
О.М.Йосипенко,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

МЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА ІНДИВІДА В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНИХ НАУКАХ

Звичне нам розуміння індивіда як людської істоти, яке визначається опозицією до цілого (колективу, суспільства, нації, держави тощо), є порівняно недавнім; історичний та партикулярний характер його філософ, соціолог та гуманітарій має враховувати у своїх розмірковуваннях, зумовлених політичними, культурними та соціальними проблемами сьогодення. Попри це атомарне поняття індивіда продовжує лишатися базовим у багатьох філософських теоріях соціального зв'язку та спрямовує методологію соціальних наук до індивідуалізму, сприяючи поширенню цінностей індивідуалістської ідеології, обстоюванню тези про розчинення соціального в інтерсуб'єктивних зв'язках і взаємодіях та перетворенню автономії соціального дієвця на незалежність від суспільства та його цінностей тощо. У цій статті ми спробуємо розглянути логічні підвалини філософій індивіда, а також ті суперечності, до яких призводять методологічний атомізм та індивідуалізм [9, 223 – 225] у дослідженні соціальних феноменів.

З філософського погляду, методологічний індивідуалізм є номіналізмом, тобто тезою щодо того, *що* існує (виключно індивіди), та щодо термінів, відповідних описуванню існуючого (власні імена, визначені описи тощо). Водночас більшість філософів, соціологів, істориків, лінгвістів у своїх дослідженнях послуговуються «солістськими» термінами, що позначають колективні сутності або колективні предикати (нація, держава, суспільство, мова, спільна думка та ін.). З погляду номіналізму, який від самого початку вимагав реформи буденної мови в напрямі усунення загального на користь окремого, ці голістські терміни мають бути замінені списками рівнозначних їм окремих термінів. Інакше кажучи, «псевдототальності», які ці терміни позначають, мають бути відверто представлені як списки реальних об'єктів, у даному випадку – індивідів. Отже, цілісності є наслідком номіналізуючих мовних зворотів, теоретичними

конструкціями, яким у світі ніщо не відповідає. Формула індивідуалізму (номіналізму) є такою: ціле є сумою частин.

Формула голізму є іншою: ціле більше за суму частин; голістські терміни позначають реальні системи, якими є, наприклад, мова, нація, держава тощо. Голістській аналіз здійснюється не в термінах сукупності, яка є сумою атомів-індивідів, а в термінах тотальності, інтегрованого цілого, утвореного частинами. Логіка зв'язку цілого з частинами є іншою, ніж логіка зв'язку загального (абстрактного) з одиничним. Ціле завжди передує частинам. Соціальні факти, з цього погляду, мають бути поміщені у тотальність, бо тільки в ній вони набувають сенсу.

Методологічний номіналізм визначав практично всю новоевропейську філософську думку. Його сучасним вираженням можна вважати позицію К.Поппера, викладену в «Злиденності історизму»¹. Голістська настанова переважала у середньовічній схоластиці, її мовно-логічних дослідженнях, а її сучасним вираженням можна вважати філософію мови пізнього Вітгенштайна, логіку Ч.Пірса, філософію мови Ч.Тейлора, філософію дії Е.Енскома, філософію розуму В.Декомба. Останній у праці «Інституції сенсу» намагається сформулювати головні принципи голізму ментального і з'ясувати проблеми, які постають у практичному застосуванні голістської настанови.

В основі методологічного індивідуалізму лежить перетворення індивіда на атом соціального зв'язку й мірило гуманності суспільства. Це перетворення відбувається за ранньомодерної доби й спричиняє революцію в цінностях, яка абсолютизує індивідуальну свободу. Відтак цінності індивіда стають універсальними, загальнолюдськими. Проте історико-філософська ретроспектива, а також антропологічні та соціологічні дослідження дають вагомі підстави поставити під сумнів цю *doxa*. За термінологією філософів (логіків та метафізиків), до XVII ст. слово «індивід» означало кінцевий термін аналізів чи класифікацій, «індивід» був кінцем сходження від загальних описів до описів окремих: це – «ось це», це – немовби чиєсь місце в транспорті, раніше невизначене, але яке зрештою набуло визначеності. З цієї позиції, ніщо не змушує застосовувати поняття «індивідуаль-

¹ Завданням соціальної теорії є конструювати та прискіпливо аналізувати соціологічні моделі в описових чи номіналістських термінах, тобто в термінах індивідів, їх настанов, очікувань, стосунків та ін. – згідно з постулатом, який можна назвати «методологічним індивідуалізмом» [8, 136].

