
Філософія і література: проблеми ідентичності

Оксана
Йосипенко

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: між наукою і літературою

Філософія ХХ століття пережила нову хвилю «кризи філософії», що супроводжувалася виникненням різних версій «кінця» або трансформації філософії, появою різноманітних «пост-модернізмів», «пост-структуралізмів», «пост-філософій» тощо. Як зазначав Т. Адорно, філософія у ХІХ столітті стала першою жертвою гуманістичного концепту культури і втратила частину свого престижу, відмежувшись від позитивних (природничих) наук. Філософія стала також проблематичною і для самих філософів, спектр реакцій яких на звинувачення у науковому дилетантстві коливається від спроб побудувати філософію згідно з моделлю точної науки до вимог орієнтації на модель мистецтва й звільнення думки від тиранії розуму, логіки та методу. Як пише Поль Валері, «Філософії можна дорікнути тим, що вона нічому не служить, претендуючи при цьому на те, що може служити всьому та у всьому. Звідси постають два можливі способи Реформи Філософії: перший полягає у попередженні, що філософія нічому не служитиме — і це скеровує її у напрямі *мистецького* стану; другий — у наполяганні на її корисності та у спробах зробити її такою, відшукуючи для цього відповідні умови» [Valéry, 1973—1974: р. 650]. Проте обидва ви-

бори наражаються на очевидні ризики: наполягання на тому, що філософія нічому не служить, на «паразитизмі» філософської діяльності ставить прихильника такої позиції у складне становище й суперечить вимогам посилити роль філософії в освіті та інтелектуальному формуванні сучасної людини. З іншого боку, визнання її корисності відразу ж порушує питання про оцінку філософії з погляду досягнутих нею результатів. Прийнявши свою соціальну функцію, філософія не зможе виконувати функцію *par excellence* — критичну, і відкривати можливе у наявному, те, що має бути, у тому, що є.

Розуміння філософії як критики культури, як свідомої інстанції, здатної критично подивитися на культуру, яка її продукувала, є наслідком критики самої філософії. Водночас хибною буде думка, що філософії належить монополія на критику, що вона має привілейований доступ до істини або якусь спеціальну здатність розпізнавати не-істину і викривати зловживання інтелектуальною владою в усіх її формах. Філософія не є «критичною» раз і назавжди, вона сама здатна породжувати небезпечні ілюзії та форми міфології, які покликана викривати. Вітгенштайн вбачав у філософії не стільки критику культури, скільки критику самої себе, тому регулярно застосовував до філософського дискурсу вирази, що їх критична свідомість зазвичай застосовує до магії та міфології: «забобон», «ілюзія», «нерозуміння», «примітивність» тощо. В. Декомб, характеризуючи французьку філософію 1940—1970-х років, зазначає, що вона цілком провалила свою критичну функцію і продемонструвала те, що «сьогодні не можна назвати інакше, як винятковою несвідомістю та сліпотою», а також «разючу здатність критикувати свої ілюзії і помилки так, ніби вони були помилками всієї культури» [Descombes, 1979: p. 17]. Відверто протиставивши себе всій філософській традиції, філософія цього періоду вбачала свою критичну функцію у підриві будь-якого порядку, інтелектуального або соціального, а своє завдання — у поширенні кризи на всі сектори сучасної культури. Водночас брак результатів цієї «критичної» діяльності жодним чином не турбував філософів, бо результативність, згідно з цією позицією, є вимогою науковості, *усупереч* якій визначається справжня думка, яку можна знайти швидше у літературних творах, ніж у філософських текстах, продукованих раціоналістичною традицією.

Проблема вибору моделі філософського дискурсу, що коливається між науковою та літературною формами, є прямим наслідком кризи філософії як інституціалізованої та професійної діяльності у сучасних суспільствах. Претендуючи на те, щоб бути автономною дисципліною зі своїми власними дослідницькими програмами, вона не може бути ідентифікована ні за допомоги її предмета дослідження, ні за притаманним їй методом, ні за критеріями компетентності, які дали б змогу відділити філософів від нефілософів, адже філософська освіта на різних континентах має свої канони

і не гарантує ані спільного уявлення про філософські проблеми, ані спільності підходів до них¹. Дисперсія філософії на різні, часто взаємовиключні дискурси, що борються за право представляти «справжню», «автентичну» філософію, робить проблематичною саму філософську діяльність. Як зазначає Валері, художники сперечаються за статус, тоді як філософи — за існування, заперечуючи філософський характер проблем, розв'язанню яких присвячують себе їхні опоненти [Valéry, 1973—1974: p. 630].

