***Юрген ГАБЕРМАС***

# ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ МИСЛЕННЯ
## Філософські статті[1]



### Передмова

*Ця книжка містить філософські статті останніх двох років, розташовані у хронологічній послідовності. Проте навіть за такого випадкового розташування між ними простежується взаємозв'язок.*

*Перші три статті реагують на новітні спроби повернення до метафізичних розумових форм. У них відстоюється скептичне, але не пораженське поняття розуму. У наступних трьох статтях реконструюється прагматичний поворот в аналізі мови і відповідно до цього змінюються акценти. Вони розгортають поняття комунікативного розуму в контексті сучасних теорій значення і дії. При цьому виявилося кілька перетинань, які, незважаючи на їхню надмірність, мені не вдалося усунути. З дещо більшої відстані ця ж тема обговорюється й у сьомій статті, а саме в полеміці з контекстуалістськими варіантами панівної сьогодні критики розуму. У двох останніх статтях із цієї аргументації виокремлюються дві лінії: по-перше, йдеться про проблему невисловлюваності індивідуального, по-друге — про те, чому філософські тексти, незважаючи на їхній суто риторичний характер, не належать до літератури.*

*Франкфурт, лютий 1988 р., Ю. Г.*

[1] © В. Куплін, переклад з німецької мови.
© Український філософський фонд.

# РОЗДІЛ І. Повернення до метафізики?

## 1. Горизонт Модерну зрушується

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

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

### *Чотири філософські рухи*

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

За своєю формою, складом та значущістю ці розумові рухи суттєво відрізняються один від одного. Феноменологія та аналітична філософія значно змінили предмет свого дослідження. Вони вже давно знайшли своїх істориків і свої стандартні виклади. Назви окремих праць отримали статус установчих документів: з одного боку — «Принципи етики» Г.Е.Мура, «Принципи математики» Б. Рассела й А.Н.Вайтгеда, з іншого — «Логічні дослідження»» Е. Гуссерля. Періоди між Віттгенштайновими «Трактатом»» і «Філософськими дослідженнями»», між Гайдеггеровими

«Буттям і часом» і «Листами про гуманізм» насичені подіями. Розумові рухи розгалужуються — аналіз мови наближається до теорії науки і теорії повсякденної мови. Антропологізуючись, феноменологія рухається вшир і, онтологізуючись углиб, вбирає у себе в обох спрямуваннях екзистенціалістську актуальність. Тоді як феноменологія — після останнього продуктивного поштовху у Франції (Сартр, Мерло-Понті) — немовби розсіюється, аналітична філософія протягом перших десятиліть після Другої світової війни лише досягає передового становища, яке вона зберігає до сьогодні завдяки Квайну і Девідсону.

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

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

Західний марксизм уже у 20-ті роки XX століття утворив симбіоз із метапсихологією Фройда. Цим були інспіровані міждисциплінарні праці Франкфуртського інституту соціальних досліджень, що емігрував до Нью-Йорка. Подібно до цього структуралізм значно розширює коло досліджень завдяки критиці науки Башляра, антропології Леві-Стросса та психоаналізу Лакана. Тоді як марксистська теорія суспільства у формі негативної діалектики Адорно розчиняється до чистої філософії, структуралізм (звісно, лише в тих, хто хотів його подолати, — у Фуко і Дерріди) цілком переходить у площину філософської думки. Знову прощання відбувається у протилежних формах. Там, де імпульси західного марксизму не втратили своєї сили, його продуктивність набуває чіткіших суспільствознавчих і професійно-філософських рис, тим часом як сучасний постструктуралізм поступово редукується до радикалізованої Ніцше критики розуму. Мірою того як аналітична філософія знімає саму себе, а феноменологія розщеплюється, «кінець філософії» постає тут як перетворення на науку і як перетворення на світогляд.

***Мотиви модерного мислення***

Ці чотири розумові рухи належать нашому століттю. Чи означає це дещо більше, ніж хронологічне впорядкування? Чи є вони модерними у

специфічному сенсі? І якщо так, чи є дистанціювання від них одночасно прощанням із Модерном?

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

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

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

Надалі в ім'я скінченності, часовості, історичності онтологічно спрямована феноменологія позбавляє розум його класичних атрибутів. Трансцендентальна свідомість має конкретизуватися у практиці життєсвіту, отримувати плоть і кров в історичних утіленнях. У значенні медіумів її втілення в антропологічно спрямованій феноменології виступають тіло, дія і мова. Віттгенштайнова граматика мовної гри, Гадамерова дієва

історія традиційних взаємозв'язків, глибинні структури Леві-Стросса, суспільна тотальність гегельяно-марксистів так само характеризують багато спроб повернути абстрактно піднесений до небес розум до його контекстів і конкретизувати його у притаманних йому сферах дії.

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

***Пізнання — обмеження***

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

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

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

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

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

відмовляється шукати зв'язки між символічно структурованим життєсвітом, комунікативною дією і дискурсом.

Сьогодні, в ситуації, що стає все більш непрозорою, намічаються нові конвергенції. Однак продовжуються суперечки на теми, що не старіють: суперечка про єдність розуму в розмаїтості його голосів; суперечка про місце філософського мислення в ансамблі наук; суперечка навколо езотерики і екзотерики, науки як фахової дисципліни і просвітництва; нарешті, суперечка про межу між філософією і літературою. Реставраційна хвиля, яка прокочується над західним світом протягом останнього десятиліття, викидає на сушу навіть тему, яка супроводжувала Модерн за всіх його часів: тему субстанціальності, що відтворюється у знов оновленій метафізиці.

## 2. Метафізика після Канта

Дітер Генріх великодушно поставився до моєї рецензії [1, 267], у якій обговорювалися суттєві інтенції його філософствування, представлені в розпочатій ним метакритичній дискусії. Ідеться про його 12 тез до запитання «Що є метафізикою — що Модерном?» [2, 11—45], які містять яскравий нарис контраргументації, на яку я не можу реагувати тут тим самим способом. Мої зауваження мають, швидше, характер попереднього з'ясування спільної справи та стимулів філософствування. Ювілейна збірка дає привід не лише для аргументованої докладної полеміки. Вона також дає можливість з'ясувати мотиви мислення видатного колеги і в дзеркалі його думок, які мені імпонують, краще зрозуміти мотиви мого власного мислення.

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

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

[3, 114]. Це формулювання все ж таки залишає відкритим питання, які умови мала б задовольняти ця «внутрішня основа свого уможливлення»». Чи встановлюються ці умови Генріхом настільки обмежувально, що, нарешті, до уваги береться, як відповідний кандидат, лише дух, що протилежний матерії, або природа, що ним пронизана, — у будь-якому разі дух, передбачуваний платонівською традицією? Хоч би як там було, Генріх визначає модерне становище свідомості не через контингентність голого самозбереження, а через способи збереження *свідомого*, лише самому собі споконвічно відомого життя. Оскільки цього свідомого життя можна досягти лише метафізичними засобами, через роз'яснення себе самого, метафізика зберігає внутрішній зв'язок з Модерном. Про цей зв'язок ідеться у Генріха в його «Тезах».

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

Той, хто прирівнює їх, бажає завдяки префіксам, що вказують на рух назад чи вперед, або взагалі позбавитися нормативного змісту Модерну, або звести його до (такого, що потребує зазвичай доповнення) когнітивно-інструментального спадку буржуазних ідеологій. За Гегелем, філософи не повинні були обурюватися на те, що їхні думки обговорюють на підставі політичних міркувань. Генріх не належить до великого альянсу проти того, що в кращі часи наважувалися називати «ідеєю 1789 р.». У цьому альянсі пліч-о-пліч стояли такі різні мислителі, як Лео Штраус, Мартін Гайдеггер і Арнольд Гелен. Тут можна нагадати і про такий парадоксальний на перший погляд шлях, що став можливим для мого покоління, який ми спостерігаємо від Карла Шмідта до Лео Штрауса. Його наслідком було прирівнювання модерного розуму до інструментального. Навпаки, Генріх виступає проти нього з очевидними аргументами. Звісно, він міг би мати деякі застереження щодо мого критичного погляду на політичні імплікації чистої філософської думки. Мої запитання я впорядковую відповідно до ключових слів: метафізика, антинатуралізм і теорія суб'єктивності.

## *I*

Стало популярним переносити поняття парадигми, що походить з історії науки, на історію філософії і завдяки поняттям «буття», «свідомість» і «мова» здійснювати грубий розподіл епох. Згідно з Шнедельбахом

і Тугендгатом [4, 7], можна розрізнити, відповідним чином, онтологічні, філософсько-рефлексивні і лінгвістичні способи думок.

