, соціологія знання Шелера, аналіз життєсвіту Гуссерля, антропологія пізнання від Мерло-Понті до Апеля і постемпірична теорія науки починаючи з Куна розкрили цей внутрішній взаємозв'язок між генезисом і значущістю. Адже езотеричні здобутки пізнання мають свої корені у практиці донаукового поводження з речами і людьми. Завдяки цьому класична перевага теорії над практикою похитнулася.

Однак цей тип розуміння став для самої філософії джерелом занепокоєння. Переважно із цього джерела живиться модерна форма скепсису. Після того як експертним культурам стає непотрібним будь-яке виправдання і чинність їхніх визначень завдяки відповідним критеріям загальнозначущості обертається на себе, філософії залишаються лише ті критерії загальнозначущості, які сформувалися під впливом розуміння принципової переваги практики над теорією. Таким чином, постійно нав'язуються висновки, які роблять спірними універсалістські домагання конкретизованого розуму. Сьогодні в багатьох галузях домінує контекстуалізм, який обмежує всі домагання істини дією локальних мовних ігор і фактично здійснюваних правил дискурсу, який усі стандарти раціональності прирівнює до звичаїв, ставлячи їх на місце дійсних конвенцій<sup>29</sup>.

Я не можу докладно розглядати тут цю дискусію і мушу задоволитися контртезою. Висновок про принципову перевагу практики над теорією веде до радикального скепсису щодо розуму лише тоді, коли філософський погляд на вимір науково опрацьованого питання істини стає звуженим. Іронічним чином сама філософія сприяла такому когнітивістському скороченню, і розум спочатку онтологічно, згодом

<sup>29</sup> R. Rorty. Solidarity or Objectivity? In: J. Rajchman, C. West (Eds.). Post-Analytic Philosophy. N. Y. 1985. S. 3 ff. А також: S. 174 ff.

теоретико-лізновальню, а потім навіть мовно-аналітично вкладається лише в один зі своїх вимірів – у логос, що притаманний сущому загалом, у здатність представляти об'єкти і поводитися з ними або в мовлення, що спеціалізується на значенні істинності асерторичних речень, у яких констатуються факти. Західноєвропейське розуміння логосу редукує розум до того, що виконує мова відповідно до однієї зі своїх функцій, до опису стану речей. Зрештою раціональним вважається лише методичне опрацювання питань істини – питання справедливості і питання смаку, а також питання правдивого самоопису виключаються зі сфери розуму. Як іrrаціональне виступає тоді те, що оточує та обмежує спеціалізований в питаннях істини наукову культуру, – усі контексти, у яких вона вкладена і в яких вона вкорінена. Контекстуалізм є лише зворотним боком логоцентризму.

Але філософія, яка не зводиться до саморефлексії наук, яка не обмежує свій погляд фіксацією наукової системи, яка перевертає цю перспективу й оглядається назад, на нетрі життєвого світу, звільнюється від логоцентризму. Вона відкриває розум, який оперує в самій комунікативній повсякденній практиці<sup>30</sup>. Щоправда, домагання пропозиціональної істини, нормативної правильності та суб'єктивної правдивості обмежуються при цьому межами конкретного, відкритого завдяки мові горизонту світу. Але, як піддавані критиці, ці домагання водночас трансцендують межі контекстів, у яких вони відповідним чином сформульовані і мають чинність. У спектрі значущості повсякденної практики взаєморозуміння виказує себе розгалужена відповідно різним вимірам домагань значущості комунікативна раціональність. Водночас вона дає масштаб оцінки систематично спотворених комунікацій і перекручувань життєвих форм, що є ознакою вибіркового вичерпування розумового потенціалу, який стає доступним із переходом до Модерну.

Філософія у своїй ролі інтерпретатора, у якій вона здійснює опосередкування між знанням експерта і повсякденною практикою, що потребує орієнтації, може використовувати це знання і сприяти тому, щоб доводити до свідомості існуючі деформації життєсвіту. Однак у цій ролі філософія може виступати лише як критична інстанція, а не як позитивна теорія правильного життя. Після метафізики непредметне ціле позбавляється конкретного, представленого лише як задній план життєсвіту, піддаваного теоретично конкретизованому вторгненню.

<sup>30</sup> U. Matthiesen. Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns. Münster. 1985.

Маркове висловлювання про здійснення філософії можна розуміти також як поєднання – і впорядкування – у практичному досвіді життєсвіту того, що разом із руйнуванням метафізичних і релігійних картин світу роз'єдналося на рівні культурних систем тлумачення на різні аспекти значущості.

Після метафізики філософська теорія втрачає свій позабудений статус. Вибухові досвіди позабуденого змісту перекочовують у мистецтво, що стає автономним. Звісно, після цього дефляціювання мирська повсякденність стає незахищеною від приголомшливо-руйнівного вторгнення позабудених подій. Якщо подивитися ззовні, значно позбавлена своїх світоглядних функцій релігія, як і раніше, залишається незамінною для нормалізувального повсякденного ставлення до позабуденого. Тому постметафізичне мислення співіснує з релігійною практикою. Не в смислі одночасності неодночасного. Їхнє співіснування висвітлює навіть дивну залежність філософії, яка втратила свій контакт із позабуденим. Доти, доки релігійна мова, яка (поки що?) уникає виразності, притаманної філософській мові, несе в собі надію та натхнення і ще чекає свого перекладу в обґрунтовувальному дискурсі, філософія не може ані витіснити, ані замінити релігію також і у своїй постметафізичній формі.

## II. ПРАГМАТИЧНИЙ ПОВОРОТ

### 4. ДІЇ, МОВЛЕННЄВІ АКТИ, МОВНО ОПОСЕРЕДКОВАНІ ІНТЕРАКЦІЇ І ЖИТТЄСВІТ

|

Багатоманітні взаємозв'язки між дією та мовою, дією та мовленням можна показати наочніше, якщо ми виходитимемо з найзрозуміліших і найпростіших прикладів<sup>1</sup>. Я пояснюю дію на прикладах повсякденної або ремісничої діяльності, такої як швидка ходьба, передавання з рук у руки, праця молотком або пилкою; мовлення – мовленнєвими актами, такими як накази, зізнання та констатациі. В обох випадках ми можемо казати про дії в широкому смислі. Однак, щоб не затушовувати різницю, яку мені слід розглянути, я обираю із самого початку дві різні моделі опису. Дії у вузькому смислі (у наведеному прикладі це проста немовна діяльність) я описую як ціледіяльність, завдяки якій діяч вторгається у світ, щоб реалізувати цілі, встановлені через вибір і застосування належних засобів. Мовні висловлювання я описую як акти, за допомогою яких мовець хотів би домовитися з іншим про щось у світі. Ці описи я можу робити з позиції діяча, отже, першої особи. Від них відрізняються описи з позиції третьої особи, яка спостерігає, як діяч завдяки ціледіяльності досягає мети або як він домовляється завдяки мовленнєвому акту з кимсь про щось. У разі мовленнєвих дій описи з позиції другої особи можливі завжди («Ти наказуєш (він наказує) мені кинути зброю»); у разі ціледіяльності вони можливі тоді, коли вбудовані у спільні відносини («Ти передаєш (він передає) мені зброю»).

#### , 1. Мовлення *versus* дія

Спочатку слід показати різницю між позиціями опису, щоб пояснити, чому обидва зазначені типи немовної і мовної дії залежать від

<sup>1</sup> Ця стаття є коротким нарисом моєї концепції мовної прагматики. Цим пояснюються відмова від докладних доведень.

певних умов розуміння. Якщо я спостерігаю, як мій приятель квапливо перебігає на інший бік вулиці, я можу, звісно, ідентифікувати його квапливість як певну дію. Для деяких цілей речення «Він квапливо перебіг вулицю» є достатнім і як опис дії. Водночас ми також приписуємо діячеві намір як найшвидше досягти протилежного боку вулиці. Але ми не можемо вилучати цей намір зі спостереження. Швидше, ми підставляємо загальний контекст, який виправдовує припущення такого наміру. Звісно, і тоді дія потребує власної інтерпретації. Могло б виявитися, що мій приятель не хоче спізнитися на потяг, лекцію або заплановану зустріч. Можна було б також припустити, що він тікає від переслідування, хоче уникнути замаху на нього, що він запанікував з інших причин або просто тиняється тощо. З позиції спостерігача ми можемо ідентифікувати дію, але не можемо описати її з упевненістю як виконання конкретного плану дії, позаяк для цього ми мали б знати відповідний намір дії. Ми можемо виявити його за допомогою зовнішніх проявів і гіпотетично приписати діючому суб'єктові. Щоб упевнитися в ньому, ми мали б прийняти позицію цього суб'єкта. Цього в жодному разі не дасть немовна діяльність – вона не дає розпізнати себе *із* себе самої як ту саму дію, що була запланована. Навпаки, мовленнєвий акт виконує цю умову.

Якщо я розумію наказ, який дає мені (або комусь іншому) моя подруга, коли вона каже, щоб я (або він) кинув зброю, то я досить точно знаю, яку дію вона виконала: вона висловила певний наказ. Ця дія потребує дещо іншої інтерпретації, ніж швидка хода приятеля, що поспішає. Оскільки у стандартному випадку буквальне значення слів, що використовуються в мовленнєвому акті, дає змогу розпізнати намір мовця, слухач може вилучати семантичний зміст висловлювання, як він використаний у висловленому реченні, тобто тип дії, який здійснюється цим висловлюванням. Мовленнєві дії інтерпретують самих себе, тобто мають самовіднесену структуру. Іллокутивна<sup>2</sup> складова визначається видом прагматичного коментаря щодо смислу використання сказаного. Твердження Остіна, згідно з яким щось робиться, коли щось говориться, має зворотний бік: тим, що виконується мовленнєва дія, говориться також, що робиться. Цей перформативний смисл мовленнєвої дії розкривається, звісно, лише потенційному слухачеві, який із позиції другої особи відмовляється від позиції спостерігача на користь позиції учасника.

<sup>2</sup> Іллокутивна дія або акт – уживання мовного вислову в одній із комунікативних функцій: ствердження, запитання, обіцянки, наказу тощо. – Прим. перекл.

Потрібно говорити тією самою мовою і входити в інтерсуб'єктивно розділений мовною спільнотою життєсвіт, щоб здобути користь із притаманної природній мові рефлексивності, та будувати опис словесно виконаної дії на розумінні імпліцитного самокоментування цієї мовленнєвої дії.

Мовленнєві акти відрізняються від простої немовної діяльності не лише рефлексивним рухом самоінтерпретації, але й значно ширшим характером цілей, на які вони спрямовані, характером результатів, яких можна досягти в мовленні. Звісно, всі дії, мовні або немовні, можна розуміти в широкому сенсі як цілеспрямовані вчинки. Однак щойно ми хочемо показати різницю між дією взаєморозуміння і ціледіяльністю, ми маємо звернути увагу на те, що телеологічна мовна гра, у якій діячі переслідують цілі, досягають успіхів і породжують результати дії, має в теорії мови інший смисл, аніж у теорії дії, – ті ж самі основні поняття інтерпретуються по-іншому. Для нашої мети достатньо загального опису ціледіяльності як цілеспрямованого і каузально дієвого вторгнення в об'єктивний світ. Обраній на основі ціннісного погляду меті відповідає такий стан у світі, який завдяки вибору і застосуванню належних засобів має здійснюватися. А саме в основі плану дії полягає значення ситуації, у якій мета дії визначається (a) незалежно від засобів, що застосовуються (b), каузально спричиненим станом (c) в об'єктивному світі. Цікаво, що мовленнєві дії не можна підвести під цю модель ціледіяльності, не стикаючись із труднощами. У будь-якому разі сам мовець не може домагатися своїх іллокутивних цілей згідно з цим описом (a – c).

Якщо ми розглядаємо мовленнєві дії як засіб досягнення взаєморозуміння і розщеплюємо загальну ціль, якою є взаєморозуміння, на підцілі, щоб слухач міг зрозуміти значення сказаного і віднати висловлювання дійсним, то опис, завдяки якому мовець може переслідувати ці цілі, не виконує жодної з трьох названих умов.

(a) Іллокутивні цілі не можуть визначатися незалежно від лінгвістичних засобів взаєморозуміння. Граматичні висловлювання не є інструментами взаєморозуміння тією мірою, якою, наприклад, дії кухаря є засобами для приготування смачних страв. Медіум природної мови і тепос взаєморозуміння постають, швидше, у взаємній інтерпретації – одне не можна пояснити, не звертаючись до іншого.

(b) Мовець може мати намір досягти мети, якою є взаєморозуміння, не як чогось каузально спричиненого, оскільки іллокутивний результат (що перевищує розуміння сказаного) залежить від раці-

онально мотивованої згоди слухача. Згода слухача щодо висловленого має добровільно закріпити визнання піддаваного критиці домагання значущості. Іллокутивні цілі досягаються лише спільно, вони не висуваються якимось окремим учасником комунікації, як causalno спричинені ефекти. Мовець не може приписувати самому собі іллокутивний успіх, таким же чином як ціледіяльно орієнтований діяч приписує собі результат свого втручання у взаємозв'язок внутрішньосвітових процесів.

(с) Нарешті, з позиції учасників комунікативний процес і результат, до якого він має привести, не створюють ніяких внутрішньосвітових подій. Ціледіяльно орієнтовані діячі всупереч взаємно наданій свободі вибору зустрічаються лише як сутності у світі – вони можуть ставитись один до одного не інакше як об'єкти або супротивники. Навпаки, мовець і слухач приймають перформативну позицію, з якої вони спілкуються один з одним як члени інтерсуб'єктивно розділеного життєсвіту їхньої мовної спільноти, тобто як другі особи. Коли вони домовляються про щось один з одним, досягнуті іллокутивні цілі лежать, з їхнього погляду, по той бік світу, до якого вони ставляться з об'єктивістської позиції спостерігача і у який вони можуть ціледіяльно вторгатися. З цього погляду вони зберігають один для одного позасвітове становище.

Ми показали відмінність мовленнєвих актів від простої немовної діяльності за допомогою двох ознак: такі дії, що інтерпретують самі себе, виявляють рефлексивну структуру; вони спрямовані на іллокутивні цілі, які не отримують статусу цілей, що реалізовані всередині світу, не можуть бути здійснені без невимушеної співпраці та згоди адресата і можуть бути пояснені лише через посилення на концепт взаєморозуміння, притаманний самому мовному медіуму. В обох випадках різняться умови розуміння й основні поняття, за допомогою яких самі діячі могли б описувати свої цілі. Відносну незалежність названих типів дій підтверджують також відповідні критерії успішності дій. Отже, ціледіяльні вторгнення і мовленнєві акти відповідають різним умовам раціональності. Раціональність меншою мірою має справу з тим, як отримане знання, і більшою мірою – з тим, як застосовують знання здатні до мови і дій суб'єкти. Адже, справді, в немовній діяльності пропозиціональне знання втілюється так само, як і в мовленнєвих діях. Але специфічний спосіб застосування знання визначається смыслом раціональності, з яким співвідноситься результат дії. Якщо ми входимо з некомунікативного застосування пропозиціонально-

го знання в телеологічних діях, ми маємо справу з тим концептом цілерациональності, який було розроблено у теорії раціонального вибору. Якщо ми виходимо з комунікативного застосування пропозиціонального знання в мовленнєвих актах, ми стикаємося з концептом раціональності взаєморозуміння, який можна пояснити в теорії значення за допомогою умов прийнятності мовленнєвих дій. Інтуїтивно підґрунтям цього поняття є досвід непримусово об'єднуальної, спроможної до консенсусу сили аргументативного мовлення. Тоді як цілерациональність відсилає до умов каузально дієвих вторгнень у світ наявного стану речей, раціональність процесів взаєморозуміння співвідноситься із взаємозв'язком умов загальнозначущості мовленнєвих актів, домаганнями значущості, що висуваються мовленнєвими актами, і підставами для дискурсивного розв'язання цих домагань. Умови раціональності успішних мовленнєвих дій мають інший покрій, ніж умови раціональності успішної ціледіяльності.

Цей попередній огляд має слугувати лише підставою для далекосяжного твердження, що цілерациональність і раціональність взаєморозуміння не можуть заміщати одна одну. За цієї передумови я розглядаю ціледіяльність і дію взаєморозуміння як елементарні типи дій, кожний з яких не може бути редукований до іншого. Надалі нас цікавитимуть зв'язки, у які вступають обидва типи мовно опосередкованих інтеракцій. З одного із таких зв'язків випливає те, що я називаю комунікативною дією.

## 2. Комунікативна дія versus стратегічна дія

Я використовую «соціальну дію», або «інтеракцію», як комплексне поняття, яке треба аналізувати за допомогою елементарних по-нятті дій і мовлення. У мовно опосередкованих інтеракціях (саме про них ітиметься далі) ці обидва типи дій пов'язані один з одним. Звісно вони виступають у різних констеляціях залежно від того, чи виконують іллокутивні сили мовленнєвих актів функцію координації дій чи підпорядковані мовленнєві дії позамовній динаміці ціледіяльності. Впливів діячів один на одного таким чином, що специфічно мовна сполучна енергія залишається невикористаною.

Інтеракцію треба розуміти як розв'язання проблеми, яким чином плани дій багатьох діячів можуть бути скоординовані один з одним так, щоб дії Alter приєднувалися до дій Ego. Під приєднанням розуміється передусім редукція ігрового простору можливостей вибору, що

випадково (*contingent*) зіштовхуються на межі, яка окреслює уможливлення радикального сплетення тем і дій у соціальному просторі та історичному часі. Якщо ми приймаємо позицію учасників, приєднувальна вимога випливає вже із зацікавленості у здійсненні власних планів дії. Телеолопічну дію можна описати як реалізацію плану, який спирається на те, яке значення має певна ситуація для діяча. Коли діяч здійснює свій план дії, він опановує ситуацію, причому ситуація, у якій здійснюється дія, становить собою фрагмент витлумачуваного діячем навколошнього середовища. Цей фрагмент конститується відповідно до можливостей дії, які діяч вважає релевантними для успішного здійснення плану. Проблема координації дії постає тоді, коли діяч може здійснювати свій план дії лише інтерактивно, тобто за допомогою дії (або ухиляння від дії) принаймні ще одного діяча. Мовно опосередковані інтеракції розрізняються залежно від того, як приєднуються плани і дії *Alter* до дій і планів *Ego*.

Типи інтеракції відрізняються насамперед механізмом координації дії, зокрема тим, чи використовується природна мова лише як медіум передачі інформації, чи і як джерело соціальної інтеграції. В одному випадку я кажу про стратегічну, в іншому – про комунікативну дію. Тоді як у першому разі сягаюча згоди сила мовного взаєморозуміння, тобто єднальна енергія самої мови, є ефективною для координації дій, у другому разі досягнення координації залежить від пронизуючого немовну діяльність впливу діячів на ситуацію дії та один на одного. Дивлячись з позиції учасників, обидва механізми: взаєморозуміння, що мотивує переконання, і впливу, що спонукає до певної поведінки, мають виключати один одного. Мовленнєві дії не можуть здійснюватися в подвійному намірі: досягти з адресатом згоди стосовно чогось і водночас спонукати його до чогось каузально. З позиції мовців і слухачів згода не може привноситися ззовні, не може бути покладеною на одну або іншу сторону – це було б безпосереднім втручанням у ситуацію дії або непрямим, розрахованим лише на власний успіх впливом на пропозиціональну настанову протилежної сторони.

Оскільки комунікативна дія означає таке вживання мови, яке орієнтоване на взаєморозуміння, вона має відповідати суверим умовам. Діячі, що беруть у ній участь, намагаються спільно узгоджувати один з одним свої плани в горизонті розділеного життєсвіту і на основі спільніх тлумачень ситуації. Крім того, вони готові – у ролі мовців і слухачів – досягти цих опосередкованих цілей визначення ситуації та узгодження спільної мети через процеси взаєморозуміння,

отже, шляхом беззастережного переслідування іллокутивних цілей. Мовне взаєморозуміння функціонує тут у такий спосіб, що учасники інтеракції або домовляються щодо необхідної загальнозначущості їхніх мовленнєвих дій, або беруть до уваги виявлені розбіжності. Мовленнєві дії висувають піддаванні критиці домагання значущості, які закладені в інтерсуб'єктивному визнанні. Сполучна сила комунікації звернена до пропозиції, висловленої в мовленнєвому акті, оскільки мовець своїм домаганням значущості дає імовірну гарантію того, що він, якщо буде потреба, зможе підтвердити її на достатніх підставах. Отже, комунікативна дія відрізняється від стратегічної тим, що успішна координація дії спирається не на цілерациональність індивідуальних планів дії, а на раціонально мотивуючу силу результатів взаєморозуміння, отже, на раціональність, що проявляється за умов комунікативно досягнутої згоди.

Звісно, пропозиції, що висловлюються в мовленнєвих актах, можуть лише виявляти мотив, що координує дію, оскільки сполучна сила мовленнєвого акту, який для слухача є такою ж мірою зрозумілим, як і прийнятним, поширюється також на релевантні наслідки дії, які випливають із семантичного змісту висловлювання, – незалежно від того, є він асиметричним для слухача або мовця чи симетричним для обох сторін. Той, хто отримує наказ, відчуває обов'язок його виконати. Той, хто дає обіцянку, відчуває себе зобов'язаним здійснити її за певних умов. Той, хто визнає твердження, ставиться до нього з довірою і намагається спрямовувати відповідно до нього свою поведінку. Притаманні мовленнєвим діям розуміння й узгляднення я покладаю в основу іллокутивних результатів. «Перлокутивними»<sup>3</sup> мають називатися всі цілі та ефекти, що виходять за ці межі. Від перлокутивних ефектів<sub>1</sub>, які випливають зі значення мовленнєвого акту, я хочу відрізнити перлокутивні ефекти<sub>2</sub>, які не випливають із самого сказаного як граматично впорядковані результати, а виникають випадково, хоча й зумовлені іллокутивним результатом: *H* (слухач) розуміє (іллокутивний результат<sub>1</sub>) і визнає (іллокутивний результат<sub>2</sub>) вимогу дати *Y* певну суму грошей. *H* дає *Y* певну суму грошей (перлокутивний результат<sub>1</sub>) і цим самим викликає радість у його дружини (перлокутивний результат<sub>2</sub>). Цей останній тип граматично невпорядкованих ефектів є, як правило, відкритою складовою тлумачення ситуації, яку можна було б узгляднити, не спричиняючи шкоди перебіgovі дії.

<sup>3</sup> Перлокутивна дія або акт – уживання мовного вислову з метою певного впливу на партнера по комунікації. – Прим. перекл.

Інакше постають справи, якщо мовець своєю вимогою хоче спонудити адресата до того, щоб той, даючи Угроші, сприяв погодженню Уна крадіжку зі зломом, причому *S* (мовець) припускає, що *H* не схвалив би цей злочин. У цьому разі здійснення запланованого злочину було б перлокутивним ефектом<sub>3</sub>, який не настав би, якби мовець заявив про нього як про мету із самого початку.

Цей випадок латентно-стратегічної дії свідчить про брак прикладу того, як механізм взаєморозуміння працює у створенні інтеракції: діяч може досягти своєї стратегічної мети підтримання злочину у вигляді прихованого перлокутивного ефекту<sub>3</sub>, лише тоді, коли він свою вимогою досягає іллокутивного успіху. Останнє, знову ж таки, вдається йому, лише якщо мовець прикидається, що він беззастережно переслідує іллокутивну мету свого мовленнєвого акту, отже, залишає слухача в неясності щодо справді наявного тут однобічного порушення передумов орієнтованої на взаєморозуміння дії. Латентно-стратегічне слововживання паразитує на нормальному слововживанні, оскільки останнє функціонує, лише якщо принаймні одна сторона виходить із того, що мова вживається як орієнтована на взаєморозуміння. Цей похідний статус засвідчує ґрунтовну закономірність мовної комунікації, яка лише доти виконує координаційну функцію, доки підпорядковує ціледіяльність діячів певним обмеженням.

Звісно, у комунікативній дії телеологічно структуровані ланцюги дії окремих діячів також виходять за межі процесів взаєморозуміння. Учасникам інтеракції притаманні навіть цілеспрямовані дії, які пов'язуються одна з одною завдяки медіуму мови. Але медіум мови може здійснювати цю сполучну функцію лише тоді, коли перериває плани дії, орієнтовані на власний успіх, і час від часу змінює модус дії. Комунікативна схема беззастережно виконуваних мовленнєвих актів підводитьegoцентричні, притаманні конкретному діячеві орієнтації дії та здійснення дії під структурні обмеження інтерсуб'єктивно розділеної мови. Ці обмеження вимагають від діячів зміни перспектив: вони мають перейти від орієнтованої на успіх об'єктивістської позиції діяча, який хоче щось спричинити у світі, до перформативної позиції мовця, який хоче домовитися з іншою особою про щось у світі. Без такого переходу до умов орієнтованого на взаєморозуміння слововживання доступ до потенціалу сполучної енергії мови лишився б для них заблокованим. Тому латентно-стратегічна дія зазнає невдачі, щойно адресат дізнається, що опонент лише приховував свою орієнтацію на власний результат.

У стратегічній дії змінюється констеляція мовлення і дії. Тут слабшають іллокутивні сполучні сили, мова скорочується до засобу передачі інформації. Це можна пояснити за допомогою наведеного прикладу:

(1) *S*: «Я вимагаю від тебе дати *У* певну суму грошей».

За умови комунікативної дії адресат наказу або вимоги має знати нормативний контекст, що уповноважує мовця на його вимогу і водночас виправдовує очікування того, що той, від кого вимагають, має підстави виконати наказ. Знання умов досягнення результата (передачі грошей), яке вилучається із пропозиціонального змісту, (1) недостатньо, щоб зрозуміти іллокутивне значення цієї мовленнєвої дії, а саме її специфічний спонукальний характер. До знання умов досягнення результата має (а) приєднуватися знання умов, за яких (b) мовець може мати підстави вважати вимогу змісту (а) обов'язковою, тобто в цьому разі нормативно вигравданою: наприклад, якщо він є другом, колегою, що добре розуміється на грошових питаннях, кредитором або спільноком, до якого звертається *S*. До цього треба додати і нормативне домагання значущості, яке той, від кого вимагають, може відхилити за нагоди:

(1') *H*: «Ні, ти не маєш права просити мене про щось таке».

У випадках очевидно стратегічної дії саме ці домагання значущості (домагання пропозиціональної істинності, нормативної правильності та суб'єктивної правдивості) вилучаються. Передумова орієнтації на домагання значущості відхиляється.

Наказ «Руки вгору!» грабіжника, який, погрожуючи пістолетом, вимагає від банківського службовця віддати гроші, чітко показує, що в цій ситуації умови нормативної чинності було замінено умовами санкцій. Умови прийнятності імперативу, що виказує себе в кожній нормативній вимозі, мають доповнюватися такими умовами санкції. Це має місце і в разі вимоги (1). Якщо законослухняний адресат знає що *У* хоче використати отримані від нього гроші на підготовку злочину, *S* має доповнити свою вимогу вказівкою на можливі санкції висловитися, наприклад, так:

, (2) *S*: «Я вимагаю від тебе дати *У* певну суму грошей – інакше, я сповіщу поліцію про те, як глибоко ти вже вплутався в цю аферу».

Розчинення нормативного підґрунтя симптоматично виказує себе в погрозі, що має структуру «якщо... то», яка ставить право сили на місце передбачуваних у комунікативній дії домагань значущості. У цьому виявляється змінена констеляція мовлення і дії. В очевид-

но стратегічній дії іллокутивно знесилені мовленнєві акти віддають функцію координації дії позамовним впливам. Мова, що втратила свій потенціал, виконує лише інформаційні функції, які їй залишаються, якщо досягнення консенсусу відривається від продуктивності мовного взаєморозуміння і загальнозначущість висловлювань, що залишається в самій комунікації під питанням, може з'ясовуватися лише непрямо. Мовленнєва дія (2) лише на поверхні є вимогою, фактично ж вона є погрозою:

(2a) *S*: «Якщо ти не даси *Y* грошей, я повідомлю поліції про те, що...»

Погрози є прикладами мовленнєвих актів, які в контексті стратегічної дії відіграють інструментальну роль. При цьому вони втрачають свою іллокутивну силу і запозичують своє іллокутивне значення з інших контекстів використання, у яких подібні речення висловлюються за нормальних умов з орієнтацією на взаєморозуміння. Такі перлопокутивно відособлені акти взагалі не є іллокутивними актами, оскільки вони не спрямовані на раціонально мотивоване висловлювання адресата. Це видно, коли погрози відкидаються:

(2a') *S*: «Ні, ти нічого не маєш проти мене».

Висловлене заперечення стосується тих емпіричних умов, за яких погроза могла б досягти бажаного перлопокутивного ефекту. Слухач заперечує підстави, які спонукали б його діяти в передбачений *S* спосіб. На відміну від іллокутивних актів, погрози не спираються на загальні, неспецифічні для адресата підстави, які могли б переконувати кожного. Їхня складова «то» [структури «якщо... то»] вказує, швидше, на часткові підстави, які за особливих обставин можуть створювати для певних адресатів емпіричну причину того, щоб реагувати на погрози певним чином.

Це стосується й образ як простих імперативів, які часто-густо мають двоїстий характер. Вони можуть бути нормативно прихованими, скажімо, виражати моральний осуд. Однак вони можуть перлопокутивно відокремлюватися, слугувати, наприклад, тому, щоб залякати адресата і викликати в нього жах.

## II

Запроваджене поняття комунікативної дії спирається на певну концепцію мови та взаєморозуміння. Вона має розроблятися в контекстах теорії значення. Я не можу тут докладно обґрунтува-

ти цю тезу. Однак я хочу принаймні пояснити основні положення формально-прагматичної теорії значення, яка посилається на внутрішній взаємозв'язок значення і значущості (1). Водночас нічого ще не сказано про соціально-наукову плідність цієї теоретичної настанови. Поняття комунікативної дії має виправдовувати себе в соціологічній теорії дії, яка хоче пояснити, як можливий соціальний порядок. Допомогти їй у цьому може аналіз передумов комунікативної дії. Він відкриває вимір життєсвітового підґрунтя, яке пов'язує і стабілізує інтеракції сполученьвищих щаблів (2).

### 1. Прагматичний поворот у теорії значення

Концепт комунікативної дії розвиває ту інтуїцію, згідно з якою мові притаманний телос взаєморозуміння. Взаєморозуміння є нормативно-змістовним поняттям, яке виходить за межі розуміння граматичного вислову. Мовець домовляється з іншим про певний предмет. Обидва можуть досягати цієї згоди, лише якщо визнають висловлювання як такі, що відповідають предмету. Згода про щось вимірюється інтерсуб'єктивним визнанням загальнозначущості висловлювання, піддаваного принциповій критиці. Звісно, розуміти значення мовного вислову не те ж саме, що домовлятися про щось за допомогою висловлювання, яке вважається значущим. Так само чітко треба розрізняти висловлювання, що вважається значущим, і справді значуще. Проте питання значення не можна цілком відокремити від питання значущості. Основне питання теорії значення «Що означає розуміти значення мовного вислову?» не можна ізолювати від питання «У якому контексті цей вислів може сприйматися як значущий?». Було б невідомо, що означає зрозуміти значення мовного вислову, якби було невідомо, як можна використовувати його, щоб домовитися з кимсь про щось. Уже в умовах розуміння мовних висловів потрібно зчитувати те, що мовленнєві акти, які можуть утворюватися з їх допомогою, ґрунтуються на раціонально мотивованій згоді про вимовлене. З цього погляду орієнтація на можливу загальнозначущість висловлювань належить до прагматичних умов не лише взаєморозуміння, але й самого мовного розуміння. У мові виміри значення і значущості внутрішньо пов'язані.

Справді, починаючи з Фреге семантика істинності дотримувалася такого розуміння: асерторичне речення є зрозумілим тоді, коли відомо, що трапляється, якщо воно істинне. Однак невипадково, що

в цьому разі типовим випадком слугує речення, а не мовленнєвий акт, а саме оповідальне, а не асерторичне речення. Згідно з цією теорією проблематика значущості локалізована винятково у відношенні мови до світу як до сукупності фактів. Оскільки загальнозначущість прирівнюється до істинності висловлювання, взаємозв'язок між значенням і значущістю мовних висловів встановлюється лише в мовленні, що констатує факти. Проте функція опису, як дослідив уже Карл Бюлер, є лише однією з трьох, рівною мірою первісних функцій мови. Комуникативно використовувані речення слугують одночасно тому, щоб виражати інтенції (або переживання) мовця, представляти стан речей (або щось, що трапляється у світі) і вступати у відносини з адресатом. У цих трьох функціях відображаються три ґрунтовні аспекти: порозуміння / стосовно чогось / з іншим. Існує троїсте відношення між значенням мовного вислову і (а) тим, що мається в ньому на увазі, (б) тим, що в ньому висловлюється, і (с) способом його вживання в мовленнєвому акті.

Хоч як це дивно, три найвідоміші настанови теорії значення беруть до уваги лише один із трьох променів значення, сфокусованих у мові, щоб пояснити весь спектр значення згідно з однією мовною функцією. Інтенціоналістська семантика (від Грайца до Беннета і Шіффера) вважає основним те, що мовець має на увазі або хоче дати зрозуміти в даній ситуації у використаному вислові. Формальна семантика (від Фреге через раннього Віттгенштайна до Дамміта) виходить з умов, за яких речення є (або стає) істинним. І нарешті, висунута пізнім Віттгенштайном теорія вживання значення зводить усе до запроваджених взаємозв'язків інтеракції, у яких мовні вислови виконують практичні функції. Кожна з цих трьох теорій-конкурентів значення прив'язана лише до одного аспекту процесу взаєморозуміння. Вони прагнуть пояснити значення мовного вислову або з позиції того, що мислиться як інтенціональне значення, або з позиції висловленого як словесного значення, або з позиції вживання в інтеракції як значення висловлювання. Стилізація якогось одного з аспектів, одночасно врахованих у функціональній схемі Бюлера, призводить до обмежень, які я не буду тут обговорювати. Як відповідь на ці труднощі на перший план виступила (розроблювана Серлем із посиланням на Остіна) теорія мовленнєвої дії.

Вона надає належне місце мовленнєвим інтенціям, зазвичай не зводячи безпідставно мовне взаєморозуміння до стратегічної дії, як це робила семантика Грайца. Завдяки іллокутивному компоненту

вона враховує також міжособове відношення і дієвий характер мовлення, не відкидаючи, однак, як прагматика Віттгеншайна, усі ті домагання значущості, що виходять за межі особливих, принципово рівноправних мовних ігор. Позаяк разом з концептом умов виконання теорія мовленнєвої дії бере до уваги і відношення між мовою і світом, реченням і станом речей. Щоправда, із цим одномірним визначенням значущості як виконанням умов пропозиціональної істинності вона залишається в полоні когнітивізму семантики істинності. Саме в цьому я вбачаю недолік, який має бути усунено, якщо визнати, що всі мовні функції, а не лише функції опису, пов'язані з домаганнями значущості.

Речення «Я даю  $Y$  певну суму грошей» є модально багатозначним. Залежно від контексту воно може поставати як обіцянка, як зізнання або ж як передбачення:

- (3)  $S$ : «Я обіцяю тобі, що дам  $Y$  певну суму грошей».
- (4)  $S$ : «Я зізнаюся тобі, що дав  $Y$  певну суму грошей».
- (5)  $S$ : «Я можу передбачити, що  $X$  (мовець) дасть  $Y$  певну суму грошей».

Із відповідних заперечень, якими слухач міг би відхилити ці пропозиції мовленнєвих актів, випливає вже характер домагання значущості, який мовець пов'язує з обіцянками, зізнаннями та передбаченнями:

- (3')  $H$ : «Ні, у таких справах ти завжди був ненадійним».
- (4')  $H$ : «Ні, ти лише хочеш направити мене на хибний шлях».
- (5')  $H$ : «Ні, у тебе немає грошей».

У випадку (3) мовець заявляє нормативну претензію на дотримання обов'язку, у випадку (4) – на узгляднення вимоги суб'єктивної правдивості того, що він каже, а у випадку (5) – на домагання пропозиціональної істинності. Утім мовленнєвий акт можна заперечувати не лише в цих домінантних аспектах значущості. Наказ:

(1)  $S$ : «Я вимагаю від тебе дати  $Y$  певну суму грошей» може бути відхилено не лише запереченням (1')  $H$ : «Ні, ти не маєш на це права», але й сумнівом у правдивості мовця або в наявних припущеннях щодо змісту висловлення:

- (1'')  $H$ : «Ні, це ти задумав не серйозно – мабуть, ти хочеш мене розіграти».
- (1''')  $H$ : «Ні, я не зустрінуся з  $Y$  і не матиму можливості дати йому гроші».

*Mutatis mutandis*<sup>4</sup> подібне має значення для констатуючих і експресивних мовленнєвих дій. Те, чи виконує висловлювання свою функцію опису, визначається умовами істинності, але виконання інтерактивних та експресивних мовних функцій визначається умовами впovноважування та правдивості, що аналогічні умовам істинності. Загалом кожна мовленнєва дія може піддаватися критиці як недійсна завжди у трьох аспектах: як неістинна, з огляду на висловлення, що прозвучало (або на існуючі передумови змісту висловлення), як неправильна, з огляду на існуючі нормативні контексти (або легітимність передбачуваних норм), і як неправдива, з огляду на інтенцію мовця. Припустімо, що вона відкриває можливість докладно здійснити лише позначене тут троїсте розширення поняття значущості. Що це дає для відповіді на основне питання теорії значення?

Уже Дамміт зробив перший крок до прагматичного перетлумачення проблематики значущості, коли показав, що семантика істинності може абстрагуватися, принаймні у випадках простих предикативних речень спостереження, від обставин, за яких слухач здатний зрозуміти, коли умови істинності асерторичного речення виконано. Спираючись на прагматичне розрізnenня між «істиною» (*truth*) і «ствердженням» (*assertibility*), між істинністю речення і підставою висувати ним твердження, Дамміт заміняє знання умов істинності непрямим знанням. Слухач має знати вид підстав, завдяки яким мовець міг би за нагоди підтвердити своє домагання того, що певні умови істинності виконано. Оповідане речення розуміють, якщо знають, який вид підстав мав би навести мовець, щоб переконати слухача в тому, що він має право висувати в цьому реченні домагання істинності. Отже, умови розуміння, що мають виконуватись у комунікативній повсякденній практиці, вказують на припущення певної аргументативної гри, у якій мовець як пропонент міг би переконати слухача як опонента щодо підстав проблематичного домагання значущості. Відповідно до цього епістемічного повороту семантики істинності питання значущості речення не можна більше розглядати як відірване від комунікативного процесу питання об'єктивного відношення мови до світу.

Однак тоді треба визначити домагання істинності вже не семантично і не лише з позиції мовця. Домагання значущості становлять об'єднавчу точку інтерсуб'єктивного визнання всіма учасниками.

<sup>4</sup> З відповідними змінами – лат. – Прим. перекл.

Вони відіграють прагматичну роль у динаміці пропозиції, що міститься в мовленнєвому акті, і позиції «так/ні» адресата. Цей прагматичний поворот семантики істинності вимагає переоцінки «іллокутивного впливу». Остін розумів його як ірраціональний компонент мовленнєвої дії, тоді як власне раціональний компонент булоモノполізовано змістом висловлення. Згідно з прагматично викладеним варіантом компоненти модусу визначає домагання значущості, яке у стандартному випадку висуває мовець за допомогою перформативного речення. Водночас іллокутивна складова стає серцевиною раціональності, яка втілює структурний взаємозв'язок між умовами значущості, стосовними до них домаганнями значущості та підставами для їх дискурсивного розв'язання. Таким чином, умови загальнозначущості вже не містяться у пропозиціональній складовій. І виникає місце для запровадження наступних домагань значущості, які не спрямовані на умови істинності (або успішності), а стосуються відношення між мовою і об'єктивним світом.

Після доповнення пропозиціональної істинності нормативною правильністю та суб'єктивною правдивістю можна зрештою узагальнити пояснення Дамміта. Ми розуміємо мовленнєву дію, якщо знаємо вид підстав, які міг би навести мовець, щоб переконати слухача в тому, що він за даних обставин має підстави претендувати на загальнозначущість свого висловлювання, – коротше кажучи, якщо ми знаємо, що робить його прийнятним. Своїм домаганням значущості мовець посилається на потенціал підстав, які він міг би навести. Підстави інтерпретують умови загальнозначущості і в цьому відношенні належать до умов, які роблять висловлювання прийнятним. Через це умови прийнятності засвідчують голістський характер природних мов: кожна окрема мовленнєва дія пов'язана логічно-семантичними нитками з багатьма іншими, потенційними мовленнєвими діями, які можуть брати на себе прагматичну роль підстав. Тому розуміння мови переплетене зі знанням того, як воно фактично виказує себе в мовно відкритому світі. Імовірно, знання про світ висить лише на довшому ланцюгу підстав, ніж знання мови. Те, що ці обидва знання не можна різко відокремлювати одне від одного, підтверджує ґрунтовну думку, з якої ми виходили: зрозуміти вислів означає знати, як його можна використати, щоб порозумітися з кимсь про щось.

Якщо розвинути і зробити переконливою цю настанову формально-прагматичної теорії значення, вона пояснює, чому ме-

діум природної мови містить потенціал сполучних сил, який може використовуватися для цілей координації дії. Тоді як мовець із його піддаваним критиці домаганням значущості гарантує, що наводитиме за нагоди підстави загальнозначущості мовленнєвої дії, слухач, який знає умови прийнятності і водночас розуміє сказане, спонукається до раціонально мотивованого висловлювання свого погляду; якщо він визнає домагання значущості і приймає пропозицію мовленнєвого акту, він приймає свою частину релевантних результатам інтеракції зобов'язань, які випливають зі сказаного і мають значення для всіх учасників.

## 2. Від соціальної дії до соціального порядку

Я розглянув комунікативну і стратегічну дії як два варіанти мовно опосередкованої інтеракції. Лише для комунікативної дії має силу те, що структурні обмеження інтерсуб'єктивно розділеної мови спонукають діячів – у сенсі слабкої трансцендентальної необхідності – до того, щоб виходити за межі егоцентричності цілерациональної спрямованості на власний результат і встановлювати відкриті критерії раціональності взаєморозуміння. Отже, надсуб'єктивні мовні структури наводяться для того, щоб відповісти на класичне запитання: «Як можливий соціальний порядок на підставі позиції теорії дії?»

Атомістичне поняття стратегічної дії не може слугувати для цього еквівалентом. Якби воно й мало слугувати основним поняттям соціологічної теорії дії, треба було б пояснити, як інтеракційні взаємозв'язки, що виникають лише із взаємного впливу орієнтованих на результат діячів, можуть забезпечувати стабільний порядок. Починаючи з Гоббса постійно робилися спроби пояснити утворення норм, що мають надсуб'єктивно зобов'язувальні домагання значущості, зі становища інтересів та індивідуальної калькуляції користі діячів, які приймають цілерациональні рішення і вступають один з одним у випадкові стосунки. Сьогодні ця «проблема Гоббса» (Парсонс) обробляється засобами теорії ігор. Якщо я слідуватиму за дискусіями, що точилися від Д. Люїса до Дж. Ельстера, я, звісно, не отримаю враження, що на питання про виникнення порядку з подвійної контингентності діячів, що приймають незалежні рішення, сьогодні можна дати переконливішу відповідь, ніж та, яку дав свого часу Гоббс.

Більш перспективним, ніж спроба обновити класичне поняття інструментального порядку модерними засобами, є застосування

медіуму комунікації, завдяки якому перетинаються інформаційні потоки, що керують поведінкою. Оскільки цей концепт визначається за зразком керованих грошима ринкових відносин, спрямована на раціональний вибір стратегічна дія залишається поняттям дії, яке відповідає медіуму керування. Інформація, яка передається, наприклад, через грошовий код, зумовлює рішення дії, що ґрунтуються на встановленій структурі преференцій, не вдаючись до використання вимогливіших і ризикованих, орієнтованих на домагання значущості результатів взаєморозуміння. Принаймні діяч приймає орієнтовану на успіх цілерациональну позицію. Щоправда, переключення на *медіально керовані інтеракції* спричиняє для нього об'єктивне перевертання цілепокладання і вибору засобів. Тепер сам медіум постачає імперативи збереження стабільності належної йому системи (у цьому разі системи ринку). Це перевертання засобу і мети діяч сприймає, як показав Маркс, як опредметнений характер уречевлених суспільних процесів. З цього погляду медіально керовані інтеракції втілюють уже не інструментальний розум, локалізований у цілерациональності носіїв прийняття рішення, а функціоналістський розум, притаманний самокерованим системам. Ця настанова, розроблювана в економічних науках і науках управління, охоплює, однак, лише спеціальні сфери дії. Вона не виконує вимогу узагальненого пояснення, завдяки якому соціальну дію можна представити як стратегічну. Тоді як медіуми комунікації, що керують поведінкою, такі, наприклад, як гроші, що слугують спеціальним кодом, лише відгалужуються від надто структурованої мови спілкування, теорія медіумів звертає увагу на широкі рамки теорії мови (пор.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. S. 3 84 ff).

Альтернативою залишається тільки відмова від розробки концепту соціального порядку з позиції теорії дії. Місце надсуб'єктивних мовних структур, обмежених повсякденною практикою, заступають у Парсонса і Лумана *системи*, що зберігають свої межі, які заповажуються на більш загальному рівні як діячі і мовно опосередковані інтеракції. Тоді вони можуть витлумачуватися як психічні і соціальні системи, що утворюють одна стосовно одної навколоїшні середовища і спостерігають одна за одною. За відокремлення системної теорії від теорії дії треба, звісно, розплачуватися об'єктивістською настанововою. Системний функціоналізм відокремлюється від інтуїтивного знання життєсвіту та його мешканців. Герменевтичний доступ до цього потенціалу знання пролягає через участь (принаймні

віртуальну) у комунікативній повсякденній практиці. Звісно, соціальні науки з огляду на складність суспільства мають прагнути до того, щоб у їхньому предметі перевагу отримало контрінтуїтивне знання. Але суспільство, що виткане з мереж мовно опосередкованих інтеракцій, протистоїть тім якраз не у вигляді зовнішньої, доступної лише спостереженню природи. Відкладений у його символічних взаємозв'язках та самотлумаченнях зміст розкривається лише в розуміочому інтерпретативному схопленні. Хто не відмовляється від цього шляху, а прагне відкрити соціокультурний життєвий зв'язок зсередини, має виходити з концепту суспільства, який може поєднати позиції комунікативної дії та інтерпретативну роботу учасників інтеракції. Для цього першого кроку пропонується концепт життєсвіту, з яким формально-прагматичний аналіз передумов комунікативної дії стикається вже до будь-якого соціологічного утворення теорії.

Те, що соціальний порядок має бути утворено через процеси досягнення консенсусу, здається на перший погляд тривіальним. Однак неймовірність цієї ідеї стає зрозумілою, якщо згадати про те, що кожна комунікативно досягнута згода залежить від позиції «так/ні» піддаваного критиці домагання значущості. Подвійна контингентність, яка має поглинатися кожним утворенням інтеракції, в разі комунікативної дії набуває особливо важкої форми вбудованого в механізм взаєморозуміння завжди актуального ризику непорозуміння, причому кожне непорозуміння спричиняє великі витрати. З ним пов'язані кілька альтернатив, найважливішими серед яких є прості процедури налагодження порозуміння; спроба залишити нерозв'язаними і винести за дужки спірні домагання значущості з тим, однак, наслідком, що скорочуватиметься спільнний ґрунт для розділених переконань; перехід до марнотратних дискурсів з невідомим результатом і невизначеними наслідками; розрив комунікації або ж перетворення її на стратегічну дію. Якщо усвідомити, що кожна експліцитна згода щодо пропозиції, яка притаманна мовленнєвому акту, ґрунтується на подвійному запереченні, а саме на відхиленні завжди можливого відхилення, не можна вважати процеси взаєморозуміння, що відбуваються через піддавані критиці домагання значущості, надійним засобом соціальної інтеграції. Раціональна мотивація, що ґрунтується на здатності сказати «ні», утворює вир проблематизації, який характеризує процес досягнення мовного консенсусу, швидше, як руйнівний механізм. Через досвіди ризик непорозуміння завжди отримує нове живлення. Досвіди

руйнують рутину самоочевидності і є джерелом контингентності. Вони перекреслюють очікування, суперечать звичним способам сприйняття, викликають несподіванки, привносять нове у свідомість. Досвіди – це завжди нові досвіди, і вони створюють противагу близькому.

Водночас ми отримали першу вказівку на комплементарні феномени несподіваного і близького. Передрозуміння буття у глибоко зануреному шарі самоочевидності, ймовірності, безсумнівності можна було б пояснити як ризик незгоди, який чатує всюди і затримує, регулює й обмежує мовне взаєморозуміння в повсякденній практиці. Як відомо, Гуссерль у своїй пізній праці під назвою *Lebenswelt* намагався дослідити підґрунтя безпосередньо близького і безсумнівного. Цю сферу імпліцитного знання, що є допредикативним і докатеріальним, забутого смислового фундаменту повсякденної життєвої практики і досвіду світу він спробував пояснити феноменологічними засобами. Я не вдаватимуся до аналізу Гуссерлевого методу і контексту запровадження його поняття життєсвіту. Я сприймаю матеріальний зміст цих досліджень з тим припущенням, що комунікативна дія також занурена в життєсвіт, який забезпечує таку, що поглинає ризики, підтримку широкого консенсусу заднього плану. Експліцитні досягнення взаєморозуміння комунікативно діючих індивідів пересуваються в горизонт спільніх непроблематичних переконань, спричинене досвідом і критикою занепокоєння розбивається об масивну і непохитну, як здається, скелю, що виступає з глибини схвалених прикладів тлумачень, лояльностей і навичок.

Гуссерлеве поняття нетематичного знання вказало також шлях, на якому можна оголити цей смисловий фундамент. При цьому треба, звісно, враховувати два обмеження. Дорефлективне знання, що супроводжує процеси взаєморозуміння, залишаючись при цьому нетематизованим, треба передусім відрізняти від знання, яке спільно тематизується в мовленнєвих діях. У мовленнєвому акті *Mp* речення пропозиціонального змісту є носієм тематичного знання. Перформативне речення виражає домагання значущості і вказує, у якому сенсі використовуються речення. Цей самовіднесений коментар виявляється перформативно, через виконання дії, і не представлений експліцитно, як коментований зміст висловлення, як знання. Щоб отримати спільно тематизоване значення іллокутивного акту в такий само спосіб, як і тематичне знання, *Mp* має трансформуватися в опис *Mp*:

(1) S: «Я вимагаю від тебе дати У певну суму грошей» перетворюється на:

(1a) «Тим, що S сказав (1), він зажадав від H р».

Нетематичне знання відрізняється від спільно тематизованого знання тим, що може ставати доступним не внаслідок простої трансформації позиції учасника в позицію спостерігача. Нетематичне знання вимагає, швидше, аналізу передумов. Нетематичними є саме ті передумови, які має прийняти учасник комунікації, щоб мовленнєва дія в цій ситуації могла набути певного значення і взагалі бути або дійсною, або недійсною.

Але не все нетематичне знання є конститутивним для певного життєсвіту. Для нього не є релевантним те загальне генеративне знання, яке робить компетентних мовців спроможними правильно використовувати граматичні речення у висловлюваннях. Так само не є релевантним знання того, як виконувати загальні прагматичні передумови комунікативної дії. Скажімо, знання того, як орієнтуватися на домагання значущості та спонукати один одного до відповідальності за власні вчинки, як ідентифікувати предмети і, таким чином, установлювати контакт між мовою і світом, як розрізняти іллюктивні та перлокутивні цілі, які відділяють суб'єктивний і соціальний світ від об'єктивного, як переходити від дії до аргументації тощо. Усе це є імпліцитним знанням, яким володіють лише інтуїтивно і яке потрібує рефлексивної роботи раціональної реконструкції, щоб перетворити *know how* («знання як») на *know that* («знання чого»). Однак це універсальне, належне до мової компетенції дoreфлексивно-нетематичне знання слугує продуктуванню мовленнєвих дій загалом, воно породжує комунікативну дію, а не слугує її доповненню. Ми маємо звернути увагу на той інший тип нетематичного знання, що доповнює комунікативну дію, супроводжує її і вбудовується в неї. Ідеється про те залишене в напівтінях допредикативного і докатегоріального конкретне знання мови і світу, яке утворює непроблематичний ґрунт для всього тематичного і спільно тематизованого знання.

### III

Звісно, феноменологічне поняття життєсвіту навіює такий запозичений з епістемології концепт світоконституовання, який не можна одразу переносити в соціологію. Щоб уникнути труднощів соціальної

феноменології, теорія суспільства вже у своїй настанові має відмежуватися від теорії конституовання пізнання і перейти на гнучку позицію мовної прагматики, яка із самого початку поширюється на мовно олосередковані інтеракції. Тому поняття «життєсвіт» має запроваджуватися як комплементарне до поняття «комунікативна дія» (1). Формально-прагматичне дослідження, що здійснюється шляхом аналізу передумов життєсвітового підґрунтя, проводиться зазвичай з реконструктивно отриманої позиції мовця, що бере участь у мовленнєвому акті. Соціально-наукове використання цього концепту вимагає методичного переходу від (перформативної) настанови другої особи до (теоретичної) настанови третьої особи (2).

### 1. Формально-прагматичний концепт життєсвіту

У своїй праці «Криза європейських наук» Гуссерль запропонував концепт життєсвіту, спрямований на критику розуму. Під реальність, яку природничі науки визнають єдиною, він підживить подієвий контекст природної життєвої практики і досвід світу як витиснутий смисловий фундамент. У цьому відношенні життєсвіт утворює поняття, протилежне тим ідеалізаціям, які конститують сферу об'єктів природничих наук. На противагу ідеалізаціям виміру, підпорядкуванню каузальності та математизації і всупереч впливовій тоді тенденції до технізації знання Гуссерль представив життєсвіт як безпосередньо дану сферу первинних очевидностей. З цієї позиції він здійснює критику занурених у себе ідеалізацій природничо-наукового об'єктивізму. Оскільки філософія суб'єкта сліпа до впертості мовної інтерсуб'єктивності, Гуссерль не зміг побачити, що сама основа комунікативної повсякденної практики спирається на ідеалізовані передумови.

Завдяки домаганням значущості, які трансцендують межі всіх суто локальних масштабів, напруга між трансцендентальними передумовами і емпіричними даностями проникає у фактичність самого життєсвіту. Теорія комунікативної дії детрансценденталізує щарину інтелігібелльного, коли в неминучих прагматичних передумовах мовленнєвого акту, а отже, у серцевині самої практики взаєморозуміння, відкриває ідеалізувальну силу антиципациї, – ідеалізацій, які в позабуденних комунікативних формах аргументації виступають лише наочніше. Ідея дотримання піддаваних критиці домагань значущості вимагає ідеалізацій, які спускаються з трансцендентально-

го неба на землю життєсвіту, розгортаючи свою дієвість у медіумі природної мови. У них проявляється також сила, з якою оперуючий завдяки хитрості комунікативний розум опирається когнітивно-інструментальним перекручуванням селективно модернізованих форм життя.

Оскільки ці ідеалізації завдячують мовній компетенції, якою мовці володіють дoreфлективно у формі імпліцитного знання, виникає суперечність між залежним від ідеалізації експліцитним знанням з одного боку і поглинаючим ризики знанням заднього плану з іншого боку, всередині сфери нетематичного знання. Однак ця суперечність не виникає, як вважав Гуссерль, у конкуренції між досвідно-науковим експертним знанням і дотеоретичними переконаннями повсякденності. Те, про що йде мова в комунікативній повсякденній практиці, залишається в більшості своїй непроблематичним, вислизає від критики і впливу несподіваності критичних досвідів, оскільки воно існує завдяки авансу, наданому самою дійсністю, а саме завдяки попередньо схваленим імовірностям життєсвіту.

*Prima facie*<sup>5</sup> всю складність досягнення переконливості домагань значущості бере на себе нетематично супутнє релятивне знання переднього плану, на яке учасники комунікації спираються як на прагматичні та семантичні передумови. При цьому йдеться передусім (a) про знання, що віднесене до ситуації та визначене горизонтом бачення, і (b) про залежне від тем знання контексту.

До (a). Центр мовленнєвої ситуації утворюється колом сприйняття, тлом якого є концентрично розташований просторово-часовий горизонт, що не дається в безпосередньому сприйнятті. Як правило, учасники комунікації можуть припустити, що вони на підставі скординованих позицій більш-менш узгоджено тлумачать тривіальні компоненти мовленнєвої ситуації і своє оточення, що мірою розширення стає дедалі дифузнішим. Вони виходять також із того, що їхні розбіжні біографічні перспективи поступово тут і тепер зближаються, але в будь-якому разі надають різні значення спільнім тлумаченням ситуації. Через висловлене це знання, визначене горизонтом бачення, стає імпліцитно спів-представленім. Воно робить висловлювання непроблематичним і вимагає його прийняття. Якщо під час короткої розмови у Франкфуртському Грюнеберг-парку я згадую, що в Каліфорнії йде сніг, мій співрозмовник лише тоді не реагуватиме

<sup>5</sup> На перший погляд – лат. – *Прим. перекл.*

на висловлене розпитами, коли знатиме, що я щойно повернувся із Сан-Франциско або що я, скажімо, працюю метеорологом у бюро погоди.

До (b). Таку само важливу роль, що стабілізує ставлення до значущості, відіграє й те *тематично визначене знання контексту*, яке мовець може передбачати в рамках спільної мови, тієї ж самої культури, однакової шкільної освіти тощо, тобто в рамках спільногоСередовища або горизонту переживання. Мовець, який пропонує певну тему, імпліцитно звертається до предметних контекстів. Контекстуально зумовлене висловлювання здається тривіальним або несподіваним, інформативним або недостовірним. Із представленого для всього загалу контекстуального знання за потреби можуть вилучатися інформація і підстави. Це завжди стає необхідним, якщо припущення, яке нетематично супроводжує знання, інтерсуб'єктивно розділяється і схвалюється, виявляється неправильним. Моя спроба запровадити з позиції комунікативної теорії поняття життєсвіту так, як я це тут роблю, провокуватиме колег у Мадриді або Парижі на інші запитання й заперечення, ніж, наприклад, у Берклі.

Цей вид нетематичного знання легко потрапляє у вир проблематизації. Ситуаційний горизонт або тема потребують лише того, щоб потроху зрушуватися. Якщо я перевищу звичну тривалість лекційної години лише на десять хвилин або відхилюся від академічного обговорення теми життєсвіту і почну говорити про майбутню подорож під час відпустки, то увагу буде спрямовано на порушенні прагматичні передумови, які ми раніше мовчки розділяли. Щодо цього віднесене до ситуації й обмежене горизонтом бачення знання та тематично визначене знання контексту відрізняються від (c) *життєсвітового знання заднього плану*. Останнє підпорядковане іншим умовам тематизації. Воно не може бути інтенціонально переведеним у свідомість і утворює глибинний шар нетематичного знання, у якому корениться визначене горизонтом бачення і контекстом знання, що виступає на передній план.

До (c). Знання заднього плану стабільніше, оскільки має імунітет проти тиску проблематизації контингентно створених досвідів. Це виражається в тому, що цей шар еліптичного і завжди передумовленого знання може відділятися від недоступного йому модусу безпроблемного здійснення заднього плану і тематизуватися лише завдяки методичному зусиллю, а отже, лише поступово. Гуссерль запропонував для цього метод ейдетичної варіації, тобто зільного

фантазування модифікацій світів або проектування протилежних світів, які можуть пролити світло на наші так само неусвідомлені, як і непохітні та не надані нам очікування нормальності і виявити своєрідний світоглядний фундамент нашої повсякденної практики. Про цей метод нагадують також приклади, за допомогою яких Серль доводить, що значення мовленнєвих актів залишається невизначенним, доки їх семантично встановлені умови загальнозначущості не доповнено інтуїтивно відомими припущеннями заднього плану, що залишаються, як цілком непроблематично передумовлені, імпліцитними і нетематичними. Так, Серль переносить «кішку на циновці» у світовий простір, аби завдяки цій модифікації довести до свідомості, що ми за нормальних умов завжди уявляємо певне тіло на підставі земної сили тяжіння. Так само *Homo sapiens*, відтоді як вона забезпечує собі виживання шляхом застосування знарядь праці, повинна мати інтуїтивне знання про закон тяжіння. Але як закон його було відкрито лише завдяки методичному взяттю нашого дотеоретичного знання під сумнів модерною наукою і переведенню його у форму експліцитного знання.

Звісно, метод вільної варіації неодмінних передумов швидко на-трапляє на межі. Задній план життєсвіту більше не слугуватиме нам базисом безсумнівності, якщо ми спроможні піддавати все абстрактному сумніву. Ч. С. Пірс зі своїм прагматичним сумнівом нагадав швидше про картезіанський сумнів у тому, що проблеми, які розхитують імовірності життєсвіту, приходять до нас з об'єктивною силою історичних контингенцій. Уже Гуссерль пов'язував свій аналіз життєсвіту з мотивом кризи. Криза, що виникла як один із наслідків модерних наук, є кризою, яку Гуссерль виводить з об'єктивістського забуття світу і самості. Проблемний тиск такої – чи то всесвітньо-історичної, чи то біографічної – кризової ситуації об'єктивно змінює умови тематизації й утворює, таким чином, лише дистанцію до найближчого і самозрозумілого. Прикладом цього є той потяг до морального універсалізму, що виник разом із пророчими світовими релігіями і зламав ґрунтовану на пієтеті наївну близькість, субстанціальну звичаєвість племені або родових зв'язків, – потяг, який, утім, викликав стільки регресивних тенденцій, що аж до нашого століття – до того як тaborи смерті відчинили свої ворота – знову і знову мав обновлятися.

Як і все нетематичне знання, життєсвітовий задній план присутній імпліцитно і дoreфлективно. Те, що відрізняє його, – це, по-перше, модус безпосередньої імовірності. Він надає тому знанню,

спираючись на яке ми живемо, отримуємо досвіди, розмовляємо і діємо, парадоксального характеру. Настійлива і водночас непомітна присутність заднього плану представляється як інтенсифікована і, тим не менш, дефіцитна форма знання. Знанню заднього плану бракує внутрішнього відношення до можливості проблематизації, оскільки воно стикається з піддаваними критиці домаганнями значущості лише в момент висловлення і лише тоді трансформується в помилкове знання. Абсолютні ймовірності залишаються непохитними, доки раптово не руйнуються, позаяк помилковість точному значенні взагалі не є знанням.

По-друге, знання заднього плану характеризується *тоталізувальною силою*. Життєсвіт утворює тотальність із центром і невизначеними, проникнimi, однак не трансцендуючими тотальністю, а відступаючими межами. Визначене горизонтом бачення і контекстом знання переднього плану запозичує свій світоутворювальний характер – як у вимірі сприйняття, так і у вимірі значення – із заднього плану, у якому воно укорінене. Центр, у якому ще до будь-якої об'єктивзації, здійснюваної через операції виміру, збігаються концентрично розташовані в глибину і ширину соціальні простори та тривимірно розгорнуті історичні часи, утворює спільна мовна ситуація, а не, скажімо, мое тіло, як стверджує антропологізована феноменологія. Переживані нами простори і часи є інтерпретованими і, відповідно, втіленими координатами лише нашого світу, які завжди конкретні – як сільська громада, регіон, держава, нація, світове суспільство тощо або як ланцюг поколінь, епох, століть та індивідуалізованих історій життя. Я у своєму тілі і як своє тіло застаю себе завжди в інтерсуб'єктивно розділеному світі, причому колективні життєсвіти взаємопроникають, накладаються один на одного і переплітаються, як текст і контекст.

Третіюю прикметною ознакою, що пов'язана з безпосередністю і тоталізацією, є голізм знання заднього плану, який усупереч його мнимій прозорості робить його непроникним: життєсвіт як «хаща». У ньому злиті компоненти, які лише завдяки проблематизувальним досвідам розпадаються на різні категорії знання. Саме з вежі тематичного, уже диференційованого відповідно до фактів, норм і переживань знання формальний прагматик дивиться на життєсвіт. Лише усвідомлення цього погляду, що диференціює, дає йому змогу зробити висновок, що у знанні заднього плану переконання в чомуусь сплавлені зі знанням того, на що можна покластися, з тим,

що до чогось зобов'язує, з тим, на чому добре знаються. Зчеплені один з одним припущення заднього плану, такі як надійність і близькість, узгодженість і навички, є дoreфлективними передформами, або префігураціями, того, що розгалужується у мовленнєвих актах лише відповідно до тематизації і набуває значення пропозиціонального знання, іллокутивно утворених міжособових зв'язків або інтенцій мовця.

Три прикметні ознаки безпосередності, тоталізувальної сили та голістичного стану цього нетематично передумовленого знання можуть, як здається, пояснити парадоксальну «земну функцію» життєсвіту – орієнтоване на досвід утримання контингенцій. З гарантій, які ми отримуємо лише з досвіду, життєсвіт споруджує мур проти несподіванок, які, знову ж таки, виникають із досвіду. Якщо знання про світ визначити як знання, яке ми отримуємо *a posteriori*, а мовне знання визначити, відповідно, як знання *a priori*, то парадокс можна обґрунтувати тим, що знання про світ і мовне знання інтегровані в задньому плані життєсвіту.

Проблематизувальна сила критичних досвідів відділяє задній план життєсвіту від переднього плану. При цьому самі досвіди диференціюються відповідно до практичних форм поводження з тим, що трапляється у світі, – з речами та подіями, особами та історіями, у які втягнуті особи. *Інструментальний світ* (*Zeugwelt*) і прагматичні стани справ конституються в маніпулятивному поводженні з речами і подіями. *Світ спільної відповідальності* (*Solidarwelt*) та історичні взаємозв'язки утворюються в інтерактивному спілкуванні з особами, що нас оточують, перший – у межах співпраці, другий – у межах мовної спільноти. Онтогенетично світ досвіду технічно-практичного ставлення до зовнішньої природи поступово відокремлюється від світу морально-практичного спілкування в суспільстві. Зрештою, досвіди, що пов'язані з нашою внутрішньою природою, тілом, потребою і почуттям, є досвідами непрямого виду. Вони відбиваються в досвідах поводження із зовнішнім світом. Якщо ці досвіди відокремлюються естетично, то твори автономного мистецтва переїмають роль предметів, що розкривають очі і провокують нові способи бачення, нові настанови і способи поведінки. Естетичні досвіди не вбудовані у форми практики. Вони не належать до когнітивно-інструментальних навичок і моральних уявлень, які формуються у внутрішньосвітових процесах навчання, вони сплетені з функцією мови, що конститує і відкриває світ.

Диференціація досвіду відображає архітектуру життєсвіту тією мірою, якою вона пов'язана з трихотомічною конституцією мовленнєвого акту і життєсвітовим знанням заднього плану. Ці всезагальні структури життєсвіту виявляються, звісно, лише тоді, коли ми змінюємо нашу методичну настанову. Терміни «задній план», «передній план» і «релевантний ситуації фрагмент життєсвіту» лише тоді мають смисл, коли ми посідаємо позицію мовця, який хоче домовитися з іншим про щось у світі і при цьому може ґрунтувати прийнятність своїх пропозицій мовленнєвого акту на сукупності інтерсуб'єктивно розділеного, нетематичного знання. Як ціле життєсвіт потрапляє в поле зору лише тоді, коли ми стаємо немовби за спину діяча і сприймаємо комунікативну дію як елемент колового процесу, у якому діяч постає не як ініціатор, а як продукт традиції, з якою він себе ідентифікує, спільної групи, до якої він належить, процесів соціалізації та навчання, яким він підпорядкований. Відповідно до цього первого кроку, що об'єктивує, мережа комунікативних дій утворює медіум, завдяки якому відтворюється життєсвіт.