Уявлення про специфіку філософських проблем та філософської діяльності загалом, її призначення та місце у сучасній культурі безпосередньо впливає на вибір філософа на користь «наукового» або «літературного» стилів філософування. Ця альтернатива сучасної філософії у другій половині ХХ століття набула форми протистояння аналітичної та континентальної традицій. Контраст між ними, як пише Р. Рорті, «є контрастом стилів — стилю «наукового» і стилю «літературного». Перший вимагає, щоб засновки були зрозуміло розвинені, а не загадані, щоб терміни були запроваджені визначенням, а не натяком. Другий стиль може використовувати аргументацію, проте це не є для нього головним; головне — це розповісти нову історію, нав'язати нову мовну гру, сподіваючись створити нову форму інтелектуального життя» [Rorty, 1982: p. 220]. Опозиція цих підходів якнайкраще проступає в уявленнях їхніх представників про раціональність, зокрема про філософську раціональність. Посідання тієї чи іншої позиції в ній визначає відповідь на запитання: чи має філософський дискурс бути раціональним? І чим, на дискурсивному рівні, відрізняється філософська раціональність від наукової раціональності? Предметом цієї статті буде виявлення мотивів уподібнення філософського дискурсу літературному, встановлення обставин перетворення філософії на літературу і, зрештою, з'ясування того, що мають на увазі під «літературою» у французькій філософії, відомій своїми деклараціями про єдність філософії та літератури.

У своїй рецензії на книгу О. Шпенглера «Занепад західного світу» Р. Музиль дає характеристику «літературного» стилю думки: «В інтелектуальних середовищах — я хотів би сказати «літературних» — існує упередження проти математиків, логіків та прихильників наукової точності;

¹ Ж. Дерида намагався зробити із цієї проблематичності філософії її перевагу: «Переворот, здійснений письмом, який є також жестом геніального майстра, пише Г. Отуа, полягає у такому: спробувати перетворити досвід вторинності, який є відчуттям відкинутості, нестачі, безсилості філософії, на неминуче позитивний досвід, на тріумфальне та суверенне самоствердження» [Hotois, 1981: p. 118]. Цей самий силовий прийом, на думку Т. Павела, забезпечив філософії як «письму» успіх в американських університетських департаментах літератури, де так само гострим було відчуття міноритарності власної дисципліни, «соціальної маргіальності літератури та університету» [Pavel, 1988: p. 205].

поруч з іншими виступами проти розуму ці упередження охоче класифікують як політичні виступи, що роблять честь їхнім авторам. ... Отже, будемо поблажливими. Шпенглер працює з аналогіями і, роблячи це, завжди може мати рацію в якомусь сенсі. Якщо автор і тут, і там хибно використовує концепти або плуває їх, до цього врешті-решт можна звикнути. Проте потрібно підтримувати якийсь код дешифрування, якийсь зв'язок, бажано однозначний, думки зі словом. Цього немає. Приклади, які я навів, обравши з-поміж багатьох інших, є не дрібними помилками в деталях, вони є *способом мислення!*². Притаманний «літературному світу» спосіб мислення, що протиставляє себе точності логіки й математики та не переймається зв'язком «думки зі словом», прекрасно характеризує, вважає Ж. Буврес, стиль французької філософії певної доби (доби структуралізму та постмодернізму). «Стиль думки, який поблажливі коментатори схильні розцінювати як доказ великого *поетичного* таленту, став, на жаль, тим, що найбільше поцінують і практикують у власне філософському середовищі» [Bouveresse, 1984: p. 43]. На відміну від англо-саксонських країн, де філософія загалом вважається аргументативною дисципліною і де важать не стільки тези або думки філософа, скільки якість аргументів, які він наводить на їхній захист, у Франції філософія перетворюється на дисципліну, де якість «письма» не залежить ані від змісту думок, ані від аргументів, а вимірюється своїм відхиленням від дискурсу, що визначається як раціональний. Преферентною формою раціональності вважається тут науковий дискурс, тому *опозиційність* до нього стає головною ознакою такого філософування. У напружених стосунках між науковою і філософською культурами велику роль відіграє філософський образ науки як монополіста раціональності, як окремої інстанції, що претендує на розв'язання всіх людських проблем лише науковими методами, заперечуючи специфіку практичної раціональності; як домінуючої культурної сили, що перетворює сучасну культуру на технократичну, вимагаючи від усіх її продуктів, зокрема філософії, доказів її корисності й утилітарності. Проте такий образ науки, зазначає Ж. Буврес, є міфом, створеним філософами, які не знають наукових реалій, «не мають жодного контакту з науковим світом і знають про нього лише те, що розповідають інші філософи» [Bouveresse, 1984: p. 50].

Проте незважаючи на проголошення наукової раціональності найбільш нестерпним проявом тиранії розуму у своїх пошуках майбутньої форми філософського, точніше, пост-філософського дискурсу, філософи доби структуралізму апелюють саме до науки: свою «граматологію» Ж. Деррида визначав як «науку про письмо» [Derrida, 1967: p. 142], Ж. Лакан наполягав на науковому характері свого психоаналізу, М. Фуко позиціонував

² Цит. за: [Bouveresse, 1984: p. 42–43].