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

Якщо розуміти її таким чином, то за умов модерної філософії рефлексії не можна уявити будь-яке метафізичне, у точному сенсі, мислення, а тим більше обробку перетворених філософією свідомості метафізичних підходів до питання. Цим можна пояснити також Кантове двозначне ставлення до метафізики і зміну значення, якої зазнає цей термін у Кантовій критиці розуму. З іншого боку, можна було б, як наполягає на цьому Генріх, зберегти поняття «метафізика» для будь-якого способу обробки метафізичних питань, спрямованих на цілісність людини і світу, позаяк вона має справу лише із собою. Адже концепції Ляйбніца, Спінози або Шеллінга, а також Кантове вчення про два царства належать до традиції великого, започаткованого Платоном і Аристотелем системного проекту. Для Гайдеггера навіть Ніцше ще є метафізичним мислителем, оскільки належить до Нового часу, підпорядкованого принципу суб'єктивності. Ця термінологічна суперечка не заглиблювалася в суть речей. Про що йдеться насправді?

Безперечними є *реконструктивні завдання* філософії — те, що Генріх називає «роз'ясненням елементарних способів роботи інтелекту». При цьому треба мати на увазі не лише зразки метафізики (предметно-визначального пізнання) природи та метафізики звичаїв і взагалі не лише Кантову архітектоніку розуму з розподіленими здатностями об'єктивістського пізнання, морального переконання та естетичного судження. Усі видові компетенції суб'єктів, здатних до мови і дії, доступні раціональній постконструкції, а саме під час звернення до того практичного знання, яке ми інтуїтивно використовуємо за продукування вже виправданих результатів. Із цього погляду філософська і наукова праця становлять континуум. Окрім підходів до питання, що спрямовані на універсальне, філософія ні

в чому не перевершує тут науки і, безумовно, не може претендувати на непогрішність привілейованого доступу до істини. Хоча спонтанне утворення числового ряду не може бути належним чином «заперечене», кожна теорія натурального числового ряду «є насправді фалібільною» (Генріх, теза 2). Те, що має значення для основ алгебри, має ще більше значення для етики.

Отже, опускаючи деякі подробиці, можна стверджувати, що теоретична роль філософії не дає жодного приводу для глибоких розбіжностей у думках. Спірною є, швидше, спрямована на цілісність життєвої практики, пояснювальна, у точному значенні, роль філософії [5, 46—76]. В іншому контексті я розрізняю її ролі «інтерпретатора» і «берегині» (Platzhalter) [6, 9]. Ідеться про ті канонізовані Кантом «неспростовні» запитання, які виникають певною мірою спонтанно і спрямовані на світоглядні відповіді. Філософія має уможливлювати «свідоме», роз'яснене через рефлективне саморозуміння, «опановане» в недисциплінарному сенсі життя. І тому перед філософським мисленням, як і раніше, стоїть завдання засвоювати у променях світла, що стають все тоншими і гострішими, відповіді, які дає традиція, а саме розвинене у високих культурах доброчинне знання релігії і знання про світ космології, яке ще має гарні підстави для того, щоб стати переконливим для дочок і синів Модерну. За суперечками про те, чи можлива після Канта «метафізика», насправді приховуються суперечки щодо незмінності і змістовності тих старих істин, які придатні для критичного засвоєння, а також щодо способу трансформації смислу, якій у разі критичного засвоєння мають підлягати старі істини.

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

Але при цьому менше називають тих, хто непохитно відстоює метафізику, ніж тих, хто разом із раннім Горкгаймером наполягає на критиці метафізики, оскільки вони тієї думки, що ідеалістичні всезагальні поняття надто гладко і слухняно приховують конкретне страждання в принизливих умовах життя. Скепсис також має свої підстави [7, 353]. Позаяк критика ідеології та розуму завжди виявляє нові форми старого союзу метафізики й обскурантизму, Горкгаймерова критика була цілком слушною. Щоб не ганьбити розумові мотиви великої філософії, він хотів викрити їх у перспективоутворювальних основних поняттях міждисциплінарно розроблюваної теорії суспільства. Марксистська філософія історії, у межах якої він хотів здійснити цю трансформацію, справді не витримала критики. Це, однак, не знецінює підстави для матеріалістичного скепсису, який спрямований проти ідеологічного зловживання надмірними ідеями. Хибною є також думка, що філософія втратила свою автономію від наук, з якими вона має співпрацювати. Наука, а точніше, моделювальна наука (фізика чи нейрофізіологія — байдуже), яка була б зразковою для інших досвідних наук, — є однією з фікцій, що популярні серед філософів, але не більше того. У межах диференційованого і надто напруженого спектра між філософією й окремими науками існують відношення спорідненості дуже різного ступеня: деякі науки більш-менш залежні від філософської думки, інші більш-менш вільні від таких спекулятивних зв'язків. Навіть у ролі, у якій філософія виходить з наукової системи, щоб у відповіді на кожне *неспростовне* запитання з'ясувати загалом напівпрозорий життєсвіт, що оточує коло безсумнівності, вона більше не виконує свою п'єсу за власною режисурою.

Залишимо осторонь концепт життєсвіту, що вже проаналізований мною в інших працях [8, 88]. Для моєї мети достатньо того, що індивідуальні біографії та інтерсуб'єктивно розділені життєві форми поєднуються у структурах життєсвіту і беруть участь у його тоталізації. Горизонти нашої біографії і життєвих форм, у яких ми знаходимо себе, утворюють проникне ціле з дорефлективного теперішнього і рефлективного схоплення близькості, що віддаляється. Як самозрозуміла і така, що потребує свого підтвердження, ця цілісність життєсвіту є водночас чимось близьким і далеким, саме тим проблематичним, з якого надходять наполегливі запитання, такі, наприклад, як: «Що є людина?» Цьому природному джерелу проблематизації найвідомішого заднього плану світу основні філософські запитання завдячують своїм відношенням до цілого, своїм інтегрувальним і завершальним характером. Вони можуть бути порушені, як показав Кант, лише завдяки самовіднесеному, а отже, антиномічному способу мислення [9].

Однак можливість відповіді на такі запитання стосується також змін, що відбуваються в самому життєсвіті. До порога Модерну лише ті системи тлумачення зберегли структуру, гомологічну цілісній структурі життєсвітового горизонту, які зберегли здобутки самопояснення культу-

ри. Неминуче передбачувана єдність концентрично — навколо «мене» і «нас», тут і тепер — збудованого життєсвіту відображалася досі у тоталізувальній єдності міфічних оповідань, релігійних учень і метафізичних пояснень. Однак форми пояснення, які ще зберігалися в теоріях як залишок об'єднувальної сили міфів про первоначала, в Модерні було остаточно зруйновано і знецінено: синдром значущості, на який вказували релігійні та метафізичні основні поняття, розчинився разом із виникненням експертних культур науки, моралі і права з одного боку та автономізацією мистецтва з іншого. Саме три Кантові «Критики» були реакцією на відокремлення різних комплексів раціональності. Починаючи з XVIII століття спеціалізовані на об'єктивувальному пізнанні, моральнопрактичній розсудливості та естетичному судженні форми аргументації роз'єднуються, а саме в межах інституцій, які могли набувати беззаперечну дефінітивну силу щодо визначення критеріїв загальнозначущості. Сьогодні — від імені генеалогії, пам'яті, екзистенційного просвітлення, філософської віри, деконструкції тощо — філософія могла б затвердити як власні інші критерії загальнозначущості — лише ціною *нехтування* вже досягнутим рівнем диференціації та обґрунтування, тобто відмови від своєї достовірності. Те, що їй залишається і що вона спроможна робити, це інтерпретувальне опосередковування між експертним знанням і практикою повсякдення, що потребує орієнтації. Їй залишається сприяти висвітленню віднесених до тотальності процесів самопояснення життєсвіту, які треба вберегти від засилля об'єктивізму, моралізації та естетизації експертних культур.

Сьогодні філософії вже не надано критеріїв загальнозначущості, за допомогою яких вона мала б просвітлювати здоровий глузд людини. Вона має діяти за не визначених нею умов раціональності. Тому в ролі інтерпретатора науки, моралі або мистецтва вона не може претендувати на *привілейований* доступ до вбачання сутності і має лише фалібільне знання. Вона має також відмовитися від традиційних форм вчення, що впливає на соціальні процеси, і залишатися теоретичною. Нарешті, вона вже не може будувати ієрархію тотальностей різних форм життя за критерієм більш або менш цінного. Вона обмежується розумінням загальних структур життєсвітів. Згідно з цими трьома положеннями посткантівську метафізику більше не можна уявляти як «завершальну» та «інтегрувальну» думку [10, 99].