## 2. Суспільство як символічно структурований життєсвіт

Кожний мовленнєвий акт, завдяки якому мовець домовляється / з іншим / про щось, локалізує мовний вислів у трьох світовідношеннях: у відношеннях до мовця, слухача і світу. З погляду структури інтеракції ми маємо справу насамперед з другим із цих трьох аспектів – з міжособовим зв'язком. Своїми мовленнєвими актами учасники інтеракції здійснюють координаційні дії, завдяки чому встановлюються міжособові зв'язки. Проте вони досягають цього не лише внаслідок того, що точно виконують мовну функцію. Загалом мовленнєві акти слугують координації дій завдяки тому, що уможливлюють раціонально мотивоване взаєморозуміння між багатьма діячами. І в цьому задіяні також дві інші мовні функції – опис і вислів. Отже, позиція, з якої здійснюється координація дій, належить до більш абстрактного рівня, ніж той, на якому діяч ставить свою безпосередньою метою здійснення певного міжособового зв'язку. Взагалі координація дій слугує соціальній інтеграції життєсвіту, який учасники інтеракції поділяють інтерсуб'єктивно. Цей опис передбачає, звісно, уже ту зміну перспектив, яка дає нам можливість поставити питання про внесок комунікативних дій у відтворення життєсвіту. Після того як ми методично здійснили цю зміну настанови, ми

можемо вдатися до подібного міркування з огляду на взаєморозуміння щодо сказаного або щодо соціалізації осіб, які беруть участь в інтеракції. Ці ролі мовленнєві дії виконують у всіх своїх функціях. З погляду взаєморозуміння вони слугують передаванню і підвищенню рівня культурного знання, завдяки чому досягаються соціалізація навчання і збереження ідентичності особи.

Тепер можна представити компоненти життєсвіту, а саме культурні зразки, легітимні порядки та структури особи, як ущільнення та відкладення цих здійснюваних завдяки комунікативній дії процесів взаєморозуміння, координації дій та соціалізації. Те, що надходить до комунікативної дії з ресурсів життєсвітового заднього плану, просочується через шлюзи тематизації й уможливлює оволодіння ситуаціями, становить рівень знання, перевіреного комунікативною практикою. Останнє змінюється завдяки переходу від розмаїття інтерпретацій до зразків тлумачення, які зберігаються традицією. У мережі інтеракцій соціальних груп воно ущільнюється до цінностей та норм і далі, через процеси соціалізації, до позицій, компетенцій, способів сприйняття й ідентичностей. Компоненти життєсвіту є результатом континуальності загальнозначущого знання, стабілізації групової солідарності і навчання здатних відповідати за свої вчинки діячів. Так само як і у вимірах соціального простору та історичного часу, мережа комунікативної повсякденної практики простирається на семантичне поле символічного змісту й утворює медіум, через який відтворюються культура, суспільство та структури особистості.

Культурою я називаю запас знання, завдяки якому учасники комунікації, коли вони домовляються про щось один з одним, забезпечують себе інтерпретаціями. Суспільство складається з легітимних порядків, за допомогою яких учасники комунікації регулюють свою належність до соціальних груп і забезпечують солідарність. До структур особистості я зараховую всі мотиви й навички, які дають змогу суб'єктам говорити й діяти, забезпечуючи, таким чином, власну ідентичність. Тоді як культура становить для комунікативно діючих суб'єктів промінь світла, усередині якого постають сутності, які можуть бути представлені або обговорені, норми і переживання постають для них як щось таке в соціальному або суб'єктивному світі, до чого вони можуть ставитися з відповідної нормам або з експресивної позиції. Щоб уникнути поширеного непорозуміння, я маю передусім пояснити, чому ця сцена за переходу від комунікативної

до стратегічної дії одразу змінюється саме для комунікативно діючих суб'єктів, а не для соціолога, який використовує зазначений концепт життєсвіту.

Якщо ми розглядаємо суспільство в широкому сенсі, як символічно структурований життєсвіт, воно справді утворюється і відтворюється лише через комунікативну дію. Однак із цього не випливає, що в поле зору спостерігача-соціолога не можуть потрапляти стратегічні інтеракції конституйованих таким чином життєсвітів. Звісно, вони мають тут іншу значимість, ніж у Гоббса або в теорії ігор. Ці теорії розглядають стратегічну дію у ролі механізму продукування суспільства як інструментального порядку. Навпаки, з погляду комунікативної теорії стратегічні інтеракції можуть поставати лише в межах горизонту вже конституйованих життєсвітів, а саме як альтернативи тих комунікативних дій, які виявляються неспроможними. У вимірах попередньо конституйованого завдяки комунікативній дії життєсвіту вони немовби доповнально займають соціальні простори й історичні часи, а точніше, їх певні частини. Стратегічно діючий також має за спиною свій життєсвітовий задній план і також тримає в полі зору інституції або осіб свого життєсвіту, але і те й інше постає тут у перетвореному вигляді. Життєсвітовий задній план своєрідно нейтралізується, щоб опанувати ситуації, підпорядковані імперативам орієнтованої на успіх дії. Він втрачає свій координуючий дію вплив як ресурс, що гарантує згоду. І, як і всі інші даності (у цьому разі вже інтерсуб'єктивно не розділеного) життєсвіту, усі інші учасники інтеракції постають тут лише як соціальні факти – як об'єкти, на які (за даних умов за допомогою перлокутивних ефектів) діяч може впливати і які він може спонукати до певних реакцій. Однак з об'єктивістської позиції стратегічно діючого суб'єкта він уже не спроможний порозумітися з ними як із другими особами.

Таким чином, у життєсвіті, який підлягає аналізу спостерігача-соціолога, можуть утворюватися послідовності дій (і, за певних обставин, системи дій), які інтегровані не на основі цінностей, норм і процесів взаєморозуміння, а завдяки взаємному впливу, наприклад через відносини ринку або влади. Тоді залишається емпіричне питання, чи не є ця життєсвітова настанова реалістичною, ніж настанова гоббсівського типу. На перший погляд, багато свідчить про це. Відносини ринку і відносини влади також нормативні, регулюються зазвичай правом, а отже, вписані в інституційну рамку. Навіть воєнні протиборства залишаються обмеженими нормативними контекстами.

ми. Громадянські війни, а ще більше геноцид, залишають сліди моральних потрясінь, які свідчать про те, що інтерсуб'єктивно розділені життєсвіти утворюють необхідну основу і для стратегічної інтеракції.

Отже, компоненти життєсвіту – культура, суспільство та структури особистості – утворюють комплексні смислові взаємозв'язки, які комунікують один з одним, хоча й втілені в різних субстратах. Культурне знання втілене в символічних формах – у предметах споживання і технологіях, словах і теоріях, книжках і документах – не менше, ніж у діях. Суспільство втілене в інституційних порядках, у правових нормах або в сплетенні нормативно врегульованих практик і звичаїв. Нарешті, структури особистості буквально втілені в субстраті людських організмів. Втілення, таким чином, мають семантичні змісті, які можуть ставати легкореалізованими та використовуватися в обігу як монети нормальної мови. На ринковій площі комунікативної повсякденної практики збігається весь смисл. Проте різні компоненти життєсвіту утворюють різні величини. Онтологічно це виявляється в просторово-часових аспектах їх втілень.

Культурні традиції виходять за межі колективів і мовних спільнот і в тривалості свого існування – світові релігії слугують для цього найпереконливішим прикладом – не пов'язуються з ідентичністю суспільств або навіть осіб. Навпаки, суспільства займають більший соціальний простір і триваліші історичні проміжки, ніж особи та їхні біографії, проте мають менш дифузні та чіткіше окреслені межі, ніж традиції. Нарешті, структури особистості, міцно пов'язані зі своїми органічними субстратами, чіткіше визначені у просторі і часі. Для індивідів культура і суспільство постають передусім у вигляді безперервного зв'язку поколінь.

Проте ці компоненти життєсвіту не можуть розумітися як системи, які утворюють одна для одної навколоїшні середовища. Завдяки спільному медіуму мовного спілкування вони залишаються зімкнутими один з одним. Доки від цього медіуму не відокремляться такі спеціальні коди, як гроші або адміністративна влада, – завдяки яким від суспільного компонента життєсвіту відокремляється, свою чергою, функціонально специфіковані системи дії – мультифункціональна мова спілкування завжди ставитиме бар'єри для диференціації життєсвіту. Не оперують вибірково і системи дії, які спеціалізуються переважно на культурному відтворенні (школа), соціальній інтеграції (право) або на соціалізації (сім'я). Завдяки

загальному коду мови спілкування вони виконують поряд з цим і деякі інші супутні функції та підтримують, таким чином, відношення до тотальності життєсвіту. Життєсвіт, як символічно структурований взаємозв'язок смыслів, що функціонують і втілюються в різних формах, складається з трьох рівнозначних, зімкнутих один з одним компонентів.

Викладене тут поняття життєсвіту дає не лише відповідь на класичне питання «Як можливий соціальний порядок?». Концепт змикання компонентів життєсвіту дає відповідь і на інше питання класичної теорії суспільства, а саме на питання про відношення індивіда і суспільства. Життєсвіт не становить навколошнього середовища, щодо контингентних впливів якого мав би стверджуватися індивід. Індивід і суспільство не становлять систем, які заставали б себе в навколошньому середовищі і відносилися б одна до одної з позиції зовнішнього спостерігача. Але так само мало життєсвіт становить щось подібне до резервуару, у який індивіди були б поміщені як частини цілого. Фігура мислення філософії суб'єкта виявилася неспроможною, так само як і фігура мислення системної теорії.

З погляду філософії суб'єкта суспільство концептуалізується як ціле, що складається з частин, об'єднуваних чи то в державі політичних громадян, чи то в асоціації вільних виробників. Концепт життєсвіту пориває із цією фігурою мислення. Усуспільнені через комунікацію суб'єкти не були б власне суб'єктами без мережі інституційних порядків і традицій суспільства та культури. Звісно, комунікативно діючі суб'єкти завжди сприймають свій життєсвіт як інтерсуб'єктивно розділене у своїй основі ціле. Однак ця тотальність, яка мала б розпадатися для них у момент тематизації та определення, так само утворюється з мотивів і навичок усуспільнених індивідів, як і з культурних самоочевидностей та групової солідарності. Життєсвіт структурується такою ж мірою культурними традиціями й інституційними порядками, як і ідентичностями, які утворюються внаслідок процесів соціалізації. Тому життєсвіт не є організацією, що якої окремі індивіди належать як її члени, не є союзом, у який об'єднуються індивіди, не є колективом, який складається з окремих членів. Комунікативна повсякденна практика, у якій зосереджується життєсвіт, живиться, швидше, погодженістю культурного відтворення, соціальної інтеграції та соціалізації, яка укорінена в цій практиці.

Організми лише тоді й тільки тоді можуть описуватися як особи, коли вони соціалізовані, тобто структуровані суспільними й культурними смисловими взаємозв'язками. Особи є символічними структурами, тоді як символічно структурований природний субстрат хоча й сприймається як власне тіло, проте залишається, як природа індивідів, так само зовнішнім, як і матеріальна природна основа життєсвіту загалом. Тоді як внутрішня й зовнішня природа утворює для усуспільнених індивідів та їхнього життєсвіту зовнішні межі і розмежування з навколоишнім середовищем, особи з їхніми культурою та суспільством залишаються обмеженими внутрішніми, а саме граматичними зв'язками.

Зміsti, що передаються через культуру, завжди є потенційним знанням індивідів. Без герменевтичного присвоєння та підвищення індивідами рівня культурного знання не утворюється і не зберігається жодна традиція. У цьому відношенні індивіди своїми інтерпретаціями роблять свій внесок у культуру. Однак культура, зі свого боку, є також ресурсом знання індивідів. Останні не є «носіями» традицій у тому сенсі, у якому органічний субстрат може описуватися як носій структур особистості. Кожна культурна традиція є також освітнім процесом для здатних розмовляти і діяти суб'єктів, які водночас формуються в ньому і підтримують життя культури.

Відповідно нормативні порядки, незалежно від того, чи зміцнюються вони до інституцій, чи залишаються невизначеними як мінливі контексти, завжди є порядками міжособових відносин. Лише через координаційні зусилля комунікативно діючих суб'єктів утворюються мережі інтеракцій більш-менш інтегрованих соціально, більш-менш солідаризованих груп. Проте було б хибним описувати індивідів як «носіїв» цих мереж інтеракції. Навпаки, суспільство та індивід конституються взаємно. Будь-яка соціальна інтеграція взаємозв'язків є водночас процесом соціалізації для здатних до мови і дії суб'єктів, які водночас формуються в ньому й обновлюють та стабілізують суспільство як сукупність легітимно врегульованих міжособових відносин (див. діаграму).

Процеси соціалізації та освіти є процесами навчання, що залежать від індивідів. Від них ми маємо відрізняти надсуб'єктивні результати навчання, які постають як культурні й суспільні інновації і кристалізуються у продуктивних силах або у структурах моральної свідомості.



Ці внутрішньосвітові процеси навчання пов'язані з проблемами матеріального відтворення, які ми не розглядаємо тут. Процеси структурної диференціації самого життєсвіту належать до іншого рівня, ніж внутрішньосвітові процеси навчання. Ця динаміка, якщо розглянути її зсередини, пояснюється взаємовпливом інноваційного мовного відкриття світу і внутрішньосвітових процесів навчання. Принаймні логіка цієї взаємодії має бути остаточно висвітлена через звернення до мовної прагматики.

Із теорії значення ми вже знаємо про внутрішній взаємозв'язок значення і значущості: ми розуміємо значення мовного акту, якщо знаємо, за яких умов він може сприйматися як значущий. Отже, семантичні правила стверджують умови загальнозначущості речень або мовленнєвих актів, припустимих у мовній системі. Через такі 'ємислові взаємозв'язки мова відкриває для індивідів горизонт можливих дій і досвідів. На думку Гайдегера, мова, що відкриває світ, дає можливість зустріти у світі щось як щось. Однак інше питання полягає в тому, чи придатні притаманні мові можливості світонарису і для внутрішньосвітового спілкування. Те, чи виконуються семантично встановлені умови загальнозначущості такою мірою,

щоб припустимі речення і висловлювання знаходили собі місце у дійових мовних іграх, залежить не лише від сили мови, що відкриває світ, але й від успішності внутрішньосвітової практики, яка, звісно, уможливлюється через мовну систему. У мовній картині світу не можна гіпостазувати творчі інновації, як це роблять Гайдеггер або Фуко, до «не помисленої наперед» (*unvordenlich*) і підсвідомої (*hintersinnig*) історії онтології або форм знання. Зі зміною горизонту мовного значення змінюються лише умови додавання загально-значущості висловлюванням. Доводити свою *придатність* – в оточенні того, що справді трапляється всередині зрушеного горизонту, – має змінене передрозуміння. Проте вписаний у комунікативну дію спектр домагань значущості спрямований на поєднання внутрішньосвітової практики з процесами навчання. Структури картин світу, які уможливлюють внутрішньосвітову практику завдяки по-передньому розумінню смислу, оновлюються не лише під впливом поетичного творення смислу. Вони реагують також на уможливлені завдяки їм процеси навчання, результати яких відбиваються на зміні структур картин світу.

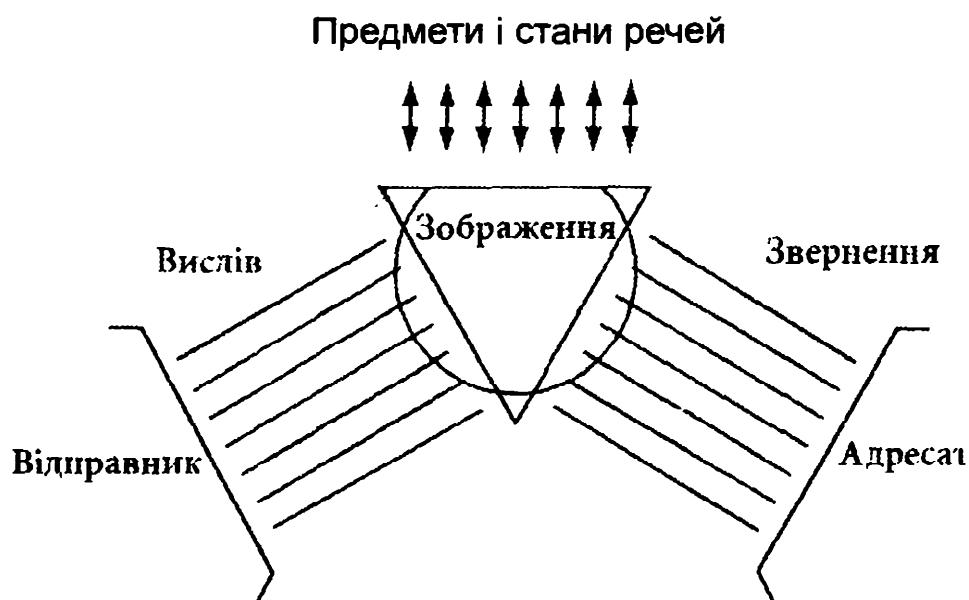
На іншому боці контингентні обмеження навколошнього середовища, які впливають ззовні і виказывають себе в обробці проблемного тиску критичних досвідів, так само не можуть гіпостазуватися до всеохопного імперативу самоствердження систем у надскладних навколошніх світах. Таким чином системний функціоналізм усамостійнює аспект, що самий по собі є, звісно, прийнятним. У системному аспекті суспільства постають у світлі того, що Маркс метафорично називав обміном речовин суспільства із зовнішньою природою. Конститутивною для утворення системи є диференціація між внутрішньою і зовнішньою позиціями, причому системі приписується здатність до збереження різниці між системою і навколошнім середовищем. Але це приписування не можна здійснити з позиції спостерігача, який накидає системну модель і на життєсвіт. Якщо життєсвіт, який у своїх загальних структурах спочатку стає доступним і реконструктивно схопленим герменевтично, з позиції учасників комунікації, а надалі має бути об'єктивований в аспекті системи, що зберігає свої межі, то не можна при цьому втрачати внесок соціальних наук в аналіз життєсвіту. Щоб уникнути плутанини парадигм, я спробував в іншому місці (Теорія комунікативної дії. Т. 2) співвіднести теорію дії з основними поняттями системної теорії, спираючись на понятійну пару соціальної та системної інтеграції. Тоді стає можливим

пояснити також те, чому саме системні елементи утворюються як результат історичних процесів. Лише завдяки медіально керованим підсистемам динаміка відмежування від комплексних навколошніх середовищ, що характеризує системний характер суспільства загалом, переміщається всередину самого суспільства.

## 5. ДО КРИТИКИ ТЕОРІЇ ЗНАЧЕННЯ

### I. Три настанови теорії значення

Теорія значення має відповісти на запитання: «Що означає розуміти смисл – правильно утвореного – символічного вислову?» Карл Бюлер у 1934 р. запропонував схему мовних функцій, яка розподіляє мовний вислів у відношенні до мовця, світу та слухача<sup>1</sup>.



Ця схема знакового вживання корисна, якщо відділяється від контексту виникнення певної мовної психології, розширює семіотичну настанову і дає плідну інтерпретацію трьом зазначенім функціям. Тоді з діаграми випливає та загальна теза, що мова є медіумом – Бюлер казав про органон-модель мови, – який водночас виконує три різні, але внутрішньо пов'язані функції.

Комуникативно використовувані вислови слугують тому, щоб надавати вислів інтенціям (або переживанням) мовця, представляти стан речей (або чогось, із чим мовець зустрічається у світі) і встановлювати відносини з адресатом. У цьому відображаються три аспекти порозуміння / стосовно чогось / з іншим. У мовних висловах пов'язуються три пересічні промені значення. Якщо висловлене має розумітися, то те, що мовець бажає сказати у вислові, пов'язується як із тим, що висловлюється словесно, так і з дією.

<sup>1</sup> K. Bühler. Sprachtheorie. Jena 1934. S. 28.

Існує троїсте відношення між значенням мовного вислову і (а) тим, що мається в ньому на увазі, (б) тим, що в ньому висловлено, і (с) способом його уживання в мовній дії. У нормальному випадку мовне значення не вичерpuється в жодному із цих трьох відношень<sup>2</sup>.

*Інтенціоналістська семантика* (від Грайца до Беннета і Шіффера)<sup>3</sup> вважає ґрунтовним лише те, що мовець має на увазі у використованому вислові в певній ситуації. *Формальна семантика* (від Фреге через раннього Вітгенштайна до Дамміта)<sup>4</sup> виходить з умов, за яких речення є істинним. І (представлена пізнім Вітгенштайном) теорія вживання значення<sup>5</sup> звертається до налагоджених взаємозв'язків інтеракцій, у яких мовні вислови виконують практичні функції. Після того як мовний біхевіоризм (від Блумфілда через Моріса до Скіннера)<sup>6</sup> зазнав у цьому невдачі, потребували пояснення три ґрунтовні феномени, а саме: ідентичність мовних значень, незалежність від ситуації значення, використованого у прив'язаних до ситуації висловах<sup>7</sup>, і набуття компетенції генерувати як завгодно багато мовних висловів<sup>8</sup>.

На цих трьох теоріях, кожна з яких спирається на ґрунтовну інтуїцію, зосереджується подальше обговорення. У своїй функціональній схемі Бюлер зіштовхував ці інтуїції.

(1) *Інтенціоналізм* поділяє погляд Бюлера на інструментальний характер мови. Мовець використовує зроблені ним знаки і зв'язки між знаками як спосіб повідомити співрозмовнику, що він думає або має намір зробити. При цьому передумови новочасної філософії свідомості передбачаються як ще непроблематичні. Уявлюваний *суб'єкт* протистоїть світу речей та подій і водночас стверджує власний суверенітет у світі як цілеспрямовано діючий *суб'єкт*. З такої позиції він стикається з іншим *суб'єктом*, що стверджує себе зі свого боку. Як дієздатні *суб'єкти*, обидва впливають

<sup>2</sup> K.-O. Apel. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn 1963.

<sup>3</sup> G. Meggle (Hg.). Handlung, Kommunikation und Bedeutung. Ffm. 1979.

<sup>4</sup> M. Dummett. Frege, Philosophy of Language. Oxford 1973.

<sup>5</sup> P. Alston. Philosophy of Language. Englewood Cliffs 1964.

<sup>6</sup> Ch. Morris. Signs, Language, Behavior. Englewood Cliffs 1946.

<sup>7</sup> E. Tugendhat. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm. 1976. S. 212ff.

<sup>8</sup> N. Chomsky. A Review of B. F. Skinner's «Verbal Behavior», in: Fodor, Katz (Eds.). Englewood Cliffs 1964. S. 547 ff.

один на одного тим саме чином, яким вони каузально вторгаються у внутрішньосвітовий хід подій. Те, що їхні інтеракції опосередковуються мовою, стає чимось вторинним порівняно з уявленням і ціледіяльністю окремих суб'єктів. Щоб мати змогу виходити за межі власної суб'єктивності і набувати зовнішньої форми, уявлення конвенціонально пов'язуються із субстратом мовних знаків. Знаки, як інструмент впливу на чужу суб'єктивність, пов'язуються, своєю чергою, з телеологічною дією.

Завдяки тому що мову прирівняли таким чином до фізичних засобів ціледіючих інтенцій, пояснення значення мовних висловів може стати спеціальним завданням загальної теорії дії. Мовець (*S*) бажає викликати у слухача (*H*) ефект *r*, коли він висловлюється в певному контексті *x*, причому *x* не має конвенціонально врегульованого змісту значення, а отримує своє значення в певній ситуації, відомій *H* через *S*. Згідно з пропозицією Г. Р. Грайца<sup>9</sup> очікуваний мовцем ефект полягає в тому, що слухач через висловлювання *x* спонукається до розпізнавання інтенції мовця і визнання її (принаймні частково) підставою для того, щоб або з'ясувати, що саме має на увазі *S*, або, знаючи, що *S* має на увазі, зробити щось конкретне. Здійснений через *x* ефект *r*, який спричиняє *S* у *H*, – це певна думка або намір виконати певну дію. Дві функції знака, які розділив Бюлер, а саме вислів і звернення, зливаються тут послідовно в одному і тому ж результаті: залишили слухача закритим відносно інтенції мовця і завдяки цьому уможлививти з'ясування певної думки або наміру.

Сенс цієї пояснювальної стратегії полягає в такому: те, що мається на увазі, в жодному разі не детермінується тим, що висловлюється. Зміст значення висловлювання *x*, яке робить *S*, має пояснюватися тільки через інтенцію, з якою *S* уживає вислів *x* у даному контексті. Ця стратегія керується тією інтуїцією, що мовне уживання є тільки спеціальною формою прояву загального суверенітету цілеспрямовано діючих суб'єктів, – суверенітету, який відносно медіуму мови проявляється, наприклад, у тому, що ми можемо приєднувати до предметів будь-які імена і довільно надавати значення знакам. Щодо цього Гуссерль міг казати – причому за тих же передумов філософії свідомості – про акти надання значення. Якщо мова запо-

<sup>9</sup> H. P. Grice. Intendieren, Meinen, Bedeuten; ders., Sprecherbedeutung und Intentionen; ders., Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung; alle in: Meggle (1979).

зичує свої значення лише з інтенцій цілеспрямовано діючих користувачів мови, вона втрачає автономію своєї внутрішньої структури.

(2) *Формальна семантика* дотримується іншої інтуїції. Вона звертає увагу на граматичну форму мовних висловів і приписує мові статус, незалежний від інтенцій та уявлень мовців. Практика мовного уживання та психологія мовного розуміння мають лише другорядне значення порівняно із системою правил самої мови. Спочатку мовні вислови і незчитувані в комунікативному процесі прагматичні відносини між мовцями та слухачами утворюють предмет теорії значення. Правильне уживання і правильне розуміння вислову залежать не від інтенцій мовця або мовно використовуваних сумісних конвенцій, а від формальних властивостей і законів утворення самого вислову. Таким чином теорія значення відокремлюється від теорії дії і надається аналізу мови у вузькому значенні. При цьому розкривається вимір, який не було враховано Бюлером у його семіотично укороченій моделі: вимір логіко-семантичної побудови мови. З погляду Бюлера, формальна семантика здобуває свою перевагу винятково завдяки тому, що обмежує свій аналіз функцією опису.

Це пояснює методичне абстрагування значення речення від значення висловлювання і вибір речення як найменшої одиниці семантичного аналізу. Саме завдяки функції опису відношення між мовою і світом, асерторичним реченням і станом речей стає центральним. Лише завдяки реченням мовець може казати щось конкретне, або, за Фреге, висловлювати «думку». Тільки відносно речення і висловленої в ньому думки слухач може займати позицію «так» або «ні». Якщо круп'є, після того як куля зупинилася, каже «червоне», це слово отримує певний смисл, тільки якщо гравці в рулетку додають його мовчки із контексту до речення: «Червоний колір виграв».

Настанова семантики речення радикально змінює старий і тривалий час панівний референтно-семантичний погляд, згідно з яким мова відноситься до реальності як ім'я до свого предмета. Зв'язок **сигніфіката** (значення) із **сигніфікантом** (знаком) мав пояснюватися в ній за допомогою зв'язку символу (значущого знака) з десигнатором (позначенім предметом). Це семіотичне ґрунтовне уявлення пасувало предметові теорії пізнання філософії свідомості<sup>10</sup>. Фактично

<sup>10</sup> Tugendhat (1976), S. 143 ff.

імена або позначення і взагалі терміни, які ми використовуємо, щоб ідентифікувати предмети, встановлюють своєрідний контакт між мовою і реальністю. Якщо ця частина береться як ціле, виникає перекрученна картина. У простому предикативному речення сингулярний термін має додаватися через загальний предикативний вислів, перш ніж ми зможемо звернутися до елементарного стану речей. Предикат має «стосуватися» предмета, якому протистоїть його суб'єктний вислів. Однак тоді відношення всього речення до вираженого в ньому стану речей не може уявлятися за моделлю «протистояння предмету». І якщо асерторичні речення є репрезентативними для мови загалом, відношення між мовою і світом має пояснюватися за допомогою іншої моделі, ніж модель відношення до предмета: до фактів, які підтверджують асерторичні речення.

Тоді вона є ключем для відповіді на основне питання теорії значення. Якщо значення асерторичного речення – це стан речей, який воно передає, і якщо це речення істинне саме тоді, коли висловлений стан речей існує або трапляється, то ми розуміємо речення, оскільки знаємо умови, за яких воно є істинним. Умови істинності асерторичного речення слугують експланансом його значення: «Розуміти речення означає знати, що трапляється, якщо воно є істинним»<sup>11</sup>.

Це зasadniche твердження Фреге про внутрішній взаємозв'язок значення (*Bedeutung*) і значущості (*Geltung*) спирається на інтуїцію, яку, забігаючи наперед, можна пояснити з прагматичного, не сприйнятого самим Фреге, погляду. Партнери по комунікації домовляються про щось у світі, якщо вони використовують речення. Але як найменша комунікативна одиниця висловлювані мовцем речення не мали б жодного сенсу, якби слухачеві не можна було обговорювати їх значущість. Лише завдяки обговоренню речень, які можуть бути істинними, учасники комунікації можуть досягти взаєморозуміння щодо спірності існування певного стану речей.

(3) Інша інтуїція лежить в основі теорії *вживання* значення, що була розвинута Вітгенштайном через критику істиннісно-семантичного погляду (який він колись поділяв). Вітгенштайн виявляє дієвий характер мовних висловлювань<sup>12</sup>. З його погляду, в умовах розмаїтості способів уживання функція мовного опису втрачає своє привілейоване становище. Медіум мови слугує не лише описові або

<sup>11</sup> L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 024.

<sup>12</sup> K.-O. Apel. Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, in ders., Transformation der Philosophie. Bd. I. Ffm. 1973. S. 335 ff.

встановленню фактів. Такою ж мірою мова придатна для команди і ворожіння, жартівливого оповідання, висловлення подяки, лайки, привітання та молитви<sup>13</sup>. Згодом Остін аналізуватиме за допомогою цих перформативних дієслів подвійний результат мовленнєвих дій, завдяки яким мовець, коли щось каже, водночас щось робить<sup>14</sup>.

Вітгенштайнова формула, згідно з якою значення слова – це вживання в мові, потребує, звісно, інтерпретації. Відомий приклад будівельника – із другого параграфа його «Філософських досліджень» – настійно пропонує саме інтенціоналістську інтерпретацію. За командою помічник вчиться приносити майстрові «стовпчика», «плити» і «бруси». Оскільки учасники інтуїтивно володіють зв'язком співпраці, через імпліцитні визначення вони можуть співвідносити предмети зі словами. При цьому відпрацьована робоча практика визначається як метою домобудівництва, так і стосунками авторитетності між майстром і підмайстром. Для мовця, що дає вказівки, вимовлені слова та керовані завдяки їм процедури співпраці функціонують як інструменти реалізації його інтенцій. Слова запозичують свої значення із цілей і діяльності суб'єктів мовців.

Такі формулювання, як «Розуміти мову означає володіти технікою», наближають до розуміння інтенціоналістської семантики. Проте є вирішальна різниця. Вітгенштайн розуміє саму практику мовної гри, яка визначає вживання мовленнєвих висловів, не як рівнодійну окремих телеологічних дій ізольованих суб'єктів, що встановлюють мету, а як «загальний спосіб людської дії». Він називає «мовною грою» цілісність одного з одним переплетених мовленнєвих висловів і немовної діяльності. Вона є попередньою узгодженістю в інтерсуб'єктивно розділеній формі життя або передрозумінням врегульованої через інституції і традиції спільної практики, яка конститує взаємозв'язок діяльності та мовленнєвих дій. Освоєння форми життя вимагає навчитися володіти мовою або навчитися, як потрібно розуміти вислови в мові. Воно попередньо впорядковує вживання слів і речень у мережі можливих цілепокладань і можливих дій.

<sup>13</sup> На відміну від інтенціоналістської настанови, настанова теорії вживання підкреслює не інструментальний характер мови, а переплетення мови з інтерактивною практикою, у якій водночас відби-

<sup>13</sup> L. Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen, Schriften. Bd. 1. Ffm. 1960. S. 289 ff.

<sup>14</sup> J. L. Austin. How to do Things with Words. Oxford 1962, Dt. Stuttg. 1972.

вається і відтворюється форма життя. Разом з цим відходить на задній план відношення мовного вислову до світу, виступаючи в цьому разі тлом відношень між мовцями та слухачами. Вони інтенціоналістськи пояснюються не з позиції мовця, а як відображення попередньо запроваджених практик. З граматикою мовних ігор відкривається вимір життєсвітового, інтерсуб'єктивно розділеного знання заднього плану, яке містить помножені мовні функції.

Приклад будівельника наведений, швидше, для того, щоб приховати справжній сенс теорії вживання: у компетентно керованій мовній грі мовленнєві дії становлять зовсім іншу інтерактивну практику, ніж та, що здійснюється лише завдяки скоординованій ними діяльності. Цій перевазі комунікативні акти завдають тією властивістю, на яку звернув увагу Остін у своїх дослідженнях іллокутивного характеру мовленнєвих дій. Спостерігач може розуміти немовну дію лише тоді, коли він знає, який намір має виконуватися завдяки їй. Навпаки, мовленнєві дії ідентифікують себе самі<sup>15</sup>. Оскільки мовець, коли він виконує іллокутивний акт, водночас каже про те, що він робить, слухач, що розуміє значення висловленого, може одразу ідентифікувати виконаний акт як певну дію. Таким чином, настанова теорії вживання вже спирається на інтуїцію, що була розпізнана у всій її значущості лише після Вітгенштайна. Здійснені у природній мові акти завжди самовіднесені. Вони одночасно кажуть, як потрібно вживати і розуміти висловлене. Ця рефлексивна структура повсякденної мови стає відчутною в граматичній формі окремої мовленнєвої дії. Іллокутивна складова визначає, у якому сенсі використовується пропозиціональний зміст і який тип дії треба розуміти у висловленому.

## II. Межі семантики і теорія мовленнєвої дії

Кожна з трьох теорій-конкурентів значення спирається на один і той само аспект процесу взаєморозуміння: вони хотіли б пояснити значення мовного вислову або з позиції того, що замислено (як інтендоване *B*), або з позиції висловленого (як словесне *B*), або з позиції вживання (як значення висловленого). Коли я розглядаю ці теорії як відповідну стилізацію одного з аспектів, одночасно врахованих у функціональній схемі Бюлера, я вже припускаю їхню одно-

<sup>15</sup> D. S. Shwayder. Stratification of Behavior. London 1965. S. 47 ff.

бічність. Тепер я хочу ще раз розглянути ці теорії, щоб обговорити (1) межі їх спроможності і потім (2) випробувати потенціал четвертої настанови, а саме теорії мовленнєвих дій.

(1) Завдання інтенціоналістської програми – пояснити конвенціональне значення будь-якого граматичного вислову *x* (де *x* має нескінченне значення – meaning timeless) неконвенціональним значенням інтенції мовця, пов’язаної з висловом *x* у конкретному контексті (де *S* має випадкове значення – meaning occasional). Грайц вибирає такі передумови, щоб можна було пояснити комунікацію в поняттях цілераціонального впливу *S* на *H*. Модель збудовано так, що стратегічна дія може слугувати функціональним еквівалентом мовного взаєморозуміння. Але тоді в поле зору можуть потрапляти тільки ті феномени, що категоріально відрізняються від тих, які передбачається реконструювати. Тоді навіть у найскладніших випадках мовець реконструює тільки те значення висловлювання *x*, яке, за передумови, що спільної мови не існує, може спонукати слухача до того, щоб припустити (або наміритися зробити) щось певне, тобто щоб шляхом умовиводів зрозуміти щось побічно. Однак дати зрозуміти комусь щось побічно – це граничний випадок, який, своєю чергою, відсилає до нормального випадку безпосереднього взаєморозуміння, досягнутого завдяки висловлюванням на спільній мові, що ідентифікують самі себе.

Цей паразитарний статус виявляється у запроваджених Строссоном і розглянутих Ст. Р. Шіффером типах контрприкладів, у яких бажаний ефект може досягатися *S* лише доти, доки інтенція, якої має дотримуватися *H* щодо інтенції *S*, не збігається зі стратегічно прихованим наміром, що його справді переслідує *S*<sup>16</sup>. Через цю асиметрію розпочинається нескінченний регрес, якому можна було б запобігти лише через звернення учасників комунікації до спільног о знання, а саме до природного в останній інстанції, утвореного через каузальний зв’язок значення і означуваного (наприклад, того, що дим означає вогонь). Проте це звернення має позитивний результат лише за умови, що обидва, мовець і слухач, розуміють природне значення такої ознаки вже з мовної аналогії, тобто як інтерсуб’єктивно відоме неприродне значення конвенціонально врегульованого знака. Шіффер робить свій невіправданий стрибок

<sup>16</sup> St. R. Schiffer. Meaning. Oxford 1972; vgl. dazu J. Habermas, Intentionalistische Semantik, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1984. S. 332 ff.

від (доступної з позиції спостерігача) природної очевидності ознаки, такої як дим, до (можливого лише з перформативної позиції) розуміння комунікативно використовуваного з метою повідомлення знака з відповідним пропозиціональним змістом, наприклад тим, що дим означає вогонь<sup>17</sup>. Водночас він хитростю здобуває те, що й має бути пояснене, а саме рефлексивність висловлювання, яке ідентифікує саме себе, та уможливлюване через розуміння цього висловлювання інтерсуб'єктивне знання. Інтеракції цілеспрямовано діючих суб'єктів, які опосередковують стратегічне уживання знаків лише через спостереження та висновки, справді можуть призвести до взаємно рефлектованого приписування пропозиціональних установок і змістів, але не до чогось, подібного інтерсуб'єктивному знанню в точному значенні.

Семантика істинності приділяє належну увагу раціональності і внутрішній структурі мовного медіуму, яку інтенціоналістська настанова залишає поза увагою. Тільки граматична мова, яка утворює реальність власного типу і гідності, уможливлює зрозумілу артикуляцію думок та інтенцій – лише в реченнях відображається стан речей. Але водночас значення істинності асерторичного речення потрапляє у привілейоване становище. Багатоманітні функції, які виконує мова, розкриваються в аналізі лише через форму використовуваних речень, а зрештою через форму асерторичних речень, які виконують функції опису, позаяк значення неасерторичних речень також пояснюється зверненням до тих умов, завдяки яким виконуються асерторичні речення. Уже Фреге розклав асерторичні речення на два компоненти: асерторична сила, або модус твердження, має наблизжатися до пропозиціонального змісту «...що  $p$ », щоб отримати висловлення  $p$ , причому «...що  $p$ » означає стан речей, а  $p$  – факт, тобто те, що цей стан речей справді існує. Спонукальні і запитальні речення відрізняються від аналогічних за змістом оповідань речень лише компонентами модусу.

Для того щоб пояснити з позиції семантики істинності і цю різницю модусу, Стеніус і Кенні використовують ідею Остіна, який припускає між реченнями і станами речей два зустрічні напрями (*directions of fit*)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Цей аргумент розробляється у: Ch. B. Christensen. On the Mechanism of Communication. MS Ffm. 1987.

<sup>18</sup> E. Stenius. Mood and Language Game. *Synthese* 17, 1964. S. 254 ff., A. Kenny, Will, Freedom and Power. Oxford 1975. S. 39 ff., vgl. auch Tugendhat (1976). S. 506 ff.

Вони виходять з висловлювань та імперативів як із двох основоположних модусів, причому істинні висловлювання передають зміст наявного стану речей і вимагають імперативів для того, щоб віднести стан речей до існування. Умовам, які роблять висловлювання істинними, відповідають умови, за яких імперативи успішні здійснені. В обох випадках ідеться або про умови існування пізнаних або про умови досягнення бажаних станів речей. Однак ця стратегія аналізу зазнає невдачі через асиметрію між умовами істинності та умовами успішності, яких мають дотримуватися висловлювання або імперативні речення. Адже через зустрічні напрями, у яких мовець своїми імперативами або твердженнями відсилає кожного разу з іншої позиції до (того ж самого) стану речей, імперативний вплив не можна чітко відрізняти від асерторичного. Слухач може розуміти речення як імператив лише тоді, коли він знає умови, за яких мовець може очікувати, що він своїм наміром міг би викликати повагу в слухача, що йому заперечує. Смисл імперативної вимоги здійснення пояснюється не із семантично аналізованого знання умов успішності; він може пояснюватися лише прагматично, а саме посилаючись на прихований авторитет<sup>19</sup>.

Семантично здійснюваний аналіз натрапляє, звісно, на межі вже в самих асерторичних реченнях. У своїй класичній формі семантика істинності вважала, що зможе цілком відмовитися від обставин, за яких слухач спроможний зрозуміти, коли умови істинності речення виконано. У будь-якому разі знання умов істинності, принаймні у простих предикативних реченнях спостереження, не є проблематичним. Його істинність можна легко перевірити в наочних контекстах за допомогою доступних очевидностей сприйняття. Однак не існує простого тесту для передречень, нереальних умовних підрядних речень, тлумачень закону тощо. Асерторичні речення цього виду квантифікують або через нескінчений, або через недоступний спостереженню вимір. На повних підставах М. Дамміт указує на те, що прості верифікативні правила не даються для цих і подібних їм речень. Для цього недостатньо уточнити тезу Фреге про те, що асерторичне речення розуміють, якщо знають, яке його верифікативне правило. Спираючись на прагматичне розрізнення між *truth* і *assertibility*, між істинністю речення і підставою здійснення цим реченням твердження, Дамміт заміняє знання умов істинності (або знання

<sup>19</sup> J. Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm 1981. Bd. I. S. 402 ff.

верифікативних правил процедури підтвердження, що увідповіднена ситуації спостереження<sup>20</sup>) непрямим знанням: слухач має знати вид підстав, посилаючись на які мовець міг би в разі потреби підтвердити свої домагання того, що певні умови істинності виконано. Коротше кажучи, асерторичне речення розуміють, якщо знають, який вид підстав мовець повинен наводити, аби переконати слухача в тому, що він має право висувати цим реченням домагання істинності<sup>21</sup>.

Так само як Дамміт імпліцитно посилається на процедуру аргументації, завдяки якій мовець як пропонент може переконувати слухача як опонента в тому, що він має підстави домагатися істинності, так і Віттгенштайн уже під час аналізу поняття дотримування правила стикається з передумовами подібного розподілу ролей<sup>22</sup>. Дотримуватися правила означає дотримуватися цього правила щоразу – значення правила пов’язане з уживанням слова «однаково». А не може бути впевнений, чи дотримується він взагалі правила, якщо не існує ситуації, у який він надає свою поведінку на розгляд критикові *B*, який може встановлювати відхилення від правила. Ідентичність значення і значущість правила концептуально взаємозалежні. Ідентичність правила в розмаїтості його реалізацій ґрунтуються не на спостережуваній інваріантності, а на загальнозначущості критерію, згідно з яким можна обговорювати відповідність поведінки правилу. Керована правилом поведінка фалібельна і тому вимагає двох одночасних, взаємозамінних ролей – для *A*, який дотримується правила і при цьому намагається уникати помилки, і для *B*, який може критично обговорювати правильність керованої правилом поведінки *A*. Сенс цього міркування полягає в тому, що мовний вислів може мати ідентичне значення лише для суб’єкта, який здатний дотримуватися разом з іншим суб’єктом принаймні одного обов’язкового для обох правила. Так само як не можна дотримуватися правила приватно, монадично усамітнений суб’єкт не може використовувати вислів, ідентичний значенню.

Беручи до уваги цю обставину, Віттгенштайн запроваджує внутрішній зв’язок між значенням (*Bedeutung*) і значущістю (*Geltung*) як незалежний від відношення мови до світу, тому він не пов’язує правила надання словам значення зі значущістю речень істинності.

<sup>20</sup> *Tugendhat* (1976). S. 265 ff.

<sup>21</sup> M. Dummett. What is a Theory of Meaning? (II), in: G. Evans, J. McDowell (Eds.), *Truth and Meaning*. Oxford 1976. S. 67 ff.

<sup>22</sup> L. Wittgenstein (1960). S. 380 ff, vgl. dazu P. Winch. *The Idea of a Social Science*. London 1958. S. 24 ff, J. Habermas (1981). Bd. II. S. 30 ff.

Натомість він порівнює чинність значенневих конвенцій із соціальною значущістю вживань та інституцій і прирівнює граматичні правила мовленнєвих ігор до соціальних норм дії. Звичайно, він відкидає цим будь-яке посилання на значущість, яка трансцендує межі мовної гри. Значущими або не значущими вислови є лише відповідно до їхньої належності мовній грі. Таким чином, посилання на істинність мовлення, у якому стверджуються факти, зникає майже непомітно. Функція опису є однією з багатьох мовних функцій, яка, ніби природно-історично, розвинулася в розмаїтості переплетених і принципово рівноправних мовленнєвих ігор.

(2) Посилаючись на пізнього Вітгенштайна, Остін за допомогою окремого іллокутивного акту ретельніше дослідив, як пов'язана мова з інтерактивною практикою у формі життя. Однак при цьому, на відміну від Вітгенштайна, він намагався не ігнорувати розроблений семантикою істинності зв'язок між мовою і об'єктивним світом, між реченням і станом речей. Остін робить перші кроки до теорії мовленнєвої дії, яка пов'язує уявлення семантики істинності з уявленнями прагматики мовної гри. Це одразу приводить його до дуалістського погляду, який радикально протиставляє іллокутивний акт встановленню факту. Щоб передати стан речей, у так званих констатувальних висловлюваннях використовуються асерторичні речення. Остін каже тут про локутивні акти<sup>23</sup>: мовець використовує локутивний акт, щоб щось сказати (сказати щось – це сказати, як він до цього ставиться). Навпаки, іллокутивні акти не мають жодного пропозиціонального змісту, навіть значення. У таких актах мовець нічого не каже про те, що могло б бути істиною або хибою, але здійснює соціальну дію. «Привіт!» не означає нічого. Швидше, це привітання, яке може озвучити мовець цим висловом. Зрозуміло, такий акт не може відбутися, якщо він здійснюється, наприклад, з помилковими словами, у невідповідному контексті, з неправильним акцентом тощо. Не маючи певного значення, іллокутивний акт виражає певну силу – силу у вигляді зобов'язання виконати обіцянку. Тоді як локутивні акти уможливлюють повернене до об'єктивного світу когнітивне слововживання, завдяки іллокутивним актам мовці і слухачі можуть встановлювати між собою зв'язки. Іллокутивні акти слугують для інтерактивного слововживання. Спочатку Остін робить такі поєднання:

- локутивний акт – асерторичне речення – значення – істинне/хибне;

<sup>23</sup> Локутивний акт – це дія повідомлення певного змісту. – Прим. перекл.

- іллокутивний акт – перформативне речення – вплив – успішний/ невдалий.

Однак цей дуалізм неможливо було зберегти<sup>24</sup>. Звісно, Остін бачив, що більшість іллокутивних актів не виступають самостійно, а містяться в реченнях пропозиціонального змісту. Загалом мовець здійснює іллокутивний акт тоді, коли він щось каже. Іллокутивна складова визначає лише модус речення, використованого як обіцянка, рекомендація, визнання тощо. Спосіб опису *Mr* виражає те, що ми здійснююмо два лише аналітично поділювані акти в одному. Однак тоді залишається незрозумілим, чому в теорії мовленнєвої дії мало зберігатися відоме із семантики істинності розрізнення між «впливом» і «значенням». Очевидно, перформативні речення мають таке само зрозуміле значення, як і асерторичні.

І як і всі інші мовленнєві акти, констатувальні мовленнєві дії виявляють ту ж саму іллокутивну/пропозиціональну подвійну структуру. Отже, твердження, описи або оповідання незалежно від їхньої істиннісної цінності можуть бути невдалими, як і інші іллокутивні акти: можна так перекрутити історію, що вона перестане бути оповіданням, або обговорювати делікатні справи настільки відверто, що присутні запротестують проти будь-якого подальшого обговорення.

Проте, якщо всі мовні дії можуть аналізуватися за формою *Mr*, локутивні акти втрачають спочатку стверджуване щодо них особливе становище. Вони зводяться, так би мовити, до пропозиціональної складової будь-яких мовленнєвих дій і передають свій ексклюзивний зв'язок з вимогами істинності особливому класу мовленнєвих дій, а саме констатувальному. Однак тоді постає цікаве питання: лише констатувальні мовленнєві акти можуть бути або дійсними, або недійсними (істинними чи хибними) чи ж і інші мовленнєві дії виявляють еквівалент виміру істинності? Якби це було не так, ми мали б висунути таке поняття мови, яке не надає суттєвого значення тій обставині, що висловлене в мові завжди трансцендує межі мови і вказує на щось у світі. Остін і Серль також дають на це запитання стверджувальні, однак цілком різні відповіді.

Остін корегує свою відповідь на підставі того, що обидва виміри оцінки мовленнєвих дій, які він спочатку попарно підпорядкував локутивним та іллокутивним актам (істинність vs успішність), він розуміє як щось більше, ніж аналітично поділювані аспекти. Кожний

<sup>24</sup> Щодо розробки Остіна див.: J. Habermas. Was heißt Universalpragmatik? In: K.-O. Apel. Sprachpragmatik und Philosophie. Ffm. 1976. S. 174 ff.

мовленнєвий акт може оцінюватися згідно з тим, «чи є він не лише “правильним”, але й “істинним”» (*to be right vs. to be in order*)<sup>25</sup>. Вимір «правильності», до якого узагальнюється тепер значення істинності констатувальних мовленнєвих дій, Остін уже не заміщає певною кількістю цілком дефінітивних домагань значущості. Швидше, «розосередження ідеї істини» має розкрити весь спектр аспектів значущості, який простягається від пропозиціональної істини про благо і домірність до нормативної правильності. Серед розмаїття оцінних поглядів аналітик мови має кожного разу знаходити відповідний критерій оцінки і вміти представити його описово. Навпаки, Серль хотів би уникнути труднощів, які за розмаїтості «цінностей» мають випливати з такої юридичної оцінки значущості істини і значущості повинності. У вимірі загальнозначущості мовленнєвих актів він припускає лише одне чітко виділене універсальне домагання значущості, яким вирізняється вже семантика істинності. У цьому відношенні Серль робить крок назад, від Остіна і пізнього Вітгенштайна до Фреге.

Серлю ми зобов'язані дотепер найбільш точно представленим формулюванням теорії мовленнєвих актів<sup>26</sup>. Він уточнює Остінові умови успішності (*felicity conditions*) до «умов упровадження». Вони стосуються стандартизованих контекстів, у яких цілком осмисленним чином і з гарантією успішності можуть здійснюватися певні види мовленнєвих актів. Потім він додає до них умови зrozуміlosti і умови відвертості. Вони стосуються, з одного боку, доступності спільногомовного медіуму, а також придатності мовленнєвої ситуації, а з іншого – відповідних інтенцій мовця. Далі він перелічує умови семантичної форми, яких мають дотримуватися речення пропозиціонального змісту, і постає нарешті перед завданням специфікувати «сутнісні умови», за яких можна розмежовувати іллокутивні сили або модуси мовного вживання. П'ять основних модусів мовленнєвих актів, які вирізняє Серль: констатувальний (*konstative*), вказівний (*directive*), уповноважений (*kommissive*), експресивний (*expressive*) та декларативний (*deklarative*), доступні за допомогою прагматичних критеріїв (таких, наприклад, як спрямованість інте-

<sup>25</sup> Austin (1962). S. 145 ff., ders., *Performative und konstative Äußerungen*, in: R. Bubner (Hg.), *Sprache und Analysis*. Stuttg. 1968. S. 150; Habermas (1976). S. 235 ff.

<sup>26</sup> J. Searle. *Speech Acts*. Cambr. 1969, dt. Ffm. 1972; ders., *Expression and Meaning*. Cambr. 1979, dt. Ffm. 1982, ders., *Intentionality*. Cambr. 1983. dt. Ffm. 1986, ders., *Minds, Brains and Science*. London 1984, dt. Ffm. 1986.

ресурсу мовця і слухача або рівень активності в добутку іллокутивного сенсу, інституційна прив'язка мовленнєвого акту тощо) для більш точної поверхневої диференціації.

Але диференціація самих основних модусів, а саме в пристосованому лише до пропозиціональної істини вимірі значущості (який допускає варіацію лише згідно із «зустрічними спрямуваннями» між мовою і світом), є проблемою, над якою Серль трудиться даремно. Відношення мови до об'єктивного світу в обох їхніх спрямуваннях (від «слова до світу» і від «світу до слова») надає надто хистку основу для розрізnenня запропонованих п'яти типів мовленнєвих актів. Те, що повнота іллокутивних сил залишається невичерпаною за істиннісно-семантичного погляду, слугувало вже Вітгенштайну достатньою підставою для того, щоб відмовитися від усіх спроб класифікації на користь опису невпорядкованої множини граматик мовленнєвої гри. Лише констатувальні мовленнєві дії можна – частково – охарактеризувати через спрямування, у яких речення можуть узгоджуватися з фактами<sup>27</sup>. Асерторичний вплив означає, що *S* висуває перед *H* домагання істинності щодо *p* і водночас отримує гарантію того, що умови істинності *p* виконано, або, точніше, що оповідане речення пасує фактам.

Імперативний вплив уповноважених вимог уже не можна пояснити лише зверненням до виконання умов успішності, тобто тим, що *H* сприяє тому, що *p* стає істинним. *H* розуміє імперативне речення саме як команду, вказівку, прохання тощо, якщо до знання умов успішності (у реченні зазначеного пропозиціонального змісту) додається знання тих (наявних в іллокутивній складовій) умов, за яких *S* може обґрунтувати, чому він дотримується вимоги легітимувати або виконати зміст *p*. При цьому вступає у гру домагання значущості нормативного характеру, яке не можна редукувати до домагання істини. Теж саме має значення і для іллокутивного впливу уповноважених мовленнєвих дій, з якими мовець пов'язує свої власні наміри, що мають значення нормативного обов'язку. Умови обов'язковості, що стосуються обов'язкового пояснення наміру, мають інший характер, ніж умови успішності, які мовець виконує, що йно перетворивши свій намір на дію, тобто здійснивши його.

Іллокутивний вплив експресивних мовленнєвих дій, якими *S* виражає привілейовано доступне йому переживання, не можна ви-

<sup>27</sup> До цього див.: *Habermas* (1981). Т. I. S. 43 ff; див. також у цій книжці: част. 6.

значити ані через когнітивний, ані через інструментальний зв'язок суб'єкта зі світом наявного стану речей. Частками «ані – ані» Серль постійно демонструє у цих випадках непридатність семантично-істиннісного погляду. З експресивними мовленнєвими актами у гру вступає домагання правдивості, яке Серль ужив вже для умови відвертості, якої, на його думку, має вистачати для всіх зрозумілих мовленнєвих актів. Таке заперечення можна висунути й щодо визначення іллокутивного впливу декларативних мовленнєвих дій<sup>28</sup>.

Цих труднощів можна уникнути, якщо відповідати на залишенну Остіном проблематику значення не так, як це робить Серль із його редукцією семантики істинності до теорії мовленнєвої дії, а інтерпретувати Бюлерові мовні функції через відповідні домагання значущості.

### III. Мовленнєва дія, комунікативна дія і стратегічна інтеракція

Інтерпретація Бюлерової схеми функцій з позиції теорії значущості пропонується як вихід із труднощів теорії мовленнєвої дії, оскільки вона віддає належне всім трьом аспектам порозуміння / з іншим / про щось. Вона приймає в себе зміст істинності теорії вживання значення і водночас долає специфічну однобічність інтенціоналістської і формальної семантики (1). На цей формально-прагматичний аналіз мовленнєвої дії спирається поняття комунікативної дії. Комунікативна дія становить альтернативу стратегічній дії, хоча й залишається пов'язаною з телевологією індивідуального плану дії, яка збігається в ній (2).

(1) Після переходу від семантичної до прагматичної настанови питання значущості речення вже не ставиться як відірване від комунікативного процесу питання об'єктивного відношення між мовою і світом. Так само не може бути визначене лише з позиції мовця домагання значущості, яке пов'язується мовцем з умовою загально-значущості його висловлювання. Домагання значущості закладені в інтерсуб'єктивному визнанні мовцями і слухачами. Вони можуть бути розв'язані лише через наведення певних підстав, отже, дискурсивно, і слухач реагує на них раціонально мотивованими судженнями. Найменша самостійна єдність експліцитно представленого

<sup>28</sup> Уже власний коментар Серля показує, що позначення декларативної мовленнєвої дії подвійною стрілкою (↓↑) виражає певне утруднення: Searle (1979). S. 19.

мовного процесу взаєморозуміння складається з (a) елементарної мовленнєвої дії *Mr*, у якій *S* висуває у своєму висловлюванні (при- наймні) одне піддаване критиці домагання значущості, а також із (b) позиції «так/ні», яка засвідчує, чи бере до уваги і чи розуміє *H* пропозицію, висунуту *S* у мовленнєвому акті. Взаєморозуміння спрямоване на утворення консенсусу. Спроба *S* порозумітися з *H* про щось у світі передбачає можливість досягнення між ними згоди. І вона закріплюється визнанням зрозумілого мовленнєвого акту. Тому розуміння мовленнєвої дії вказує вже на умови можливої згоди щодо сказаного.

Це прагматичне перетлумачення проблематики значущості вимагає, звісно, і ґрунтовної переоцінки того, що розумілося спочатку під «іллокутивною силою» мовленнєвої дії. Остін розумів іллокутивну силу як дослівно іrrаціональний компонент мовленнєвої дії, тоді як раціональний компонент змісту асерторичного речення (точніше, його номіналізована форма [«що р»] ) був монополізованим. Лише в цьому раціональному компоненті було сконцентровано значення і розуміння. Навпаки, послідовне проведення прагматичного повороту робить домагання значущості намісником раціональності, яка виступає як структурний взаємозв'язок умов загальнозначущості, стосовних до них домагань значущості і підстав для розв'язання домагання значущості. З цією структурою окремий мовленнєвий акт пов'язаний перш за все через його компонент модусу. Самий модус визначається відповідно до типу дієвого домагання (а також відповідно до способу посилання на домагання значущості), яке мовець у стандартних випадках висуває в помилково названому «іллокутивним» акті у висловлюванні перформативного речення. Місцезнаходження раціональності переміщується з пропозиціональної в іллокутивну складову. Водночас визначення умов загальнозначущості розчиняється в судженні. Так відкривається простір для запровадження домагань значущості, які увідповіднені не умовам істинності, а відношенню мови до об'єктивного світу.

Уже функціональна схема Бюлера ставила мовний вислів у відношення до інтенції мовця, об'єктивного світу та адресата. І три представлені теорії значення бралися пояснити зрозумілість мовленнєвого вислову з одного з цих відношень, а саме або з функції вираження інтенцій, або з опису наявного стану речей, або з актуалізації і встановлення інтерактивних відносин. Ми шукаємо теорію мовленнєвої дії, яка враховує дійсне ядро всіх трьох теорій зна-

чення. Своєю чергою, у класифікації мовленнєвих дій Серля було показано, що семантично-істиннісне формулювання внутрішнього зв'язку між значенням і дійсністю є надто обмеженим.

Навіть якщо висловлювання виконує свою функцію опису, воно, безумовно, обмежується умовами істинності. Проте в умовах, аналогічних істиннісним, обмежується також виконання експресивної та інтерактивної функцій. Тому я хочу запровадити суб'єктивну правдивість і нормативну правильність як поняття для визначення загальнозначущості мовленнєвих актів, що аналогічна поняттю істини. Відношення мовленнєвої дії до інтенцій мовця і адресатів також можуть бути помислені згідно з моделлю відношення до об'єктивного світу. Тобто одночасно існує відношення (мовця) до суб'єктивного світу як сукупності привілейовано доступного переживання і відношення до соціального світу (мовців, слухачів та інших громадян) як сукупності легітимно діючих міжособових відносин. Звісно, було б хибним розуміти (слідом за Поппером) ці утворені за аналогією концепти світу як частковий випадок віри: прийняття на віру знань про об'єктивний світ<sup>29</sup>. Переживання, які *S* виражає в експресивних мовленнєвих діях (прототипічно у визнаннях і викриттях), так само мало можуть розумітися як особливий клас сутностей (або внутрішніх епізодів), як і норми, які легітимують через регулятивні мовленнєві дії (прототипічно, через команди й обіцянки), встановлені між *S* і *H* міжособові відношення. З позиції учасників використовувані в експресивних мовленнєвих діях речення переживання першої особи можуть висловлювати правдиве або неправдиве – залежно від того, чи каже мовець те, що він думає. Але вони не можуть бути істинними або хибними – хіба що речення переживання асимілюються асерторичними реченнями. Так само використовувані в регулятивних мовленнєвих діях спонукальні речення (команди) або речення наміру (обіцянки) можуть бути з погляду другої особи правильними або неправильними – залежно від того, чи виконують вони визнані нормативні очікування, чи порушують їх, а також залежно від того, чи мають вони обов'язковий характер, чи роблять зобов'язання лише для годиться. Але вони також не можуть бути істинними або хибними. Своїми мовленнєвими діями партнери по комунікації звертаються до чогось у суб'єктивному або в соціальному світі дещо по-іншому, ніж до чогось в об'єктивному

<sup>29</sup> Пор. обговорення вчення Поппера про три світи у: J. Habermas (1981). Bd. I. S. 115 ff.

світі. Те, що ці поняття світу можуть уживатися лише в аналогічному сенсі, виказує себе в цих розходженнях у способі об'єктивації: предмети ідентифікуються інакше, ніж переживання, які я відкриваю в експресивній настанові як мої або приховую, а також інакше, ніж визнані нами норми, яких ми дотримуємося або які ми порушуємо на підставі однакової позиції.

Інтерпретація Бюлерової функціональної схеми з позиції теорії значущості веде до з'ясування того, що мовною дією *Mp S* одночасно належить до чогось в об'єктивному, до чогось у суб'єктивному і до чогось у спільному соціальному світі. Кожна мовленнєва дія може критикуватися загалом як недійсна у трьох аспектах: як неістинна, беручи до уваги зроблене висловлення (а точніше, передумови існування змісту висловлення), як неправдива, беручи до уваги висловлену інтенцію мовця, і як неправильна, беручи до уваги наявний нормативний контекст (або легітимність самих передбачуваних норм). Зрозуміло, що в експліцитно представлених мовленнєвих діях завжди лише одне із трьох домагань значущості може бути тематично виділеним. Згідно з цим тематизованим (і відповідно до поверхневої диференціації модифікованим у конкретних мовах і визначенім контекстом) домаганням значущості визначаються, нарешті, іллокутивні сили, які мають пояснюватися згідно із трьома зasadничими модусами: вони належать до констатувальних, експресивних або регулятивних мовленнєвих дій.

Якщо тепер кожну мовленнєву дію пов'язати тематично з відповідним домаганням значущості, можна узагальнити пропозицію Дамміта щодо пояснення значення асерторичного речення, використованого в констатувальних мовленнєвих діях. Ми розуміємо мовленнєвий акт, якщо знаємо, що робить його прийнятним. При цьому йдеться, звісно, про об'єктивні умови загальнозначущості, які слухач може вилучати із семантичного змісту використовуваних висловів не безпосередньо, а лише за допомогою висунутого мовцем під час здійснення свого іллокутивного акту епістемічного домагання загальнозначущості висловлювання. Своїм домаганням значущості мовець посилається на потенціал підстав, які могли б бути для цього наведені. Підстави інтерпретують умови загальнозначущості і остільки належать до умов, які роблять висловлювання прийнятним. Завдяки цьому умови прийнятності вказують на голістський стан природної мови. У мові кожна окрема мовленнєва дія поєднана логічно-семантичними нитками з багатьма іншими по-

тенційними мовленнєвими діями, які можуть брати на себе прагматичну роль підстави. Природно, що латентно сформовані підстави, які відповідають структурі та змісту мовленнєвої дії і придатні для дискурсивного розв'язання висунутого в ній домагання значущості, за видом і обсягом є більш або менш комплексними. Якщо мовець у простому предикативному реченні спостереження висуває в індикативі теперішнього часу твердження, є підстави – які, як правило, легко з'ясувати, – що інтерпретують умови істинності речення. Навпаки, якщо суд виносить вирішення стосовно складної справи або якщо фізик пояснює природне явище за допомогою емпіричної теорії, обговорення загальнозначущості і водночас розуміння вирішення або пояснення природного явища вимагатиме знання вимогливого типу підстав. Інакше ми не зрозуміємо, про що йдеться, навіть якщо розумітимемо окремі слова, позаяк вони вже часто траплялися в інших реченнях.

Ми розуміємо мовленнєву дію, якщо знаємо вид підстав, які міг би надати мовець, щоб переконати слухача в тому, що він за цих обставин має право домагатися загальнозначущості свого висловлювання. Тому знання мови переплетене зі знанням про те, як насправді ідуть справи у (мовно відкритому) світі. Імовірно, знання про світ висить лише на довшому ланцюгу підстав, ніж знання мови. Те, що ці обидва моменти не можна різко відділяти один від одного, стає переконливим, якщо з'ясувати (закладену вже Бюлером) основну думку формально-прагматичного пояснення значення. Зрозуміти вислів означає знати, як можна вживати його, аби порозумітися з кимсь про щось. Тому вже в умовах розуміння мовленнєвих висловів потрібно «зчитувати» те, що мовленнєвий акт, який може здійснюватися з їхньою допомогою, заснований на взаєморозумінні, отже, на раціонально мотивованій згоді щодо висловленого. Було б зовсім незрозуміло, що означає зрозуміти значення висловлювання, якби ми не розуміли, що воно може і має слугувати згоді. І це розуміння полягає в понятті згоди як такої, що є обов'язковою для учасників комунікації. Отже, мова існує як внутрішній вимір значущості. Орієнтація на домагання значущості належить до прагматичних умов можливого взаєморозуміння і самого мовного розуміння.

(2) Звісно, завдяки концепту взаєморозуміння, орієнтованого на домагання значущості, формальна прагматика приєднується до теорії дій зовсім іншим чином, ніж інтенціоналістська семантика

з її спробою пояснити процес взаєморозуміння в поняттях теорії дії. Телеологічну дію можна описати як реалізацію плану дії, який спирається на інтерпретацію ситуації діячем. Коли діяч здійснює план дії, він опановує ситуацію, причому ситуація дії утворює фрагмент пояснюваного діячем навколошнього світу. Цей фрагмент конститується у світлі можливостей дії, які діяч, з огляду на успіх його плану, вважає релевантними. Для інтеракції між кількома діячами виникає проблема координації дій: як можуть плани і дії *Alter* бути «приєднаними» до планів і дій *Ego*. Залежно від механізму цього приєднання можна розрізнати типи інтеракції. Я кажу про «комунікативну» або про «стратегічну» дію залежно від того, координуються дії різних діячів через «взаєморозуміння» або через «вплив»<sup>30</sup>. З позиції учасників комунікації ці обидва механізми і відповідні типи дій виключаються. Процеси взаєморозуміння не можуть здійснюватися в подвійному намірі – досягати згоди про щось з учасником інтеракції і одночасно діяти на нього каузально. З позиції учасника згода не може досягатися завдяки впливу ззовні, не може покладатися однією стороною на іншу. Це було б інструментально безпосереднім втручанням у ситуацію дії або стратегічним – непрямим, знову-таки, розрахованим лише на власний успіх – впливом на пропозиціональну настанову спіровозмовника. Те, що здійснюється через очевидний зовнішній вплив (грошову винагороду або погрозу, сугестію або дезорієнтацію), не може вважатися інтерсуб'єктивним добутком, яким є згода. Таке втручання втрачає свій вплив на координацію дій.

Комунікативна або стратегічна дія потрібні тільки тоді, коли діяч може здійснювати свої плани дії лише інтерактивно, тобто за допомогою дії (або за відмови від дії) іншого діяча. Отже, комунікативна дія має задовольняти вимоги співпраці і взаєморозуміння:

(а) діячів, що намагаються спільно узгоджувати свої плани (в горизонті розподіленого життєсвіту) на основі спільної (або достатньою мірою узгоджуваної) інтерпретації ситуації;

(б) діячів, що беруть участь у спільній справі і готові досягати в ролі мовців і слухачів опосередкованих цілей спільного визначення ситуації та координації дії через процеси взаєморозуміння, отже, шляхом беззастережного і відвертого переслідування іллокутивних цілей.

<sup>30</sup> J. Habermas. Erläuterungen zum Begriff kommunikativen Handelns. In: ders. (1984). S. 571 ff.