ність» тільки до представників людського роду і вважати індивідуальність ознакою людської істоти. Індивідувати, з погляду логіки, можна не лише осіб, а й тварин, предмети, дії та події: про «індивіда» може йтися всюди, де може діяти принцип індивідуації, тобто диференціації речей певного роду, що уможливило їх підрахунок і дає змогу стверджувати, що існує один або кілька екземплярів цього роду.

Логіка, якою керується розуміння «індивіда», є логікою зв'язку абстрактного (загального, невизначеного) з окремим (визначеним). Проте в XVII ст. вживання терміна «індивід» відчутно змінюється – філософи починають говорити про індивіда як про непевну особу, як про зразок людського роду загалом. Відтак індивід стає атомом, неподільною істотою, незалежною від інших у своєму існуванні. Якщо в логіці «індивідуальне» протиставляється «абстрактному» та «загальному», то в модерній філософії «індивідуальне» починає протиставлятися «колективному». Модерне застосування цього поняття започатковує опозицію колективного та індивідуального, внаслідок чого закладається підґрунтя для всіх апорій розуміння соціального зв'язку і соціальних єдностей (нація, держава, народ тощо) загалом. Логіка цього застосування є логікою екстенсії (поширення) певної ознаки на сукупність об'єктів (у даному разі – індивідів). Тож будь-який індивід може мати з цілим один вид зв'язку – зовнішній. У своєму існуванні він не залежить від інших елементів, бо об'єднаний з ними номінально, спільною (схожою) властивістю. Колектив (спільнота, нація, держава, спільнота мовців тощо) є не чим іншим, як сукупністю індивідів, і не може бути інтегральною, нерозкладною єдністю, бо цю ознаку закріплено виключно за індивідом. Отже, індивід – це Я (кожен із нас) обличчям до суспільства, яке можна розуміти як якусь сукупність схожих на мене істот (інші) або як антагоніста, що загрожує мені, бо намагається узурпувати мої права й прерогативи (Гоббсів Левіафан).

Отже, якщо індивідуальне протиставляється колективному (а не абстрактному або загальному), то говорити про «колективного індивіда» (що є референтом усіх голістських понять «суспільство», «нації», «народ» та ін.) є суперечністю. Водночас амбівалентність поняття «індивід» у модерному вжитку є неминучою. Адже аналізувати соціальний зв'язок, маючи у своєму розпорядженні *тільки* поняття індивіда як протилежності суспільству, є безнадійною справою. Прикладом номіналістського розуміння суспільства є аналіз держави в тексті «Про суспільну угоду» Ж.-Ж.Руссо. Таке

соціальне утворення, як держава, є для цього автора моральною особою, яка існує як абстрактна (або виключно в розумі) завдяки конвенції, завдяки згоді індивідів визнавати себе «народом». На цьому шляху виникає проблема легітимності законів, покладених абстрацією, якою є «згода багатьох». Держава, яка має абстрактне існування, яка є ізольованим утворенням, стикається з усіма проблемами соліпсистського існування: вона нездатна обґрунтувати свої закони і рішення чимось, окрім своєї власної волі, сама собі дає закони й бере на себе обов'язання перед собою. Руссо слушно зауважує, що жодне зі обов'язань, укладених із самим собою, ніколи не виконується [4, I, VII].

Проте, якщо помістити державу в середовище інших держав, з якого її було вирвано абстрацією, та розглядати її виключно згідно з її внутрішньою конституцією, то все змінюється – вона перетворюється на частину вищого за неї цілого: щодо інших держав вона стає звичайною істотою, індивідом, а її закони мають своїм джерелом міжнародне право. Отже, існує контекст, у якому держава припиняє бути лише сукупністю індивідів: розглянута у середовищі інших держав, вона стає «звичайним індивідом» [4, I, VII].

Отже, не може йтися про індивіда поза контекстом: у своєму внутрішньому середовищі держава індивідується множинністю своїх членів, об'єднаних певною репрезентацією, тоді як поміщена в контекст міждержавних відносин вона перестає бути множинною і стає єдиним, інтегральним цілим. Відомо, що текст «Про суспільну угоду» є однією частиною більшої праці, задуманої Руссо під назвою «Політичні інституції». «Про суспільну угоду» присвячено принципам внутрішньої політики, тоді як друга, ненаписана частина, була задумана як така, що досліджує міжнародні зв'язки. Вона мала репрезентувати принципи зовнішньої політики і розглядати державу як звичайну колективну істоту. Щоб аналізувати цей різновид політики, потрібні інші принципи, ніж принцип плюральності, конститутивний для внутрішнього життя держави.