### *II*

Як зазначає Генріх, лише в діаматі ми ще стикаємося з тим переконанням, що філософське мислення визначене, зрештою, через дуалізм, який зводиться до двох «останніх» теорій: до всезагальних теорій або духу, або матерії. Цей розкол між ідеалістичною і матеріалістичною настановами також має бути опанований модерним мисленням. Сьогодні

вже не можна заперечувати, що в широко представленій дискусії про дух і тіло (body and mind) стара гра у примат або res cogitans[1], або res extensa[2] досі ще хвилює уми, — особливо в англосаксонських країнах, де всупереч прагматизму, що повертається до Гегеля, передумови картезіанської онтології залишаються непохитними [11]. Саме за цих передумов суб'єкт, що пізнає світ або діє у світі, виступає як такий, що протистоїть сукупності всіх об'єктів і фактів, ставлячись водночас до себе як до об'єкта серед інших об'єктів у світі (і, відповідно, як до факту серед сукупності інших фактів). Незалежно від того, чи пояснюється це подвійне становище суб'єкта емпірично, як «одного, протилежного всьому й одного серед багатьох», і описується від Г'юма до Квайна або в теорії уявлень, або в аналітиці мови, а також незалежно від того, чи розуміють його на підставі трансцендентальної філософії, як Генріх, а саме як основне відношення суб'єктивності, — поняттєві вимоги, які випливають із цього онтологічного двозначного становища, залишаються тими ж самими. За побудови теорії перевагу отримує або внутрішньосвітове, або ж трансцендентне щодо світу становище суб'єкта. Або суб'єкт намагається зрозуміти себе як природний об'єкт, який він пізнає як процес у світі, або ж відмовляється від цієї самооб'єктивації і натомість ідеалістично виокремлює представлене в рефлексії відношення одночасного буття-у-світі-і-назовні-світу як основний феномен свідомого життя. В обох випадках протилежні сторони вступають у суперечку на ту ж саму тему. Генріх спростовує її значення, позаяк за передумов такої онтології мала б, звісно, зникати й альтернатива, яку Генріх розуміє як відмову від метафізики на користь натуралізму.

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

Ці спроби мислити трансцендентальну свідомість як «втілену» в мові, дії або тілі і «ситуатизовувати» розум у суспільстві та історії мають вагомий потенціал аргументації. Аргументи, які пропонує Гумбольдт, було розгорнуто або через Фреге до Віттгенштайна, або через Дільтея до Гадамера, або ж від Пірса через Міда до Гелена і, нарешті, від Фойєрбаха через Плесснера до Мерло-Понті. Ці спроби не мають заходити у глухий кут феноменологічної антропології. Вони можуть сприяти ревізії глибоко вкорінених онтологічних упереджень, наприклад, подоланню прагматикою мови логоцентричного вузького розуміння усталених традицій: онто-

[1] Річ мисляча — лат.
[2] Річ протяжна — лат.

логічної, зосередженої на питанні про буття сущого, теоретико-пізнавальної, спрямованої на умови пізнання, що об'єктивує, і семантичної, що встановлює значення істини асерторичних речень. Ідучи шляхом, яким рухається прагматика мови, можна досягати більш складних понять світу і відмовитися від тих передумов, за яких лише і порушується традиційна проблематика тіла і духу [12, 115—151].

По-друге, можна було б замислитися над тим, чи не розчиниться тоді в ніщо проблемний тиск натуралізму. Він виказує себе, але іншим чином, у теоріях, які хоча й *виходять* із трансцендентальних підходів до питання, не наполягають на категоричному відокремленні інтелігібельного від феноменального. Вони мають знайти відповідь на запитання: як Канта можна узгодити з Дарвіном? Після Маркса мені стає зрозуміло, що нормативний зміст Модерну може бути знайдено та збережено і за матеріалістичних передумов. «Природа в собі» не збігається з об'єктивованою природою. Маркс розмірковує над концепцією природно-історичного виникнення соціокультурного способу життя homo sapiens, до якої — на підставі фізично опредметненої natura naturata[1] — примислюється, так би мовити, ще частина natura naturans[2]. Такий натуралізм не слід ототожнювати з об'єктивістським самоописом культури, суспільства та індивіда. Як здатні до мови і дії суб'єкти ми вже до всякої науки маємо *внутрішній* доступ до символічно структурованого життєсвіту, до виробів і компетенцій соціалізованих індивідів. Я ніколи не міг зрозуміти, чому в науці ми обмежуємося *зовнішнім* доступом, який ми маємо до природи і який мав би відділяти нас від нашого дотеоретичного знання та штучно відчужувати життєсвіт. Психологія щурів справді може бути гарною для щурів. Однак натуралізм загалом у жодному разі не змушує до натуралістично відчуженого самоопису суб'єкта, який будь-що хотів би пізнати себе у своєму світі відповідно до граматичних умов «річ — подія — мова» або відповідно до теоретичних мов.

На мою думку, лінгвістичний біхевіоризм також належить до цих редукціоністських форм утворення теорії. Висунута ним теорія мови, що розробляється від Моріса до Квайна, завдячує своїм натуралізмом не мовно-аналітичній процедурі, а передумовам емпіристської онтології. Те, що перехід від філософії свідомості до аналізу мови в жодному разі не *приписує* цей шлях, засвідчують не лише філософія мови Гумбольдта і семіотика Пірса, але й критично налаштовані щодо психологізму імплікації мовно-аналітичного повороту в семантиці (у Фреге) та в теорії науки раннього логічного емпіризму. Аналітичний матеріалізм ніколи не справляв на мене особливого враження — саме тому, що він становить метафізичну позицію, я маю на увазі позицію, з якої загалом продовжує, хоч би як це викладалося, *здійснюватися* науковими засобами абстрактно

[1] Природа створена — *лат.*
[2] Природа, що творить — *лат.*

представлена програма. Такі абстрактні спроби заснувати об'єктивістське саморозуміння людини живляться, щоправда, тим сцієнтистським ґрунтовним переконанням, що природничі науки (разом із модерною фізикою як їхнім ядром) становлять загалом модель і останній авторитет для кожного прийнятного знання. Проте в них ідеться не про фізикалістську, біохімічну, нейропсихологічну або ж лише соціобіологічно здійснену редукцію відомих соціально-наукових та історичних фактів, а винятково про принципову можливість пояснити на основі зміненого погляду на природний світ *все* інтуїтивно безсумнівне, відчужити і, об'єктивуючи, пояснити життєсвітовий контекст *загалом* із позиції спостерігача-природознавця.

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

***III***

Основні поняття своєї теорії систем Луман запозичив у Матурана та інших теоретиків. Водночас він так широко і гнучко їх застосував, що вони здатні репрезентувати конкурентоспроможну *філософську* парадигму. Ідея світового процесу, диференційованого через систему та навколишнє середовище, робить безсилими звичайні онтологічні передумови раціонально впорядкованого світу сущого, світу уявлюваних об'єктів або світу існуючого і мовно репрезентованого стану речей, наданого суб'єкту, що пізнає. Зокрема спадок філософії суб'єкта може бути легко засвоєний і поглинений теорією системи, яка самовіднесено сама себе породжує [13, 359—375]. Тому натуралізму цієї системи, який виказує себе на філософському рівні, але повною мірою відчутний під час застосування системи, слід було б протиставити парадигматично інакшу позицію, з якої можна було б здійснити не-об'єктивістський самоопис людини-у-своєму-світі, який навряд можливий у теорії свідомого життя. У своєму подвійному становищі свідоме життя суб'єкта багато в чому схоже, на мою думку, на самоствердження системи, яка надмірно зберігає власні кордони у своєму подвійному відношенні до себе і до навколишнього світу.

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

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

Тим привабливішим є третє рішення. Самовідношення і форма речення можуть вважатися рівнозначними у теорії мови, якщо вона орієнтована не семантично (на розуміння речень), а прагматично (на висловлювання, завдяки яким мовці домовляються про щось один з одним). Щоб досягти взаєморозуміння стосовно будь-чого, учасники повинні не лише розуміти значення, яке передбачається у висловлюваних ними реченнях, але й уміти водночас ставитися один до одного як мовці і слухачі — в оточенні непричетних до їхнього спілкування членів їхньої (або якоїсь іншої) мовної спільноти. Взаємні, встановлені через мовленнєві ролі міжперсональні відносини уможливлюють самовідношення, яке в жодному разі не передбачає спрямованої на себе, як на минулу свідомість, рефлексії суб'єкта, що пізнає або діє. Швидше, самовідношення виникає з *інтерактивного* взаємозв'язку [14, 210].