себе як представника французької школи епістемології і пропонував свою версію історії наук, відому під назвою «радикальної епістемології». Л. Альтюсер наголошував: «Мій дискурс не буде філософським», це буде «дискурс про філософію», який потребує назви «наука» та випереджає «те, чим одного дня стане не-філософська теорія філософії»³.

Парадоксальність цієї ситуації вмиє зникає, якщо врахувати, що «наука» французьких філософів не має нічого спільного з «реальними», «позитивними» науками, а розглядається лише як вияв творчої уяви, що долає стагнацію звичайних наук, у яких уже давно «нічого не відбувається», бо вони начебто задушені методологічними вимогами, несумісними з науковим відкриттям. Такий «науковий» дискурс живиться «кінцями» всіх реальних, емпіричних наукових дискурсів і справді мало чим відрізняється від уявлень французьких філософів цієї доби про «літературу» як неререферентний і довольний жанр письма. Звичайна наука, що має на меті пізнавати світ таким, яким він є, що підпорядкована своїм методологічним примусам і внутрішнім обмеженням, повинна, на думку цих філософів, поступитися місцем вільній, творчій та захопливій науці, що має стати інструментом творення зовсім іншого світу. Це наука майбутнього, і майбутнє, яке буде абсолютно несхожим на те, що ми зараз про нього думаємо та «знаємо», підтвердить найфантастичніші спекуляції, найнеймовірніші гіпотези, які видаються такими тільки «позитивістам» від теперішньої науки. Філософ, таким чином, не має жодних підстав цікавитися звичайними науками, науками теперішнього дня (потрібно визнати, що більшість філософів справді не має необхідної освіти, щоб з розумінням справи говорити про науку, і навіть вважає це перевагою, яка забезпечує їм свободу уяви та глибину розуміння реальності).

Таке розуміння науки не може не подобатися носіям «літературного», згідно з висловом Р. Музиля, способу мислення, бо скасовує відмінності доказового та не-доказового, буквального та метафоричного, аргументативного та алюзивного, референтного та фіктивного тощо. Прихильники «творчої науки» дотримуються тези, згідно з якою наука потребує не лише критичної свідомості, а й творчої уяви, яка відіграє вирішальну роль у науковому відкритті. З цим справді не можна не погодитися, бо лише у підручниках та освітніх програмах наука має вигляд викладу результатів наукових досліджень, де практично не йдеться про способи їхнього отримання. Проте важко погодитися з тим, що наука — це *тільки* творча уява, з тим, що науковий та мистецький дискурси є *однаково* не-строгими, бо обидва є виявами творчої уяви: з того, що відкриття в науці завдячують творчій уяві, «з цієї епістемологічної банальності, пише Ж. Буврес, сьогодні висновуються разучі контр-істини, як-от та, що науку слід розглядати тільки як

³ Цит. за: [Ferry, Renault, 1985: p. 28—29].

вигвір уяви та як одну з можливих поетичних конструкцій, в усіх пунктах схожу на інші» [Bouveresse, 1984: p. 61].

Визначати специфіку наукової уяви стосовно уяви художньої філософ мав би на основі відмінності між науковим пізнанням та іншими продуктами культури. Неможливість чітко й однозначно сформулювати різницю між ними не означає браку відмінності й не дозволяє чинити так, ніби її взагалі немає. Проте французькі філософи, що вимагають від знання «перманентної революції», вважають даремними зусилля, витрачені на встановлення концептуальних розрізень. Для них періоди сталості, стабільності знання, які, згідно з Куном, є нормальними станами науки, що чергуються з періодами поступу, — це нестерпний прояв стагнації й занепаду. Спростовуючи, на декларативному рівні, ідеологію прогресу, на практиці вони виявляються її прихильниками, вимагаючи постійного продукування нового, інноваційного, мобільного й небувалого. Тому методична, кропітка концептуальна робота видається їм малопродуктивною. Наприклад, проблема демаркації науки і псевдонауки, ідеологічного вжитку концепту «наука», насамперед, у виразах «марксистська наука», «соціалістична наука», «наука психоаналізу», на яку звернули увагу представники Віденського гуртка, не знайшла у французьких епістемологів жодного відгуку. Власний і дуже специфічний вжиток терміна «наука», який не має жодного стосунку до того, що він зазвичай позначає, не викликає у них жодної підозри, тоді як аналітична процедура розмежування й демаркації викликає справжній жах.