Антропологічні дослідження М.Мосса та Л.Дюмона спростовують опозицію «індивід – суспільство» як конститутивну для розуміння індивідуальності й показують її історичний характер. У своєму есеї «Нація» М.Мосс стверджує, що індивідуальність у модерному сенсі є наслідком феномена індивідуації нації. Автор застосовує слово «індивідуація» для позначення двох одночасних трансформацій, що перетворили старі європейські суспільства на національні. Перша

трансформація є внутрішньою, тенденцією безпосереднього інтегрування індивідів у націю, полишаючи попередні його форми (селище та клан). Друга трансформація зовнішня: вона є утвердженням неподільної територіальної суверенності, прийняттям інституцій та національних символів (знамено, мова, школа, право, література тощо). У цьому процесі кожна нація самоідентифікується щодо інших націй, постає індивідуованою своїми територіальними кордонами. Отже, нація є не «абстрактним», а реальним утворенням зі своїми обмеженнями. Ця політична індивідуалізація суспільства (створення націй) спричиняє індивідуалізацію людської істоти, особливість якої полягає не в тому, що вона протиставляє себе нації (суспільству), а в тому, що людина стає схожою на членів своєї нації і не схожою на членів інших націй [7, 593-594]. Мосс, зокрема, застерігає соціологів проти двох помилок. Перша з них полягає в бажанні приписувати традиційним суспільствам риси модерних націй, забуваючи, що вони не були індивідуовані так, як модерні суспільства [7, 593-594]. Друга помилка – настанова розглядати суспільства так, ніби вони були однаковими, тобто ігнорувати їх національні індивідуальності. Ця помилка особливо загрожує ліберальному мислителю, який хоче всюди бачити людей (схожих істот), а не різні типи націй. «Одне суспільство, – пише Мосс, – це індивід, інші суспільства – це також індивіди» [7, 606]. Інтернаціоналізм, який мав би сприяти створенню світової держави, є, на його думку, утопією: мовляв, індивіди у своїй взаємодії між собою не можуть конституювати індивіда вищого порядку. Л.Дюмон, посилаючись на М.Мосса, дає своє визначення націй («це – політична група, зрозуміла як зібрання індивідів та, водночас, у своїх зв'язках з іншими націями, як політичний індивід» [6, 379], звертаючи увагу при цьому на логічну складність: як зібрання індивідів може бути водночас індивідом, як нація-множина може перетворитися на націю-єдність?

Якщо Руссо, досліджуючи походження держави, зафіксував парадокс її розуміння (вона є й сукупністю індивідів, і просто індивідом), то Мосс і Дюмон акцентували парадоксальне розуміння нації (як сукупність індивідів і просто індивід, який хоче самоідентифікуватися щодо інших націй-індивідів). Цю суперечність у розумінні нації можна помітити в багатьох філософських доктринах, присвячених артикулюванню ідеї нації: дві головні доктрини нації – «етнічна» (Гердер) та «консенсусна» – (Ренан) – роблять наголос на одному або іншому аспекті спільної репрезентації. Якщо французи

розуміють націю як сукупність індивідів, які хочуть жити разом, і відтак акцентують консенсусний бік поняття нації, то німці наполягають на вищій індивідуальності нації (німецької нації). При цьому колективний індивід, вища єдність, домінує над ідеєю консенсусу.

Зазначимо, що голістське розуміння соціального зв'язку апелює до реальної системи, елемент якої можна розуміти як її частину. Зв'язок цілого з частиною є перехідним, що дає змогу змінювати принцип індивідуації цілого: для індивідуації частини потрібен принцип вищої єдності, складовою якої вона, частина, є. Наприклад, для індивідуації «політичного тіла» Руссо в міждержавних стосунках потрібно застосувати принципи міжнародного права, котрі передбачають цілісність, що складається з держав-індивідів, а не з осіб-індивідів. Номіналістський (індивідуалістичний) погляд на ціле як на сукупність, утворену спільною предикацією, не потребує брати до уваги перехідність, бо таке ціле є логічним цілим, утвореним внаслідок поширення певної властивості. Дюмон у праці «Ми та індійська каста» подає розрізнення, яке візуалізує обидві настанови. Він відрізняє «універсум індивіда», який визначається привілейованим поглядом на світ, від «структурного універсуму» традиційних суспільств: «Наше поняття індивіда репрезентує вибір привілейованого рівня розгляду речей, тоді як у структурному універсумі немає привілейованого рівня, єдності різних рівней виникають і зникають волею ситуацій. Де зупинитися між найширшою єдністю та найменшим поділом? Каста – це немовби будинок: він є єдиним ззовні, як будинок в середовищі інших; ви входите, і так, як будинок розгортається в сукупність кімнат, касти сегментуються на під-касти, в середині яких одружуються. Віртуально все є завжди одним і багатьма. Це – момент, який реалізує єдність і лишає у віртуальному стані множину і навпаки» [6, 30 – 31].