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

При цьому виявляється складність, яка завжди супроводжує тлумачення суб'єктивності і самовідношення у філософії рефлексії. Суб'єкт, який, пізнаючи себе, ставиться до себе як до виконавця спонтанного самовідношення, натрапляє на самість, що вже виведена під цією категорією, яку він схоплює як об'єкт, а не як власну самість (Es-Selbst). Кіркегор сприйняв цю проблему Фіхте через пізнього Шеллінга і привів її до відправної точки міркування, у якій суб'єкт, що рефлектує власну екзистенцію, ввергається у «хворобу до смерті». Згадаємо про три кроки, з яких починається розділ А його твору під назвою «Хвороба до смерті». По-перше, самість є доступною лише в самосвідомості. Оскільки це самовідношення не може бути рефлективно поверненим, самість суб'єктивності є лише відношенням, яке відносить себе до самого себе. По-друге, таке відношення, яке відносить себе до самого себе як до самості в зазначеному смислі, має або встановити себе, або бути встановленим через іншого. Кіркегор вважав першу альтернативу (науковчення Фіхте) нездійсненною і тому одразу звернувся до другої. Самість людини, що екзистує, є таким виведеним, установленим відношенням і такою самістю, що водночас відноситься до себе і до іншого. Цей «інший», що передує самості самосвідомості, є для Кіркегора християнським Богом спасіння, для Генріха — дорефлективно довіреним анонімом свідомого життя, що відкритий для як буддійського, так і для платонівського тлумачення [15, 33]. Обидві інтерпретації вказують на релігійний вимір і водночас на мову, яка, можливо, є мовою старої метафізики, що виходить за межі модерної позиції свідомості.

Я не відчуваю навіть незначного імпульсу, який би міг отримати Генріх із цих далекосяжних думок. Генріх каже про «втрачання мужності». Риторична сила релігійної мови також зберігає свою чинність доти, доки ми не знайшли для неї в занурених у ній досвідах та інноваціях переконливішу мову. При цьому можна стверджувати, що через зміну парадигми вихідна проблема [16] Фіхте стає безпредметною. Через прийняту від мовця перспективу слухача щодо нього самість перформативно утвореного самовідношення[1] вводиться вже не через рефлективне

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

відношення — як *предмет* пізнання, а як суб'єкт, що формує себе завдяки участі в мовній інтеракції і виражає себе у здатності до мови і дії. Встановленим через структуру мовної інтерсуб'єктивності та обмеженим через взаємозв'язок Ego, Alter і Neuter самовідношенням не може передувати домовна суб'єктивність, оскільки все, що можна назвати суб'єктивним і що поставало б, отже, як таке, що передує відношенню «бути-у-згоді-з-самим-собою» (Mit-sich-Vertrautsein), завдячує впертій вимозі індивідуалізації, притаманній мовному медіуму освітніх процесів, які не зупиняються доти, доки взагалі діють комунікативно. За Мідом, будь-яка індивідуалізація неможлива без соціалізації і будь-яка соціалізація неможлива без відособлення [17, 216]. Саме тому теорія суспільства, яка доходить цього розуміння завдяки прагматиці мови, має поривати також з тим, що зазвичай називають руссоїзмом.

### 3. Мотиви постметафізичного мислення

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

Довгий час позиція *позитивізму* та його спадкоємців була однозначною. Притаманні метафізиці постановки питань було викрито в ньому як позбавлені сенсу — вони мали бути усунуті як безпредметні. У цьому антиметафізичному фурорі виказав себе, звісно, прихований сцієнтистський намір підняти до абсолюту саме досвідно-наукове мислення. Двозначними із самого початку були й зусилля Ніцше подолати метафізику. Деструкція історії метафізики [18] Гайдеггера та критика ідеології Адорно, що маскується у формах модерної філософії первоначала [19], мали на меті створити *негативну метафізику*, звертаючись до того, що завжди передбачалося метафізикою і стосовно чого вона завжди помилялася. Сьогодні знову піднімається з попелу негативізму іскра *відновлення метафізики* — чи то тієї, що стверджується після Канта, чи то метафізики, яка рішуче спрямована назад слідом за Кантовою трансцендентальною діалектикою [20].

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

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

гелівської школи. То був час, коли мінявся агрегатний стан філософствування: відтоді ми не маємо жодної альтернативи постметафізичному мисленню [21]. Я хотів би спочатку згадати про деякі аспекти метафізичного мислення, щоб потім обговорити чотири мотиви неспокою, з якими воно конфронтує, — мотиви, які проблематизують метафізику як розумову форму і, зрештою, знецінюють. Під нехтуванням аристотелівською лінією я маю на увазі мислення філософського ідеалізму, яке «метафізично» повертається до Платона і яке через Плотіна і неоплатонізм, Августина і Томаса, Кузанця і Піко де Мірандолу, Декарта, Спінозу і Ляйбніца сягає Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля. А античний матеріалізм і скептицизм, пізньосередньовічний номіналізм і новочасовий емпіризм є антиметафізичними зустрічними рухами, які залишаються, проте, у межах горизонту мисленнєвих можливостей метафізики. Розмаїття метафізичних настанов мислення я можу об'єднати під одним загальним заголовком, позаяк у мене ідеться — із запропонованої перспективи — лише про три аспекти. Я докладно зупинюся на мотиві єдності філософії первоначал, на прирівнюванні буття до мислення та на доброчинному значенні теоретичного способу життя. Коротше кажучи, на ототожнювальному мисленні, вченні про ідеї та сильному понятті про теорію. Звісно, ці три моменти за переходу до суб'єктивізму Нового часу зазнають своєрідного переломлення.

### *1. Аспекти метафізичного мислення*

*Ототожнювальне мислення*. Антична філософія успадковує від міфу погляд на ціле. Вона відрізняється від нього поняттєвим рівнем, на якому відносить усе до єдиного. Первоначала уявляються вже не в наративній наочності, як прасцена і початок ланцюга поколінь, як *перше у світі*. Швидше ці початки звільняються від вимірів простору та часу і абстрагуються до чогось першого, яке, як нескінченне, або протистоїть світу скінченного, або лежить у його основі. Чи концептуалізується воно як трансцендентний світові Бог-творець, як сутнісна основа природи чи, нарешті, абстрактніше, як буття — у всіх випадках виникає перспектива, з якої наявні у світі речі і події в їх багатоманітності постають на дистанції, приводяться до однозначності особливих сутностей і можуть водночас розумітися як частини цілого. У міфі єдність світу створювалася *інакше*: як безперервний контакт особливого з особливим, як спілкування схожого і несхожого, як багатоманітність відображень світла і відблиску, як конкретне зчеплення, накладання та переплетення. Конкретизм цього світобачення руйнує ідеалістичне мислення про єдність. Єдине і множина, абстрактно схоплені як зв'язок тотожності і відмінності, становлять основне відношення, яке розуміється метафізичним мисленням водночас як логічне і онтологічне: єдине є і тим і іншим — основоположенням і сутнісною основою, принципом і первоначалом. Звідси виводиться — у

значенні обґрунтування і виникнення — множина, і завдяки такому її походженню вона відтворюється як упорядкована багатоманітність [22].

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

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

Завдяки закладеному у вченні про ідеї напруженню між двома формами пізнання: дискурсивною, що спирається на емпірію, та анамнетичною, що спрямована на інтелектуальне вбачання, історія метафізики отримує свою внутрішню динаміку — так само як і з парадоксального протиставляння ідеї і явища, форми і матерії. Із самого початку ідеалізм помилявся стосовно того, що ідеї, або formae rerum[1], фактично завжди містили і лише подвоювали те, що вони мали відділяти як матеріальне від просто неіснуючого, — саме матеріальний зміст тих емпіричних одиничних речей, у яких ідеї мали б прочитуватися завдяки порівняльній абстракції [23; 24][2].

*Перша філософія як філософія свідомості.* Заслуга номіналізму та емпіризму полягає в тому, що вони виявили цю суперечність метафізичної настанови і зробили радикальні висновки. Номіналістичне мислення скорочує функції formae rerum, зводячи їх до підпорядкованих лише суб'єкту, що пізнає речі, signa rerum[3] — до імен, які ми прикріплюємо до речей. Юм теж розчинив десубстанціалізовані одиничні факти, що залишилися ще від номіналізму, у тих чуттєвих відображеннях, ґрунтуючись на яких суб'єкт, що відчуває, створює свої уявлення про предмети. Своєю чергою, ідеалістична філософія оновляє і те й інше: ототожнювальне мислення та вчення про ідеї — на нових підставах суб'єктивності, відкритих для ментальності через зміну онтологічних па-

[1] Форма речей — лат.