«Те, що є добрим, — пояснює М. Сер, — це меланж⁴. Те, що є жахливим, — це розділення. Зараз я творю філософію *меланжу*. Нам завжди пояснювали, що для того, щоб бути точним, треба розділяти, і це справді плідно до певної межі. Бо це релігійний жест, що виганяє нечисте» [Serres, 1982: p. 28]. А отже, причиною теперішньої стагнації у науках є «модель раціоналістичної строгості, яка виснажує розум і яку нам усім вбивали у голову» [Serres, 1982: p. 28]. Таке неприйняття епістемологічної строгості спричиняє у «філософії меланжу» стирання кордонів між наукою, літературою та філософією загалом. Сер каже про «знання як таке», знання певної історичної доби, що відрізняється від знання іншої доби тим, що обіграє якусь одну, конститутивну для нього тему: для модерної доби, наприклад, такою темою є «парова машина», про яку кажуть «не лише природничі науки з їхньою енергетикою, а також Маркс з його накопиченням капіталу, Ніцше з його волею до влади і вічним поверненням, а також живопис Тернера, роман Золя тощо» [Descombes, 1979: p. 110]. Усі тексти певної доби (літературні, філософські, наукові) є гомологічними та ізоморфними, ми можемо переходити від одного до іншого, натрапляючи у них на

⁴ Фр. *mélange* — суміш, змішування.

одну й ту саму тему. Відмінність між науковим дискурсом як референтним, таким, що пізнає природні феномени, та літературним дискурсом як самореферентним, звільненим від оцінки у термінах істина/хиба, видається французькому епістемологу поверховою. Література й філософія описуються ним як такі, що «утворюють резерв наук, подібно до того як одвічний ліс є резервом земель для землероба» [Serres, 1982: p. 22]. Головну функцію філософії він вбачає у передбаченні нових конфігурацій знання; «добрими» філософами є ті, що більш або менш зрозуміло можуть відчутти наперед наступний стан знання і запропонувати моделі науці майбутнього, тоді як «поганими» філософами є ті, хто відстає від поступу наукових ідей і задовольняється їх «копіюванням». Філософія має бути «на лінії вогню науки»; епістемологія, яка задовольняється витлумаченням наукових відкриттів, науці не потрібна. Цікаво зауважити, що тих, хто не визначає завдання філософії стосовно науки, Сер узагалі філософами не вважає. Намагаючись скасувати кордони між наукою, філософією та літературою, французький епістемолог, врешті-решт, звертається до зазначених розділень, адже філософію оцінюють з позиції майбутньої науки, а філософське передбачення, щоб бути реалізованим, припускає перехід від якоїсь нечистої, хаотичної форми знання до чіткої й завершеної, притаманної науковому знанню. Прагнучи змішати філософію з літературою, Сер, тим не менш, робить науку критерієм визначення філософії. «Все відбувається так, пише Буврес, ніби наука, елітистські тенденції й нетолерантність якої щодо інших форм культури гаряче спростовуються, насправді виявляється найвищим арбітром. Адже філософія може бути зрозумілою та оціненою лише з позицій потенційної науки та з погляду науки реальної» [Bouveresse, 1984: p. 55]. Противники розрізнення й прихильники меланжу досягають, врешті-решт, лише одного — втрати специфіки філософії, яка розчиняється в унітарному потоці знання, стає функціональною, припинивши бути критичною, й підкоряється, як і інші гілки культури, імперативу невинного руху та продуктивності (концептуальної й теоретичної).

Дещо інший, ніж у М. Сера, різновид «філософського» уявлення про науку практикують представники семіологічної філософії, яка є французькою версією лінгвістичного повороту у філософії, більш відомою під назвою (пост-)структуралізму. Семіологічною є філософія, яка намагається зробити філософські висновки з учення Ф. де Сосюра про довільність знаку (зрозуміти знак можна лише завдяки системі, якій він належить) і застосовує цей лінгвістичний принцип до аналізу дискурсів і текстів, які, таким чином, стають незалежними від будь-якої позамовної реальності⁵.

⁵ Про змішування представниками семіологічної філософії логічно різних категорій мови й дискурсу, що мають різні одиниці й способи означати, див. у моїй статті [Йосипенко, 2010].

