

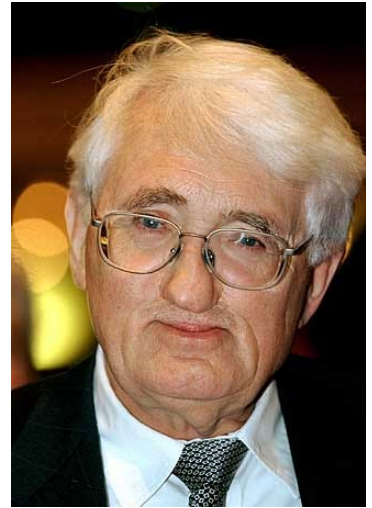
УДК 130.3

Юрген ГАБЕРМАС**ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ МИСЛЕННЯ***

Філософські статті**

III. МІЖ МЕТАФІЗИКОЮ І КРИТИКОЮ РОЗУМУ

«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 всеєдність. 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*¹, безумовним або абсолютним 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 [1]. Інші, навпаки, покладають відповідальність за кризу сучасної філософії на метафізичний спадок мислення про єдність у філософії суб'єкта та філософії історії і закликають до плюральності історій та форм життя на протигагу сингулярності світової історії та життєвіту, до відмінності мовних ігор та дискурсів на протигагу тотожності мови і розмови, до невизначених контекстів на протигагу однозначно встановленим значенням. Цей протест проти єдності в ім'я всемогутньої 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, минушого та акцидентального, що стало жертвою ідеалізму [2]. Навпаки, в інших взаємозв'язках апологія випадкового та відмова від принципового втрачають свої субверсивні риси. Там вони мають лише функціональний смисл — захистити



* Продовження. Початок див. «Філософія освіти». — № 1-2(9). — 2010. — С.67-102; № 1-2(10). — 2011. — С. 35-96.

** © В. Куплін, переклад з німецької мови;
© Український філософський фонд.

¹ Више суше — лат. — *Прим. перекл.*

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 [3].

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 оновленої 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, узгаднюючи потребу у функціональній компенсації тягаря суспільної модернізації, не може вже задовольнитися метафізикою, у домагання істинності якої він більше не вірить. Ясну констеляцію 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 кантівську традицію, щоб врятувати за допомогою філософії мови скептичне і постметафізичне, але не пораженське поняття розуму [4]. 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 надає перевагу єдності над множиною, та контекстуалізм, що відстоює перевагу множини над єдністю, є таємними співниками. Мої міркування зводяться до тези, що єдність розуму можна розпізнати лише у множинності 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 утворює задній план для актуальної розмаїтості почутих один одним – хоча й незрозумілих – голосів.

Я хочу спочатку (I) нагадати про двоїсте значення метафізичного мислення про єдність, яке залишається в межах міфічного мислення про первоначало і водночас емансипується 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 суто 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; зв'язно, разом з цим стара проблема ідеалізму, як можна опосередкувати *mundus inteiligibilis*² і *mundus sensibilis*³, 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 позитивізм та історизм відповідають (III) оновленим, а саме науково-теоретичним поворотом, який ми можемо спостерігати сьогодні в контекстуалізмі того чи іншого різновиду. Своєю чергою, заперечення проти цієї позиції звертають увагу на неспростовність симетричної структури перспектив, яка утворюється в кожній ситуації розмови й уможливорює інтерсуб'єктивність мовного взаєморозуміння. Таким чином, у медіумі мови затверджується (IV) слабка, короткочасна єдність розуму, яка уникає ідеалістичних чарів всезагальності, що святкує перемогу над відмінним і окремим. Тема єдності і розмаїтості по-різному постає в онтологічній, менталістській⁴ 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 бар'єри міфічного погляду на світ. *To hen panta*⁵ означає не те, що все сходиться до єдиного, а те, що множина зводиться до єдиного 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 суцільним загалом та окремими сутностями, між світом і тим, що в ньому відбувається. Своєю чергою, це розрізнення уможливорює 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 віднесеним в останній інстанції до єдиного і цілого, виникає водночас

² Світ умосяжний – лат. – *Прим. перекл.*

³ Світ чуттєвий – лат. – *Прим. перекл.*

⁴ Мається на увазі парадигма філософії свідомості. – *Прим. перекл.*

⁵ Усе в одному – грец. – *Прим. перекл.*

примус до усунення двозначності — все, що належить до світу, має відповідати тотожному самому собі суцшому, 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 наслідуює 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 протигагу цьому метафізика рухається вглиб.

Так само і світові релігії, передусім монотеїстичні та буддизм, досягають подібного поняттєвого рівня. Однак видатні засновники 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*⁶ пов'язане з очікуваннями, що подібні очікуванням привілейованого добродійного шляху мандрівних монахів, пустельників або ченців. За Плотиним, душа утворюється завдяки зверненню думки до самості, яка в усамітненому, рефлексивному спогляданні єдиного усвідомлює себе як самість. Енозис⁷, 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

⁶ Теоретичне життя — грец. — *Прим. перекл.*

⁷ Енозис (грец. *henosis*) — союз, об'єднання. У філософії Плотина «енозис» означає процес поєднання надсуцшого єдиного, первоначала буття, з суцшим. 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.*

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 [5]. Звісно, «раціоналізація» має також і зовсім інший смисл. Від Фройда до Горкгаймера й Адорно вона копіює діалектику, притаманну філософії первоначала доби Просвітництва [6]. Вигнання міфічних сил і чарів демонів, яке мало здійснюватися за допомогою 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 магичній практиці, зосереджується в контрольованих поняттях самої метафізики. У Парменіда неґація, яка протиставляє єдиному множини, так само як буттю – не-буття, є також неґацією в сенсі захисту від глибинних страхів перед смертю та слабкістю, самотністю та розлукою, перед протилежністю та суперечністю, несподіванкою та новиною [7]. 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, впливають, на мій погляд, із того, що урізана 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)» [8]. Єдине є всім остільки, оскільки воно притаманне кожному окремому суццюму як його первоначало; однак єдине є водночас ніщо стосовно всього, оскільки воно може зберігати свою єдність лише завдяки відрізненню від інакшості кожного окремого суццюму. Отже, єдине, щоб бути всім та у всьому і водночас передувати всьому, щоб залишатися саме єдиним, має бути передумовою і лежати в основі всього.