[2] Філософія первоначала, яка з власних причин втечі від зумовленого повертається до суб'єкта як до чистої тотожності, водночас боїться втратити себе в зумовленості суто суб'єктивним, яке, як ізольований момент, ніколи не досягає чистої тотожності і приховує свою ваду так само добре, як і свою протилежність. Цієї антиномії велика філософія ніколи не могла уникнути.

[3] Знаки речей — лат.

радигм. Самосвідомість, відношення пізнавального суб'єкта до себе дає, починаючи з Декарта, ключ до внутрішньої та абсолютно безсумнівної сфери уявлень, які ми маємо про предмети. Завдяки цьому метафізичне мислення в німецькому ідеалізмі може набувати форми теорій суб'єктивності. Самосвідомість подається або як засадниче спонтанне джерело трансцендентальної дієвості, або як самий дух, що сягає абсолютного. Ідеальні сутності перетворюються на категоріальні визначення продукувального розуму, отже, все стає тепер — у своєрідному рефлективному повороті — віднесеним до єдиного, яким є продукувальна суб'єктивність. Чи покладається тут розум *фундаменталістськи:* як суб'єктивність, що уможливлює світ загалом, чи розуміється він *діалектично:* як дух, що, надолужуючи себе, прориває ться через природу та історію — в обох випадках розум діє як водночас тоталізувальна і самовіднесена рефлексія.

Розум виступає спадкоємцем метафізики, оскільки вона гарантує перевагу тотожності над відмінністю та ідеї над матерією. Ще Гегелева логіка, яка мала симетрично опосередковувати єдине і множину, нескінченне і скінченне, всезагальне і часове, необхідне і випадкове, не могла не закріпити ідеалістичну перевагу єдиного, всезагального та необхідного, оскільки саме в понятті опосередкування стверджується верховенство водночас тоталізувальних і самовіднесених операцій [25, 35].

*Сильне поняття про теорію.* Кожна з великих світових релігій зазначає привілейований і особливо вимогливий шлях до досягнення індивідуального душевного блага, наприклад, доброчинний шлях буддійського мандрівного монаха або християнського пустельника. Філософія пропонує як свій доброчинний шлях життя, присвячене споглядданню, — життя теоретика (bios theoretikos). Воно належить до найвищого щабля античних форм життя, що вище за практичне життя (vita activa) державного діяча, педагога або лікаря. Сама теорія зазнає прикростей від цього її укладання в зразкову життєву форму. Вона відкриває для небагатьох привілейований доступ до істини, натомість для багатьох шлях до теоретичного пізнання залишається закритим. Теорія вимагає зречення природної позиції щодо світу й обіцяє контакт із позабуденним. Споглядальне уявлення про пропорції орбіт, космічні цикли взагалі зберігає щось від сакральних витоків теорії — theoros називався представник, якого грецькі міста відряджали на святкові громадські ігри [26, 401].

У Новий час поняття теорії втрачає цю прив'язаність до сакральних подій, так само як і свій первісний елітарний характер, який зводиться до соціального привілею. Те, що зберігається, — це ідеалістичне тлумачення дистанціювання від пов'язаності з повсякденним досвідом та інтересом. Методична настанова, яка має вберегти вченого від локальних упереджень, залишається актуальною в німецькій університетській традиції аж до Гуссерля, до теоретично обґрунтованої переваги теорії

над практикою. У нехтуванні матеріалізмом і прагматизмом дається взнаки щось від абсолютистського розуміння теорії, яка не лише піднімається над емпірією та окремими науками, але й є «чистою» в значенні катартичного усунення всіх слідів її земного зв'язку виникнення. Цим замикається коло ототожнювального мислення, яке включає себе в тотальність, що його охоплює, і тому має задовольняти вимогу обґрунтування всіх передумов із самого себе. Незалежність теоретичного способу життя сублімується в модерній філософії свідомості у теорію, що обґрунтовує себе саму абсолютним чином [27, 22].

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

• тоталізувальне, спрямоване на єдине і ціле мислення ставиться під питання *новим типом* раціональності — *раціональністю методу*, яка завдяки досвідно-науковому методу природничих наук досягає свого визнання протягом XVII століття і завдяки формалізму як у морально-правовій теорії, так і в інституціях конституційної держави стверджується протягом XVIII століття. Натурфілософія і природне право вступають у конфронтацію з новим характером вимог обґрунтування. Вони похитнули *філософський привілей пізнання*;

• у XIX столітті виникають історично-герменевтичні науки, які відображають нові досвіди часу і контингентності у дедалі складнішому модерному економічному суспільстві. Через вторгнення історичної свідомості *виміри скінченності*, що заперечують ідеалістично піднесений, неконкретизований розум, досягають сили переконання. Унаслідок цього починається *детрансценденталізація* успадкованих основних понять;

• протягом XIX століття поширюється також критика *матеріалізації та функціоналізації форм життя і спілкування*, а також об'єктивістського саморозуміння науки і техніки. Вона сприяє критиці основ філософії, яка втискує все в суб'єкт-об'єктні відношення. У цьому контексті відбувається *зміна парадигм від філософії свідомості до філософії мови*;

• нарешті, під тиском дедалі виразнішої взаємозумовленості теорії і практики руйнується і *класична перевага теорії над практикою*. Укладання теоретичних результатів у їх практичні зв'язки створення-застосування сприяє усвідомленню релевантності повсякденного контексту *дії і комунікації*. Останні, наприклад, завдяки концепту *заднього плану життєсвіту* досягають філософського статусу.

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

***II. Раціональність методу***

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

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

Разом із наступом на тотальність сущого втрачається і перспектива, з якої метафізика відрізняла сутність від явища. Засадничі структури, якими науково пояснюються феномени, відповідають лише широті пояснювальних теорій; але ці структури вже не пов'язуються з тотальністю. Вони більше не проливають світло на становище індивіда в космосі, на його місце в архітектоніці розуму або в системі. Пізнання природи позбавляється сутності тим самим чином, що і природне право. Натомість разом із методологічним відділенням природничих наук від гуманітарних утворюється різниця перспектив між поглядом *ззовні* і *зсередини*, яка заступає місце різниці сутності і явища.

Для номологічних досвідних наук прийнятним вважається лише об'єктивістський, ґрунтований на спостереженні, доступ до природи, тоді як герменевтичні науки знаходять доступ до історично-культурного світу лише через перформативну позицію учасника комунікації. Цій привілейованості позиції спостерігача в природничих науках, у науках духу відповідає позиція учасника комунікації, з якої здійснюється роздвоєння сфер об'єктів. Тоді як природа зсередини чинить опір розуміюче-реконструктивному схопленню і підкоряється лише отриманому через спостереження контрінтуїтивному знанню законів, ансамбль суспільних і куль-

турних здобутків осягається немовби зсередини через процедуру інтерпретації, яка підключається до інтуїтивного знання учасників комунікації. Смислові зв'язки пояснювального пізнання сутності переходять до об'єктивованої природи; і герменевтична компенсація їм надається лише в тій сфері не-сущого, у якій згідно з метафізичним поглядом ідеальні сутності не можуть знаходити для себе твердий ґрунт.

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

З цієї причини метафізичне мислення завдяки переходу знання від матеріальної раціональності до раціональності методу мало потрапляти в скрутне становище. З середини XIX століття авторитет досвідних наук примусив філософію до асиміляції [28, 120]. Відтоді одного разу проголошений і багато разів повторюваний заклик повернутися до метафізики несе на собі відбиток чистої реакційності. Але спроби прирівняти філософію до природничих чи гуманітарних наук або до логіки і математики створювали лише нові проблеми.

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

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

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

Ці труднощі вимагають сьогодні нового визначення відносин між філософією і наукою. Після того як філософія відмовилася від своєї претензії бути першою наукою або енциклопедією, вона не може затвердити свій статус у системі наук ані через асиміляцію в окремих зразкових науках, ані через ексклюзивне дистанціювання від науки взагалі. Вона має відважитися на фалібілістське саморозуміння та раціональність методу досвідних наук. Вона не може домагатися ані привілейованого доступу до істини, ані власного методу, власної предметної області чи навіть власного стилю мислення. Лише тоді вона може вносити в неексклюзивний розподіл праці своє найкраще [29, 9], а саме свої наполегливо збережені універсалістські підходи до питання та метод раціональної постконструкції, який пов'язаний з інтуїтивним, дотеоретичним знанням суб'єктів, що компетентно висловлюються, діють і судять; при цьому, однак, платонівський анамнез набуває дискурсивного характеру. Завдяки такому посагові філософія постає як незамінний учасник співпраці з тими, хто піклується про теорію раціональності.