Врешті-решт, дискурс і текст перетворюються на єдину реальність, з якою людина має справу, а будь-яка інша реальність, як зазначає Ж. Деріда, турбує нас хіба що своїми слідами, знаками своєї відсутності. Семіологічна філософія перетворює на анахронізм вимогу співвідносити культурні продукти з незалежною від них реальністю, зокрема й наукові системи, які, вочевидь, прямим і безпосереднім чином потребують зовнішнього критерію. Єдиним предметом (пост-)структуралістської «науки» може бути мовна реальність чи те, що більш-менш схоже на знаки і знакові системи. Проте якщо ця «наука» не дає (й не може дати) об'єктивного знання про саму реальність (бо немає ніякої незалежної від мови реальності), єдиним критерієм науковості виявляється «стиль»: ще О. Шпенглер стверджував, що наукові питання є, насправді, лише питаннями стилю. Стиль такої «науки», звільненої від необхідності репрезентувати реальність, *протилежний* стилю звичайних наук і дуже схожий на модерне мистецтво з його вільною грою форм, кольорів і звуків. Оцінюватися така «наука» може лише за критеріями оригінальності, «художньої креативності» й новизни. Усупереч позитивістам, для яких знання загалом не може бути відділене від науки, всупереч думці Е. Маха, що найбільша поезія міститься у реальності та істині, філософи семіологічного напрямку переконані, що автентичне знання та справді важливі для філософії речі починаються там, де закінчується «вугарна наука» і думка звільняється від свого зв'язку з реальністю. Проте така «наука» уникає не лише тиску з боку зовнішньої реальності, а також диктату свідомості мовця, що хоче проконтролювати свій дискурс. Вимога зв'язності дискурсу ґрунтується, на думку семіологів, на ідеї прозорого для думки дискурсу, який цілком конститується й контролюється свідомим мовцем. Це припущення не враховує відкриття Фрейда та відкидає несвідоме, або анонімну силу, що без відома мовця керує його мовленням. Загалом, ствердження автономії дискурсу передбачає спростування двох традиційних уявлень про раціональність дискурсу: по-перше, як референтну, наукову раціональність, по-друге, як логічну раціональність, що забезпечує зв'язність і несуперечливість викладу. Від дискурсу, що перетворюється на єдиний предмет людського пізнання, що не залежить від будь-якої реальності й від самого мовця, не можна вимагати осмисленості — таким є радикальний висновок (пост-)структуралістського текстуалізму та лінгвіцизму. Як зазначають А. Рено і Л. Фері, «найбільшим успіхом філософів шістдесятих років було те, що їм вдалося привчити своїх читачів і слухачів до думки, що незрозумілість є знаком глибини і що мовчання мислителя перед недоречною вимогою сенсу є не свідченням його безсилості, а знаком його стійкості перед обличчям Невисловлюваного» [Феггу, 1985: р. 39]. Або, як наголошує Ж. Буврес, «те, що презентується як радикальна трансформація самого концепту пізнання, є насправді лише наслідком дуже

інтенсивної й ефективної пропаганди, феноменом, локалізованим у просторі й часі: навіть якщо сенс мертвий у Парижі, він більш ніж живий в Оксфорді та багатьох інших місцях» [Bouveresse, 1984: p. 102].

Філософський проект Ж. Дерида цілком формується вже у праці про «граматологію», і його подальша діяльність з її екзотичними концептами «замішування», «розсіювання», «фармакону», «очаснення» тощо є лише обігранням на чималому філософському й літературному матеріалі вже відомих ідей розрізнення (*différance*), що є рухом чистої відмінності, та мистецтва «письма» як письма відмінності, максимально адекватного мисленню розрізнення. Протилежною «письму» є, за Дерида, така класична форма тексту, як книга, що має певну структуру — початок, розвиток і кінець. Ця структура претендує на опанування висвітлюваної речі, тоді як розрізнення, яке має висловити текст, в принципі не може бути опановане; до того ж книга завжди передбачає впорядкування автором, який підписує книгу, що у випадку опису руху розрізнення є абсурдним; отже, текст не повинен мати автора, а читач не повинен намагатися знайти у ньому лінійний розвиток якоїсь думки, нагромадження різних текстів у численних колонках має підірвати будь-яку надію на його осмислену інтерпретацію. Таким чином, текст як «письмо» не повинен мати ні початку, ні кінця, ні післямови, ні автора, а бути продукуванням означників без означених, текстом, який пише, нічого не описуючи, розповіддю, яка ні про що не розповідає і яка «зорганізована» своїм кодом, єдиною вимогою якого є підірвати сталості й очевидності. З таким розумінням письма ми опиняємося у просторі *літератури*: висловлювання, які не відсилають ні до чого поза ними та які визначаються лише порядком своїх внутрішніх примусів, належать до чистої літератури в абсолютному сенсі терміна (література як письмова діяльність, яка ні до чого не відсилає, як письмо «ні про що»). В. Декомб пропонує розрізняти два вжитки концепту літератури: «Використане з прикметником або з додатком-визначником, слово *література* застосовують не до письмових текстів, а до письмових жанрів: дитяча література, авангардистська література, філософська література тощо. Якщо слово використовується без додатка, його застосовують до будь-якого письмового тексту, хоч яким би воно було: якщо це написано (*écrit*), то це література» [Descombes, 1983: p. 106]. Власне, французька семіологія використовує слово «література» у другому сенсі — література як письмо (*écrit*), хоч яким би воно було, як сукупність означників без означених, як ланцюг лінгвістичних форм, що нічого не описує і ні про що не розповідає. Якщо немає сфери сенсу (означеного), то встановити жанрові відмінності неможливо. Філософська діяльність стає чистою літературою, коли вона «нічого не хоче сказати», коли її неможливо ідентифікувати висловленням, коли вона перетворюється на досвід невизначеного, точніше, невизначуваного.

