

УДК 130.32+172.12+321.01

ФІЛОСОФІЯ КОМУНІКАЦІЇ В ДИСКУРСІ ІДЕНТИЧНОСТІ

Тетяна Янчинська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто процес розгортання філософії комунікації в дискурсі ідентичності: спілкування як комунікування стає умовою самоусвідомлення особи, а отже умовою самоідентифікації, згідно із "априорною інтерсуб'єктивністю людини" (Л. Фойєрбах). Висвітлено трактування цих питань у діалогічній антропології М. Бубера, а також у концепціях Г. Арендт, О. Больнова та сучасних вітчизняних авторів. Автор доходить висновку, що апеляція до комунікативності як атрибута людської сутності є важливою для феномена ідентичності як внутрішнього діалогізму.

Ключові слова: комунікування, інтерсуб'єктивність, мережа людських стосунків, "між-простір", ідентичність.

Хоча вихідні філософські принципи осмислення проблеми спілкування як комунікування були розроблені вже в першій чверті ХХ століття, зокрема в працях Е. Гуссерля, М. Шелера, М. Бубера, К. Ясперса та ін., але акцент на комунікативній тенденції був зроблений лише у другій половині цього століття. Така внутрішня переорієнтація в сучасній західній філософії свідомості зауважена представником філософії комунікації Ю. Габермасом: "Сучасна філософія залишає горизонт класичної філософії свідомості, і на місце самотнього суб'єкта пізнання, суб'єкта, який все робить об'єктом своєї рефлексії, приходить визнання буденного спілкування, що є домом інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини" [1].

Західнонімецький варіант комунікативної тенденції є дуже потужним. Якщо аспект власне комунікативної тенденції у сучасній філософській думці були розроблені частково такими авторами, як Ю. А. Замошкін, Ю. К. Мельвіл, І. С. Нарський (комунікативний аспект), І. С. Вдовіна, П. П. Гайденко (культурологічний аспект), С. Г. Кримський, А. Н. Лой (гносеологічний аспект), Ю. Н. Давидов, А. Н. Єрмоленко, Х. Ю. Соловйов (соціально-філософський аспект), а також Г. С. Батіщев, Л. П. Буєва, В. П. Іванов, М. М. Бахтін, В. А. Лекторський, М. С. Каган, К. Р. Мегрелідзе, Н. А. Хамітов, В. Г. Табачковський, В. П. Шинкарук, Ю. Сватко, М. Прокопенко та інші, то проблематика комунікативної тенденції в дискурсі ідентичності майже не розроблялася. Здійснюючи перехід між особистісних комунікативних відносин у новий проблемний дискурс філософських досліджень, представники екзистенційно-антропологічних рефлексій стверджують, що спілкування як комунікування не лише опосередковує пізнання людини та її діяльність, але водночас стає умовою самоусвідомлення особи, а отже, умовою її самоідентифікації.

Ще в теорії Фейєрбаха зустрічаємо засадничу тезу щодо “апріорної інтерсуб’єктивності людини”, однак вихідні принципи усвідомлення феномена комунікування були сформульовані в першій половині ХХ ст., – причому майже водночас, що свідчить про те, що тенденція була актуалізована часом. Теорія “інтерсуб’єктивності” Е. Гуссерля, “феноменологія симпатії” М. Шелера, “діалогів” М. Бубера, теорія “екзистенціальної комунікації” К. Ясперса з’являються паралельно. До цього ж часу приблизно належать і роботи з питань комунікації Х. Ортеги-і-Гассета, Г. Марселя, М. Гайдеггера.

Хоч у Фейєрбаха вже йшлося про інтерсуб’єктивність як діалогізм, однак загалом класична філософія розвивалася, так би мовити, у руслі монологізму: “Монологічна форма розумової діяльності є прагненням до остаточної дидактичної замкнутості будь-якої ідейної конструкції. Можна сказати, що класичне філософське мислення – це мислення за іншого”. (А не “з іншим” – доповнимо ми). Воно у явний чи неявний спосіб передбачає інтелектуальну несаможиттєвість свого масового контрагента” [1].