Деякі сучасні філософи є «номіналістами» або «індивідуалістами»: концепти, які відповідають тому, що Дюмон називає «універсумом індивіда», є для них зрозумілішими за концепти «структурного універсуму». У модерному розумінні вони вбачають прогрес порівняно з традиційними способами мислення. Інші філософи є «голістами»: для них «структурні» поняття є більш зрозумілими й раціональними за «атомістичні» поняття. Вони намагаються спростувати хибну очевидність принципів, якими керується модерна філософія.

Загалом проблема, що стосується зв'язку індивіда та колективу, цілого та частини, багатьох та одного є однією з найбільш контро-

версійних у сучасній теоретичній думці. Одним із тих філософів, які вважають необхідною реформу модерного розуміння (соціального зв'язку, соціальних утворень загалом), є В.Декомб. Він звертає увагу на хибність логіки, за допомогою якої філософія, озброєна історичною концепцією індивідуальності, намагається з'ясувати природу соціального зв'язку. У сфері соціального, підкреслює Декомб, ми маємо справу з дослідженням реальних систем, утворених внутрішнім зв'язком своїх частин, а не з номінальними системами, утвореними поширенням властивості. В останніх системах бракує справжнього зв'язку, який перетворив би сукупність на систему.

Філософсько-методологічною базою розуміння соціального зв'язку в термінах індивідуалізму виявляються атомістичні теорії розуму, які є когнітивістськими і зводять людський розум до внутрішніх *станів* людини² і в яких ментальне визначається самою опозицією до зовнішнього світу. Такі теорії неминуче розглядають соціальний світ як зовнішній щодо людини, соціальний зв'язок – як зовнішній зв'язок незалежних індивідів; відтак соціальний зв'язок перетворюється на конвенційний, опис якого потребує екстенсіональної мови, а властивість соціального стає колективною властивістю, яка потребує лише звичайної сукупності індивідів. Водночас, навіть якщо філософи визнають незвідність соціального до індивідуального, декларують голістську позицію та шукають соціальне на надіндивідуальному рівні, але при цьому практикують атомістичну філософію розуму, то їхня голістська позиція в розгляді соціальних феноменів виявляється, врешті-решт, непослідовною і соціальне зводиться або до структур несвідомого, до структур мозку (йдеться, передусім, про К.Леві-Строса), або інкарнується, наприклад, у тілесних схемах чи габітусах (як це відбувається у П.Бурдьє), або вимагає колективного індивіда, який був би носієм, субстратом колективних уявлень (йдеться, зокрема, про Е. Дюркгайма).

Методологічний індивідуалізм часто паразитує на близькості нам певних форм опису соціальних фактів, на їхній нібито природності, щоб подати ментальні феномени як внутрішні, індивідуальні *стати*, а соціальні феномени – як продукти взаємодій виключно індивідуальних поведінок. Щоб приписувати комусь певний намір, потрібно виконати контекстуальні умови, які є інституційними: не

² Внутрішніх – як безпосередньо пізнаваних, безпосередньо відомих та позаконтекстних, не залежних від зовнішнього світу.

можна, наприклад, приписати доісторичній людині намір піти у банк о третій годині за грошима, бо цей намір може з'явитися тільки у тієї людини, котра живе в суспільстві, в якому наявні інституції кількісного часу – календарі, годинники, монетарні інституції тощо. Як пише В.Декомб, коли ми приписуємо індивідуальний намір, то щось говоримо про *розум* дівця, а також про суспільство, в якому він живе. Соціальне присутнє в цьому розумі, та не як об'єкт репрезентації, а в самому намірі брати участь у певній інституційованій практиці [2, 107]. В цьому сенсі й намір дівця не є індивідуальним, приватним та внутрішнім станом, він, як ментальний феномен, потребує контекстуалізації в інституції. Тож властивість соціальності потрібно шукати не на рівні зустрічі індивідів: вона не є збірною властивістю, яка потребує багатьох індивідів (як, скажімо, властивість «бути білою» потребує багатьох білих речей). Її слід шукати на надіндивідуальному рівні спільних ідей, спільних моделей дії та мислення, які зумовлюють поведінку індивідів. Соціальний феномен має осягатися як ментальний феномен.