Звичайний текст має щось повідомляти, розповідати про якісь події, проте література у сенсі французьких семіологів починається там, де закінчуються події, тоді, коли все вже сказано, коли закінчується історія (метафізики, раціоналізму, логоцентризму тощо). Ідея філософії як літератури не може бути зрозуміла окремо від теми кінця філософії, яка «хотіла щось сказати», висловити «трансцендентальне означуване»; після кінця філософії її досвід стає суто літературним. Такий концепт літератури був сформований, звичайно, не семіологією, а радше феноменологією духу у безпосередньому зв'язку з ідеєю кінця історії: колись існували жанри, щоб прославляти події — епопея, драма, гімн тощо, тепер нам залишається література у своїй чистоті написаного тексту: «Ніяких рефлексій! Копіюємо! — пише Г. Флобер. — Потрібно, щоб сторінка заповнювалася, монумент укомплектовувався — рівність усього, добра та зла, прекрасного та бридкого, незначного та визначального. Немає нічого, окрім феноменів» [Flaubert, 1966: p. 57].

У семіологічній філософії «література» починається там, де закінчується значущий ужиток мови, «метафізичний» ужиток, що продукує «метафізичний» сенс. Семіологічний сенс — це порожня клітина системи, це «немає про що повідомляти», і написання цього «немає про що повідомляти» є літературним досвідом, досвідом «письма» як розрізнення; теорія досвіду, таким чином, збігається з теорією означника, перетворюючи семіологію на різновид філософії досвіду.

На окрему згадку у цьому контексті заслуговує Ж.-Ф. Ліотар, який чітко відділяє науку від філософії й літератури та навіть стверджує несумісність цих дискурсивних жанрів. Науковий жанр, або дискусійний вжиток мови, підкорений меті переконання співрозмовника у своїй правдивості, є референтним, звертається до аргументів і передбачає цілком визначеного партнера дискусії, у якій співрозмовники «я» і «ти» можуть мінятися місцями. Проте, окрім «дискусійного» вжитку мови, є також «письмовий» і «рефлексивний» (мову використовують для розмірковування) вжитки [Lyotard, 1991: p. 23], які не можна розглядати у комунікативному контексті, до якого їх зводять, на думку Ліотара, американський прагматизм. Мовні жанри — це різні мовні вжитки, які визначаються різними цілями (enjeux) (наприклад, переконати у своїй правоті або справити враження), з яких випливають різні процедури (аргументація або риторика) та яким відповідають різні прагматичні ситуації (присутність співрозмовників, принципова відсутність співрозмовника тощо). Мовна діяльність того, хто діє когнітивним чином, несумісна з діяльністю того, хто діє етичним, естетичним чи риторичним чином: «процедуру, якою я намагаюся "переконати" мого співрозмовника у тому, що щось є красивим, не можна перевести у процедуру, якою він намагається переконати мене, що це саме "щось" є істинним» [Lyotard, 1991: p. 18]. Ліотар порівнює дискурсивні жанри з «іг-

рами» Вітгенштайна⁶: як неможливо одночасно грати у шахи й теніс, неможливо одночасно оцінювати твір мистецтва й переконувати когось в істинності цієї оцінки, це різні мовні ігри. Мовні ігри є неперекладними, не у лінгвістичному, а у метафізичному сенсі, вони апелюють до різних уявлень про раціональність, яка може бути раціональністю теоретичного судження, раціональністю етичною, естетичною, поетичною тощо. Розум, стверджує Ліотар, є множинним [Lyotard, 1991: р. 17], тому бажання підкорити всі вжитки розуму одному єдиному, теоретичному, є наївною утопією. Науку та письмо (*i* мислення) розділяє *différance* — нередуковна, нездоланна відмінність. Ліотар намагається довести це, посилаючись на відмінність прагматичних ситуацій дискусії та письма: якщо дискусія вимагає співрозмовників і має на меті зблизити їхні позиції, то письмо (літературний чи філософський текст) вимагає читання, яке є *слуханням*, прислуховуванням, коментарем, і «від слухання письма або рефлексії очікують швидше розходження, ніж консенсусу. Літературний текст допускає і навіть вимагає бути вислуханим різним чином. ... Він очікує того, що Гаролд Блум називав *misreading* — слухання, яке не збігається з традиційним» [Lyotard, 1991: р. 24]. Умовою *misreading* є принципова невизначеність того, кому призначений текст: «У витворі письма і думки присутня прагматична невизначеність, невизначеність призначення. Письменник і мислитель не знає, кому адресовано те, що він пише чи думає, і «перетворюється на заручника цього іншого, який не є його співрозмовником» [Lyotard, 1991: р. 25—26]. Цей інший є незнайомцем, нечуваним, неказаним (*in-potable*), він не може бути емпіричною істотою, він трансцендує будь-яке «реальне» призначення. Мислити чи писати, у цьому контексті, — це «вчити гру іншого, що означає намагатися поєднувати слова і фрази так, як це зробив би "мовчазний" співрозмовник. Це і називається писати, і я сказав би те саме про "думати". Якщо нове постає як подія у витворі думки чи письма, то тільки за умови цього прагматичного безладу» [Lyotard, 1991: р. 29].