Метафізика заплутується в таких парадоксальних формулюваннях, оскільки, мислячи онтологічно, даремно намагається звести єдине, що, як

первоначало, причина й сукупність усього суцього, лише й утворює перспективу, з якої множина може бути конкретизована до розмаїття суцього, до конкретних визначень предмета. На підставі цього вже Гайдеггер наполягає на онтологічній різниці між буттям і суцим, 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 прірва ірраціонального.

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 на поготові поняття роду і специфічної відмінності, щоб розкласти всезагальне в особливому. Згідно з генеалогічною моделлю родовідне дерево ідей або родових понять розгалужується на кожному шаблі загальності на специфічні відмінності, на підставі яких кожний вид знову може утворювати *genus proximum*⁸ 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 приналежності до роду та його специфічним відмінностям. Отже, індивідуальне відчутне лише в акцидентальній оболонці, яка пристає до ядра родового і специфічно визначеного суцього 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»⁹, яке накладає на індивідуацію печатку сутнісного, однак саме сутнісне, на відміну від справді індивідуального, залишається рівнозначним усезагальності.

Ідеалізм завжди помилявся, вважаючи, що ідеї не містять нічого матеріального й акцидентального, притаманного одиничним речам, від яких вони лише абстраговані [9]. Номіналізм виявив цю суперечність і звів субстанції, або

⁸ Найближчий рід – лат. – *Прим. перекл.*

⁹ «Цейність» (пор. рос. «этовость») – лат.

formae rerum¹⁰, до голих імен, до signa rerum¹¹, 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 поняттевої тематизації. Нез'ясована констеляція 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 [10].

З метафізичного способу мислення впливає 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 негачії, 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 приходять зло? Ще Шеллінг у 1804 р. і знову в 1809 р. (у своїй статті про людську свободу) працював над цими питаннями. Він виступає 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 схильністю 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 песимістичного матеріалізму раннього Горкгаймера та оптимістичного матеріалізму Блоха [11].

II

Міркування Шеллінга ґрунтуються на передумовах філософії свідомості, яка вже мислить єдність множини не як щось об'єктивне, наперед дане

¹⁰ Форма речей – лат. – Прим. перекл.

¹¹ Назва речей – лат. – Прим. перекл.

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 уявлення про єдність не може впливати із самого акту зв'язування. Ці синтетичні зв'язування розсудку поєднуються, своєю чергою, у синтезі вищого щабля – чистій апперцепції. Під нею Кант розуміє формальне «Я мислю», яке має супроводжувати всі мої уявлення, оскільки в розмаїтті уявлень має бути виявлена 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 схопленої 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 дізнаватися 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 задовольнити 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» (K_rV 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, *проектуює* 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, залишалось 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 пере-

твореному вигляді, метафізичне вихідне питання: як співвідносяться єдине і множина, нескінченне і скінченне? Непрояснене одночасне співіснування інтелегібельного і чуттєвого світів перетворює стару проблему на багато нових питань – на питання про відношення практичного і чистого розуму, каузальності свободи і каузальності природи, моральності і легальності тощо. Дуалізм світів не долається 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 євристичного сенсу й утворюють *focus imaginarius*¹² 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 індивідуального¹³. Діяльність розсудку природничих наук підводить особливе 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 само 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 іудейсько-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 незахищеності 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.

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*.

¹² Уявний фокус – лат. – *Прим. перекл.*

¹³ Докладніше див. у част. 8.

Ці нові сингулярності 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 сферах, відкритих науками духу, особливе 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. Особливе як індивідуальний тип конкретної історії, культури або мови стоїть між всезагальним і одиничним. Спираючись на такі, знайдені навпомацки поняття, рухалась тоді історична школа [12].

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 оновити метафізичне мислення про єдність. Руйнуючи платонівський ідеалізм, він додає останню суттєву ланку в ланцюг традиції, що простяглася через Плотина й Августина, Фому, Кузанця і Піко, Спінозу й Ляйбніца, – щоправда, лише завдяки тому, що він своєрідно оновлює 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-суше, 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 самодіяльної 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 [13].

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, скінченим і нескінченим відповідало підпорядковане становище людського духу, у собі рефлексованого 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 абсолюту саму 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 приведені в рух відношення, що є основою їхньої єдності.

З цією інновацією Гегель нашоується на ті дві проблеми, які залишив спадкоємцям Кант. Щойно історія отримує метафізичне значення і самоопосередкування абсолютного 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 застигли у формах духу синтези, для яких ніщо не стає матеріалом, окрім попередніх форм духу, надають особливому виразній формі конкретно-всезагального; останнє має приділяти осягнутому в понятті індивідуальному таку саму увагу, яку воно приділяє історії як медіуму освітнього процесу. Негативна діалектика Адорно може лише оскаржити нетотожне 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; суще 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 закриті 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 самопрояву цього духу, перетворюється на протилежність історії. Це схвилювало вже сучасників Гегеля: історія з усталеним минулим, наперед визначеним майбутнім і упередженим сьогоденням вже не є історією.