Карл Ясперс, описуючи “духовну ситуацію часу”, вичленовує, що істинне самобуття людини можливе лише у зв’язку з іншою людиною. Ясперс називає цей суттєвий для людської природи зв’язок комунікацією – як зв’язок-стосунок між людьми. Засадничою тезою в одному з розділів “Філософії” Ясперса є те, що самобуття й буття-в-комунікації нерозривні, оскільки “комунікація – першопричина екзистенції” [1]. Слід зазначити, що при цьому поняття комунікації залишалося відкритим; еволюціонувавши впродовж наукової діяльності самого Ясперса, воно (поняття комунікації) ніби й само вступало в комунікацію у процесі свого становлення. Комунікація в Ясперса існує на рівні свідомості загалом як “комунікація самої із собою ідентичної свідомості в множинності наявного буття” [1]. Комунікація ж у сфері духа, за Ясперсом, є самовитворюванням із суспільної субстанції ідеї цілого. Окремий індивід усвідомлює себе на своєму місці (тобто, самоідентичним Т. Я.), таким, що здобуває власний сенс усередині цілого. Його комунікація є комунікацією окремого члена з організмом. Він, будучи чимось відмінним, становить попри те разом з іншими щось єдине у всеохоплюючому порядку. Індивіди спілкуються один з одним у межах цієї спільної ідеї – що сукупно й постає у Ясперса як “тотожність різностей”.

Отже, людина виступає як певний момент у розвитку цілого, що надалі визначає місце кожного індивіда, – визначає його ідентичність. Таким чином феномен комунікації в Ясперса (при всій його відкритості) є вплетеним у дискурс ідентичності, а тому заслуговує аналізу подальшого розгортання феномену комунікації в працях інших авторів, зокрема Мартіна Бубера: “Фундаментальним фактом людського існування є людина з людиною” [10].

Засадничими поняттями “діалогічної антропології” М. Бубера є “відношення”, “зустріч”, “між”, “спільнота”. Скеровані проти замикання людини у змертвілих схемах, вони передбачають “монологічний” та “діалогічний” способи спілкування індивідів в основі їх світосприйняття, яке в основі своїй є соціально-комунікативним. У цьому сенсі знання про світ, згідно з транскрипцією М. Бахті-

на, є “с-відомістю” (со-знанием), а переживання водночас і “спів-переживанням”. Діалогіка М. Бубера передбачає ще один аспект: “функціональний центр світобачення – не знання як таке, а самосвідомість. Вона звернена до людини, є її сутнісним визначенням, виражаючи “світову лінію її життєдіяльності, основні імперативи її поведінки, сенс її буття” [1]. Спілкування виступає основою самосвідомості індивідів.

Розгортаючи тези М. Бубера, Г. Арентс пише: “Філософ, навіть якщо він вирішив разом з Платоном покинути “печеру” людських стосунків, не повинен ховатися від самого себе, навпаки, під небом ідей він не лише знаходить справжню сутність всього, що існує, а й знаходить свою сутність у діалозі “я з собою”, в якому Платон, очевидно, вбачав сутність людського мислення. Перебувати в самотності – це перебувати зі собою, тому мислення, яке повинно бути найсамотнішою з усіх діяльностей, насправді ніколи не відбувається без партнера...” [2].