Це означає, зокрема, що:

- за допомогою мовленнєвих дій вони переслідують свої іллокуттивні цілі на підставі перформативної позиції, яка вимагає орієнтуватися на взаємно висунуті домагання значущості, що піддаються критиці;
- вони використовують при цьому сполучні ефекти пропозицій, що містяться в мовленнєвих актах, які досягаються завдяки тому, що мовець своїм домаганням значущості гарантує загальнозначущість висловленого;
- сполучний ефект зрозумілої й узглядненої мовленнєвої дії поширюється при цьому на релевантні інтерактивним наслідкам обов'язки, які випливають із семантичного змісту мовленнєвої дії чи то асиметрично для слухачів або мовців, чи то симетрично для обох сторін.

Отже, комунікативна дія відрізняється від стратегічної тим, що може пояснити успішну координацію дії не цілерациональністю орієнтацій дії, а раціонально мотивувальним впливом добутків взаєморозуміння, тобто раціональністю, яка маніфестована в умовах комунікативно орієнтованої згоди. Мовне взаєморозуміння функціонує як механізм, який координує дію таким чином, що учасники інтеракції об'єднуються навколо необхідної загальнозначущості їхніх мовленнєвих дій, тобто інтерсуб'єктивно визнають усталені домагання значущості. Отже, воно є структурним зв'язком між значенням висловлювання, умовами його загальнозначущості, домаганням значущості, висунутим у висловленому, з одного боку, і мобілізованими для дискурсивного розв'язання цього домагання підставами, які надають вимогам мовленнєвого акту раціонально мотивувальний вплив, з іншого боку.

Як і кожна дія, комунікативна дія є також комунікативною ціледіяльністю. Але телеологія окремих планів дії і виконуваних операцій переривається тут через координуючий дію механізм взаєморозуміння. Уможливлене завдяки беззастережно виконаному іллокуттивному акту комунікативне «з'єднання» підводить егоцентрично увідповідні конкретним діячам орієнтації і напрями дії під структурні обмеження інтерсуб'єктивно розділеної мови. Притаманний мовним структурам телос взаєморозуміння змушує комунікативно діючих осіб до зміни перспектив. Вона виражається в необхідності переходу від орієнтованої на успіх об'єктивістської настанови діючого, який хоче спричинити щось у світі, до

перформативної настанови мовця, який хоче домовитися про щось з іншою особою<sup>31</sup>.

У своїй стандартній формі іллокутивні акти виконуються під час уживання перформативних речень. Для утворення предикативного вислову вони вимагають перформативних дієслів, для вислову суб'єкта – першої особи теперішнього часу, а для місця безпосереднього об'єкта – другої особи. У цій граматичній формі перформативного речення відображається позиція мовця, який становить зі слухачем інтерперсональне відношення, щоб домовитися з ним про щось, причому він рефлексивно орієнтується на можливість того, що слухач заперечуватиме загальнозначущість висловленого. За допомогою відношень до світу цю *перформативну настанову*, орієнтовану на взаєморозуміння діючих осіб, можна поняттєво відрізнати від об'єктивістської позиції діючих осіб, що орієнтується на успіх. Відношення до світу припускають обидві позиції: за змінюваних тематизацій ми належимо нашими мовленнєвими діями одночасно до чогось в об'єктивному, суб'єктивному і соціальному світах. Ціледіяльно ми вторгаємося лише в об'єктивний світ.

Однак якщо позиції, орієнтовані на взаєморозуміння і успіх, не лише відрізняти одна від одної аналітично, але й увідповіднювати їх двом різним типам інтеракцій, вони мають виключати одна одну з позиції самого діяча. Проти цього було заперечено, що (a) будь-які мовленнєві дії можуть застосовуватися також стратегічно і що (b) прості, не закладені в нормативний контекст імперативи виражаютъ не домагання значущості, а лише домагання сили і тому, згідно з нашим описом, становлять парадоксальний факт іллокутивних актів, що виконуються з орієнтацією на успіх.

До (a). *Відкрито досягнуті в межах спільноговизначення ситуації перлокутивні ефекти* – чи врегульовані вони конвенціонально,

<sup>31</sup> Ю. Куллер (*Communicative Competence and Normative Force*, in: *New German Critique*, 35, 1985. S. 133 ff) стверджує, що нормативно навантажене поняття «взаєморозуміння» я здобуваю хітристю, а саме шляхом тенденційного добору прикладів: «Коли я читаю інструкції для моєї комп'ютерної програми обробки тексту, я передбачаю, що твердження є правильними описами технічних можливостей системи і що цю інструкцію було перевірено на помилки, але, здається, це не містить нічого змістовно цікавого, у чому я передбачаю відвертість будь-якого індивіда, що повідомляє» (Там само. С. 140). Проте офіційна форма письмової інструкції не стає перешкодою, якщо ми звертаємося до міжособової комунікації, щоб аналізувати локутивне значення та обов'язковість технічного керівництва, що з нього випливає. Умовами договору купівлі-продажу вже визначено нормативний контекст, який виправдовує згадуване Куллером нормативне очікування користувача щодо комп'ютерної фірми

чи ні – такого типу, що вони *mutatis mutandis*<sup>32</sup> також можуть бути спричинені лише цілеракціональним впливом. Але такі немовно спричинені дії не підпадають під опис перлокутивних результатів, оскільки завжди іллокутивно опосередковані. У будь-якому разі це є випадком латентно стратегічної мовленнєвої дії, яка спрямована на конвенціонально не врегульовані перлокутивні ефекти. Вони здійснюються лише тоді, коли мовець у межах спільноговизначення ситуації не декларує свою мету стосовно слухача. Так чинить, наприклад, оратор, який хотів би переконати свою аудиторію в чомусь такому, що, можливо, не має переконливих аргументів у даній ситуації. Ці приховані перлокутивні ефекти можуть досягатися лише паразитично, а саме за умови, що мовець симулює намір беззастережно переслідувати свої іллокутивні цілі і що слухачеві невідомо про фактичне порушення передумов орієнтованої на взаєморозуміння дії<sup>33</sup>. Латентно стратегічне слововживання паразитичне, оскільки функціонує лише тоді, коли принаймні одна сторона виходить із того, що мова вживається з орієнтацією на взаєморозуміння. Той, хто діє стратегічно, має *непомітно* порушувати умову відвертості комунікативної дії.

Очевидно стратегічне слововживання має також похідний статус. Цього разу всі учасники комунікативної дії свідомі того, що мовне взаєморозуміння підпорядковане умовам стратегічної дії і тому

---

<sup>32</sup> З відповідними змінами – лат. – *Прим. перекл.*

<sup>33</sup> J. Habermas. *Entgegnung*, in: A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Ffm. 1976. S. 363 ff. У дотепній статті (*Habermas' Defense of Rationalism, New German Critique* 25, 1985. S. 145 ff) Аллен Вуд критикує мою спробу обґрунтувати перевагу орієнтованого на взаєморозуміння слововживання за допомогою протиставлення іллокутивних та перлокутивних актів. Я згоден, що (у: Habermas (1981). T. I. S. 388 ff) я тісно пов'язав розрізнення цих актів у теорії значення з розрізненням дій, орієнтованої на взаєморозуміння, і дій, орієнтованої на успіх, у теорії дій. Для цього достатньо обґрунтувати запропонованім у теорії значення способом примат орієнтованого на взаєморозуміння слововживання і завдяки цьому відрізнати від стратегічної дії комунікативну дію, яка опосередкована беззастережно здійснюваним іллокутивним актом і тому підлягає перформативному обмеженню механізмом взаєморозуміння, що координує дію. Він перериває телевологію скріплених досягнутим консенсусом ланцюгів індивідуальних дій, тоді як інструменталізовані для стратегічної дії мовленнєві дії позбавляються своєї іллокутивної пов'язувальної сили. Перлокутивні ефекти, які в теорії значення суворо відмежовуються від іллокутивних ефектів, можуть по-різному описуватися в теорії дій, залежно від того, чи виступають вони відкрито та чи сприяють вони в рамках спільніх тлумачень ситуації досягненню консенсусу, чи ж мають стратегічну мету і не можуть виказувати себе відкрито.

залишається дефіцитним. Вони знають і зважають на те, що мають доповнювати іллокутивно опосередкований перлокутивний ефект своєї мовленнєвої дії ціледіяльно викликаними емпіричними ефектами. Зрештою вони змушені обмежуватися непрямим повідомленням: наприклад, лише постріл перед носом, що ввійшов у приказку, може інформувати супротивника про серйозність погрози.

Цей випадок очевидно стратегічного слововживання потрібно відрізняти від випадків непрямої домовленості, яка залишається підпорядкованою меті комунікативної дії. У неструктурованих вихідних ситуаціях, наприклад під час випадкової зустрічі в барі, спільне визначення ситуації буде утворено вже тоді, коли молодий чоловік дастъ зрозуміти щось привабливій блондинці побічно. Таким само чином обережний викладач за допомогою компліментів вселяє у своїх учнів упевненість у собі і водночас наполягає на тому, щоб вони сприймали всерйоз його власні ідеї<sup>34</sup>. У таких випадках передумови його власної, поступово створюваної комунікативної дії також зрештою є *terminus ad quem*<sup>35</sup> комунікативно досягнутої згоди, а не перлокутивним ефектом, який мав би бути зруйнований його визнанням або декларуванням.

До (b). Просту, або неуповноважену, вимогу я аналізує за моделлю стратегічного слововживання, здійснюваного з очевидністю. Як правило, адресат команди або прохання повинен знати нормативний контекст, який уповноважує мовця на вимогу і водночас дає йому право очікувати, що вимога має підстави для того, щоб бути виконаною. Знання умов успішності, яке вилучається із пропозиціональної складової рімперативу *I/p*, недостатньо для розуміння іллокутивного значення цієї мовленнєвої дії, а саме її специфічного спонукального характеру. До знання умов успішності (a) має приєднуватися знання умов (b), за яких мовець має підстави вважати вимогу змісту (a) дійсною, тобто нормативно віправданою, – наприклад, знання того, що діти на вулицях Ліми мають дозвіл просити милостиню в іноземців, які прибувають у цю країну<sup>36</sup>. Звісно, мовець може пов'язувати домагання значущості з *I/p* лише тоді, коли знає про захищеність своїх вимог будь-яким, навіть таким слабким нормативним контекстом.

<sup>34</sup> Приклад було наведено А. Вудом: A. Wood (1985). S. 161.

<sup>35</sup> Точка відліку, вихідний пункт – лат. – Прим. перекл.

<sup>36</sup> Пор. приклад у: E. Tugendhat, J. Habermas on Communicative Action, in: G. Seebaß, R. Tuomela (Eds.), Social Action. Dordrecht 1985. S. 179 ff.

З погляду спостерігача-соціолога існує континуум між фактично діючими і перетвореними на нормативний авторитет силовими відношеннями. Однак з погляду учасників комунікації лише доти, доки їхні життєсвіти достатньою мірою пов'язані, всі імперативи, що постають перед заднім планом такого інтерсуб'єктивно розділеного життєсвіту, розуміються за зразком нормативно уповноважених вимог.

Наприклад, незнайомці з однієї країни, які випадково зустрічаються в чужій країні, очікуватимуть у скрутному становищі готовності допомогти один одному. Уже такого слабкого нормативного контексту вистачає, щоб уповноважити мовця на поведінкове очікування, яке слухач за нагоди може піддавати критиці. Лише у гранічному випадку очевидної стратегічної дії нормативне домагання значущості скорочується до чистого домагання сили, яке спирається на випадковий, уже конвенціонально не врегульований і граматично не зчитуваний потенціал санкції. «Руки вгору!» грабіжника банку, який, погрожуючи пістолетом, вимагає грошей від банківського службовця, характерним чином показує, що умови нормативної загальнозначущості було тут замінено умовами санкції. Розчинення нормативного заднього плану симптоматично виказує себе у структурі «якщо... то» погрози, яка у стратегічній дії посідає місце передбачуваної в комунікативній дії відвертості або серйозності мовця. Суто стратегічно застосовані і позбавлені нормативного домагання значущості імперативи або погрози взагалі не є ґрунтованими на взаєморозумінні іллокутивними актами. Вони залишаються паразитичними тією мірою, якою їхня зрозумілість запозичується з умов уживання нормативно забезпеченого іллокутивного акту.

У латентно-стратегічній дії іллокутивні ефекти залежать від іллокутивних результатів орієнованого на взаєморозуміння мовного використання, якому завжди притаманне однобічне введення в оману. В очевидно стратегічній дії іллокутивні акти, якщо вони мають бути зрозумілими, віднесеними до значення, яким вони зобов'язані попередньо встановленому, споконвічно орієнтованому на взаєморозуміння мовному використанню, залишаються іллокутивно знесиленими.

## 6. ЗАУВАЖЕННЯ ДО ПРАЦІ ДЖОНА СЕРЛЯ «ЗНАЧЕННЯ, КОМУНІКАЦІЯ І РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ»

I

Кожний аналіз мовних процесів взаєморозуміння керується інтуїціями. Ми вважаємо, що знаємо, що означає успішно здійснювати мовленнєву дію. Мої зауваження допоможуть порівняти дві інтуїції, що стосуються цих процесів.

Інтенціоналістський погляд полягає в тому, що *S* (мовець) успішно здійснює мовленнєву дію, якщо за допомогою знака *x* досягає того, що адресат з'ясовує його думку або намір (інтенція<sub>1</sub>). Своєї мети *S* досягає завдяки тому, що також дозволяє адресату розпізнати цей його комунікативний намір (інтенція<sub>2</sub>). Модель, згідно з якою аналізується процес взаєморозуміння, – це передача ідей від *S* до адресата *A*, який за допомогою якогось знака *x*, застосованого *S* з комунікативним наміром, має з'ясувати таке: за допомогою *x* *S* дає *A* щось зрозуміти.

Інтерсуб'єктивістський погляд полягає в тому, що *S* успішно здійснює мовленнєву дію, якщо досягає з адресатом порозуміння про щось у світі. Інтенціоналістський опис заміняється тут не лише більш комплексним (і водночас більш неясним) описом, але й іншою концептуалізацією. Висловлюванням *x* *S* дає адресатові можливість зайняти стосовно чогось позицію «так» або «ні», щодо якої він має намір досягти з ним згоди. Моделлю слугує не передача ідей, а досягнення консенсусу щодо якоїсь (спірної, у принципі) речі. Мова розуміється не як засіб передачі суб'єктивного змісту, а як медіум, у якому учасники комунікації можуть інтерсуб'єктивно поділяти розуміння деяких речей. Знак *x* – це не індивідуально застосовуваний інструмент, за допомогою якого *S* дає адресатові щось зрозуміти, коли спонукує його визнати свої думки або наміри. Знак *x* є, швидше, елементом спільногого репертуару, який дає можливість учасникам зрозуміти ту ж саму реч тим само чином.

Інтенціоналіст може обіцяти, використовуючи економніші прийоми, більш елегантне пояснення, оскільки хоче підвести феномен взаєморозуміння під загальні умови успішності інтенціональних дій. Якщо він може повідомити слухачеві, як мовець свого комунікативного на-

міру, що дає йому розпізнати свої інтенції, він реалізує, як він може сподіватися, те, що має бути пояснено, те, що завжди передбачає інтерсуб'єктивіст у своєму описі комунікативного процесу: мовну систему правил, яка визначає конвенціонально утворений вислів<sup>1</sup>. Я не можу тут докладно зупинитися на критиці цієї програми пояснення. Мене цікавить лише та обставина, що Джон Серль, усупереч його раніше здійсненій критиці Грайца, не хоче відмовитися від пояснюальної спроможності інтенціоналістської настанови. Позаяк відтоді він здійснив інтенціоналістський поворот у своїй теорії мовленнєвого акту<sup>2</sup>.

## ІІ

У 1969 р. Серль показав, що мовленнєва дія не може розумітися як перлокуттивний ефект<sup>3</sup>. Мовленнєву дію не можна аналізувати за моделлю ціледіяльності, оскільки зміст значення того, що мовець дає зрозуміти адресатові, не ідентичний суб'єктивному змісту мовленнєвої інтенції. Разом з Остіном Серль розуміє мовленнєву дію як мету іллокуттивного акту, яка випливає з висловленого, а не з інтенції мовця. Інтендована мовцем мета полягає в тому, щоб адресат зміг визнати, що відповідні умови загальнозначущості коректно викладеної мовленнєвої дії виконано. Розуміння мовленнєвого акту вимагає знання цих умов.

Свого часу Серль проаналізував умови цього виду за допомогою речень, використаних у стандартних мовленнєвих діях, і тому передбачав, що *S* і *A* розмовляють спільною мовою, а отже, передбачав розуміння цієї мови. Проте він вважає, що може відмовитися від цієї сильної передумови і тематизувати загальну мову як феномен, що потребує пояснення. З цієї причини він обновляє інтенціоналістський погляд, однак у жодному разі не відмовляється від семантично розпочатого роз'єднання значення мовного вислову і мовленнєвої інтенції<sup>4</sup>. Серль, на мій погляд, радикалізує свою ранню критику Грайца,

<sup>1</sup> Див. вище част. 5, II; у виносках 16 і 17 є посилання на літературу.

<sup>2</sup> Vgl. K.-O. Apel. Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning? In: FS John Searle 1988.

<sup>3</sup> J. Searle. Speech Acts. Cambridge 1969. S. 49 ff.

<sup>4</sup> Надалі я посилатимуся на працю Дж. Серля: J. Searle. Meaning, Communication, and Representation, in: R.E. Grandy, R. Warner (Eds.). Philosophical Grounds of Rationality. Oxford 1986. Зазначені сторінки в тексті стосуються цієї статті. Серль виклав свою концепцію у: ders., Intentionality. Cambridge 1979.

коли пояснюює поняття значення когнітивними інтенціями, які не лише домовні, але й незалежні від інтерактивної ситуації. Як і Гуссерль, він розуміє «значення» як зміст уявлених. Звісно, значення мають аналізуватися інакше, ніж у Гуссерля, у термінах так званих умов виконання, оскільки уявлених, у яких вони кореняться, принципово увідповідні репрезентації стану речей, а отже, мають пропозиціональну структуру. Це менталістське поняття значення дає можливість Серлю зберігати в модифікованій формі модель Грайца.

Мовець має інтенцію<sub>2</sub>, дати адресату можливість за допомогою знака  $x$  розпізнати його інтенцію<sub>1</sub>. Звісно, вона, згідно з ревізією Серля, має структуру уявлених  $p$ , яке є істинним тоді, коли існує  $p$ . Таким чином, мовець може покладати на знак  $x$  умови існування якогось уялюваного стану речей і визначати комунікативний успіх цього уявлених тим, чи визнає адресат за допомогою  $x$  встановлені умови істинності стану речей, представленаого  $S$ .

На противагу цьому мовленнєва дія, яку мовець використовує, щоб домовитися про щось з адресатом, на мою думку, виражає водночас мовленнєву інтенцію (a), стан речей (b) та інтерперсональне відношення (c). Відповідно до початкового інтенціоналістського погляду цей цілісний комунікативний процес має пояснюватися з позиції мовця та його інтенції, отже, (c) і (b) пояснюються через (a). Серль розширює цю модель, оскільки бачить, що разом з репрезентацією стану речей у гру вступають відношення до світу і вимір значущості, які лише й надають критерії для успішного виконання комунікативного наміру. Зберігаючи інтенціоналістську вимогу пояснення, Серль модифікує стратегію пояснення на підставі того, що комунікативна успішність вдалої репрезентації стану речей, тобто (c), і (a) пояснюються через (b). Проте ця стратегія пояснення вимагає обґрунтування двох важливих тез:

(1) Ментальна репрезентація стану речей, що відповідає аналізу її умов, є більш первинною, ніж лінгвістична репрезентація стану речей.

(2) Іллокутивні типи можна охарактеризувати відповідно до характеру репрезентації стану речей і пропозиціональних позицій мовця.

### III

Речення «У цього мотора зламаний колінчаторий вал» відтворює той стан речей, що в цього мотора зламаний колінчаторий вал. Так само лінгвістично представлений стан речей можна відрізнити від словесного повідомлення про цей стан речей, у якому зазначене речення виконує

функції констатувальної мовленнєвої дії, що її мовець використовує в комунікативному намірі. Серль пропонує замінити асерторичне речення малюнком і водночас замінити лінгвістичний опис наочним зображенням цього стану речей. Він уявляє собі, що шофер, який не володіє мовою іншої країни, міг би таким чином повідомити про поломку механіку, який має ремонтувати його машину. Можна також зробити малюнок, що зображує зламаний колінчатий вал, без наміру вжити його, щоб повідомити про такий стан справ. Знакова репрезентація предмета може бути цілком незалежною від комунікативного наміру і її використання, якщо вона є настільки точною, що дає можливість розпізнавати репрезентований стан речей. Те ж саме має значення і тоді, коли *S* заміняє свій малюнок іншими висловами, наприклад жестами або словниковими знаками: «Ми можемо сказати, що кожного разу, коли *S* робить *x* з наміром представити адресатові *A* певний стан речей, має передбачатися, що *S* робить *x*, зважаючи на те, що критерієм успіху його дії має бути те, що *A* отримує незалежно від висловленого» (S. 215).

Отже, Серль не вибрав би приклад образного зображення, якби в нього йшлося лише про тривіальне твердження, що незалежно від наявних інтенцій взаєморозуміння ми могли б також тримати перед очима лінгвістично представлений стан речей. Очевидно, наведений приклад мав спиратися на менш тривіальне твердження, а саме на те, що ми можемо уявити собі певний стан речей ментально (*in mente*), без використання мови, — чи то з метою зображення, чи то з метою комунікації. Тоді тезу (1) можна інтерпретувати таким чином, що ми маємо бути здатними до такого уялення, якщо ми не лише не використовуємо мову, але й навіть не володіємо мовою. Однак щодо цієї тези процитований фрагмент не надає будь-яких аргументів. Саме для цього Серль припускає, що *S* має намір зробити (або вибрати) малюнок (або будь-яке *x*) так, щоб *A* міг розпізнати певний стан речей. Спостерігач, який знає мову, також може інтерпретувати малюнок зламаного колінчатого вала таким само чином. Проте малюнки не репрезентують стан речей. Відношення між позначенням предметом і предметом самим по собі, як зауважує Серль, іншого типу. Малюнок відтворює зламаний колінчатий вал, і його придатність залежить від того, чи достатньою мірою він схожий на зображеній предмет. Однак схожість є лише необхідною, а не достатньою умовою для інтерпретації того, що зображенний колінчатий вал відображає той факт, що колінчатий вал зламаний.

Зокрема, відношення подібності між відображенням і оригіналом виконує, імовірно, роль вказівного жесту або характеристики. Воно

вказує на певний предмет і слугує тому, щоб відтворити і водночас ідентифікувати його серед маси всіх можливих предметів. Однак сам по собі малюнок не представляє стану речей. Він не може слугувати еквівалентом висловлення, яке могло б бути істинним або хибним. Картографічна ілюстрація гір може бути більш-менш точною – істинними ж або хибними є лише інтерпретації, які ми робимо з погляду на карту: наприклад, те, що гірські ланцюги розділені широкими долинами, або те, що найвища вершина розміщена на висоті 3000 м над рівнем моря. Саме таким чином ми можемо вилучати з малюнка зламаного колінчатого вала висловлення про те, що представлений колінчаний вал зламаний. Однак лише інтерпретатор, який із самого початку знає, що взагалі означає репрезентація стану речей, може зрозуміти ілюстрацію зламаного колінчатого вала як знання малюнка з тим пропозиціональним змістом, що колінчаний вал зламаний. Інтерпретатор міг би зовсім не побачити, що малюнок, який імітує предмет, репрезентує стан речей, якби він ще не володів мовою і зі своєї мовної практики не знов би, як лінгвістично репрезентується стан речей<sup>5</sup>.

#### IV

Навіть якби можна було захистити, усупереч цьому міркуванню, тезу (1), інтенціоналістська програма пояснення вимагала б обґрунтування наступної тези (2). Оскільки успіх мовленнєвої дії має зрештою визначатися умовами репрезентації стану речей, різні модуси мовленнєвих дій мають аналізуватися так само, як і багато інших способів посилення на умови виконання ментально репрезентованих станів речей: «Різноманітні види іллокутивних дій, оскільки вони мають пропозиціональний зміст, можуть розглядатися як різні модуси, у яких висловлене репрезентує реальність... Якщо ми розглядаємо таку канонічну форму іллокутивного акту, як  $F(p)$ ... то іллокутивні моменти визначатимуть різні способи відношення  $p$  до світу» (S. 219).

<sup>5</sup> Історія філософії свідомості від Декарта до Гуссерля вчить, що менталістські основні поняття були зовсім не випадково орієнтовані на уявлення про предмети, отже, на суб'єкт-об'єктні відношення. Лише лінгвістичний поворот, розпочатий з Фреге, призвів до розуміння того, що наші уявлення також виявляють пропозиціональну структуру, аналогічну реченням; див: E. Tugendhat. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm. 1976.

За передумови, що висловлювання зобов'язані своїм значенням репрезентації стану речей, висловлене речення розуміється тоді, коли відомі умови, які роблять його істинним. Це має значення перш за все для асерторичних речень, які використовуються у констатувальних мовленнєвих діях. Однак у більшості мовленнєвих дій ідеться не про існування стану речей. Якщо, попри все, відношення до зображення має бути конститутивним і для значення неконститутивних мовленнєвих дій, іллокутивні типи мають розрізнятися залежно від того, яку позицію займає мовець щодо репрезентованих станів речей і в якому смислі його висловлювання щось репрезентують: «Основна ідея не нова і полягає в тому, що значення твердження так чи інакше дане умовами його істинності; значення команди дане умовами покори, значення обіцянки дане умовами її дотримання тощо» (S. 220). Модус мовленнєвої дії замінюється тут пропозиціональною позицією мовця і типом умов виконання стану речей, репрезентованого у пропозиціональній складовій.

Однак відношення до зображення припускає лише дві специфікації, що відповідають «зустрічним спрямуванням» (*directions of fit*) Остіна: умови *істинності* виконано, якщо слова збігаються зі стверджуваним станом речей (або світом) ( $\downarrow$ ); умови *успішності* виконано, якщо бажані стани речей (або світ) приводяться у відповідність до слів ( $\uparrow$ ). Серль пояснює три перші з його п'яти основних модусів таким чином. Висловлювання  $x$  належить або до класу «стверджувальних», або «вказівних», або уповноважених висловлювань, якщо його успішність визначається тим, що репрезентований ним стан речей  $r$ :

- існує також незалежно від мовця і його висловлювання;
- уможливлюється завдяки тому факту, що мовець і, відповідно, його адресат розглядають  $x$ , принаймні частково, як підставу для того, щоб спричинити  $r$ .

За допомогою кількох контрприкладів я хочу показати, що пропозиціональної позиції та *direction of fit* (разом із відношенням мовця до слухача) недостатньо, щоб визначити іллокутивний тип. Розглянемо спочатку одну вимогу, яка залежно від контексту може інтерпретуватися як прохання, благання, команда тощо (проте, як можна побачити, може розглядатися і як погроза).

(1) «Я вимагаю від тебе дати У потрібну суму».

Той, хто розуміє (1), може перефразувати іллокутивний смисл мовленнєвої дії таким чином, що  $S$  дає адресатові зrozуміти, що він

міг би зробити так, щоб  $r$  відбулося. Проте для цього недостатньо знати умови, які викликали б бажаний стан  $r$ . Слухач розуміє мовленнєвий акт лише тоді, коли знає крім цих умов успішності і умови, які уповноважують мовця на його вимогу таким чином, що він може очікувати від адресата виконання потрібної дії. Крім умов успішності спричинення  $r$  він мусить знати також нормативні умови, які уповноважують  $S$  стосовно адресата. Ця необхідність випливає вже з того, що мовець, який висловлює (1), крім того, що він (у його ролі прохача, друга, сусіда або командуючого) має спиратися на деякий нормативний контекст, повинен також використовувати потенціал санкцій, щоб замінити відсутнє нормативне домагання значущості силовою вимогою. У разі негативних санкцій вимоги перетворюються на погрозу:

(2) «Я вимагаю від тебе дати  $Y$  потрібну суму, інакше я повідомлю поліцію про те, що...» Замість відсутніх умов уповноважування, які не можуть більше вилучатися, як в (1), із іллокутивно знесилено-го підрядного речення, виступають згадані у вимозі умови санкцій. Вимога (2) має розумітися як непрямий мовленнєвий акт, буквальне значення якого виражає іллокутивний смисл, від якого відхиляється інтенція мовця. Наприклад, інтендована мовцем погроза мала б, дослівно кажучи, передаватися таким чином:

(2a) «Якщо ти не даси  $Y$  потрібну суму, я повідомлю поліцію про те, що...»

У нашому контексті важливо те, що у випадках (1) і (2) (причому (2) інтерпретується через (2a)) ідеться, очевидно, не про мовленнєві акти такого типу, хоча у Серля обидва збігаються для визначення іллокутивного типу зазначених умов. Вони виконують ті ж самі умови успішності щодо  $r$  (разом з тими ж самими *directions of fit*) і вимагають тієї ж самої пропозиціональної позиції мовця, проте вони не мають того ж самого іллокутивного значення<sup>6</sup>. Адресат, який відмовляється від вимог мовленнєвого акту, заперечує в одному випадку те, що мовець уповноважений стосовно нього на команду:

(1') «Hi, ти нічого не повинен мені наказувати».

В іншому випадку він заперечує лише передумови того, що існують підстави для використовуваного потенціалу санкцій:

<sup>6</sup> Погрози взагалі не є іллокутивними актами. З ними не можна пов'язувати жодне інтерсуб'єктивне визнання висунутого домагання значущості. Погрози, так само як наруги або образи, є прикладами перлокутивних актів, які відіграють у контекстах орієнтованої на успіх дій інструментальну роль. Вони втратили свою іллокутивну силу і запозичують своє іллокутивне значення з інших контекстів уживання, у яких подібні речення висловлюються як орієнтовані на взаєморозуміння.

(2') «Ні, ти зовсім нічого не маєш проти мене».

Подібне стосується й обіцянки типу:

(3) «Я обіцяю тобі дати  $Y$  потрібну суму».

Адресат може розуміти висловлювання лише як обіцянку, якщо він знає умови, з якими здатний відповісти за власні вчинки діяч може пов'язувати свої наміри, тобто зобов'язуватися стосовно чогось. На ці умови автономності, які, як в (1), доповнюють умови успішності  $r$ , спрямоване також негативне висловлювання:

(3') «Ні, ти занадто легковажний, щоб серйозно ставитися до твоєї обіцянки».

## V

Щоб зрозуміти вказівні або уповноважені мовленнєві акти, слухач має знати не лише умови здійснення репрезентованих у них станів речей, але й умови, за яких вони можуть бути значущими як легітимні або зобов'язувальні. Цей погляд завдячує формально-прагматичному узагальненню ґрунтовного розуміння семантики істинності. І вона має підтверджуватися перш за все в констатувальних мовленнєвих діях.

Однак в око одразу впадає певна асиметрія. Оскільки загально-значущість констатувальних мовленнєвих дій виявляється залежною лише від виконання умов істинності застосованого при цьому асерторичного речення  $r$ , цієї загальнозначущості буде недостатньо, згідно з нашим попереднім аналізом, для загальнозначущості команд або обіцянок виконання відповідних умов успішності, виражених у пропозиціональній складовій стану речей «...що  $r$ ». Ця асиметрія усувається, якщо з'ясовується, що мовець і в констатувальних мовленнєвих діях повинен мати ширший і інакший намір, ніж той, якого очікують від нього згідно з інтенціоналістським варіантом, а саме дати адресатам можливість зрозуміти, що він вважає  $r$  істинним (інтенція<sub>1</sub>) і що він хотів би донести це до них (інтенція<sub>2</sub>). Мовець хоче повідомити слухачу не лише інтенцію<sub>1</sub>, яку він має (ту, що він вважає, що  $r$ ), але й те, що він хотів би повідомити йому факт  $r$  (так, щоб сам адресат з'ясував, що  $r$ ). Іллокутивна мета полягає, власне, не в тому, щоб адресат прийняв до відома думку S. Швидше, він сам має досягти того самого погляду, у якому переконаний S. Коротше кажучи, адресат має прийняти твердження мовця як дійсне.

Щоб досягти цієї мети, недостатньо того, що  $S$  покладає умови істинності ментально репрезентованого стану речей на знак  $x$  і доводить їх до відома адресата, коли він виражає умови істинності (асерторичного речення) в немовби просоченому ними  $x$ . Швидше,  $S$  має полемізувати з адресатом стосовно тих своїх домагань, що умови, які роблять істинним стверджуване речення, також виконано.

Отже, у констатувальній мовленнєвій дії мовець, так само як і в командах або обіцянках, висуває піддавану критиці вимогу, на яку має зважати слухач. Інакше, ніж у неконстатувальних мовленнєвих діях, ця вимога стосується, звісно, того, що умови, які роблять істинними використовувані асерторичні речення, виконано, тоді як пов'язані з командами й обіцянками домагання значущості стосуються безпосередньо нормативних умов, які виправдовують один бік, спираючись на який, очікується здійснення іншого боку представленого стану речей. Домагання пропозиціональної істини стосується існування певного стану речей, отже, факту  $p$ . Навпаки, домагання нормативної значущості стосується легітимності очікування того, що одна або інша сторона могла б співвіднести представлений стан речей «що  $p$ » з наявним.

Сенс, який у нашому контексті передає суть справи, полягає в недостатності інтенціоналістської моделі. Вона прирікає слухача на пасивність, яка позбавляє його можливості сприймати всерйоз висловлювання  $S$ , тобто або сприймати їх як дійсні, або відкидати їх як недійсні. Однак без можливості оцінки «так/ні» комунікативний процес залишається неповним.

Мовленнєвою дією  $S$  дає адресатові не лише можливість брати до відома свої власні інтенції. Швидше, він вимагає визнати підстави, які можуть спонукати адресата до прийняття твердження як істинного, команди як легітимної, обіцянки як обов'язкової або – що я хотів би додати в цьому пункті – визнання як відвертого. Мовець може не досягти своєї іллокутивної мети: повідомити про факт, дати команду, пообіцяти або облишити переживання, якщо він водночас не визнає умови, за яких його висловлювання можуть сприйматися як дійсні, – а саме таким чином, що він з його домаганням того, що ці умови виконано, імпліцитно запропонує також надати для цього відповідні підстави. Слухач мусить бути здатним сприймати (або ставити під сумнів) твердження як істинне, команду як легітимну, обіцянку як обов'язкову, визнання як автентичне або відверте. Без знання умов такої оцінки «так/ні» він не зрозуміє мовленнєву дію. Іллокутивний смисл твердження,

команди, обіцянки або визнання залишатиметься для адресата закритим, якщо він буде здатним отримувати знання лише стосовно того, що *S* має певний намір повідомити: про те, що він вважає, що *r*, про те, що він хоче, щоб слухач (*H*) спричинив *r* чи навіть намірився спричинити *r*, або що він хотів би відмовитися від пропозиціонального змісту своєї думки, почуття, бажання, наміру тощо.

## VI

Справді, зрозуміти значення мовного вислову – це не те ж саме, що за допомогою деякого визнаного дійсним висловлювання досягти порозуміння стосовно чогось. Так само зрозумілим є розрізnenня між тим, що вважається дійсним, і дійсним висловлюванням. Проте не можна цілком відділяти питання значення від питань значущості<sup>7</sup>. Основне питання «Що означає зрозуміти значення мовного вислову?» не можна ізолювати від питання «У якому контексті цей вислів може сприйматися як значущий?». Так само не можна збагнути, що означає зрозуміти значення мовного вислову, якщо невідомо, як його можна було б використати, щоб досягти порозуміння з кимсь щодо чогось. Уже в умовах розуміння мовного вислову можна зчитати те, що мовленнєві акти, які можна утворювати з їхньою допомогою, закладені в раціонально мотивованій згоді щодо висловленого. У цьому відношенні орієнтація на можливу загальнозначущість висловлювань належить до прагматичних умов не лише взаєморозуміння, але й власне мовного розуміння. У мові внутрішньо пов'язані виміри значення і значущості.

Якщо виходити з цього інтерсуб'єктивістського мовного погляду, іллокутивні типи можна ідентифікувати відповідно до провідної нитки домагань значущості<sup>8</sup>. Для виявлення самих домагань значущості пропонується евристичне запитання: «У якому смислі взагалі можуть заперечуватися мовні дії?» Саме тут ми стикаємося з трьома домаганнями значущості, якщо ми, наприклад, замислюємося над тим, у яких аспектах іллокутивно багатозначне речення, таке як

- (4) «Я дам *У* потрібну суму»,  
може заперечуватися:

<sup>7</sup> Vgl. K.-O. Apel. Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit, in: Archivio di Filosofia. LV, 1987. S. 51 ff.

<sup>8</sup> Пор. мою пропозицію їх класифікації у: J. Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 1. S. 427 ff.

- (4') «Ні, ти надто ненадійний у таких справах»,  
 (4'') «Ні, твої наміри не збігаються з тим, що ти кажеш»,  
 (4''') «Ні, цього не станеться».

У першому випадку слухач розуміє висловлювання як обіцянку і заперечує те, що мовець достатньо автономний, аби дотримуватися зобов'язання. У другому випадку мовець розуміє висловлювання як заяву і бере під сумнів серйозність або відвертість вираженого наміру. У третьому випадку слухач розуміє висловлювання як передбачення і заперечує істинність футуристського висловлення. Кожний іллокутивний акт може заперечуватися в аспектах правильності, правдивості та істинності. Наприклад, така вимога, як у першому випадку, може заперечуватися не лише з огляду на уповноваженість мовця, але й беручи до уваги відвертість висловлюваної інтенції мовця або істинність наявних передумов висловлюваного пропозиціонального змісту<sup>9</sup>.

Якщо розглядати проведений Серлем аналіз умов мовленнєвих дій, то у схемі цього аналізу три зазначені домагання значущості можна знайти під іншим описом. У дискусії щодо цього Серль запропонував аналізувати домагання правильності в термінах своєї концепції попередньої умови (*preparatory conditions*), домагання правдивості – у термінах своїх умов відвертості (*sincerity conditions*), а домагання істинності – у термінах своїх умов суттєвості (*essential conditions*). Те, що такий переклад можливий, свідчить про гостроту і складність розпочатого Серлем аналізу. Джон Серль аналізує в першу чергу структуру мовленнєвих дій. Однак його новаторське розуміння виказує рамки аналізу, який спирається на інтенціоналістську модель. Концепт домагання значущості, якщо обмежити його цими рамками, втратить свій сенс. Умови істинності і здійсненості є семантичним концептом, стосовно якого можна надавати також менталістські кореляти. Але через неспроможність кореспондентної теорії істинності можна захищати лише частковий, так би мовити перед-мовний, або ж лише монологічний доступ до умов значу-

<sup>9</sup> Якщо відмежовувати клас експресивних мовленнєвих дій в аспекті домагання істинності, яке *S* висуває для висловлювання привілейовано доступного йому суб'єктивного переживання, його прототипом є визнання. Навпаки, висловлювання подяки, поздоровлення, вибачення тощо не є експресивними мовленнєвими діями – вони, незалежно від того, що мовець має на увазі, можуть поставати як те, що він каже. Як у поруках і освячуваннях, іллокутивний зміст цих регулятивних мовленнєвих актів визначається нормативним контекстом. Якщо він не порушується, висловлення подяки дійсне, наприклад, і тоді, коли воно не щире.

щості. Тому я пропоную не ізолювати умови значущості, а розглядати їх у прагматичному взаємозв'язку з домаганнями значущості та з потенційними підставами для розв'язання таких домагань.

Піддавані критиці домагання значущості, які покладені на інтерсуб'єктивне визнання, є рейками, без яких мовленнєва дія не могла б досягти іллокутивної мети мовця.

### III. МІЖ МЕТАФІЗИКОЮ І КРИТИКОЮ РОЗУМУ

#### 7. ЄДНІСТЬ РОЗУМУ В РОЗМАЇТТІ ЙОГО ГОЛОСІВ

«Єдність і множина» – тема, яка була визначальною для метафізики. Метафізика намагається звести все до єдиного. Починаючи з Платона вона постає у своїх основних виявах як учення про все-єдність. Теорія спрямована на єдине як на початок і причину всього сущого. До Плотина це єдине називали ідеєю блага або першим двигуном, після нього – *summum ens*<sup>1</sup>, безумовним або абсолютноним духом. Протягом останнього десятиліття ця тема знову набула актуальності. Одні шкодують про втрату метафізичного мислення про єдність і намагаються або реабілітувати докантівські фігури мислення, або звернутися до післякантівської метафізики<sup>2</sup>. Інші, навпаки, покладають відповідальність за кризу сучасної філософії на метафізичний спадок мислення про єдність у філософії суб'єкта та філософії історії і закликають до плуральності історій та форм життя на противагу сингулярності світової історії та життєсвіту, до відмінності мовних ігор та дискурсів на противагу тотожності мови і розмови, до невизначених контекстів на противагу однозначно встановленим значенням. Цей протест проти єдності в ім'я все-можутньої множини виражається зазвичай у двох протилежних інтерпретаціях. У радикальному контекстуалізмі Ліотара або Рорті продовжує виказувати себе старий, спрямований на критику метафізики намір врятувати моменти неідентичного та неінтегрованого, того, що відхиляється, та гетерогенного, суперечливого й конфліктного, минущого та акцидентального, що стало жертвою ідеалізму<sup>3</sup>. Навпаки, в інших взаємозв'язках апологія випадкового та відмова

<sup>1</sup> Вище суще – лат. – *Prim. перекл.*

<sup>2</sup> R. Spaemann. Natur, in: ders., *Philosophische Essays*. Stuttg. 1983. S. 19 ff.; ders., *Das Natürliche und das Vernünftige*. Mü. 1987; D. Henrich. *Fluchlinien*. Ffm.; ders., *Dunkelheit und Vergewisserung*, in: Henrich (Hg.) *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*. Stuttg. 1985. S. 33 ff.

<sup>3</sup> J. F. Lyotard. *Der Widerstreit*. Mü. 1987, allgemein: J. Culler. *On Deconstruction*. London 1983.

від принципового втрачають свої субверсивні риси. Там вони мають лише функціональний смисл – захистити сили традиції, що стають неспроможними нести в собі істину, від надто критичних вимог, аби вони могли забезпечити, спираючись на культуру, флангове прикриття суспільства, що потрапило у віхор модернізації<sup>4</sup>.

Отже, диференційовану суперечку про єдність та множину в жодному разі не можна редукувати до простих «за» і «проти». Картина ускладнюється ще й через латентну спорідненість між різними позиціями. Протест, спрямований сьогодні на захист пригнобленої множини проти могутнього єдиного, дозволяє собі принаймні стриманість і певну симпатію до мислення про єдності, яке виступає у вигляді обновленої метафізики. Адже радикальний контекстуалізм існує завдяки негативній метафізиці, яка без перепочинку кружляє навколо того, що метафізичний ідеалізм завжди мислив і стосовно чого, звісно, завжди помилявся. Однак і менш радикальний контекстуалізм, узгляднуючи потребу у функціональній компенсації тягаря суспільної модернізації, не може вже задовільнитися метафізикою, у домагання істинності якої він більше не вірить. Ясну консталіацію сторони «за» і «проти» метафізичного мислення єдності утворюють лише разом із третьою стороною, у якій вони вбачають спільного супротивника; я маю на увазі гуманізм тих, хто намагається продовжити кантовську традицію, щоб врятувати за допомогою філософії мови скептичне і постметафізичне, але не пораженське поняття розуму<sup>5</sup>. З погляду метафізичного мислення про єдність поняття дії комунікативного розуму є надто слабким, оскільки усе змістовне воно відпускає у сферу контингентного і дозволяє мислити навіть сам розум як такий, що має контингентне походження. Навпаки, з контекстуалістського погляду воно є доволі сильним, оскільки в медіумі мовного взаєморозуміння межі так званих несумірних світів виявляються проникними. Метафізика, яка віddaє перевагу єдності над множиною, та контекстуалізм, що відстоює перевагу множини над єдністю, є таємними спільниками. Мої міркування зводяться до тези, що єдність розуму можна розпізнати лише у множиності його голосів – як принципову можливість хоча й завжди випадкового, проте виправданого переходу від однієї мови до іншої. Ця лише процедурно забезпечена і дійсна протягом короткого часу можливість взаєморозуміння утво-

<sup>4</sup> O. Marquard. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttg. 1981.

<sup>5</sup> H. Putnam. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Ffm. 1982.

рює задній план для актуальної розмаїтості почутих один одним – хоча й незрозумілих – голосів.

Я хочу спочатку (I) нагадати про двоєсте значення метафізичного мислення про єдність, яке залишається в межах міфічного мислення про первоначало і водночас емансирується від нього. При цьому я торкнуся трьох тем, навколо яких точиться критика метафізики в межах самої метафізики: відношення ідентичності та відмінності, проблеми невисловлюваності індивідуального, а також незадовільності стверджувального (*affirmativ*) мислення, насамперед сuto негативного визначення матерії і зла. Посилаючись на Канта, я хотів би потім (II) відтворити перехід від запозиченої з об'єктивних світових порядків єдності розуму до розуму як суб'єктивної здатності до синтезу, що ідеалізує; звісно, разом з цим стара проблема ідеалізму, як можна опосередкувати *mundus intelligibilis*<sup>6</sup> і *mundus sensibilis*<sup>7</sup>, постає у новій формі. Гегель, Маркс і Кіркегор намагалися використати медіум історії кожний по-своєму, щоб зрозуміти єдність історичного світу, чи то світу загалом, чи то світу людини, чи то біографії індивіда як процес. На це позитivism та історизм відповідають (III) обновленим, а саме науково-теоретичним поворотом, який ми можемо спостерігати сьогодні в контекстуалізмі того чи іншого різновиду. Своєю чергою, запечення проти цієї позиції звертають увагу на неспростовність симетричної структури перспектив, яка утворюється в кожній ситуації розмови й уможливлює інтерсуб'єктивність мовного взаєморозуміння. Таким чином, у медіумі мови затвержується (IV) слабка, короткосважна єдність розуму, яка уникає ідеалістичних чарів все-загальності, що святкує перемогу над відмінним і окремим. Тема єдності і розмаїтості по-різному постає в онтологічній, менталістській<sup>8</sup> та лінгвістичній парадигмах.

## I

В «Еннеадах» Плотина «єдність і множина» є центральною темою. У цьому творі підсумовується започаткований Парменідом розумовий рух філософського ідеалізму, який долає когнітивні

<sup>6</sup> Світ умояжний – лат. – Прим. перекл.

<sup>7</sup> Світ чуттєвий – лат. – Прим. перекл.

<sup>8</sup> Мається на увазі парадигма філософії свідомості. – Прим. перекл.

бар'єри міфічного погляду на світ. То *hen panta*<sup>9</sup> означає не те, що все сходить до єдиного, а те, що множина зводиться до єдино-го і таким чином осягається в цілому як тотальність. Завдяки цій сильній абстракції людський дух отримує надсвітову позицію – відстань, що надає перспективу, з якої конкретні події і феномени, що рухаються один в одному і один до одного, зв'язуються у стійкому цілому, що підноситься над мінливими подіями. З цього дистанційованого погляду можна тепер встановлювати різницю між сущим загалом та окремими сутностями, між світом і тим, що в ньому відбувається. Своєю чергою, це розрізnenня уможливлює той рівень пояснення, який відрізняється від міфічних оповідей. Світ в однині вказує на один початок, а саме на той, який більше не може бути подібним до множини первинних сил міфу, що змагаються одна з одною. Останні залишаються пов'язаними ланцюгом родинних стосунків і мають початок у часі; однак єдине є безумовним початком першого, з якого виникають час і часовість.

Оскільки тепер кожний феномен, що потребує пояснення, має бути віднесенним в останній інстанції до єдиного і цілого, виникає водночас примус до усунення двозначності – все, що належить до світу, має відповісти тотожному самому собі сущому, тобто осягатися як певний окремий предмет. І пояснення опредмечених феноменів треба шукати не в площині самих феноменів, а в чомусь такому, що лежить в основі феноменів, – у сутностях, ідеях, формах або субстанціях, які, як єдине і ціле, самі мають понятійну природу або подібно архетипу стоять посередині між поняттями і образами. Тому єдине як перше постає не лише як перший початок або причина, але й як перша основа, прообраз або поняття поняття. Пояснення із принципів, яке підводить особливе під всезагальне і висновує з останнього основоположення, цей дедуктивний спосіб пояснення, що наслідує зразок математики, пориває з конкретизмом світобачення, у якому особливе безпосередньо поєднується з особливим, єдине відображається в іншому і все утворює тканину опозицій і подібностей. Слідом за Ніцше можна було сказати, що міф знає лише те, що лежить на поверхні, лише явище, а не сутність. На противагу цьому метафізика рухається вглиб.

Так само і світові релігії, передусім монотеїстичні та буддизм, досягають подібного поняттєвого рівня. Однак видатні засновники

<sup>9</sup> Усе в одному – грец. – Прим. перекл.

релігій і пророки, пояснюючи світ загалом або з погляду історії спасіння, або космологічно, керувалися етичними постановками питань, тоді як грецькі філософи здійснювали розрив з безпосередністю наративного сплетіння конкретних явищ теоретично. При цьому перехід від міфу до логосу не вичерпується своїм соціально-когнітивним потенціалом. Акт споглядання продовжує зберігати етично-релігійний зміст. Аби затвердився теоретичний погляд на те, що дається у спогляданні космосу, має викристалізуватися відповідний спосіб життя; і це bios theoretikos<sup>10</sup> пов'язане з очікуваннями, що подібні очікуванням привілейованого доброчинного шляху мандрівних монахів, пустельників або ченців. За Плотином, душа утворюється завдяки зверненню думки до самості, яка в усамітненому, рефлексивному спогляданні єдиного усвідомлює себе як самість. Енозис<sup>11</sup>, що підготовує через дискурсивне мислення інтуїтивне поєднання філософа з єдиним, є екстатичним самопіднесенням і рефлексивним самозасвідченням єдиного. Розпізнавання єдиного, що уникає матеріалізації і диференціації, у множині, зосередження на єдиному як такому та ідентифікація його із джерелом безмежного світла, позачасовим колом кіл не усувають самість, а підвищують самосвідомість. Філософія ставиться до свідомого життя як до телосу. У споглядальному уявленні про ідентичність світу утворюється ідентичність Я. Таким чином мислення філософії первоначала набуває цілком емансипаційного сенсу.

Метафізика також належить до всесвітньо-історичного процесу, який Макс Вебер описав з релігійно-соціологічного погляду як раціоналізацію систем світу, а Ясперс – як когнітивний зсув осьового часу<sup>12</sup>. Звісно, «раціоналізація» має також і зовсім інший смисл. Від Фройда до Горкгаймера й Адорно вона копіює діалектику, притаманну філософії первоначала доби Просвітництва<sup>13</sup>. Вигнання міфічних сил і чарів демонів, яке мало здійснюватися за допомо-

<sup>10</sup> Теоретичне життя – грец. – Прим. перекл.

<sup>11</sup> Енозис (грец. *henosis*) – союз, об'єднання. У філософії Плотина «енозис» означає процес поєднання надсущого єдиного, первоначала буття, з сущим. Кожна людина як мікрокосм відзеркалює ієрархію макрокосму (Божественний ум – Світова душа – Космос) і, наслідуючи деміурга (Божественний ум), поєднується з єдиним. Кульмінацією енозису є уподібнення людини Богу, завдяки чому вона стає творцем власного життя. – Прим. перекл.

<sup>12</sup> Vgl. Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; K Jaspers. Die großen Philosophen. Bd. I. Mü. 1957.

<sup>13</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Amsterd. 1947.

гою абстракції всезагального, вічного й необхідного буття, виказує себе і в ідеалістичному тріумфі єдиного над множиною. Натомість страх перед неконтрольованими небезпеками, який відчувається в міфах та магічній практиці, зосереджується в контролюваних поняттях самої метафізики. У Парменіда негація, яка протиставляє єдиному множину, так само як буттю – не-буття, є також негацією в сенсі захисту від глибинних страхів перед смертю та слабкістю, самотністю та розлукою, перед протилежністю та суперечністю, несподіванкою та новиною<sup>14</sup>. Цей захист виказує себе також в ідеалістичному знецінюванні множини і зведенні її до чистих явищ. Мінливі феномени пояснюються як відображення ідей, як видимі фрагменти гармонічного порядку.

Матеріалістична підозра, що сила міфічних першопричин, від яких ніхто не може звільнитися безкарно, зберігається в ідеалізмі лише більш витончено і більш суворо, коріниться в історії самого метафізичного мислення. Центральні проблеми, над якими виснажується метафізика, випливають, на мій погляд, із того, що урізна на у своїх правах множина чинить бунт проти примусової, а отже, ілюзорної єдності. Принаймні у трьох аспектах постійно постає те ж саме питання: як співвідносяться єдине і множина, нескінченне і скінченне?

Передусім як єдине, не загрожуючи своїй єдності, може бути всім, якщо все складається із множини відмінностей? Питання, яке порушив ще Гегель у «Листі про різницю» (*Differenzschrift*), – як може бути помислена тотожність тотожності і різниці? – виходить із «проблеми причетності» (*Methexis-Problem*) платонівського вчення про ідеї; та вже Плотин дає йому хоча й парадоксальне, проте точне формулювання: «Єдине є всім, а не одним (стосовно усього)»<sup>15</sup>. Єдине є всім оскільки, оскільки воно притаманне кожному окремому сущому як його первоначало; однак єдине є водночас ніщо стосовно усього, оскільки воно може зберігати свою єдність лише завдяки відрізненню від інакшості кожного окремого сущого. Отже, єдине, щоб бути всім та усьому і водночас передувати усьому, щоб залишатися саме єдиним, має бути передумовою і лежати в основі усього.

Метафізика заплутується в таких парадоксальних формулюваннях, оскільки, мислячи онтологічно, даремно намагається звести єди-

<sup>14</sup> Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen. Bd. I. Ffm. 1981.

<sup>15</sup> W. Beierwaltes. Denken des Einen. Ffm. 1985. S. 31 ff.

не, що, як первоначало, причина й сукупність усього сущого, лише й утворює перспективу, з якої множина може бути конкретизована до розмаїття сущого, до конкретних визначень предмета. На підставі цього вже Гайдеггер наполягає на онтологічній різниці між буттям і сущим, яка запобігає тому, аби перше асимілювалося у другому.

Плотин переносить зазначену парадоксальність з єдиного в ум (*Nous*): лише завдяки людській здатності пізнання розкривається просвіток між дискурсивним розумінням множини та інтуїтивним злиттям з єдиним, до якого перше лише наближається. Це негативно-онтологічне поняття єдиного як чогось надмірного, яке уникає будь-якого дискурсивного обґрунтування, відкриває шлях до самовіднесеної критики розуму, яка ще утримує мислення Ніцше, Гайдеггера і Дерріди у сфері впливу метафізики.

Якщо єдине розуміють як абсолютну негативність, як позбавлення й відсутність, як опір пропозиціональному висловлюванню загалом, підґрунтя раціональності розкривається як прівра іrrаціонального.

По-друге, постає питання, чи може ідеалізм, який зводить усе до єдиного і при цьому знецінює все, що існує у світі, до феноменів або відображень, віддавати належне цілісності окремого, його індивідуальності та неповторності. Метафізика тримає напоготові поняття роду і специфічної відмінності, щоб розкласти все загальне в особливому. Згідно з генеалогічною моделлю родовідне дерево ідей або родових понять розгалужується на кожному щаблі загальності на специфічні відмінності, на підставі яких кожний вид знову може утворювати *genus proximum*<sup>16</sup> для наступних визначень. Особливе є особливим лише щодо загального.

Для індивідуації особливого як окремого використовуються невизначені медіуми простору, часу й матерії, а також акцидентальні ознаки, завдяки яким окреме відхиляється від того, що належать йому завдяки його принадлежності до роду та його специфічним відмінностям. Отже, індивідуальне відчутне лише в акцидентальній оболонці, яка пристає до ядра родового і специфічно визначеного сущого як дещо зовнішнє і випадкове. Метафізичні фігури мислення пасують перед індивідуальним. Зрештою цим мотивоване рішення Йогана Данса Скота поширити есенціальне і на сферу окремого. Він утворює парадоксальне поняття *haecceitas*<sup>17</sup>, яке на-

<sup>16</sup> Найближчий рід – лат. – Прим. перекл.

<sup>17</sup> «Цейність» (пор. рос. «этовость») – лат. – Прим. перекл.

кладає на індивідуацію печатку сутнісного, однак саме сутнісне, на відміну від справді індивідуального, залишається рівнозначним усезагальності.

Ідеалізм завжди помилювся, вважаючи, що ідеї не містять нічого матеріального й акцидентального, притаманного одиничним речам, від яких вони лише абстраговані<sup>18</sup>. Номіналізм виявив цю суперечність і звів субстанції, або *formae rerum*<sup>19</sup>, до голих імен, до *signa rerum*<sup>20</sup>, які «прикріплюють» до речей суб'єкти, що пізнають.

Коли модерна філософія свідомості розчиняє в даних почуттів також і десубстанціалізовані окремі речі, саме з яких суб'єкти формують свої предмети, загострюється проблема невисловлюваності індивідуального, яке уникає поняттєвої тематизації. Нез'ясована консталіція всезагального, особливого й окремого зумовлює критику розсудкового мислення; після Гегеля вона перетворюється на критику інструментального й ідентифікувального мислення і закінчується спробою Адорно захистити момент неідентичного від посягань інструментального розуму<sup>21</sup>.

З метафізичного способу мислення випливає і третій мотив критики метафізики, а саме підозра, що всі суперечності збігаються у гідному поваги понятті матерії; воно утворює своєрідне підґрунтя афірмативного мислення. Чи може матерія, завдяки якій суще у світі отримує свою скінченність, свою конкретизацію у просторі і часі, свою сталість, бути визначеною лише негативно, як не-суще? Чи не має те, у чому ідеї уявляються і через що вони мають зводитись до голих феноменів, мислитися як протилежний інтелігібельному принцип – не лише як нестаток, як залишок після вилучення всього конкретного буття й усього благого, але й як активна сила негації, що тільки і створює світ видимості і зла? Це питання настійливо повторилося в генетичному аспекті. Якщо виходити з примату єдиного, яке передує всьому і лежить в основі всього, постає питання, чому взагалі є суще, а не ніщо. Питання теодицеї утворює лише морально-практичний варіант: якщо стверджувати примат блага, з якого виводиться все, як тоді взагалі у світ приходить зло? Ще Шеллінг у 1804 р. і знову в 1809 р. (у своїй статті про людську свободу) працював над цими питаннями. Він виступає

<sup>18</sup> K. H. Haag. Der Fortschritt in der Philosophie. Ffm. 1983. S. 33.

<sup>19</sup> Форма речей – лат. – Прим. перекл.

<sup>20</sup> Назва речей – лат. – Прим. перекл.

<sup>21</sup> T. W. Adorno. Negative Dialektik. Ffm. 1968.

проти платонівської традиції, згідно з якою матеріальне, або зло, уявляється як гола тінь, знесилення і зменшення інтелігібельного і благого, а не як принцип заперечення і егоцентризму (*Egoität*), замкненості, діяльного устремління в глибини. У його вартій уваги полеміці зі склонністю до афірмативного, з піднесенням до небес і гармонізацією хаосу й негативного, з тим, що себе заперечує, відчувається імпульс спротиву небезпеці ідеалістичного засліплення – той самий імпульс, який невдовзі спричинив критику ідеології, що тривала до пессимістичного матеріалізму раннього Горкгаймера та оптимістичного матеріалізму Блоха<sup>22</sup>.

## II

Міркування Шеллінга ґрунтуються на передумовах філософії свідомості, яка вже мислить єдність множини не як щось об'єктивне, наперед дане людському духу, як упорядковане, ціле, а як результат синтезу, який утворює цей дух. Крім того, «Система трансцендентального ідеалізму» Шеллінга (1800) вже містить першу послідовну конструкцію всесвітньої історії. Обидві передумови, розум як джерело *світоутворювальних ідей* і історія як медіум, пронизуючи який, дух здійснює свій синтез, спричиняють переворот в основних поняттях метафізики і породжують наступні проблеми, які підштовхують молодогегельянців до постметафізичного мислення.

Як відомо, Кант пов'язує з поняттям пізнання синтетичну дію продуктивної сили уяви та розсудку, завдяки яким розмаїтість почуттів і уявлень організується в єдність досвідів і суджень. Схоплення (*Apprehension*) у спогляданні, відтворення в уяві та підтвердження (*Rekognition*) у понятті є спонтанними діями, які пронизують різноманітне, сприймають його елементи і пов'язують у єдність. Операцію *утворення єдності* в попередньо не впорядкованій множині Кант пояснює на конструкціях простих геометричних фігур і числових рядів. При цьому самодіяльний суб'єкт застосовує покладені в основу правила, оскільки уялення про єдність не може випливати із самого акту зв'язування. Ці синтетичні зв'язування розсудку поєднуються, своєю чергою, у синтезі вищого щабля –

<sup>22</sup> H. Brunkhorst. Dialektischer Positivismus des Glücks, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 39, 1985. S. 353 ff; M. Korthals. Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer, in: Zeitschrift für Soziologie, 14, 1985. S. 315 ff.

чистій апперцепції. Під нею Кант розуміє формальне «Я мислю», яке має супроводжувати всі мої уявлення, оскільки в розмаїтті уявлень має бути виявлене егологічна єдність завжди ідентичної самосвідомості. Щоб не бути поглиненим самозабуттям власного потоку переживань, суб'єкт мусить стверджуватися як цей самий суб'єкт. Лише ця ідентичність скопленої самосвідомості, що може бути отримана не емпірично, а лише завдяки трансцендентальним передумовам, дає змогу приписувати собі всі мої уявлення; лише завдяки трансцендентальній єдності апперцепції розмаїтість моїх уявлень отримує тісний взаємозв'язок моїх уявлень, належних саме мені як суб'єктові, що пізнає.

Саме завдяки цьому досягається той пункт, у якому «Критика чистого розуму» власним чином приєднується до метафізичної фігури мислення всеєдності. Трансцендентальна єдність суб'єкта, що пізнає через зв'язок із самим собою, потребує саме на боці того, що пізнається, симетричного поняття всього, чому суб'єкт трансцендентального поняття світу протистоїть як сукупності всіх явищ. Це поняття світу Кант називає космологічною ідеєю, отже, поняттям розуму, завдяки якому ми робимо предметом тотальність умов у світі. Цим самим започатковується інший вид синтезу. Космологічні ідеї утворюють «безумовну синтетичну єдність усіх умов загалом»; оскільки вони спрямовані на сукупність можливого досвіду і на безумовне, вони підпорядковані принципам повноти і досконалості, які трансцендують увесь досвід. Цей надлишок, що ідеалізує, відрізняє світоутворювальний синтез розуму від синтетичних дій розсудку, які дають нам можливість дізнатися про щось у *світі*. Оскільки ідеї є поняттями, які утворюють певний проект світу, їм не може відповідати ніщо, що було б якоюсь мірою подібне до об'єктів досвіду всередині світу. Маючи на увазі світ явищ, вони є лише принципами, які регулюють застосування розсудку і слугують меті систематичного пізнання, отже, утворенню все більш цілісної та завершеної теорії. Вони мають евристичну цінність для прогресу пізнання.

Оскільки Кант ставить суще загалом у залежність від синтетичних дій суб'єкта, він зводить космос до предметної галузі номологічних природничих наук. Світ явищ вже не є «відповідним до цілей взаємопов'язаним цілим». Тому трансцендентальне поняття світу, як поняття метафізичне, також було не спроможне задоволити потребу в тому, аби через повернення від усього до єдиного

утворити осмислений взаємозв'язок, який утримує контингентності, усуває негативне, угамовує страх перед смертю та самотністю і просто перед новим. Для цього Кант пропонує компенсувати його іншим, а саме інтелігібельним світом. І хоча останній залишається обмеженим теоретичним пізнанням, його раціональне ядро, моральний світ, затверджується фактом повинності. На відміну від космологічної ідеї, саме ідея свободи може спиратися на закон звичаєвості, вона не лише регулює, але й визначає моральну дію: «У ній чистий розум має навіть каузальність, щоб справді спричинити те, що містить його поняття» (KgV S. 385). Регулятивним є лише відповідний концепт «світу розсудливих істот», у якому кожний діє так, ніби він завдяки своїй максимі в будь-який час є законодавчим членом всезагального царства цілі. Таким чином практичний розум, так само як і теоретичний, проектує безумовну синтетичну єдність усіх умов загалом – але цього разу він спрямований на ціле «етично-громадянської» спільноти, яка мала б утворюватися завдяки систематичному зв'язку всіх людей, підпорядкованому об'єктивним законам спільноти. Знов-таки у світоутворювальному синтезі діє розум, але цього разу його надлишок, що ідеалізує, має не суто евристичний, керований пізнанням, а морально-практичний, зобов'язувальний сенс.

Завдяки подвоєнню трансцендентально повернутого поняття світу Кант вирішує дві з трьох названих проблем, над якими марно трудилася метафізика. Питання, як може бути помислена тотожність єдиного і множини, залишалося нерозв'язуваним лише доти, доки підлягало поняттєво-стратегічному примусу мислення, що онтологічно опредмечує та змішує світ з тим, що всередині нього. Однак трансцендентальна видимість того, що концептам одного і цілого відповідають предмети, зникає, щойно поняття світу стають розгаданими як ідеї розуму, а саме як результат синтезу, що ідеалізує. Так само знаходить своє розв'язання і проблема матерії, оскільки синтетичні дії приписуються кінцевому суб'єктові, який має здобувати собі матеріал як у пізнанні, так і в дії. Щоправда, знову повертається, тепер вже у трансцендентально перетворено-му вигляді, метафізичне вихідне питання: як співвідносяться єдина і множина, нескінченне і скінченне? Непрояснене одночасне співіснування інтелігібельного і чуттєвого світів перетворює стару проблему на багато нових питань – на питання про відношення практичного і чистого розуму, каузальності свободи і каузальнос-

ті природи, моральності і легальності тощо. Дуалізм світів не доляється й тим, що Кант уводить третій рід ідей розуму, які дають можливість розглядати природу й історію з телеологічного погляду, – адже ці ідеї, позбавлені твердої основи розсудкового пізнання, не мають навіть евристичного сенсу й утворюють *focus imaginarius*<sup>23</sup> такого виду розгляду, згідно з яким природа та історія *ніби* могли б утворювати царство цілі.

Крім того, нерозв'язаною залишається передана у спадок проблема невисловлюваності індивідуального<sup>24</sup>. Діяльність розсудку природничих наук підводить особливі під всезагальні закони, не піклуючись про індивідуальне. Для Я як індивідуальної особи не залишається місця між Я як всезагальним і Я як особливим, тобто між трансцендентальним Я, як одним щодо всього, і емпіричним Я, як одним серед багатьох. Оскільки пізнання мене самого є трансцендентальним, воно наштовхується на голу ідентичність Я як формальну умову взаємозв'язку моїх уявлень; оскільки воно дане емпірично, моя внутрішня природа здається мені такою сама далекою, як і зовнішня.

Доки філософській теорії як способу життя пасувало значення індивідуального душевного блага суб'єкта, який приносить у жертву теорії своє неповторне існування і не потребує засвідчення себе в самій теорії, – йому було достатньо того, що вже участь у теоретичному житті обіцяла благо. Лише секуляризована література сповідей, для якої Руссо слугував великим прикладом, нагадувала про те, що основні поняття раціональної психології, незважаючи на кровний зв'язок метафізики з теологією, відбивали ґрунтовний досвід єудейсько-християнської традиції, – я маю на увазі досвід спрямованого на індивіда погляду того трансцендентного, водночас справедливого й милостивого Бога, перед яким кожний індивід на самоті і в незахищенності мусить давати звіт про своє життя загалом. Ця індивідуалізована сила свідомості гріха, що залишилась незатребуваною у філософських поняттях, починаючи з XVIII століття шукає собі інше, а саме літературне вираження в автобіографічному відкритті історії життя як оприлюдненому документі відповідальної перед собою екзистенції. Крім того, тема невисловлюваності індивідуальності набуває нової актуальності завдяки наступу історичного мислення.

<sup>23</sup> Уявний фокус – лат. – Прим. перекл.

<sup>24</sup> Докладніше див. у част. 8.