III

Маркс і Кіркегор виходять із цього вчення. З приматом практики та екзистенції набуває теоретичного значення й перспектива 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 формації чи власна екзистенція, усе ще підпорядковуються або практичній, або екзистенціальній телеології. Марксовій теорії суспільства та екзистенціально-діалектичній літераторській діяльності Кіркегора притаманний залишок фундаменталізму. Контингентності непередбаченого іншого і нового – відтоді як історія дедалі відчутніше вторгається у структури розуму, що утворює єдність, – спростовують усі поспішні 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, від метафізичних смислових 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 надати 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 граматику 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 Йоахіма Ріттера є такою спробою впоратися з історичним розподілом світу науки на дві частини [14]. 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 життєвіту, що перебуває у своїй історичній субстанції під загрозою. Світ речей і світ, що має історичне походження (Herkunftswelt), лише доти можуть утворювати розумне динамічне ціле, доки спеціалізовані на наративному викладі науки духу компенсують ті втрати в життєвіті, 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 життєвіт лише тоді залишається захищеним від дезінтеграції і громадянської війни, від «герменевтичних убивств», коли йому не потрібен розум для дотримання обґрунтованої згоди [15]. Текст життєвіту може складатися лише з контекстів. Я не кажу вже про те, що у покладеній в основу моделі науки, на яку свого часу вказував вже Шельскі [16], 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 оперує поняттям розуму, хоча й не засвідчує це. Вона мовчки 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 [17]. 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 життєвіті потрапляють у небезпеку бути деформованими під впливом систематичних імперативів.

Вихвалання множинності, відмінності й інакшості може сьогодні братися до уваги; проте настрої не замінять аргументів¹⁴. Справді, саме завдяки аргу-

¹⁴ 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

ментам постемпіристська теорія науки фактично змінила наш образ наук [18]. Завдяки Куну, Фойєрабенду, Елькану та ін. розум, що засновує єдність, позбавляється свого останнього володіння, а саме фізики. Ричард Рорті намагався зробити з цього лише ті висновки [19], 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» [20]. 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» [21].

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 зайвим 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 нове звучання завдяки запитанню, як ці два аспекти пов'язані один з одним. Концепту одного розуму, як і раніше, ніщо не заважатиме, якщо філософія і наука прoderуться крізь

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.

хашу природних мов до логічної граматики єдиної мови, що відображає світ, або принаймні зможуть, сповнені 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 конституйованого 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. Обидві позиції стикаються з непереборними труднощами. 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 використовуваної 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 Ричард Рорті, намагається знайти вихід із цієї апорії. Я приєднуюсь до їхньої дискусії [22].

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 передає 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 мріятиме – як Пірс і Мід мріяли про *ultimate community*¹⁵ – 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 [23].

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 [24]. На протигагу 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 обґрунтовує 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 альтернативою, висунутою Рорті. Якось Рорті сказав,

¹⁵ Необмежена спільнота – англ. – Прим. перекл.

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 [25]. 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 [26] 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 концепти, 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 [27]. Однак усі мови передбачають можливість розрізняти між тим, що є істинним, і тим, що ми вважаємо істинним. У прагматику будь-якого слововживання вбудоване *припущення* спільного 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 однині ідеальну мову, 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» [28]. 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 [29].

IV

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

Проте постмодерні настрої виказують себе навіть у детективних романах і анотаціях. Видавництво рекламує 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 затри-

маним, доволі симпатичним на вигляд вбивцею відмовляється від обвинувачень і кримінального переслідування [30]. Відразу 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 плюралізацію 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'ятдесят років тому, усе ще залишаються чинними – так, ніби ми сьогодні, як і перша генерація учнів 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 децентрованим; 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 підсистеми 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. Мірю 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'єктивіація 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. Децентроване суспільство також не може обійтися без опори на спроектовану єдність інтерсуб'єктивно утвореної спільної 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 поразенське 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 конститує світ, залишаючись поза ним, і не підпорядковує її завершеній у своєму русі по колу телеології, використаній для абсолютного самоопосередкування історичного духу історії. Трансцендентальна напруга між інтелігібельним 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 уможливають 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 уможливорює 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 дорефлексивну 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 опредмеченій проекції лише інтуїтивно збагненої 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 світоутворювальну 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 ґрунтується на прагматичних, проте неминучих 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 сушому, пізнанню й оповідальному 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 вичитати 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 метафізики¹⁶. З перформативної позиції, яку ми маємо зайняти, якщо хочемо домовитися про щось один з одним, кожному мовцю надається 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

¹⁶ Див. у част. 8.

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 гіпостазовані до ідеалу майбутнього стану остаточного взаєморозуміння, до цього концепту потрібно поставитися доволі скептично [31]. Теорія, яка обіцяла б нам досяжність ідеалу розуму, опинилась 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 абсолютом, хіба що абсолют, перетвореним у критичний мет. Лише з цим залишком метафізики ми підходимо до перетворення світу через метафізичні істини – останнього сліда сентенції *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*¹⁷.

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 екстатично 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 вседності. На противагу цьому комунікативний розум не може дискурсивно уникнути 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. Комунікативний розум не інсценується в естетично перетвореній теорії як безбарвний негатив релігій, що дають розраду. Він не повідомляє про безнадійність кинутого в розпач 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

¹⁷ Ніщо супроти Бога, хіба що сам Бог – лат. – *Прим. перекл.*

розвивати принаймні ідею непошкодженої інтерсуб'єктивності, яка так само уможлиблювала б невимушене 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 учень пророків, ані в абстракції. Про них ми знаємо лише те, що вони, якби вони взагалі могли реалізуватися, мали б продукуватися завдяки нашим власним, хоча й не вільним від конфліктів, але солідарним узгодженим діям. «Продуктування» означає не виготовлення за моделлю досягнення поставленої мети; швидше, воно має значення побічно отриманого висновку з хибних і щоразу безрезультатних спільних зусиль, спрямованих на те, щоб якщо не запобігти стражданню тілесно скалічених живих творінь, то принаймні зменшити або припинити їх. Цей вид продуктування або створення самих себе накладає на нас відповідальність зробити себе незалежними від «милої 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» [32]. Цьому формулюванню притаманна двозначність, яка дається взнаки у терміні Парсонса «інституціоналізований індивідуалізм» [33]. З одного боку, особа, мірою її