Отже, ідентичність як самоідентичність, формуючись у самосвідомості індивіда, здобуває свою сутність у спілкуванні як у комунікуванні, чи навіть у діалогічності монологу. Саме в ХХ ст. стали актуальними спроби подати спілкування як певний посередницький термін між суспільством і особою. Особливо чітко ця лінія прослідковується в “філософії комунікації” О. Больнова, зосередженої на міжособистісному спілкуванні “Я-Ти-відношення”, яке постає вже не як безпосередня зустріч Я і Ти, а має опосередкований характер. Больнов свою теорію розуміння базує на відновленні втраченої світоглядної єдності західної філософії, синтезуючи особистісні й позаособистісні компоненти спілкування, представлені у поняттях “зустріч”; “розмова” та ін. Больнов ставить мову центральним пунктом сучасної філософської проблематики, спираючись на дослідження Кассіра, Гелена, Гайдеггера та Вітгенштайна. Цитуючи останнього, він пише: “Межі моєї мови означають межі мого світу”. Ця теза є осердям його інтерпретації мови, у якій логічна структура мови виявляється тотожною структурі самої реальності: ми бачимо у світі лише ті речі, які мають ім’я в нашій мові – а отже лише та реальність, яка ідентифікується з мовним Dasein, є оприсутнена для людини. У цьому сенсі мова виступає “домом буття” Гайдеггера, саме тому звернемося до філософії імені Ю. Сватко розгортає свою концепцію щодо безпосередньо філософії імені [4] – філософську оноματοлогію, намагаючись осмислити реально простір інтерпретації. Ім’я як таке є чимось єдиним, ейдосом, де співпадає тотожне із розрізненим, що закорінені в основі того “розриву Riß, що не дає розпастися різноскерованим силам, але зводить їх до міри і межі в єдиному околі” (Гайдеггер). Єдиним проводирем на цьому шляху через “розрив” Гайдеггера, “мостом” між суб’єктивністю людини й об’єктивністю речі (Лосев), між Я і не-Я (Флоренський) – стала мова. У Гайдеггера мовить та іменує сама мова, а не людина, котру мова власне і “впускає до себе”, якщо та “історично відповідна” (bestimmt) мові [5]. Тут (у Гайдеггера) онтологізація мови досягає межі – “як спроба позбутися залежності, мислити особливу думку, яка не є просто вузликом у тканині думок, як спроба мовити слово, яке б мало сенс і поза соціальною практикою” [6]. мова стала творчим актом, що скерувала усвідомлене тут-буття, Dasein, до вершини міфу, що став культурою.

Без неї, без цієї світової піфії, що пророкує долю (Гайдеггер) була б немислима зустріч людини і Світу. Так формується нова модель світорозуміння й світосприйняття: іменна модель європейського світу; і нова установка цієї моделі – установка на особу, взяту вже не до свого суб'єкт-об'єктного розщеплення (як у Августина), – а після нього, де вже діалектично співпадає тотожне і не-тотожне як розрізнене.

Такий лабіринт пошуку “не є більше дорогою, де губляться, але дорогою, якою повертаються” (Дельоз). Про це мріяв ще Сковорода — повернутися до нашого Богоданого, гармонійного Я. Такий антропоцентризм призвів до переосмислення моделі “текст – природа – знак” у нову іменну модель світу, оформлену в ХХ ст. : “Текст – світ Людини – Міф” [4]. Міф людини, взятої як особа та ім'я, де світ стає символічним світом людини, де людині як особистості всюди доводиться стикатися зі своїми слідами й відображеннями (“антропний принцип”), де Я конститує дійсність через іншого в зустрічі.

Больнов описує феномен спілкування через поняття “зустрічі”, намагаючись цим подолати самотійну замкнутість особистісних світів один щодо одного. Здатність *спів-чувати, с-приймати* думки іншого і становить основу “теорії розуміння”. “В найпотемніших сферах душі панує, не виявляючись ззовні, безумовна ідентифікація внутрішнього й зовнішнього. Це та глибочина, з котрої ми врешті-решт і виходимо, але не в стані виразити її”. З цього приводу Гадамер писав: “Я стаю відповідальним. Причому ця відповідальність не нав'язана ззовні, вона проявляється вперше у зустрічі, в міру того як в етичному плані зростає персональне буття, яке ґрунтується на діалогічній структурі” [1]. Однак, не Гадамера, а Бубера вважає Больнов своїм попередником: “Все дійсне життя є зустріччю” (М. Бубер). Лише при зустрічі з Ти людина стає сама собою. “Зустріч” тут є виявом фатуму, коли людина своєю суттю так дотикається до іншого, що для неї самої настає новий етап: “Останнє ядро людини, яке ми означуємо як самість чи екзистенцію, проявляється не в самотності Я, але завжди лише при “зустрічі” [1] (О. Больнов).