Романтизм і науки духу, що беруть початок з його способу мислення, перенесли трансцендентальне поняття світу в часовий, соціальний та просторовий виміри з новими єдностями: з історією, культурою і мовою. Ці нові сингуллярності вносять синтетичну єдність у плюральність історій, культур і мов, які досі розглядали як природно дані, єдність, яку Гердер, Гумбольдт і Шлейєрмахер одразу сприйняли як таку, що завдячує продуктивності духу, яка утворює її підґрунтя. Та все ж цей синтез слід розуміти згідно з іншою моделлю, ніж конструкція прямої лінії або ряду чисел, оскільки у сferах, відкритих науками духу, особливe більше не може підводитися під всезагальне, нехтуючи одиничним.

В емфатичному сенсі існують індивіди, які пов'язані зі своїми історіями, своїми формами життя, своїми розмовами і які, зі свого боку, надають своєю індивідуальністю певну якість інтерсуб'єктивно розділеним, але конкретним взаємозв'язкам, що їх охоплюють. Особливe як індивідуальний тип конкретної історії, культури або мови стоїть між всезагальним і одиничним. Спираючись на такі, знайдені навпомацки поняття, рухалась тоді історична школа<sup>25</sup>.

На цю зміну в способі аргументації, що була спричинена рівною мірою як кантівською критикою метафізики, так і посткантівською історичною свідомістю, відреагував Гегель. Лише намічена в Канта амбівалентність у філософії Гегеля виступає відкрито: Гегель сприймає і радикально розгортає мотиви самокритики, спричинені розумовим рухом метафізики, і робить останню спробу обновити метафізичне мислення про єдність. Руйнуючи платонівський ідеалізм, він додає останню суттєву ланку в ланцюг традиції, що простиглася через Плотина й Августина, Фому, Кузанця і Піко, Спінозу й Ляйбніца, – щоправда, лише завдяки тому, що він своєрідно обновлює концепт всеєдності. Гегель розуміє свою філософію примирення як відповідь на історичну потребу часу – необхідність подолати розриви Модерну, спираючись на його власний дух. Отже, той самий ідеалізм, який відмовляється надавати історичному будь-яку філософську чинність, спростовуючи його як не-суще, підводить себе під історичні умови нового часу. Це пояснює, чому Гегель, по-перше, розуміє єдине як абсолютний суб'єкт і тим самим приєднує метафізичні фігури мислення до того поняття само-

<sup>25</sup> E. Rothacker. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. Abhandl. der Akad. d. Wiss. u. d. Literatur. Mainz, Jg. 1954, Nr. 6.

діяльної суб'єктивності, з якого Модерн виводить свою свідомість свободи і взагалі притаманний йому нормативний зміст самосвідомості, самовизначення та самоздійснення, і, по-друге, чому він використовує історію як медіум опосередкування єдиного і множини, нескінченного і скінченного<sup>26</sup>.

Ці обидва поняттєво-стратегічні напрями змушують його переглянути передумову, що залишалася в метафізиці від Плотина до Шеллінга періоду йєнської філософії тотожності. Єдине, що розуміється у філософії первоначала як причина всього, не може розчинитися в сукупності сущого; також абсолютне затверджувалося як саме єдине, що перед усім і над усім. Цьому відношенню між єдиним і множиною, скінченним і нескінченним відповідало підпорядковане становище людського духу, у собі рефлектованого і в собі роздвоєного. Ум (*Nous*) у Плотина утворював характерним чином перший гіпостазис: у дискурсивному дусі єдине вже виступає із себе. Замість цього Гегель підносить до абсолютної само рефлексію, самовідношення духу, який проривається із власної субстанції до самосвідомості, який несе в собі як єдність, так і різницю, скінченне і нескінченне. У Гегеля, на відміну від Шеллінга, абсолютний суб'єкт має не передувати світовому процесу, а зберігатися у виснажливій діяльності рефлексії тільки у взаємозв'язку скінченного і нескінченного. Абсолютне є опосередковувальним процесом продукуючого себе, вільного від умов самовідношення. Єдине і все більше не протистоять одне одному як сторони відношення (*Relata*), а постають як саме історично приведене в рух відношення, що є основою їхньої єдності.

З цією інновацією Гегель наштовхується на ті дві проблеми, які залишив спадкоємцям Кант. Щойно історія отримує метафізичне значення і самоопосередкування абсолютноного духу набуває форми історичного процесу, утворюється ламана неперервність єдиного освітнього процесу, який знімає дуалізм між чуттєвим і моральним світами, між конститутивним і регулятивним застосуванням ідей розуму, між формою та змістом. І застиглі у формах духу синтези, для яких ніщо не стає матеріалом, окрім попередніх форм духу, надають особливому виразної форми конкретно-всезагального; останнє має приділяти осягнутому в понятті індивідуальному таку саму увагу, яку воно приділяє історії як медіуму освітнього процесу.

<sup>26</sup> Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001. – Прим. перекл.

Негативна діалектика Адорно може лише оскаржити нетотожнє в Гегеля, оскільки воно вже містилося у програмі Гегеля.

Але в нашому контексті мене цікавить лише теза про те, що дух спускається в історію. Метафізичне мислення досі було спрямоване космологічно; сущє загалом ототожнювалося з природою. Тепер воно має охопити сферу історії; до того ж синтетична робота духу має здійснюватися лише через медіум історії й асимілювати в собі свої попередні форми. Але з історією в закриту структуру розуму, що засновує єдність, вторгаються контингентності та невизначеності, які зрештою не можуть бути охоплені і примирені й діалектично гнучким мисленням. З історичною свідомістю Гегель увів у гру інстанцію, руйнівна сила якої похитнула і його власну конструкцію. Історія, яка вбирає в себе формотворчий процес природи та духу і має підпорядковуватися логічним формам само-прояву цього духу, перетворюється на протилежність історії. Це схвилювало вже сучасників Гегеля: історія з усталеним минулім, наперед визначенім майбутнім і упередженим сьогоденням вже не є *исторією*.

### III

Маркс і Кіркегор виходять із цього вчення. З приматом практики та екзистенції набуває теоретичного значення й перспективи учасників «для нас» і «для мене». Водночас історична свідомість визнає свою провінційність щодо майбутнього. Синтез всесвітньо-історичного, або життєво-історичного, процесу, незалежно від того, здійснюється він тепер завдяки суспільній праці та революційній практиці чи завдяки християнській свідомості гріха та радикального самовибору, відповідає швидше кантівській, ніж гегелівській моделі. Однак стадії, які проходять суспільні формациї чи власна екзистенція, усе ще підпорядковуються або практичній, або екзистенціальній телевології. Марковій теорії суспільства та екзистенціально-діалектичній літераторській діяльності Кіркегора притаманний залишок фундаменталізму. Контингентності неперебаченого іншого і нового – відтоді як історія дедалі відчутніше вторгається у структури розуму, що утворює єдність, – спростовують усі послішні синтези та обмежувальні конструкції. Наприкінці XIX століття цей досвід зумовлює сцієнтистську відмову від метафізики і відхід до теорії науки.

Уже Кант під впливом фізики Ньютона вивільнив природу, що постала для нього передусім як явище і об'єкт науки, з метафізичних смыслових зв'язків; він ослабив єдність космосу до евристичної мети утворення єдиної теорії. Чи не потрібно таким само чином звільнити й історію від залишків метафізичного мислення про єдність, притаманного філософії історії, і віддати перевагу заснованим у той час наукам духу? Герменевтичне засвоєння і наративне осучаснення традиції вже не упокорювалися (на відміну від номологічного знання) евристичному імперативу однакового опису реальності. У всякому разі історизм оголошував контекстуально зумовлене знання інтерпретатора та розповідача володінням множини, яка уникала вимоги об'єктивності і єдності пізнання. Передусім у Німеччині виникають дуалістичні концепції науки, які виводять єдність розуму не лише за межі космосу, але й за межі суб'єктивності і відносять її до методичного ідеалу, який має значення лише для природничих наук, тоді як згідно з історичним саморозумінням наукам духу приписували звільнену від будь-якого синтезу релятивістську множинність. Тоді окремі історії отримують перевагу над філософією історії, культури і форми життя – над культурою як такою, а історія національних мов – над раціональною граматикою мови загалом. Інтерпретація та оповідь витісняють аргументацію, багатозначний смисл звільняється від простого значення, локальне значення – від універсального домагання істинності.

Філософи рідко задовольнялися такими розподілами на дві частини; будь-який дуалізм спонукав їх до пояснення. Теорія компенсації Йохіма Ріттера є такою спробою впоратися з історичним розподілом світу науки на дві частини<sup>27</sup>. Спочатку він встановлює зв'язок між природничими науками і науками духу, які зобов'язують або до єдності й універсальності, або до множини й індивідуальності, та сферами громадянського й особистого життя, а потім встановлює між ними, відповідно до цього контексту застосування, взаємодоповнювальне відношення. Природничі науки сприяють розвитку продуктивних сил індустріального суспільства, що модернізується, науки духу оберігають сили традиції життєсвіту, що перебуває у своїй історичній субстанції

<sup>27</sup> J. Ritter. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (1969), in ders., Subjektivität. Ffm. 1974. S. 105 ff., vgl. dazu meine Kritik in: J. Habermas. Zur Logik der Sozialwissenschaften (1967). Ffm. 1981. S. 109 ff.

під загрозою. Світ речей і світ, що має історичне походження (*Herkunftswelt*), лише доти можуть утворювати розумове динамічне ціле, доки спеціалізовані на наративному викладі науки духу компенсують ті втрати в життєсвіті, які неминуче несуть із собою спричинені природничими науками уречевлення і модернізація життєвих відносин.

Я наводжу цю відому тезу, оскільки сьогодні вона слугує тому, щоб обмежити науки духу нарацією і в ім'я «культури багатозначності» звільнити пізнання не лише від вимоги створення теорії, але й навіть від вимоги аргументативного досягнення консенсусу. Цьому помірному різновиду контекстуалізму належить і наступна теза, згідно з якою життєсвіт лише тоді залишається захищеним від дезінтеграції і громадянської війни, від «герменевтичних убивств», коли йому не потрібен розум для дотримання обґрунтованої згоди<sup>28</sup>. Текст життєсвіту може складатися лише з контекстів. Я не кажу вже про те, що у покладеній в основу моделі науки, на яку свого часу вказував вже Шельські<sup>29</sup>, пояснювальним соціальним наукам не знаходиться місця, так само як і лінгвістиці та іншим реконструктивним гуманітарним наукам. У контексті нашого обговорення важливіше те, що теорія компенсації сама операє поняттям розуму, хоча й не засвідчує це. Вона мовччи спирається на антропологію, яка мала б пояснити, чому людина змушена знайти рівновагу між модернізацією та історизацією; така антропологія мала б пояснити, чому взагалі виникає дефіцит того, що має компенсувати чаклунство, відродити силу довіри і надавати побічний смисл, коли дефіцит зростає до «нестерпних для людини втрат» і як він може бути врівноважений завдяки продукуванню оповідей науками духу<sup>30</sup>. Такої антропології не існує; і якщо уяснити, як складно взагалі отримати універсальні висловлення про людину, то можна спробувати зважити на засади тієї вже наявної теорії, яка саме із структур орієнтованої на взаєморозуміння дії може пояснити, чому й коли життєсвіти потрапляють у небезпеку бути деформованими під впливом систематичних імперативів.

<sup>28</sup> O. Marquard. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: ders., Apologie des Zufälligen. S. 98 ff., ders., Verspätete Moralistik, in: FAZ vom 18. 3. 1987.

<sup>29</sup> H. Schelsky. Einsamkeit und Freiheit. Hambg. 1963. S. 222 ff.

<sup>30</sup> O. Marquard. Lob des Polytheismus, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Stuttg. 1981. S. 91 ff.

Вихвалювання множинності, відмінності й інакшості може сьогодні братися до уваги; проте настрої не замінять аргументів<sup>31</sup>. Справді, саме завдяки аргументам постемпіристська теорія науки фактично змінила наш образ наук<sup>32</sup>. Завдяки Куну, Фойєрабенду, Елькану та ін. розум, що засновує єдність, позбавляється свого останнього володіння, а саме фізики. Річард Рорті намагався зробити з цього лише ті висновки<sup>33</sup>, які були потрібні йому, щоб деконструювати образ «дзеркала природи», створений філософією суб'єкта, і позбавити природничі науки, так само як і епістемологію, вимоги створення завершеної теорії та «відкриття незалежної від часу, нейтральної системи наукових понять»<sup>34</sup>. Водночас усувалися й найслабкіші Кантові ідеї розуму. Наука, що об'єктивує, так само як і повсякденна практика, позбавлена жала ідеалізованого проекту світу і трансцендуючого її домагання істини, тоне у своїх випадкових контекстах. У лабораторії, як і в житті, панує однакова культура багатозначності, відповідно до якої всі стандарти раціональності, усі способи виправдання не можуть претендувати на більше, ніж на фактично досягнуті конвенції – «бути лише прийнятними способами»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Теорія компенсації не досягає переконливості й тоді, коли виявляється її політичний смисл. «Похвала політеїзму» Маркварда (*Lob des Polytheismus*, S. 91 ff) спирається на таку оповідь. Існують корисні міфи, це ті, які ми називаємо так за звичаєм і які завжди виступають у множині. Шкідливими є мономіфи, оскільки вони вимагають своєї винятковості, – це передусім монотеїстичні та утворені філософією первоначала вчення про всеєдність. Оскільки їм бракує нетотожності, вони створюють серед своїх прихильників позбавлену свободи ідентичність Я. Після руйнування цього релігійно-метафізичного мислення про єдність виникає вакансія, яку протягом XVIII століття займає найшкідливіший мономіф, а саме мономіф прогресу. Абсолютним міфом, міфом про один початок, є філософія історії, яка загострює силу єдиного проти людської множинності до відкритого терору. Противагою йому стає лише розчакловане повернення політеїзму у формі наук духу, більше не зачарованих універсалізмом розуму. Мене дивує пояснювальний тягар пояснення, якого вимагає ця оповідь. Чи може філософсько-історичне мислення, яке все-таки домагається аргументів, бути подоланим запропонованою оповіддю, отже, вільною від аргументів філософією антиісторії? Я також не уявляю собі, хто взагалі ще мислить сьогодні філософсько-історично, якщо це означає, що він визначає «історію як довгий шлях до універсального і як розчинення індивіда в роді» [Тлумачення «універсально-історичного» і «мультиверсально-історичного» див у: *Apologie des Zufälligen* (1986), S. 70)]. Нарешті стає зрозумілим політичний сенс усього починання: продовження суто німецької традиції, а саме боротьби проти ідей Французької революції.

<sup>32</sup> R. J. Bernstein. Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia 1983.

<sup>33</sup> R. Rorty. Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1982.

<sup>34</sup> R. Rorty. Der Spiegel der Natur. Ffm. 1981. S. 441.

<sup>35</sup> Ebd. S. 422.

Підходячи до порога сучасності, я хотів би дотримуватися свого ретроспективного погляду на історію ідей. Певне враження від історії ідей кожний має і без моєї допомоги, тому я вважав здивим докладно пояснювати обізнаній у цій сфері публіці аргументи, що містяться в ідеях. Однак щодо радикального контекстуалізму я маю вдатися до пояснень.

Насамперед ще кілька зауважень щодо зміни парадигм від філософії свідомості до філософії мови.

Цей лінгвістичний поворот має, звісно, різні мотиви. Я вкажу лише на один, а саме на переконання в тому, що мова утворює медіум для історично-культурних втілень людського духу і що методично надійний аналіз діяльності духу має відкладатися не безпосередньо у феноменах свідомості, а в його мовних висловах. Тому не випадково ця сфера об'єктивного духу потрапляє в поле зору у двох аспектах: з одного боку, в аспекті мови, культури та історії загалом, а з іншого – в аспекті окремих національних мов, культур та історій. Стара тема співвідношення єдності і множини отримує новезвучання завдяки запитанню, як ці два аспекти пов'язані один з одним. Концепту одного розуму, як і раніше, ніщо не заважатиме, якщо філософія і наука продеруться крізь хащу природних мов до логічної граматики єдиної мови, що відображає світ, або принаймні зможуть, словнені надії, наблизитися до цього ідеалу. Навпаки, розум мав би калейдоскопічно розпастися на розмаїтість несумірних втілень, якби рефлексивна діяльність духу залишалась у граматичних межах деякого одного, а саме мовно конституованого ним особливого світу. Питання, як можливе об'єктивне пізнання, в об'єктивістському сенсі має одну відповідь, а в релятивістському – іншу.

Одні зважають на незалежну реальність, з якою згідно з теорією кореспондентної істини пов'язуються зрештою наші інтерпретації. Вони вважають ідею розуму, відповідно до якої об'єктивному світу має на довгий час відповідати лише одна істинна і повна теорія, бездоганною. Навпаки, релятивісти висувають теорію соціалізації істини і вважають, що кожний можливий опис відображає лише часткову граматичну конструкцію дійсності, притаманну тій чи іншій мовній картині світу. Це не дає жодних стандартів раціональності, які виходили б за межі локальних приписів певної культури. Об'єктивісти стоять перед тією проблемою, що для захисту своєї тези вони мали б зайняти позицію між мовою і реальністю, однак і аргументувати на

користь такого нульового контексту вони можуть лише в контексті використованої ними мови. З іншого боку, теза релятивістів, яка визнає право на існування кожного мовно конституйованого світобачення, не може бути представлена без перформативної суперечності. Отже, той, хто абсолютизує якийсь один із цих двох аспектів мовного медіуму розуму, чи то аспект всезагальності, чи то аспект особливості, потрапляє в апорію. Гіларі Патнем, так само як і Річард Рорті, намагається знайти вихід із цієї апорії. Я приєднуюсь до їхньої дискусії<sup>36</sup>.

Рорті представляє контекстуалізм, який уникає релятивістських висновків про рівнозначність несумірних масштабів і перспектив; інакше треба було б показати, чому тезі про рівнозначність перспектив треба надавати таку загальнозначущість, яка не відповідає перспективі наших західних традицій. Рорті визнає, що контекстуалізм має формулюватися помірковано, щоб бути радикальним. Контекстуалізм має остерігатися перекладати з позиції спостерігача, який висловлюється у третій особі, те, що він може стверджувати як учасник певної історичної мовної спільноти і певної культурної форми життя. Радикальний контекстуалізм стверджує лише те, що безглуздо зберігати чинними Платонові розрізнення між «знати» і «вважати». Істинним він називає погляд, який ми, відповідно до наших критеріїв, вважаємо виправданим, і цей стандарт раціональності не відрізняється від інших критеріїв, що існують у нашій культурі. Практики виправдання, як і всі інші соціальні способи поведінки, залежать від нашої мови, наших традицій, нашої форми життя. Істина не є кореспонденцією між висловлюваннями і деяким X, що передує будь-якій його інтерпретації; істина є просто рекомендованим висловом, за допомогою якого ми настійно рекомендуємо нашим співрозмовникам визнати погляд, який ми вважаємо виправданим. Рорті зводить об'єктивність пізнання до інтерсуб'єктивності згоди, яка, відповідно до вітгенштайнівського розуміння згоди, лежить в основі нашої мови, нашої фактично розділеної форми життя. Він заміняє прагнення до об'єктивності прагненням до солідарності в мовній спільноті, до якої він випадково належить. Поміркований контекстуаліст не поширюватиме свій життєсвіт до абстракції; він не мрія-

<sup>36</sup> R. Rorty. Solidarity or Objectivity? In: J. Rajchman, C. West (Eds), Post-Analytical Philosophy. N. Y. 1985. S. 4 ff; H. Putnam. Why Reasons Can't be Naturalized, *Synthese* 52 (1982), 1 ff. (auch in: K. Baynes, J. Bohman, Th. A. McCarthy, After Philosophy – End or Transformation? Boston 1986).

тиме – як Пірс і Мід мріяли про *ultimate community*<sup>37</sup> – про позбавлену своєї провінційності ідеальну спільноту комунікації (Апель). Він має уникати будь-якої ідеалізації, а ще краще відмовитися і від поняття раціональності, адже вона є граничним поняттям з нормативним змістом, що у спрямованості на універсальну спільноту виходить за межі будь-якої локальної спільноти<sup>38</sup>.

Така ідеалізація, яка розуміє істину як обґрунтовану за певних, вимогливо вибраних умов прийнятність, утворювала б перспективу, яка знов-таки відсилає до звичайних для нас практик виправдання, створюючи певну дистанцію між нами і цією практикою. Але це, як вважає Рорті, неможливо без повернення до об'єктивізму. Контекстуаліст не дає виманити себе зі своєї перспективи учасників – навіть ціною збереження спростованого етноцентризму. Він погоджується з тим, що ми маємо віддати перевагу інтерпретативному горизонту нашої власної мовної спільноти, хоча цьому не можна надати обґрунтування, яке не потрапляло б у коло. Ця етноцентрична позиція означає лише те, що ми маємо перевірити всі чужі позиції з погляду наших власних стандартів<sup>39</sup>. На противагу цьому, Гіларі Патнем показує, що утворені через ідеалізацію поняття істини або значущості взагалі є так само необхідними, як і можливими, якщо не вдаватися при цьому до об'єктивістських помилкових висновків. Необхідність понять, утворених через ідеалізацію, Патнем обґрунтуете так. Якщо руйнується відмінність між тим, що вважається істинним тут і тепер (*hic et nunc*), і істинним як таким, тобто тим, що береться до уваги з ідеалізованого погляду, ми стаємо нездатними пояснити, чому ми вчимося рефлексивно, тобто здатні *поліпшувати* і власні стандарти раціональності. Щойно раціонально загальнозначуще збігається із соціально значущим, усувається вимір, у якому тільки й можливі самодистанціювання і самокритика, а водночас скасування і реформа наших запроваджених практик виправдання. Рорті відповів би на це таким чином: звісно, у будь-який час може з'явитися хтось із новими очевидностями, кращими ідеями, цілком іншим словником; але щоб із цим рахуватися, нам не потрібно вважати наші, завжди лише локально виправдані погляди «істинними» в об'єктивістському сенсі. Проте Патнем не погоджується з цією аль-

<sup>37</sup> Необмежена спільнота – англ. – *Прим. перекл.*

<sup>38</sup> R. Rorty. Pragmatism, Davidson, and Truth, in: E. Le Pore (Ed.), *Truth and Interpretation*. Oxford 1986. S. 333 ff.

<sup>39</sup> Rorty (1985). S. 12 f.

тернативою, висунутою Рорті. Якось Рорті сказав, що для нього прагнення до об'єктивності є не бажанням вийти за межі власної мовної спільноти, а просто бажанням досягти стільки інтерсуб'єктивної згоди, скільки це можливо, тобто бажанням якомога більше розширити коло референтів, що нас підтримують<sup>40</sup>. Однак чи можемо ми – так я хотів би переформулювати заперечення Патнема – взагалі пояснити можливість критики і самокритики на прикладах практик виправдання, якщо ми не сприймаємо цю ідею розширення нашого горизонту інтерпретації всерйоз як ідею і не пов'язуємо її з інтерсуб'єктивністю згоди, яка теж містить різницю між значущим «для нас» і значущим «для них»?

У дотепній статті про контроверзу релятивізму<sup>41</sup> Патнем і Томас А. Маккарті слушно наполягають на тому, що в окремих випадках міжкультурного або історичного розуміння, коли зіштовхуються не лише протилежні погляди, але й суперечливі стандарти раціональності, зберігається симетричне відношення між «нами» і «ними». Етноцентризм поміркованих контекстуалістів, якого припускається Рорті, оскільки він описує процес розуміння як підпорядкування шляхом асиміляції чужого горизонту інтерпретації нашому, постійно розширюваному горизонту, змушує зводити нанівець симетрію домагань і позицій усіх учасників діалогу. У ситуації радикального непорозуміння не лише «вони» повинні намагатися зрозуміти речі з «нашої» позиції, але й «ми» повинні діяти так само, щоб зрозуміти речі з «їхньої» позиції. Вони не матимуть жодного серйозного шансу вчитися у нас, якщо ми не матимемо шансів вчитися в них, і лише в разі призупинення «їхніх» процесів навчання ми усвідомлюємо межі «нашого» знання. Злиття горизонтів інтерпретації, на яке, згідно з Гадамером, спрямований будь-який процес взаєморозуміння, означає не асиміляцію в «нашому», а завжди керовану навчанням конвергенцію «нашої» і «їхньої» перспектив, незалежно від того, хто – «вони», «ми» чи обидві сторони – повинен більшою чи меншою мірою реформувати звичні практики обґрунтування. Позаяк саме навчання не належить ні нам, ні їм, обидві сторони втягнуті в нього однаковим чином. Навіть коли процес взаєморозуміння відбувається вкрай важко, усі сторони спираються на спільну, попередньо спроектовану вихідну позицію можливого консенсусу, навіть якщо для цього треба вийти за межі власного контексту. Адже такі концеп-

<sup>40</sup> Ebd. S. 8.

<sup>41</sup> Th. A. McCarthy. Contra Relativism: A Thought Experiment, 1986. MS.

ти, як істина, раціональність чи обґрунтування, хоча вони по-різному інтерпретуються і застосовуються відповідно до різних критеріїв, відіграють у кожній мовній спільноті однакову граматичну роль.

Звісно, деякі культури мають більшу, ніж інші, здатність дистанціюватися щодо самих себе<sup>42</sup>. Однак усі мови передбачають можливість розрізняти між тим, що є істинним, і тим, що ми вважаємо істинним. У прагматику будь-якого слововживання вбудоване припущення спільногого об'єктивного світу. І діалогові ролі в кожній ситуації розмови вимагають симетрії перспектив її учасників. Водночас вони відкривають можливість прийняття позиції як *Ego*, так і *Alter*, а також взаємозамінність перспектив учасника і спостерігача. Ці загальні прагматичні передумови комунікативної дії в жодному разі не ведуть до того об'єктивістського помилкового висновку, що ми нібито можемо зайняти позицію надсвітового суб'єкта і застосовувати вільну від контексту, існуючу в одніні ідеальній мові, щоб робити безпомилкові і вичерпні, тобто остаточні висловлення, які були б поза реальною історією. Будь-який коментар тут зайвий. Це не є альтернативою поміркованому, етноцентрично налаштованому контекстуалізму. У можливості мовного взаєморозуміння ми можемо зчитати поняття ситуативного розуму, голос якого лунає в залежних від контексту і водночас трансцендуючих за межі контексту домаганнях значущості: «Цей комунікативний розум є “іманентним” – його не можна знайти поза конкретними мовними іграми та інституціями – і водночас трансцендентним, регулятивною ідеєю, на яку ми орієнтуємося, коли критикуємо нашу діяльність і наші установи»<sup>43</sup>. Якщо висловити це своїми словами, значущість, на яку претендують висловлювання і норми, трансцендує за межі простору і часу, але домагання висуватиметься кожного разу тут і тепер, у певних контекстах, і прийматиметься або відхилятиметься з огляду на фактичні наслідки дії<sup>44</sup>.

#### IV

Лінгвістичний поворот хоча й трансформував розум і мислення про єдність, не вигнав їх із філософської дискусії – як показує результат контролерзи навколо двох різновидів контекстуалізму. Але

<sup>42</sup> M. Hollis, St. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*. Cambr., Mass. 1982.

<sup>43</sup> H. Putnam, in: Baynes, Bohman, McCarthy (1986). S. 228.

<sup>44</sup> Habermas (1985). S. 375.

він став феноменом духу часу. Трансцендентальному мисленню відповідає тверда усталеність форм, які не мають помітних альтернатив. Сьогодні, навпаки, усе потрапляє у вихор контингентності: усе могло б бути й інакшим – категорії розсудку, принципи соціалізації та моралі, стан суб'єктивності, засади самої раціональності. Для цього є гарні підстави. Комунікативний розум також розглядає майже все як контингентне, навіть умови становлення свого власного мовного медіуму. Однак усьому, що всередині структурованих форм життя претендує на значущість, структури можливого мовного взаєморозуміння надають статус необхідного (*Nicht-Hintergehbar*).

Проте постмодерні настрої виказують себе навіть у детективних романах і анотаціях. Видавництво рекламиє нову книжку Ерценбергера таким чином, що в цій рекламі хаотичність домінує над проектом гомогенізації, периферія влади – над центром влади, життя в суперечності – над життям у згоді, отже, жаргон Дерріди переноситься в естетику продажу товарів. А крізь фабулу детектива відомого автора червоною ниткою проходить розтинання різноманітних контекстів у безлічі подробиць, і зрештою в безлічі цих подробиць зникає різниця між злочинцем і жертвою, а поліція після розмови із затриманим, доволі симпатичним на вигляд, вбивцею відмовляється від обвинувачень і кримінального переслідування<sup>45</sup>. Відраза до єдиного і схвалення розбіжності й інакшого затемнюють діалектичний взаємозв'язок між тим і іншим, позаяк тимчасова єдність, яка створює в проникній і переломленій інтерсуб'єктивності мовно опосередкований консенсус, не лише надає, але й прискорює плуралізацію форм життя та індивідуалізацію його стилів. Що більше дискурсів, то більше суперечностей і розбіжностей. Що абстрактніше взаєморозуміння, то різноманітніші розбіжності, з якими ми можемо жити без примусу. Проте в суспільній свідомості з ідеєю єдності пов'язується думка про примусову інтеграцію множинного. Моральний універсалізм усе ще вважається ворогом індивідуалізму, а не його уможливленням. Приписування ідентичних значень усе ще вважається порушенням метафоричної багатозначності, а не її умовою. Єдність розуму усе ще вважається репресією, а не джерелом розмаїтості його голосів. Хибні сугестії щодо мислення про єдність, якому було відмовлено сто п'ятдесяти років тому, усе ще залишаються чинними – так, ніби ми сьогодні, як і перша генерація учнів

<sup>45</sup> Jan van de Wetering. Rattenfang. Hambg. 1986.

Гегеля, маємо стверджувати власні позиції в боротьбі з великими майстрами метафізики.

Здається, причини цього полягають швидше в суспільстві, ніж у самій філософії. Адже справді, суспільство стало настільки комплексним, що вже не сприймає себе зсередини як динамічну цілісність, що утворює структурний взаємозв'язок. Функціонально диференційоване суспільство є децентркованим; держава вже не становить політичного центру, у якому було б сконцентровано функції, що стосуються всього суспільства; здається, все стало периферією. Фактично економіка і суспільне управління виходять за горизонт життєсвіту. Ці медіально керовані субсистеми становлять другу природу; як уречевлена мережа комунікацій, вони не піддаються інтуїтивному пізнанню членів суспільства, відтіснених у системи, з яких складається довкілля. Отже, напрошується думка віддавати наративно недосяжне суспільство, як колись природу, наукам, що об'єктивують, але, звісно, з тією відмінністю, що отримане наукове знання має безпосередньо впливати на наше саморозуміння. Мірою того як описи, у яких суспільство постає як об'єкт, поширюються на життєсвіт, ми стаємо відчуженими від самих себе саме як комунікативно діючі суб'єкти. Здається, лише така самооб'єктивизація дає змогу повернути сприйняття зростаючої комплексності суспільства у приречений на свавілля контингентностей досвід, для оволодіння яким вже не потрібен референт, – нам, наляканим членам суспільства ризику, уже не підходить суб'єкт, що репрезентує все суспільство, або свідомість взагалі.

Цей ефект занепаду духом, що виражається в радикально-контекстуалістській обробці паралізуючих досвідів контингентності, втрачає, звісно, свою неминучість, якщо можна захистити поняття розуму і зробити його плідним для теорії суспільства, поняття, яке зважає на феномен життєсвіту і дає можливість покласти розроблюване у філософії суб'єкта поняття «загальносуспільної свідомості», яке не має денотата в модерних суспільствах, в основу теорії інтерсуб'єктивності. Децентрковане суспільство також не може обійтися без опори на спроектовану єдність інтерсуб'єктивно утвореної спільноти волі. Я не розвиватиму тут цю думку, зазначу лише, що вона засвідчує практичне значення змін у метафізичному мисленні про єдність і контрверзи навколо контекстуалізму. Цієї контрверзи я торкнувся, щоб зробити прийнятним слабке, але не пораженське поняття розуму, втілене в мові. Закінчу кількома короткими тезами (1)

щодо характеристики зміненого стану аргументації і (2) щодо питання, яке залишається від нормативного змісту метафізики «у момент її падіння» (Адорно).

(1) Поняття розуму, що ідентифікує себе з передумовами орієнтованої на взаєморозуміння дії, звільняє нас від необхідності вибору між Кантом і Гегелем. Комунікативний розум не є безтілесним, як спонтанність суб'єктивності, яка конституює світ, залишаючись поза ним, і не підпорядковує її завершенню у своєму русі по колу телеології, використаній для абсолютноного самоопосередкування історичного духу історії. Трансцендентальна напруга між інтелігельним світом і світом явищ більше не має долатися ані натурфілософськи, ані філософськи-історично; швидше, вона знижується до перенесеного в життєсвіт комунікативно діючих напруження між безумовністю домагання значущості, яке розриває життєсвітовий контекст і трансцендує його межі, з одного боку, і фактичністю залежних від контексту і релевантних для дії висловлювань «так» або «ні», які посідають місце соціальних фактів, з іншого боку. Кантові непримиренні світи, об'єктивний світ явищ і моральний світ регульованої нормами дії, втрачають свою трансцендентально-онтологічну гідність; разом з внутрішнім світом емпіричного суб'єкта вони повертаються в комунікативну повсякденну практику як більш-менш тривіальні твердження про їх спільність, що уможливлюють когнітивне, регулятивне або експресивне слововживання «і водночас посилення на дещо у світі».

Однак комунікативно діючі суб'єкти вільні від необхідності утворювати синтетичну єдність світу. Вони знаходять її вже в контексті життєсвіту, який настільки ж уможливлює їхні комунікативні дії, наскільки й сам він, зі свого боку, зберігається завдяки медіуму спрямованого на соціалізацію процесу взаєморозуміння. Ці покладені в основу комунікативної дії очевидності заднього плану утворюють імпліцитну і дoreфлективну тотальність, яка розпадається в момент її тематизації, – тотальністю вона залишається лише в модусі тіньового, передумовленого знання заднього плану. Міфічні, релігійні і метафізичні системи світу завдячують опредмечений проекції лише інтуїтивно зображеній єдності життєсвіту на площину експліцитного знання. З піддаваними критиці домаганнями значущості і зі здатністю орієнтуватися на домагання значущості в повсякденну практику проникає фактично реальний і водночас ідеалізований зміст. У ній залишають свої відбитки ідеї однозначності, істини, справедливості,

правдивості та здатності відповідати за власні вчинки. Але свою світоутворюальну силу вони зберігають лише як евристичні ідеї розуму; вони надають тлумаченням ситуації, що виникає під час спілкування учасників, єдності і зв'язності. Трансцендентальна видимість виникає при цьому лише тоді, коли передбачена в повсякденній практиці тотальність заднього плану життєсвіту гіпостазується до спекулятивної ідеї єдиного і всього або до трансцендентальної ідеї духовної спонтанності, яка витворює все із себе.

Фігура мислення, що ґрунтуються на прагматичних, проте немінучих і ідеалізованих передумовах орієнтованої на взаєморозуміння дії, має бути диференційованою залежно від ноші, яку вона покладає на себе. Ті, хто діють комунікативно, спираються на життєсвіт як на свою передумову інакше, ніж на базис значущості їхнього мовлення. Знову-таки інакше розуміння тематично висловленого пропозиціонального змісту передбачає розуміння відповідного іллокутивного акту, значення якого нетематизовано «супроводжує» виконання мовленнєвого акту. Як зазначалося вище, філософська традиція завжди тримала напоготові для індивідуального лише негативне поняття або визначені через заперечення стандартні висловлювання, оскільки вона віддавала перевагу сущому, пізнанню й оповіданальному реченню, тобто пропозиціональному змісту, і ототожнювала його з чимось самозрозумілим. Однак на підставі тієї передумови, що ми розуміємо лише зміст висловлення, індивідуальна істота – сам цей вислів є парадоксальним – неминуче позбавляється нескінченної кількості визначень (що хибно об'єктивують). З часів Кіркегора ми знаємо, що індивідуальність можна вчитати тільки з відбитків зібраного певним чином в єдність екзистенційно автентичного життя. Значення індивідуальності розкривається з автобіографічної перспективи першої особи – лише я сам можу перформативно висувати вимогу бути визнаним у своїй неповторності як індивід. Якщо вивільнити цю ідею з оболонки абсолютизованого внутрішнього життя і разом з Гумбольдтом і Джорджем Гербертом Мідом перенести в медіум мови, яка обмежує процеси соціалізації й індивідуалізації, ми знайдемо ключ до розв'язання цієї останньої і найважчої проблеми з тих, що дісталась у спадок від критики метафізики<sup>46</sup>. З перформативної позиції, яку ми маємо зайняти, якщо хочемо домовитися про щось один з одним, кожному мовцю нада-

<sup>46</sup> Див. у част. 8.

ється можливість (яка артикулюється, звісно, не з давніх-давен) використати займенник «я» в «іллокутивному акті таким чином, щоб з ним пов'язувалася зрозуміла вимога бути визнаним як особа зі своєю індивідуальною та неповторною історією життя». Водночас Alter та Ego, коли вони доходять згоди щодо загального пропозиціонального змісту, знають себе як тих, хто належить до особливого контексту їхнього життєсвіту.

(2) Поняття комунікативного розуму також супроводжує тінь трансцендентальної видимості. Оскільки ідеалізовані передумови комунікативної дії не можуть бути піостазовані до ідеалу майбутнього стану остаточного взаєморозуміння, до цього концепту потрібно поставитися доволі скептично<sup>47</sup>. Теорія, яка обіцяла б нам досяжність ідеалу розуму, опинилася би на рівні аргументації, що нижче за той рівень, якого досягнув Кант; вона зрадила б і матеріалістичному спадку критики метафізики. Момент безумовності, який зберігається у фалібільних дискурсивних поняттях істини і моралі, не є абсолютном, хіба що абсолютном, перетвореним на критичний метод. Лише з цим залишком метафізики ми підходимо до перетворення світу через метафізичні істини – останнього сліда сентенції *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*<sup>48</sup>.

Звісно, комунікативний розум є крихкою шкарлупою, але він не потоне в морі контингентностей, навіть якщо хвилювання в цьому відкритому морі стануть для розуму єдиним способом «подужати» контингентності.

Достатньо стабільною ця основа є не лише для негативної метафізики. Остання потребує для надсвітової позиції божественного ока відповідного еквівалента, позиції, яка радикально відмінна від поглядів учасників і спостерігачів зсередини світу. Негативна метафізика використовує саме ту позицію аутсайдера, з якої божевільний, екзистенційно усамітнений індивід в естетичному захопленні екстatischno дистанціюється від світу, а саме від життєсвіту загалом. Щоб сповіщати про те, що він убачає, аутсайдеру вже не потрібна мова, і в жодному разі йому не потрібне мовлення, що обґрунтовує. Його німота знаходить слова лише в пустій негації всього того, що метафізика свого часу стверджувала в понятті всеєдності. На противагу цьому комунікативний розум не може дискурсивно уникнути

<sup>47</sup> A. Wellmer. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne Vernunftkritik nach Adorno. Ffm. 1985.

<sup>48</sup> Ніщо супроти Бога, хіба що сам Бог – лат. – Прим. перекл.

певної негації мови; тому він має відмовитися від парадоксальних висловлювань негативної метафізики про те, що ціле є хибним, що все є контингентним, що воно взагалі не приносить ніякої розради. Комуникативний розум не інсценується в естетично перетвореній теорії як безбарвний негатив релігій, що дають розраду. Він не повідомляє про безнадійність кинутого в розpac світу, не обіцяє когось утішити. Не претендує він і на винятковість. Доти, доки він не знайде в медіумі обґрунтовувального мовлення кращі слова для того, про що може казати релігія, він буде помірковано співіснувати навіть з нею, утримуючись від того, щоб захищати її або боротися з нею.

Могти і хотіти менше, ніж на це претендує негативна метафізика, означає також і більше. З аналізу необхідних умов взаєморозуміння взагалі можна розвивати принаймні ідею непошкодженої інтерсуб'єктивності, яка так само уможливлювала б невимушеннє порозуміння індивідів у спілкуванні один з одним, як і ідентичність індивіда, що без примусу перебуває у згоді із самим собою. Непошкоджена інтерсуб'єктивність є проявом симетричних відносин вільного взаємовизнання. Однак не можна уявляти цю ідею як тотальність примиреної в собі форми життя і відносити її як утопію до майбутнього; вона містить не більше, але й не менше, ніж формальну характеристику необхідних умов для непередбачених форм неперекрученого життя. Такі форми життя ніколи не дані нам ані по цей бік ученъ пророків, ані в абстракції. Про них ми знаємо лише те, що вони, якби вони взагалі могли реалізуватися, мали б продукватися завдяки нашим власним, хоча й не вільним від конфліктів, але солідарним узгодженим діям. «Продукування» означає не виготовлення за моделлю досягнення поставленої мети; швидше, воно має значення побічно отриманого висновку з хибних і щоразу безрезультаційних спільніх зусиль, спрямованих на те, щоб якщо не запобігти стражданням тілесно скалічених живих творінь, то принаймні зменшити або припинити їх. Цей вид продукування або створення самих себе накладає на нас відповідальність зробити себе незалежними від «милості часу». З цим пов'язаний сенс модерного гуманізму, який уже давно знайшов своє вираження в ідеях самосвідомого життя, автентичної самореалізації й автономії, – у гуманізмі, який не наполягає на самоствердженні. Цей проект, так само як і проект комунікативного розуму, завдяки якому він інспірований, є історично конкретним. Його не було виготовлено, він утворився – і його можна або розвивати, або, зневірившись у ньому, відкинути. Передусім

цей проект не є власністю філософії. Остання у взаємодії з реконструктивними науками може лише висвітлювати ситуацію, у якій ми опинилися; вона може сприяти тому, щоб ми вчилися розуміти амбівалентності, які нас оточують, так само як і заклики до посилення відповідальності в умовах скорочуваної свободи дій.

## 8. ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЯ ЧЕРЕЗ СОЦІАЛІЗАЦІЮ. ДО ТЕОРІЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ДЖОРДЖА ГЕРБЕРТА МІДА

I

Еміль Дюркгайм був першим, хто досліджував взаємозв'язок між суспільною диференціацією, або поділом праці, і поступовою індивідуалізацією: «Сьогодні більше ніхто не заперечує зобов'язувальний характер правила, яке наказує нам бути особою і дедалі більшою мірою особою»<sup>1</sup>. Цьому формулюванню притаманна двозначність, яка дається взнаки у терміні Парсонса «інституціалізований індивідуалізм»<sup>2</sup>. З одного боку, особа, мірою її індивідуалізації, має досягти більшої свободи вибору й автономії; з іншого боку, це розширення ступенів свободи підпадає під детерміністський опис: звільнення від примусу стереотипізації інституціалізованих очікувань певної поведінки постає як нове нормативне очікування – як описати інституцію. Іронічно цей зворотний бік приводить А. Гелена до поняття: індивід – це інституція в пастці<sup>3</sup>. Сенс цього визначення має показати, що самий процес емансидації окремого індивіда від влади всезагального зводиться до підведення індивіда під всезагальне. Гелен спростовує ідею індивідуалізації як чисту видимість, він, так само як Фуко, хоче викрити Модерн як ґрунтоване на ілюзії саморозуміння<sup>4</sup>. Однак фактично йдеться про дилему, що випливає з браку відповідних основних понять.

Соціологам не вистачає понять для того, щоб представити дескриптивно специфічний досвід Модерну, який є для них інтуїтивно прийнятним. Індивідуальне має бути виокремлене як сутнісне, проте може бути визначене лише як акцидентальне, а саме як те, що ухиляється від повного втілення всезагального: «Бути особою означає бути автономним джерелом дії. Людина здобуває цю якість лише тією мірою, якою вона становить собою щось, що... її індиві-

<sup>1</sup> Durkheim E. Über die Teilung der sozialen Arbeit. Ffm. 1977. S. 445 f.

<sup>2</sup> Parsons T. Religion in Postindustrial America, in ders., Action Theory and the Human Condition. N. Y. 1978. S. 321.

<sup>3</sup> Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hbg. 1957. S. 118.

<sup>4</sup> Див.: Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Лекція IX. – К., 2001. – Прим. перекл.

дуалізує, через що вона є чимось більшим, ніж простим втіленням родового типу її раси та її групи»<sup>5</sup>. Дюркгайм розуміє суспільну індивідуалізацію як зростання спонтанних сил, які роблять індивіда спроможним бути саме індивідом; але він може описати її лише за допомогою особливостей, через які індивід відхиляється від загальних визначень його соціального середовища. Такі відрізнення від нормативно заданих параметрів більш-менш гомогенної групи утворюють з часом нормативну множину внутрішньо диференційованих груп. Але нові норми не втрачають через їх збільшення характеру встановлених всезагальних визначень; індивід підпорядкований їм так само, як раніше зразкам поведінки менш диференційованого способу життя. Лише те, що було одного разу акцидентальним, стає тепер сутністю, самим індивідуалізмом, що потребує подальшої інституціалізації. Проте цей опис приховує те специфічне, що, власне, мав на увазі Дюркгайм під словом «індивідуалізація», – множину в її неповторності, персональності і самобутності (*Selbstseinkönnen*). Незалежно від того, чи потребуємо ми тепер для характеристики соціалізованого суб'єкта як найбільшої або як найменшої кількості соціальних ролей, кожна така комплексна комбінація ролей має виражатися у формі кон'юнкції всезагальних визначень. Ці предикати залишаються загальними визначеннями, навіть якщо допускають порівняно багато комбінацій і якщо кожна окрема комбінація стосується лише незначної кількості членів колективу.

Гегель роз'ясняє різницю в ступені індивідуалізації таким чином: «Небесне тіло вичерпується своїм простим законом і доводить цей закон до явища; деякі конкретні характерні риси надають його кам'янистості форми; але вже в рослинній природі відкривається безкрайнє багатство найрізноманітніших форм, переходів, змішувань і аномалій; тваринні організми перебувають у ще більшому просторі різноманітності і взаємодії із зовнішнім середовищем, до якого вони належать; і якщо ми піднімаємося нарешті до духовного і його явищ, то ми знаходимо ще більш нескінченну розмаїтість внутрішнього й зовнішнього буття»<sup>6</sup>. Цілком у сенсі схоластики Гегель розуміє щаблі буття водночас як градації індивідуальності. На відміну від Томаса Аквінського, Гегель виявляє у процесі світової історії тенденцію до поступової індивідуалізації сущого; як і формаутворення природи, історичні формациї духу що вище організовані, то ін-

<sup>5</sup> Durkheim E. (1977). S. 444.

<sup>6</sup> Hegel G. W. F. *Theorie-Werkausgabe*. Bd. 14. S. 92 f.

дивідуальніше виражені. Щойно процитоване зауваження належить до контексту виникнення грецького мистецтва, яке відрізняється від символічних художніх форм старих імперій «сконцентрованою індивідуальністю», а саме повним взаємопроникненням всезагальності та особливості. Для Гегеля ідея індивідуальності отримує своє найдоконаніше наочне втілення у пластично оформленіх художніх творах про богів грецької міфології. Він уживає поняття «індивідуальна тотальність», щоб пояснити, чому гола розмаїтість предикативних визначень не вичерпує сутності індивідуальності. Але соціологу, який опиняється у своїй сфері перед схожими проблемами, бракує еквівалентного поняття; йому бракує вихідної точки, яка могла б убезпечити його від переплутування процесів індивідуалізації з процесами диференціації.

Єдину перспективну спробу отримати повний поняттєво представлений зміст суспільної індивідуалізації я бачу в соціальній психології Дж. Г. Міда. Мід розглядає диференціацію рольових структур у зв'язку з формуванням совіті та отриманням автономії індивідів, які стають соціалізованими в дедалі диференційованіших стосунках.

Так само як у Гегеля індивідуалізація залежить від поступової суб'єктивізації духу, у Міда вона залежить від інтеріоризації контролюючих поведінку інстанцій, що переміщаються немовби ззовні всередину. Мірою того як у процесі соціалізації підростаючого суб'єкта те, чого очікують від нього референтні особи, спочатку засвоюється, щоб потім через абстракцію ставати узагальненим і інтегрувати різноманітні та суперечливі очікування, виникає внутрішній центр самоуправління індивідуально відповідальної поведінки. Така інстанція совіті означає «ступінь індивідуалізації, яка вимагає звільнення від ролей, дистанціювання щодо очікувань, яких вимагають інші, коли ми виконуємо ці ролі. Таке звільнення та індивідуалізація виникають, якщо протягом нашої біографії ми стикаємося з конфліктуючими очікуваннями. Індівідуалізація самості складається з кількості, широти та розмаїтості (нами нормативно затребуваних) автономних дій, які ми ініціюємо. У цьому реалізується здатність до індивідуально відповідальних вирішень»<sup>7</sup>.

У цьому формулюванні Г. Герта і В. Мілза охоплено різні моменти суспільної індивідуалізації, які вимагають більш точного аналізу. Те, що історично постає як суспільна диференціація, відображається он-

<sup>7</sup> Gerth H., Mills W. Person und Gesellschaft. Ffm. 1970. S. 91 (Übersetzung korrigiert).

тогенетично під час дедалі диференційованішого сприйняття зростаючих і перенапруженых нормативних очікувань. Інтеріоризована переробка цих конфліктів веде до автономізації самості: індивід має стверджувати себе лише як самодіяльний суб'єкт. Отже, індивідуальність має мислитися в першу чергу не як сингуллярність, не як аскріптивна ознака, а як самодіяльність, – а індивідуалізація – як самореалізація індивіда<sup>8</sup>. Завдяки цим ознакам може здійснюватися, звісно, лише перетлумачення поняття індивідуальності, яке через звернення до філософії суб'єкта уможливлювало метафізичні основні поняття. Наступну заслугу Міда я вбачаю в тому, що він сприйняв мотив, який траплявся в Гумбольдта і Кіркегора: той, що індивідуалізація є не здійснюваною в самітності і свободі самореалізацією самодіяльного суб'єкта, а мовно опосередкованим процесом соціалізації й одночасного конституювання власної біографії. Ідентичність соціалізованих індивідів утворюється водночас як у медіумі мовного взаєморозуміння з іншими, так і в окресленому біографією медіумі інtrsasub'ективного порозуміння із самим собою. Індивідуальність утворюється в умовах інтерсуб'ективного визнання й інтерсуб'ективно опосередковуваного самопорозуміння.

Вирішальне порівняно з філософією суб'єкта нововведення стало можливим через мовно-прагматичний поворот, який надав перевагу світовідкривальній мові – як медіуму можливого взаєморозуміння, суспільної співпраці та самоконтрольованих навчальних процесів – над суб'ективністю, що творить світ. Лише з цим поворотом надаються ґрунтовні поняттєві засоби, завдяки яким ми можемо зрозуміти давно висловлену в релігійному мовленні інтуїцію. Структурою мови пояснюється те, чому людський дух приречений на одиссею, чому він лише в обхід, через повне відчуження в інше і в інших, повертається до самого себе. Лише в найбільшому віддаленні від себе він усвідомлюватиме самого себе як неповторну індивідуалізовану істоту.

Перш ніж я перейду до концепції Міда, я хотів би з історико-поняттєвого ретроспективного погляду згадати про те, як «індивідуальна істота» – уже цей вислів видає парадоксальність – позбавляється основних понять метафізики у тому їх вигляді, який сформований філософією свідомості.

<sup>8</sup> Piper A. Art Individuum, in Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner. Ch. Wild. S. 728–737.

## II

У філософії термін «індивід» (від грец. *Atomon*) з погляду логіки означає предмет, про який можна щось висловити, а з погляду онтології – одиничний факт або певне суще<sup>9</sup>. Термін «індивідуальність» має в першу чергу значення не атомарного або неподільного, а сингулярності або особливості числового окремого. У цьому сенсі ми називаємо індивідуальним кожний предмет, що може вибиратися і розлізнатися, тобто ідентифікуватися з безлічі всіх можливих предметів як щось одне й особливе. Такі терміни, як власні імена, вказівні займенники, позначення тощо, за допомогою яких ми ідентифікуємо індивідуальний предмет, ми називаємо з часів В. Оккама сингулярними термінами. В емпіричній традиції простір і час вважаються принципами індивідуалізації: кожний предмет може ідентифікуватися завдяки визначеному у просторі і часі місцю. Сингулярність предмета визначається згідно з його просторово-часовою ідентичністю. Таким чином, наприклад, людина може ідентифікуватися чисельно через просторово-часові частини, які займає її тіло. Навпаки, ми кажемо про якісну ідентифікацію, якщо позначаємо цю саму людину через певну генну комбінацію, соціальну рольову констеляцію або через біографію.

Тоді як сингулярність предмета може бути пояснена у значенні чисельно фіксованої тотожності, про індивідуальність існуючого я можу казати, лише якщо вона може відрізнятися від усіх (або принаймні більшої частини) інших речей якісними визначеннями. У метафізичній традиції якості, які можуть заперечуватися у предметі, водночас розуміли як у логічному, так і в онтологічному сенсі. Предикативні визначення відображають ідеальні сутності, форми або субстанції, які через зв'язок з матеріальними субстратами індивідуалізуються до одиничних речей. Так, окрім стільці є більш менш зразковими втіленнями тієї ідеї або форми, яка визначає, яким чином стільці взагалі можуть бути гарними. Цей ідеалістичний засновок припускає, незалежно від того, як мислиться відношення універсалій до одиничних речей, особливу перевагу всезагального над індивідуальним. В індивіді із самого початку міститься дещо від сумнівної впертості, яка відокремлює конкретне від всезагального. У німецькому слововживанні терміна «індивід», зокрема у старих

<sup>9</sup> Art. *Individuum*, in: J. Mittelstraß. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 2. S. 229 ff.

етимологічних шарах, зберігається і дещо зі зневажливих конотацій низького і відірваного від життя, ізольованого в собі, замкненого існування.

Це знецінення індивідуального виражає не лише суспільно зумовлену ідеологію, але й певне філософське утруднення. Якщо матерія вважається єдиним принципом індивідуалізації і якщо матерія визначена як не-суща лише внаслідок того, що вона може бути визначена через форму субстанцій, індивідуальність окремої речі залишатиметься невизначеною. Оскільки якісні визначення, через які окрема річ відрізняється від інших речей завдяки своїй сутності або формі, є *per se<sup>10</sup>* загальними і не можуть відрізняти індивіда як єдиного у своєму роді<sup>11</sup>. Ця дилема призвела вже в пізній античності до спроб<sup>12</sup> надати індивідуальному через визначення атомарного (отже, неподільного, цілого, самостійного тощо) принаймні видимість субстанціальності, але передусім до запровадження категорії особливого у сферу форм субстанцій за допомогою вчення про акцидентальні якості: до *substantia universals*<sup>13</sup> і *substantia particularis*<sup>14</sup> додаються *accidens universale* і *accidens particulare*<sup>15</sup>. Індивідуальне має бути ідентифіковане не лише чисельно – через зв'язок з матерією, – але й якісно – через різноманітне розрізnenня форм. Цей шлях веде, нарешті, до Дунса Скота, який підносить до визначення форми те, що робить індивіда таким, яким він є, Сократа – Сократом. Він доповнює ланцюг родів і видів останнім цілком індивідуалізованим визначенням – *haecceitas*. У цій парадоксальності визначення істоти, яке стосується як індивіда, так і всього, що існує, загальне всупереч бажанню бере гору над індивідуальним, яке ухиляється у своїй неповторності і незамінності від метафізичних основних понять форми і матерії.

Не відмовляючись, звісно, від метафізичного підходу до питання, Ляйбніц надає цій невисловлюваності індивідуального стверджувального змісту. При цьому він уже може спиратися на поняття

<sup>10</sup> По суті – лат. – Прим. перекл.

<sup>11</sup> Вислів «єдиний у своєму роді» відображає ту традицію, що диференціює роди згідно з видами.

<sup>12</sup> Art. *Individuum*, *Individualität*, in: Histor. Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel 1976. S. 300 ff.

<sup>13</sup> Універсальна субстанція – лат. – Прим. перекл.

<sup>14</sup> Особлива субстанція – лат. – Прим. перекл.

<sup>15</sup> Універсальна акциденція і особлива акциденція – лат. – Прим. перекл.

суб'єктивності, яка представляє світ загалом, і одночасно вживати запозичену з обчислення нескінченно малих величин фігуру мислення, а саме нескінченнє аналітичне наближення до ідеальних граничних значень. Кожний індивід є дзеркалом світу загалом; він принципово може визначатися через кон'юнкцію всіх стосовних до нього предикатів. Завдяки такому зображенню утворюється повне поняття індивіда, але воно не дане нам актуально, оскільки має містити нескінченно багато суджень, а становить, як казатиме Кант, лише ідею розуму. На відміну від Канта, Ляйбніц наполягав на онтологічному значенні цієї ідеї розуму. Він уявляє позначеного через нескінченно малі величини тотального індивіда як індивідуальну субстанцію, у якій просвіток між *infima species*<sup>16</sup> і матерією, що лежить у її основі, закритий: матеріальний субстрат виникає із всеохопного детермінаційного взаємозв'язку всепроникливих, організуючих і водночас руйнівних та вдосконалюючих визначень форми. Тому індивіди вже не «вставлені» у просторово-часово розширений універсум і вже не підтримують зовнішній контакт один з одним. Швидше, кожний утворює для себе тотальність, яка містить усе, коли він сприймає зі своєї позиції світ загалом. Монади полягають у способі індивідуальної презентації всього універсуму. Сила, що індивідуалізує, становить уже не матерію, а ту трансцендентальну обставину, що кожна уявлювана суб'єктивність центрована в собі і репрезентує своїм особливим чином світ загалом. Отже, на відміну від Плотина, у якого все в одному, у кожному окремому світ загалом відображається інакше: «Це навіть необхідно, щоб кожна окрема монада відрізнялася відожної іншої. Тому що в природі ніколи не існує двох істот, з яких одна є такою само доконаною, як і інша, і між якими не було б можливо знайти внутрішню, або засновану на внутрішньому визначенні, різницю» («Монадологія», §9).

Водночас Ляйбніц запровадив онтологічну модель для поняття індивідуальної субстанції, яка заперечує як дискурсивно нездійснену програму вичерпних характеристик повної експлікації. Гегелівську діалектичну логіку можна розуміти як обіцянку того, що ця програма попри все є здійсненою. При цьому Гегель уже міг спиратися на трансцендентально-філософську та естетично-експресивну інтерпретацію статично відображуваної монади як такої творчої сили, що формує індивідуальну тотальність. Тепер уже не організм, а ге-

<sup>16</sup> Найпростіша ідея – лат. – Прим. перекл.

ніальне здійснення органічного художнього твору слугує моделлю. У ньому цілком організована матерія постає як форма, розроблена настільки ретельно, що вона як художній твір сходить до своєї органічної форми. Трансцендентальна суб'єктивність запозичує з індивідуальної тотальності силу спонтанного світоутворення, естетичну продуктивність модусу руху освітнього процесу, з якого завжди випливає нове. Щодо цього концепту Гегель вважає, що він у боргу перед Шиллером<sup>17</sup>, який продумав індивідуалізовану істоту на зразок митця, що творить. Як митець, який у своєму творі майстерно примиряє форму і матерію, діє й кожна дозріла до індивідуальності форма: людина «має робити все для появи на світ того, що є голою формою, і всі свої здатності спрямувати до цієї появи»; водночас вона має «знищувати в собі все, що є голим світом, і вносити згоду в усі його зміни... вона має узовнішнювати все внутрішнє і формувати все зовнішнє»<sup>18</sup>.

Тут, як і раніше, індивідуалізоване схоплюється в основних поняттях метафізики; звісно, творчий імпульс, завдяки якому безупинно опосередковуються форма і матерія, залишається в онтологічній моделі не осягнутим поняттєво. Щоб підвести описану тут індивідуальну тотальність під поняття і зробити індивідуальне доступним строгому пізнанню, Гегель має пояснити взаємозв'язок монад. Він не може задовольнитися «втручанням» Ляйбніцевого Бога, що приводить одночасно існуючі монади в позачасовий гармонійний порядок. Гегель має намір поєднати індивідуальні тотальності, що перебувають у стані формування, у деякому всепроникному процесі формування, що веде до формування супертотальності. Але його абсолютний дух, що виступає в однині, має позбавляти індивідуальності, якої він вимагає для себе, завершенні у собі індивідуальні формоутворення духу, так само як світовий дух заперечує індивідуальність у всесвітньо-історичних індивідів, яких він використовує лише як засіб для своїх цілей. У Гегелевій філософії історії, так само як і у філософії права, лише характерним чином виявляється те, що все загальне є дійсним. Доти, доки постановки питання метафізичного мислення про одиничність залишаються чинними і продовжують використовуватися ідеалістичні розумові засоби, все загальне бере гору над вигнаним у невисловлюваність індивідуальним. У ви-

<sup>17</sup> Hegel G. W. F., Werke. Bd. 13. S. 89.

<sup>18</sup> Silier F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 11. Brief.

димостях метафізичного мислення виказує себе індивідуальне, що наражається на небезпеку постати як не-ідентичне – надрукована збоку сторінки маргіналія, – що застряє на половині шляху за кожної спроби ідентифікувати окремого індивіда як такого і відрізнисти його від усіх інших індивідів<sup>19</sup>.

### III

Завдяки Канту філософія свідомості набула нової форми, яка відкрила в понятті «індивідуальність» інший шлях до тієї сфери реальності, що уникала строгої думки. Декарт через зв'язок суб'єкта, що пізнає, із самим собою відкрив область феноменів свідомості і цю самосвідомість дорівняв до *Ego cogito*. Відтоді поняття індивідуальності, якщо його розуміли як щось більше, ніж сингулярність, пов'язувалося з Я як зі спонтанним джерелом пізнання та дії. З часів Канта трансцендентально переосмислене Я розумілося водночас як *світопороджувальний* і *автономно діючий* суб'єкт. Але цей зв'язок надає поняттю індивідуальності лише уявлення про самостійно діючу суб'єктивність. У кантівській філософії індивідуалізоване Я опиняється немовби між трансцендентальним Я, що протистоїть світу загалом, і емпіричним Я, що знаходить себе у світі як одного серед багатьох<sup>20</sup>. Те, що відрізняє індивіда від усіх інших індивідів, отже, неповторність і незамінність, в емфатичному сенсі може узгоджуватися з інтелігібельним Я; але як адресат звичаєвого закону він орієнтований безпосередньо на максими, що мають всезагальне значення. Крім того, Я як морально дієздатний суб'єкт, навіть якби він міг мислитися як цілком індивідуалізований, позбавляється пізнання речі-в-собі.

Лише Фіхте загострює кантівські поняття до проблеми індивідуальності, тоді як трансцендентальні здобутки теоретичного і практичного Я, світоконституовання і самовизначення відносить до загального знаменника самодіяльності і радикалізує до первісного акту самопокладання. Фіхте дає на запитання «Ким я взагалі є?» програмну відповідь: тим, чим я себе роблю. «Ким я, власне, є, тобто що я становлю собою як індивід? І якою є причина того, що я є таким? Я відповідаю: з того моменту як я (самостійно) дійшов самосвідомості, я є тим, ким я

<sup>19</sup> Adomo T. W. Negative Dialektik, Ges. Schriften. Bd. 6. S. 344.

<sup>20</sup> Hennch D. Fluchlinien. Ffm 1982. S. 20.

став завдяки свободі, і таким я є тому, що я себе таким роблю»<sup>21</sup>. Разом з цим поворотом Фіхте пояснює онтологічний процес індивідуалізації, що зосереджується тепер на генезисі Я як практично здійснюваному і водночас рефлективно доступному акті; він розуміє його як попередній, але фактично зрозумілий процес самоконституування, який індивід, оскільки він усвідомлює себе як самодіяльне Я, має здійснювати сам. До цієї думки приєднується Кіркегор з концептом самовибору. Фіхте продовжує цю думку, роблячи крок до теорії інтерсуб'єктивності. Але лише Гумбольдт перетворює її на передумову філософії мови.

Фіхте хотів довести, що Я може представляти самого себе лише як індивідуальне, він хотів пояснити, чому свідомість індивідуальностіaprіорі належить моєму саморозумінню як Я<sup>22</sup>. У першому акті само-свідомості я застаю самого себе як об'єкта, який має бути Я, – свободним, спонтанно діючим суб'єктом: «Так, безсумнівно, я маю знаходити себе загалом... як природний продукт, так само безсумнівно, що я маю знаходити себе і як вільно діючого... Моє самовизначення стає наявним без моого сприяння» (S. 614). Цей парадоксальний досвід можна пояснити таким чином, що поняття моєї свободи постає для мене спочатку у спрямованому від іншого суб'єкта до мене очікуванні або вимозі: «Я не можу зрозуміти цю вимогу до самодіяльності без того, щоб не приписати її реальній істоті поза мною, яка хотіла б надати мені поняття про потрібну дію, яка, отже, (сама) здатна до поняття про поняття; такою, однак, є розумна істота, що покладає саму себе як Я» (S. 614 f). Коли інший висуває мені цю вимогу, яка може виконуватися лише завдяки вільній волі, я усвідомлюю себе як здатну до самодіяльності істоту: «Моя яність (Ichheit) і самостійність зумовлені свободою іншого» (S. 615). Цей інтерсуб'єктивний зв'язок між інтелігенціями, які протистоять одна одній і поважають одну одну як вільні істоти, вимагає точного способу обмеження і самообмеження, що робить як одне, так і інше Я індивідом; позаяк через взаємозв'язок виникає «сфера свободи, якою різні істоти діляться одна з одною». Я має протиставити себе як індивіда іншому індивіду і цього індивіда протиставити собі. Водночас показано, «що розумна істота не може покладати себе як істоту, якій притаманна самосвідомість, не покладаючи себе водночас як індивіда, як одну серед інших розумних істот, яких вона припускає поза собою»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Fichte J.G. Ausgewählte Schriften (Medicus). Bd. 2. S. 616.

<sup>22</sup> До наступного: Fichte I. Das System der Sittenlehre (1798), ebd. S. 395 ff.

<sup>23</sup> Fichte I. Grundlage des Naturrechts (1796), ebd. S. 12.

У всіх своїх розумових конструкціях, і в науковченні, і в етиці, Фіхте виходить з кола, що притаманне філософії свідомості: з того, що суб'єкт, який пізнає, у свідомому засвідченні його самому собі, через те, що він неминуче робить себе об'єктом як наперед покладеним будь-якому опредмечуванню, просто не досягає суб'єктивного джерела спонтанної діяльності свідомості. Я має робити себе у своїй самодіяльності предметом. Звісно, залишається також рішення, яке пропонуєте Фіхте, з огляду на дедукцію правового поняття потрапляючи, проте, у первісне коло. Позаяк індивідуалізація Я, яка уможливлює інтерсуб'єктивний зв'язок між різними індивідами і водночас зіткнення із чужою свободою, виявляється в подальшій розробці цієї конструкції голою видимістю. У поняттях філософії суб'єкта Фіхте може визначити індивідуальність лише як самообмеження, як відмову від можливості реалізації власної свободи, а не як продуктивне утворення власних сутнісних сил. Оскільки суб'єкти можуть бути один для одного лише об'єктами, їхньої індивідуальності не вистачає в разі взаємно обмежувальних впливів один на одного; цьому стають на заваді об'єктивістські визначення стратегічної свободи вибору за зразком сваволі приватно-автономних правових суб'єктів. Щойно обмеження суб'єктивної свободи дедукуються як правові, індивідуальність правового суб'єкта втрачає будь-яке значення. Фіхтевське первісне Я виступає як світопороджувальне трансцендентальне в однині – як одне щодо всього; тому «вільно діюча» суб'єктивність, яку я хочу засвідчити у свідомості моєї самості як незмінну, розкривається в кожній індивідуальній свідомості як всезагальна – як яйність (*Ichheit*) взагалі. Оскільки є «випадковим, що я, індивід А, є саме А; і прагнення до самостійності має бути істотно таким само, як і прагнення до яйності; так він доходить не до самостійності (індивіда) А, а до самостійності розуму взагалі... якщо вона може бути представлена лише в індивідах А, В, С тощо і через них: тоді мені з необхідністю цілком байдуже, чи представляє її А, або В, або С... моє прагнення завжди задоволено, оскільки нічого іншого воно не хотіло»<sup>24</sup>.