індивідуалізації, має досягати 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 зрештою інституція [34]. Сенс цього визначення має показати, що самий процес емансипації 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 [35]. 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 індивідуалізує, через що вона є чимось більшим, ніж простим втіленням родового типу її раси та її групи» [36]. 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 індивіда 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 якнайбільшої або якнайменшої 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'яності форми;

але вже в рослинній природі відкривається безкрайне 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» [37]. Цілком у сенсі схоластики Гегель розуміє шаблі буття водночас як градації індивідуальності. На відміну від Томаса Аквінського, Гегель виявляє у процесі світової історії тенденцію до поступової індивідуалізації сущого; як і формоутворення природи, історичні формації духу що вище організовані, то індивідуальніше 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 й особливості. Для Гегеля ідея індивідуальності отримує своє найдоконаніше наочне втілення у пластично оформлених 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 совісті 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 переміщуються 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 совісті 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 конфліктуєчими очікуваннями. Індивідуалізація самості складається з кількості, широти та розмаїтості (нами нормативно затребуваних) автономних дій, які ми ініціюємо. У цьому реалізується здатність до індивідуально відповідальних вирішень» [38].

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 онтогенетично під час дедалі диференційованішого сприйняття зростаючих і перенапружених 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 сингулярність, не як аскриптивна ознака, а як самодіяльність, – а *індивідуалізація* – як самореалізація індивіда [39]. Завдяки цим ознакам може здійснюватися, звісно, лише перетлумачення поняття індивідуальності, яке через звернення до філософії суб'єкта уможливило 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 самотності 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 інтрасуб'єктивного порозуміння із самим собою. Індивідуальність утворюється в умовах інтерсуб'єктивного визнання й інтерсуб'єктивно опосередкованого 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'єктивністю, 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.

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 [40]. 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 розпізнаватися, 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 відрізнитися 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, окремі 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 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-суцця 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*¹⁸ загальними і не можуть відрізнити індивіда як єдиного у своєму роді¹⁹. Ця дилема призвела вже в пізній античності до спроб [41]

¹⁸ По суті – лат. – *Прим. перекл.*

¹⁹ Вислів «єдиний у своєму роді» відображає ту традицію, що диференціює роди згідно видам.

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 universalls*²⁰ і *substantia particularis*²¹ додаються *accidens universale* і *accidens particulare*²². Індивідуальне має бути ідентифіковане не лише чисельно – через зв'язок з матерією, – але й якісно – через різноманітне розрізнення 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 ухилиється 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 суб'єктивності, яка представляє світ загалом, і одночасно вживати запозичену з обчислення нескінченно малих величин фігуру мислення, а саме нескінченне 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*²³ 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 репрезентації всього універсуму. Сила, що індивідуалізує, становить уже не матерію, а ту трансцендентальну обставину, що кожна уявлювана суб'єктивність центрована в собі і репрезентує своїм

²⁰ Універсальна субстанція – лат. – *Прим. перекл.*

²¹ Особлива субстанція – лат. – *Прим. перекл.*

²² Універсальна акциденція і особлива акциденція – лат. – *Прим. перекл.*

²³ Найпростіша ідея – лат. – *Прим. перекл.*

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 від кожної 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 нездійсненну 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 геніальне 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 [42], 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» [43].

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 досягнутим 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, завершені 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 Гегелівій філософії історії, так само як і у

філософії права, лише характерним чином виявляється те, що всезагальне є дійсним. Доти, доки постановки питання метафізичного мислення про одиничність залишаються чинними і продовжують використовуватися ідеалістичні розумові засоби, всезагальне бере гору над вигнаним у невисловлюваність індивідуальним. У видимостях 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 відрізнити його від усіх інших індивідів [44].

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 [45]. Те, що відрізняє індивіда від усіх інших індивідів, отже, неповторність і незамінність, в емпіричному 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, світоконститування 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 став завдяки свободі, і таким я є тому, що я себе таким роблю» [46]. Разом з цим поворотом Фіхте пояснює онтологічний процес індивідуалізації, що зосереджується тепер на генезисі Я як *практично здійснюваному* і водночас *рефлексивно доступному* акті; він розуміє його як попередній, але фактично зрозумілий процес самоконститування, 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 індивідуальності апіорі належить моему саморозумінню як Я [47]. У першому акті самосвідомості 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 мого 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. 614f). Коли інший висуває мені цю вимогу, яка може виконуватися лише завдяки вільній волі, я усвідомлюю себе як здатну до самодіяльності істоту: «Моя яйність (Ichheit) і самостійність зумовлені свободою іншого» (S. 615). Цей інтерсуб'єктивний зв'язок між інтелекціями, які протистоять одна одній і поважають одна 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» [48].

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 пропонує Фіхте, з огляду на дедукцію правового поняття потрапляючи, проте, у первісне коло. Позаяк індивідуалізація Я, яка уможлиблює 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» [49].