Той, хто вимагає дискусії, і той, хто хоче писати, грають у різні ігри, зазначає Ліотар, висловлюючись з приводу можливості дискусії між представниками континентальної й аналітичної традиції, то навіщо змушувати їх грати разом? Цей скепсис поділяє і Ж. Буврес, коли порівнює спілкування представників двох традицій з діалогом, у якому один співрозмовник одержимий вимогою аргументів, а інший їх не має і пишається цим [Bouveresse, 1984: р. 178]. Проте Буврес не поділяє думки Ліотара ні щодо несумісності мовних жанрів, ні щодо схожості «жанрів» Ліотара на «мовні ігри» Вітгенштайна. Якщо ігри (зокрема, мовні) ідентифікуються своїми прави-

⁶ У французькій мові *jeux*, якими визначаються жанри Ліотара, і *jeux* (гра) є однокоревими словами.

лами, які не виводяться із зовнішніх щодо ігор цілей, то жанри дискурсу Ліотара (передусім, письмо і мислення) «ідентифікуються» тільки одним — своєю невизначеністю («прагматичний безлад є їхньою умовою»), за чим проступає їхня «конститутивна» мета — відкриття нового, нової гри «невідомого партнера», якої можна навчитися лише шляхом імітації його гри «зчеплення слів», незрозумілої для самого письменника (мислителя). Наполягання Ліотара на несумісності «дискусійного» та «рефлексивного» вжитків мови має на меті легітимувати певне уявлення про філософію як пророкування, віщування нових форм життя, яке не можна піддавати критиці і яке не передбачає сумнівів, а вимагає «take it or live it»: «Ми щиро вважаємо, що справжні питання не піддаються аргументації, лише письмо здатне їх прийняти» [Lyotard, 1991: р. 14]. Зближення Ліотаром філософії і літератури ґрунтується на тій самій вимозі новизни, якою визначається підхід семіологічних філософів і М. Сера, і протистоїть вимозі зрозумілості, якою, на думку аналітичних філософів, характеризується «етика думки».

Таким чином, «наука» та «література» французької філософії доби (пост-)структуралізму є гібридними концептами, які не можна вживати без лапок: їхня «наука» є протилежністю звичайній науці, вона ідентифікується вимогою продуктивності й новизни, відкиданням будь-яких методологічних вимог як архаїчних і застарілих; їхня «література» не є художньою літературою (жанром літератури, літературою у вузькому сенсі слова), а є літературою як письмовою діяльністю, продукуванням текстів загалом (літературою у широкому сенсі слова). Французькі прихильники літературного стилю у філософії весь час змішують ці розуміння «літератури» й апелюють до неї то як до форми письмової діяльності, анонімної та безособової, то як до жанру мистецтва, художньої літератури, що має естетично впливати на читача, «справляти враження», «подобатися», а не «повчати» (одне з традиційних, за Тодоровим, визначень літератури [Todorov, 1987: р. 15]), то як до письмової діяльності, твори якої визначаються своїм «фіктивним» статусом і які не можна оцінювати у категоріях «істина/хиба» (ще одне традиційне, за Тодоровим, визначення літератури [Todorov, 1987: р. 12]). У «Понятті літератури» Цв. Тодоров зазначає, що обидва традиційні визначення літератури (як жанру мистецтва) є незадовільними, і з цим треба погодитися, бо вони є відповідями на питання, поставлене есенціалістським чином — «чим є література?» — так, ніби література є об'єктом світу, що може бути ідентифікований своєю сутністю, своїм «поняттям».

Якщо перевизначити питання «що таке література» у питання про літературний тип дискурсу, то його специфіка поміж інших типів дискурсів може бути зрозуміла інтуїтивно, хоча й не обов'язково точно визначена і сформульована: «зовсім не важко визначити правила, притаманні деяким типам дискурсу. ... В інших випадках сформулювати такі правила складні-

ше, хоча наша "дискурсивна компетенція" завжди дає нам змогу відчувати існування таких правил» [Todorov, 1987: р. 24]. Тоді, всупереч Ліотару, можна помітити близькість між різними типами дискурсів: літературним і не-літературними, філософським і науковим та навіть між філософським і літературним — без скасування, усупереч семіологам, їхньої специфіки. Тоді філософський дискурс може зблизитися з науковим у сенсі засвоєння аргументативної настанови (тяжіючи до дискурсу *адвокатів*, як зауважив Рорті [Rorty, 1982: р. 221]), а не у сенсі використання філософом конкретних пізнань або перетворення філософії на наукову дисципліну. Філософський дискурс також може зблизитися з літературним, якщо під літературою розуміти розповідь, яка є способом буття літератури у світі; проте історія, яку розповідатиме філософ, має ґрунтуватися на певній гіпотезі, що має бути запроваджена, а не бути синкретичною, безпідставною, міфічною оповіддю. Філософія існувала і продовжує існувати у різних формах, і ці форми — розповідати історію, будувати систему, аргументувати, а не постулювати — зумовлені уявленнями про природу філософської діяльності.