Фіхте не може вичерпати пояснювальний потенціал своєї програмної настанови, оскільки інтерсуб'єктивні зв'язки, через які Я взагалі відокремлюється від інших індивідів, він має розчинити в суб'єкт-об'єктних зв'язках. Те, що в межах філософії суб'єкта

<sup>24</sup> Fichte. *Sittenlehre*, ebd. S. 625 f.

проблема інтерсуб'єктивності, яка через Гуссерлів п'ятий розділ «Картезіанських медитацій» до Сартрової конструкції «буття-для-іншого» стає дедалі настійливішою, залишається нерозв'язуваною, уже закладено у Фіхте – у його динаміці взаємного опредмечування, яка не досягає специфічного, інтерсуб'єктивно розділеного мовного розуміння і комунікативного зв'язку між першою та другою особою<sup>25</sup>. Фіхте, щоправда, використовує у своєму головному аргументі мову як медіум, у якому один слонукає іншого до самодіяльності і може протистояти йому з його очікуваннями. Але, як і всі «філософи свідомості», він дивиться крізь мову як крізь скляний, позбавлений якостей засіб (Medium).

Фіхте відкрив новий підхід до поняття індивідуальності. Перш ніж його інтуїції могли стати плідними, вони мали, звісно, звільнитися від архітектоніки його науковчення. Взаємозв'язок між індивідуальністю і інтерсуб'єктивністю досліджуватиме В. фон Гумбольдт – за допомогою того ненасильницького синтезу, що відбувається у процесі мовного взаєморозуміння. І ту ідею, що кожний індивід мусить бути тим, чим він є, Кіркегор загострить до акту відповідального прийняття на себе власної біографії. Нарешті, злиття світоконституовання і самовизначення, яке здійснює Фіхте в понятті самодіяльності, виявляється плідним для концепту затребуваної від мене для мене ідентичності Я. Звісно, перш ніж емфатичний сенс індивідуальності може бути цілком перенесено на перформативне вживання особового займенника першої особи, має звільнитися від теоретичних домагань фіхтевський своєрідний зв'язок рефлексії і здійснення дії, у тому акті самопокладання, якому начебто вставлено око. Ці ідеї розвиватиме Дж. Г. Мід, знижуючи інстанцію Я філософії свідомості до «Я для себе», до виникаючої лише в інтерактивному взаємозв'язку самості, що постає перед Alter ego, і водночас переводячи всі філософські основні поняття з підґрунтя свідомості на підґрунтя мови.

#### IV

Для Гумбольдта мова є цілісністю, утвореною з граматичної системи правил і мовлення. Навіть безсуб'єктна мова уможливлює ту мовну практику між належними мовній спільноті суб'єктами, через яку вона водночас обновляється і зберігається як мовна система.

<sup>25</sup> Theunissen M. Der Andere. Bln. 1977. S. 176 ff.

Інтерес Гумбольдта спрямований насамперед на один феномен: на те, що в мовному комунікативному процесі задіяна синтетична сила, яка створює єдність у множині іншим способом, ніж на шляху підвищення різноманітного під загальне правило. Конструкція ряду чисел слугувала Канту моделлю для утворення єдності. Гумбольдт замінює конструктивістське уявлення про синтез концептом ненасильницького об'єднання в розмові. Замість позиції, з якої діючий суб'єкт досягає цілісного бачення світу, яке ґрунтуються спочатку на формах споглядання і категоріях, що накладаються на матеріал сприйняття, а потім на «я мислю» трансцендентальної апперцепції, що супроводжує потік власних переживань, виступає усталена різниця між перспективами, з яких учасники комунікації досягають порозуміння один з одним про ті ж самі речі. Ці позиції мовців і слухачів більше не збігаються до центра ізольованої в собі суб'ективності; вони перехрещуються в центрі мови – і як такий центр Гумбольдт позначає «ідеї й почуття, що виникають у відвертій співбесіді». У ній постійно актуалізується «незмінний дуалізм» мовлення та зустрічного мовлення, питання та відповіді, висловлювання та заперечення. Тому найменшою аналітичною одиницею є зв'язок між позиціями *Ego* і *Alter* у мовленнєвій дії. Гумбольдт витрачає великі зусилля на аналіз уживання особових займенників; він припускає саме у зв'язку «Я – Він» і «Я – Воно» диференційований зв'язок «Я – Ти» і «Ти – Я для себе» (*Mich*), який є специфічною умовою того ненасильницького синтезу мовного взаєморозуміння, який водночас соціалізує та індивідуалізує учасників.

Лише Мід зробить перформативну позицію першої особи щодо другої особи – і насамперед симетричний зв'язок «Ти – Я для себе» – ключем своєї критики відображенальної моделі самовідношення суб'єкта, що опредмечує. Але вже Гумбольдт закладає підґрунтя для пояснення основного досвіду кожного інтерпретатора, а саме того досвіду, що мова виступає лише у множині окремих мов, які постають як індивідуальні тотальності і, тим не менш, є взаємопроникними. З одного боку, мови накладають на картини світу і форми життя печать свого індивідуального ґатунку і, таким чином, утруднюють переклади з однієї мови на іншу; однак, з іншого боку, вони збігаються, як збіжні промені, до загальної цілі універсального взаєморозуміння: «Індивідуальність руйнує, але настільки дивним чином, що вона сама через відокремлення пробуджує почуття єдності, навіть виявляється засобом її утворення, принаймні в ідеї... Адже глибоко всередині, борючись зі своєю єдністю і всеєдністю, людина хотіла б вийти назовні

за поділяючі бар'єри своєї індивідуальності, проте має зміцнювати в цій боротьбі свою індивідуальність. Вона робить, таким чином, дедалі більші успіхи в неможливому для себе прагненні. Тут ідеться про справді дивний спосіб допомогти мові, що пов'язує навіть тоді, коли вона відокремлює, і в оболонку найіндивідуальнішого вислову включає можливість всезагального розуміння»<sup>26</sup>. Своїм переконливим поясненням Гумбольдт має завдячувати, звісно, тому, що мова справді є механізмом, який водночас відокремлює і пов'язує.

Фіхте виводив індивідуальне Я з того, що окремий суб'єкт має протистояти іншому в інтерсуб'єктивному зв'язку. Необхідність зустрічі між Ego і Alter ego мала випливати з того, що Я, яке парадоксальним чином<sup>27</sup> покладає саме себе, може усвідомлювати себе тільки в модусі діючої суб'єктивності. Сьорен Кіркегор приймає цю своєрідну мисленнєву фігуру самопокладання, але інтерпретує самовідношення як відношення до самого себе, у якому я водночас відношу себе до Іншого, від якого залежить це відношення<sup>28</sup>. Звісно, Кіркегор вже не ідентифікує цього Іншого з абсолютною Я як суб'єктом первісного акту самопокладання. Тим гострішою, однак, стає проблема, як може суб'єкт серед випадкових обставин своєї біографії, які він не може вибирати, віднайти себе все ж – саме у свідомості бути тим, ким він здатний бути, – як самодіяльного суб'єкта. Тепер акт самопокладання має перекладатися на уплутаного в історію індивіда; історично утворена конкретизована самість має повернути себе із фактичності природної форми життя до самої себе.

Це стає можливим, лише якщо індивід критично засвоює свою власну біографію: я маю вибрати себе в деякому парадоксальному акті як такого, яким я є і хотів би бути. Біографія ставатиме принципом індивідуалізації, але лише за умови, що вона через такий акт самовибору перетворюватиметься на форму екзистенції, що несе відповідальність за власний вибір. Це надзвичайне вирішення до самопокладання, яке історично утворена самість через своєрідний зворотний вплив перетворює на імператив самокерування, постає зрештою як намагання окремого індивіда бути ідентичним собі в етичному житті: «Тепер він з'ясовує, що самість, яку він вибирає, оскільки вона має іс-

<sup>26</sup> Humboldt W. v. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus (1827–1829), in Werke (Flitner), Bd. III. S. 160 f.

<sup>27</sup> Йдеться про те, що у Фіхте Я може покладати себе тільки як Не-Я в Я. – Прим. перекл.

<sup>28</sup> Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Abschn. I, A.

торію, приховує в собі нескінченну розмаїтість, у якій він визнає себе ідентичним собі»<sup>29</sup>. Автентичний індивід завдячує своєю індивідуалізацією самому собі; як певний продукт певного історичного середовища він бере на себе відповідальність за власні дії: «Якщо він ставиться до себе як до такого продукту, про нього з таким саме успіхом можна казати, що він продукує самого себе» (S. 816). Самодіяльність пов'язана для Кіркегора з «визнанням» індивідуальності, оскільки вона має проявляти себе у важкодоступному матеріалі власної біографії:

«Той, хто живе етично, піднімає до певного рівня різницю між випадковим і сутнісним, оскільки він ставиться до себе цілком і повністю як до сутнісного; але ця різниця постає перед ним знову, оскільки, після того як він зробив її, він знову робить розрізnenня, але так, що приймає сутнісну відповідальність за те, що він виключив як випадкове, з огляду на те, що він його виключив» (S. 827). У перформативній настанові суб'єкта, який вибирає себе, метафізична протилежність між тим, що є для індивіда сутнісним, і тим, що дістается йому випадково, втрачає будь-яке значення.

Фіхте ввів у поле розгляду дві теми, які прийняли зі зміненого історичним напрямом думок погляду Гумбольдт і Кіркегор: тему індивідуальності і мовної інтерсуб'єктивності, а також індивідуальності та біографічної ідентичності. Одна пов'язана з іншою думкою про те, що потрібен виклик, вимога або очікування з боку іншого, щоб розбудити в мені свідомість самодіяльності. Альтернатива Кіркегора «або – або» постає як неминуча в розмові самотньої душі з Богом. Етична фаза життя є лише «проходом» до релігійної, відповідно до якої діалог із салмом собою виявляється маскою, за якою прихована молитва, діалог з Богом. Християнське усвідомлення гріха і протестантська потреба в милосерді слугують, по суті, жалом, що спонукає повернутися до життя, яке набуває форми і цілісності лише з огляду на останні дні прийдешнього виправдання незамінної і неповторної екзистенції. Від Августина до Кіркегора внутрішні монологи – сповіді письменників, що займалися місіонерською діяльністю, зберігають структуру молитви. Але вже в середині XVIII століття Ж.-Ж. Руссо, який свідчить перед Богом, що судить, профанує гріховну сповідь до самосповіді, яку приватна особа поширює перед читацькою аудиторією. Молитва деградує до відкритої розмови<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Kierkegaard S. Entweder – Oder. Köln u. Olten. 1960. S. 774.

<sup>30</sup> Див.: Jauß H. R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Ffm. 1982. S. 232 ff.

У січні 1762 р. Руссо пише пану фон Малерба чотири листи, у яких зображує себе як такого і робить начерк того, яким він є і хотів би бути, прагнучи бути автентичним. Це екзистенційне самозображення він продовжуватиме зі зростаючими інтенсивністю і розpacем у своїх «Словідях», згодом у «Розмовах» і нарешті у «Прогулянках самотнього мрійника». Уже в тих початкових листах називаються комунікативні передумови публічного процесу нещадного самовикриття і засвідчення власної ідентичності. Руссо звертається зі своїми відкриттями до Малерба, аби виправдатися перед ним: «Ви судитимете про те, про що я збираюсь сказати відверто»<sup>31</sup>. Адресат, звісно, лише заступник всюдисугої публіки. Форма листа характеризує, щоправда, приватний характер змісту; але претензія на радикальну правдивість, з якою Руссо пише ці листи, вимагає необмеженої публічності. Справжнім адресатом є справедлива у своїх судженнях універсальна громадськість майбутнього покоління: «Це може виявитися моєю перевагою або недоліком, я не боюсь бути розглянутим таким, яким я є» (a. a. O. S. 48).

Релігійний задній план, щоправда, присутній, але лише як метафора позбавленої будь-якої трансцендентності, внутрішньосвітової сцени, на якій ніхто не знайомий автору краще, ніж він сам. Лише він має привілейований доступ до свого внутрішнього життя. Датований відповідно до місця і часу досвід внутрішнього перетворення не позбавлений також мотиву свідомості гріха і надії на звільнення. Але світські еквіваленти спотворюють сенс релігійного покаяння, зводячи його до бажання бути визнаним перед форумом сучасників таким, яким він є і бажає бути: «Я знаю мої великі помилки і гостро відчуваю всі мої пороки. З усім цим я помру, сповнений надії на найвищого Бога, твердо переконаний, що серед усіх людей, яких я знову у своєму житті, ніхто не був кращим, ніж я» (a. a. O. S. 481). Насправді Руссо знає себе залежно від судження публіки. Він прагне бути визнаним нею; саме цього визнання не вистачало б для затвердження радикального самовибору. Після того як вертикальна вісь молитви нахилилася в горизонталь міжлюдської комунікації, окремий індивід більше не може отримати емфатичне право на індивідуальність лише через реконструкцію своєї біографії; те, чи вдається ця реконструкція, вирішується тепер в оцінках інших.

<sup>31</sup> Rousseau J. J. Vier Briefe, in Schriften (Ritter). Bd. 1. S. 480.

Із цього секуляризованого погляду перформативно вживане поняття індивідуальності цілком відділяється від його дескриптивного вживання. Висунуте в розмові з другою особою домагання індивідуальності першої особи отримує зовсім інше значення. Виправдовувальні сповіді, завдяки яким можна засвідчити перформативно висунуте домагання власної ідентичності, не треба плутати із завжди вибірковим описом індивіда. Літературні жанри листа, віросповідання, щоденника, автобіографії, виховного роману і дидактично викладеної саморефлексії, якими переважно користуються такі письменники, як Руссо і Кіркегор, свідчать про змінений іллокутивний модус: ідеться не про повідомлення і констатацію з позиції спостерігача, не про самоспостереження, а про зацікавлене самозображення, за якого виправduється складне домагання стосовно інших осіб: домагання визнання незамінної ідентичності Я, що виказує себе у свідомому способі життя. Завжди фрагментарну спробу зробити за допомогою всеохопного життєвого проекту це висунуте домагання правдоподібним у перформативній настанові не можна плутати з нездійсненим дескриптивним наміром охарактеризувати суб'єкт через сукупність усіх можливих стосовних до нього висловлювань. Віросповідання Руссо можна зрозуміти, швидше за все, як всеохопне етичне самопорозуміння, яке пропонується для оцінки публіки з наміром виправдатися. Вони належать до іншого жанру, ніж зображення, які міг би надати історик життя Руссо. Вони вимірюються не істинністю історичних висловлювань, а автентичністю самозображення. Вони піддаються, про що Руссо знає, докору в нещирості (*mauvaise foi*) і самообмані, але не докору в неістинності.

## V

Для значення індивідуальності, зміст якого перевищує значення сингулярності, Ляйбніц зберігає дескриптивний смисл, звісно, з тим застереженням, що поняття індивідуальності не можна цілком пояснити жодною сутністю. Фіхте поєднав Кантову теоретичну і практичну філософію в найвищому пункті дієчину (*Tathandlung*); тому моменти пізнання і здійснення дії зливаються у нього в самодіяльності суб'єкта, що покладає самого себе. Подальша дискусія показала, що семантичний зміст «індивідуальності» можна врятувати, лише якщо ми зберігаємо цей вислів для перформативного вживання і використовуємо його в усіх дескриптивних зв'язках лише

в сенсі сингулярності. Наші обговорення історії понять упираються, таким чином, у рекомендацію пояснити значення слова «індивідуальність», посилаючись на саморозуміння здатного до мови і дії суб'єкта, що становить собою і в разі необхідності обґруntовується як незамінна і неповторна щодо інших учасників розмови особа. Це саморозуміння, яке завжди залишається невизначеним, обґруntовує ідентичність Я. У ньому самосвідомість артикулюється не як самовідношення суб'єкта, що пізнає, а як етичне самозасвідчення відповідальної за свої вчинки особи. Перебуваючи в інтерсуб'єктивно розділеному горизонті життєсвіту, окремий індивід проектує себе як такого, що ручається за більш-менш чітко встановлену континуальність більш-менш усвідомленої власної біографії; у світлі своєї придбаної індивідуальності він міг би бути ідентифікованим і у вимірі майбутнього – як такий, що націлений на щось. Коротше кажучи, значення «індивідуальності» має бути пояснене за допомогою етичного саморозуміння першої особи, що засвідчується у її відношенні до другої особи. Якщо поняття «індивідуальність» вказує виключно на сингулярність, воно може характеризувати лише того, хто знає, що він собою являє – для себе та інших – і яким хотів би бути.

Звісно, дуже проблематично надавати цьому саморозумінню статус знання, якщо воно не розкладається на деяку кінцеву кількість суджень, а може ілюструватися як вимога, що потребує визнання, лише у формі *ad hoc* поширюваних сповідей або самоzображень. Ідеться про перформативне знання своєрідного типу. Перформативне знання, яке висловлює мовець, наприклад під час виконання іллокутивного акту за допомогою перформативного речення, супроводжує також, як супутнє, виражене у пропозиціональній складовій частині експліцитне знання; але його можна зробити предметом подальшого констатувального мовленнєвого акту і перетворити таким чином на пропозиціональне знання. Тоталізоване саморозуміння індивіда ухиляється від такої, зробленої без зусиль експлікації. Кожна спроба засвідчення і обґруntування власної ідентичності має залишатися фрагментарною. У Руссо це були спочатку листи, потім віросповідання, потім коментарі до віросповідань, які набували форми розмов, замітки зі щоденника, книжки. Було б неправильно сприймати ці показові спроби як заміну дескриптивно нездійсненої експлікації невисловлюваного індивідуального. Адже саморозуміння, що засновує ідентичність особи, взагалі не має жодного дескриптивного сенсу; воно має сенс поручництва; і його зна-

чення адресат схоплює повністю, якщо знає, що інший відповідає за свою ідентичність. Це знову-таки виказує себе в континуальності більш-менш свідомо сприйнятої біографії.

Цим пояснюється також те, чому саморозуміння, артикульоване в тотальності життєвого проекту, вимагає підтвердження через іншого, незалежно від того, конкретний це учасник інтеракції чи можливий. Та обставина, що Руссо і Кіркегор значною мірою залежали від оцінки їхньої публіки, свідчить про специфічні підстави, які полягали в особистості кожного з них. Феноменологічно легко показати, що структури ідентичності, яким ніщо не загрожує, якщо вони є достовірними, мають бути зафіксовані у відношеннях інтерсуб'єктивного визнання. Цей клінічний факт знаходить своє пояснення у тому, що структура, щодо якої дехто з його вимогою індивідуальності приймає поручництво, у жодному разі не є – як це настійно стверджує децізіоністська поняттєвість від Фіхте до Кіркегора (і Тугендгата<sup>32</sup>) – індивідуальною особливістю особи. Ніхто не може розпоряджатися своєю ідентичністю як власністю. Таке поручництво не можна розуміти згідно з моделлю обіцянки, з якою автономний мовець пов'язує свій намір; таким чином, ніхто не може брати на себе обов'язок залишатися ідентичним собі або бути самим собою. Те, що вона не залежить лише від його спроможності, пояснює проста обставина. Самість етичного саморозуміння не є абсолютно внутрішньою власністю індивіда. Ця видимість виникає із присвійного індивідуалізму філософії свідомості, яка виказує себе за абстрактного самовідношення суб'єкта, що пізнає, замість того щоб зрозуміти її як результат. Самість етичного саморозуміння залежить від визнання адресатами, оскільки вона утворюється перш за все як відповідь на вимоги протилежної сторони. Оскільки мені приписують інакшу відповіальність за власні дії, я поступово доходжу до того, яким я став у співіснуванні з іншими. Я, яке постає в моїй самосвідомості даним як безпосередньо мое, я не можу зберегти лише самотужки, лише для себе; воно не «належить» мені. Швидше, це Я зберігає інтерсуб'єктивне ядро, оскільки процес індивідуалізації, з якого воно випливає, проходить через мережу мовно опосередкованих інтеракцій.

Дж. Г. Мід був першим, хто продумав цю інтерсуб'єктивну модель суспільно виробленого Я. Він відмовляється від рефлексивної моде-

<sup>32</sup> Tugendhat E. *Selbstbewußtsein Selbstbestimmung*. Ffm. 1979.

лі самосвідомості, згідно з якою суб'єкт, що пізнає, щоб усвідомити себе, ставиться до себе як до об'єкта. Уже «Науковчення» Фіхте починається з апорії філософії рефлексії, але лише Мід виводить її на шлях аналізу інтерактивності, що закладена в етиці Фіхте.

## VI

Мід приймає програму філософії свідомості – зрозуміло, за натуралістичних передумов функціоналістської психології Джона Дьюї. Його інтерес спрямований на те, щоб пояснити суб'єктивність і самосвідомість передусім епістемологічно, тобто з погляду психолога, який дає собі звіт у побудові його предметної області. Це постановка питання ранньої статті «До визначення психічного» (1903). З питанням про доступність суб'єктивного світу для психолога одразу пов'язується генетичне питання про умови, за яких виникає самосвідоме життя. Відповідь дослідника міститься у статті про «Соціальну свідомість і свідомість значень» (1910). Дуже швидко з'являються наступні статті, у яких Мід розробляє вирішення двоскладової проблеми саморефлексивного доступу до свідомості і генезису само-свідомості<sup>33</sup>. Остання стаття в цьому ряді, «Соціальна ідентичність» (1913), починається з того кола рефлексії, з якого виходить Фіхте: Я, яке знаходить у своїй саморефлексії суб'єкт, що пізнає себе, завжди опредмечено до суто споглядального «Я для себе» (Mich). Цій перетвореній на об'єкт самості має, щоправда, наперед покладатися спонтанне Я, отже, самість саморефлексії, однак вона не дана в досвіді свідомості: «Оскільки тієї миті, коли вона виказує себе, вона перетворюється на окремий об'єкт і передбачає Я, що спостерігає, – але Я, яке може виявляти себе лише перед самим собою, перестає бути суб'єктом, для якого існує об'єкт “Я для себе”»<sup>34</sup>.

Думка, завдяки якій Мід прориває це коло самоопредмечувальної рефлексії<sup>35</sup>, вимагає переходу до парадигми символічно опосередкованої інтеракції. Доти, доки суб'єктивність мислиться як внутрішній простір власних уявлень, який розкривається завдяки тому, що предмети, які уявляє суб'єкт, постають як продукти його діяльності уявлення, усе суб'єктивне стає доступним лише у формі пред-

<sup>33</sup> Mead G. H. Gesammelte Aufsätze. Ffm. 1980. Bd. 1. S. 210–249.

<sup>34</sup> Ebd. S. 241.

<sup>35</sup> Vgl. Joas H. Praktische Intersubjektivität. Ffm. 1980. S. 67 ff.

метів самоспостереження або інтропекції – навіть самий суб'єкт як опредмечене в цьому спогляданні «Я для себе». Останнє, звісно, перестає бути предметом реіфікованого споглядання, щойно суб'єкт виступає не в ролі спостерігача, а в ролі мовця і вчиться бачити та розуміти себе із соціальної перспективи слухача, з яким він зустрічається в розмові як з *Alter ego* цього іншого *Ego*: «Самість, яка свідомо протистоїть самості іншого, стає, таким чином, об'єктом, іншим для самої себе лише через той факт, що вона чує, що він промовляє і відповідає»<sup>36</sup>.

Інтуїтивно зрозуміло, що Я як перша особа в опосередкованому через відношення до другої особи самовідношенні опредмечує себе інакше, ніж через інтропекцію. Тоді як вона вимагає позиції спостерігача, що об'єктивує і протистоїть самому собі у третій особі, перформативна позиція мовця і слухача вимагає диференціації між Ти як *Alter ego*, що постає переді мною, з яким я шукаю взаєморозуміння, і «чимось», про що я хочу з ним домовитися. Самість самосвідомості *Mід* пояснює як той соціальний об'єкт, з яким стикається в комунікативній дії діяч, якщо встановлює актуальне відношення «Я – Ти» і сприймає себе як *Alter ego* свого *Alter ego*. Він протистоїть собі в першій особі своєї перформативної настанови саме як друга особа. При цьому виникає зовсім інше «Я для себе» (*Me*). Воно та-кож не ідентичне спонтанно діючому Я (*I*), яке постійно ухиляється від кожного безпосереднього досвіду; здається, однак, що доступне в перформативній настанові *Me* є цілком точним спогадом спонтанного, а саме через реакцію другої особи безпосередньо зчитуваного становища Я. Самість, яка дана мені опосередковано через погляд на мене іншого, є «спогадом» моого *Ego* про те, як воно діяло щойно віч-на-віч з *Alter ego*<sup>37</sup>.

Звісно, можна заперечити, що ця конструкція стосується лише рефлектованого самовідношенні суб'єкта, який розмовляє із самим собою, а не первинної самосвідомості, яка вже має передбачати-

<sup>36</sup> Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 244.

<sup>37</sup> Викладені тут міркування конотують, на що вказує слово «спогад», з Гуссерлевими міркуваннями стосовно конституовання інтерсуб'єктивності трансцендентальної свідомості Я. Оскільки трансцендентальне Я є у Гуссерля принципово «невідмінюваним», співвіднесеність Я з іншими Я, а отже й позиція «Я для себе, може бути отримана лише через пригадування актуальним Я своїх минулих станів (що мають буттєвий смисл минулого теперішнього) як таких, що належать мені як іншому Я. (Див.: Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Haag, 1954. S.188 –189). – Прим. перекл.

ся під час висловлювання простого речення переживання. Згідно з Вітгенштайном, такі висловлювання, як (1) «У мене зубний біль», (2) «Я соромлюся», (3) «Я боюся за тебе», усупереч їхній пропозиціональній структурі мають щось від симптоматичного характеру тих пов'язаних з тілом жестів вираження, для яких вони за нагоди слугують заміною. Навіть жести, якщо вони використовуються в комунікативному намірі як мовні вислови, виявляють інтенціональне відношення суб'єкта до самого себе, не приписуючи цьому вже рефлектованому самовідношенню «деяку переміщену все-редину розмову»<sup>38</sup>. Ме, що має виникнути із прийняття позиції Alter ego, самосвідомість могла б пояснити лише як первісний феномен, якщо він покладається глибше, а саме нижче рівня вже придбаної і використуваної для внутрішніх монологів мовної компетенції<sup>39</sup>. Фактично Мід припускає, що ми мусимо вже передбачати самосвідомість для використання ідентичних своєму значенню символів. Розглянемо насамперед вихідні настанови Міда.

У своїй ранній праці Мід ішов за міркуваннями Джона Дьюї, намагаючись звільнитися від інтроспективно уречевленого «Я для себе» позитивістської психології, яка затверджує Я як джерело спонтанної дієвості. Доступ до суб'єктивного світу Мід шукав спочатку через прагматичне, запроваджене вже Пірсом поняття проблематизації виправданого тлумачення ситуації. «Проблема» заважає розпочатому здійсненню плану дії, позбавляє до того надійного базису очікування її значущості і викликає конфлікт стимулів дії. У цій фазі дезінтеграції руйнується те, що ми вважали об'єктивним: «Наші об'єкти стають вигнаними з їхнього об'єктивного становища і відісланими у суб'єктивний світ»<sup>40</sup>. Усередині цілісного горизонту світу фрагмент світу, що стає проблематичним, втрачає свою близькість і значущість; він постає як матеріал лише суб'єктивних уявлень і утворює матерію, з якої формується «психічне». Так усвідомлювати міе ситуацію діяч у момент порушення відпрацьованого здійснення дії своєї суб'єктивності, оскільки з уламків індивідуалізованих уяв-

,

<sup>38</sup> Ebd. S. 245.

<sup>39</sup> Інакше не можна було б урахувати ті сумніви, що їх Д. Генріх викладає у: *Was ist Metaphysik – was Modern?* In:ders., Konzepte. Ffm. 1987. S. 34 ff.

<sup>40</sup> Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 126.

лень він має утворити через абдукцію<sup>41</sup> кращі гіпотези, отже, змушений реконструювати своє зруйноване тлумачення ситуації. На цьому шляху функціоналістська психологія знаходить свій предмет, а саме психічне, точно з позиції діючого, який усвідомлює в перформативній настанові виконання своєї – перерваної через проблематизацію – дії: «Предметною галуззю функціоналістської психології є та фаза досвіду, у межах якої ми маємо безпосередню свідомість конфліктуючих стимулів дії, які позбавляють об'єкт його характеру об'єкта і тому залишають нас у полоні суб'єктивності, але згодом на основі нашої реконструктивної діяльності, яка належить поняттю суб'єкта Я, виникає новий стимул-об'єкт»<sup>42</sup>.

Ця «дефініція психічного» мала дати роз'яснення щодо феномена, який потребував пояснення, а саме щодо суб'єкта абдуктивної діяльності, який створює суб'єктивний світ гіпотез. Мід одразу бачить, що ця спроба пояснення зазнає невдачі, оскільки вона не може переконливо показати, як розуміє себе суб'єкт під час виконання своєї безпроблемної дії. Імовірно, так розуміє себе діяч, який, наприклад, помічає, що ядро надто важке, щоб його штовхнути, траншея надто широка, щоб її перестрибнути, погода надто невизначена, щоб зважитися на прогулянку, і вплутується у проблему, яка полягає в тому, чи може знецінення його справді невдалих передумов дії призвести до їх усвідомлення; однак те, як міг би бути усвідомлений сам процес розв'язання проблеми, що веде до нових передумов дії, залишається в темряві. Феномен і виникнення свідомого життя Мід зміг пояснити лише після того, як відмовився від типового для Дьюї випадку інструментального ставлення окремого діяча до речей та подій і перейшов до типового випадку інтерактивного ставлення діячів один до одного.

Мід розширює відому етологічну настанову, яка виділяє окремий організм у його специфічному видовому середовищі, до соціального виміру. Він зосереджується на відносинах між кількома (спорідненими) організмами, оскільки спосіб дії, завдяки якому розв'язується проблема, підпорядковується в таких інтеракціях умовам подвійної контингентності. Інакше ніж фізичне оточення хмар, що збираються на небі, соціальний об'єкт у його поведінкових реакціях підлягає

<sup>41</sup> Абдукція (від лат. *abductio* – відведення). За Пірсом, на якого тут посилається Габермас, – умовивід від наслідку до причини, від випадку до правила, від емпіричних фактів до гіпотези, що пояснює їх. – Прим. перекл.

<sup>42</sup> Ebд. S. 143.

впливу моєї власної поведінки. Ця консталенція означає, з одного боку, сталість тієї небезпеки, що мої поведінкові очікування стають проблематичними через непередбачені реакції протилежної сторони; з іншого боку, вона надає вибіркову перевагу стороні, яка враховує реакції на власну поведінку і могла б в елементарному сенсі самосвідомо реагувати на інших: «Якщо дехто реагує на метеоумови, він не чинить на погоду ніякого впливу... Навпаки, успішна соціальна поведінка вводить у сферу, де усвідомлення власної поведінки сприяє контролю над поведінкою інших»<sup>43</sup>. Цей функціоналістський аргумент бере до уваги ситуацію інтеракції як місце, в якому для виникнення самосвідомості потрібні особливі переваги, які надає *пристосування*. Однак, як і раніше, проблема полягає в тому, як взагалі в умовах інтеракції може виникнути такого типу самовідношення, що надає перевагу, *перш ніж* утвориться мовний медіум з позиціями слухача і мовця, які дозволили б Его сприйняти себе в ролі *Alter ego*. Компетенція розмовляти із самим собою вже передбачає, зі свого боку, елементарну форму самовідношення. Це причина того, чому Мід, аналізуючи домовний рівень, вважає за необхідне посилатися на комунікацію через жести.

Утім розпочата зсередини реконструкція умов уможливлення первісної самосвідомості може спиратися на передрозуміння, притаманне мовній комунікації. Один організм може зрозуміти викликану його жестом поведінкову реакцію іншого організму так, начебто вона є інтерпретацією цього жесту. Ця ідея розпізнавання-себе-в-іншому слугує Міду провідною ниткою для пояснення того, яким чином елементарна форма самовідношення уможливлюється через інтерпретативну дію іншого участника інтеракції. Щоб правильно зрозуміти думки Міда (можливо, трохи краще, ніж він сам), треба зважити на те, що опосередковувана жестами інтеракція була керована ще інстинктами. Так, у сфері функціонування керованої інстинктом поведінки виражаються такі «об'єктивні», приписувані з погляду спостерігача-етолога значення, як втеча, оборона, турбота, продовження роду тощо<sup>44</sup>. Тоді в цьому об'єктивному сенсі треба розуміти й «інтерпретацію», яка випробовує власну поведінку через реакцію іншого організму. Інтерпретація в точному сенсі не належить ані одному, ані другому організму. Мід мусить повернутися до наступної, вже зазначеної Гердером обставини, щоб пояснити, коли

<sup>43</sup> Ebd. S. 219.

<sup>44</sup> Мід посилається тут на Мақдугала: Mc. Dougall: Aufsätze. Bd. 1. S. 102.

об'єктивний процес інтерпретації власної поведінки поведінковою реакцією іншого діяча може розумітися як інтерпретація, – а саме за умови, що вона виражена в голосовому жесті, який інтерпретований жестом іншого<sup>45</sup>.

З голосовим жестом, що його обидва організми сприймають одночасно, діяч сприймає самого себе в той самий час і тим само чином, що й протилежна сторона. Цей збіг має уможливити те, що один організм впливає на самого себе тим само чином, що й на іншого, і при цьому вчиться сприймати себе саме так, як він сприймається, як соціальний об'єкт, з погляду іншого.

Він учитися розуміти власну поведінку з позиції іншого, а саме у світлі поведінкової реакції, що його інтерпретує. Вищезгаданий об'єктивний смисл цієї інтерпретації моєї поведінки – наприклад, висловлювання, на яке представник нашого роду реагує агресією, захистом або скоренням, – ставатиме доступним мені як суб'єкту цього висловлювання. Мій голосовий жест отримує для мене деяке значення, запозичене з позиції іншого, що реагує на нього. Але разом з цим голосовий жест змінює свій характер. При самоподразненні (*Selbstaffektion*) голосовий жест представляє поведінкову реакцію протилежної сторони; своє об'єктивне значення він запозичує насамперед з інтерпретувальної сили цієї поведінкової реакції; однак, стаючи «для мене» об'єктивованим, голосовий жест із сегмента поведінки перетворюється на знаковий субстрат – із стимула стає носієм значення.

З цього міркування випливає те, чому ця тема постає для Міда у процесі її розробки як проблема виникнення первинного самовідношення, з яким пов'язаний перехід до еволюційно нового щабля комунікації. Лише тоді, коли діяч привласнює об'єктивне значення свого, рівною мірою спонукованого з обох боків голосового жесту, він сприймає самого себе з позиції іншого учасника інтеракції і усвідомлює самого себе як соціальний об'єкт. Цим самовідношенням він подвоює себе в інстанції «Я для себе», яка супроводжує перформативне Я як тінь, – як тінь, оскільки я, як автор спонтанно здійснюваного жесту, даний «собі» лише в спогаді: «Отже якщо запитати, як Я безпосередньо постає у власному досвіді, звучить відповідь: як історична фігура. Те, що було за секунду до цього, – це Я в інстанції

<sup>45</sup> Можливо, мається на увазі праця Й. Г. Гердера «Трактат про походження мови». – Прим. перекл.

“Я-для-себе”»<sup>46</sup>. Самість самосвідомості не є спонтанно діючим Я; вона дана лише в перепомленні через символічно затримане значення, яке вона набула «за секунду до цього» для свого партнера по інтеракції в ролі Alter ego: «Спостерігач, який своєю свідомою поведінкою супроводжує нашу самість, не є, отже, фактичним Я, що відповідає за власну поведінку як *propria persona*<sup>47</sup>, але він становить реакцію на нашу власну поведінку». Незрозумілим є слово «спостерігач». Адже самість первинного самовідношення затверджується на підставі перформативної позиції другої особи, а не з позиції спостерігача у третій особі опредмеченої «Я для себе». Тому первинна самосвідомість є не чимось притаманним суб'єкту, а комунікативно утвореним феноменом.

## VII

Дотепер ішлося про епістемічне самовідношення, про відношення суб'єкта, що розв'язує проблему, до самого себе. Поворот до інтерсуб'єктивістського розгляду приводить до результату, несподіваного з погляду «суб'єктивності», до того, що притаманна Я свідомість не є чимось безпосередньо даним і просто внутрішнім. Самосвідомість утворюється, швидше, через символічно опосередкований зв'язок з партнером по інтеракції, шляхом переходу від зовнішнього до внутрішнього. Тому вона містить інтерсуб'єктивне ядро; її децентроване становище свідчить про тривалу залежність суб'єктивності від мови як медіуму, завдяки якому індивід розпізнає себе в іншому індивіді, не об'єктивуючи себе. Як і у Фіхте, самосвідомість виникає тут лише із зустрічі з протилежним мені іншим Я. Тому «покладене» Я ототожнюється з «Я для себе». Однак з натуралистичного погляду прагматизму це (*Me*) виявляється більш високою, а саме рефлектованою формою духу, а не продуктом попереднього, позбавленого свідомості Я («що покладає себе»).

Мід, щоправда, нехтує розрізненням між первинним самовідношенням – яке лише слугує переходом від опосередкованої голосовими жестами комунікації до мовної комунікації – і тим рефлектованим самовідношенням, яке встановлюється лише в розмові із самим собою, отже, вже передбачає мовну комунікацію. Лише воно відкри-

<sup>46</sup> Mead G. H. Geist, Identität, Gesellschaft. Ffm. 1968. S. 218 (korrigierte Übersetzung).

<sup>47</sup> Окрема особа – лат. – Прим. перекл.

ває сферу феноменів приписуваних мені уявлень, з якої, починаючи з Декарта, виходить філософія суб'єкта як останньої очевидності. Ця неясність пов'язана зі слабкостями філософії мови Міда, які я обговорював в іншій праці<sup>48</sup>.

Так само нечітким залишається важливе розрізnenня між епістемічним самовідношенням (*Selbstbeziehung*) суб'єкта, що пізнає, і практичним самовідношенням (*Selbstverhaltnis*) суб'єкта, що діє. Цю різницю Мід згладжує у своїх лекціях<sup>49</sup>, мабуть, тому, що із самого початку розуміє «пізнання» як практичне розв'язання проблеми й осмислює когнітивне самовідношення як функцію дії. Однак смисл центральної понятійної пари *I* і *Me* одразу змінюється, щойно у гру вступає мотиваційний вимір самовідношення. Звісно, і практичне, і епістемічне самовідношення Мід пояснює як реорганізацію щабля домовоної, керованої інстинктом інтеракції. Перше випливає з переключення на інший механізм поведінкового контролю, друге – з переключення на інший комунікативний модус. Але під час цих переключень диференціюються водночас обидва аспекти координації поведінки, які збігаються у моделі інстинктивної реакції, викликаної специфічно-видовим стимулом. Символічно опосередкована інтеракція уможливлює самовіднесене когнітивне керування власною поведінкою; однак вона не може замінити успішність координації, що була гарантована до цього загальним репертуаром інстинкту, тобто «гармонійну» узгодженість дій одного діяча з діями іншого. Цю прогалину заповнюють нормативно генералізовані поведінкові очікування, які заступають місце інстинктивного регулювання; однак ці норми вимагають закріплення в діючому суб'єкті через більш-менш усвідомлений соціальний контроль.

Відповідність соціальних інституцій і поведінкового контролю в системі особистості Мід пояснює за допомогою відомого механізму прийняття позиції іншого, яку в інтерактивному зв'язку *Ego* займає у перформативній настанові. Але тепер прийняття позицій розширяється до прийняття ролей: *Ego* переймає в *Alter* нормативні, а не його когнітивні очікування. Імовірно, цей процес зберігає ту ж саму структуру. Знову, внаслідок того, що я сприймаю себе як соціальний об'єкт для іншого, утворюється рефлексивна інстанція, з якої *Ego* усвідомлює поведінкові очікування іншого. Однак нормативному характеру цих очікувань відповідають змінена структура цього другого

<sup>48</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 2. S. 30–39.

<sup>49</sup> Mead G. H. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 216 ff.

*Ме* та інша функція самовідношення. *Ме* практичного самовідношення – це вже не місце знаходження первісної або рефлектованої самосвідомості, а інстанція самоконтролю. Саморефлексія виконує тут специфічне завдання мобілізації мотивів дії і внутрішнього контролю над власною поведінкою.

Щаблі розвитку, які передують конвенціональній моральній свідомості, що залежна від існуючих способів життя та інституцій, не мають нас тут цікавати<sup>50</sup>. Мід розуміє це *Ме* як «узагальненого іншого», тобто як «переселені» в особу нормативно узагальнені поведінкові очікування соціального середовища. Щодо цієї інстанції / знову виступає як спонтанність, що ухиляється від свідомості. Але практичне Я утворює несвідоме інакше, ніж епістемічне Я, і виказує себе двояким способом: як наплив спонукань, що підлягають контролю, а також як джерело інновацій, що виявляють і обновляють конвенціонально усталений контроль. Епістемічне самовідношення стало можливим через *Ме*, яке тримає в спогаді спонтанно діюче Я таким, яким воно постає в перформативній настанові другої особи. Практичне самовідношення уможливлюється через *Ме*, яке імпульсивність і креативність опірного Я виводить за межі інтерсуб'єктивної перспективи суспільного Ми. З цієї перспективи Я постає, з одного боку, як тиск досоціальних природних інстинктів, а з іншого – як порив творчої фантазії або також як поштовх до інноваційних змін поглядів. Своєю чергою, ця різниця має враховувати досвід, який ставить під сумнів, спричинений збурюванням роз'єднаних мотивів і пригноблених інтересів, інституціалізовані форми суспільних зв'язків, але іншим чином, ніж у разі вторгнення революційно обновленої мови, яка дає нам можливість бачити світ новими очима.

В обох випадках *Ме* практичного самовідношення виявляє себе як консервативна сила. Ця інстанція тісно пов'язана з існуючим. Вона відображає форми життя та інституції, які запроваджено і визнано в окремому суспільстві. Вона діє у свідомості соціалізованих індивідів як їхній агент і виганяє зі свідомості все те, що спонтанно відхиляється від усього усталеного. На перший погляд здається непереконливим те, що Мід приписує ці неусвідомлені сили спонтанному відхиленню Я – а не Воно, як у Фройда, – розуміючи при цьому самість практичного самовідношення, а отже ідентичність особи, свідомість конкретних обов'язків, як анонімний результат соціаліза-

<sup>50</sup> Habermas (1981). Bd. 2. S. 53–65.

торських інтеракцій. Цей сумнів лише посилюється, якщо взяти до уваги, що йдеться не про самовільне слововживання, а про смисл усієї настанови.

Самість епістемічного самовідношення не збігається з Я як з ініціатором спонтанного здійснення дії, а притуляється до нього, наскільки це можливо, оскільки вона втримує (у спогаді), з позиції спільно діючої, Alter ego, що не опредмечує. *Terminus ad quem*<sup>51</sup> є тут схопленням суб'єкта у здійсненні його спонтанної діяльності. Навпаки, у практичному самовідношенні діючий суб'єкт не хоче себе виявити, а виказує себе лише як ініціатора приписуваної тільки йому дії, коротше кажучи, може засвідчити себе лише як вільну волю. Отже, здається переконливим, що це засвідчення треба сприймати з перспективи тієї узагальненої або спільної волі, яку ми вже знаходимо, так би мовити, втіленою в інтерсуб'єктивно визнаних і запроваджених нормах та способах життя нашого суспільства. Лише мірою того як ми вростаємо в це соціальне середовище, ми конституюємося як діючі індивіди, здатні відповідати за свої вчинки, і формуємо шляхом усвідомлення соціального контролю здатність самому – добровільно – або дотримуватися легітимно прийнятих очікувань, або порушувати їх.

Однак ця інтерпретація ще не пояснює, чому Мід взагалі зберігає різницю між *Me* і *I*, замість того щоб розчинити одне в іншому. Здається все ж таки, що самість практичного самовідношення цілком втілюється в суспільному конституованій вільній волі в акті її засвідчення. Ті частини особистості, які водночас ухиляються від неї і даються взнаки як несвідоме, навряд чи можуть претендувати на статус Я суб'єкта, що здатний відповідати за свої вчинки. «Лише тому, що ми приймаємо ролі іншого, ми спроможні повернутися до самих себе»<sup>52</sup>. Але це чинне для епістемічного самовідношення розуміння отримує для практичного самовідношення особливий нюанс. Адже самість практичного самовідношення – це не тільки спогаду, яка притискається до попередньої спонтанності, а воля, що конститується винятково через соціалізацію як «я хочу», як «я можу покладати новий початок, за наслідки якого я відповідальний». Мід каже також: «Узагальнений інший наділяє її своїм досвідом Я-ідентичності»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Вихідний пункт – лат. – Прим. перекл.

<sup>52</sup> Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 318.

<sup>53</sup> Ebd. S. 320.

Але те пояснення, яке Мід дає способу функціонування цієї Я-ідентичності, залишає тільки здогадуватися, чому він не ототожнює її з Я: «Ми вихваляємо самих себе, і ми також гудимо самих себе. Ми поплескуємо самих себе по плечу, і у сліпій люті ми б'ємо самих себе. Оцінюючи наші уявлення і розмови із самим собою, стверджуючи загальні правила і принципи нашої спільноти комунікації, ми приймаємо узагальнену установку групи»<sup>54</sup>. *Ме* є носієм моральної свідомості, що відповідальна за конвенції і практики окремої групи. Воно становить владу певної колективної волі над не досягшим самого себе індивідуальним. Останнє не спроможне впізнати себе у соціалізаторськи утвореній власній ідентичності, доки вона змушує нас «у сліпій люті бити самих себе».

*Ме* характеризує таке утворення ідентичності, що уможливлює відповідальну дію лише ціною сліпого підпорядкування зовнішньому, що, всупереч прийняттю ролей, залишається зовнішнім, соціальному контролю. Конвенціональна ідентичність Я є в кращому разі намісником правильності. І задля збереження цієї відмінності Мід не може ліквідувати відмінність між I і *Ме* також стосовно практичного самовідношення.

У цьому важливому пункті Мід звертається до процесів суспільної диференціації і до тих досвідів емансипації від ретельно описаних, традиційних і стандартизованих способів життя, які завжди супроводжують інтеграцію і перехід до групових відносин та форм спілкування, що охоплюють усі сфери життя і водночас залишаються функціонально відокремленими. У зв'язку з цим Мід каже про процес «цивілізації» суспільства, що означає поступ в індивідуалізації індивіда: «У римітивному суспільстві індивідуальність проявляє себе набагато ширше, ніж у цивілізованому, через більш-менш досконале пристосування до цього суспільного типу... У цивілізованому суспільстві індивідуальність проявляє себе набагато більше через відхилення або модифіковане втілення певних типів суспільства... Вона склонна до того, щоб ставати дедалі диференційованішою і неповторнішою»<sup>55</sup>. Це узгоджується з описами Дюркгайма та інших класиків соціології. Оригінальність Міда виявляється в тому, що на підставі реконструктивної внутрішньої перспективи своєї незалежно розробленої комунікативної теорії він спроможний надати більш точне значення невизначено застосованим основним соціологічним поняттям.

<sup>54</sup> Ebd. S. 323.

<sup>55</sup> Mead G.H. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 265 f.

### VIII

Процес суспільної індивідуалізації з погляду включених у нього індивідів має два аспекти. Ними є автономія та орієнтований на культуру й інституціонально затребуваний свідомий спосіб життя. Культурні зразки і соціальні очікування самовизначення та самоздійснення диференціюються один від одного мірою того, як зміщуються акценти самоздійснення суб'єкта. Тоді як у *Me* осаджуються конкретні способи життя та інституції окремого колективу, моральне й етичне (мовою психоаналізу – інстанція совісті й ідеал Я) роз'єднуються мірою того, як під тиском суспільної диференціації та збільшення конфліктуючих рольових очікувань руйнується конвенціональна форма ідентичності. «Розрив закостенілих конвенцій», що спонукається суспільством, навантажує окремого індивіда, з одного боку, власними моральними вирішеннями, а з іншого – індивідуальним життєвим проектом, сформованим під впливом етичного саморозуміння.

Однак тепер самість, яка вимагає цього самоздійснення, конститується винятково через суспільство; вона не може, якщо вона відділяється від конкретних життєвих зв'язків, виходити за межі суспільства й оселятися у просторі абстрактної самітності і свободи. Абстракція, що їй потрібна, здобувається, швидше, *на тому самому шляху*, яким рухається і процес цивілізації. Кожен індивід проектує себе як члена «всеохопного суспільства»: він «звертається до інших, передбачаючи, що існує група організованих інших, які реагують на його звернення, – навіть якщо воно має бути спрямоване до нащадків. Тут ми маємо позицію *I*, яка протилежна позиції *Me*»<sup>56</sup>.

Нам уже відоме звернення до майбутнього покоління Руссо, який за дуже схожих, контрфактично спрямованих у майбутнє комунікативних умов універсального дискурсу розпочинає процес свого порозуміння із собою. За умови *universal discourse* мають тепер здійснюватися й ті моральні вирішення, які в модерних суспільствах дедалі частіше висувають надмірні вимоги до конвенціональної моральної свідомості. Перехід до постконвенціональної моралі стає неминучим. Мід інтерпретує його таким чином: «Утворюється необмежена спільнота комунікації, яка трансцендує межі певного порядку певного суспільства, але в її межах члени спільноти можуть виходити, у разі окремого конфлікту, з існуючого суспільства, щоб з огляду на змінені навички дії і нове формулювання уявлень про цінності дося-

<sup>56</sup> Ebd. S. 243.

гати згоди»<sup>57</sup>. Утворення морального судження (так само як і етичного порозуміння із собою) надаватиметься форуму розуму, який водночас соціалізує й осучаснює практичний розум. Універсалізовану громадськість Руссо та інтелігібельний світ Канта Мід конкретизує до визначеного в часі суспільства; при цьому антиципація ідеалізованої форми комунікації має зберігати для дискурсивного процесу волеутворення момент безумовності.

Розроблена Пірсом мисленнєва фігура консенсусу, досягнутого в необмеженій спільноті комунікації, *ultimate opinion*, у Міда повторюється. У практичному дискурсі ми будуємо «ідеальний світ не реальних речей, а відповідного методу. Висувається вимога того, аби всі умови поведінки та всі цінності, які задіяні в певному конфлікті і які поєднуються в абстракції фіксованих форм поведінки та гарних якостей, мали братися до уваги»<sup>58</sup>. Для індивідів суспільна індивідуалізація означає, що від них очікуються самовизначення і самоздійснення, які передбачає ідентичність Я неконвенціонального типу. Проте це утворення ідентичності може *мислитися* лише як суспільно конституоване; тому воно має бути стабілізоване принаймні у передбачуваних відносинах взаємного визнання.

Це підтверджується в тих екстремальних випадках, коли самість практичного самовідношення під час розв'язання її моральних або етичних проблем цілком відкинута на себе: «Особа може досягти того пункту, де вона заступає шлях усьому світу»<sup>59</sup>. Але, як особа, вона зможе зберігати себе й у цьому екстремальному відокремленні не як самотня, не *in vacuo*, «оскільки (вона) виступає як член всеохопної республіки раціональних істот»<sup>60</sup>. Проте ця республіка розуміється не в кантівському сенсі ідеального світу, відокремленого від емпіричного: «Ідеться про суспільний порядок, адже її функцією є спільна дія на основі спільно визнаних умов поведінки і спільних цілей». Кантове царство цілей має *припускатися* тут і тепер як зв'язок інтеракції і як спільнота комунікації, у якій кожний здатний і бажає виходити з позиції кожного іншого. Той, хто цілком занурений у себе і хоче розмовляти із собою голосом розуму, «має охопити голоси мінулого й майбутнього. Лише так ідентичність може гарантувати собі

<sup>57</sup> Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 415.

<sup>58</sup> Ebd. S. 413.

<sup>59</sup> Mead. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 210.

<sup>60</sup> Mead. Aufsätze. Bd. 1. S. 414.

голос, що набагато сильніший, ніж голос (нині існуючої) спільноти. Загалом ми припускаємо, що голос спільноти взагалі збігається з голосом великої спільноти минулого й майбутнього»<sup>61</sup>.

Мід розвинув основи теорії моралі як основи теорії етики. Остання мала давати поняттю самоздійснення комунікативно-теоретичне формулювання, подібне до того, яке теорія моралі дає поняттю самовизначення. Поступова індивідуалізація вимірюється як диференціацією неповторних ідентичностей, так і зростанням особистої автономії. Щодо цього Мід наполягає на перехрещенні індивідуалізації і соціалізації: «Той факт, що кожна самість утворює себе через... суспільний процес і своє індивідуальне вираження... дуже легко узгодити з фактом, що кожна окрема самість має власну специфічну індивідуальність... оскільки кожна окрема самість у межах цього процесу, коли вона відображає його організовані поведінкові структури, формує в ньому свою власну і неповторну позицію... (так само як кожна монада в Ляйбніцевому універсумі відображає його ціле з іншого погляду...)»<sup>62</sup>. Тут Мід повторює своє раннє твердження, «що кожний індивід вирізняє події в житті спільноти, які є цілком спільними, у тому аспекті, у якому він відрізняється від кожного іншого індивіда. Кажучи словами Вайтгеда, кожний індивід укладає шарами спільне життя власним чином, і життя спільноти – це сума всіх цих розшарувань»<sup>63</sup>. Обидва пасажі добре передають інтуїцію, яку Мід хоче виразити; але онтологізоване приєднання до Ляйбніца і Вайтгеда зміщає надану експлікацію, на яку вказують власні міркування Міда.

Не лише як автономна, але й як індивідуалізована істота самість практичного самовідношення може засвічувати себе не в прямому звороті до себе, а лише з позиції інших. У цьому разі я залежу не від їхньої згоди щодо моїх суджень і дій, а від того, чи визнають вони мое право на неповторність і незамінність. Оскільки йдеться тепер про постконвенціональну ідентичність Я – яка вже не пристосовується до певного «типу суспільства» – у її безумовному праві на неповторність і незамінність, у гру вступає момент ідеалізації. Він стосується вже не лише віртуального кола, що охоплює всіх адресатів необмеженої спільноти комунікації, а самої вимоги індивідуальності; він стосується поручництва за безперервність моєї біографії, яке я

<sup>61</sup> Mead. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 210 f.

<sup>62</sup> Ebd. S. 245.

<sup>63</sup> Mead. Aufsätze. Bd. 1. S. 309.

свідомо приймаю у свіtlі обміркованого індивідуального життєвого проекту. Ідеалізоване підпорядкування універсалістському способу життя, у якому кожний може виходити з позиції кожного іншого і кожний може розраховувати на взаємне визнання всіма, уможливлює соціалізацію індивідуалізованих істот – індивідуалізм як зворотний бік універсалізму. Лише посилення на спроектовану суспільну форму уможливлює сприйняття власної біографії як принципу індивідуалізації – як своєрідного продукту моїх відповідальних вирішень. Самокритичне засвоєння і рефлективне продовження біографії змушують залишити остроронь необов'язкову і навіть невизначену ідею, доки я не зможу представити себе «перед очима всіх», тобто перед форумом необмеженої спільноти комунікації. «Себе» означає в цьому разі мою екзистенцію загалом – у повному згущенні і широті життєвих відносин й освітніх процесів, що створюють ідентичність.

Цього разу Я також знаходить себе лише в обхід через іншого, через контрфактично припущенний універсальний дискурс. Тут знову самість практичного самовідношення може засвідчити себе, лише якщо вона з позиції інших повертається до себе як до їхнього *Alter ego*, – цього разу не як *Alter ego* іншого *Alter ego*, а як *Alter ego* конкретної групи (як *Me*). Вона сприймає себе в екзистенціальній саморефлексії лише як *Alter ego* всіх соціалізованих інших, а саме як вільну волю в моральній і цілком індивідуалізованій істоті. Таким чином, відношення між *I* і *Me* залишається ключем і до аналізу суспільно затребуваної постконвенціональної ідентичності Я. Але на цьому щаблі відношення між ними перетворюється.

Дотепер *Me* мало здобувати прямий, уникаючий об'єктивації доступ до спонтанно діючого в опосередкованих актах самопізнання або самозасвідчення Я. Тепер стає потрібним встановити щодо самого Я передбачувані інтерактивні зв'язки з колом адресатів, з позиції яких воно може повернутися до себе і засвідчувати себе як автономна воля та індивідуалізована істота. *Me*, що своєрідно супроводжує Я, уже не уможливлюється через попередній інтерактивний зв'язок. Лише Я проектує той зв'язок інтеракції, який уможливлює на більш високому рівні реконструкцію зруйнованої конвенціональної ідентичності. Примус до цієї реконструкції випливає з процесів суспільної диференціації. Саме вони ініціюють узагальнення цінностей, зокрема у правовій системі<sup>64</sup>, узагальнення норм, які вимагають

<sup>64</sup> Mead G. H. Naturrecht und die Theorie der politischen Institutionen. In: Aufsätze. Bd. 2. S. 403 ff.

від соціалізованих індивідів самоздійснення особливого характеру. Ці тягари вирішень вимагають ідентичності Я неконвенціонального виду. Хоча вона може мислитися лише як суспільно конституйована, не існує якоїсь відповідної їй суспільної формациї. Ця парадоксальність вирішується в часовому вимірі.

Характерним для Модерну досвідам притаманні прискорення історичного процесу та безперервне розширення горизонту майбутнього; наслідком цього є те, що сучасні ситуації дедалі зрозуміліше інтерпретуються у світлі осучаснення минулих і насамперед майбутніх сучасностей. Функцією цієї зміненої, сформованої через рефлексію свідомості часу є вимога діяти сьогодні за умови передбачення наслідків дій для майбутньої сучасності. Це має значення як для системних процесів (таких як довгострокове визначення політики, отримання кредиту тощо), так і для простої інтеракції. Кризова свідомість, що зростає в модерних суспільствах, є зворотним боком цього ендемічного утопічного руху. Але в цей рух включаються й ті створені соціальними очікуваннями антиципації, які вимагають від моральних і цілком індивідуалізованих істот вільної волі до екзистенціальної саморефлексії. Постконвенціональна ідентичність Я може стабілізуватися лише за умови симетричних відносин невимушено взаємного визнання. Це може пояснити тенденцію до певного екзистенціального навантаження та моралізації суспільних тем і взагалі до зростаючого нормативного затору в політичній культурі розвинених суспільств, про що жалкує неоконсервативна критика сучасності<sup>65</sup>. Але з цього також набувають своєї внутрішньої послідовності радикально-демократичні позиції Міда та Дьюї<sup>66</sup>.

## IX

Проект необмеженої спільноти комунікації знаходить свою опору в структурі самої мови. Як для філософії суб'єкта, яка виходить з Я, у значенні «Я мислю», так і для її спадкоємниці, комунікативної теорії, ключову роль відіграє перша особа однини. Щоправда, мовний аналіз дотепер має справу насамперед із двома граматичними ролями особового займенника Я, які пов'язані з нашою проблемою лише опосередковано. Дискусія стосується Я як самореферентного

<sup>65</sup> Brunkhorst H. Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Ffm. 1987.

<sup>66</sup> Mead G.H. Aufsätze. Bd. 2. Teil III.

вислову, з яким мовець ідентифікує себе щодо слухача чисельно, як певна сутність серед безлічі всіх можливих предметів<sup>67</sup>. Інша дискусія стосується граматичної ролі першої особи в реченнях переживання, де цей вислів свідчить про привілейований доступ мовця до власного суб'єктивного світу. Загальною темою є тут епістемічне самовідношення в експресивних мовних діях<sup>68</sup>. Навпаки, самість практичного самовідношення виявляється лише тоді, коли ми досліджуємо граматичну роль, яку бере на себе перша особа як вираження суб'єкта в перформативних реченнях. Тоді Я виступає як діяч мовної дії, який у перформативній настанові вступає з другою особою (визначеною через комунікативний модус) у міжперсональне відношення. У цьому аспекті особовий займенник першої особи не виконує функцію самореферентності, що має, однак, передбачатися як виконана; не йдеться і про специфічний модус смислу самоопису «самості», якою громадськість приписує представлене перед нею переживання, оскільки воно стосується лише одного з кількох класів мовних актів. Значенням перформативно вживаного Я є функція кожного іллокутивного акту. Вона стосується вираження мовця, коли він виконує свій іллокутивний акт і зустрічає другу особу як Alter ego. У цій установці на другу особу він може ставитися до самого себе лише як до актуального мовця, приймаючи при цьому позицію іншого і розуміючи його як Alter ego свого співрозмовника, як другу особу другої особи. Перформативним значенням Я є, отже, «Я для себе», як його розуміє Мід, яке має супроводжувати всі мої мовні акти.

Мід наполягав на тому, що відношення до другої особи є неминучим – і остільки фундаментальним – для кожного самовідношення, а отже, і для епістемічного. Через утворення різних комунікативних модусів (які Мід досліджував так само мало, як і іллокутивно-пропозиціональну подвійну структуру мовлення<sup>69</sup>) епістемічне самовідношення стає обмеженим класом експресивних мовленнєвих дій. Крім того, від нього відокремлюється практичне, у вузькому сенсі, самовідношення. Водночас специфікується і значення суб'єктивного вираження перформативних речень, а саме в сенсі того *Me*, яке Мід розумів, спираючись на соціальну психологію, як «ідентичність» особи, здатної до мови та дії.

<sup>67</sup> Strawson P.F. *Individuals*. London 1959.

<sup>68</sup> Tugendhat E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Ffm. 1979.

<sup>69</sup> Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? In: ders., *Vorstudien und Ergänzungen*. Ffm. 1984.

Самість практичного самовідношення засвідчує себе через визнання того, що її вимоги відомі Alter ego. Ці надані для інтерсуб'єктивного визнання вимоги ідентичності не можуть переплутуватися з вимогами значущості, які висуває діяч у своїх мовленнєвих актах. Адже «ні», яким адресат відхиляє пропозицію мовленнєвого акту, стосується чинності певного висловлювання, а не ідентичності мовця. Звісно, він не міг би розраховувати на прийнятність його мовленнєвих дій, якби попередньо не передбачав, що він всерйоз сприймається адресатом як той, хто здатний діяти, відповідно до вимог значущості. Індивід має бути визнаний іншим індивідом як здатний відповідати за свої вчинки діяч, якщо останній вимагає від нього, аби він зайняв позицію «так» або «ні» щодо його пропозиції, що міститься в мовленнєвому акті. Отже, в комунікативній дії кожний визнає в іншому власну автономію.

Перформативне вживання особового займенника першої особи стосується, однак, не лише самотлумачення мовця як його вільної волі, але й його саморозуміння як індивіда, який відрізняється від усіх інших. Перформативне значення Я інтерпретує роль мовця і щодо його власного незамінного становища у сплетенні соціальних відношень<sup>70</sup>.

Нормативні контексти визначають множину всіх міжособових відносин, які сприймаються як легітимні в інтерсуб'єктивно розділеному життєвому світі. Коли мовець вступає зі слухачем у міжособове відношення, він водночас ставиться до мережі нормативних очікувань як соціальний діяч. Однак виконання соціальних ролей у жодному разі не означатиме їх безпосереднього відтворення, оскільки інтеракції мовно структуровані. Одна через одну обмежені позиції першої і другої особи є, щоправда, взаємозамінними; але один учасник може приймати позицію іншого лише в *першій особі*, що означає також: не як посередник, а лише як самостійна особа (*propria persona*). Таким чином, через структуру мовної інтерсуб'єктивності комунікативно діючий спонукується до того, щоб залишатися самим собою у діях, що відповідають нормам. У дії, що відповідає нормам, ні в кого не можна відбирати ініціативу здійснюватися водночас у своїй самості — і ніхто не може віддавати цю ініціативу. На цій підставі, з огляду на спосіб, у який діяч виконує свої ролі в інтеракції, Мід постійно підкреслює момент непередбаченості і спонтанності. Ефект

<sup>70</sup> Habermas J. (1981). Bd. 2. S. 931.

індивідуалізації мовно опосередкованого процесу соціалізації пояснюється самим медіумом мови. Йому притаманна логіка вживання особових займенників, зокрема позиції мовця, який орієнтується на другу особу таким чином, що у своїх діях не позбувається своєї незамінності, не може тікати в анонімність третьої особи, а має висувати вимогу бути визнаним як індивідуалізована істота.

Цей короткий формально-прагматичний розгляд підтверджує результат, якого Мід досягає на іншому шляху і який відповідає нашим зверненням до історії понять. До загальних і неминучих передумов орієнтованої на взаєморозуміння дії належить те, що мовець, як діяч, вимагає одночасного визнання себе як автономної волі та індивідуалізованої істоти. Тобто як самості, яка може засвідчувати себе як визнана іншим у своїй ідентичності, у значенні перформативно використаного особового займенника першої особи. Якою мірою це значення артикульоване в обох аспектах самовизначення і самоздійснення в кожному конкретному випадку: стає воно очевидним чи залишається імпліцитним або навіть нейтралізується, залежить, звісно, від ситуації дії і широкого контексту. Загальні прагматичні передумови комунікативної дії утворюють семантичні ресурси, з яких історичні суспільства черпають уявлення про дух і душу, про концепт особи, поняття дії, моральну свідомість тощо, артикулюючи їх власним чином.

У рамках конвенціональної моралі вимога діяча бути визнаним як суб'єкт, що здатний відповісти за свої вчинки, інтерпретується інакше, ніж у світлі релігійної етики добромисності, моралі принципів, що стає автономною, або світської етики спілкування. Як і поняття автономної волі, поняття індивідуальної істоти також може радикалізуватися. У нашій традиції, як ми бачили, ідея цілком індивідуалізованої істоти лише з XVIII ст. позбувається своїх історично-доброчинних конотацій. Але й на рівні розвитку суспільства, члени якого мають найбільш радикалізоване розуміння автономії та свідомого способу життя і керуються цими інтуїціями в комунікативній дії, це саморозуміння змінюється залежно від ситуацій дії і відповідно до систем дії. Там, де соціальні відносини більш-менш формалізовані – через ринки, виробництво або у стосунках з адміністративними установами, – правові норми звільняють від відповідальності морального типу; анонімні й водночас стереотипні зразки поведінки залишають небагато простору для індивідуальних проявів. Винятки, як-от наказ про надзвичайне становище за легально схвалених по-

рушень права людини, підтверджують це правило. Однак взаємні вимоги щодо визнання власної ідентичності не нейтралізуються цілком навіть за суворо формалізованих відносин доти, доки можливо звернутися до правових норм; у концепті правової особи, як носія прав суб'єкта, обидва моменти знято.

У комунікативній дії аспекти самовизначення і самоздійснення зберігають суворо інтерсуб'єктивний смисл: той, хто судить і діє морально, має очікувати згоди того, хто здійснює себе у відповідально прийнятій біографії, має очікувати визнання необмеженої спільноти комунікації. Відповідно, моя ідентичність, а саме моє розуміння себе як автономно діючої і індивідуалізованої істоти, може лише стабілізуватися, якщо я ставлюся до самого себе як до особи, що прагне бути визнаною. В умовах стратегічної дії самість самовизначення і самоздійснення випадає з інтерсуб'єктивних зв'язків. Стратегічно діючий більше не звертається до інтерсуб'єктивно розділеного життєсвіту; навіть стаючи немовби нейтральним щодо світу, він протистоїть об'єктивному світу і приймає рішення лише відповідно до суб'єктивних преференцій. При цьому він не потребує визнання себе з боку іншого. Тоді автономія перетворюється на свободу самоволі, індивідуалізація соціалізованого суб'єкта – на відокремлення вивільненого суб'єкта, що стверджує себе як самодостатній.