Та навіть якщо саме таким чином філософія закріплюється в науковій системі, вона в жодному разі не має цілком відмовлятися від відношення до цілого, яке вирізняло метафізику. Захист цього відношення до тотальності позбавлений сенсу без дефінітивного домагання пізнання. Але для всіх нас життєсвіт як непредметна, дотеоретична цілісність непроблематичним чином є інтуїтивно завжди очевидним — як сфера повсякденної самозрозумілості, здорового глузду (common-sense). Дивовижним чином філософія завжди була пов'язана з останнім родинними узами. Так само як і здоровий глузд, філософія тісно пов'язана з життєсвітом. Як і здоровий глузд, вона пов'язана з тотальністю горизонту повсякденного знання, що віддаляється. І все ж вона цілком відрізняється від здорового глузду підривною силою рефлексії, пояснювальним, критичним, розкладаючим аналізом. Ґрунтуючись на цьому тісному і все ж зруйнованому зв'язку із життєсвітом, філософія здатна виступати в іншій ролі, що по цей бік наукової системи, — у ролі інтерпретатора,

який здійснює опосередкування між експертними культурами науки і техніки, права і моралі з одного боку і комунікативною практикою повсякдення з іншого, — а саме в ролі, що схожа на ту, яку виконують літературна критика і критика мистецтва, здійснюючи опосередкування між мистецтвом і життям [30, 182—207]. Звісно, життєсвіт, із яким філософія підтримує контакт необ'єктивістського виду, не треба плутати з тотальністю всеєдиного, яку метафізика хотіла відобразити у вигляді картини світу. Постметафізичне мислення оперує іншим поняттям світу.

***III. Конкретизація розуму***

Постметафізичне мислення починається з критики ідеалізму Гегелевого зразка. Перше покоління учнів Гегеля критикувало у творах вчителя приховану перевагу загального, позачасового та необхідного над особливим, мінливим та випадковим, отже, ідеалістичне формулювання поняття розуму. Фойєрбах підкреслює перевагу об'єктивного, заглибленість суб'єктивності у внутрішню природу та її конфронтацію із зовнішньою природою. Маркс розуміє дух як укорінений у матеріальному виробництві і втілений в ансамблі суспільних відносин. Нарешті, Кіркегор протиставляє химерному розуму в історії фактичність власної екзистенції і внутрішню суть радикального воління до самобутності (Selbstseinwollens). Усі ці аргументи виступають проти самовіднесено-тоталізувального мислення діалектики, ратуючи за скінченність духу, — Маркс казав про «процес розкладання» абсолютного духу. Звісно, всі молодогегельянці знову потрапляли в небезпеку гіпостазування першості природи, суспільства та історії до деякого *у-собі* і, таким чином, знову скочувалися на рівень не підтверджуваного докритичного мислення[1]. Молодогегельянці були доволі послідовними у своєму намаганні на підставі об'єктивності, скінченності та фактичності надати переконливості насущній потребі у природно-історично утвореному, фізично втіленому, суспільно конкретизованому та історично контекстуалізованому розумі. Але вони не могли довести цю насущну потребу на визначеному Кантом і Гегелем рівні мислення. Таким чином, вони відкрили шлюзи для радикальної критики розуму Ніцше, яка, своєю чергою, тоталізуючи, спростовує саму себе.

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

[1] Навіть Маркс недостатньо продумав співвідношення природи в собі, природи для нас і суспільства. Діалектика природи Енгельса, розширення історичного матеріалізму до діалектичного матеріалізму зробили очевидним це повернення до докритичного мислення.

Надсвітове становище трансцендентальної суб'єктивності, на яку перейшли метафізичні атрибути всезагальності, позачасовості та необхідності, одразу стикалося з передумовами нових наук духу. Останні мають справу (у своїх предметних галузях) з формоутвореннями, які вже символічно перед-структуровані і мають статус трансцендентальних утворень. Проте вони мають підлягати суто емпіричному аналізу. Фуко описав, яким чином гуманітарні науки просуваються до емпіричних умов, за яких урізноманітнені й усамітнені трансцендентальні суб'єкти утворюють свої світи, символічні системи, життєві форми та інституції. При цьому вони безпорадно заплутуються в незрозумілій трансцендентально-емпіричній подвійній перспективі [31]. Саме через це Дільтей вважає себе покликаним до критики історичного розуму. Він хоче перебудувати основні поняття трансцендентальної філософії таким чином, щоб позбавлені свого первоначала, звільнені від будь-якої випадковості та природної необхідності синтетичні утворення знаходили своє місце *всередині* світу, звільняючись від свого внутрішнього зв'язку із процесом світоконституювання.

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

Історизація і відособлення трансцендентального суб'єкта спричиняють зміну в архітектоніці основних понять. Він втрачає своє відоме подвійне становище як одного, що протистоїть усьому, і одного серед багатьох. Як трансцендентальна свідомість Кантів суб'єкт справді протистояв світові як сукупності пізнаваних об'єктів. Водночас як емпірична свідомість у світі він виступав як одна сутність серед багатьох. Навпаки, Гайдеггер хоче зрозуміти саму світопроектувальну, накидувану на світ суб'єктивність як у-світі-буття, як окреме Dasein, що виявляє себе у фактичності історичного оточення, Dasein, яке, однак, не може позбавитися своєї трансцендентальної спонтанності. Трансцендентальна свідомість має підкорятися, незважаючи на свою світоутворювальну позицію, умовам історичної фактичності та внутрішньосвітового існування. Звісно, ці умови не можуть розумітися як деяке суще (Ontisch), що зустрічається у світі. Швидше, вони обмежують немовби зсередини породжувальну діяльність існуючого у світі суб'єкта, обмежують світопроектувальну спон-

танність її власним джерелом. Місце трансцендентального розрізнення між constituens і constitutum[1] заступає тепер щось інше: онтологічна різниця між світопроектом, який розкриває горизонт можливостей того, що може зустрітися у світі, і тим, що в ньому фактично зустрічається.

Зрозуміло, тоді постає запитання: чи може світовідкриття, уможливлення буття сущого розумітися загалом і як *активність* та приписуватися діючому суб'єктові. У *«Бутті і часі»* Гайдеггер відстоює саме цю думку. Індивідуальне Dasein зберігає, усупереч своєму екзистенціальному вкоріненню у світі, авторство суверенного світопроекту — свій світотворчий потенціал, незважаючи на втрачене надсвітове становище. Однак за такого вирішення Гайдеггер стикається з іншою проблемою, яку марно намагався розв'язати Гуссерль у п'ятому розділі своїх *«Картезіанських роздумів»* і яку Сартр також не зміг розв'язати у третій частині свого *«Буття і ніщо»*. Ідеться про таке: щойно свідомість розчиняється у плюралізмі відокремлених світозасновувальних монад, постає проблема, як на підставі цієї свідомості може бути конституйовано інтерсуб'єктивний світ, у якому одна суб'єктивність могла б зустрітися з іншою суб'єктивністю не лише як об'єктивувальна контрсила, але й спираючись на їхню природну світопроектувальну спонтанність? Однак за прийнятих передумов Dasein, яке може проектувати себе лише в самітності, автентично розгортаючи власні можливості, ця проблема інтерсуб'єктивності не може бути розв'язана [32, 176].

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

[1] Визначене і визначальне — *лат.*

Усі ці спроби детрансценденталізувати розум заплутуються вже у вихідних абстрактних перед-рішеннях трансцендентальної філософії, якими вона залишається зв'язаною. Помилкові альтернативи виказують свою неспроможність лише з переходом до нової парадигми, парадигми взаєморозуміння. Здатні до мови і дії суб'єкти, які на підґрунті спільного життєсвіту домовляються один з одним про щось у світі, ставляться до медіума їхньої мови як автономно, так і залежно: вони можуть користуватися граматичною системою правил, яка тільки й робить їх практику можливою, а також уможливлює досягнення власних цілей. Обидва моменти є однаково первинними [33]. З одного боку, суб'єкти завжди знаходять себе у світі, структурованому і відкритому в мові, і використовують авансовані через граматику смислові взаємозв'язки. Тим самим мова протистоїть суб'єктам, що висловлюються, як щось попереднє та об'єктивне, як структура умов, що уможливлює значення. З іншого боку, відкритий і структурований завдяки мові життєсвіт знаходить точку опори лише у практиці досягнення взаєморозуміння в мовній спільноті. При цьому мовне досягнення згоди, через яку пов'язуються у просторі й часі інтеракції, залишається залежним від автономних висловлювань «так» чи «ні» учасників комунікації стосовно піддаваних критиці домагань значущості.