Французька філософія доби (пост-)структуралізму стає «літературою» тоді, коли перетворюється на «письмо», дискурсивну діяльність, що має на меті вражати не-бувалим, не-традиційним, не-мислимим, коли починає самовизначатися в опозиції до дискурсу раціональності, де раціональність ототожнюється з будь-яким порядком правила, від соціальних норм до вимог науковості. Проте французькі філософи 1980-х років (і далі) обирають іншу модель філософської діяльності, апелюють до науковості у сенсі раціональності, тобто зв'язності дискурсу, враховуючи відмінність філософської раціональності від раціональності наукової. Філософа, на відміну від науковця, цікавлять не стільки істинні судження, скільки осмислені, разом із хибними, які також мають сенс. Метою філософа є, таким чином, розуміння, а зрозуміти можна лише те, що має сенс. Якщо розуміти раціональність не у науковому, а у філософському сенсі — «як правильно побудоване розмірковування» [Descombes, 1989: р. 290], філософський дискурс має бути раціональним, інакше він перетворюється на епатаж, софістику та зазнає поразки — власне, філософія як «література», як «письмо» вже припинила своє існування у сучасній Франції. Акцентування специфіки філософського дискурсу як спроби розуміння, вловлення сенсу, на відміну від наукового пошуку істинності, не означає, що філософа не цікавить істина суджень, це означає, що його цікавить, передусім, відмежування того, що має сенс, від того, що сенсу не має, або ж, за вдалим висловом Вітгенштайна, переведення «латентного нон-сенсу в нон-сенс явний»⁷. Французькі філософи 1980-х років, стурбовані ірраціоналізмом пост-структуралістського й

⁷ Цит. за: [Descombes, 1983: р. 14].

пост-модерністського гатунку, здійснюють процедуру переведення неявного нон-сенсу дискурсу своїх попередників у явний, показуючи, що апеляції до літературної моделі філософської діяльності, що перетворюють філософію на «письмо», покликані звільнити їхніх авторів від підкорення вимогам зв'язності та несуперечливості, що забезпечують мінімальний поріг осмисленості дискурсу. Рациональність, яку (пост-)структуралісти зводять до наукової рациональності або до рациональності у доктринальному сенсі (хоча Ж. Буврес стверджує, що ці редукціоністські розуміння рациональності практично вже не мають прихильників), проголошується ворогом справжньої думки, тираном, перемога над яким є єдиною умовою народження вільної й, у цьому сенсі, філософської думки. Їхній дискурс, таким чином, справді перестає бути рациональним, проте, перетворившись на літературу (в широкому сенсі), він, так і не ставши літературою (у вузькому сенсі), перестає бути філософією.

ДЖЕРЕЛА

- Йосипенко О.* Семіологічна філософія мови: модернізація філософського дискурсу чи його поразка? // Мультиверсум. — 2010. — № 7 (95).
- Bouveresse J.* Le Philosophe chez les autophages. — Paris: Minuit, 1984.
- Derrida J.* De la grammatologie. — Paris: P.U.F., 1967.
- Descombes V.* Grammaire d'objets en tous genres. — Paris: Minuit, 1983.
- Descombes V.* La philosophie par gros temps. — Paris: Minuit, 1989.
- Descombes V.* Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933—1978). — Paris: Minuit, 1979.
- Ferry L., Renaut A.* La Pensée 1968. — Paris: Gallimard, 1985.
- Flaubert G.* Le seconde volume de Bouvard et Pécuchet. — Paris: Denoel, 1966.
- Hotois G.* Pour une métaphilosophie du langage. — Paris: Vrin, 1981.
- Lyotard J.F.* Aller et retour // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris: P.U.F., 1991.
- Pavel Th.* Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle. — Paris: Minuit, 1988.
- Rorty R.* Philosophy in America Today // Consequences of Pragmatisme. — Brighton: The Harvester Press, 1982.
- Serres M.* Michel Serres, ou la philosophie de mélange // Le Matin de Paris. — 12 janvier 1982.
- Todorov Tz.* La notion de littérature et autres essais. — Paris: Seuil, 1987.
- Valéry P.* Cahiers. — Paris: Gallimard, 1973—1974. — Vol. 1.

Оксана Йосипенко — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, філософія мови, соціальна філософія, методологія гуманітарних наук, епістемологія, сучасна французька філософія.