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 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 [50]. Фіхте, щоправда, використовує у своєму головному аргументі мову як медіум, у якому один спонукає 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 світоконституювання і самовизначення, яке здійснює Фіхте в понятті самодіяльності, виявляється плідним для концепту *затребуваної* від мене для мене ідентичності «Я». Звісно, перш ніж емпатичний 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 «Мене», до виникаючої лише в інтерактивному взаємозв'язку самоті, 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 уможлиблює ту мовну практику між належними мовній спільноті суб'єктами, через яку вона водночас обновляється і зберігається як мовна система. 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 підведення різноманітного під загальне правило. Конструкція ряду чисел слугувала Канту моделлю для утворення єдності. Гумбольдт заміняє конструктивістське уявлення про синтез концептом ненасильницького об'єднання в розмові. Замість позиції, з якої діючий суб'єкт досягає цілісного бачення світу, яке ґрунтується 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'єктивності; вони перехресшуються 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 відображальної 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 взаємопро-

никними. З одного боку, мови накладають на картини світу і форми життя печать свого індивідуального гатунку 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 поділяючи 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» [51]. 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 впливати з того, що Я, яке парадоксальним чином²⁴ 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 [52]. Звісно, Кіркегор вже не ідентифікує цього Іншого з абсолютним 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 в 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 історію, приховує в собі нескінченну розмаїтість, у якій він визнає себе

²⁴ Йдеться про те, що у Фіхте Я може покладати себе тільки як Не-Я в Я. — Прим. перекл.

ідентичним собі» [53]. 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 розрізнення, 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 дістається йому випадково, втрачає будь-яке значення.

Фіхте ввів у поле розгляду дві теми, які прийняли зі зміненого історичним напрямком 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 самим 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 [54].

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 розпачем у своїх «Сповідях», 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 збираюся сказати відверто» [55]. Адресат, звісно, лише заступник всюдисущої 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 боюся бути розглянутим таким, яким я є» (а. а. 0. 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 знав у своєму житті, ніхто не був кращим, ніж я» (а. а. 0. 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.

Із цього секуляризованого погляду *перформативно* вживане поняття індивідуальності цілком відділяється від його дескриптивного вживання. Висунуте в розмові з другою особою домагання індивідуальності першої особи щодо 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 Кіркгор, свідчать про змінений іллокутивний модус: ідеться не про повідомлення і констатацію з позиції спостерігача, не про самоспостереження, а про зацікавлене *самозображення*, за якого виправдується 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 обґрунтовується як незамінна і неповторна щодо інших учасників розмови особа. Це саморозуміння, яке завжди залишається невизначеним, обґрунтовує 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 самозображень. Ідеться про перформативне знання своєрідного типу. Перформативне знання, яке висловлює мовець, напри-

клад 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 обґрунтування 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 *deskриптивно* нездійсненої експлікації невисловлюваного індивідуального. Адже саморозуміння, що засновує ідентичність особи, взагалі не має жодного *deskриптивного* сенсу; воно має сенс поручництва; і його значення 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 децизіоністська поняттєвість від Фіхте до Кіркегора (і Тугендгата [56]) – 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 відповідальність за власні дії, я поступово доходжу до того, яким я став у співіснуванні з іншими. «Я», яке постає в моїй самосвідомості даним як безпосередньо моє, 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 впливає, проходить через мережу мовно опосередкованих інтеракцій.

Дж. Г. Мід був першим, хто продумав цю інтерсуб'єктивну модель суспільно виробленого «Я». Він відмовляється від рефлексивної моделі самосвідомості, згідно з якою суб'єкт, що пізнає, щоб усвідомити себе, ставиться до себе як до об'єкта. Уже «*Науковчення*» Фіхте починається з апорій 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, при якій 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 самосвідомості [57]. Остання стаття в цьому ряді, «Соціальна ідентичність» (1913), починається з того кола рефлексії, з якого виходив Фіхте: «Я», яке знаходить у своїй саморефлексії суб'єкт, що пізнає себе, завжди опредмечене 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» [58].

Думка, завдяки якій Мід прориває це коло самоопредмечувальної рефлексії [59], 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 продуктами його діяльності уявлення, усе суб'єктивне стає доступним лише у формі предметів самоспостереження або інтроспекції – навіть самий суб'єкт як опредмечене в цьому спогляданні «Я-для-себе». Останнє, звісно, перестає бути предметом реіфікованого споглядання, як тільки 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» [60].

Інтуїтивно зрозуміло, що я, як перша особа, в опосередкованому через відношення до другої особи самовідношенні опредмечує себе інакше, ніж через інтроспекцію. 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 Мід 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 також 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» мого Ego про те, як воно діяло щойно віч-на-віч з Alter ego²⁵.

Звісно, можна заперечити, що ця конструкція стосується лише рефлексивного самовідношення суб'єкта, який розмовляє із самим собою, а не *первинної* самосвідомості, яка вже *має передбачатися* під час висловлювання простого речення переживання. Згідно з Віттгенштайном, такі висловлювання, як (1) «У мене зубний біль», (2) «Я соромлюся», (3) «Я боюся за тебе», у супереч 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 рефлексивному самовідношенню «деяку переміщену всередину розмову» [61]. Me, що має виникнути із прийняття позиції Alter ego, самосвідомість могла б пояснити лише як первісний

²⁵ Вкладені тут міркування конотують, на що вказує слово «спогад», з Гуссерлевими міркуваннями стосовно конституювання 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 отриманою лише через спогад 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 transzendente Phänomenologie. Haag, 1954. S.188 –189.— Прим. перекл.)

феномен, якщо він покладається глибше, а саме нижче рівня вже придбаної і використовуваної для внутрішніх монологів мовної компетенції [62]. 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» [63]. 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 усвідомлюватиме ситуацію діяч у момент порушення відпрацьованого здійснення дії своєї суб'єктивності, оскільки з уламків індивідуалізованих уявлень він має утворити через абдукцію²⁶ 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» [64].

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,

²⁶ Абдукція (від лат. *abductio* – відведення); за Пірсом, на якого тут посилається Габермас, – умови від від наслідку до причини, від випадку до правила, від емпіричних фактів до гіпотези, що пояснює їх. – Прим. перекл.