Природні мови не лише відкривають горизонти відповідного їм особливого світу, у якому знаходять себе усуспільнені індивіди. Вони водночас примушують суб'єктів до *власної* діяльності, а саме до орієнтованої на домагання значущості внутрішньосвітової практики, яка піддає безперервному *випробовуванню* авансований ними зміст відкритого через них світу. Між життєвим світом як джерелом, із якого черпає наснагу комунікативна дія, і життєсвітом як продуктом цієї дії встановлюється коловий процес, у якому зниклий трансцендентальний суб'єкт не залишає жодного зазору. Звісно, лінгвістичний поворот у філософії надав лише поняттєві засоби, якими можна аналізувати втілений у комунікативних діях розум.

### *IV. Лінгвістичний поворот*

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

в основних поняттях метафізики проблеми — проблеми індивідуальності. Втім у критиці філософії свідомості поєднуються цілком різні мотиви. Я назву чотири найважливіші:

**А.** Той, хто із самовідношенням суб'єкта пізнання вибрав би за відправну точку свого аналізу самосвідомість, мав би вступити в полеміку (що починається вже з Фіхте) з таким запереченням: самосвідомість не може бути первинним феноменом, оскільки спонтанність усвідомленого життя уникає саме тієї об'єктної форми, під яку вона мала б підводитися, щойно суб'єкт пізнання звертається до себе, щоб схопити себе як об'єкт [34]. Ця основна понятєва вимога об'єктивації та самооб'єктивації починаючи з Ніцше слугує також мішенню для критики стратегічного мисленя та інструментального розуму, поширеної загалом на життєві відносини Модерну.

**Б.** Починаючи з Фреге логіка і семантика завдали удару тому характерному для теорії предметів розумінню, яке спирається на понятєву стратегію філософії свідомості: існують лише об'єкти — висловлюючись мовою Гуссерля, інтенціональні предмети, — на які можуть спрямовуватися акти судження, дії та переживання суб'єкта. Однак цей концепт *представленого* предмета не бере до уваги пропозиціональну структуру *помисленого* і *висловленого* стану речей [35, 72-106].

**В.** Крім того, треба також зазначити, що натуралізм ставить під сумнів те, чи можливо взагалі покладати свідомість як основу, як щось безумовне і первинне: Кант мусив би узгоджуватися з Дарвіном. Пізніше завдяки теоріям Фройда, Піаже і Соссюра було висунуто «треті» категорії, які підривали ґрунтовно-понятєвий дуалізм філософії свідомості. Через категорії *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки, дії* та *мови* вводяться відношення до світу, у які *вже вбудовано* соціалізований організм здатного до мови і дії суб'єкта, перш ніж він установлює об'єктивоване відношення до чогось у світі [36].

**Г.** Звісно, такі роздуми знайшли тверду методичну основу лише з лінгвістичним поворотом. Він починається разом із відмовою Гумбольдта від традиційного погляду, згідно з яким мова уявляється за моделлю приєднання імен до предметів і розуміється як зовнішній до змісту думки інструмент повідомлення. Парадигматична релевантність отримує новий, трансцендентально викарбуваний погляд на мову перш за все завдяки методичній перевазі над філософією суб'єкта, яка змушена посилатися на інтроспективний доступ до фактів свідомості. Опис сутностей, які виступають усередині простору уявлення або потоку переживання, залишається враженим дефектом чистої суб'єктивності, незалежно від того, спирається він на внутрішній досвід, на інтелектуальне убачання або на безпосередню очевидність. Інтерсуб'єктивна загальнозначущість спостережень може доводитися через експериментальну практику, а отже, через відпрацьовану трансформацію сприйнять в емпіричні факти. Така об'єктивація вважається вдалою, якщо аналіз уявлень і думок здійснюється за

допомогою граматичних конструкцій, через які вони стають цілком вираженими. Граматичні вислови є чимось загальнодоступним, з них можна зчитувати структури без посилання на щось суто суб'єктивне. Приклад математики і логіки зробив зайвим потребу в тому, щоб філософія взагалі посилалась на загальнодоступну сферу об'єктів граматичних висловів. Фреге і Пірс позначають поворотний пункт [37].

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

Семантична абстрактність укорочує мову до формату, який робить невпізнанним властивий їй характер самовіднесеності [38]. Щодо цього наведу лише приклад. У разі немовної дії інтенцію діючих не можна вилучати з наочної поведінки, у будь-якому разі вона може відкриватися непрямо. Навпаки, мовленнєвий акт дає зрозуміти себе слухачу з інтенцію мовця. Мовні вислови ідентифікують самих себе, оскільки вони структуровані самовіднесено і коментують смисл уживання вираженого в них змісту.

Відкриття Віттгенштайном і Остіном цієї перформативно-пропозиціональної подвійної структури [39] було першим кроком до включення прагматичних компонентів до формального аналізу. Лише із цим переходом до формальної прагматики мовний аналіз знов отримує первісно втрачені виміри і підходи до питань філософії суб'єкта. Наступним кроком є аналіз загальних передумов, які мають виконуватися, аби учасники комунікації змогли порозумітися стосовно чогось у світі. Ці прагматичні передумови утворення консенсусу характеризуються тим, що містять сильні ідеалізації. Неодмінним, але часто контрфактичним є, наприклад, припущення, що всі учасники розмови використовують ті ж самі мовні вислови в ідентичному значенні. З подібними ідеалізаціями пов'язані також домагання значущості, які мовець висуває щодо змісту його асерторичних, нормативних або експресивних речень: те, що мовець тут і тепер, у даному контексті стверджує як дійсне, трансцендує, *відповідно до його домагань*, межі всіх контекстуально залежних, суто локальних стандартів загальнозначущості. Нормативному змістові таких ідеалізувальних і все ж неодмінних передумов фактично здійснюваної практики комунікації властиве напруження між інтелігібельним та емпіричним підходами до сфери самих явищ. Контрфактичні передумо-

ви стають соціальними фактами — це критичне жало міститься в соціальній реальності, яка має відтворювати себе через орієнтовані на взаєморозуміння дії.

Лінгвістичний поворот здійснився не лише завдяки семантиці речень, але й завдяки семіотиці — наприклад, семіотиці Соссюра. Але таким же чином як і перша, структуралізм потрапляє в пастку абстрагованих помилкових висновків. Піднімаючи анонімні мовні форми до трансцендентального рівня, він зводить суб'єктів і їхнє мовлення до чогось суто акцидентального. Те, як суб'єкти висловлюються і що вони роблять, має пояснюватися на основі системи правил. Індивідуальність і креативність здатних до мови та дії суб'єктів і взагалі все, що суб'єктивність зараховувала на свій карб, утворюють лише залишковий феномен. Ним або нехтують, або знецінюють його як нарцистичний симптом (Лакан). Той, хто за структуралістських передумов хотів би надати їм чинність, повинен був би перенести все індивідуальне та інноваційне в суто інтуїтивно доступну сферу домовного [40].

Утім саме із структуралістської абстракції випливає прагматичний поворот. Адже трансцендентальні здобутки в жодному разі не замикаються у граматичній системі правил. Швидше, мовний синтез є результатом конструктивної діяльності взаєморозуміння, яка здійснюється у формах зруйнованої інтерсуб'єктивності. Справді, граматичні правила гарантують ідентичність значення мовних висловів, але водночас вони мають надавати простір для індивідуально відтіненого та інноваційно непередбаченого вживання цих висловів, лише припущених як ідентичні за значенням. Той факт, що інтенції мовців завжди відхиляються від стандартних значень вживаних висловів, пояснює ту різницю відтінків, яка присутня в кожній мовно досягнутій згоді: «Кожне розуміння завжди є водночас не-розумінням, кожна згода в думках і почуттях є водночас розбіжністю» (В. фон Гумбольдт). Оскільки інтерсуб'єктивність мовного взаєморозуміння є за своєю природою проникною й оскільки мовно досягнута згода не усуває розбіжності позицій мовців, а передбачає її як неусувну, орієнтована на взаєморозуміння дія відповідає медіуму освітніх процесів, який уможливлює водночас соціалізацію та індивідуацію. Граматична роль особових займенників змушує мовця і слухача до перформативної установки, з якої один сприймає іншого як Alter Ego, тільки усвідомлюючи їхню абсолютну відмінність і незамінність, один може розпізнати себе в іншому. Таким чином, у комунікативній повсякденній практиці залишається доступним те уразливе неідентичне, що за кожної його об'єктивації змінює своє положення, яке постійно випадало з мережі метафізичних основних понять [41]. У будь-якому разі значущість цього повсякденного збереження неідентичного стає зрозумілою лише тоді, коли ми відмовляємося від класичної переваги теорії і при цьому долаємо логоцентричне звуження розуму.