Відбувається щось на кшталт процесу, описаного Флоренським: “Метафізична природа любові – у надлогічному подоланні голої самототожності “Я=Я” і виході із себе; а це відбувається лише за умови входження в іншого, що розриває кайдани кінцевої людської самоті... Здіймаючись понад логічним, беззмістовно-порожнім законом тотожності, Я “спустошує себе”, “знищує”. Але без такого самоприречення Я володіло б собою лише в потенції, але не в акті” [7]. Тобто, перебуваючи лише в собі, поза іншим, поза зустріччю, поза комунікацією, саме Я існує лише гіпотетично, нереально.

Больнов діалогізм виводить на передній план як засадничий момент у сутності людини, акцентує соціальне як орієнтацію на іншого, а отже, як орієнтир самоідентичності. Людина, на думку Больнова, розвивається до своєї сутності власне “у зустрічі”, “у комунікації”, пізнаючи в цьому процесі не стільки зовнішній, скільки внутрішній світ. Апеляція до комунікативності як атрибута людської сутності є важливою для вирозуміння ідентичності як внутрішнього діалогізму.

Саме в просторі комунікації формується ідентичність у сенсі *idem* (за Рікером), як конститутив, як своєрідний паспорт особи. Водночас саме в просторі комунікування постає екзистенційне ядро людини – її самість – самоідентичність у сенсі *ipse* (за Рікером).

Механізмом, який допомагає розшифрувати виснувану ситуацію, є мова, слово. “По-суті слово, – зауважує В. Н. Волошинов[1], – є двостороннім актом. Воно рівнозначно визначене як тим, чие воно, так і тим, для кого воно. Воно є, саме як слово, результатом взаємовідносин мовця і слухача. В слові я оформлюю себе з точки зору іншого... Слово – спільна територія, поміж мовцем і співрозмовником”.

Акцентуймо увагу на слові “поміж”, яке тут виступає філософським поняттям, що означає той “простір між”, у якому і здійснюється процес ідентифікації.

“Простір між”, властивий для філософії комунікації, розгортає себе в дискурсі ідентичності.

Поняття “між-простору” виявляє себе (за Г. Арендт) у царині мовлення та дії, які становлять унікальну відмінність людини від навколишнього, а також дають змогу особам відрізнитися між собою, будучи власне способом появи осіб одна перед одною, базуючись на ініціативності: “Життя без мовлення та дії, – а це єдиний життєвий шлях, що серйозно не визнає жодних появ та зникнень у біблійному значенні слова, – буквально мертво для світу; воно перестає бути людським життям, оскільки не відбувається серед людей” [2]. Дія та мовлення, що скеровані на людину, виявляють у процесі свого буття посередника: “щось, що *inter-est*, що лежить між людьми і тому може поєднувати їх. Дія та мовлення найбільше мають справу з цим “між” (*in-between*), що змінюється з кожною групою людей, тому слова і справи найбільше розповідають про певну приземлену дійсність як доповнення до виявлення посередника, що діє та промовляє. Оскільки це виявлення суб'єкта – інтегральна частина всього, навіть “найоб'єктивнішого” зв'язку, то фізичне, приземлене “між”... переростає повністю відмінне “між”, яке міститься в справах і словах і завдячує своїм походженням винятково людині, що діє і говорить безпосередньо до іншої людини” [2].