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 впливу моєї власної поведінки. Ця констеляція 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» [65]. Цей функціоналістський аргумент бере до уваги ситуацію інтеракції як місце, в якому для виникнення самосвідомості потрібні особливі переваги, які надає *приспособлення*. 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 уможлиблюється через інтерпретативну дію іншого учасника 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 [66]. 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 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 іншого²⁷.

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 учиться 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 із інтерпретувальної сили цієї поведінкової реакції; однак, стаючи «для мене» об'єктивованим, голосовий жест із сегмента поведінки перетворюється на знаковий субстрат – із подразника 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 шабля комунікації. Лише тоді, коли діяч привласнює об'єктивне значення свого, рівною мірою спонукуваного 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 «Я-для-себе» [67]. Самість самосвідомості не є спонтанно діючим Я; вона дана лише в

²⁷ Можливо мається на увазі праця Й.Г. Гердера «Трактат про походження мови». – Прим. перекл.

переломленні 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*²⁸, 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 опрідеченого «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 натуралістичного погляду прагматизму це (Me) виявляється більш високою, а саме рефлексивною 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 рефлексованим самовідношенням, яке встановлюється лише в розмові із самим собою, отже, вже передбачає мовну комунікацію. Лише воно відкриває 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 [68].

Так само нечітким залишається важливе розрізнення між *епістемічним* самовідношенням (*Selbstbeziehung*) суб'єкта, що пізнає, і *практичним* самовідношенням (*Selbstverhältnis*) суб'єкта, що діє. Цю різницю Мід згладжує у своїх лекціях [69], 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 *І і Me* одразу змінюється, щойно

²⁸ Окрема особа – лат. – Прим. перекл.

у гру вступає мотиваційний вимір самовідношення. Звісно, і практичне, і епістемічне самовідношення Мід пояснює як реорганізацію щабля домовної, керованої інстинктом інтеракції. Перше впливає 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, викликаній специфічно-видовим подразником. Символічно опосередкована інтеракція уможливорює 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 усвідомлюваний 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 Его займає у перформативній настанові. Але тепер прийняття позицій розширюється до прийняття ролей: Его 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 Его усвідомлює поведінкові очікування іншого. Однак нормативному характеру цих очікувань відповідають змінена структура цього другого *Ме* та інша функція самовідношення. *Ме практичного самовідношення* – це вже не місцезнаходження первісної або рефлексивної *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 цікавити [70]. Мід розуміє це *Ме* як «узагальненого іншого», тобто як «переселені» в особу нормативно узагальнені поведінкові очікування соціального середовища. Щодо цієї інстанції «І» знову виступає як спонтанність, що ухиляється від свідомості. Але практичне Я утворює несвідоме інакше, ніж епістемічне Я і виказує себе *двоjakим* 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 уможливорюється 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 оновленої мови, яка дає нам можливість бачити світ новими очима.

В обох випадках *Me* 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 Фрейда, – розуміючи при цьому самість практичного самовідношення, а отже, ідентичність особи, свідомість конкретних обов'язків, як анонімний результат соціалізаторських 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*²⁹ є тут *схоплення* 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 врастаємо 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 суспільно конституюваній 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

²⁹ Вихідний пункт – лат. – *Прим. перекл.*

вчинки. «Лише тому, що ми приймаємо ролі іншого, ми спроможні повертатися до самих себе» [71]. Але це чинне для епістемічного самовідношення розуміння отримує для практичного самовідношення особливий нюанс. Адже самість практичного самовідношення – це не тень спогаду, яка притискається до попередньої спонтанності, а воля, що конститується винятково через соціалізацію як «я хочу», як «я можу покласти новий початок, за наслідки якого я відповідальний». Мід каже також: «Узагальнений Інший наділяє її своїм досвідом Я-ідентичності» [72].

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» [73]. Ме є носієм моральної свідомості, що відповідальна за конвенції і практики окремої групи. Воно становить владу певної колективної волі над що не досягим 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 уможливорює 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 І 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 примітивному 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 схильна до того, щоб ставати дедалі диференційованішою і неповторнішою» [74]. 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.

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 *Ме* 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, конституюється винятково через суспільство; вона не може, якщо вона відділяється від конкретних життєвих зв'язків, виходити за межі суспільства й оселятися у просторі абстрактної самотності 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 *Ме*» [75].

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 досягати згоди» [76]. 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» [77]. 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 конституйоване; 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» [78]. 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» [79]. 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 минулого й майбутнього. Лише так ідентичність може гарантувати собі голос, що набагато сильніший, ніж голос (нині існуючої) спільноти. Загалом ми припускаємо, що голос спільноти взагалі збігається з голосом великої спільноти минулого й майбутнього» [80].

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 перехресненні 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...)» [81]. 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» [82]. 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 засвідчувати 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 моє 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 свідомо приймаю у світлі 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, уможливує соціалізацію індивідуалізованих істот – індивідуалізм як зворотний бік універсалізму. Лише посилання на спроектовану суспільну форму уможливають сприйняття власної біографії як принципу індивідуалізації – як своєрідного продукту моїх відповідальних вирішень. Самокритичне засвоєння і рефлексивне продовження біографії змушують залишити осторонь 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 припущений 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 шаблі відношення між ними перетворюється.

Дотепер *Ме* 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 повертатися до себе і засвідчувати себе як автономна воля та індивідуалізована істота. *Ме*, що своєрідно супроводжує Я, уже не уможлиблюється через *попередній* інтерактивний зв'язок. Лише Я *проектуює* той зв'язок інтеракції, який уможлиблює на більш високому рівні реконструкцію зруйнованої конвенціональної ідентичності. Примус до цієї реконструкції впливає з процесів суспільної диференціації. Саме вони ініціюють узагальнення цінностей, зокрема у правовій системі [83], узагальнення норм, які вимагають від соціалізованих індивідів самоздійснення особливого характеру. Ці тягарі вирішень вимагають ідентичності Я неконвенціонального виду. Хоча вона може мислитися лише як суспільно конституїрована, не існує якоїсь відповідної їй суспільної формації. 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 невимушеного 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 [84]. Але з цього також набувають своєї внутрішньої послідовності радикально-демократичні позиції Міда та Дьюї [85].