Мід розглядав суспільну індивідуалізацію лише з погляду поступової індивідуалізації. Модерні суспільства навантажили окремих індивідів вирішеннями, які вимагають постконвенціональної ідентичності Я і таким чином роблять необхідною і радикалізацію практичного саморозуміння діяча, завжди іmplіцитно передбачуваного в орієнтованому на взаєморозуміння слововживанні. Але реальність виглядає інакше. Процеси суспільної індивідуалізації ніколи не відбуваються лінійно. Комплексні процеси виказують себе в заплутаних, суперечливих аспектах. Однак ми можемо розрізнати їх належним чином, тільки якщо пояснимо конвенціональні соціологічні основні поняття у світлі комунікативної теорії, яку розробив Мід на підставі дещо відмінної від нашої методичної позиції<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Реконструктивний аналіз слововживання, так само як і трансцендентально-філософське дослідження добутків пізнання, не дає змоги виходити з позиції спостерігача. На відміну від трансцендентального філософа, який здійснює своє дослідження з позиції першої, віднесеної до себе особи, Мід у своїй прагматиці мови виходить з позиції учасника інтеракції, який ставиться до себе з позиції другої особи.

## X

У соціології процеси суспільної модернізації прийнято описувати у двох аспектах: як функціональну диференціацію суспільної системи і як детрадиціоналізацію життєвого світу. Взаємодоповняльне роз'єднання економічної системи, керованої ринками праці, капіталу та товарів, і бюрократичної та монополізованої системи суспільного управління, керованої владою, слугує великим історичним прикладом напряму розвитку, рухаючись у якому, модерні суспільства поступово розчиняються у своїх функціонально специфікованих підсистемах. З іншого боку, розчинення традиційних життєвих світів відображається в розкладанні релігійних систем світу, стратифікованих порядків панування і тих функціонально-сполучних інституцій, які ще формують суспільство загалом.

З погляду соціалізованих індивідів, з цим пов'язується як втрата конвенціональних опор, так і емансипація від залежності від природи. Це подвійне значення має на увазі Маркс, коли з іронією каже про «вільну» найману працю. Зі статусом трудової діяльності, залежної від заробітної плати, пов'язується двозначний досвід звільнення від соціально інтегрованих, але зумовлених залежностями, орієнтованих і захищаючих, але водночас обмежуючих і гнітючих життєвих відносин. Цей багатошаровий комплекс досвіду утворює задній план того, що класики соціології називали суспільною індивідуалізацією. Не маючи понять, які змогли б звільнити цю інтуїцію від підозри довільної оцінки соціальних фактів, вони підкреслювали користь, яка домірна втратам соціальних зв'язків. Саме як засіб для точного розрізнення між протилежними аспектами суспільної індивідуалізації Мід висуває своє, інтерсуб'єктивістськи витлумачене поняття «ідентичність».

Про поступову індивідуалізацію соціалізованих суб'єктів можна казати в дескриптивному сенсі, лише якщо її інтерпретують не просто як розширення ігрового простору вибору передбачуваних цілерациональних рішень. Ця інтерпретація пояснює індивідуалізацію як наслідок суспільної модернізації, що супроводжується зміною чинників розширення можливостей вибору<sup>72</sup>. Отже, якщо розглядати розчинення традиційних життєсвітів винятково як функцію суспільної диференціації, її можна описувати лише як двозначний

<sup>72</sup> Offe C. Die Utopie der Null-Option, in: J. Berger (Hg.), Die Moderne, Soziale Welt. Sonderheft Nr. 4, 1986.

результат детрадиціоналізації. Це зображення передбачає систему теорію, яка вбачає в життєсвіті субстрат і форму традиційного суспільства, що розчиняється, так би мовити, без залишку у функціонально диференційованих підсистемах. Функціональні системи відтиснують соціалізованих індивідів у їхні «навколоишні світи» і поглинають у них лише функціонально-специфічні здобутки. З погляду керованої власним кодом, рефлексивно зосередженої в собі підсистеми суспільна індивідуалізація постає як всеохопне приєднання відокремлених, тобто вивільнених і водночас роз'єднаних між собою систем особистості.

Парсонс називав «включенням» (*Inklusion*) те, що Луманн пояснює таким чином: «Феномен, що позначається як включення... виникає лише разом з розчиненням розшарованого суспільства старої Європи. У ньому кожна особа (точніше, кожна родина) належала лише до одного прошарку. З переходом до диференціації, орієнтованої в першу чергу на функції, цей порядок скасовується. Його місце заступають нові порядки. Як індивід людина живе поза функціональними системами, але кожний окремий індивід має отримувати доступ до кожної функціональної системи... Кожна функціональна система залишає все населення, але лише ті аспекти його способу життя, що є функціонально релевантними»<sup>73</sup>. Ульріх Бек описав ці процеси з погляду залучених до них індивідів. Вони виключаються з уречевлених підсистем, однак водночас включаються в них функціонально-специфічно: як робоча сила і споживачі, як платники внесків і застраховані, як виборці, як ті, хто зобов'язані вчитися в школі, тощо.

Для індивідів детрадиціоналізація їхнього життєсвіту постає насамперед як таке, що руйнує їхній життєвий досвід, роз'єднання урізноманітнених способів життя і конфліктуючих поведінкових очікувань, які вона навантажує новими можливостями координації та інтеграції. Якщо для минулих поколінь походження, сім'я, чоловік професія та політичне становище утворювали специфічну соціально розшаровану констеляцію, яка значною мірою визначала певний зразок біографії, то з появою нового порядку нормативно пов'язані способи життя і життєві плани стають дедалі різноманітнішими. У розширеному ігровому просторі можливостей посилюється вимога індивідуального прийняття рішення. Це середовище більше

<sup>73</sup> Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. Mü. 1981. S. 25 f.

не приймає за індивіда біографічно значущі для нього рішення: яку школу відвідувати, яку професію обрати, у які стосунки вступати, чи укладати шлюб і коли, чи народжувати дітей, вступати в партію, міняти дружину, професію, місто, країну тощо: «В індивідуалізованому суспільстві кожний індивід мусить вчитися... розуміти самого себе як центр дій, як установу, що планує його біографію, його здатності, партнерство тощо. "Суспільство" за умови створеної індивідом біографії має керувати як індивідуально змінна величина... Таким чином, суспільні детермінанти, які вторгаються у власне життя, мають розумітися як такі, що "змінюються під впливом навколошнього світу", які... можуть або діяти олосередковано, або взагалі втрачати силу»<sup>74</sup>.

Системно-теоретичним віддзеркаленням включення є, отже, вивільнений і відокремлений індивід, який розуміє себе як такого, що в безлічі своїх ролей постає перед збільшеними можливостями вибору; свої вирішення він має, звісно, підводити під системні умови, яких він не може уникнути. Як член організації, належний до системи, індивід, що охоплений включенням, підлягає лише іншому типу залежності. Як включений він має орієнтуватися на комунікативні засоби керування, такі як гроші та адміністративна влада. Вони виконують функцію контролю над його поведінкою, який, з одного боку, індивідуалізує, оскільки ці засоби узгоджуються з керованим преференціями вибором індивіда, а з іншого боку, стандартизує, оскільки вони надають лише можливості вибору в заданому вимірі (між наданням або ненаданням кредиту, наказом або покорою). Крім того, перше вирішення вплутиє індивіда в мережу подальших залежностей. Навіть якщо окремий індивід ставатиме «одиницею відтворення соціального», вивільнення і відокремлення не можуть ототожнюватися із «вдалою емансидацією»: «Вивільнені індивіди стають залежними від ринку робочої сили і водночас залежними від освіти, залежними від споживання, соціально-правового врегулювання і забезпечення, від повсякденного спілкування, споживчих пропозицій, можливостей і способів медичної, психологічної і педагогічної консультації та обслуговування»<sup>75</sup>. Поступове включення в дедалі ширшу функціональну систему не означає ані зростання автономії, ані зміни способу суспільного контролю: «Місце традицій-

<sup>74</sup> Beck U. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Ffm. 1986. S. 216.

<sup>75</sup> Beck ebd. S. 219.

них зв'язків і соціальних форм (соціального класу, малої родини) заступають другорядні інстанції, які накладають відбиток на біографію індивіда і роблять її не здобутком свідомого індивідуального вибору, а продуктом моди, стосунків, кон'юнктури і ринків»<sup>76</sup>.

Згідно з цією інтерпретацією суспільна індивідуалізація пов'язується зі зміною полюсів соціальної інтеграції, здійсненої на основі цінностей, норм і взаєморозуміння такими медіумами керування, як гроші або влада, які визначають преференції відокремлених діячів, що приймають раціональні рішення. Таким чином, той, хто розуміє розчинення традиційних життєвих світів лише як зворотний бік функціонально-специфічного залучення відособлених індивідів до самостверджуваної підсистеми, має доходити того висновку, що суспільна індивідуалізація відокремлює або сингуляризує, але не індивідуалізує в ємфатичному сенсі. Конвенціональні основні поняття соціології, на які спирається Бек, приводять його до помилкового смислу індивідуалізації. Він розчаровано стверджує: «Багато хто асоціює з “індивідуалізацією” індивідуацію, подібну до самоствердження, подібну до неповторності, подібну до еманципації. Це може відповісти нашому розумінню. Однак, здається, таке розуміння суперечить дійсності»<sup>77</sup>. Він вважає, що вихід за межі наявних соціальних форм і втрата традиційної надійності, отже, звільнення від традиції і її розчаклування можуть також давати поштовх не лише для сингуляризації соціалізованих індивідів, але й для «нового способу соціального залучення»<sup>78</sup>.

Цей новий спосіб соціального залучення мав розумітися як власний здобуток індивідів. Для цього, однак, недостатньо, як показав Мід, конвенціональної форми ідентичності. Так само недостатньо для цього Я як центру розсудливого, егоцентричного вибору між системно структурованими можливостями співучасти. Адже цьому водночас звільненному і відокремленому індивіду для раціональної обробки зростаючої вимоги прийняття рішення не надано жодні інші критерії, окрім власних преференцій, які регулюються природним імперативом самоствердження. В умовах значно укорочених нормативних вимірів редукована до когнітивної дії пристосування інстанція Я утворює, щоправда, функціональне доповнення до медіально керованих підсистем, але вона не може замінити спрямовані

<sup>76</sup> Beck ebd. S. 211.

<sup>77</sup> Beck ebd. S. 207.

<sup>78</sup> Beck ebd. S. 206.

на соціальну інтеграцію власні дії, яких вимагає від індивідів раціоналізований життєсвіт. Цим вимогам задовольняла б лише постконвенціональна ідентичність Я. І вона може формуватися лише під час поступової індивідуалізації.

Бек ілюструє емпіричний зміст цього міркування за допомогою динаміки, яка через ринок праці, через мобілізацію жіночої робочої сили впливає на сферу соціалізації малої родини. Він пояснює соціально-статистично підтверджені тенденції специфічно-галузевого зменшення кількості одружень і народжень, а також збільшення кількості розлучень, батьків, що самостійно виховують дітей, змін партнерів, персонального бюджету тощо як наслідок такого вирішення проблем, що виники разом зі зростаючою професійною діяльністю жінок, яке відповідає умовам ринку праці: «Разом із принциповою проблемою професійної мобільності виникають інші принципові проблеми, як-от: коли і скільки народжувати дітей, щоб забезпечити їх; вічно актуальна тема, що стосується розподілу повсякденної праці; "однобічність" методів запобігання вагітності; переривання вагітності; відмінності у способі та частоті сексуальності; не слід забувати і про вплив зорового сприйняття, яке вбачає сексуальність навіть у рекламі маргарину». Крім того, ці конфліктні теми мають різне значення для несинхронізованого циклу життя чоловіка і жінки. Бек змальовує драматичну перспективу: «Те, що обрушується тут на сім'ю через детабуїзацію і нові технічні можливості... поступово роз'єднує колись об'єднані в ній позиції: жінки та чоловіка, матері та дитини, дитини та батька. Традиційна єдність розпадається під тиском проблем, які їй потрібно вирішувати»<sup>79</sup>.

Цей пасаж, звісно, залишає відкритим питання, чи розпадається життєсвіт сім'ї під зростаючим тиском вимог прийняття рішення або ж чи має він трансформуватися як життєсвіт. Якщо розглядати процес детрадиціоналізації лише з перспективи ринку праці і системи зайнятості, лише як зворотний бік «включення», треба очікувати, що роз'єднання індивідуалізованих життєвих обставин може спричинити лише сингуляризацію вивільнених членів сім'ї і перетворення соціально інтегрованих відносин на контрактні відносини.

Цивільно-правова інституціалізація шлюбу і сім'ї перетворюється тоді на прозоре скидання законності з внутрішньосімейних зв'язків. Останньою крапкою в цій тенденції ставало б розчинення сім'ї вза-

<sup>79</sup> Beck ebd. S. 192.

галі: «На шляху до модерну форма існування самотнього індивіда не є окремим випадком. Вона є прообразом здійсненого суспільства ринку праці. Негація соціальних зв'язків, яка виказує себе в ринковій логіці, починає ліквідовувати в її найпрогресивнішій фазі і передумови міцного шлюбного союзу»<sup>80</sup>.

Ми відчуваємо, що такий системно-теоретичний опис не схоплює саму суть, проте не є цілком помилковим. Однак стан речей, який він зображує, не перекручені повністю лише в патологічних зонах. Спротив, який він викликає, не моральної природи, він має емпіричні причини. Необхідна для медіально керованих підсистем структура прийняття рішення є помилкою, якщо обмежує життєсвіт приватними і суспільними сферами. Покладені на суб'єктів вимоги само-здійснення полягають тут не в керованому власними преференціями раціональному виборі, а в чомусь іншому; те, що вони мають здійснювати, полягає в тому способі моральної та екзистенціальної саморефлексії, яка неможлива без прийняття позиції інших. Лише завдяки цьому можна створити і новий спосіб соціального залучення індивідуалізованих індивідів. Учасники мають самі формувати свої соціально інтегровані способи життя, якщо визнають один одного як здатного до автономної дії суб'єкта і, крім того, як суб'єкта, що відповідає за безперервність своєї відповідальної біографії.

Бек дотримується тієї переконливої гіпотези, що «норми життєсвіту, ціннісні орієнтації та способи життя, які характерні для людей за розвинутого індустріального капіталізму, менш за все є продуктом індустріального класоутворення; вони є переважно реліктом докапіталістичних, доіндустріальних традицій»<sup>81</sup>. З цього погляду стає зрозумілим, чому сьогодні завдання реконструкції домодерних форм соціальної інтеграції, що має здійснюватися самим індивідом, так настійливо покладається на нас. Суспільна індивідуалізація, давно вже пущена в хід системною диференціацією, є об'єктивно двозначним феноменом; тим важливіший опис, який не зводить цей феномен лише до деяких його аспектів. Цей процес індивідуалізації соціалізованих суб'єктів можна пояснити лише поступовою раціоналізацією життєсвіту – отже, дещо інакше, ніж це пояснюються через сингуляризоване вивільнення саморефлективно керованої системи особистості. Мід показав інтерсуб'єктивне ядро Я. Завдяки цьому він зміг пояснити, чому постконвенціональна ідентичність Я

<sup>80</sup> Beck ebd. S. 200.

<sup>81</sup> Beck ebd. S. 116.

не проводиться в життя принаймні без передбачення зміни структур комунікації; але якщо вони стають соціальним фактом, вони не залишають недоторканними традиційні форми соціальної інтеграції.

## 9. ФІЛОСОФІЯ І НАУКА ЯК ЛІТЕРАТУРА?

I

Юристи, такі як Савінії, історики, такі як Буркгард, психологи, такі як Фройд, філософи, такі як Адорно, були водночас видатними письменниками. Щороку Німецька академія дає премію за стиль і художню майстерність наукової прози. Кант або Гегель не могли б відповідним чином висловити свої думки, не надаючи мові, якою вони викладали свій предмет, цілком нової форми. У філософії, у науках про людину пропозиціональний зміст висловлювань все ж меншою мірою, ніж у фізиці, відділений від риторичних форм, у яких він викладений. І саме тут (як показала Мері Гесс) теорія не вільна від метафор, завдяки яким мають ставати зрозумілими (з інтуїтивним звертанням до ресурсу передрозумінь повсякденної мови) нові моделі, нові способи бачення, нові постановки проблеми. Будь-який інноваційний розрив з випробуваними формами знання і науковими традиціями неможливий без мовної інновації: цей зв'язок навряд спірний.

Фройд також був великим письменником. Кажучи це, ми, звісно, не вважаємо, що науковий геній виражається в мовотворчій силі своєї бездоганної прози. Не видатний письменницький потенціал, а, швидше, неупереджений клінічний погляд, спекулятивна сила, чутливість і безстрашність у скептичному ставленні до себе, стійкість, зацікавленість, отже, доброочесність продуктивного вченого дали йому змогу відкрити новий континент. Ніхто не вважає, що надмірно розглядати тексти Фройда і як літературу, але чи є вони лише нею або в першу чергу нею? Донедавна ми були впевнені у відповіді. Тепер дедалі частіше лунають голоси, які висувають зустрічні запитання. Чи є орієнтація на питання істинності достатнім критерієм для звичайного розмежування між науковою та літературою? Впливова школа деконструктивізму ставить під сумнів звичні видові розходження. Ще пізній Гайдеггер розрізняв між мислителями і поетами. Але з текстами Анаксимандра й Аристотеля він поводиться так само, як із текстами Гольдерліна і Тракля. Поль де Ман читає Руссо, так само як Пруста і Рільке, Дерріда працює над текстами Гуссерля і Соссюра, так само як і над текстами Арто. Чи не є ілюзією

думка, що можна розрізняти тексти Фройда і Джойса за тією ознакою, що в них нібіто споконвічно теорія відрізняється від вигадки?

У наших газетах і журналах з питань культури вони все ж розділяються – як фахова книга і література. Є різні рубрики: перш за все вигадка, потім пошук істини, спочатку продукція поетів і письменників, потім твори філософів і вчених (якщо вони притягують до себе загальну увагу). Показовою щодо цього є *Frankfurter Allgemeine Zeitung* («Франкфуртська всезагальна газета»), яка присвятила першу сторінку літературного додатку книжці відомого філософа, а саме не його чудовим студіям з історії духовної культури, а привабливій добірці з рефлексіями і примітками. Не вагаючись, рецензент коментував свій рекламний продукт так: «Ми дивимося в майбутнє, коли, кажучи про провідних письменників країни, згадуємо й ім'я Блюменберга. Він збирає іронічні зауваження, анекдоти, філософські оповіді, коротше кажучи, історії безперервного розвіювання ілюзій щодо світової історії, які в їхніх найкращих витворах можна порівняти з парадоксальними есе Хорхе Луїса Боргеса»<sup>1</sup>. Мене цікавить тут не доброзичлива оцінка<sup>2</sup>, а усунення видової різниці. Про це свідчить вже текст на суперобкладинці книжки: автор сподівається, що «невизначеність жанру, до якого мали б належати ці тексти», сприятиме доброзичливій оцінці читачів.

*Tempora mutantur*<sup>3</sup>. Коли перед поколінням Адорно з'явилася *Minima Moralia*, ані перед автором, ані перед читачем не постала проблема жанру. Те, що видатний філософ, який водночас є близьким письменником, публікував максими і рефлексії, не завадило тоді рецензентам рекомендувати читати цю збірку афоризмів так, начебто вона є ґрунтовним філософським твором. Адже ніхто не сумнівався в тому, що в кожному з відточених фрагментів виявляється цілісність теорії. Чи йдеться тут про два непорівнянні випадки або ж лише про змінене розуміння *тих самих речей*?

## II

<sup>1</sup> Зрівняння жанрової різниці між філософією та наукою з одного боку і літературою з іншого виражає те розуміння літератури, що за-

<sup>2</sup> *Schirmacher F. Das Lachen vor letzten Worten. Hans Blumenbergs «Die Sorge geht über den Fluß», FAZ v. 17. November 1987.*

<sup>3</sup> *Schlaffer H. Ein Grund mehr zur Sorge. Merkur, April 1988. S. 28 ff.*

<sup>3</sup> Часи змінюються – лат. – Прим. перекл.

вдячує філософським дискусіям. Вони виникають у контексті повороту від філософії свідомості до філософії мови, а саме в контексті того різновиду лінгвістичного повороту, який радикально звільнюється від спадщини філософії суб'єкта. Тільки якщо всі конотації само-свідомості, самовизначення і самоздійснення вигнано з філософських основних понять, саме мова (а не суб'єктивність) може усамостійнюватися до епохальної долі буття, саме мова може спричиняти мінливість сигніфікантів, уможливлювати конкуренцію між відокремленими дискурсами, так що межі між буквальним і метафоричним значенням, між логікою і риторикою, між серйозним і вигаданим у мовленні розчинаються у всезагальній (рівною мірою керованій мислителями і поетами) події тексту. До генеалогії цього мислення належать ранній Гайдеггер, структуралізм і пізній Гайдеггер.

Уже Фіхте помічає коло, у якому плутає спрямований на само-пізнання суб'єкт, коли відносить себе до самого себе, роблячи себе об'єктом, і при цьому не досягає себе як спонтанно утворюваної суб'єктивності. Здійснений Гайдеггером у «Бутті і часі» аналіз буття-у-світі розриває це коло. Він розуміє теоретичне мислення, тобто мислення, що опредмечує, як модус, похідний від первинної практичної загибелі світу; і згодом він пояснює тенденцію до об'єктивізму як зворотний бік спрямованої на самоствердження суб'єктивності. Мислення про предмети, надані в уявленні і в конкретному досвіді, отримує в метафізиці Нового часу своє історичне місце між Декартом і Ніцше. Ми можемо розуміти цю критику як ідеалістичне доповнення до розпочатої Марксом і Максом Вебером матеріалістичної критики уречевлення. Усі спроби розвіяти чари засадничих понять суб'єктоцентрованого мислення філософії свідомості зумовлюють перехід до парадигми мови, який відбувся спочатку в аналітичній філософії, причому цілком незалежно від критики інструментального розуму. Але в усіх філософських напрямах цей перехід відбувається по-різному, відповідно до покладених в основу концептів мови; а це зумовлюється, знову ж таки, тим, чи трансформують вони нормативний зміст розгорнутого від Канта до Гегеля поняття розуму або ж більш-менш радикально відкидають його.

Комуникативно-теоретична настанова виходить, починаючи з Гумбольдта, з моделі мовного взаєморозуміння і долає філософію суб'єкта завдяки тому, що відкриває в «самості» самосвідомості, самовизначення і самоздійснення інтерсуб'єктивну структуру взаємно обмежених перспектив і взаємного визнання. Епістемічне і практич-

не самовідношення стають деконструйованими, однак таким чином, що запозичені у філософії рефлексії поняття перетворюються на поняття інтерсуб'єктивного пізнання, комунікативної свободи та індивідуалізації через соціалізацію.

Структуралистська настанова виходить, починаючи з Соссюра, з моделі мовної системи правил і долає філософію суб'єкта завдяки тому, що пояснює здобутки пов'язаного зі своєю мовною практикою суб'єкта, який пізнає і діє, через структури і правила утворення граматики, що лежать в основі цієї практики. Водночас суб'єктивність втрачає силу спонтанного світоутворення. Леві-Стросс, який антропологічно розширив цю настанову, намагається розпізнати філософію суб'єкта у дзеркалі первісного мислення як у проекції ілюзорного саморозуміння модерних суспільств. Зрозуміло, ця деструкція не поширюється на самого спостерігача-ченого, етнологічний погляд якого пронизує і впевнено схоплює добре відомі феномени як анонімні витвори несвідомо діючого духу.

Постструктуралістські мислителі відмовляються від цього сієнтистського саморозуміння і з ним від останнього все ще утримуваного моменту концепту розуму, розробленого в Новий час. Слідом за пізнім Гайдеггером вони виходять з моделі мови як події істини і долають філософію суб'єкта завдяки тому, що розуміють модерне тлумачення світу як подію епохального дискурсу, що водночас передхоплює й уможливлює всі внутрішньосвітові явища, – чи то, як Дерріда, як подію всередині приреченої на критику історії метафізики, чи то, як Фуко, як подію в контингентних перипетіях влади і знання. Пізній Гайдеггер визначав мову як дім належного їй буття; при цьому він все-таки зберігав за окремими фазами розуміння буття відношення до буття, що трансцендує його межі. Фуко усуває цю останню, слабку конотацію історико-філософського відношення до істини. Усі домагання значущості стають іманентними дискурсу. Водночас вони стають втягнутими в цілісність дискурсу, що відбувається «наосліп», – і поставляють в його «азартну гру» свої взаємні перемоги. Ця концепція вимагає «пожертвування суб'єктом пізнання» і витісняє науку генеалогією. Вона «досліджує ґрунт, з якого ми походимо, мову, якою ми розмовляємо, закони, які керують нами, щоб викрити гетерогенні системи, які під маскою Я забороняють будь-яку ідентичність»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In ders., Von der Subversion des Wissens. – Mü. (1974). S. 107.

Після руйнування трансцендентальної суб'єктивності аналіз спрямовується на анонімну подію мови, яка виштовхує із себе світі і поглинає світи, яка впорядковує кожну онтичну історію, кожну внутрішньосвітову практику і долає їх межі: проникні межі між Я, автором і його твором. Такий аналіз «веде до розчинення Я і залишає кишіти в місцях порожнього синтезу тисячі нездійснених подій»<sup>5</sup>. Фуко, так само як і Дерріда та постструктуралісти, вважає це питання вирішеним: «Розчинення філософської суб'єктивності, розсіювання її в мові, яка її знесилює і розмножує у просторі своєї порожнечі, – це, імовірно, одна з основних структур сучасного мислення»<sup>6</sup>. Таким чином, переломлюючись через структуралізм, цей розумовий рух *непомітно* призводить до безслідного зникнення трансцендентальної суб'єктивності, через що притаманна самій мовній комунікації система світовідношень, перспектив мовця і домагань значущості випадає з поля зору. Однак без цієї системи відліку розрізnenня між рівнями реальності, між вигадкою і дійсністю, між буденною практикою і позаповсякденним досвідом, між відповідними фрагментами тексту і жанрами стає неможливим, навіть безглуздим. Дім буття стає, таким чином, залученим у вихор некерованого мовного струму.

Цей радикальний контекстуалізм бере до уваги рухливий стан мови, мову, яка існує лише в модусі свого руху, з якого виникають всі рухи всередині світу. У філософському дискурсі цей концепт знаходить лише слабкі опори. Він спирається переважно на естетичні досвіди, точніше, на очевидності з галузі літератури та теорії літератури.

### III

Італо Кальвіно, одночасно оповідач, наділений багатою уявою, і фахівець, що взяв активну участь у дискусії французьких аналітиків, розглядає з позиції автора тему «рівнів дійсності в літературі», аналізуючи таке речення: «Я пишу про те, що Гомер розповідає про те, що Одіссея каже: „Я почув спів сирен“». Він аналізує різні рівні дійсності, які створює автор, коли він, (a) рефлексивно ставлячись до своїх актів написання, (b) вигадує іншого оповідача, який (c) дає можливість персонажу, що зустрічається в його оповіданні, (d) по-

<sup>5</sup> Ebd. S. 89.

<sup>6</sup> Foucault M. Vorrede zur Überschreitung. In: Foucault (1974). S. 44.

відомляти про свої переживання змісту. Рівні від (b) до (d) є рівнями реальності в межах твору, отже, вигаданими рівнями дійсності. Для цієї частини тексту вимагає не вірогідності історичного повідомлення, документації або показань свідків, а «тієї особливої вірогідності літературного тексту, що властива читанню, так би мовити, вірогідності в лапках, що відповідає позиції читача, яку Колрідж позначив як “призупинення недовіри” (*suspension of disbelief*)»<sup>7</sup>. Це характерно для літературного тексту, який не намагається документувати розвиток подій у світі; проте він намагається крок за кроком залучати читача до уявлюваного розвитку подій, доки той не почне слідувати за розказаними подіями так, *начебто* вони є реальними. Адже вигадана дійсність має бути пережита читачем як реальна, інакше роман не досягне того, до чого прагне.

Оскільки літературний текст згладжує таким чином перепад між вигадкою і дійсністю, Кальвіно цікавить питання, чи не може текст згладжувати через рефлексію перепад реальності між собою як між корпусом знаків і емпіричними обставинами, що його оточують, і немовби поглинати все реальне. Завдяки цьому він розширює себе до неспростовної тотальності. У будь-якому разі ідея мовної реальності, що цілком покладає себе у творі і все охоплює, є релевантною в нашему контексті міркуванням Кальвіно.

Текст, якщо він тоталізує таким чином вигаданий світ, передусім має здобувати завдяки рефлексії три відношення до світу, які завжди в ньому передбачаються: відношення до світу, у якому автор живе і створює текст, потім відношення між вигадкою і дійсністю загалом і, нарешті, відношення до передбаченої в оповіданні дійсності, яка має принаймні описуватися як реальна. Текст перетинається із зовнішньою йому реальністю в цих трьох місцях: там, де він виділяється на тлі думок автора, там, де він дає можливість виникнути різниці між вигаданим світом і реальністю взагалі, і, нарешті, там, де вірогідність тексту залежить від того, чи відносить читач те, що викладено в оповіданні, до деякого припущеного як реальний, незалежного від тексту світу.

<sup>7</sup> До (a). Відстань між текстом і автором можна усунути, якщо останній ставиться до тексту як оповідач, від першої особи. За схемою наведеного прикладу Кальвіно тематизує частину «Я пишу про те, що...», удаючись до відомого висловлювання: «Густав Флобер,

<sup>7</sup> Calvino I. Kybernetik und Gespenster. – Mü. 1984. S. 143.

який є автором творів Густава Флобера, зображену, звертаючись до самого себе, Густава Флобера як автора “Мадам Боварі”, який зображену, звертаючись до самого себе, фігуру буржуазної дами з Руана, Емму Боварі, яка зображену, звертаючись до самої себе, Емму Боварі, якою вона мріє бути»<sup>8</sup>. Наприкінці семантичне коло між текстом і автором має замкнутися після класичного висловлювання Флобера: «Мадам Боварі – це я». Автору необхідно бачити лише поступову змінність своїх власних витворів як таку, що відбувається незалежно від нього: «Якою мірою Я, що надає персонажам форми, справді є Я, якому персонажі мають надавати форми? Що далі ми просуваємося вперед у розрізенні шарів, з яких складається Я письменника, то сильніше ми усвідомлюємо той факт, що більшість із цих шарів належать не до індивідуальності письменника, а до колективної культури, історичної епохи або до глибинних основ людської діяльності». Висновок, який Кальвіно робить із цього, ззвучить як речення Фуко або Дерріди: «Вихідний пункт цього ланцюга, справді перший суб'єкт написаного, здається нам дедалі віддаленішим, дедалі розчиненішим, дедалі незрозумілішим: імовірно, це є примара Я, порожнє місце, відсутність»<sup>9</sup>.

До (b). Текст може поглинати не лише автора, але й категоріальну різницю між вигадкою і дійсністю, якщо операція утворення нового світу стає в ньому прозорою. Кальвіно пояснює це за допомогою другої частини свого прикладу: «Я пишу про те, що Гомер розповідає...» Оповідач може ввести фігуру, яка випробовує на собі і перетворює зіткнення несумісних світів: «Фігура Дон Кіхота уможливлює зіткнення двох протилежних мов, двох літературних світів, між якими немає нічого спільногоДивного лицарського роману і комічного шахрайського роману»<sup>10</sup>. Цим Сервантес відкриває не лише новий вимір. Швидше, він дає можливість з'явитися на горизонті подій, у точці перетину двох літературно зображеніх світів, усталеній фігури нового, кіхотського тлумачення світу. У цій фігурі текст самовіднесено відображає операцію світовідкриття, яка лише й робить його літературним текстом.

До (d). За допомогою останньої частини прикладу «...Я почув спів сирен» Кальвіно обговорює можливість остаточного наведення мостів. Текст стикається із зовнішньою йому реальністю саме

<sup>8</sup> Ebd. S. 149.

<sup>9</sup> Ebd. S. 150.

<sup>10</sup> Ebd. S. 150 f.

там, де він вигадує предметний зв'язок між розказаною подією і реальнюю дією; оскільки текст стає достовірним, світ, з яким пов'язані його фігури, має бути припущенний як об'єктивний. Читач має бути спроможним вважати викладене реальним. Тут Кальвіно вдається до спекулювання, оскільки виникає прогалина, якої тексту важко уникнути. Аби включитися в завжди очікувану реальність, текст мав би керувати онтологічним горизонтом очікувань читачів. Автор є сучасником власного тексту і випробовує зворотну дію свого витвору іншим чином, ніж читач, який може підступитися до чужого йому тексту з абсолютно інших контекстів, внутрішньо не пов'язаних із зображеню в тексті історичною подією. Щодо цього «відкритого флангу», розмірковує Кальвіно, текст міг би, імовірно, забезпечити свою цілісність завдяки тому, що він рефлексивно закривається в собі, а саме рефлектує себе як цілісність у кожній із частин: «Що співають сирени? Припустимою гіпотезою є та, що їхній спів є не чим іншим, як співом Одіссея»<sup>11</sup>.

Але ця рефлексивність семантичного змісту є захисною реакцією, яка висуває на передній план читача. Проблема, що полягає в тому, як текст може стверджувати реальність розказаної події, може бути розв'язана лише через відношення тексту до читача. Від цього ствердження реальності залежить те, чи може текст сприяти «призупиненню недовіри» щодо себе.

До (с). Я ще не сказав про четверте світовідношення – відношення читача до тексту. Кальвіно викладає його (хоча й не дуже зрозуміло) за допомогою третьої частини свого прикладу «Одіссеї каже...». Він посилається на принцип рамкового оповідання, що залишає вигаданих читачів або слухачів до події, яка зображена в оповіданні. Але ті пані та панове, які виправдовують втечу Боккаччо перед чумою 1348 р. із Флоренції в буколічний маєток, не можуть поставити себе на місце німецького читача 1888 р. або японського читача 1988 р., звісно якщо вони не ставлять під сумнів своє онтологічне передрозуміння, з яким вони підходять до тексту. Кальвіно також завершує своє близькуче дослідження, швидше, обережно. Як теоретик літератури, він не залишає спокуси побачити в рефлексивно вбудованих один в одного вигаданих світах модель, яка піdnімає мову на рівень темпоралізованої зasadничої сили: «Література знає не дійсність, а лише рівні», а саме вигадані рівні дійсності в універ-

<sup>11</sup> Ebd. S. 155.

сумі тих написаних слів, яким притаманна «особлива вірогідність» літературних текстів.

Інакше ставиться до тексту письменник Кальвіно. В одному зі своїх романів він змальовує фігуру письменника, який розвиває у своєму щоденнику саме цю постструктуралістську ідею мови. Він відчуває бажання віддатися плину анонімної, всеохопної і прихованої керуючої події мови: «Письменникові, який бажає усунути самого себе, аби залучитися до розмови, що відбувається поза ним, відкриваються два шляхи: або писати книжку, що може бути єдиною, всеосяжною книжкою, таку, що вичерпує на своїх сторінках все і ціле, або писати всі книжки, щоб уловити ціле через його часткові зображення». Відкидаючи перший, метафізичний концепт і звертаючись до радикалізованого мовного історизму, Кальвіно приймає версію Сіласа Фланнері з його зображенням ідеального письменника: «Єдина, всеосяжна книжка мала б бути не чим іншим, як святым текстом, відвертим тотальним Словом. Проте я не думаю, що можна схопити тотальність мовою. Моєю проблемою є те, що залишається зовні, ненаписане, те, що не може бути написаним. Тому мені не залишається іншого шляху, ніж писати всі книжки, книжки всіх можливих авторів». З роману, до якого належить це речення<sup>12</sup>, Кальвіно розпочав літературні спроби досягти в самій літературі засвоєння літератури завдяки читачеві. Він намагається в самій літературній практиці показати, що межі між вигадкою і дійсністю є видимістю, відмінністю, що створюється самим текстом, і представити цей текст (як і кожний інший) як фрагмент всезагального тексту, первісного тексту, який не знає меж, оскільки лише він звільнений від вимірів, визначених можливими розмежуваннями у просторі і часі.

#### IV

«Якщо однієї зимової ночі подорожній...» – це роман, що складається з десяти початків роману. Вони вбудовані в рамкове оповідання, що зображує в кожному з його фрагментів читача і читачку, які розшукають загублений оригінал. У це метаоповідання мистецьки вплетено метарефлексію укладача сьомого початку роману, вустами якого Кальвіно в розмові ідеального автора з ідеальною читачкою дає змогу розпізнати наміри, якими він керується, конструкуючи цей

<sup>12</sup> *Calvino Italo. Wenn ein Reisender in einer Winternacht.* – Mü. 1986. S. 218.

багаторазово самовіднесений текст. При цьому одразу виникають такі запитання: чи не перериває перенасичений читач читання кожного нового роману, що викликає нудьгу вже після перших тридцяти сторінок? чи немає в автора бажання сказати все вже після кількох сторінок? чи не можна скоротити надто великий обсяг і спростити сумнівну складність цієї книжки, яка поступово зростає протягом десяткох романів? У будь-якому разі очевидним є бажання автора заволодіти увагою читача так, як цього вимагають лише романи з продовженням. Кальвіно надає своєму читачеві можливість десять разів переступити межу між його повсякденністю і вигаданим світом і так само часто вириває його в апогеї напруги з ілюзії, якою він уже не може живитися; десять разів упродовж прихованої історії він грубо повертає його з незадоволеною цікавістю на ґрунт тривіальної практики повсякдення. Продовжуючи думку Фланнері, він пише: «Я відчуваю збудження, що притаманне початку, з якого може випливати нескінчена кількість напрямів розвитку невичерпної різноманітності... Епічне зачарування, що виступає у чистому вигляді в початкових реченнях багатьох романів, втрачається незабаром протягом оповідання... Я бажав би, я міг би написати книжку, що була б лише початком, який зберігав би в собі потенціал початку протягом всієї книжки... Чи були б це вставлені один в одного початки, як у "Тисячі і одній ночі"?» (S. 212 f.).

Але в центрі уваги постає таке міркування: «Я хотів би розчинитися, згаснути і відродитися, аби вигадати для кожної з моїх книжок інше Я, інший голос, інше ім'я. Це є моєю метою, спіймати у книжці світ, що не піддається прочитанню: світ без центра, без Я» (S. 217). Ідентифікована особа автора, єдність локалізованого у просторі і часі твору з початком і кінцем, укорінення написаного слова в контексті його виникнення – ця видимість індивідуалізації стає на заваді істинності літератури, істинності книжки, що прагне бути «написаним доповненням до неописаного світу»: «Як би добре я написав, якби я не був! Якби між білим аркушем і бурлінням слів, речень, історій, які набувають певної форми і знову зникають, не було того, хто пише їх, ще було цієї гальмівної перегородки в моїй особі... Якби я був лише рукою, відсіченою рукою, що тримала б перо і писала. Але хто мав би рухати рукою? Анонімна маса? Дух часу? Колективне несвідоме? Я не знаю... Ні, зовсім не для того, щоб бути рупором для чогось невизначеного, я скасував би себе так охоче. – Лише для того, щоб бути посередником між написаним і тим, що тільки очікує на те, щоб

бути написаним, тим, що має бути розказаним і що ніхто ще не розповідав» (S. 205 f). У цьому прагненні скинути все суб'єктивне, бути безособовою пишучою силою висловлюються два моменти: природний досвід процесу світовідкриття, тієї мовної інновації, що дає нам можливість бачити події у світі іншими очами, а також бажання перекрити цей естетичний досвід, тоталізувати контакт із позаповсякденним, поглинути повсякденне. Усе, що нагромаджується у світі в проблемах, що стають або вирішеними, або ні, має бути зведенено до голої функції відкриття завжди нових горизонтів досвіду й інших способів розгляду. Таку потребу задовольняє лише концепт книжки, що пише себе сама: «Я читаю, отже, вона пише».

Кальвіно підпорядковує досвіди світовідкриття, надані в мовному художньому творі, концепту мови, що відрізняється від того, на який спирається теорія Дерріди. Його теорія немовби інсценує пошуки тих зниклих таємничим чином продовжень, які доповнюють передані нам минулими поколіннями фрагменти, аби повернути їм оригінальну форму і цілісність, якої вони ніколи не мали і ніколи не зможуть досягти. Людмила, персонаж читачки в романі, яка радісно накидається на кожний новий роман і може поглинати кожний новий світ в очікуванні того, що він, з початком і кінцем, утворюватиме ціле, повинна, звісно, зрозуміти, що особа автора має мало спільногого з роллю автора, що книжки виникають природно, тобто «породжуються» подібно до того, «як гарбузовий кущ породжує гарбуз». Але її пошуки продовження роману дають змогу також зрозуміти те, чого ідеальна читачка ще не зрозуміла: що оригіналу ніколи не було. Це знає лише її *Alter ego*, підступний перекладач Марана, який спотворює всі рукописи. Марана мріє про «змову апокрифів», і ця мрія розкриває правду про літературу.

Навмисно перекручуючи тексти, Марана бореться з тією ідеєю, «що заожною книжкою стоїть той, хто гарантує істинність зображеного в ній світу мрій і вигадок, оскільки він... ідентифікує самого себе зі структурою її словника». Він мріє «про цілком апокрифічну літературу, що створюється з очевидно помилкових запозичень, імітацій, підмін і художніх наслідувань» (S. 189). Марана/Дерріда постійно створює невизначеність щодо ідентичності творів, авторів, контекстів виникнення. Він піклується про те, щоб два цілком схожі екземпляри роману містили два абсолютно різні романи, щоб під ім'ям популярного письменника Фланнері виходили у світ і набували популярності підробки, які точно відповідають оригіналам. Він пере-

плутує рукописи, твори і авторів, мови і місця видання. Він знає ту таємницю, яку хотів би повідати Кальвіно своєму читачеві: ту, що сторінки постійно мандрують від книжки до книжки. Пошуки зниклих книжок Кальвіно робить своєю повсякденною справою, що має на меті знайти правду про літературу: ту, що не існує жодних оригіналів, а лише їхні копії, жодних текстів, а лише тлумачення, жодних вигаданих світів, яким протистояла б реальність.

Однак якщо текст розчиняється в події пошуку апокрифічних текстів, він ніде не може знайти стабільність, окрім як у скроминущих актах сприйняття. Книжка живе лише в момент її прочитання. Вона є реципієнтом, що керує відтворенням. Письменник, що усвідомлює правду про літературу і нівелює самого себе як автора, намагається приєднатися до інтенцій своїх читачів: «Можливо, жінка, сидячи в шезлонгу, знає, що я мав би написати... У будь-якому разі вона знає, чого вона очікує, яку порожнечу мали б заповнити мої слова». Він відчуває потребу «написати про щось, але при цьому постійно думати про те, що воно мусить оживати під час *її* читання» (S. 206 f).

Цього достатньо для розуміння естетичних рецепцій, які Кальвіно приєднує у вигляді коментарів до свого роману на метарефлексивному рівні. Ця теорія, яка живиться естетичним досвідом і все-таки спрямована на сферу, що перевершує сферу естетичного, має доводити себе – і в цьому Кальвіно послідовніший, ніж Дерріда, – лише в естетичній практиці. Навіть якщо він здійснює експеримент з написання роману від другої особи, Кальвіно може показати, що відношення роману до читача тексту не має залишатися зовнішнім. Теорія вимагає здійсненного на практиці доведення того, що літературний текст, якщо він певною мірою містить сприйняття себе з боку свого читача, може усувати свою ідентичність, визначену розбіжністю з повсякденністю, і завдяки цьому здійснювати вимогу універсальності літератури. Якщо експеримент вдається, то вже не може йтися про теорію у суворому сенсі. Те, що я називав перед цим теорією, виявилося елементом літератури, у вигляді якого вона виступає і в романі. Література і теорія літератури немов прирівнюються одна до одної.

## V

Роман від другої особи робить читача персонажем, який зависає в повітрі між вигаданим і своїм реальним світом, який водночас і все-

редині, і зовні роману: усередині – як один з багатьох вигаданих осіб, але водночас зовні, оскільки фігура читача [як персонажа роману] відсилає до реального читача і з цього погляду становить зовнішній відгук на книжку. Коли роман рефлектує своє відношення до читача, він доляє, зазвичай своїми засобами, бар'єри вигадки.

Межі роману позначаються початком і кінцем його зустрічі з вигаданим читачем. Цю обставину Кальвіно також включає у свій роман. Ідеться про його роман «Якщо однієї зимової ночі подорожній...». Він починається з того, що читач купує у книгарні свіжонадрукований екземпляр роману «Якщо однієї зимової ночі подорожній...» і одразу заглиблюється в читання, яке закінчується буквально разом з останнім реченням книжки на останній сторінці. Тепер Кальвіно пов'язує себе з читачем подвійним відношенням. Він розповідає, як читач зустрічає читачку, з якою він вплутується в авантюрну історію (пошук загублених книжок), як він закохується в неї, кохається з нею й одружується. Поки вони виконують нормальні ролі персонажів роману, над життям яких необмежено панує автор. Цей суверенітет стає обмеженим, принаймні граматично, щойно автор починає звертатися до реального читача як до другої особи, адже тепер він стає відповідальним за власну позицію. Автономія читача зростає разом з трикратним переломленням цього відношення до автора.

Автор, який ідентифікує себе з оповідачем від першої особи обрамлених початків роману, одразу бере читача за руку і хитро вводить його у свої вигадані світи. Світ персонажа читача в романі сюрреалістично пронизується світом, що починає розкриватися йому в читанні й утворює тканину, на якій відбувається процес засвоєння прочитаного і занурення у вигадані події другого порядку. Перший роман у романі починається зі слів: «Роман починається на вокзалі, локомотив фирмкає, пар, що клубочиться, сичить про початок глави, дим огортає частину першого абзацу. Хтось дивиться крізь запітнє скло, відкриває скляні двері кафе». Водночас читач як персонаж роману і реальний читач чують голос автора: «Твоя увага як читача зосереджена тепер цілком на жінці, ти вже кружляєш навколо неї, кружляю я, ні, кружляє автор навколо цієї жіночої фігури».

На наступному рівні рефлексії читач постає перед автором у мистецькій конструкції включення читача в сам роман. Автор звертається до Людмили, яка зустріла цього читача як споріднену душу: «Хто ти, читачко? Тепер стає потрібним, щоб ця книжка від другої особи зверталася, якщо можливо, не лише до невизначеного чо-

ловічого Ти, до Ти як брата і двійника вдаваного Я, але й безпосередньо до жіночого Ти, до тієї необхідної третьої особи, яку ти зустрічаєш протягом другої глави.... завдяки чому може... щось відбуватися між чоловічою другою особою і жіночою третьою особою» (S. 168). На цьому рівні реципієнти мають отримувати власне життя, щоб той самотній читач, що виступає в романі, не залишився лише відображенням автора.

Звісно, щоб ставитися до рефлексії свого співрозмовника з позиції «так» або «ні» і мати власні погляди, читач і читачка отримують автономію саме на третьому рівні рефлексії. Хоч як це дивно, вони стають автономними там, де протистоять авторові Кальвіно не в ролі другої особи, а як треті особи всередині щоденниківих записів письменника Фланнері (*Alter ego* Кальвіно). Читач і читачка дивним чином завдячують цією самостійністю не наданій їм на цьому рівні граматичній ролі триразово обрамленої фігури роману, а своїй соціальній ролі співрозмовників письменника, який залучає їх до аргументації, до майже літературно-наукового обговорення. Отже, Кальвіно досягає мети включення читацького відношення в літературний текст не літературними засобами, а лише завдяки тому, що йому вдається змусити свого реального читача забути на мить світ роману і прийняти всерйоз аргументи, висловлені в ньому вигаданими персонажами, як такі. Він змушений скасувати закони роману, щоб здобути в романі те, що притаманне світу, що його оточує, а саме можливі реакції реального читача. Адже лише в ролі учасника аргументації цей читач – як той, кого домислює Кальвіно, – перетворюється на будь-якого читача.

Природно, що доволі розважливий Кальвіно точно бачить проблему, яку слід було б вирішити. З одного боку, зображений читач має бути абстрактним двійником кожного реального читача, щоб тримати своє місце відкритим для нього. Тому читач залишається без імені. Потрібно запитати себе, чи не надто специфічно, чи не надто вузько визначається він як чоловік, або чи не надто точно ідентифікується він з тим, хто придбав «свіжонадрукований» екземпляр нового роману Кальвіно, хто живе в міському середовищі, має професію службовця тощо. З іншого боку, читач має отримувати певні власні риси і скидати із себе, всупереч усім намаганням автора, свою анонімність, оскільки він, як фігура роману, не може уникнути того, щоб не бути вплутаним в історію. Кальвіно сподівається, що зможе розв'язати цю проблему завдяки перекладанню змістовного

розділу читацьких ролей: чоловічої, анонімної, і жіночої, яскраво зображені — на «завдання граматичного розподілу праці». На сторінці 169 автор дає можливість читачі дізнатися про таке: «Дотепер книжка сумлінно прагнула до того, щоб тримати для читача, який її читає, відкритою можливість ідентифікувати себе з читачем, про якого в ній ідеться. Тому він не отримав жодного імені, яке автоматично ототожнювало б його із третьою особою, особою роману (тоді як ти, як третя особа, мала отримати ім'я, а саме ім'я Людмила). Він свідомо залишається в абстрактному стані займенника, якому можуть приписуватися будь-які атрибути і будь-які дії. Отже, давай подивимося, чи вдається книжці намалювати твій, читачко, справжній портрет, який показав би тебе з усіх боків і визначив головні риси твого образу».

Кальвіно близькуче вдається залучити у фабулу роману іншого, однак лише ціною того, що він мусить поступово позбавляти вигаданого читача, який підпав під вплив Людмили, його анонімності. На рівні реципієнтів оповідання дедалі більше поляризується. Один полюс утворює динаміку дій, завдяки якій абстрактне Ти читача стає дедалі більш індивідуалізованим, дедалі повніше, у плоті і крові, посідає порожнє місце сингуллярного терміна «Ти», і займенник другої особи отримує індивідуальне ім'я; інший полюс становить розочарувальні зусилля зберегти граматично вигаданого «читача взагалі» від конкретності життя — кохання до Людмили, першої ночі з нею, рішення уклсти з нею шлюб, — залишати його, якщо можливо, в неясності, брати в дужки, висвітлювати у кращому разі як відображення дій, що паралельно відбуваються на інших рівнях. Роман не виходить за межі роману.

Вигадка, що перевищує саму себе, руйнується законами вигадки. Те, що Кальвіно хотів показати цим романом, він мав представити в ньому: перехід роману до життя, інсценівку життя як читання. Кальвіно зображує в Людмилі особу, життя якої розчиняється в читанні. Він зображує силу написаного слова про життя, коли змальовує поряд з Людмилою протилежний їй тип її сестри, яка марно намагається уникнути плину непереборних подій, описаних у романі. Лотарія, якій шістдесят вісім років, постає в постмодерністському світлі як іронічне відмежування. Вона вважає літературу марним витраченням часу і, слідуючи вимогам часу, бажає «вирішувати проблеми».

Але й вона зрештою потрапляє в залежність від частотності власного словника, від розбіжності сигніфікантів. І навіть Ірнеріо,

принциповий нечитач, не уникає світу книг; скульптури з пап'є-маше, які він виготовляє із книжок Людмили, потрапляють до рук критиків-мистецтвознавців і на сторінки мистецтвознавчих каталогів. Читачеві навіюється таке: «Ти концентруєшся на читанні і намагаєшся перенести у книжку думки про Людмилу так, начебто ти вже сподіваєшся, що вона зустрінеться тобі на її сторінках» (S. 167).

Коротше кажучи, Кальвіно зображує історію, сцени якої буквально розігруються у світі книги: у книгарнях і видавництвах, на літературно-наукових семінарах, у кабінетах письменників, на книжкових полицях, на подружніх ложах, над якими панує нічне читання. Але наприкінці автор все-таки залишається єдиним режисером цього світу і дивиться зверху на читача і свою читачку, які залишаються другими особами третіх осіб. Суверенітету автора ніхто не може перешкодити: «Читач і читачка – це тепер жінка і її чоловік. Велике подружнє ложе є місцем їх паралельного читання». Людмила відкидає свою книжку і запитує свого читача: «Ти також вимикаєш світло? Чи не втомився ти від читання?» Ця остання сторінка не пронумерована в моєму екземплярі роману. Чи є це останньою, марною спробою стерти перехід від одного світу до іншого?

## VI

Вона є також вказівкою на те, що сама Людмила звільнена від повсякденності. Контакт із позаповсякденним залишається тимчасовим, його не можна ані зробити постійним, ані розширити до тотальності. Літературні тексти, які залишаються обмеженими повсякденністю, і представлений у них естетичний експеримент не на дають жодного підтвердження концепції мови як всезагальної події тексту, що нівелює різницю між вигадкою і дійсністю та доляє межі повсякденності. Але що є тим, до чого прагне література, залишаючись нездатною досягти цієї мети? У якому сенсі повсякденність обмежує літературу?

У комунікативній повсякденній практиці мовні дії зберігають силу, яку вони втрачають у літературних текстах. Там вони функціонують у взаємозв'язках дій, у яких учасники комунікації мають опановувати ситуації і завдяки цьому вирішувати проблеми; тут вони увідповіднюються рецепції, яка звільняє читача від дій: ситуації, з якими він стикається, проблеми, які він має вирішувати, не є безпосередньо його власними. Література закликає читача займати позицію, від-

мінну від тієї, якої вимагає від діячів повсякденна комунікація діячів. В обох випадках мовні дії пов'язані з історією, але по-різному. Аспект, у якому можна з'ясувати цю різницю, – це взаємозв'язок значення і значущості.

Тоді як домагання істинності висловлювань, правильності норм, правдивості висловів, переваги цінностей, що пронизують прозу повсякденності, стосуються мовця як адресата, домагання значущості, які висуваються в межах літературного тексту, мають зобов'язувальну силу лише для його персонажів, а не для автора і читача. Домагання значущості обмежується текстом, не поширюючись через комунікативні відношення на читача. У цьому сенсі мовні дії літератури іллокутивно знесилися. Внутрішнє відношення між значенням і значущістю висловленого чинне лише для персонажів роману, для третіх осіб або для перетворених на них других осіб – як вони постають перед читачем, – а не для реальних осіб.

Ця обставина утримує читача від того, щоб ставити певні запитання щодо тексту: наприклад, чи справді японські версії романів Фланнері, які Кальвіно відтворює за допомогою персонажа роману, перекладача Марани, і водночас критикує як фальсифікації, є фальсифікаціями. Читач знає: те, що автор називає «підробленим Фланнері», є підробленим Фланнері. Для читача не існує ніякої можливості «подужати функцію автора». Що є дійсним і що є недійсним, визначає лише він, і лише він може запевняти з вірогідністю: «Зрештою, не існує істини, окрім підробки» (S. 232). Щойно автор дає читачеві можливість самостійно вирішувати, чи є дійсним те, що Фланнері каже Людмилі і що Людмила відповідає Фланнері, він втрачає своє автократичне становище літературного автора, але водночас змінюється жанр тексту. Читач, який ставиться до домагань значущості, висунутих всередині тексту, із «зовнішньої» позиції повсякденності, через текст схоплює реальність і руйнує вигадку.

Таким само чином читач ставиться до філософських і наукових текстів. Від них він вимагає критики, яка спрямовується на висунуті в тексті домагання значущості. На відміну від естетичної критики, його критика стосується не тексту і здійснюваної ним операції світовідкриття, а того, що висловлюється в тексті про щось у світі. Теоретичні тексти також певною мірою звільнені від дій, але, на відміну від літературних текстів, дистанціюються від повсякденної практики, не обмежуючи домагання значущості текстом, не звільняючи читача від ролі адресата висунутих у ньому домагань значущості.

Автор філософських і наукових праць позбавлений автократичного становища літературного автора, за яке той розплачуються іншою залежністю. Залежність літературного автора від мови, яка йому не підпорядкована, силу якої він має використовувати під час контакту із позабуденним, – це, власне, і є тема Кальвіно. Утім автор наукової праці також не може цілком звільнитися від цієї залежності, ще більшою мірою це стосується автора філософської праці. Відповідної формою викладу Адорно вважав влучний афоризм. Згідно з Адорно обговоренню має підлягати саме афоризм як форма його потаємного ідеалу пізнання – платонівського мислення, яке не можна виразити, принаймні виразити без суперечності, у медіумі обґрунтовувального мовлення. Отже, пізнання має руйнувати в'язницю дискурсивного мислення і сходити до чистого споглядання<sup>13</sup>. Схильність Блюменберга до анекдотичного вказує на інший літературний зразок, можливо, на Георга Зіммеля, у всякому разі не на Ніцше. Тут також існує відповідність між літературною формою і філософським переконанням: той, хто розуміє укорінення теорії в життєсвіті контекстуалістськи, бажає відкривати істину в метафориці оповіді.

Але і Блюменбергові «філософські оповіді» та рефлексії не приводять до зникнення різниці між жанрами. Вони не відкидають орієнтацію на питання істинності. Філософський текст може піддавати критиці інший текст іншим чином, ніж літературні тексти, які пародіюють один одного і можуть гнучко повторювати або коментувати один одного. Наприклад, Блюменберг піддає критиці, не називаючи опонента, Адорно: «Мірою того як втрачається протилежність між наукою й оманою, оскільки саме результати науки більше не знаходять відповідних їм спростувань, зникає актуальна необхідність звільнення від будь-чого. Це був симптом великого прояснення того, що початок нездужання в науці супроводжувався “останньою спробою” тих, хто живе наукою, отримати саме це враження шляхом додавання епітета “критично” до всіх можливих дисциплін і до науки загалом, однак пов’язуючи його з потаємнішими і підступнішими колишнім супротивником»<sup>14</sup>. Можна звернутися до *Minima Moralia*, щоб зрозуміти, як мав би відповісти Адорно на цю метакритику.

<sup>13</sup> Schnädelbach H. Dialektik als Vernunftkritik, in: L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983. Ffm. 1983. S. 66 ff.

<sup>14</sup> Blumenberg (1987). S. 75.

P. S. Наш рецензент, який – звертаючись до цього місця на півріку пізніше – дискутує з Карлом Краусом, також зважає на цю передбачувану відповідь і застерігає від наслідків хибної літературизації науки і філософії: «Балаканина, яку Краус чув із преси, проникає тепер у науки, вотчину рациональності. Філософи та історики і загалом гуманітарії, які вважають за потрібне відмовитися від аргументів, починають казати вигадки»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Schirmacher F. Wie Worte Taten gebären. Literaturbeilage der FAZ v. 29. März 1988.

## Доповнення

### 10. ПОВЕРНЕННЯ ДО МЕТАФІЗИКИ?

#### Збірна рецензія

Коли Дітер Генріх починав 1981 р. в Мюнхені свою філософсько-викладацьку діяльність, він – ще до зміни уряду – закликав до повороту. Протягом десятиліть завжди були справжні філософи, які не хотіли задовольнятися знесиленими заходами порятунку традиції, збереженої лише завдяки історизації сьогодення. Розриваючи коло цієї рецепції, вони зверталися до аналітичної філософії: «Здається, що ця епоха залишилася позаду і поворот, що намітився протягом десятиліття, уже відбувся». І з поглядом на Мюнхен, який у філософії з часів старого Шеллінга не вселяв побоювання щодо підступів демократії рад, він додав: «Я вдячний за те, що в час, коли філософія, здається, знаходить свій новий початок, мене запрошено до цього університету».

Дітер Генріх, як ніхто інший у Федеративній Республіці Німеччина, скрупульозно досліджує розумові рухи між Кантом і Гегелем. На відміну від багатьох інших, він ґрунтовно переосмислив імпульси цього класичного, незастарілого мислення. Якщо раніше він розвивав власні ідеї у великих текстах, то тепер стиль його мислення різко змінюється. Тепер він з пафосом відкидає стриманість, відмовляється від методичної докладності викладу й залишає будь-яку нерішучість у передвіщенні нового початку філософії і поновленні домагання метафізики, вимагаючи всерйоз поставитися до його претензії<sup>1</sup>. Що більше ця претензія схильна уникати імпульсів духу часу, то менше починання Генріха можна перепутати з іншими тенденціями, які ледь починають поширюватися в тіні духу часу.

У своїй близькій, підготовленій для Кембриджського університетського видавництва історії німецької філософії після смерті Гегеля Герберт Шнедельбах дослідив мотиви шкільної філософії як одного з великих аутсайдерів, що перебував у тіні Маркса, Кіркого-

<sup>1</sup> У присвяченій Генріху філософській рубриці (Merkur, Nr 430, Dezember 1984) ця інтенція виражається стриманіше, але автор залишає за собою право на те, щоб до його монографічних публікацій поставилися всерйоз.

ра, Ніцше і Фройда<sup>2</sup>. З ерудицією і систематичністю Шнедельбах упорядковує свій багатий матеріал, зосереджуючись на ключових термінах, що стосуються найважливішого контексту обговорення: історії, науки, розуміння, цінності, буття. Так, із глави «Наука», що розповідає про те, якою була наука в середині XIX століття, ми дізнаємося, що саморозуміння філософії змінилося насамперед у конfrontації з природничими та гуманітарними науками, зібраними ще під дахом філософського факультету. Спрямоване на світ загалом систематичне мислення потрапило в кризу ідентичності і вперше постало перед необхідністю звернутися до процедурної раціональності досвідних наук, відмінних за своїми методами дослідження. Шнедельбах розрізняє чотири спроби подолання кризи ідентичності з боку філософії, яка більше не довіряла гегелівській «Логіці» й «Енциклопедії». Філософія або перетворювалася на філологічно орієнтовану історію філософії, асимільовану гуманітарними науками, або вітала як привілейоване знання позитивістську науку, виступаючи у формах філософського матеріалізму і теорії науки, або прощалася зі своєю власною традицією та перетворювалася на критику, головним чином на критику метафізики. Нарешті, четвертий різновид реакції становив спробу реабілітувати філософію в її класичному праві.

Це вже була реакція на реакції на кризу в саморозумінні філософії. Таким чином, спроба реабілітації виникла не вчора. Шнедельбах нагадує кілька назв книжок: Карл Штумпф у 1907 р. проголосує «Відродження філософії», Д. Г. Керлер у 1921 р. каже про «Відроджену метафізику», а Петер Вурст у 1925 р. – про «Відродження метафізики».

Микола Гартманн передбачає пробудження метафізики у своїй праці «Основи онтології», що побачила світ у 1935 р. Новий онтологічний поворот був ініційований першим поколінням феноменологів і охопив ще старого РікERTA.

Але не все, що зустрічається в рубриці «Онтологія», жило цим імпульсом реабілітації тоді і живе ним сьогодні. Якщо в Гектора-Нері Кастанеди<sup>3</sup> або у Вольфганга Кюнне<sup>4</sup> йдеться про онтологію, мається на увазі семантична експлікація найзагальніших, визначаль-

<sup>2</sup> Herbert Schnädelbach. Philosophie in Deutschland 1851–1953. Ffm. 1985.

<sup>3</sup> Hector-Neri Castaneda. Sprache und Erfahrung, Texte zu einer neuen Ontologie. Ffm. 1982.

<sup>4</sup> Wolfgang Künne. Abstrakte Gegenstände, Ontologie und Semantik. Ffm. 1985.

них для нашого світорозуміння мовних структур. Вітгенштайнову вихідну передумову цього виду досліджень Дональд Девідсон пояснює таким чином: «Під час розподілу мови... ми розділяємо картини світу, які попри їх великі розбіжності мають бути дійсними. З цього випливає, що в їх створенні проявляються значною мірою особливості нашої мови; ми робимо цей прояв особливістю дійсності. Єдиний спосіб відновити метафізику полягає, отже, в тому, щоб вивчити загальну структуру нашої мови». Однак що називається тут «метафізикою»? Семантичні пояснення нашого граматично усталеного передрозуміння реальності взагалі не можуть задовольнити потребу в нормативно змістовній само- і світоінтерпретації, потребу в «тлумаченні життя», як каже Генріх. Природно, що ці постметафізичні в точному значенні дослідження, усупереч їхньому «професійно-філософському» покрою, також переплетені з певними поглядами на світ. Це стосується, наприклад, дотепного й оригінального вступу, який Урсула Вольф<sup>5</sup> подала у своєму чудовому збірнику документів, що стосуються обговорень власного імені, проведених із часів Рассела. У ньому вона поєднала теорію власних імен, розроблену Саулом А. Кріпке за моделлю хрещення – і історичної традиції хрещення імені – з основною ідеєю сингулярних термінів теорії Ернста Тугендгата і дійшла, таким чином, до онтологічної тези, яка в жодному разі не узгоджується з будь-якими поняттями індивіда. Але відстань від такого семантичного пояснення до метафізичного вчення про мудрість настільки велика, що Генріх поступово відмовляється від таких досліджень<sup>6</sup>.

\*

Повернення до метафізики відбувається й на інших шляхах. Для цього руху видатні дослідження Гадамера, а також орієнтовані на політику праці Йохіма Ріттера, безперечно, створили сприятливі умови. Однак цей герменевтично переломлений неоаристотелізм, ідеї якого збігаються з неогегельянськими, зупинився на півдорозі: він наполягав на необхідності доповнення модерного мислення, а не здійснення повороту до метафізичного мислення і до класично-го саморозуміння філософії. Це стосується і молодших філософів, таких як Рюдігер Бубнер, який хотів під впливом Гадамера систе-

<sup>5</sup> Ursula Wolf (Hrsg.), *Eigenamen*. Ffm. 1985.

<sup>6</sup> Як заступник і посередник мовного аналізу Генріх здобув велику популярність: зазначені титули запозичені з виданої ним серії книжок.

матично обновити аристотелівське поняття дії та гегелівський концепт моральності<sup>7</sup>. Поворот до метафізичного мислення можна спостерігати лише в деяких талановитих учнів Ріттера, які розвивають думки, викладені в його працях, у дуже різних напрямах. Окрилені духом часу, вони, однак, одностайно дотримуються поставленого Ріттером діагнозу часу, насамперед в уявленні про потребу компенсації сучасного суспільства. Вони переконані, що суб'єктивна свобода, якою ми користуємося як члени суспільства, що неминуче відчуває, має бути включена в історичний горизонт захищаючої влади. Оскільки Модерн не може продукувати із самого себе задовільне смислове підґрунтя, вони вимагають стримуючих протидіючих традицій – чи то такої, як релігія для народу, чи такої, як метафізика для освічених.

Керуючись цим переконанням, вони вступають у суперечку – філософську і політичну. Одні намагаються аргументувати лише функціоналістськи, стверджуючи, що гарне старе варто заохочувати, оскільки воно сприяло б благу. Інші посилюють скептичні аргументи, аби кружним шляхом знову дійти того висновку, що для досягнення нормального стану самої лише метафізики недостатньо. Третім і те й інше здається надто інструментальним. Вони без коливань прямують королівським шляхом *першої філософії* (*prima philosophia*), аби відшукати об'єктивний зміст у самому сущому. При цьому не слід недооцінювати внесок ріттерівської школи і в політичну культуру Федеративної Республіки Німеччина. Філософ цієї школи більше не хоче покладатися лише на свої аргументи. Як експерт з філософії він також ставить собі за обов'язок виступати перед інститутами держави і церкви. Як інтелектуальний захисник конституції він їздить країною, доставляє в державну канцелярію свої досьє про морально-духовний стан нації або збирає для Папи штаб консультантів із кризових ситуацій. Одне слово, період реакції останньої декади сприяв тому, що зусилля правого гегельянства, спрямовані на діагноз часу, призвели до несподіваного повторного розквіту неоконсерватизму. При цьому сприятливий клімат виник для очікувань відновлення метафізичного мислення. Але сприятливий клімат ще не приводить до змін у способі аргументації.

Найцікавіші і найбільш плідні зусилля на прямому зворотному шляху до метафізики робить протягом багатьох років Роберт Шпе-

<sup>7</sup> Rüdiger Bubner. *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Ffm. 1984.

манн<sup>8</sup>. Я все-таки не розумію, як він зміг подолати бар'єр, яким Кант перепинив нам шлях до будь-якого виду об'єктивної телеології. Генріх обирає зовсім іншу вихідну позицію. Він не лише виходить із сучасного становища свідомості, але й хоче залишатися в ньому. У його змістовних інтерпретаціях завжди виявляється на-мір сполучити основні ідеї Канта і Гегеля<sup>9</sup>. Не космологія, а теорія самосвідомості має повернути нам універсальність платонівського мислення. Контури цієї теорії позначилися вже в середині 60-х рр. ХХ століття у монографічному дослідженні «Фіхтевське Я». Однак, познайомившись близче з аналітичною філософією, він на деякий час припиняє її систематичну розробку.