Отже, феномен “між-простору” може розгортати себе тільки “між людьми”, так само як і ідентичність, що здійснює себе у “між-просторі” (бути таким, як інший, чи не таким, як інший – бути у зв'язку “між” собою та іншим – навіть коли інший є *alter ego*) – отож ця ідентичність належить також виключно до царини людського світу, світу осіб, розгортаючи себе у “між-просторі”, який є не менш реальним, аніж світ спільних для нас речей. Г. Арендт називає цю дійсність “мережею людських стосунків”. Саме існування в мережі дає змогу нам здійснювати свою ідентичність, а ідентичності – здійснювати себе завдяки існуванню “мережі”. У цій взаємопокладеності засадничу роль відіграє суспільна природа людини: “Термін “громадський” сам настільки надає значення світові, що він робить його спільним для нас усіх і тому відрізняється від нашого приватного місця в ньому. Цей світ, однак не тотожний землі чи природі, як обмеженому просторові для руху людей... Він пов'язується з людським артефактом, з виробами людських рук, а

також зі стосунками між тими, хто разом заселяє світ, який створила людина. Жити разом у світі – означає, що світ речей знаходиться між тими, для кого він спільний, так само як стіл, розташований між тими, хто сидить навколо нього; це ніби світ поміж (in-between), який водночас об'єднує і роз'єднує людей" [2].

Таким чином, на моделі світу речей (через феномени артефакту) Г. Арендт у чудовій метафорі "стола" розкриває нам феномен "міжності", якщо можна так сказати, "міжності" як сутнісної природи ідентичності, яка об'єднує й роз'єднує людей водночас. Дає можливість, будучи "таким як...", бути в той же час і "не таким як...". Як у моделі взаємопокладених онтогенезу та філогенезу, ідентичність дає можливість особі ідентифікуватись, щоб об'єднати себе з певними структурами, і в той же час провокує і дозволяє розрізнення, "іншість", що не тільки увиразнює ідентичність особи, а й дає підстави для наступного знову-десь-об'єднання. Виникає парадоксальна ситуація, бо якщо (за Г. Арендт) забрати стіл, то зникає сфера "мережі людських стосунків; сфера громадського й суспільного, а отже, і сфера особистісного. Без стола, як метафори "між-простору", де здійснюється ідентичність, ніщо не відокремлює, і в той же час не об'єднує тих, хто сидів за столом. У розгортанні цієї метафори стає очевидною засаднича роль ідентичності для феномена особи.

"Реальність громадської сфери покладається на одночасну присутність незліченних перспектив та аспектів, у яких спільний світ виявляє себе і для яких не може знайти спільну міру чи спільний знаменник. Тому спільний світ – це спільне місце зустрічі, усіх, хто має різне розташування у ньому, і ці різні розташування як розташування двох об'єктів, не можуть збігатися одне з одним. Те, що нас можуть бачити і чути інші, набуває своєї значущості через те, що кожен бачить і чує з різної позиції" [2].

Сучасний український дослідник В. Прокопенко в статті "Метафізика розрізнення" пропонує концепцію розрізнення, звертаючись до концепту "Річ". "Ми повинні виділити в ньому два важливі моменти, котрі спочатку сприймаються як тотожні: по-перше, річ втілює в собі виявленість сутнього (навіть концентровану виявленість – буття згущується річчю). По-друге, річ акумулює в собі напруження екзистенції, потяг до буття... Близькість речі до людини уводить сутне до світу людини. Багатозначність концепту "Річ" свідомо зберігається метафізикою розрізнення саме тому, що тільки балансуючи на грані між визначеннями, цей концепт зберігає свою унікальну онтологічну нетотожність... Розрізнення – принципово антимодерний концепт... Якщо використати оптичну метафорику, то розрізнення є перш за все пошук меж (і вихід на ті межі) статистичних оптик "розвалювання" встановлених дистанцій між оком "я" та річчю, що спостерігають... Схожість є тим поняттям, яке з необхідністю виникає, коли ми розглядаємо розрізнення, це свого роду тінь, що супроводжує розрізнення. Розрізненим може бути тільки те, що є водночас і схожим. Схожість розрізненого полягає в тому, що все розрізнене є принципово неповторним, унікальним. Але унікальність здійснюється тільки на межах, тільки там, де річ перестає бути тим, чим вона є сама по собі. Унікальність