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 вислову, з яким мовець ідентифікує себе щодо слухача чисельно, як певна сутність серед безлічі всіх можливих предметів [86]. 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 [87]. 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», якому 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 [88]) 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.

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 [89].

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 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, артикуюючи їх власним чином.

У рамках конвенціональної моралі вимога діяча бути визнаним як суб'єкт, що здатний відповідати 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-добродійних конотацій. Але й на рівні розвитку суспільства, члени якого мають найбільш радикализоване 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 порушень 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 життєвіття; 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 імпліцитно 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 розрізнити їх належним чином, тільки якщо пояснимо конвенціональні соціологічні основні поняття у світлі комунікативної теорії, яку розробив Мід на підставі дещо відмінної від нашої методичної позиції³⁰.

Х

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 наряду 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, орієнтуючих і захищаючих, але водночас обмежуючих і гнітючих життєвих відносин. Цей багатшаровий комплекс досвіду утворює задній план того, що класики соціології називали суспільною індивідуалізацією. Не маючи понять, які змогли б звільнити цю інтуїцію від підозри довільної

³⁰ Реконструктивний аналіз слововживання, так само як і трансцендентально-філософське дослідження добутоків 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.

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 цілераціональних рішень. Ця інтерпретація пояснює індивідуалізацію як наслідок суспільної модернізації, що супроводжується зміною чинників розширення можливостей вибору [90]. Отже, якщо розглядати розчинення традиційних життєсвітів винятково як функцію суспільної диференціації, її можна описувати лише як двозначний результат детрадиціоналізації. Це зображення передбачає системну теорію, яка вбачає в життєві субстрат і форму традиційного суспільства, що розчиняється, так би мовити, без залишку у функціонально диференційованих підсистемах. Функціональні системи відтискують соціалізованих індивідів у їхні «навколишні 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 залучає все населення, але лише ті аспекти його способу життя, що є функціонально релевантними» [91]. 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 життєвіту постає насамперед як таке, що руйнує їхній життєвий досвід, роз'єднання урізноманітнених способів життя і конфліктуєчих поведінкових очікувань, які/е 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 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 дії, 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 навколишнього світу”, які... можуть або діяти опосередковано, або взагалі втрачати силу» [92].

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 вплутує індивіда в мережу подальших залежностей. Навіть якщо окремий індивід ставатиме «одиницею відтворення соціального», вивільнення і відокремлення не можуть ототожнюватися із «вдалою емансипацією»: «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» [93]. Поступове включення в дедалі ширшу функціональну систему не означає ані зростання автономії, ані зміни способу суспільного контролю: «Місце традиційних 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» [94].

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 емпатичному сенсі. Конвенціональні основні поняття соціології, на які спирається Бек, приводять його до помилкового смислу індивідуалізації. Він розчаровано стверджує: «Багато хто асоціює з “індивідуалізацією” індивідуалізацію, подібну до самоствердження, подібну до неповторності, подібну до емансипації. Це може відповідати нашому розумінню. Однак, здається, таке розуміння суперечить дійсності» [95]. 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» [96].

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 співучасті. Адже цьому водночас звільненому 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 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 виникли 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 оптики, яка 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» [97].

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 взагалі: «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 ліквідувати в її найпрогресивнішій фазі і передумови міцного шлюбного союзу» [98].

Ми відчуваємо, що такий системно-теоретичний опис не схоплює саму суть, проте не є цілком помилковим. Однак стан речей, який він зображує, не перекручений 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 помилковою, якщо обмежує життєсвіт приватними і суспільними сферами. Покладені на суб'єктів вимоги самоздійснення 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 само-рефлексії, 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 відповідально прийнятої 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 класо-

утворення; вони є переважно реліктом докапіталістичних, доіндустріальних традицій» [99]. 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 пояснюється через сингуляризоване вивільнення саморефлексивно керованої системи особистості. Мід показав інтерсуб'єктивне ядро «Я». Завдяки цьому він зміг пояснити, чому постконвенціональна ідентичність «Я» не проводиться в життя принаймні без передбачення зміни структур комунікації; але якщо вони стають соціальним фактом, вони не залишають недоторканими традиційні форми соціальної інтеграції.

(далі буде)

Література:

1. R. Spaemann. Natur, in: ders., Philosophische Essays. Stuttg. 1983. S. 19 ff.; ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Mü. 1987; D. Henrich. Fluchtlinien. Ffm.; ders., Dunkelheit und Vergewisserung, in: Henrich (Hg.) All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West. Stuttg. 1985. S. 33 ff.
2. J. F. Lyotard. Der Widerstreit. Mü. 1987, allgemein: J. Culler. On Deconstruction. London 1983.
3. O. Marquard. Abschied vom Prinzipiellen. Stuttg. 1981.
4. H. Putnam. Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Ffm. 1982.
5. Vgl. Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; K Jaspers. Die großen Philosophen. Bd. I. Mü. 1957.
6. M. Horkheimer, T. W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Amsterd. 1947.
7. Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen. Bd. I. Ffm. 1981.
8. W. Beierwaltes. Denken des Einen. Ffm. 1985. S. 31 ff.
9. K. H. Haag. Der Fortschritt in der Philosophie. Ffm. 1983. S. 33.
10. T. W. Adorno. Negative Dialektik. Ffm. 1968.