Генріх був зачарований притаманною цій філософії строгістю стилю. Деякий час він сподіався, що за допомогою аналітичних засобів зможе переконливіше збудувати свою власну теорію. Отже, філософські есе Генріха, які він зрештою опублікував під двозначним заголовком «Збжні лінії»<sup>10</sup>, ще не давали відповіді на те, чи мають вони визначити перспективу для побудови теорії або ж лише вказати на шлях виходу з Модерну, який стає дедалі нестерпнішим<sup>11</sup>.

\*

У цій книзі Генріх уживає просту, іноді образну мову. Автор уперше говорить від власного імені. Він відмовляється від своїх глибоких історичних і аналітичних знань. Отже, езотеричний виклад відповідає поставленій меті, адже Генріх хоче встановити вимір тлумачень життя, які – як колись світові релігії – можуть засвоюватися незалежно від рівня освіти, «без дистанції». Альфою і омегою цього розгляду залишається основна фігура самосвідомості філософії свідомості. Якщо суб'єкт, що пізнає, звертається до себе, він застає себе в подвійному становищі – як особу у світі і суб'єкта щодо світу загалом. Він знаходить себе як одного серед багатьох і як одного стосовно всіх – як емпіричну особу у світі впорядкованих одиничних фактів і водночас як суб'єктивність, що утворює єдність, щодо якої світ і все, що в ньому відбувається, виступає як тотальність.

<sup>8</sup> Robert Spaemann/Reinhard Löw. Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des ideologischen Denkens. – Mü. 1981.

<sup>9</sup> Dieter Henrich. Selbstverhältnisse. – Stuttg. 1982.

<sup>10</sup> Можливо, Габермас має на увазі те, що цю назву Fluchlinien, можна тлумачити і як «напрями втечі». – Прим. перекл.

<sup>11</sup> Dieter Henrich. Fluchlinien. Ffm. 1982.

Отже, «свідоме життя» має надсвітовий корінь, воно трансцендує межі світу. І для нас, як суб'єктів, немає нічого близчого, ніж це своєрідне подвійне життя суб'єктивності, яка намагається зробити себе прозорою і здобути завдяки цьому незалежність. Ідеалізм Генріха живиться тією інтуїцією, що в усвідомленому житті споглядальне само- і світопояснення ототожнюються з автономією.

З цього погляду Модерн можна вітати, він відмовляється від об'єктивістського пізнання природи і ґрунтованої на самосвідомості автономії. В обох напрямах виникають, звісно, спричинені Модерном ускладнення щодо можливості самопояснення. Доти, доки спрямовані на природу емпіричні науки просто звеличуються до авторитету розуму, суб'єкт опиняється в ситуації, коли він змушений під їхнім тиском розуміти одні лише речі. Навпаки, щойно рефлексія свідомо діючого суб'єкта спрямовується на себе і стає вкрай радикалізованою, фундамент автономії починає хитатися – тоді об'єктивність постає лише як бульбашка на болоті чистого самоствердження. Цю подвійну небезпеку об'єктивістського самоопредмечування і ніглістського самоусунення Генріх сподівається подолати завдяки поділу влади. Він віddaє природний світ процедурно визначеним наукам і спрямованому на онтологію речей та властивостей аналізу – коротше кажучи, дослідженню. Водночас він надає філософії, або мисленню, законні права метафізичного самопояснення свідомого життя. Діалектичне мислення має охопити приречене на однобічність дослідження. Підвладне вимозі наукової раціональності «мислення» панує у своєму споконвічному регіоні – самовідношенні наділеної свідомістю істоти, яка водночас описується як особа і розуміється як суб'єкт. Якщо філософія досліджує основоположне відношення цієї природної самосвідомості, вона ступає в чисте джерело тих тлумачень життя, які дають відповідь на екзистенціальне запитання «Хто я, власне, такий?».

Той, хто стежив дотепер за думкою Генріха, чекає з нетерпінням наступного кроку, з яким пов'язані всі попередні. Якого статусу вимагає Генріх для філософського мислення? Чи має воно за платонівським зразком розгорнатися в універсальну теорію або залишається обмеженим більш стриманою роллю висвітлення екзистенції? Генріх каже про «аналіз, що розкриває форми життя». Це нагадує про Ясперса. Останній, звісно, вважав тлумачення «всеохопного» постметафізичною справою. Також він відокремив філософське самопояснення від дослідження й об'єктивістської науки, однак таким

чином, що від філософії не вимагалося перевищити теоретичне домагання наук. Екзистенціальне прояснення мало оперувати за стандартами фалібільного, але орієнтованого на універсальні домагання істинності пізнання – це, між іншим, причина того, чому Ясперс стає «відкритим» тепер і з боку критичного раціоналізму<sup>12</sup>. Генріх спирається на той самий підхід до проблеми, що і Ясперс. Але він ставить перед собою парадоксальне завдання – затвердити свою позицію в умовах модерного стану свідомості і попри все обґрунтувати філософське прояснення як метафізику, як форму теорії, що перевершує науки.

Метафізичний формат треба розпізнавати за тим, що філософське мислення не є ані фалібілістським, як наукове мислення, ані плуралістським, як мислення, що виказує себе в безлічі тлумачень життя Модерну. Теорія самосвідомості обіцяє особливий вид вірогідності, адже вона може підтвердити себе через актуалізовану в теоретичному знанні свободу. Через це закріплення в біографії суб'єкта, що пізнає, філософія, як колись релігія, постає лише як форма вчення – вона має, пише Генріх, проглядатися в магістральних лініях «як вчення про те, що є істинним, і виконує функцію повчання». Водночас вона не посідає місце будь-якої світової релігії: «Однак філософія є спадкоємицею релігії у двоякому сенсі: вона її заміняє, але таким чином, що сприймає її мотиви і здійснює їх її способом, який релігія протягом тисячоліть пропонувала як найвищий спосіб свідомого життя. Вона заступає місце доброчинного шляху як найвищого щабля в ієрархії форм життя, *bios theoretikos*. Адже йдеться про дію, що випливає з розумового самовідношення, дію задля збереження спільноти і дію, що слугує найвищій можливості свідомого життя». Природно, ця остання, теоретично обґрунтована форма життя з часів Платона завжди уявлялася саме тією, яку філософи, за деякими винятками, зберігають за собою як привілей: «Те, що кодифіковані релігії називають “вірою”, означає для мислення “життя в ідеї і згідно з ідеєю”».

У таких запозичених з метафізики формулюваннях Генріх висуває вимогу, що дисонує з «модерним станом свідомості». Той, хто бажає врятувати від фалібілізму наук надане у традиційній формі вчення і доповнити його безпомилковим знанням, той, хто при цьому вважає себе здатним нормативно розрізнювати форми життя

<sup>12</sup> Kurt Salamun. Karl Jaspers. – Mю. 1985.

та здійснювати об'єктивну ієрархію, той тримається з великою претензією, принаймні не менш претензійно, ніж Петер Гандке, який має намір повернути пророчій поезії якість прилюдного співу. Існує спорідненість жестів. Зовсім не треба відмовлятися від цієї великої претензії, якщо малі уми страхуються її. Радикальні жести лякають мене менше, ніж ті, які завдають своєю незвичайністю лише тій обставині, що вони несумісні з умовами розчаклованого і деміфологізованого світу. Це не означає, що ми повинні ігнорувати небезпеку втратити одного разу світло семантичних потенціалів, збережених у міфі.

\*

Генріх не робить жодної спроби захистити Кантову парадигму філософії свідомості від критики, висунутої ще Ніцше. Він наполягає на інтуїтивному досвіді самосвідомості як на «вільній від дискурсу сучасності останній основі». Це навряд чи може бути задовільним, зважаючи на дилему, яку Генріх з усією бажаною ясністю розробив як дилему вихідної позиції Фіхте: спонтанність безпосередньо даної суб'єктивності має ухилятися від самовідношення суб'єкта, неминуче спрямованого на об'єкт. Вихід із цієї дилеми самоопредмечування та з емпірично-трансцендентального самоподвоєння суб'єкта, що пізнає, знаходить уже Фуко у разючій заключній главі «Порядок речей»<sup>13</sup>, де він розвинув критику суб'єктивності, що стала можливою лише зі зміною парадигми.

Крім того, виходячи з настанови філософії суб'єкта, Генріх перепиняє собі доступ до сфери, на яку, як на сферу об'єктивного духу, звернув увагу ще Гегель. Як і в Кантовій архітектоніці, так і в Генріха науки про культуру та соціальні науки не знаходять собі місця між фізичним дослідженням зовнішньої природи і трансцендентальним самопоясненням духу. Символічно структуровані, конституйовані в мові сфери культури і суспільства вимагають опосередковувальної ланки між дослідженням і мисленням, між раціональністю опредмечування і свідомим життям.

Далі Генріх установлює поділ влади між філософією і наукою, що змушує його додавати до науки аналітичну філософію чистого дослідження. Цим він не лише позбавляє «мислення» можливості продуктивного приєднання до досліджень семантики. Водночас він редукує широкий спектр мовноаналітичних настанов до окремих

<sup>13</sup> Ідеється про працю Фуко «Слова і речі». – Прим. перекл.

емпіристських позицій (Квайн, Селларс). Відповідно, їхня тематична галузь скорочується до картезіанської проблематики духу і тіла.

Безумовно, за допомогою аналітичного матеріалізму Генріх здійснює щось подібне до контрнаукового дослідження. Однак цей філософський матеріалізм, як форейтор об'єктивізму, нехтує більш специфічно аргументувальним і тому ефективнішим системним функціоналізмом.

Зрештою фаліблізм настільки оволодів сучасним мисленням, що спроба представити філософію як протилежність науки втратила всяку переконливість. Щоправда, Генріх затверджує між обома певний континуум раціональності, однак таким чином, що «мислення», яке протиставляється «дослідженню», надаються властивості розширеного знання. З іншого боку, цей надлишок у вірогідності не може обґрунтовуватися посиланням на самоочевидність. Інші колеги, думки яких збігаються з позицією Генріха в тому, що вони зовсім не хотіли б, щоб кожну фундаментальну думку спіткала фалібліна доля наукової побудови теорії, не наводять для цього достатні аргументи<sup>14</sup>.

Спекулятивні мотиви, які Генріх з повною на те підставою хотів би врятувати, у дійсності визначають долю філософії. Однак щоб бути спроможними переконувати, вони мають бути повною мірою асимільовані наукою або посилатися на неї. Нічого не поробиш, філософськи ми все ще сучасники молодогегельянців. Відтоді як філософія намагається вдатися до інших засобів, Карл-Ото Апель каже про «трансформацію». Показовим для стану справ є заголовок виданого Томасом А. Маккарті збірника: «Після філософії: кінець або трансформація». Книжка дає огляд настанов постметафізичного мислення в США і Європі: від Девідсона до Патнема і Макінтайра, від Гадамера до Рікьора й Апеля<sup>15</sup>.

Генріх віdstоює ту думку, що після Куна і Фойєрабенда вже більш не можна внутрішньонауково з'ясовувати розумовий смисл нерозважних, залежних від контексту періодій зміни парадигм – тому він вносить розум у культурний процес наукового розвитку ззовні. На противагу цьому Гіларі Патнем заглибується в саму гущавину думок, він дискутує з Квайном і Рорті, захищаючи за допомогою ори-

<sup>14</sup> Zu K.-O. Apels Transzentalpragmatik vgl. Wolfgang Kuhlmann. Reflexive Satzbegründung. – Freiburg 1985.

<sup>15</sup> K. Baynes, J. Bohman. Th. McCarthy. After Philosophy: End or Transformation. Boston 1987.

гінального, нереалістичного поняття істини універсалістські позиції всередині теорії науки<sup>16</sup>. Річард Дж. Бернштайн у другій частині своєї вартої уваги книги йде ще далі, у царину контекстуалізму<sup>17</sup>. Обидва автори відмежовуються від основних понять філософії суб'єкта. Ідея Патнема – розуміти істину як раціональну прийнятність (або вилучання за ідеальних умов) – відсилає вже до настанови теорії інтерсуб'єктивності. Бернштайн розробляє її на підставі прагматичних і мовно-герменевтичних фундаментальних допущень. При цьому він спирається як на Пірса, так і на Гадамера.

Парадигма мовного взаєморозуміння слугує також тлом для перших продуктивних дискусій з Деррідою, Фуко і Ліотаром, впливовими авторами французького неоструктуруалізму, які завдяки Річарду Рорті були сприйняті в США з такою само серйозністю, як і в наших філософських колах<sup>18</sup>. Альбрехт Веллмер і Аксель Гоннет розпочинають немовби зсередини ґрунтовану на аргументах полеміку з французькою, поновленою після Ніцше, критикою розуму, під'грунтя якої було підготовлено вже Горкаймером і Адорно. Веллмер дотримується аргументації естетичної теорії і філософії історії, Гоннет орієнтується на постановки проблем у теоріях суспільства<sup>19</sup>. Між іншим, ці дві книжки підтверджують, що німецька філософія також здатна створювати близкучі літературні тексти.

Із заміною парадигми свідомості парадигмою мовного взаєморозуміння Генріх, звісно, у жодному разі не може вирішити наперед хвилююче його питання про повернення до метафізики. Навпаки, останні праці Міхаеля Теніссена дають можливість і на цьому боці – після довгого переходу через поле уламків негативної теології – очікувати енергійних зусиль схопити принаймні краєчок абсолютноного, хай навіть цього разу у поняттях інтерсуб'єктивності<sup>20</sup>. Свого часу в доповіді, що привернула загальну увагу, Теніссен (не вдаючись, звісно, до мовно-аналітичних засобів) інтерсуб'єктивістськи гнучко перетворив гегелівське поняття конкретного всезагального і дифе-

<sup>16</sup> Hilary Putnam. Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Ffm. 1982; Why Reason Can't be Naturalized. In: *Synthese* Nr. 52 (1982).

<sup>17</sup> Richard J. Bernstein. Beyond Objectivism and Relativism. – Philadelphia 1983.

<sup>18</sup> Richard Rorty. Consequences of Pragmatism. – Minneapolis 1982. Bernhard Waldenfels. In den Netzen der Lebenswelt. Ffm. 1985.

<sup>19</sup> Albrecht Wellmer. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Ffm. 1985; Axel Honneth. Kritik der Macht. Ffm. 1985.

<sup>20</sup> Michael Theunissen. Negativitat bei Adorno. In: L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hg.). Adorno Konferenz 1983. Ffm. 1983.

ренціював його таким чином, що воно могло слугувати йому ключем для діагностуючого час пояснення найбільш актуальних напрямів виходу з Модерну.

Але Теніссен не погоджується з тим, що істина має розчинятися в цій теорії [інтерсуб'єктивності] у раціональній прийнятності. Він наполягає на метафізичному моменті: «Та вимога, що річ-у-собі має бути розумною або що розум у ній має бути прочитуваним, відвертає небезпеку суб'єктивізації, на яку істина наражається і в тому разі, якщо шукати її в голому розширенні суб'єктивності до інтерсуб'єктивності»<sup>21</sup>.

;

<sup>21</sup> Michael Theunissen. *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*. Berlin 1982.

## Публікації

«Горизонт модерну зрушується» – уперше було опубліковано в: Neuen Zürcher Zeitung vom 6/7. Dezember 1987; передруковано в: M. Meyer (Hg.), Wo stehen wir? Mü. 1988. S. 46 ff. «Метафізика після Канта» з'явилася в ювілейному збірнику, присвяченому Дітеру Генріху: K. Cramer et al. (Hg.), Theorie der Subjektivität, Ffm. 1987. S. 425 ff. У додатку представлено рецензію, що викликана моєю розбіжністю з Генріхом.

Інші статті дотепер не опубліковано. «Мотиви постметафізичного мислення» було представлено в різних доповідях (Aarhus, Utrecht, Halle). Англійська редакція «Дії, мовні акти, мовно описані інтеракції» буде опублікована у видаваному Г. Фляйштадом збірнику Philosophical Problems today. «До критики теорії значення» є частиною статті, опублікованої у третьому томі виданого Г. Стаковяком довідника з прагматики. Англійська редакція «Зауважень до статті Дж. Серля "Значення, комунікація і репрезентація"» з'явиться у видаваному Є. Ле Поре ювілейному збірнику, присвяченому Дж. Серлю. «Єдність розуму в розмаїтості його голосів» є текстом доповіді, прочитаної на 14-му Німецькому конгресі з філософії, що відбувся в 1987 р. у Гіссені. Частину статті «Індивідуація через усунення» було представлено мною в доповіді на 18-му Всесвітньому конгресі з філософії в 1988 р. у Брайтоні (Англія). «Філософія і наука як література?» є екскурсом у теорію літератури, яким я зобов'язаний ініціаторів Г. Р. Яуса. Він, звісно, зовсім інакше, ніж я, прочитав (і, ймовірно, краще зрозумів) роман І. Кальвіно.

Ю. Г.

## Післямова

### ФІЛОСОФІЯ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА: МІЖ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМОМ І НАТУРАЛІЗМОМ?

У книзі видатного німецького філософа Юрена Габермаса «Постметафізичне мислення» представлені статті, у яких він під різними кутами зору розглядає концепт комунікативного розуму, викладений у його головних творах – «Теорія комунікативної дії» (1981) та «Моральна свідомість і комунікативна дія» (1983). Ці твори знаменували появу філософії парадигми мови, яка приходить на зміну філософії парадигми свідомості і, як і будь-яка новаторська філософія, зустрічає опір з боку прихильників старої традиції. Три аспекти цього обговорення, викладені у трьох розділах цієї книги, – полеміка з новітньою спробою лідера Гайдельбергської школи Дітера Генріха повернутися до метафізичних форм мислення; аналіз поняття комунікативного розуму в контексті сучасних теорій значення і теорій дії; полеміка з контекстуалістськими варіантами критики розуму – стосуються зasad, на яких Габермас будує філософію комунікативної дії.

Червоною ниткою через ці статті проходить тема трансформації в парадигмі мови основних понять філософії свідомості, як-от «розум», «самосвідомість» та «індивід». Оскільки вузлові моменти цієї трансформації пов’язані в Габермаса із критикою метафізики, на наш погляд, доцільно зосередитися саме на цьому аспекті, аби з’ясувати аргументаційний арсенал філософії Габермаса. У цьому сенсі полеміка з Генріхом щодо обґрунтування поняття самосвідомості слугувала для Габермаса гарною нагодою довести, спираючись на мовно-прагматичну стратегію обґрунтування, апоретичність метафізичного мислення.

Приводом для цієї дискусії стала написана Габермасом для журналу *Merkur* (Nr. 439/430 Dezember 1984) критична рецензія на працю Генріха «Збіжні лінії» (*Fluchlinien*, 1982), у якій той дискутує із само-розумінням сучасної філософії. Указуючи на філософію Габермаса, Генріх виявляє тенденцію до підпорядкування філософського дослідження тій формі аналізу, яка характерна для емпіричних наук, у чому він вбачає склонність до натуралізму, не здатного компенсувати багатство метафізичних ідей, і відмову від надбань класичної філософії. У своїй рецензії Габермас критикує цю спробу врятувати

спекулятивне мислення з огляду на змінені загальні умови модерного стану свідомості. Генріх відповідає на цю критику спочатку в червні 1986 р., також у журналі *Merkur*, у статті на рецензію Габермаса. У розширеному вигляді зазначена стаття була опублікована у 1987 р. у книзі «Концепти». Заключний пункт цієї полеміки складає першу частину книги Габермаса «Постметафізичне мислення».

## I. Попередні поняттєві уточнення

### 1. Метафізика, самосвідомість, натуралізм

У книзі, що пропонується увазі читача, Габермас не надає розгорнутого поняття метафізики, але визначає чотири аспекти метафізичного мислення: *ототожнюване мислення, ідеалізм, філософія свідомості, сильне поняття теорії*.

Перші два аспекти пов'язуються Габермасом з античною філософією і мають в контексті його міркувань лише історико-філософське значення, перш за все з погляду їх ідейно-історичного впливу на філософію свідомості. Навпаки, два останніх аспекти стають предметом уважного аналізу в багатьох його працях як форми модерної філософії самосвідомості, що несуть у собі спадок метафізики. Щоправда, в даній книзі ознака сильного поняття теорії висвітлена лише нарисово, через протиставлення постметафізичного мислення релігійному та новочасовому науково-теоретичному мисленню з погляду їхнього впливу на модерну філософію самосвідомості. Опущена в ній також і полеміка з Карлом-Отто Апелем щодо філософського останнього обґрунтування, яке, на думку Габермаса, є ознакою сильного поняття теорії.

Слід зазначити, що поняття «самосвідомість» безпосередньо пов'язується Габермасом з поняттям «індивідуальність». Це робить зрозумілою його відмову від структури аргументації класичної трансцендентальної філософії: Габермас пояснює статус самосвідомості, спираючись не на поняття трансцендентального суб'єкта, а на конкретні відносини, у які суб'єкти включені як соціальні істоти. Якщо у філософії дієчину Фіхте, прихильником якої є Генріх, індивід з'являється (у філософії права) як результат дедукції трансцендентального Я, то в Габермаса він є продуктом культурної раціоналізації життєсвіту та її впливу на окремого суб'єкта як індивіда. При цьому вирішальну роль

для трансформації поняття самосвідомості відіграє – поряд із теорією культурної раціоналізації Макса Вебера – натуралістська еволюційна модель генезису мови Джорджа Герберта Міда, стосовно трансформації якої в запропонованій Габермасом парадигмі мови, власне, і висуваються головні критичні аргументи Генріха.

У своїх працях, таких як «Істина і віправдання» або «Свобода і детермінізм», Габермас детально зупиняється на значенні натуралізму для його теорії і розробляє, спираючись на Міда, концепт «слабкого», або «методичного», натуралізму, завдяки якому, уникаючи метафізичних припущень, можна узгодити Кантову теорію про трансцендентальні передумови пізнання з Дарвіновою теорією еволюції. Уже у своїй більш ранній статті «Робота та інтеракція» Габермас зазначав, що «теорію Міда можна розглядати як відтворення гегелівської філософії за натуралістичних передумов прагматизму»<sup>1</sup>. У цій характеристиці, яка містить як те, що спільне для теорій інтеракції Міда і Габермаса, так і їхню принципову відмінність, полягає сенс запропонованого Габермасом «слабкого натуралізму» (докладніше про це див. далі).

Пов'язана винятково з епістемологічними питаннями, Габермасова концепція «слабкого натуралізму» має вирішальне значення як для визначення статусу філософії в науковому світі, так і для розробки практичної філософії. Цю концепцію можна звести до трьох тез: 1) заснування або обґрунтування науки не є завданням філософія; 2) філософія не має жодного епістемічно привілейованого доступу до істини; 3) використання наукових досліджень і результатів є для філософії актуальним і необхідним. Виходячи з цього, Габермас стверджує, що емпіричний метод не може привести нас до онтологічних або метафізичних висловлювань про реальність, якщо суворо дотримуватися гегелівської опосередковувальної думки.

## 2. До визначення поняття Модерну

Дистанціюючись від попередньої філософії, Габермас удається до історико-філософського схематизму, розділяючи історію європейської філософії на три парадигми, що визначаються, відповідно, через поняття «буття», «свідомість» і «мова». Певним парадигмам можна увідповіднити певні форми мислення: парадигмі буття – онтологічне мис-

<sup>1</sup> J. Habermas. «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes». In: Ders. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a.M. Suhrkamp 1979. S. 8.

лення, парадигмі свідомості – рефлексивно-філософське мислення, а парадигмі мови – мовно-філософське мислення.

Переходи від однієї парадигми до іншої позначаються поняттям «зміна парадигм», причому перехід від другої до третьої парадигми описується як «лінгвістичний поворот». Згідно з цим розподілом перші дві ознаки метафізичного мислення (ототожнювальне мислення та ідеалізм) є ознаками онтологічного мислення, а підставою для відокремлення мислення, філософії свідомості від античного мислення про буття є момент суб'єктивності. Центральною фігурою зміни парадигми від філософії буття до філософії свідомості виступає Декарт: його філософія методичного і радикального сумніву відкриває відношення Я до самого себе і завдяки цьому приводить до розуміння самосвідомості як такої, що «дає ключ до внутрішніх і абсолютно безсумнівних сфер уявлень, які ми маємо про предмети»<sup>2</sup>. Завдяки сумніву, перетвореному на метод, Декарт намагався обґрунтувати абсолютну впевненість, яку він сподівався знайти в *ego cogito*. Посилання на Я як на єдину тверду основу достовірності можна представити як вихідний пункт поняття суб'єктивності у філософії свідомості.

З наведеного ідейно-історичного розподілу парадигм випливає, що Габермас не просто ототожнює метафізику і філософію свідомості, а характеризує рефлексивно-філософське мислення як «спадок метафізики», оскільки філософія свідомості гарантує перевагу ідентичності над різницєю і ідеї над матерією, чим засвідчує, як, наприклад, у Кантовому вченні про два царства, свою спорідненість з онтологічною метафізицою.

Вихідним пунктом для Габермаса є Гегелеве поняття Модерну, у якому розгалуження модерного мислення ущільнюються до певного, оснащеного внутрішньою логікою розвитку. Габермасова реконструкція цього поняття Модерну постає як спроба знову «примирити» роз'єднаний розум. Рушійною силою цієї роз'єднаності і водночас центральним поняттям Модерну є, за Гегелем, суб'єктивність. Якщо Декарт і Кант були тими, хто вніс це поняття в Модерн, то Гегель, на думку Габермаса, був тим, хто виявив його як «принцип нового часу». Габермас вбачає в Гегелі того філософа, який не тільки виявив поняття суб'єктивності як центральне поняття Модерну, але й розпізнав іманентну діалектику цього поняття. Зазначений принцип пояснює як перевагу модерного світу, так і його кризовий стан: він виказує себе

<sup>2</sup> Див. у цьому вид.: Мотиви постметафізичного мислення. Част. 1.

як світ прогресу і відчужуваного в ньому духу. Тому перша спроба підвести Модерн під поняття одразу ж постає як критика Модерну<sup>3</sup>.

Цей діалектичний діагноз часу утворює також основу Гегелевої критики Канта. Гегель зрозумів філософію Канта як достеменне само-тлумачення Модерну, але завдяки цьому визнав водночас необхідність критики цього саморозуміння. Гегель розглядав розум як засіб примирення, Кант, навпаки, «хібно поставив розсудок, або рефлексію, на місце розуму»<sup>4</sup>. Ця суперечка між розсудком і розумом постає для Габермаса як початок виникнення модерної свідомості і становить вихідний пункт її подальшого розвитку. Лише завдяки Гегелю стає зrozумілим, наскільки проблематично для історичної епохи отримувати нормативний масштаб свого саморозуміння з принципу суб'єктивності.

Для Габермаса вимога Модерну полягає в тому, щоб розробити втрачені в ході історичного часу джерела нормативних зasad, не опускаючи їх рівень нижче того, що був визначений Кантом і Гегелем. Зрозуміло, що небезпека полягає не лише в поверненні назад від Гегеля і Канта, але й у конкретних позиціях критики розуму, які зрештою підривають свої власні основи. Габермас вказує на аспект, який має для філософії суб'єкта особливе значення: об'єктивацію само-свідомості. Габермас пояснює, що сторони, які з часів молодогегельянців змагаються у правильному саморозумінні Модерну, погоджуються принаймні щодо опису проблеми. «Суб'єкт, який відносить себе до самого себе, отримує самосвідомість лише ціною об'єктивування зовнішньої і внутрішньої природи. Оскільки суб'єкт в його пізнанні як зовнішньої, так і внутрішньої природи має завжди відноситися до об'єкта, в актах, які мають забезпечити самопізнання і автономію, він постає для себе водночас непрозорим і залежним»<sup>5</sup>. Звідси стає зrozумілим ставлення дискурсивної етики Габермаса до кантівської етики, те, чому Габермас, відхиляючи філософію суб'єкта, намагається зберегти її універсалістські постановки питань, пропонуючи конструктивні альтернативи щодо розв'язання головної проблеми філософії суб'єкта – об'єктивації самосвідомості.

На думку Габермаса, метафізичні відповіді на всі ще існуючі універсалістські питання можуть бути надані тільки за умови зміненого філософського арсеналу, завдяки якому можна встановити трансценденцію зсередини і цим надати нормативну альтернативу метафізич-

<sup>3</sup> Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001, С. 27–32.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само. – С. 30–31.

ним відповідям. При цьому насамперед змінюється статус відповідей. «Сьогодні очевидно, що далекосяжність універсалістських запитань... треба відобразити в граматичній формі універсальних висловлювань, а не в безумовності значущості або в "останньому обґрунтуванні", яких раніше вимагали для них і їхніх теоретичних рамок. Фаліблістська свідомість наук давно вже спіткала філософію»<sup>6</sup>.

## II. Критика самосвідомості як ексклюзивного знання самого себе

### 1. Поняття філософії

Перша розбіжність між позиціями Габермаса і Генріха полягає вже у ставленні обох мислителів до поняття метафізики. Для Генріха філософія є спадкоємицею релігії і залишається пошуком обґрунтування зasadничих припущень, їх інтеграцією в ціле, яке він поняттєво наближає до системи. Хоча Габермас погоджується з тим, що філософія зберігає в собі тематичне відношення до цілого, він не поділяє думку Генріха щодо вразливого положення тієї філософії, яка готова позбавитися спільної для неї і світових релігій функції розпорядниці. Габермас хоче трансформувати філософію таким чином, щоб вона відмовилася від ролі розпорядниці й обрала для себе іншу роль – берегині раціональності, оскільки він виявляє в сучасній філософії тенденцію до її добровільного самообмеження. Не поділяючи уявлення тієї філософії, яка все ще, навіть усвідомлюючи необхідність рефлексивного самообмеження, домагається системного характеру, він, проте, позиціонує з тією філософією, яка слідом за Рорті готова відмовитися від свого призначення – вирішувати проблеми. У цьому зв'язку Генріх, на думку Габермаса, намагається розпрощатися з філософією крадькома, а саме в ім'я її консервації. Спроба змінення філософії, з огляду на вимоги модерної свідомості, обертається тут на заперечення її значущості. Навпаки, оцінку філософії як берегині слід розуміти, за Габермасом, як спробу її порятунку.

Габермас удається до ідейно-історичної реконструкції головних тем модерної філософії, яка дає можливість зrozуміти його власну позицію. Вихідним пунктом цієї реконструкції є критичний аналіз трансцендентальної філософії Канта з одного боку та ідеалізму Гегеля з

<sup>6</sup> Див.: Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – С. 312.

іншого. Для з'ясування позиції, з якої здійснюється критика Канта, стають важливими аналітична позиція Строссона, конструктивістська теорія Лоренцена і критико-раціоналістична настанова Поппера. Лінію критики гегелівського ідеалізму утворюють матеріалістична критика пізнання Лукача, практицизм Корша та Фрайєра і негативізм Адорно. Головною рисою цієї ідейної лінії є, на думку Габермаса, обмеження претензій, а не цілковита відмова філософському домаганню розуму.

Наступна лінія критики, яка спрямована водночас на Канта і Гегеля, представлена прагматизмом і герменевтикою. Особливо важливими тут є два аспекти. З одного боку, прагматизм і герменевтика відхиляють головні, на думку Габермаса, передумови філософії свідомості і цим самим відмовляються від тієї парадигми, у якій, як вважає філософ, знаходяться теоретики першої лінії критики Канта і Гегеля. Цю позицію прагматизму і герменевтики Габермас вважає плідною для розробки його власної теорії. Водночас обидві позиції пропонують, хоча й імпліцитно, відмовити філософському мисленню в домаганні розуму і наполягають на «прощанні з філософією»<sup>7</sup>. Цю зухвалу вимогу Габермас чітко відхиляє у своїй філософії.

Габермас погоджується з критикою Канта і Гегеля, що виходить з прагматизму і герменевтики, не відхиляючи при цьому домагання розуму першої лінії критики. З цією метою він пов'язує прийнятні для нього аспекти першої лінії критики (домагання розуму) з позитивними аспектами другої лінії (відмова від структури аргументації філософії свідомості). Щодо поняття філософії звідси випливає те, що філософія хоча й редукується порівняно з її саморозумінням часів Гегеля, але не скасовується, як у Віттгенштайна або Рорті, і не поступається своєю вотчиною точним наукам.

З іншого боку, Габермасове визначення водночас означає, що тільки роль берегині раціональності емпіричних теорій із сильними універсалістськими домаганнями може відповісти філософії. Отже, так само як і емпіричні науки, філософія більше не може висувати ексклюзивне домагання пізнання і має орієнтуватися на методи пізнання емпіричних наук.

Від останніх її відрізняє реконструктивна настанова щодо умов можливості об'єктів емпіричного досвіду і умов можливості самого досвіду. Габермас зазначає, що в Канта перші і другі ототожнюювались через припущення апріорних форм пізнання. Показово, однак,

<sup>7</sup> Габермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор // Після філософії: кінець чи трансформація. – К., 2000. – С. 267–268.

що здійснюваний Кантом аналіз цих форм Габермас називає «нене-емпіричною реконструкцією», завдяки якій Кант намагався відповісти на запитання: «Як можливе природознавство?»

Ще виразніше ця реконструктивна настанова підкреслюється Габермасом в аналітичній філософії Строссона. Відхиляючи Кантову дедукцію чистих понять розуму з єдності самосвідомості, але не відмовляючись від універсалістських домагань, Строссон, на думку Габермаса, перетворює кантівську трансцендентальну стратегію обґрунтування на метод критичної перевірки. «Аби універсалістське домагання могло бути дотриманим, трансцендентальній стратегії обґрунтування як методу критичної перевірки надається інша функція. Щодо піпотетично реконструйованої системи понять, яка має лежати в основі досвіду загалом, не можна висунути, якщо вона є значущою, жодної зрозумілої альтернативи. Але тоді кожного разу, якщо робиться альтернативна пропозиція, необхідно показати, що вона завжди використовує частину спростовуваної нею гіпотези»<sup>8</sup>.

Те, що каже тут Габермас про аналітичну позицію Строссона, може бути віднесене і до його власної філософії, насамперед до стратегії обґрунтування універсальної прагматики. І в певному сенсі можна стверджувати, що визначена ним роль філософії в сучасному світі має бути висновком з епістемологічної, етичної та соціологічної частин його філософії.

## 2. Метафізика Модерну

Різному розумінню філософії відповідають різні погляди на поняття метафізики, точніше, різна оцінка значення цього поняття для «модерного стану свідомості». Для Генріха та його учнів поняття метафізики пов'язане насамперед із проектом Модерну. Він вважає, що «Габермас у своїх власних теоретичних розробках марно сподівається звільнитися від головоломок, для яких у нас і сьогодні немає кращої назви, ніж "метафізика"»<sup>9</sup>. Більше того, Генріх говорить, що не бачить альтернативи поняттю метафізики, пов'язаному із проектом Модерну.

Проект Модерну розуміється Генріхом дещо інакше, ніж він представлений Габермасом із посиланням на Гегеля. За Генріхом, ядром філософії має бути «самосвідомість» з усіма атрибутами, що були

<sup>8</sup> Там само. – С. 265.

<sup>9</sup> D. Henrich. Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1987. S. 11.

надані їй у філософії дієчину Фіхте. Виходячи з неї, Генріх, на думку Габермаса, робить спробу відновити домагання метафізики через приєднання до зasadничих думок Канта і Гегеля. Отже, якщо Гегель говорив про роз'єднання модерного розуму, Генріх вбачає в самосвідомості той фундамент, на якому може бути відновлена субстанційна єдність розуму. Спираючись на теорію самосвідомості Фіхте, Генріх доводить, що в знанні суб'єктом самого себе виявляється знання особливого виду, яке перевершує в очевидності кожну іншу форму знання. «Те, що безпосередньо усвідомлюється в самовідношенні, має інший статус, ніж те, що доступне нам за умов можливої помилковості в розумінні: воно, так би мовити, відкрите без залишку і доступне для нашого знання саме таким, яким воно є»<sup>10</sup>.

Цей особливий статус знання самого себе спонукає Генріха виходити з феномена самосвідомості, аби пояснити необхідність метафізики для проекту Модерну. Габермас вважає цей особливий статус знання лише особливою формою позначення знання і у спробі присвати йому якість безсумнівності та ексклюзивності вбачає головну ознаку «метафізичного формату» Генріхового проекту.

На думку Габермаса, застаріле поняття самосвідомості примусило Генріха до реставраторської позиції щодо модерного мислення загалом. Генріх, зі свого боку, вбачає в теорії Габермаса орієнтовану на окремі науки натуралістичну тенденцію «розв'язання всіх первинних конфліктів через з'ясування ілюзій, від сприйняття яких залежить їх розв'язання, всіх разом або їх істотних частин»<sup>11</sup>. Для Генріха (так само як і для Канта) ці «первинні конфлікти» неспростовним чином притаманні людському буттю, і, оскільки метафізика розуміється Генріхом як спроба знайти відповідь на них у формі самопорозуміння людини щодо самої себе, він вважає, що філософію Габермаса з повним правом можна назвати метафізицою.

Для Генріха неможливо філософувати, не вдаючись до метафізики, тому Габермасова вимога мислити постметафізично є, на його думку, просто поганою метафізикою: він вважає, що представлена Габермасом форма натуралізму не сприяє задовільному самопорозумінню людини, оскільки «натуралізм спричиняє самодистанціювання свідомого життя»<sup>12</sup>, адже, перекладаючи розв'язання первинних кон-

<sup>10</sup> D. Henrich. Fluchtrlinien. Philosophische Essays. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1982. S. 111.

<sup>11</sup> D. Henrich. Was ist Metaphysik. S. 22.

<sup>12</sup> Там само. – S. 25.

фліктів на окремі науки і природознавство, людина зрештою стає по-збавленою істотного для неї завдання. «Натуралізм не трансформує свідоме життя у форму досвіду, в якому воно зберігається і накопичується, отже, воно не може бути спростоване завдяки знанням, а саме в думках і завдяки думкам, – отже, воно в “ідеях”»<sup>13</sup>.

Зі свого боку, у критиці конкретно-наукового і природничонаукового мислення Габермас бачить спрямовану назад тенденцію неоконсервативної позиції, у якій проглядає «унаслідувана субстанційність знов оновленої метафізики»<sup>14</sup>. Це спроба подолати з посиланням на теорію самосвідомості фаліблізм конкретно-наукового аналізу. На думку Габермаса, саме ця тенденція відповідає реабілітації метафізичного мислення, яке більше не може посісти місце в Модерні. Безумовно, Габермас у жодному разі не відмовляється від нормативного поняття розуму, у чому можна побачити певну відповідність між обома мислителями. Однак в основу свого поняття розуму Габермас кладе відмінну від Генріхової теорії самосвідомості, яка розробляється в рамках концепції комунікативної раціональності. Зі зміненим поняттям самосвідомості Габермас пов'язує претензію на усунення метафізичних аспектів його теорії. Основна різниця між обома мислителями полягає, з погляду Габермаса, в оцінці статусу того знання, якого суб'єкт досягає у власній самосвідомості. Для Генріха воно є ексклюзивним знанням і нефалібільним остильки, оскільки теорія цього знання не містить і не може містити посилання на емпіричні факти. Для Габермаса таке ексклюзивне знання є ознакою метафізики.

### **III. Індивід у контексті раціоналізації культури**

#### *1. Реконструкція Веберової моделі раціональності*

Поняття «самосвідомість» визначається в Габермаса через поняття «ідентичність Я» та «індивід», проблематика яких тісно пов'язана з питаннями соціальних теорій. У центрі постає проблема, якою мірою модерні суспільства, інтеграція яких більше не може гарантуватися традиційними структурами (релігією, авторитетом тощо), взагалі можуть забезпечити розумову ідентичність для себе і своїх членів. Спираючись на дослідження М. Вебера і Е. Дюркгайма, Габермас по-

<sup>13</sup> Там само.

<sup>14</sup> Див. у цьому вид.: Горизонт Модерну зрушується.

казує, що із трансформацією традиційних суспільств у Модерні настуває зміна соціально-інтегративних чинників. Наслідки цих змін стосуються як усього суспільства, так і окремого індивіда.

Габермас описує вдалу ідентичність Я насамперед як здатність здатних до мови та дії суб'єктів залишатися ідентичними самим собі у змінюваних ситуаціях і при змінюваних вимогах. Оскільки структурна зміна при переході до модерного суспільства впливає на соціально-інтегративні чинники, які мають значення для утворення як особистої, так і суспільної ідентичності, виникає запитання: як модерні суспільства можуть забезпечувати розумову ідентичність? Протилежно спримований розвиток дезінтегративних моментів модерного суспільства з одного боку і зростаючої вимоги до інтеграції кожного індивіда з іншого є одним із парадоксів Модерну, які Габермас аналізує в «Теорії комунікативної дії».

Особливого значення набуває при цьому здійснена М. Вебером реконструкція суспільного процесу раціоналізації. Вихідним пунктом міркувань Габермаса є висновок Вебера, згідно з яким характерною рисою Модерну є інституціалізація формальної раціональності, яка виникла з диференціації колись субстанціалізованої єдності розуму. Визнаючи поняття раціональності Вебера недостатнім, Габермас вважає конструктивним його підхід до пояснення соціальних патологій модерних суспільств. Вебер розумів становлення модерного капіталістичного суспільства як раціоналізацію, яку Габермас характеризує як історичний процес розчаклювання релігії.

Культурна раціоналізація полягала, за Вебером, у диференціації релігійних традицій на три ціннісні сфери, які слідують у своєму розвитку характерній дляожної внутрішній закономірності. Вона формує типові для модерних суспільств структури свідомості і поширюється на когнітивні, естетично-експресивні і морально-оцінні складові релігійної традиції.

Габермас підпорядковує окремим ціннісним сферам різні форми інституціалізації, оскільки вважає, що ці сфери завдяки притаманним їм відповідним домаганням значущості були інституціалізовані в модерному суспільстві різними способами: когнітивна раціональність отримує свою інституціалізацію в галузі науки, естетична раціональність – в мистецтві. Однак у цій структурній зміні одразу виникає, при наймені потенційно, структурна проблема раціоналізованих суспільств, причиною якої є, на думку Габермаса, дисбаланс у процесі інституціалізації ціннісних сфер внаслідок вибіркової моделі раціоналізації.

На думку Габермаса, цей дисбаланс виник у процесі інституціалізації морально-практичної раціональності, тому що, на відміну від когнітивної й естетичної раціоналізації, не відбулося ніякої рівнозначної інституціалізації сфери моральних цінностей.

До цього пункту Габермас орієнтується на міркування Вебера щодо культурної раціоналізації. Проте він критично ставиться до потенціалу теорії Вебера з погляду можливостей усунення виявлених ним патологій. Його критика Вебера стосується насамперед укороченого до *цілерациональності* поняття раціональності: хоча Вебер розпочав аналіз проблематики раціоналізації на рівні культури, при поясненні суспільних феноменів (виникнення капіталізму) він не дотримується послідовно своєї моделі інституціалізованої раціональності, а зважує поняття раціональності при переході від культурної до суспільної раціоналізації до цілерационального типу дій.

Наслідком дифузії ціннісної сфери і її однобічної інституціалізації, яку Габермас констатує, спираючись на культурну диференціацію Вебера, було те, що Вебер відніс мораль до сфери приватного життя людини. У «Теорії комунікативної дії» Габермас ставить за мету довести завдяки поняттю комунікативної дії можливість неукороченого поняття раціональності. При цьому він не лише переслідує теоретичну мету, але й пропонує терапевтичний рецепт вирішення соціальних проблем, що є наслідками вибіркової інституціалізації.

Розроблене ним поняття комунікативної раціональності не містить редукції до цілерационального типу дій і має охопити всі аспекти раціоналізації, щоб таким чином здобути нормативно відмінну позицію для критики фактичної однобічності інституціалізації. Без такого поняття розчинення «субстанційного розуму» традиційних суспільств, який гарантував єдність усіх сфер життєсвіту, було б остаточним, оскільки його диференційовані сфери утворювали б одна щодо одної закриті системи, які вже не можна було б забезпечити раціональною зв'язаністю.

Щодо поняття самосвідомості особливого значення набуває вплив культурної раціоналізації та дифузії ціннісних сфер на особистісну ідентичність. Цей вплив пояснюється Габермасом поступовим поширенням раціональності на повсякденну практику та життєсвіт. «Мірою того як інституціалізоване виробництво знання, яке спеціалізується відповідно до когнітивних, нормативних і естетичних домагань значущості, проникає на рівень повсякденної комунікації і замінює традиційне знання в його функції керування інтеракцією, здійснюється

раціоналізація повсякденної практики... рационалізація життєсвіту, якою Вебер нехтував, на відміну від раціоналізації таких систем дії, як господарство і держава»<sup>15</sup>.

З погляду задіяних у цьому процесі індивідів, його результатом стає насамперед втрата традиційної надійності. Габермас говорить про підвищену вимогу до комунікативного потенціалу вирішення конфлікту між членами суспільства, оскільки через «розважування релігії» раніше закріплені в життєсвіті осмислені судження позбавляються своєї консенсуально-утворюальної сили. Компенсування цієї «втрати смислу» може здійснюватися, на думку Габермаса, тільки через комунікативне відновлення утворення консенсусу. З наведених міркувань стає зрозумілим, якою мірою аналіз культурної раціоналізації стосується проблематики ідентичності. З одного боку, оскільки ідентичність може розумітися як здатність залишатися ідентичним самому собі в мінливих ситуаціях (що є, як показує далі Габермас, необхідною і достатньою умовою індивідуальності), описані структурні зміни підвищують вимоги до здатності окремих суб'єктів утворювати ідентичність. З іншого боку – і в цьому полягає діалектика розважування релігії, – через скасування традиційних структур, що призводить до втрати смислу, виникають нові вільні простори, які можуть використовуватися для утворення інакших форм ідентичності, соціального включення й індивідуальної автономії.

Внаслідок цього на рівні суспільства на передній план виходить структура, яку Габермас називає постпостметафізичною. Ідеється, зокрема, про ті форми соціальної інтеграції, які перед виокремленням ціннісних сфер культури були обтяжені релігійною традицією. На рівні системи особистості цю діалектику можна позначити поняттям «індивідуалізація».

## *2. Проблема визначення індивідуальності*

Соціологічний підхід до поняття «індивід» доповнюється в Габермаса мовно-філософським підходом. Перша проблема, з якою стикається Габермас, рухаючись у площині мови, полягає в тому, що визначення індивідуального може здійснюватись винятково за допомогою негативного визначення всезагального. При цьому сучасний момент індивідуальності, якісна неповторність, описується

<sup>15</sup> J. Habermas. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1999. S. 456.

тільки як заперечення, отже, як випадкова, а не як істотна ознака: «Індивідуальне має позначатися як сутнісне, але може бути визначене лише як акцидентальне, а саме як те, що відхиляється від зразкового втілення родового всезагального»<sup>16</sup>. Термінологічно ці напружені відношення між сутнісним і акцидентальним зведені в одну точку у словосполученні Парсонса «інституціалізований індивідуалізм» і у висловлюванні Гелена «індивід – це інституція в занепаді».

З мовно-аналітичного погляду ця проблема постає у вигляді запитання: як ми можемо поняттєво описати щось неповторне, якщо суть використаних при цьому понять полягає у їх всезагальності? У такому разі позначення окремого предмета як цього окремого предмета відбувається завжди при використанні понять, які одночасно можуть застосовуватися й до інших предметів.

Габермас розрізняє між чисельною та якісною ідентичністю. Якщо розглядати предмет (з позиції спостерігача) саме як цей предмет, то він може вирізнятися як такий, якщо його позначають у певний час і в певному місці і виходять з того, що він одночасно не може бути іншим предметом. Однак це вирізnenня абстрагується від якісних визначень. Виходячи з дескриптивної настанови таку ідентифікацію можна по-значити як *сингулярність* предмета. Однак для позначення індивідуальності необхідна якісна ідентифікація предмета, яка вимагає іншої (рефлексивної) позиції. Підхід Габермаса до поняття індивідуальності, а отже, до вирішення проблеми якісної ідентифікації суб'єкта ґрунтуються на теорії символічно опосередкованої інтеракції Міда.

#### **IV. Вичерпання парадигми філософії свідомості**

У «Теорії комунікативної дії» філософія Міда розцінюється як перехід від парадигми філософії свідомості до парадигми філософії мови. Завдання постметафізичної теорії полягає, згідно з Габермасом, зокрема, в тому, щоб пояснити комунікативно утворену інтерсуб'єктивність у новій рамці понять і без посилання на метафізичні припущення. Спираючись на Мідову теорію індивіда, у якій був ґрунтовно розроблений взаємозв'язок ідентичності Я та інтерсуб'єктивності, Габермас стверджує, що інтерсуб'єктивність може бути помислена лише як результат взаєморозуміння, взаємність якого досягається у вільному визнанні мовцями один одного.

<sup>16</sup> Див. у цьому вид.: Індивідуалізація через соціалізацію. Част. 1.

Згідно з теоретично-комунікативним поворотом це відношення взаємного визнання є безпосередньою умовою можливості утворення розумової ідентичності Я. До визначення ідентичності Я як здатності залишатися ідентичним самому собі у змінюваних ситуаціях додається той важливий момент, що «характерні ознаки самоідентифікації мають бути інтерсуб'єктивно визнані»<sup>17</sup>. Тільки якщо власне саморозуміння підтверджується через його визнання іншими особами, взагалі існує можливість утворення власної ідентичності.

Отже, завдяки поєднанню соціологічного аналізу структурних змін у модерному суспільстві з філософською рефлексією дії комунікативного розуму виникає можливість нового, не потрапляючого в коло філософії свідомості поняттєвого опису поняття «самосвідомість»: інтегративна сила інтерсуб'єктивно-комунікативного розуму виказує себе, на думку Габермаса, не лише щодо індивідуальної ідентичності, до якої в модерних суспільствах висувають підвищені вимоги, але й щодо конституовання самосвідомості загалом.

Для розробки поняття самосвідомості особливий інтерес, на думку Габермаса, становить Фіхте, який поклав примат практичного розуму, практичне Я, в основу свого науковчення. Світоконституовання (теоретичний розум) і самовизначення (практичний розум) пояснюються і поєднуються у Фіхте у практичному акті самопокладання Я. Завдяки поняттю самопокладання самосвідомість розуміється інакше, ніж розуміли її Декарт і Кант, які вважали її суперечкою теоретичним поняттям, і витлумачується у практичному сенсі.

За Габермасом, Фіхте робить і наступний крок, коли описує (в «Основах природного права») самопокладання як акт, який може здійснюватися лише як соціальний акт, тобто в інтеракції з іншими суб'єктами, яких ми не пізнаємо, а визнаємо. А отримане в результаті дедукції з абсолютноого Я інше (інші) Я, множина вільних індивідів, виступає умовою можливості самого Я не лише як розумної істоти, але і як індивіда.

При цьому правова категорія визнання постає у Фіхте як конститутивний момент людської свідомості. У своєму визначенні поняття права Фіхте пояснює, що «розумна істота не може покладати

<sup>17</sup> J. Habermas. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1976. S. 93.

себе як таку, що має самосвідомість, не покладаючи себе як індивіда, як одного серед множини розумних істот, яких вона сприймає поза собою так само, як вона сприймає себе»<sup>18</sup>.

Особливо важливими для Габермаса є два аспекти: по-перше, відношення взаємозалежності між інтерсуб'єктивністю і самосвідомістю, а по-друге, те, що можливість самопокладання – і виникнення самосвідомості взагалі – пов'язується у Фіхте з можливістю конституювання себе як індивідуальності. Виходячи з хибних передумов філософії свідомості, Фіхте, на думку Габермаса, сягає пізнання того, що поняття індивіда може бути сформульоване лише в теорії інтерсуб'єктивності.

Водночас Габермас вказує, що Фіхтеві міркування лежать зрештою в основі «колаожної філософії свідомості». Його заперечення кола стосуєтьсяожної теорії самосвідомості, що розробляється у традиції філософії свідомості. Виходячи з окремого суб'єкта (методичного індивідуалізму) самосвідомість описується як феномен, який суб'єкт має розпізнати в рефлексії на самого себе. Критика Габермаса полягає в тому, що первинний суб'єкт і його природна самосвідомість не схоплюються в цій рефлексії, – він виступає як недосяжна передумова рефлексії. Результатом її є завжди об'єктивований суб'єкт, який не співпадає з шуканим – спонтанною суб'єктивністю – і, як показує подальша критика, не може співпасти.

Одну з причин цієї методичної хиби Габермас вбачає у природничонауковій суб'єкт-об'єктній моделі пізнання, яка виказує себе і в питанні про поняття самосвідомості. Оскільки пізнання завжди розуміється виходячи з аналізу або спостереження зовнішніх суб'єктові об'єктів і, якщо немає альтернативної цій, орієнтованій на природознавство моделі пізнання, самопізнання суб'єкта також має зрештою формулюватися в рамках суб'єкт-об'єктної поняттєвості. Спроба поняттєво представити феномен індивідуальності за цих методичних умов, тобто виходячи з окремого суб'єкта і з перспективи спостерігача, може, на думку Габермаса, лише зазнати невдачі. Тому він доходить вирішального для розуміння його філософії висновку, що парадигма філософії свідомості вичерпана і лише перехід до парадигми взаєморозуміння може усунути симптоми цього вичерпання.

<sup>18</sup> J. G. Fichte. *Fichtes Werke*. Hrg. I. H. Fichte. Berlin: de Gruyter 1965. Bd. 3. S. 9.

У парадигмі мови Фіхтева трансцендентальна дедукція Я, яка фактично була здійснена в науковченні як трансцендентальна антропологія, перетворюється у філософії Габермаса на суті лінгвістичний аналіз тих поняттєвостей, які є неминучими, якщо прослідувати умови конституювання Я в мові. У цьому плані її можна розглядати як альтернативу філософії Фіхте. Альтернатива, яку висуває філософія мови щодо визначення понять «самосвідомість» та «індивідуальність», постає в Габермаса у трьох аспектах: 1) перформативність замість циклічності; 2) слабкий натуралізм замість метафізичної телевогії; 3) інтерсуб'єктивність замість методичного індивідуалізму.

## V. Подолання апорій філософії свідомості

### 1. Перформативність замість циклічності

Перший важливий момент цієї альтернативи розглядається Габермасом у межах історико-філософського нарису до поняття індивідуальності. Відправним пунктом історії цього поняття є тлумачення листів Руссо до Малерба, у яких він убачає знаменну зміну настанов від дескриптивної до перформативної: у процесі написання листа виклад відділяється від чистого опису, дескрипції, і перетворюється на перформативний спосіб розгляду, погляд на себе зсередини. Особливо важливим, на думку Габермаса, є те, що зближення такого способу розгляду з поняттям індивіда в якісному його значенні можливе лише за умови, що процес індивідуалізації описується з позиції суб'єкта, який актуально здійснює процес індивідуалізації.

Тому лист особливо придатний для літературної дискусії про статус самосвідомості, оскільки через нього утворюється взаємозв'язок між двома суб'єктами: суб'єкт безпосередньо і за власним бажанням звертається до іншого суб'єкта, щоб знайти в ньому слухача або слухачку. При цьому той, до кого він звертається, може водночас висловлювати свої судження стосовно почутого.

У зв'язку із цим роман у листах XVIII століття може розумітися як літературний вираз зміненого статусу індивіда при переході до громадянського суспільства. Габермас вважає, що літературний жанр листа може дуже добре пояснити значення цієї методичної

зміни настанов для аналізу поняття самосвідомості: він є новим літературним прийомом того взаємного звернення, яке Фіхте описав як природну умову виникнення самосвідомості.

Для філософської рефлексії це означає, що зміст поняття індивіда і поняття самосвідомості можна розкрити правильно, тільки якщо відкинути спробу схопити ці феномени з позиції спостерігача. Лише з погляду суб'єкта, який, як дієвець, сам уплутаний у комунікативні відносини між суб'єктами, можуть бути розв'язані як парадокс кола поняття самосвідомості, так і труднощі визначення поняття індивіда. Саме Мід, на думку Габермаса, розробив підхід, завдяки якому стало можливим сформулювати у філософській поняттєвості цю літературну настанову.

## *2. Натуралізм замість метафізичної телеології*

Характеризуючи Міда як «філософа зміни парадигм», теорію якого можна розглядати як своєрідне відтворення гегелівської філософії за натуралістичних передумов прагматизму, Габермас вказує на два аспекти цієї теорії. З одного боку, залишаючись у традиції гегелівської філософії, Мід намагається пояснити виникнення відповідної нормам поведінки «зсередини», тобто з перспективи учасника інтеракції, і єархічно вибудувати її таким чином, щоб виникнення більш високого щабля інтеракції можна було розуміти як внутрішньо відтворюваний навчальний процес. З іншого боку, як прихильник натуралістичного прагматизму, він реконструює цей процес як підпорядкований функціональному імперативу пристосування.

Габермас не відкидає цілком натуралістичну стратегію аргументації Міда. Уже у «Вступі» до «Реконструкції історичного матеріалізму», порушуючи в контексті міркувань про теорію соціальної еволюції питання про утворення ідентичності Я, Габермас обґрунтуети цю стратегію в тісному зв'язку з марксистською теорією соціальної еволюції, зasadничі припущення якої він хотів би відновити. Водночас він вказує на брак нормативності в цій традиції і, так само як Веберовій теорії раціоналізації, закидає Марксу обмеженість його теорії аналізом цілерациональної дії. У цьому відношенні теорія комунікативної раціональності є спробою Габермаса усунути наслідки цієї редукції. Знаменним при цьому є те, що розви-

ток суспільства розглядається ним як наслідок процесів навчання, внутрішня структура яких аналогічна тій, що припускається в теорії еволюції. У зазначеній праці Габермас говорить також про «певну гомологію» між розвитком Я і розвитком картини світу, а отже, між ідентичністю Я і груповою ідентичністю<sup>19</sup>.

Таким чином, Габермас уже не виходить з фіхтевського метафізично-телеологічного розвитку людської історії, а дотримується того погляду, що історія може бути реконструйована як процес навчання. Щоправда, якщо паралелізм між розвитком окремого суб'єкта та історією роду має підстави, орієнтована на процеси навчання реконструкція онтогенезу надає вагомі аргументи на користь післягегелівського розуміння історії, яке не відхиляє повністю поняття *розумної історії*. Габермас не відмовляється від спадщини марксистської традиції, а, спираючись на Міда, вбачає можливість її продовження за змінених поняттєвих передумов.

### 3. *Інтерсуб'єктивність замість методичного індивідуалізму*

Особливий інтерес для Габермаса становить концепт Міда «суспільство як спільнота мовців», у якому генезис суспільної зв'язності, а точніше, поняття інтерсуб'єктивності пояснюється вже виходячи не із самотнього суб'єкта філософії свідомості, а із символічної інтеракції. У моделі методичного індивідуалізму, яка, на думку Габермаса, лежить в основі філософії свідомості і політичне значення якої виказує себе в контрактуалізмі та дотепер у лібералізмі, він бачить одну з основних помилок багатьох політичних і філософських теорій. Погоджуючись із Пірсон, Габермас вважає, що теорія суб'єкта й індивідуальності має виходити не з окремого суб'єкта, а із суспільного цілого. Він приймає також зasadничі припущення теорії соціалізації Міда, оскільки з них, на його думку, випливає генетичний примат суспільства над соціалізованим індивідом. Важливе значення для філософії Габермаса має тут те, що генезис і відтворення структурної зв'язності життєсвіту можуть бути пояснені не винятково функціональними, як у контрактуалізмі, але й комунікативними діями.

<sup>19</sup> J. Habermas. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. S. 9 ff.

## VI. Індивідуалізація через соціалізацію

### 1. Семантизація: від опосередкованої жестами до символічної інтеракції

Розглянемо докладніше реконструкцію теорії символічної інтеракції Міда, здійснену Габермасом у «Теорії комунікативної дії». На думку Габермаса, концепція Міда відрізняється від інших біхевіористських концепцій тим, що не становить жодного методичного індивідуалізму, отже, не виходить зі схеми «стимул – реакція індивіда на його об'єктивне оточення», а (1) кладе в основу відношення двох організмів, що ставляться один до одного і реагують один на одного. Крім того, (2) Мід відхиляє типовий для біхевіористських настанов об'єктивізм, який затверджує як предмет аналізу тільки ззовні спостережувану реакцію. Відмовляючись від методичного індивідуалізму, він зосереджується на аналізі символічної інтеракції. Ці дві методичні передумови становлять вихідний пункт Габермасової критики філософії свідомості. Загальною метою Міда є, за Габермасом, аналіз структурних характеристик символічно опосередкованої інтеракції.

У рамках теоретико-еволюційної настанови Мід починає з дімової жестової комунікації і реконструює її розвиток – через сигнальну мову – до артикульованого мовлення. Щоб приписати жесту значення, яке він може мати у відносинах між організмами, Мід вводить поняття «об'єктивне, або природне, значення». Оскільки з позиції спостерігача-етолога поведінка двох тварин може бути по-значенна (за схемою «стимул – реакція») як взаємно обумовлена, це передбачає приписування жестам тварин значення тільки із цієї дескриптивної позиції. Інакше кажучи, приписування значення не може переноситися в цьому разі одразу з описового на перформативний рівень, так, нібіто сама тварина пов'язує свій жест із цим значенням. Реконструкція переходу від природного значення, значення в собі, до значення організму для себе, так звана семантизація, на думку Габермаса, є одним з важливих аспектів програми Міда, оскільки в заміні спостережувальної настанови перформативною Габермас вбачає одну з основних методичних умов розробки поняття якісної індивідуальності.

За допомогою виявленої Мідом структури взаємної реакції опосередкованої жестами інтеракції двох партнерів по інтеракції Габермас пояснює генезис значення (семантизацію) і пов'язане з

ним виникнення інтерсуб'єктивно конституованої самосвідомості. Розриваючи коло рефлексії самопокладання Я, яке окреслив у своїй теоретичній філософії Фіхте, Мід виявляє в опосередкованій жестами інтеракції тварин семантичний потенціал, який через його інтеріоризацію стає для учасників інтеракції символічно представленим.

Процес семантизації відбувається при переході від опосередкованої жестами до символічно опосередкованої інтеракції. Габермас реконструює цей перехід у такий спосіб. Жест організму А веде до специфічної реакції організму В. Ця реакція є об'єктивувальною й інтерпретувальною реакцією організму В на специфічний жест організму А і сприймається А так, що А завдяки реакції В з'ясовує, яке значення має його власна поведінка для організму В. Організм В опосередковує організм А, отже, об'єктивоване й інтерпретоване розуміння його власної дії. «Коли другий організм реагує на жест першого певною поведінкою і перший організм реагує, зі свого боку, на складові елементи цієї поведінкової реакції, обидва виражаютъ, як вони інтерпретують, тобто розуміють, жести один одного. Таким чином кожний з учасників інтеракції пов'язує з жестами іншого типове, але тільки для нього значуще значення»<sup>20</sup>.

У статті «Індивідуалізація через соціалізацію» Габермас робить суттєве уточнення: реакція В на жест А тільки тоді може розумітися самим А як інтерпретація, якщо зроблений А жест є голосовим жестом. Цим уточненням Габермас завдячує певною мірою Гердеру, а саме його «Трактату про походження мови». Габермас пояснює цю обставину тим, що тільки завдяки голосовому жесту відбувається одночасний вплив на В і на А. Габермас, отже, припускає, що спільна інтерпретація і тотожність значення може утворюватися лише тоді, якщо медіум, через який відбувається інтеракція, одночасно доступний обом сторонам. Тоді через реакцію В на голосовий жест А цей жест набуває «для мене певного, запозиченого з перспективи іншого, що реагує на нього, значення»<sup>21</sup>.

Водночас змінюється його характер, він отримує значення й перетворюється з чистої поведінки на носія значення. У Міда цей процес семантизації представлений у «моделі збереження в пам'яті»: прийняття позиції іншого, яке організм В виражає своєю реакцією, призводить згодом до інтеріоризації цієї реакції. Для Габермаса ця інтеріоризація означає щось більш значуще: прийняття позиції ін-

<sup>20</sup> J. Habermas. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 20.

<sup>21</sup> Див. у цьому вид.: Індивідуалізація через соціалізацію. Част. 6.

шого конституює ідентичність значення, яка, з одного боку, уможливлює успішне підключення до дії, а з іншого – дає можливість керувати власною поведінкою завдяки антиципації тлумачення протилежної сторони.

Завдяки цьому голосовий жест є хоча й недостатньою, однак необхідною умовою утворення ідентичності Я. Отже, для Габермаса одночасність голосового впливу на А і на В як необхідна для уможливлення інтерпретації – не емпіричний факт, як це передбачається в Міда (і Гердера), а припущення, завдяки якому Габермас намагається реконструювати генезис значення, уникаючи метафізичного подавання самосвідомого суб'єкта.

## *2. Дарвіністська модель прийняття позиції іншого*

Реакцію організму В на дію організму А позначимо як реакцію 1, а реакцію А на реакцію 1 – як реакцію 2. Габермас констатує в Міда дві різні моделі пояснення того, як може бути утворений стан постійного прийняття позиції іншого. У першій моделі Мід виходить з того, що через затримку реакції 2 відбувається розумова рефлексія організму А щодо своєї поведінки, тобто А обмірковує реакцію 1, що фактично має значення прийняття позиції іншого. Однак це обмірковування, за Габермасом, передбачає, що А вже має те знання, яке він – у межах цієї моделі – може проявити лише на основі реакції 1, оскільки, щоб змогти рефлектувати щодо того, як треба інтерпретувати форму цієї реакції, А має вже обміркувати альтернативи реакції на свою поведінку, що вже передбачає певну форму самосвідомості, яку, власне, потрібно пояснити.

Отже якщо виходити із припущення затриманої, або уповільненої, реакції, то знову виникає коло, і єдиною альтернативою цьому поясненню стає повернення до припущень філософії свідомості. Адже за такого опису тільки тоді можна, уникаючи кола, виходити із власного знання про реакцію протилежної сторони, якщо на початок міркувань ставити розвиненого суб'єкта. Однак саме цю модель методичного індивідуалізму Габермас (і, на його думку, Мід) має намір подолати. Тому Габермас вважає послідовнішою другу модель пояснення, яку він називає дарвіністською. У рамках цієї моделі він розрізняє такі чітко не вирізnenі в Міда аспекти, як пристосування до дій, адресація і нормування поведінкових очікувань. Він виходить із того, що «тиск до пристосування, який учасники справляють один

на одного в комплексній інтеракції під примусом до співпраці або в разі конфліктів, є чинником підвищення швидкості реакції, а отже, прискорення прийняття позиції іншого»<sup>22</sup>.

Таким чином, перший щабель, який можна позначити як «пристосування замість метафізичного індивідуалізму», постає як наслідок функціонального імперативу пристосування. Цей щабель є найуразливішим для Генріхової критики натуралістських засад філософії Габермаса, оскільки в цьому місці виникає запитання: як Габермас за цієї стратегії пояснення феномена самосвідомості намагається уникнути редукції комунікативного розуму до інструментального. (До цього пункту ми ще повернемося.) Певною мірою відповідь на нього дається на другому щаблі: «прийняття позиції іншого в аспекті адресації».

Спочатку Габермас пояснює, що Мідова модель прийняття позиції іншого може розумітися так, що один учасник інтеракції одразу приймає позицію іншого, з якої той реагуватиме на його голосовий жест. Із спостережуваної узгодженості реакції двох організмів не можна, однак, заключити про ідентичність значення використаних для інтеракції символів. Тому Габермас вважає, що модель Міда не може пояснити утворення ідентичної значення символів, позаяк вона встановлюється лише тоді, якщо А адресує В голосовий жест. Мід не розрізняє чітко між відповідністю реакції на специфічний жест і адресуванням жесту протилежній стороні як інтерпретатору. Однак лише через це посилання на протилежну сторону як адресата і інтерпретатора власних жестів або висловлювань утворюється ідентичність значення. Саме тоді В усвідомлюється А як інтерпретатор реакції А, тобто А звертається до В, усвідомлюючи роль В як інтерпретатора його власних висловлювань. Це відбувається саме тоді, коли А робить свій жест в очікуванні того, що він має для В певне значення, оскільки в цьому разі останній сприймається А «як соціальний об'єкт, який вже не лише адаптивно реагує на його жест, а виражає своєю поведінковою реакцією певне тлумачення його жесту»<sup>23</sup>.