Водночас, окрім голістського спадку Дюркгайма, Моса та Дюмона, про що ми вже згадували, поняття соціального розуму, об'єктивного духу не було повністю відсутнім у французьких соціальних науках. Р.Арон у «Вступі до філософії історії» (у розділі «Від індивіда до історії», після двох параграфів, присвячених самопізнанню та пізнанню іншого) присвячує окремий параграф темі «Об'єктивний дух та колективна реальність»: «До цього моменту ми спрощували аналіз, припускаючи спочатку ізольованого індивіда, потім зіставляючи обличчям до обличчя двох індивідів, залишаючи на узбіччі будь-яку соціальну або духовну спільноту. Ця абстракція є зручною, проте вона спотворює ситуацію... Фундаментальним є для нас такий факт: спільнота, будучи створеною пріоритетом об'єктивного духу над індивідуальним у кожній особі, є історичною, конкретною першою даністю... Опис не легалізує жодної метафізики, ані метафізики *національної душі*, ані метафізики *колективної свідомості*, але він підтверджує існування реальності, водночас трансцендентної та внутрішньої людям, соціальної та духовної, тотальної та множинної» [1, 95-103]. Розуміння об'єктивного духу Ароном у цьому тексті дуже схоже на визначення інституцій, яке дається Мосом та Фоконе: «Соціальними є способи мислити та діяти, які індивіди вважають напередвизначеним та передавання яких здійснюється загалом шляхом виховання. Було б добре позначити ці

спеціальні факти спеціальним словом, та здається, що слово *інституції* якнайкраще для цього пасує» [7, 150]. В обох випадках ідеться про те, щоб уникнути, з одного боку, протиставлення одного одному суспільства та індивіда, а з іншого – дюркгаймівських глухих кутів колективної свідомості і такого розуміння соціального, що уподобнюється примусам групи над індивідами.

Головною відмінністю соціальних зв'язків від інтерсуб'єктивних є те, що перші є інституційованими, тобто такими, які виникають не в процесі спілкування індивідів, а передують цій комунікації та уможливають її. Принцип передування об'єктивного розуму інтенціональній дії дієвця є «здатністю узгоджувати свою дію з дією партнера» [3, 312]. Ця здатність не може впливати із звичайної зустрічі двох суб'єктивностей. Вона має передумовою наявність людського світу як світу спільних значень. Ці спільні значення відрізняються від інтерсуб'єктивних: якщо останні відповідають феноменам консенсусу між незалежними індивідами та ґрунтуються на універсумі схожості (наприклад, схожість у судженнях смаку певної сукупності індивідів), то спільні значення базуються на зв'язку взаємозалежності. Спільні значення характеризуються своїм структурним характером, потребують індивідів, які діють не як незалежні істоти, а як партнери, котрі повинні робити різні, проте компліментарні речі. Інакше кажучи, вони передбачають, що емпіричні дієвці інституційовані як полюси такого або такого зв'язку, зв'язку статусів, зв'язку соціальних ролей. Що ж до декларацій методологічних індивідуалістів про зникнення соціального зв'язку, його розчинення виключно в контрактних стосунках між індивідами, то Декомб цілком слушно відповідає їм: «Те, що люди опиняються один на один та з цієї зустрічі впливають не війна, не хаос, не безумство, а лише достатньо неформальні стосунки, показує, що вони вже настільки соціалізовані, виховані та модифіковані, що можуть мати між собою ці неформальні стосунки... Справді, соціальне завжди тут, проте зрозуміло, що воно стало більш складним та, само собою зрозуміло, невидимим.»[5, 162-163].