є розрізнення для іншого, для себе вона завжди є самототожністю" [8]. Таким чином, автор розкриває нам феномен ідентичності.

Усе, що стосується аналізу розрізнення-схожості, розкриває механіку осягання феномена ідентичності: і взаємопокладеність схожості-розрізнення, де одне є тлом і тінню для іншого (як Я-ipse виокремлює себе на тлі не-Я (idem), де не-Я є Іншим); і те, що весь цей процес здійснюється на межі, тобто у просторі міжміжжя (бо лише межа дає можливість виходу на інші площини і є плідною у пошуку нових сенсів); і те, що унікальне є засобом розрізнення для іншого: сам для себе ти є сам собою, самототожним, нерозрізненим (саме тому ми формуємо свою ідентичність у руслі idem, руслі "такі як інші", куди вносимо аспекти професійної, національної, соціальної, сімейної, "як інші" – idem-ідентичності, щоб бути зрозумілими для інших).

"Самототожність, звертаючись до іншого, до зовнішнього, завжди шукає там схожого, подоби". Саме цей потяг, який по суті приречений на невдачу, є причиною того, що протягом всього свого існування філософія наполегливо зверталась до поняття тотожності. Вона виконує ту роль, яку повинна була б виконати схожість: вона з'єднує розрізнений світ... "Ототожнення приходить ззовні, воно саме є чиста зовнішність. Тому що тотожне не є чимось самотійним, тотожність потребує прихованого існування субстанційно нетотожного. Істинно тотожне навіть дозволяє собі розкрити цю таємницю (у Гегеля тотожне є тотожність тотожного та нетотожного)". У цьому плані показовим є ставлення тотожності до своїх власних меж. Власне кажучи, "тотожне не може бути обмеженим, але необмежене – є невизначеним, а тотожність бажає бути, не тільки визначеним, а й єдино дійсним визначеним. Тому тотожність визнає свою обмеженість, але таким чином, ці межі не відмежовують її від іншого. Ці межі нічого не розрізняють. Тотожність охоплює свої межі та розрізняє тільки саму себе від себе самої... Цю оксюморонність концепту тотожності виявляється завжди, коли необхідним стає розрізнення. Тому ототожнююче мислення вдається до псевдорозрізнення (напр. спінозівське визначення субстанції). Так тотожність, намагаючись ліквідувати парадоксальне, сама виявляється найбільш парадоксальною, а ототожнююче мислення – безнадійно діалектичним" [8]. Можемо констатувати, що й феномен ідентичності має парадоксальну й діалектичну природу.

Метафізику розрізнення як метафізику ідентичності, яка початково була оперта на концепт речі, можна продовжити: "...сама річ є певним "оречевленням", що вбирає в себе одвічну тотожність слова й діла. Символічне ім'я є символом особливого штибу. Це – онтологізований символ речі, гносеологічний символ синергетичного суб'єкт-об'єктного "взаємопроникнення" = "злиття" (комунікація = онтологія), і, нарешті, це – магічний символ "імені для іншого", символ людської комунікації, найвища мета якої – взаєморозуміння" [4]. Так пише сучасний український філософ Ю. Сватко, виводячи нас у простір нової європейської рефлексії, опертої на творчість М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера, екзистенціалістів, персоналістів, деконструктивістів. Гайдеггерівські, зокрема, пошуки єдиного (у "Бутті і часі") зводяться до того, що "в результаті ми зіштовхуємося зі скрупульозно розробле-