Габермас вважає, що тільки завдяки цьому моменту адресації виникає комунікація у власному сенсі, оскільки завдяки йому учасники інтеракції вчаться розрізняти «між комунікативними актами, що адресовані протилежній стороні, і орієнтованими на наслідки

<sup>22</sup> J. Habermas. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 24.

<sup>23</sup> Там само. – 26 f.

діями»<sup>24</sup>. Якщо тепер ця настанова на адресацію взаємно інтеріоризується обома учасниками інтеракції, уперше виникають мовець і слухач для себе. Тепер мовець розглядає слухача не як об'єкт, на який можна справляти вплив, а як адресата голосового жесту і водночас (потенційного) комунікативного партнера, який може реагувати або критично, або схвально.

Другий щабель прийняття позиції іншого становить у Габермаса генезис мовця і слухача. До нього безпосередньо примикає третій щабель, який, згідно з Габермасом, позначає процес «нормування поведінкових очікувань». З одного боку, він пов'язаний з моментом адресації, з іншого – з можливістю невдалої комунікації. А звертається до В в очікуванні того, що той реагуватиме певним чином. Якщо ж В реагує не в очікуваний А способом, то виникає розчарування, яке висловлює з приводу цього А, розчарування щодо невдалої комунікації, а не щодо наслідків, які випливають з фактичної поведінки В. Нормування поведінкових очікувань як третій щабель прийняття позиції іншого є результатом ефектів навчання, які виникають через цю невдалу комунікацію. Позаяк розчарування Ego щодо невдалої комунікації з Alter спонукує Ego до переміщення в положення Alter, щоб відновити через корегування власної поведінки здатність до узгодження. Габермас говорить також про інтеріоризацію погляду іншого стосовно хибного застосування символів. Цей третій щабель прийняття позиції іншого є основою для утворення системи правил застосування символів. Завдяки цим трьом щаблям прийняття позиції іншого Габермас намагається представити перехід від орієнтованої на наслідки поведінки двох партнерів по інтеракції до орієнтованої на взаєморозуміння комунікативної дії.

### 3. Самосвідомість як комунікативно утворений феномен

Габермасова модель трищаблевого прийняття позиції іншого є основою для розробки поняття самосвідомості, яке має уникнути апорій філософії свідомості. У ній відношення Ego до самого себе розгортається тільки опосередковано, через Alter ego, яке, на думку Габермаса, можна було б пояснити виходячи з передумов філософії свідомості лише ціною об'єктивзації та циклічності. На відміну від рефлексивного відношення – звертання суб'єкта до самого себе і самооб'єктивзації, – у моделі збереження в пам'яті

<sup>24</sup> Там само. – S 28.

елементарна форма самовідношення уможливлюється, згідно з Габермасом, завдяки керуванню інтерпретацією голосового жесту іншого іншим учасником інтеракції. Водночас ця форма самовідношення є основою для диференціації таких ключових понять інтеракції, як *I* (Я) та *Me* («Я для себе»), які Габермас запозичує в Міда. *I* позначає при цьому той аспект дієвця (A), який методично передує опосередкованому самовідношенню, тобто аспект дієвця як організму, що спричиняє стимул. *Me* стосується винятково тієї частини «суб'єкта», яка спричинена опосередкованим через слухача зворотним відношенням (реакція 1).

Стимул, що його організм A надає організму B, який через реакцію 1 постає як перший щабель прийняття позиції іншого, отримує і специфічний для A смисл. Вирішальним є те, що через це опосередкування організм A здобуває водночас певну позицію щодо самого себе, яка є залежною від реакції протилежної сторони. Таким чином, *Me* можна позначити як переломлене в *Alter Ego* самовідношення *Ego*. Дієвець подвоюється в межах цього самовідношення «в інстанції *Me*, яке слідує за перформативним *I* як тінь, – як тінь, оскільки я як автор спонтанного жесту даний собі тільки у спогаді»<sup>25</sup>.

Габермас пояснює цим, що опосередковане самовідношення є систематичною основою всіх наступних самовідношень. Адже самість первинного самовідношення є конституйованою з перформативної позиції другої особи, а не з перспективи спостерігача у третьій особі опредмеченого *Me* («Я для себе»). Згідно із цим самосвідомість є для Габермаса феноменом, який може бути помислений лише в контексті соціальних та інтерсуб'єктивних взаємозв'язків. Отже якщо методично перше самовідношення може утворюватися тільки в опосередкуванні через іншу особу або інший організм і це опосередкування безпосередньо залежить від реакції на голосовий жест, то й конституювання самосвідомості залежить від соціальних зв'язків комунікативної інтеракції, а не утворюється лише через звернену на самого себе рефлексію самотнього суб'єкта. «Тому первісна самосвідомість є не чимось притаманним суб'єкту, а комунікативно утвореним феноменом»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Див. у цьому вид.: Індивідуалізація через соціалізацію. Ч. 6.

<sup>26</sup> Там само.

#### *4. Втратата привілейованого доступу до *res cogitans**

Звідси випливає, що можливість генезису свідомості із себе самої є для Габермаса залежною від комунікативно-соціального відношення до іншого організму. Принципово важливим є розрізнення генезису самосвідомості, яка згідно з *теоретико-еволюційною* моделлю Міда утворюється через виникнення відношення «стимул – реакція», і моделі рефлектованої самосвідомості, яка вже передбачає мовну комунікацію. Власне, ця різниця між настановами Міда та Габермаса і представлена у трищаблевій моделі прийняття позиції іншого.

Спираючись на неї, Габермас пояснює, що та сфера феноменів, з якої філософія суб'єкта з часів Декарта виходить як з останньої, а саме сфера речей мислячих (*res cogitans*), розкривається винятково в рефлективальному відношенні суб'єкта до самого себе, яке вже передбачає мовну комунікацію. Інакше кажучи, Габермас вважає, що сфера знання, яку Генріх обмежує чистим самовідношенням суб'єкта, доступна суб'єктові лише тому, що він має здатність вступати в розмову із самим собою. Неодмінною умовою цієї інтеріоризації діалогу і доступу до *res cogitans* є мовна комунікація з іншими суб'єктами, через яку ексклюзивне для Генріха знання самосвідомості постає в Габермаса як результат здатності до комунікації. Спрощуючи, можна сказати, що Генріх бачить у самосвідомості безпосередній доступ до знання себе самого, а Габермас, навпаки, прихильник такої теорії самосвідомості, яка знає тільки опосередковане знання самого себе.

#### *5. Епістемічна і практична самосвідомість*

На думку Габермаса, теорія самосвідомості Міда ґрунтуються винятково на епістемічному самовідношенні. У цьому типі самовідношення йдеється головним чином про генезис значення ідентичності та символічної комунікації. Однак сигнальна мова, спираючись на яку Мід досліджує функції взаєморозуміння та соціалізації, ще не містить притаманного диференційованій системі мови нормативного аспекту. Тому, на думку Габермаса, спроба Міда здійснити безпосередній перехід від розвитку символічно опосередкованої інтеракції до нормативно керованої дії була приречена на невдачу. Габермас пояснює, що мова поряд з її функцією медіума взаєморозуміння є водночас медіумом соціалізації та координації дій індивідів. З огляду на це Габермас переносить акцент реконструкції самосвідомості з епістемічного самовідношення, аналізу символічної інтеракції на практичне

самовідношення, аналіз координації дій, точніше, на генезис регульованої нормами дій.

При переключенні на цей модус керування йдеться про перехід від прийняття позиції іншого до прийняття ролі іншого. Вирішальним є те, що *Ego* в разі прийняття ролі *Alter* приймає його нормативні, а не, як у разі прийняття позиції іншого, когнітивні очікування. Водночас змінюється і статус *Me*, оскільки опосередковане через іншого суб'єкта самовідношення стосується вже не ідентичності значення використаних символів, а регулювання власної поведінки. *Me* стає вже не місцем рефлективальної самосвідомості, а інстанцією всезагального самоконтролю. Інакше кажучи, якщо опосередковане самовіднесення суб'єктів інтеракції стосується вже не координації взаєморозуміння, а координації поведінкових очікувань, реакція 1 виступає не як момент, що утворює ідентичність значень, а як момент, що регулює поведінку. Центральним у цій структурі є запозичене в Міда поняття «узагальнений інший», яке вказує на узагальнення приватних інтересів до всезагальних поведінкових очікувань, які «в жодному разі не співпадають із силою узагальненої сваволі всіх окремих індивідів»<sup>27</sup>.

Отже, на противагу сuto епістемічному самовідношенню, яке не містить безпосередньої можливості для координації дій між суб'єктами, практичне самовідношення призводить до узагальнених довготривалих поведінкових очікувань, які мають бути інтеріоризовані діючим суб'єктом. У центрі практичного самовідношення постає, таким чином, уже не генезис самосвідомості через прийняття позиції іншого, а самоконтроль за допомогою прийняття ролі іншого. Цей інтеріоризований контроль виконує, на думку Габермаса, *Me* практичного самовідношення. Саме *Me* практичного самовідношення, яке підпорядковується самоконтролю через антиципацію поведінкових очікувань всіх інших – а не лише певної групи, – і постає в Габермаса як «узагальнений інший». При цьому між *I* і *Me* утворюється структура, яка нагадує відношення між фройдівськими Воном і над-Я, оскільки в межах практичного самовідношення *I* постає як джерело спонтанності, контроль над яким здійснюється тільки над-узагальненим *Me*. Щодо цього Габермас зазначає, що *I*, яке виконує у практичному самовідношенні роль фройдівського Воном, виражає сенс настанови Міда.

Залишається, однак, нез'ясованим, яким чином узагальнений інший отримує свій статус координації та всезагального контролю.

<sup>27</sup> J. Habermas Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 53 ff.

Габермас вважає, що він ґрунтується на загальній волі, яку виражає узагальнений інший. Окремий індивід у його перейнятті ролі орієнтується на цю біхевіористську перевернуту форму узагальненої волі і тому координує свою дію, узгоджуючи її – на тлі абстрактної моралі – з очікуваннями його опонента. Проте сам Мід пояснює, що його біхевіористська настанова виходить винятково з функціонального тлумачення цього феномена. Тому орієнтація окремого індивіда на узагальненого іншого розуміється в Міда як результат пристосування. Авторитет узагальненого іншого пов'язаний у Міда з підвищеннем вірогідності досягнення цілі. Інакше кажучи, прийняття ролі іншого, з якої в ідеальному випадку утворюється узагальнений інший, становить поліпшенну можливість передбачити бажані поведінкові реакції опонента. Виходячи з цього, Мід стверджує, що мета комунікації полягає у пристосуванні до дії.

Однак, затверджуючи панівне положення *Ме*, концепт «узагальненого іншого» призводить у Міда до ослаблення поняття індивідуальності і зміцнює панування всезагального над окремим, що суперечить, за Габермасом, підвищений вимозі індивідуалізації в постметафізичних суспільствах. Тому, з огляду на завдання *Ме* контролювати поведінку, Габермас задається питанням: чому *I* не повністю розчіняється в *Ме* навіть у межах пристосування до суспільних нормативних очікувань? Це питання є принципово важливим для його аналізу понять «індивідуальність» і «ідентичність Я», оскільки ототожнення *I* і *Ме* призводило б зрештою до знецінення індивідуальності, яке Габермас заперечує у статті «Індивідуалізація через соціалізацію». Тому Габермас каже, що вирішальною для утворення ідентичності Я та індивідуальності є динамічна (або діалектична) структура обох полюсів, оскільки в інтеріоризації поведінкових очікувань інстанції *Ме* для неконтрольованої волі *I* полягає умова можливості утворення цілком відповідальної і самосвідомої волі. У цьому сенсі через опосередкування інстанцією *I* *Ме* з бажання виникає воля<sup>28</sup>.

Згідно з цією моделлю принципово важливою для генезису ідентичності Я залишається спонтанність *I*, яке не пристосовується нерозважно до узагальнених поведінкових очікувань. Завдяки такому підходу Габермас позиціонує себе між ліберальними і комунітаристськими концепціями. З огляду на діалектику *I* і *Ме* стає зрозумілим, що Габермас намагається уникнути систематичної переваги як гру-

<sup>28</sup> Див. у цьому вид.: Індивідуалізація через соціалізацію. Част. 7.

пи, так і самості. Спираючись на Канта і Фіхте, ліберальна традиція контрактуалістського погляду на суспільство розуміє суб'єкт як концептуально вихідний пункт генези суспільства, тоді як комунітаризм затверджує домінуюче положення суспільства перед суб'єктом. Концепція комунікативно конституованої самосвідомості Габермаса також виходить із того, що громадськість виникла не з договірного об'єднання окремих суб'єктів. Навпаки, самі суб'єкти можуть виникати тільки в межах спільноти. Через це він на перший погляд стає близчим до комунітаристських теорій, хоча заперечення розчинення / в *Ме* вказує на залишок лібералістської ідеї. У цьому позиціонуванні між лібералізмом і комунітаризмом знову виказує себе проблема якісного визначення індивідуальності. У цьому плані полеміка між Генріхом і Габермасом щодо теорії самосвідомості має й політичний сенс. А поняття «індивідуальність» та «ідентичність», філософську основу яких складає поняття «самосвідомість», можуть розумітися і як соціологічно-політичні категорії, які потрібні Габермасу при аналізі структурної зміни суспільних формаций.

Водночас стає зрозумілим і зв'язок між теорією взаємозв'язку / та *Ме* і описаними вище структурними змінами суспільства. Культурна диференціація підвищує абстракцію поведінкових очікувань мірою того, як вона відкриває все більший простір можливої і, проте, відповідної нормам поведінки. Тому окремий індивід постає перед завданням спроектувати свою власну ідентичність, що протистоїть все більш абстрактним моральним нормам з їх почасти суперечливими вимогами до його біографії. У зв'язку із цим Габермас вводить у практичну філософію поняття «ідеальне прийняття ролі» та «універсальний дискурс», у якому окремий індивід повинен контрафактично брати участь з метою конституовання моральних норм у межах постконвенціональних суспільних формаций.

---

## VII. Універсально-прагматична стратегія уникнення кола в обґрунтуванні

### 1. Розуміння *versus* пояснення

Загалом основне заперечення Генріха щодо комунікативно-інтерактивного визначення поняття самосвідомості полягає в тому, що неможливо пояснити виникнення самовіднесення з інтеракції

двох організмів, не припускаючи вже при цьому основну здатність до самовідношення. Взаємопосилання двох організмів або сутностей можливе, за словами Генріха, лише якщо обидва володіють здатністю розуміти спрямованість дії протилежної сторони на самих себе. Однак це можливо лише за умови, що вони вже володіють, у тій чи іншій формі, свідомістю своєї самості. «Якби я не мав можливості відносити себе до самого себе, то я не міг би, незважаючи на будь-яке вивчення будь-яких самовідношень у світі, хай навіть воно було б вивченням моїх власних самовідношень (побачених з позиції третьої особи), дійти того висновку, що в ньому йдеться про мене і що я дійсно знаходжу себе в цьому відношенні»<sup>29</sup>.

Виходячи з цього, він стверджує, що Габермас вже з логічних причин не міг би розвинути самосвідомість винятково з інтеракції двох організмів. Кажучи про «логічні причини», Генріх, звичайно, має на увазі Фіхтеvu дедукцію трансцендентального Я. Габермас залишає без відповіді цей пасаж Генріхової критики, можливо тому, що відповідь на неї дана в його універсальній прагматиці. Отже, спробуємо відтворити цю відповідь.

Відмовляючись слідом за Пірсом від європейської традиції філософії першооснов, Габермас здійснює реконструкцію самосвідомості, орієнтуючись на Пірсову стратегію обґрунтування, який, на його думку, мають підпорядковуватися всі реконструктивні теорії із сильними універсалістськими домаганнями. Згідно з Пірсом, ця стратегія обґрунтування становить взаємодію (1) абдукції, умовиводу від наслідку до причини, від емпіричних фактів до пояснюальної правдоподібної гіпотези, (2) індукції, що здійснює емпіричну перевірку висунутих гіпотез, і (3) дедукції, через яку з прийнятих гіпотез виводяться наслідки.

У запропонованій Габермасом парадигмі мови таким «емпіричним фактом» є мовленнєва практика життєсвіту, яка описується ним таким чином: «Здатні до мови і дій суб'єкти, які на тлі спільногого життєсвіту домовляються один з одним про щось у світі, ставляться до медіума їхньої мови як автономно, так і залежно... З одного боку, суб'єкти завжди знаходять себе у світі, структурованому і відкритому в мові, і використовують авансовані через граматику смислові зв'язки. Тим самим мова протистоїть суб'єктам, що мовлять, як щось попереднє й об'єктивне, як викарбувана структура умов її

<sup>29</sup> D. Henrich. Fluchtlínien. S. 148.

уможливлення. З іншого боку, відкритий і структурований завдяки мові життєсвіт знаходить точку опори лише у практиці досягнення взаєморозуміння в мовній спільноті... Між життєсвітом як ресурсом, із якого черпає наснагу комунікативна дія, і життєсвітом як продуктом цієї дії встановлюється циклічний процес, у якому трансцендентальний суб'єкт зникає, не залишаючи жодного зазору»<sup>30</sup>. У цьому парадигмально визначальному описі можна вгледіти як прагматичну (реалістську) концепцію реальності, так і стратегію аргументації Габермасової реконструктивної теорії реальності.

Попередньо реконструктивну програму універсальної прагматики можна представити таким чином. Універсальним припущенням, на якому будеться парадигма мови і яке виступає водночас методичним *апріорі* всіх наукових реконструкцій людської еволюції, є *перформативно-пропозиціональна структура мовленнєвих актів*. Відповідно до цієї структури мовлення висувається певна гіпотеза: теорія комунікативних мовленнєвих актів, яка реконструює універсальні умови можливості взаєморозуміння. З огляду на те, що мовленнєві дії реалізуються в конкретній життєсвітовій практиці через системи граматичних правил, вони мають подвійний статус: універсальних передумов і можливих емпіричних результатів або гіпотез реконструктивних наук.

Характеризуючи універсальну прагматику як дослідницьку програму реконструкції універсальних умов можливості взаєморозуміння, Габермас виходить із того, що не лише мова, але й мовлення, тобто використання речень у висловлюваннях, доступні логічному аналізу. При цьому термін «логічний аналіз» розуміється Габермасом як поняття, що протилежне за значенням емпірично-дедуктивному методу позитивізму або «логіки науки» і позначає методичну настанову, «яку ми приймаємо при раціональних постконструкціях понять, критеріїв, правил і схем»<sup>31</sup>. Ця настанова передбачає, за Габермасом, реконструкцію дотеоретичного знання і пов'язується з поняттями комунікативного досвіду: «розумінням» і «експлікацією».

Систематично поняттю «розуміння» протистоїть методична процедура номологічних наук, інтерес яких зосереджений на поняттях «сенсорного досвіду»: «спостереженні» та «описі». Визначальною для логічного аналізу Габермаса є поняттєва пара «розуміння – експлі-

<sup>30</sup> Див у цьому вид.: Мотиви постметафізичного мислення. Част. III.

<sup>31</sup> J. Habermas. Was heißt Universalpragmatik. In: Apel Karl-Otto [Hrg.]. Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1982. S. 183.

кація». Кожне змістовне символічне утворення може пояснюватися з різних точок зору. Габермас розрізняє між двома щаблями експлікації значення. По-перше, існує можливість експлікувати речення або документ винятково щодо його семантичного змісту, тобто щодо смислу, що в ньому міститьсяся. По-друге, символічна структура може аналізуватися і щодо її імпліцитних структурних правил конституовання. Інакше кажучи, читач/слухач намагається зрозуміти або те, що автор/мовець прагне сказати, або те, як він це каже.

Це розрізнення відповідає запровадженій Гільбертом Райлом диференціації *know that* і *know how*, на яку посилається Габермас. Він пов'язує це розрізнення з подвійною структурою мовлення, якому притаманна рефлексивність. Кожному мовленнєвому акту властива самовіднесеність: учасники комунікації повинні сполучати комунікацію щодо змісту з метакомунікацією щодо смислу вживання повідомлюваного змісту. Саме на цьому епістемологічному розрізненні ґрунтуються диференціація першого та другого щаблів дарвіністської моделі прийняття позиції іншого, щодо якої висловлює критичні зауваження Генріх. Оскільки аналіз *know that* виявляє неминучі умови конституовання мови, Габермас доходить висновку, що ці передумови використовуються всіма суб'єктами, які володіють здатністю до реалізації зазначененої символічної структури. «Якщо до теоретичне знання, що підлягає реконструкції, виражає універсальні навички, всеzagальну когнітивну, мовну або інтерактивну компетенцію... то те, що починається як експлікація значення, націлене на реконструкцію родової компетенції»<sup>32</sup>.

Отже, універсальна прагматика постає як реконструктивний аналіз умов конституовання комунікативної дії. Він пов'язаний з аналізом *know that* як другого щабля висловлювань. І якщо при цьому аналізі можуть бути вилучені універсальні правила, стає зрозуміло, що кожен мовець повинен виконувати певні передумови, щоб коректно сформулювати висловлювання. Оскільки це «вилучення» здійснюється, спираючись на певні емпіричні припущення, Габермас каже, що запропонований ним метод реконструкції є емпіричним і, як і будь-який емпіричний метод, передбачає коло між припущеннями і отриманими результатами. При цьому він посилається на запропоновану Хомські теорію «генеративної граматики», у якій на основі результатів опитування розробляється модель структурного

<sup>32</sup> Там само. – S. 190.

опису, що корегується і уточнюється шляхом повторних опитувань. На думку Габермаса, в такому колі немає нічого хибного, адже в такому колі між уточненням предметної області і побудовою теорії рухаються всі процеси дослідження.

## 2. Теорія мовленнєвих актів

Тип реконструктивного аналізу, який пропонує універсальна прагматика, відрізняється від суто лінгвістичних реконструкцій імплицитного знання компетентних суб'єктів, вираженого в пропозиціональних реченнях. Відмежування універсальної прагматики від лінгвістики досягається через розрізнення речень і висловлювань. Якщо певне граматично правильне речення виступає як висловлювання в певній мовній ситуації, воно набуває комплексу відношень до реальності, якого в нього раніше не було: (а) відношення до зовнішньої реальності того, що може виступати предметом сприйняття, (б) відношення до внутрішньої реальності того, що мовець міг би висловити як свої наміри, і (в) відношення до нормативної дійсності того, що є соціально і культурно прийнятним. Тим самим висловлювання набуває домагань значущості, які були відсутні в граматично правильному реченні. Зрозумілість є єдиним іманентним мові універсальним домаганням, яке може бути висунуте учасниками комунікації<sup>33</sup>.

Представленний в універсальній прагматиці аналіз висловлювань спирається на теорії мовленнєвих актів Джона Остіна («До теорії мовленнєвого акту») і Джона Серля («Мовленнєві акти»). У центрі цих теорій лежить думка, що «розмовляти» завжди означає також «діяти», і тому Серль пояснює, «що теорія мови... є частиною теорії дій, оскільки мовлення є керованою правилами формою поведінки»<sup>34</sup>.

Основною одиницею мовної комунікації є для Серля не символ, слово або речення, а створення символу, слова або речення при виконанні мовленнєвого акту. Остін вважає «дескриптивним помилковим висновком» розуміння висловлювань лише як констатувальних, як висловлювань про факти. Він вводить поняття перформативного висловлювання, яке характеризується тим, що його актуалізація, а отже, здійснення висловлювання є не повідомленням, а виконанням дій. Проте в багатьох мовленнєвих актах мають місце одночасно

<sup>33</sup> Там само. – S. 207–208.

<sup>34</sup> J. Searle. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1983. S. 31.

як дії, так і пропозиціональні висловлювання, точніше, як перформативні, так і констатувальні висловлювання. З огляду на це Остін розрізняє між двома підходами до аналізу речення як локутивного і іллокутивного акту. При цьому розрізnenня між перформативними і констатувальними висловлюваннями не скасовується через розрізnenня іллокутивних і локутивних аспектів речення. Скоріше, перше розрізnenня відноситься до другого як загальна теорія до спеціальної.

Локутивний акт він позначає як цілісну дію, яка полягає в тому, щоб «щось сказати». Це «щось» Остіна стосується не винятково пропозиціонального змісту речення, а його цілісності як фонетично-го, експресивного та змістового акту. Габермас у «Теорії комунікативної дії» скорочує опис локутивного акту до змісту оповідальних речень (*p*) або номіналізованих оповідальних речень (що *p*).

Іллокутивний аспект, у якому може аналізуватися висловлювання, стосується висловлювання як дії загалом, тобто як здійснення якоїсь мовної функції – запитання, оцінки, наказу тощо. Поряд із локутивним та іллокутивним аспектами Остін вирізняє ще третій аспект аналізу речень, який він називає *перлокутивним*. Речення як перлокутивний акт позначає винятково вплив, який мають спричинити на слухачів локутивний та іллокутивний акти мовців. Основна структура завершеного в себе висловлювання складається в Остіна з локутивної та іллокутивної частин і представлена формалізовано як *Mr*. Вплив, який виражає речення форми *Mr*, є перлокутивним ефектом. При цьому Остін зазначає, що розрізnenня між іллокутивним і перлокутивним актами є важким, оскільки мова завжди передбачає вплив на слухача – наприклад, можливість зрозуміти або принаймні почути висловлене.

Розрізnenня між іллокутивною і локутивною складовими частина-ми висловлювання можна пояснити за допомогою висловлювання «Я обіцяю тобі, що я прийду завтра». Змістовний аспект обіцянки є номіналізованим реченням «що я прийду завтра». Пропозиціональна складова, або, скорочено, пропозиція *p* речення полягає тут у завтрашньому приході мовця. Спосіб уживання, або іллокуція *M* цієї змістово-локутивної частини (за Габермасом, пропозиціонального аспекту), визначається дієсловом «обіцяти» і може бути аналітично відділеним від пропозиціональної частини. У такий спосіб мовець встановлює між собою і своїм слухачем «відношення дії». Так само він міг би також сказати, що попереджає свого слухача про те, що

прийде завтра, що означало б інший спосіб уживання прийменника і вело б до іншого можливого зв'язку зі слухачем.

Іллокутивний аспект мовлення Габермас позначає поняттям «іллокутивна сила», якою визначається використання змісту висловлювання. Іллокутивна сила мовленнєвої дії – Габермас називає її також генеративною силою іллокутивної частини висловлювання – полягає в тому, щоб визначати комунікативну функцію висловленого змісту. На думку Габермаса, ця генеративна сила є причиною того, що мовленнєвий акт може або вдаватися, або не вдаватися, оскільки через його вживання робиться спроба побудувати відношення між мовцем і слухачем. Якщо ця спроба зазнає невдачі, взаєморозуміння не вдалося, якщо ж слухач приймає імпліковану в іллокутивній частині форму зв'язку, взаєморозуміння досягнуте. Отже, те, що взагалі існує можливість невдачі або вдачі мовленнєвої дії, можна пояснити не пропозиціональним змістом висловлювання, а винятково генеративною силою іллокутивної частини речення: запропонованим у ній міжособовим зв'язком. На думку Остіна, іллокутивний акт може або має справляти на слухача потрійний вплив: «забезпечувати розуміння, бути ефективним і закликати до відповіді»<sup>35</sup>. Цю думку Остіна Габермас резюмує у визначені генеративної сили мовленнєвого акту, завдяки якій між мовцем і слухачем встановлюється міжособовий зв'язок.

Поряд із зазначеною складністю розрізnenня між іллокутивним і перлокутивним актами наступною обставиною, що ускладнює це розрізnenня, є те, що в певному сенсі вони обидва – а не лише перлокутивний акт – передбачають досягнення мети. Тобто вони обидва націлені на те, щоб бути зрозумілими, ефективними, тобто не бути невдалими, і закликати до відповіді – будувати міжособовий зв'язок. Зрештою єдиною ознакою, за якою можна відрізнити перлокутивний ефект від іллокутивної сили, є, за Остіном, необхідність існування конвенцій для актуалізації іллокутивної з'єднувальної сили.

З цієї різниці між перлокутивним ефектом та іллокутивною силою Габермас робить далекосяжні висновки. У центрі його уваги опиняється перлокутивна дія як певний випадок стратегічної дії. Стратегічна дія є підкатегорією телеологічної дії. Остання позначає загалом дію, яка спрямована на мету або утворення бажаного стану. Телеологічна дія стає стратегічною, «якщо в розрахунок успіху ді-

<sup>35</sup> J. Austin. Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words.) Stuttgart. Reclam, 1985. S. 134.

ючого може входити очікування певних вирішень з боку принаймні ще одного цілеспрямовано діючого індивіда»<sup>36</sup>. Перлокутивна дія розуміється Габермасом таким чином, що вона додає до визначення стратегічної дії ознаку омані: мовець може переслідувати перлокуттивну мету, тільки якщо вводить слухача в оману щодо фактичної мети (мовленнєвої) дії. Отже, перлокутивний ефект є для Габермаса певною формою орієнтованої на мету дії і відрізняється від іллокуттивної дії тим, що останню не можна зараховувати до стратегічної дії. Тому поняття комунікативної дії пов'язується Габермасом безпосередньо з іллокуттивною силою мовленнєвої дії. Комунікативна дія є за визначенням протилежністю стратегічної дії і відрізняється тим, що мета мовленнєвої дії не стратегічна, а відкрита для всіх учасників і може бути досягнута у взаємній згоді зі співрозмовником. «Комунікативна дія відрізняється від стратегічної інтеракції тим, що всі учасники беззастережно переслідують іллокуттивні цілі, щоб досягти взаєморозуміння, яке складає основу для погодженої координації індивідуально переслідуваних планів дій»<sup>37</sup>.

Таким чином, теорія мовленнєвої дії доповнює Габермасову теорію координації дії. Завдяки введенню поняття перлокуттивного ефекту стає можливим інтерпретувати ґрунтovanий на схемі «стимул – реакція» перший щабель дарвіністської моделі через поняття цілерациональної стратегічної дії, відокремлюючи його від нормативно навантаженої моделі комунікативної дії. Габермасова реконструкція рухається саме в напрямку визначення когнітивних і нормативних аспектів комунікативної дії, диференціації в межах комунікативної дії комунікативного та стратегічного розуму.

### 3. Основні домагання значущості мовлення

Наступним кроком цієї реконструкції є виявлення притаманних мовленню домагань значущості. Домагання значущості висуваються кожним мовцем залежно від того, чи посилається він на щось в об'єктивному світі, на щось у спільному соціальному світі або на щось у власному суб'єктивному світі. Кожний мовленнєвий акт містить, згідно з Габермасом, експліцитно або імпліцитно іллокуттивну складову, якою висуваються специфічні домагання значущості, що пояснюють зрештою генеративну силу мовленнєвого акту, можли-

<sup>36</sup> J. Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. S. 127.

<sup>37</sup> J. Habermas. Was heißt Universalpragmatik. S.155.

вість його невдачі або удачі. Габермас розуміє іллокутивну роль мовленнєвого акту «не як ірраціональну силу, якій протистоїть пропозиціональна складова, що обґруntовує значущість, а як той компонент... що специфікує, яке домагання значущості висуває мовець своїм висловлюванням, як він його висуває і з якою метою»<sup>38</sup>.

Відповідно до розрізnenня іллокутивної та пропозиціональної складових частин мовлення Габермас відрізняє «скоріше інтерактивне» вживання мови від «скоріше когнітивного». В інтерактивному вживанні мови тематизуються відносини між мовцями і слухачами (як, наприклад, у разі попереджень, обіцянок або вимог), тоді як у когнітивному вживанні мови тематизується зміст виразу як пропозиції про щось, що віdbувається у світі.

Обом видам уживання мови Габермас увідповіднює різні домагання значущості. У когнітивному вживанні мови висувається домагання істинності, в інтерактивному вживанні в центрі постає домагання правильності. В останньому випадку має передбачатися нормативний зразок (або рамкові умови), на який імпліцитно посилаються співрозмовники, позаяк іллокутивна сила мовленнєвого акту, яка утворює між учасниками міжособове відношення, запозичена із зобов'язальної сили визнаних норм дії (або оцінок). А оскільки мовленнєвий акт є дією, він актуалізує вже затверджений зразок відношення. Тому Габермас вважає, що мовленнєві дії завдяки їх іллокутивній частині полягають у кожному домаганні значущості: когнітивному вживанню мови відповідають констатувальні мовленнєві акти, які висувають домагання значущості істини, а інтерактивним вживанням мови він називає регулятивні мовленнєві дії. У них вражене певне міжособове відношення, яке співрозмовники можуть приймати щодо норм дії та оцінки. Габермас каже тут про домагання значущості правильності. «Завдяки іллокутивній силі мовленнєвих дій нормативне домагання значущості – правильності або відповідності – вбудоване в структури мовлення так само універсально, як і домагання істини»<sup>39</sup>.

Слід зазначити, що відокремлення інтерактивного від когнітивного вживання мови фактично не відбувається, тому Габермас обережно каже про «скоріше інтерактивне» і «скоріше когнітивне» вживання мови. Кожний мовленнєвий акт має інтерактивний аспект, який пов'язує його з нормативним тлом. «У констатувальних мовленнє-

<sup>38</sup> J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. 375f.

<sup>39</sup> Там само. – S. 241.

вих актах нормативне домагання значущості залишається імпліцитним, хоча й вони (наприклад, повідомлення, пояснення, коментарі, оповіді тощо) мають бути забезпечені визнаним нормативним тлом, якщо передбачені ними міжособові відносини мають здійснитися»<sup>40</sup>.

Поряд із домаганням значущості істини (у констатувальних мовленнєвих актах) і домаганням значущості правильності (у регулятивних мовленнєвих актах) Габермас виводить третє домагання значущості – правдивості, – яке він виявляє в так званих експресивних мовленнєвих актах, таких як «я хотів би»' «я вважаю, що». Ці мовленнєві акти є проявом внутрішнього стану мовця. Мовець каже правду, якщо висловлений стан дійсно відповідає його внутрішньому стану, оскільки «правдивість гарантує прозорість суб'єктивності, що мовно себе виражає»<sup>41</sup>. Для Габермаса домагання правдивості є універсальним припущенням розмови і тому імпліцитно притаманне кожному реченню. Однак його наявність не очевидна тим же самим чином, що і наявність обох інших домагань значущості. Це пояснюється тим, що особовому зaimеннику першої особи надається в межах речення подвійне значення: з одного боку, значення іллокуції в сенсі генеративної сили мовленнєвих актів, тобто як генеруючий відношення момент, а з іншого – значення опису переживання мовця.

Загалом здійснений в універсальній прагматиці аналіз основних домагань значущості мовлення дозволяє розглядати його як аналіз раціональності, вбудованої в комунікативну дію. Водночас Габермас вважає, що запропонований ним в універсальній прагматиці метод реконструкції процесу досягнення взаєморозуміння є подібним до методу емпіричних наук, однак з тією різницею, що в ньому зберігаються універсалістські домагання. З одного боку, його реконструкція ґрунтується на припущеннях універсальної перформативно-пропозиціональної структури мовлення та аналітично виявлених у ній трьох домаганнях значущості. Вони не можуть бути спростовані, оскільки кожне аргументативне спростування вже передбачає цю структуру, а тому є перформативно суперечливим. У цьому плані коло в обґрунтуванні набуває сенсу, подібного тому, яке надавав йому Фіхте, кажучи про те, що засвідчення цього кола є водночас підтвердженням достовірності зasad, з яких виводиться людське знання<sup>42</sup>. З іншого боку, як теорія, що реконструює «родові компе-

<sup>40</sup> Там само. – S. 241.

<sup>41</sup> J. Habermas, Was heißt Universalpragmatik. S. 244.

<sup>42</sup> Див.: Гайденко П. П. Філософія Фіхте и современность. – М. 1979. – С. 23.

тенції», які містяться в дотеоретичному знанні, вона пов'язується з поняттями комунікативного досвіду «розуміння» і «експлікація», а тому є гіпотетичною і фалібільною, оскільки має спиратися на комунікативний досвід певного життєсвіту. Під таким кутом зору має оцінюватись і запропонована Габермасом дарвіністська модель прийняття позиції іншого.

### VIII. Дискурсивна етика

#### 1. Мова замість метафізики

Як вже зазначалося, у центрі теорії комунікативної дії мовне взаєморозуміння постає як механізм координації дії. Її нормативні аспекти формулюються етикою дискурсу – так можна коротко позначити включення дискурсивної етики до загальної теорії Габермаса. Строго кажучи, програма обґрунтування етики спирається лише на домагання значущості правильності. Це, однак, не означає, що в дискурсивній етиці нормативні аналізи обмежуються винятково мовленнєвими діями. Як і в кожній етиці, у ній ідеться про нормативні елементи соціальних відносин загалом. Однак на противагу іншим етичним концепціям вона отримує свої нормативні принципи з аналізу мовної координації дії.

Оскільки кожний мовленнєвий акт завжди спирається на вже існуючий нормативний контекст, Габермас визначає завдання дискурсивної етики як перевірку чинності використовуваних норм координації дії та генерування відношень, тобто з'ясування того, чи має бути норма, з якою пов'язані певні соціальні інтеракції, інтерсуб'єктивно визнаною. Таким чином, у ній висувається вимога обґрунтування норм не шляхом конституювання автономної значущості повинності норм, як це було в Кантовій етиці, а шляхом реконструкції цієї значущості. Місце окремої перевірки моральних норм на потенційну значущість посідає інстанція, яка так чи інакше передбачалась і в Міда, і в Канта: дискурс.

Якщо Кант намагався радикально відділити обґрунтування чинності норм від усіх побічних мотивів і соціальних відносин, то для дискурсивної етики Габермаса етичні питання постають тільки в контексті конкретного суспільства і можуть отримувати відповіді лише стосовно нього. Однак це в жодному разі не спростовує уні-

версалістські домагання дискурсивної етики, адже, за Габермасом, той моральний універсалізм, який виник завдяки Руссо і Канту, виник, спираючись на соціальні структури конкретного суспільства, у якому відбулися відповідні зрушення. Інакше кажучи, обґрунтування моральних норм неможливе по той бік культурних контекстів. Зазначимо, що радикальний контекстуаліст Річард Рорті вважає цю контекстуалізацію домагань універсалізму підставою для того, щоб відмовитися від позачасового, отже, метафізичного домагання етики. Однак, спираючись на концепт слабкого натуралізму, Габермас намагається позиціонувати між кантівським моральним універсалізмом як «сильним поняттям теорії» і радикальним контекстуалізмом, методично послаблюючи вимоги, що висуваються з обох боків.

Отже, якщо дискурсивна етика розуміється як етика, що не намагається легітимувати норми по той бік всіх контекстуальних відносин, а реконструює генезис своїх універсалістських домагань, виникає запитання: який статус може мати в ній універсальна значущість?

## *2. Універсально-прагматична трансформація Кантової етики*

Відповідь на це запитання Габермас дає у своєму переформулюванні засобами універсальної прагматики таких відмітних рис Кантової етики, як когнітивізм, деонтологізм, формалізм та універсалізм.

1. *Когнітивізм.* Дискурсивна етика є когнітивістською в тому сенсі, що нормативна правильність розуміється в ній як домагання значущості, що аналогічне домаганню істини. Свої підстави це твердження знаходить, з одного боку, у припущеннях, що чинність норм можна обґрунтовувати завдяки раціональним аргументам, з іншого – у тому, що ця чинність є лише аналогічною істині, оскільки, на відміну від поняття істини, їй бракує відношення до реальності. Так само як і кантівська етика, дискурсивна етика спростовує будь-які різновиди морального скептицизму та ніглізму і відмежовується від некогнітивістських етик, таких, наприклад, як емотивістська етика Айєра або Стевенсона, які виходять з того, що моральні судження не мають раціонального ядра, а виражають, скоріше, поради, ставлення, почуття тощо. У настанові на збереження за моральними нормами домагання чинності, що аналогічне домаганню істини, дискурсивна етика трансформує настанову Канта, який подав категоричний імператив як вимогу практичного розуму, чітко відрізняючи її

від вимоги теоретичного розуму. У цьому сенсі дискурсивно-етичну експлікацію значущості моральних норм як «аналогічну значущості істини» можна розуміти як постметафізичну реконструкцію кантівської диференціації теоретичного і практичного розуму.

Таке розуміння істини відповідає «лінгвістичному повороту», у якому парадигма самосвідомості, самовідношення самотнього суб'єкта, що пізнає і діє, заміняється іншою – парадигмою взаєморозуміння, тобто інтерсуб'єктивного зв'язку комунікативно соціалізованих індивідів, що визнають один одного. З лінгвістичним поворотом «здобутки світоконституовання переходять від трансцендентальної суб'єктивності до граматичних структур», а «відношення між мовою і світом, реченням і станом речей заміняють суб'єкт-об'єктні відношення»<sup>43</sup>. Внаслідок цього сумнівна «інтропекція», що посідала таке важливе місце у філософії парадигми свідомості, перетворюється на реконструктивну роботу лінгвіста. Щодо поняття істини це означає, що «в нез'ясовний для нас спосіб» мова і реальність пронизуються одна одною, мова опосередковує реальність, і реальність не можна зрозуміти як щось поза мовою. Унаслідок цього поняття істини постійно вказує на статус мови, а отже, пов'язане з її логічно-граматичною структурою. Важливо при цьому підкреслити, що домагання істини навіть після «лінгвістичного повороту» і всупереч своєму мовному опосередкуванню зберігає, на думку Габермаса, певне відношення до реальності. У цьому полягає його вирішальна відмінність від домагання моральної чинності: «З одного боку, правильність моральних суджень з'ясовується на тому ж шляху, що й істинність дескриптивних висловлювань, – через аргументацію... В обох випадках дійсність висловлювань може доводитись тільки в дискурсивному обговоренні наявних підстав. З іншого боку, домаганням моральної чинності бракує характерного для домагань істини світовідношення»<sup>44</sup>.

У цій відмінності полягає головна різниця між моральним і теоретичним дискурсом, моральним поняттям правильності і теоретичним поняттям істини. Крім того, обидва дискурси мають справу з різними формами об'єктивності: правильність стосується соціальної об'єктивності, істина – природної об'єктивності.

<sup>43</sup> Див. у цьому вид.: Горизонт Модерну зрушується.

<sup>44</sup> J. Habermas. «Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen». In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1999. S. 285.

**2. Деонтологізм.** На думку Габермаса, завдяки практичній філософії Канта сфера дії моральної філософії зазнала важливого і виправданого звуження. Якщо до Канта питання про благе життя розглядалось як складова частина етичної рефлексії, то практична філософія Канта чітко розрізнила між питаннями благого життя і моральної дії. Що це означає? Етика, яка зосереджується на питанні благого життя, як, наприклад, «Нікомахова етика» Аристотеля, стосується цілісності життєвого проекту і не відділяє питання моралі (справедливості) від концепцій благого життя. Вона розуміє питання про те, що є морально правильним, як невід'ємно пов'язане з питанням позитивного життєвого проекту. Навпаки, етика Канта зосереджується лише на проблемі правильної або справедливої дії.

Дискурсивна етика також ставить у центрі уваги винятково чинність наказів і норм дії як потребуючий пояснення феномен і виключає питання про те, що означає вести благе життя, зі сфери етики. При цьому Габермас робить розрізнення між прикметниками «етичний» і «моральний», кажучи, що дискурсивна етика по-різному ставиться до моральних і етичних питань. Етичні питання не висувають домагання універсальної чинності. Це, скоріше, питання стосовно власного життєвого проекту на тлі відповідної культурної спільноти<sup>45</sup>. Навпаки, морально-практичні дискурси вимагають розриву з будь-якою самозрозумілістю звичної конкретної звичаєвості, а також дистанціювання від тих життєвих контекстів, з якими нерозривно пов'язана власна ідентичність. «Ми застосовуємо практичний розум морально, якщо запитуємо, що є однаково добрим для кожного, і етично, якщо запитуємо, що добре для мене або для нас»<sup>46</sup>.

Габермас каже також, що моральні питання відрізняються від етичних лише ступенем незалежності від контексту. Спираючись на цю поняттєву диференціацію, Габермас пояснює, що потрібно було б казати не про «дискурсивну етику», а про «дискурсивну теорію моралі». Поділяючи погляд Канта, згідно з яким теорію моралі треба відділити від теорії благого життя, Габермас, однак, не погоджується з тим, що при оцінці морального змісту дії треба повністю залишати поза увагою її наслідки. У кантівській філософії моралі це абстрагування від наслідків мало вирішальне значення для відділення етики

<sup>45</sup> J. Habermas. «Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?» In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1992. S. 11.

<sup>46</sup> J. Habermas. «Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.» In: Ders. Texte und Kontexte. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1992. S. 149.

від моралі: у «Підставі для метафізики звичаїв» Кант радикально відділив наслідки дії від питання про її моральний зміст. Для Канта останній полягає винятково у принципі волі, який визначає дію, а не в меті дії. Масштабом моральної правильності дії мають вважатися, за Кантом, не наслідки, а лише питання, чи іmplікує максима дії моральну чинність дії, а отже, дію, оскільки вона має здійснюватися незалежно від усіх схильностей і оцінок наслідків, тільки з чистого обов'язку.

Традиційно термін «деонтологізм» позначає саме цю пов'язаність обов'язку з моральною чинністю дії. У Канта це поняття означає, що чинність наказів або норм дії є обов'язковою і раціональна значущість цих норм не залежить від оцінки наслідків дії. Тому завдання моральної філософії полягало для Канта вже не у відповіді на питання благого життя, а винятково у висуванні обґрунтованих моральних суджень.

Відмовляючись від цієї традиції, Габермас, однак, намагається зберегти деонтологічну рису дискурсивної етики. Хоча Габермас і відхиляє радикальне абстрагування етики від наслідків дії, він приймає, приєднуючись до практичної філософії Канта, його вузьке поняття моралі і обмежує формулювання морального принципу питанням справедливості. Беручи до уваги Габермасову прагматичну стратегію обґрунтування, у цьому вузькому понятті моралі можна побачити своєрідну дискурсивно-етичну інтерпретацію епістемологічного (фаліблістського) «принципу Пірса», згідно з яким визначити поняття про об'єкт означає врахувати всі практичні наслідки, що випливають із його застосування.

3. **Формалізм.** Формалістська риса стосується відмежування від матеріальних етик цінностей, які намагаються вирізнати певну цінність як бажану і цим іmplіцитно прагнуть дати відповідь на запитання: що означає вести благе життя? У зв'язку із цим виникає проблема легітимації ціннісної ієархії певних благ. Дискурсивна етика обминає цю проблему, спираючись на формальний принцип універсалізації U, який посідає в ній місце кантівського категоричного імперативу. Сенс і мета цього принципу полягають в уможливленні безстороннього прийняття рішення в разі моральних конфліктів, без прямого посилання на змістовні питання. У такий спосіб дискурсивна етика намагається отримати принцип, який формально, тобто незалежно від змістовних переваг, відкриває можливість встановлювати, які норми дійсно можуть домагатися моральної чинності.

Отже, оскільки за допомогою цього принципу уможливлюється суто формальне визначення моральних суджень, дискурсивна етика є формалістською. У Канта поняття моралі отримує формальний принцип у категоричному імперативі, в якому висувається вимога діяти лише згідно з тією максимою, щодо якої можна було б бажати, щоб вона ставала всезагальним законом. За Габермасом, цей принцип постає як спосіб перевірки на чинність існуючих моральних норм, отже, як «принцип обґрунтування», який пов'язує чинність норм з їхньою здатністю до узагальнення. У цьому пункті Габермас приєднується до зasadничого положення кантівської етики, коріння якого можна знайти у «спільній волі» Руссо: лише здатні до узагальнення максими можуть з повним правом визнаватися дійсними моральними нормами. «Закон є дійсним у моральному сенсі, якщо може бути прийнятним для усіх з позиції кожного»<sup>47</sup>.

**4. Універсалізм.** Нарешті, Габермас визначає дискурсивну етику як універсальну, тобто як етику, яка стверджує, що значущість визначених через її формальний принцип норм не обмежена ні певним культурним контекстом, ні певним часом. Він розробляє концепцію обґрунтування чинності моральних норм, яка має показати, що наш моральний принцип не лише відображає упередження дорослого, білого, чоловічого роду, громадянських вихованого сучасного середнього європейця, але й може стосуватися культур, у яких моральні уявлення формувалися під впливом історії Просвітництва. Габермас вважає, що вона є найскладнішою частиною етики.

Завдання, що постає перед ним, полягає в тому, щоб довести універсалізм дискурсивної етики, уникаючи притаманного кантівській етиці «сильного домагання теорії», що є, за Габермасом, ознакою метафізики. У Канта категоричний імператив чинний для всіх розсудливих істот, які мають волю, тобто здатність визначати свою каузальність через уявлення про правила. Кант робить і наступний крок, коли стверджує, що цей принцип чинний і для «нескінченної істоти як вищої інтелігенції». З огляду на те, що когнітивістський, деонтологічний та формалістський аспекти є частинами обґрунтування дискурсивної етикою чинності моральних норм, ознака універсальності має передбачатися в кожному із зазначених аспектів. Це означає, що ті концепції етики, які обмежують значу-

<sup>47</sup> J. Habermas. «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral». In: Ders. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M.. Suhrkamp, 1999. S. 46.

щість моральних норм певною культурою, втрачають свій обґрунтувальний статус.

Ця теза спирається на викладену вище універсально-прагматичну «архітектоніку» обґрунтування. З одного боку, обґрунтування універсальної чинності моральних норм відбувається контингентно і рефлексивне засвідчення універсальних нормативних умов аргументації, що були викладені вище, також є контингентним фактом еволюції та історії людства. З іншого боку, необхідність загально-визнаності нормативних умов аргументації, те, що Кант називав «фактом розуму», випливає не з контингентного антропологічного факту, а лише з тієї незаперечної обставини, що, як розумово аргументовані, нормативні умови можливості аргументації є з необхідністю визнаними.

Оскільки ця теза спирається на ідеальні, практично недосяжні умови аргументації, універсалізм дискурсивної етики містить зазор між фактичністю і загальнозначущістю, який фактично долається, на думку Габермаса, через запропонований ним дискурсивний «принцип перекидання мосту» як аналог принципу індукції. Завдяки цьому він намагається уникнути закиду в етноцентричному помилковому висновку, що його роблять критики, які вважають його концепцію етики лише результатом етичної рефлексії, що випливає винятково з контексту західноєвропейської культури<sup>48</sup>. Спростовуючи цей закид, Габермас посилається на сформульований Апелем трансцендентально-прагматичний принцип перформативної суперечності: «Якщо я не можу заперечити щось без актуального самопротиріччя і водночас не можу дедуктивно обґрунтувати без формально-логічного *petitio principii*, то воно належить саме до тих трансцендентально-прагматичних передумов аргументації, які завжди вже мають бути визнані, якщо мовна гра аргументації має зберігати смисл»<sup>49</sup>.

### 3. Скасування монологічної структури Кантової етики

Основна проблема Кантової етики полягає, на думку Габермаса, в тому, що Кант не надає жодного методу для перевірки спромож-

<sup>48</sup> J. Habermas. «Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?» S. 12.

<sup>49</sup> K.-O. Apel. «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik». In: Ders. Auseinandersetzungen. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1998. S. 69.

ності норм до узагальнення. Інакше кажучи, категоричний імператив містить формулювання, згідно з яким норма дії може перевірятися на моральну чинність, однак фактичне здійснення цієї перевірки залишається наданим окремому індивіду: перевіряти за допомогою категоричного імперативу максиму дії на загальноприйнятність для себе, щоб потім – також для себе – дійти судження про моральний зміст цієї максими. Ця монологічна ситуація перевірки припускає, за Габермасом, те, що не може передбачатися: те, що існує узгодженість позицій усіх зацікавлених осіб. Габермас каже: хоча Кант також розрізняє між віднесеним до Я узагальненням у не визначеному точно сенсі «золотого правила» і суворо універсалістською операцією узагальнення, все ж при перевірці максим Кант зважає на окремого індивіда як на представника людства і тому виходить з того, що немає необхідності для інтерсуб'єктивної процедури перевірки максим дії.

Те, що Кант розуміє індивіда як представника людства, має, на думку Габермаса, систематичні підстави, оскільки, спираючись на припущення трансцендентального суб'єкта, Кант виходить з узгодженості і перед-порозуміння емпіричних Я у трансцендентальній свідомості. Навпаки, Габермас розглядає норми під соціологічним кутом зору, як елементи, що координують дію. Тому він відхиляє ситуацію монологічної перевірки, оскільки координація дії передбачає інтерсуб'єктивність. Місце трансцендентального суб'єкта, завдяки якому мало б досягатися своєрідне перед-порозуміння самотніх суб'єктів, посідає в Габермаса «реальна» аргументація, у якій спільно беруть участь усі зацікавлені особи. Лише інтерсуб'єктивний процес взаєморозуміння може привести до згоди, яка є рефлексивною за свою природою: лише завдяки цьому учасники можуть знати, що вони спільно переконалися в чомуусь.

У зв'язку із цим дискурс постає як відмова від монологічного редукціонізму Кантової етики і описується як засіб її комунікативно-теоретичної реконструкції. «Дискурсивна етика долає суто внутрішню, монологічну настанову Канта, який виходить із того, що кожний окремий індивід *in foro interno* робить перевірку своїх максим дії... Навпаки, дискурсивна етика очікує взаєморозуміння через здатність узагальнення інтересів тільки як результат інтерсуб'єктивно організованого відкритого дискурсу»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> J. Habermas. «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm». In: Ders. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1996. S. 77.

Ці міркування знаходять своє систематичне узагальнення в отриманому шляхом «перекидання мосту» між загальнозначущим і фактичним центральному принципі дискурсивної етики – принципі універсалізації U: «Кожна чинна норма має задовольняти тій умові, що передбачувані наслідки і побічні дії, які можуть випливати з її все-загального дотримання, аби задовольнити інтереси кожного, мають бути без примусу прийняті всіма зацікавленими особами (і отримати перевагу над наслідками відомих альтернативних можливостей керування/регулювання)»<sup>51</sup>.

## IX. Детрансценденталізація кантівської філософії

Відхиляючи трансцендентальну концепцію кантівської філософії, Габермас говорить про необхідність її детрансценденталізації, тобто переформулювання філософії Канта в термінах теорії комунікації, завдяки чому стає можливо подолати метафізичні елементи цієї філософії. Це стосується як теоретичної, так і практичної філософії Канта. І йдеться, власне, про те ж саме. Щодо теоретичної філософії – про заміну кантівського епістемологічного суб'єкта дискурсом обґрунтування фундаментальних зasad науки, завдяки чому місце трансцендентальних форм пізнання, що гарантують можливість «пізнання до пізнання», посідає гіпотетична реконструкція концептуальних систем, які лежать в основі досвіду. Щодо практичної філософії – про заміну монологічної перевірки чинності норм процедурою моральної аргументації (принципом дискурсу).

Загалом Габермасову програмну вимогу детрансценденталізації і поєднання Канта з Дарвіном можна представити таким чином: убачаючи саме у прагматичній традиції «дефляціювання» кантівської поняттєвості, Габермас, однак, не відмовляється від диференціації трансцендентальної й емпіричної постановок питання на користь останньої. Відповідно до стратегії слабкого натуралізму ця настанова постає як заміщення трансцендентально-ідеалістичного поняття пізнання прагматичним поняттям розуміння: пізнання – це вже не здобуток суб'єкта, оснащеного із самого початку категоріями, що конститують пізнання, і формами споглядання, а функція процесів навчання, результати яких привласнюються і застосовуються в життєсвіті.

<sup>51</sup> Там само. – S. 73.

З прагматичної точки зору «пізнання» здобувається завдяки розумовій переробці перформативно випробуваних розчарувань. Завдяки детрансценденталізації зазору між світом чуттєвим і світом інтелігібельним, перетворення його на напругу, яка виказує себе у фактичній силі контрфактичних припущенень усередині комунікативної повсякденності практики, інтерес аналізу зміщається від структури конститутивних умов пізнання суб'єкта до взаємозв'язків між процесом навчання і життєсвітом. Цей процес навчання здійснюється в «об'єктивному світі», який згідно з прагматизмом Габермас розуміє як необхідну прагматичну передумову кожного практично ангажованого індивіда. Життєсвіт постає як «соціальне увідповіднення» цьому об'єктивному світу. Із цим розрізненням між об'єктивним світом і життєсвітом Габермас пов'язує і розроблену в універсальній прагматиці диференціацію спостереження і розуміння: згідно з цим незалежно від того, як вони утворені, сутності об'єктивного світу постають як предмети аналізу природничих наук, тобто як предмети споглядання сутності життєсвіту становлять інтерес пізнання герменевтично орієнтованих наук, розуміння.

Габермас розуміє цю диференціацію як дефляційовану версію розрізнення між трансцендентальним і емпіричним пізнанням. Тому слабкий натуралізм означає не скасування трансцендентальної філософії, а її натуралістичну трансформацію: вже не трансцендентальні умови можливості пізнання конститують правила, а конституйована процесами навчання життєсвітова структура «заднього плану», до якої включений кожний суб'єкт. Як стверджує Габермас, епіstemічний дуалізм не може впасти із трансцендентального неба. Він має випливати з еволюційного процесу навчання і доводитися у когнітивній полеміці *homo sapiens* з викликами навколошнього світу.

«Континуальність природознавства, про яку ми, за аналопією із природною еволюцією Дарвіна, можемо отримати принаймні уявлення, хоча ще не можемо утворити теоретично задовільне поняття, підтверджує тоді – доляючи епіstemічний зазор між природнико-науково об'єктивованою природою та інтуїтивно завжди зрозумілою, бо інтерсуб'єктивно розділеною, культурою – єдність універсуму, до якого люди належать як природні істоти»<sup>52</sup>.

Отже, підсумовує Габермас, якщо таке прагматичне поняття пізнання покласти в основу, зберігається натуралізм, який – усупереч

<sup>52</sup> J. Habermas. «Freiheit und Determinismus». In: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 2005. S. 181.

детрансценденталізації – залишає в силі трансцендентальну різницю між зовнішнім і внутрішнім світом. Цей погляд ґрунтуються на одному-єдиному метатеоретичному припущення: тому, що наші – можливі у рамках соціокультурних способів життя – процеси навчання лише продовжують певним чином попередні еволюційні процеси навчання, які, зі свого боку, створили структури наших форм життя<sup>53</sup>. Таким чином, в основі епістемологічного дефляціювання кантівської трансцендентальної філософії і її об'єднання з Дарвіном лежить те, що трансцендентальні передумови пізнання вже не поміщені в деяку позбавлену простору й часу сферу неминучих, суб'єктивних передумов пізнання, а виказують себе як конститутивний продукт потенційно змінюваної сфери матеріальних відносин буття – лише вони є «фактично неминучими передумовами». Інакше кажучи, якщо трансцендентальні передумови не є чимось позасвітовим, інтелігібельним, а як вираз культурних форм життя мають початок у часі, звідси випливає, по-перше, що ми більше не можемо вимагати для трансцендентально уможливленого досвідного пізнання одразу «всезагальності» і «необхідності», отже, об'єктивності, а по-друге, що трансцендентальні умови епістемічного доступу до світу мають розумітися як щось у світі.

Тому «реконструкція всезагальних і необхідних передумов, за яких здатні до мови і дії суб'єкти домовляються один з одним про щось у світі, є пізнавальним зусиллям філософа, яке є не менш фалібільним, ніж все інше, що піддається перевірці у виснажливо-му процесі наукового дискурсу і зберігається – до часу – в силі»<sup>54</sup>. Утім це твердження Габермаса дивним чином перегукується з універсалістським, в сенсі «сильного поняття теорії», висловлюванням Вернера Гайзенберга: «У космосі не існує нульової вірогідності помилки».

Та чи не випливає звідси те, що будь-яке ствердження фалібільноті і випадковості завжди постає у комплементарному відношенні до універсалістських домагань цього ствердження?

<sup>53</sup> J. Habermas. «Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende». In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. S. 37.

<sup>54</sup> J. Habermas. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. S. 129f.

## Іменний покажчик

### А

- Августин 28, 134, 166  
 Адорно Теодор В. 9, 27, 35, 126, 129, 136, 147, 198–199, 215, 226, 235  
 Анаксимандр 198  
 Апель Карл-Отто 46, 142, 225, 230, 273  
 Аристотель 15–16, 198, 270  
 Арто Антонін 198

### Б

- Башляр Гастон 8  
 Бек Ульріх 192, 194–196  
 Беннет Джонатан 60, 85  
 Бернстайн Річард Дж. 226  
 Бетховен Людвіг ф. 13  
 Блох Ернст 8, 130  
 Блумфілд 85  
 Блюменберг Ганс 199, 215  
 Боккаччо Джованні 205  
 Боргес Джордж Луїс 199  
 Брункгорст Гауке 18, 130, 186  
 Бубнер Рюдігер 219  
 Буркгард Якоб 198  
 Бюлер Карл 60, 84–87, 90, 99–100, 102–103  
 Бюхнер Людвіг 35

### В

- Вайтгед Альфред 8, 184  
 Вебер Макс 126, 200, 231, 238–241, 246  
 Веллмер Альбрехт 226  
 Вітгенштайн Людвіг 8, 10, 21, 35, 43, 60, 85, 88–90, 94–95, 97–98, 173, 219, 235  
 Вольф Ursula 219  
 Вуд Аллен 107–108  
 Вурст Петер 218

### Г

- Гадамер Ганс-Георг 10, 21, 46, 143, 219, 225–226  
 Гайдеггер Мартін 8, 14, 16, 27, 35, 38–40, 81–82, 128, 198, 200–201  
 Гандке Петер 224  
 Гартманн Микола 218  
 Гегель Г. В. Ф. 7, 13–14, 20, 27–28, 31–32, 37, 124, 127, 129, 134–136, 146–147, 153–154, 158–159, 198, 200, 217, 221, 224, 232–233, 235, 237  
 Гелен Арнольд 14, 21, 42, 152, 242  
 Генріх Дітер 13–16, 20–21, 24, 26, 173, 217, 219, 221–226, 228–231, 234, 236–238, 251, 254, 257–258, 260  
 Гесс Мері 198  
 Гоббс Томас 64, 77  
 Гомер 202, 204  
 Гоннет Аксель 226  
 Горкгаймер Макс 9, 17–18, 126, 130, 226  
 Гуссерль Едмунд 8–10, 31, 38–39, 42, 46, 67, 69–72, 86, 112, 114, 163, 172, 198  
 Гольдерлін Фрідріх 198

### Д

- Дамміт Мішель 60, 62–63, 85, 93–94, 102  
 Darvin Чарльз 21, 42, 231, 250, 275–277  
 Девідсон Дональд 8, 219, 225  
 Декарт Рене 28, 30, 114, 160, 178, 200, 232, 243, 254  
 Дерріда Жак 9, 35, 128, 145, 201–202, 204, 208–209, 226  
 Дільтей Вільгельм 21, 35, 38, 46  
 Дунс Скот Йоган 157  
 Дюркгайм Еміль 152–153, 181, 239  
 Дьюї Джон 10, 171, 173–174, 186

### Е

- Ельстер Джон 64  
 Енгельс Фрідріх 37

**З**

Зіммель Георг 215

**К**

Кальвіно Італо 202–215, 228  
 Кант Іммануїл 5, 13, 15–17, 19, 21,  
 27–28, 37–39, 42, 124, 130–135,  
 137, 139, 147, 149, 158, 160, 164,  
 168, 183, 198, 200, 217, 221, 224,  
 228, 231–233, 235–237, 243, 257,  
 267–268, 270–275  
 Квайн Віллард В. О. 8, 20, 22, 46, 225  
 Кенні Антоні 92  
 Керлер Д. Г. 218  
 Кіркегор Сьорен 25–26, 37, 124, 136,  
 148, 161, 163, 165–166, 168, 170,  
 217  
 Колаковські Лешек 35  
 Краус Карл 216  
 Кузанець Микола 28, 134  
 Куллер Дж. 106  
 Кульманн Вольфганг 225  
 Кун Томас 8, 46, 139, 225

**Л**

Лакан Жак 8, 44  
 Ле Поре Е. 228  
 Леві-Стросс Клод 8, 10, 201  
 Ліотар Жан Ф. 122, 226  
 Луман Ніклас 23, 65, 192  
 Люіс Д. 64  
 Ляйбніц Готфрід В. 16, 28, 134, 157–  
 159, 168, 184

**М**

Макдугал 175  
 Макінтайр Алasdар 225  
 Маккарті Томас А. 143, 225  
 Ман Поль де 198  
 Марквард Одо 139  
 Маркс Карл 8, 10, 18, 21–22, 37, 48,  
 65, 82, 124, 136, 191, 200, 217, 246  
 Маркузе Герберт 10  
 Матурана Умберто 23  
 Max Ернст 35  
 Мерло-Понті Моріс 8, 21, 42, 46  
 Мід Дж. Г. 5, 10, 21, 26, 142, 148,

152, 154–155, 163–164, 170–184,  
 186–191, 194, 196, 231, 242–243,  
 246–251, 253–256, 267

Мілз С. В. 154

Мірандола Піко де 28

Молешот Якоб 35

Моріс Чарльз В. 22

Мур Джордж Е. 8

**Н**

Ніцше Фрідріх 9, 16, 27, 37, 42, 125,  
 128, 200, 215, 218, 224, 226  
 Ньютон Ісаак 137

**О**

Оккам Вільгельм 156  
 Остін Джон Л. 43, 50, 60, 63, 89–90,  
 92, 95–97, 99–100, 111, 115, 261–  
 263

**П**

Парменід 15, 29, 124, 127  
 Парсонс Толкотт 64–65, 152, 192,  
 242  
 Патнем Гіларі 141–143, 225–226  
 Пірс Чарльз С. 10, 21–22, 43, 46, 72,  
 142, 173–174, 183, 226, 247, 258,  
 271  
 Платон 7, 15–16, 28–29, 122, 141,  
 223  
 Плесснер Гельмут 21, 42  
 Плотин 122, 124, 126–128, 134–135,  
 158  
 Поппер Карл Р. 101, 235  
 Пруст Марсель 198

**Р**

Рассел Берtran 8, 219  
 Рікерт Генріх 218  
 Рікьюр Поль 225  
 Рільке Райнер 198  
 Ріттер Йохім 137, 219–220  
 Рорті Річард 8, 122, 139, 141–143,  
 225–226, 234–235, 268  
 Ротгакер Еріх 134  
 Руссо Жан-Жак 133, 166–170, 182–  
 183, 198, 245, 268, 272

**C**

- Савіні Фрідріх К. ф. 198  
Саламун Курт 223  
Сартр Жан-Поль 8, 10, 39, 163  
Селларс Вілфрід 225  
Серванtes Мігель де 204  
Серль Джон 72, 96–99, 111–113, 115,  
120, 261  
Скіннер Б. Ф. 85  
Сократ 157  
Соссюр Фердінанд де 8, 42, 44, 198,  
201  
Стеніус Ерік 92  
Строссон Петер Ф. 91, 235–236

**T**

- Тейлор Чарльз 40  
Теніссен Мішель 226–227  
Тракль Георг 198  
Тугендгат Ернст 15, 219  
Туомела Раймо 108

**X**

- Хомські Ноем 85  
Христенсен Ч. Б. 92

**Ш**

- Шелер Макс 10, 46  
Шеллінг Фрідріх В. 16, 25, 28, 129–  
130, 135, 217  
Шельські Фрідріх 138  
Шиллер Фрідріх 159  
Ширмахер Франк 199, 216  
Шіффер Ст. Р. 60, 85, 91  
Шлейєрмахер Фрідріх Е. 134  
Шляффер Гайнц 199  
Шнедельбах Герберт 15, 217–218  
Шпаєманн Роберт 27, 122, 221  
Штумпф Карл 218

*Наукове видання*

**Юрген Габермас**

**Постметафізичне  
мислення**

*Переклад з нім., післямова, примітки  
В. Купліна*

Редактори Т. Мачинська, О. Степаненко  
Технічний редактор Р. Пальчинський

Підписано до друку 05.11.2010. Формат 60×90/16. Папір офс.  
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 16.29  
Обл.-вид. арк. 16. Наклад 1000 прим. (перший завод – 500)  
Замовлення №6/12

ТОВ «Часопис „Дух і Літера”»,  
04050 Київ-50, вул. Дегтярівська, 6, к. 57