Завершуючи, спробуємо підсумувати, що імплікує філософія, яка обстоює методологічну позицію голізму ментального. По-перше, вона передбачає необхідність розгляду соціальних феноменів у термінах інституцій, звичаїв, об'єктивного розуму, соціальних ідей, які виражають незвідність соціального до індивідуального; по-друге – потребує розглядати соціальні феномени як ментальні системи,

утворені тріадним зв'язком; по-третє – з'ясовувати інтенціональну логіку зв'язків, яка дає змогу аналізувати тріадний соціальний зв'язок як смисловий, не зводячи його до діадних, каузальних зв'язків. По-четверте, дослідження соціального зв'язку переноситься з площини емпіричного зв'язку індивідів у площину концептуального зв'язку відносних термінів, соціальних позицій, які диференціюються правилом, соціальною ідеєю і можуть заступатися індивідами. Поп'яте, правило, яке передусе діяльності, визначає діяльність у логічному, а не натуралістичному сенсі; воно не є механізмом, який змушує людину діяти. Вміння дотримуватися правила потребує навчання, адже його не закладено в людину від народження і набуття цієї здатності є шляхом до автономної, самостійної людської дії. Отже, голізм не є детермінізмом, він не скасовує автономії дієвця, а передбачає й уможливорює її. Що дає нам голізм ментального в розумінні соціальних феноменів? Він дає можливість уникнути труднощів, які виникали в непослідовних спробах голістського аналізу, зокрема – пасток усунення конкретного дієвця, що мало місце в спробах Леві-Строса пояснити соціальний зв'язок, а також фікції колективного індивіда Дюркгайма, яку слушно критикують представники методологічного індивідуалізму. Він дає також можливість шукати соціальне на рівні ментальної системи, системи ідей кожного суспільства, його об'єктивного розуму та уникати зведення соціального зв'язку до зовнішнього зв'язку незалежних атомів, індивідів, що є фактичним запереченням соціального стану людини, притаманним доктринам, які сповідають принцип методологічного індивідуалізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арон Р. Вступ до філософії історії / Пер. з фр. О.Йосипенко, С.Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2005.
2. Декомб В. Індивідуація та індивідуалізація / Пер. з фр. О.Йосипенко // Філософська думка. – 2006. – №1.
3. Декомб В. Інституції сенсу / Пер. з фр. О.Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2007.
4. Руссо Ж.Ж. Про суспільну угоду. – К.: Port-Royal, 2001.
5. Descombes V. Un itinéraire philosophique // Esprit. – 2005. – №316.
6. Dumont L. La civilisation indienne et nous. – Paris: Colin, 1975.
7. Mauss M. OEuvres. – Paris: Minuit, 1969.
8. Popper K. The poverty of historicism. – London: Ark Paperback, 1986.
9. Taylor Ch. L'atomisme // La liberté des modernes. – Paris: PUF, 1997.

Йосипенко О.М. Методологічна проблема індивіда в сучасній філософії та соціальних науках.

Стаття присвячена контрверсійній для сучасної філософії та соціальних наук проблемі індивіда й тим апоріям, які породжує його модерний вжиток. Аналізується індивідуалістський погляд на ціле (держава, нація, мова) як на сукупність, утворену спільною предикацією, з'ясовується на основі праць Е.Дюркгайма та К. Леві-Строса, М.Мосса та Л.Дюмона суперечливість протиставлення індивіда суспільству. Досліджується розгляд проблеми індивіда та колективу в голістських термінах частини й цілого, виявляються переваги та акцентуються труднощі голістського розуміння інтенціонального та соціального зв'язків.

Ключові слова: індивід, колектив, атомізм, голізм, номінальне ціле, реальне ціле.

Йосипенко О.Н. Методологическая проблема индивида в современной философии и социальных науках.

Статья посвящена контрверсионной для современной философии и социальных наук методологической проблеме индивида, а также тем апориям, которые создает современное употребление этого понятия. Анализируется индивидуалистское понимание целого (государство, нация, язык) как номинальной совокупности, образованной общим предикатом, выявляется на основе Э.Дюркгайма и К.Левы-Стросса, Л.Дюмона и М.Мосса проблематичность противопоставления индивида обществу. Рассматривается постановка проблемы индивида и коллектива в голлистских терминах части и целого, исследуются преимущества и акцентируются трудности голлистского понимания интенциональной и социальной связи.

Ключевые слова: индивид, коллектив, атомизм, голлизм, номинальная целостность, реальная целостность.

Yosypenko O.M. Methodological problem of the individual in the contemporary philosophy and in the social sciences.

The article deals with the problem of the individual which is controversial for contemporary philosophy and social sciences, and paradoxes that connected with its modern use. An individualistic view of the whole (state, nation, language) is analyzed on the totality. Contradictory nature of the contradiction individual and society is found out and based on works of E. Durkheim and C. Lévi-Strauss, M. Mauss and L. Dumont. Consideration of the problem of individual and collective is investigated in holism terms of part and whole. The difficulties of the understanding intentional and social relations are accented and their benefits are found.

Key words: individual, group, atomism, holism, the nominal integer, real integer.