### *V. Дефляціювання позабуденного*[1]

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

Однак цей тип розуміння став для самої філософії джерелом занепокоєння. Переважно із цього джерела живиться модерна форма скепсису. Після того як експертним культурам стає непотрібним будь-яке виправдання і чинність їхніх визначень завдяки відповідним критеріям загальнозначущості обертається на себе, філософії залишаються лише ті критерії загальнозначущості, які сформувалися під впливом розуміння принципової переваги практики над теорією. Таким чином, постійно нав'язуються висновки, які роблять спірними універсалістські домагання конкретизованого розуму. Сьогодні в багатьох галузях домінує контекстуалізм, який обмежує всі домагання істини дією локальних мовних ігор і фактично здійснюваних правил дискурсу, який усі стандарти раціональності прирівнює до звичаїв, ставлячи їх на місце дійсних конвенцій [42].

Я не можу докладно розглядати тут цю дискусію і мушу задовольнитися контртезою. Висновок про принципову перевагу практики над теорією веде до радикального скепсису щодо розуму лише тоді, коли філософський погляд на вимір науково опрацьованого питання істини стає *звуженим*. Іронічним чином сама філософія сприяла такому когнітивістському скороченню, і розум спочатку онтологічно, згодом теоретико-пізнавально, а потім навіть мовно-аналітично вкладається лише в один зі

[1] Термін «дефляціювання» означає у цьому місці позбавлення сфери позабуденного неемпіричного змісту. У цьому сенсі Габермас говорить в інших контекстах про епістемологічне дефляціювання кантівської трансцендентальної філософії, про дефляційоване розуміння епістемічного дуалізму спостереження/розуміння: не як продукту самосвідомості трансцендетального суб'єкта, а як результату процесів навчання і т. д.

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

Але філософія, яка не зводиться до саморефлексії наук, яка не обмежує свій погляд фіксацією наукової системи, яка перевертає цю перспективу й оглядається назад, на нетрі життєвого світу, звільняється від логоцентризму. Вона відкриває розум, який оперує в самій комунікативній повсякденній практиці [43]. Щоправда, домагання пропозиціональної істини, нормативної правильності та суб'єктивної правдивості обмежуються при цьому межами конкретного, відкритого завдяки мові горизонту світу. Але, як піддавані критиці, ці домагання водночас трансцендують межі контекстів, у яких вони відповідним чином сформульовані і мають чинність. У спектрі значущості повсякденної практики взаєморозуміння виказує себе розгалужена відповідно різним вимірам домагань значущості комунікативна раціональність. Водночас вона дає масштаб оцінки систематично спотворених комунікацій і перекручувань життєвих форм, що є ознакою вибіркового вичерпування розумового потенціалу, який стає доступним із переходом до Модерну.

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

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

Після метафізики філософська теорія втрачає свій позабуденний статус. Вибухові досвіди позабуденного змісту перекочовують у мистецтво, що стає автономним. Звісно, після цього дефляціювання мирська повсякденність стає не захищеною від приголомшливо-руйнівного вторгнення позабуденних подій. Якщо подивиться ззовні, значно позбавлена

своїх світоглядних функцій релігія, як і раніше, залишається незамінною для нормалізувального повсякденного ставлення до позабуденного. Тому постметафізичне мислення співіснує з релігійною практикою. Не в смислі одночасності неодночасного. Їхнє співіснування висвітлює навіть дивну залежність філософії, яка втратила свій контакт із позабуденним. Доти, доки релігійна мова, яка (поки що?) уникає виразності, притаманної філософській мові, несе в собі надію та натхнення і ще чекає свого перекладу в обґрунтовувальному дискурсі, філософія не може ані витіснити, ані замінити релігію також і в своїй постметафізичній формі.

*(далі буде)*

## Література:


1. Habermas J. Ruckkehr zur Metaphysik / J. Habermas — Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur, H. 439/440, Oktober 1985. 898 ff. Siehe unten. — S. 267 ff.
2. Henrich D. Was ist Metaphysik — was Moderne? Thesen gegen Jurgen Habermas, in: ders., Konzepte. Ffm. 1987. — S. 11–45.
3. Dieter Henrich. Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Uber Selbstbewuвtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hg.). Subjektivitat und Selbsterhaltung. Ffm. 1976. — S. 114.
4. Tugendhat E, Wolf U. Logisch-semantische Propadeutik. Stuttg. 1983. — S. 7 ff.
5. Schnadelbach H. Philosophie, in: E. Martens, H. Schnadelbach (Hg.): Grundkurs Philosophie. Hambg. 1985. — S. 46-76.
6. Habermas J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders.: Moralbewubtsein und kommunikatives Handeln. Ffm. 1983. — S. 9 ff.
7. Brunkhorst H. Dialektischer Positivismus des Gl?cks, in: Z. f. philos. Forschung, 39, 1985. — S. 353 ff.
8. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 2. — S. 182–239; ders.: Der philos. Diskurs der Moderne. Ffm. 1985. — S. 376 ff., auch unten S. 88 ff.
9. Kulenkampff A. Antinomie und Dialektik. Stuttg. 1970.
10. Henrich D. Fluchtlinien. Ffm. 1982. — S. 99 ff.
11. Bieri (Hg.) P. Analytische Philosophie des Geistes. Meisenheim 1981.
12. Habermas J. (1981). Bd 1. — S. 115—151.
13. Екскурс до Лекції 12 у: Юрген Габермас. Філософський дискурс Модерну. — Київ, 2001. — С. 359—375.
14. Habermas J. (1981). Bd. 2. S. 112 ff; vgl. unten. — S. 210 ff.
15. Hennch D. Dunkelheit und Vergewisserung, in: ders. (Hg.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Stuttg. 1985. — S. 33 ff.

16. Hennch D. Fichtes ursprungliche Einsicht. Ffm. 1967.

17. Vgl. unten S. 216 ff.

18. Heidegger M. Nietzsche. Bd. 1 und 2. Pfullingen 1961.

19. Adorno T. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttg. 1956.

20. Hennch D. Fluchtlinien. Ffm. 1982; Spaemann R. Philos. Essays. Stuttg. 1983.

21. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас; [пер. з нім.]. — К. : Четверта хвиля, 2001. — 424 с.

22. Beierwaltes W. Denken des Einen. Ffm. 1985.

23. Adorno T. W., a. a. 0. S. 29.

24. Haag K. H. Der Fortschritt in der Philosophie. Ffm. 1983.

25. Henrich D. Hegel im Kontext. Ffm. 1971. — S. 35 ff.

26. Schnell B. Die Entdeckung des Geistes. Hbg. 1955. — S. 401 ff.

27. Hosle V. Hegels System. Bd. 1. Hbg. 1987. — S. 22 ff.

28. Schnadelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1953. Ffm. 1983. — S. 120 ff.

29. Habermas J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moral-bewubtsein und kommunikatives Handeln. Ffm. 1983. — S. 9 ff.

30. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас; [пер. з нім.]. — К.: Четверта хвиля, 2001. — С. 182-207.

31. Foucault M. Die Ordnung der Dinge. Ffm. 1969.

32. Theunissen M. Der Andere. Bln. 1977. — S. 176 ff.

33. Honneth A., Joas (Hg.) H. Kommunikatives Handeln. Ffm. 1986. — S. 328 ff.

34. Frank M. Unhintergehbarkeit| von Individuallt?t. Ffm. 1986. — S. 33–64.

35. Tugendhat E. Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm. 1976. — S. 72–106.

36. Waldenfels B., Phanomenologie m Frankreich. Ffm. 1983. Див також: Honneth A., Joas H. Soziales Handeln und menschliche Natur. Ffm. 1980.

37. Apel (Hg.) K.-0. Schriften zum Pragmatismus. Ffm. 1976. — S. 141 ff.

38. Apel K.-0. Transformation der Philosophie. Bd II. Ffm. 1973, Zweiter Teil: — S. 155 ff.

39. Searle J. Sprechakte. Ffm. 1971.

40. Frank M. Was ist Neostrukturalismus? Ffm. 1983. S. 23. Vorlesung, S. 455 ff.

41. Vgl. K. H. Haag, a. a. 0. S. 50 ff; vgl. unten S. 186 ff.

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

43. Matthiesen U. Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns. M. — 1985.