11. 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.
12. 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.
13. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001.
14. 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.
15. O. Marquard. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: ders., Apologie des Zufälligen. S. 98 ff., ders., Verspätete Moralistik, in: FAZ vom 18. 3. 1987.
16. H. Schelsky. Einsamkeit und Freiheit. Hambg. 1963. S. 222 ff.
17. O. Marquard. Lob des Polytheismus, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Stuttg. 1981. S. 91 ff.
18. R. J. Bernstein. Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia 1983.
19. R. Rorty. Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1982.
20. R. Rorty. Der Spiegel der Natur. Ffm. 1981. S. 441.
21. Ebd. S. 422.
22. 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).
23. R. Rorty. Pragmatism, Davidson, and Truth, in: E. Le Pore (Ed), Truth and Interpretation. Oxford 1986. S. 333 ff.
24. Rorty (1985). S. 12 f.
25. Ebd. S. 8.
26. Th. A. McCarthy. Contra Relativism: A Thought Experiment, 1986. MS.
27. M. Hollis, St. Lukes (Eds.), Rationality and Relativism. Cambr., Mass. 1982.
28. H. Putnam, in: Baynes, Bohman, McCarthy (1986). S. 228.
29. Habermas (1985). S. 375.
30. Jan van de Wetering. Rattenfang. Hambg. 1986.
31. A. Wellmer. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne Vernunftkritik nach Adorno. Ffm. 1985.
32. Durkheim E. Über die Teilung der sozialen Arbeit. Ffm. 1977. S. 445 f.

33. Parsons T. Religion in Postindustrial America, in ders., Action Theory and the Human Condition. N. Y. 1978. S. 321.
34. Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hbg. 1957. S. 118.
35. Див.: Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Лекція IX. — К., 2001.
36. Durkheim E. (1977). S. 444.
37. Hegel G. W. F. Theorie-Werkausgabe. Bd. 14. S. 92 f.
38. Gerth H., Mills W. Person und Gesellschaft. Ffm. 1970. S. 91 (Übersetzung korrigiert).
39. Piper A. Art Individuum, in Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner. Ch. Wild. S. 728–737.
40. Art. Individuum, in: J. Mittelstraß. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 2. S. 229 ff.
41. Art. Individuum, Individualität, in: Histor. Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel 1976. S. 300 ff.
42. Hegel G. W. F., Werke. Bd. 13. S. 89.
43. Silier F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 11. Brief.
44. Adorno T. W. Negative Dialektik, Ges. Schriften. Bd. 6. S. 344.
45. Hennch D. Fluchtlinien. Ffm 1982. S. 20.
46. Fichte J.G. Ausgewählte Schriften (Medicus). Bd. 2. S. 616.
47. Zum folgenden: Fichte I. Das System der Sittenlehre (1798), ebd. S. 395 ff.
48. Fichte I. Grundlage des Naturrechts (1796), ebd. S. 12.
49. Fichte. Sittenlehre, ebd. S. 625 f.
50. Theunissen M. Der Andere. Bln. 1977. S. 176 ff.
51. Humboldt W. v. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus (1827–1829), in Werke (Flitner). Bd. III. S. 160 f.
52. Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Abschn. I, A.
53. Kierkegaard S. Entweder – Oder. Köln u. Olten. 1960. S. 774.
54. Див.: Jauß H. R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Ffm. 1982. S. 232 ff.
55. Rousseau J. J. Vier Briefe, in Schriften (Ritter). Bd. 1. S. 480.
56. Tugendhat E. Selbstbewußtsein Selbstbestimmung. Ffm. 1979.
57. Mead G. H. Gesammelte Aufsätze. Ffm. 1980. Bd. 1. S. 210–249.
58. Ebd. S. 241.

59. Vgl. Joas H. Praktische Intersubjektivität. Ffm. 1980. S. 67 ff.
60. Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 244.
61. Ebd. S. 245.
62. 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.
63. Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 126.
64. Ebd. S. 143.
65. Ebd. S. 219.
66. Мід посилається тут на Макдугала: Mc. Dougall: Aufsätze. Bd. 1. S. 102.
67. Mead G. H. Geist, Identität, Gesellschaft. Ffm. 1968. S. 218 (korrigierte Übersetzung).
68. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 2. S. 30–39.
69. Mead G. H. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 216 ff.
70. Habermas (1981). Bd. 2. S. 53–65.
71. Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 318.
72. Ebd. S. 320.
73. Ebd. S. 323.
74. Mead G.H. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 265 f.
75. Ebd. S. 243.
76. Mead G. H. Aufsätze. Bd. 1. S. 415.
77. Ebd. S. 413.
78. Mead. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 210.
79. Mead. Aufsätze. Bd. 1. S. 414.
80. Mead. Geist, Identität, Gesellschaft. S. 210 f.
81. Ebd. S. 245.
82. Mead. Aufsätze. Bd. 1. S. 309.
83. Mead G. H. Naturrecht und die Theorie der politischen Institutionen. In: Aufsätze. Bd. 2. S. 403 ff.
84. Brunkhorst H. Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Ffm. 1987.
85. Mead G.H. Aufsätze. Bd. 2. Teil III.
86. Strawson P.F. Individuais. London 1959.

87. Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Ffm. 1979.
88. Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? In: ders., Vorstudien und Ergänzungen. Ffm. 1984.
89. Habermas J. (1981). Bd. 2. S. 931.
90. Offe C. Die Utopie der Null-Option, in: J. Berger (Hg.), Die Moderne, Soziale Welt. Sonderheft Nr. 4, 1986.
91. Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. Mü. 1981. S. 25 f.
92. Beck U. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Ffm. 1986. S. 216.
93. Beck ebd. S. 219.
94. Beck ebd. S. 211.
95. Beck ebd. S. 207.
96. Beck ebd. S. 206.
97. Beck ebd. S. 192.
98. Beck ebd. S. 200.
99. Beck ebd. S. 116.