ною діалектикою Єдиного, яке оформлюється в “Іншому”, не переходячи тим не менше у нього цілковито... Діалектика Єдиного постає як злиття тотожного і нетотожного... (воно володіє єдиним визначником). Гайдеггер називає його *das Ereignis* – те, що “обособлює-вивласнює привласнення” (водночас ототожнює-розрізняє-привласнює) – те, що дає обом предметам належати один одному (момент єдності), те, що не лише дає їм бути власними (момент тотожності), але й зберігає їх у взаємоприналежності й утримує в ній, співвідносить обидва предмети, їх становища (момент розрізнення) – це і є обособлення-вивласнення (момент рухомого спокою), і привласнення (момент Єдиного – *das Ereignis*)” [9]. Такою є транскрипція Ю. Сватком позиції М. Гайдеггера.

Деконструктивіст М. Фуко описує цю ситуацію таким чином: “Опертість на один елемент (тотожність, неперервність, невловимість розрізень, послідовність без розривів)... – нездатність поодинокі, розокремлено досягнути мети, що і змушує взаємопокладатися-комунікувати між собою”.

Отже, “між-простір” як місце вияву ідентичності, існує завдяки існуванню відмінностей, що й дають можливість для об’єднання: спільний світ ідентичності існує завдяки різному розташуванню в ньому самоідентичності осіб.

“Дійсність земних речей може істинно і достовірно з’являтися тільки там, де багато людей спроможні побачити річ зусібіч, не змінюючи її ідентичності, тобто ті, хто зібрався навколо цієї речі, знають, що вони бачать однаковість в абсолютному розмаїтті” [9]. Метафори Г. Арендт дають змогу образно розкрити суть феномена ідентичності, яка, існуючи у “між-просторі” і по-суті формуючи його, не лише роз’єднує, а й об’єднує водночас, формує “мережу людських стосунків”, утримує її в постійній розмаїтості й змінності, створює баланс, який запобігає розпадові як персонального світу, так і громадсько-суспільного. “Рух масового суспільства ускладнює не кількість людей, які належать до нього, а те, що світ між ними втратив свою силу збирати їх разом, щоб об’єднувати і роз’єднувати” [2]. “Світ між ними” – ідентичність, а втрата світу – це криза ідентичності, яка постала з особливою гостротою перед масовим суспільством III тисячоліття.

1. Ситниченко Л. Людське спілкування в інтерпретації сучасної західної філософії. К., 1990.
2. Арендт Г. Становище людини. Л., 1999.
3. Рорті Р. Самостворення і пов’язаність // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Л., 1996. С. 580–599.
4. Сватко Ю. Текст – світ людини – культура // Харків. 1994. № 2. С. 37–61.
5. Подорога В. Філософія по краях // *Ad Marginem* 93. М., 1994. С. 9–21.
6. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. С. 295–358.
7. Флоренский П. Столп и утверждение истины. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 91–92.
8. Прокопенко В. Метафізика розрізнення // Збірник ХІФТ. 1994. № 3. С. 55–56.
9. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
10. Бубер М. Проблема человека. К., 1998.

PHILOSOPHY OF COMMUNICATION IN THE DISCOURSE OF IDENTITY

Tetyana Yanchyns'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The work elucidates the process of development of the philosophy of communication in the discourse of identity: "discourse as a means of communication becomes the condition of self-realization, consequently, the condition of self-identification, according to "priori intersubjectivity of a person" (L. Feuerbach). The article deals with the interpretation of the problems under discussion in the works of M. Buber, H. Arendt, O. Bolnov etc.

Additionally, the nominal model of European world in the interpretation of modern Ukrainian authors is analysed.

Key words: communication, intersubjectivity, network of "inter-space", identity.

Стаття надійшла до редколегії 29. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003