

Рена А. А.

МІСЦЕ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА В ІСТОРІЇ СЕМІОТИЧНИХ УЧЕНЬ: ВИПАДОК КОНДІЛЬЯКА

Статтю присвячено особливостям семіотичного вчення Кондільяка у XVIII ст. Розглянуто інтелектуальний контекст та стратегії інтерпретації, що вплинули на появу проблеми довільного знака та «дигіталізації» мислення в епоху Просвітництва.

Як зазначають деякі сучасні дослідники проблем семіотики, XVIII століття є надзвичайно цікавим і плідним полем для досліджень (зокрема, хочеться нагадати той факт, що Н. Хомський, створюючи теорію генеративної лінгвістики, звернувся до вчення Пор-Рояля [«Картезіанська лінгвістика» (1969)], а Ж. Дерріда присвятив велику працю Руссо та семіотичним ідеям його епохи, розробляючи деконструктивістський підхід до вивчення тексту [«Грамотологія» (1967)]), однак у цілому семіотика Просвітництва залишається невідомим материком для гуманітарної науки. З одного боку, тому що на ній ще зберігається печатка тенденційного аналізу XIX ст., а з іншого - тому що в нашій країні, здається, французьке Просвітництво тривалий час було об'єктом ідеологічної баналізації та школярської схематизації. Серед розвідок з даної теми найглибше семіотико-лінгвістичні студії вивчені в працях Н. Бокадорової, Є. Реферовської, Ю. Степанова, С. Ору (його книга «Семіотика енциклопедистів» (1979) у Франції вважається однією з найавторитетніших), М. Фуко, Ж. Стара, Ж. Дерріда, П. де Мана, Н. Руссо та Ж. Старобінського. Семіотичні ідеї французького Просвітництва найширше представлені в філософії Етьєна Бонно де Кондільяка (1715-1780), своєрідні й типові риси якої визначили культурологічне «реноме» епохи, що яскраво відобразилося у подальшому політико-інтелектуальному завоюванні та перетлумаченні спадщини Просвітництва. Для усвідомлення специфіки семіотичного підходу стосовно рефлексії про мову у XVIII ст. нам треба вдатися до кількох попередніх зауважень-екскурсів.

Знакова характеристика мови

Від античності до пізнього середньовіччя зв'язок знаків з мовою не був чимось обов'язковим і очевидним. Найархаїчніші практики гадання чи астрології також є *прочитанням знаків*, так само як і в побутовій сфері: медицина (тлумачення симптомів) чи мисливство (віднайдення слідів). Вже у Платона поняття мовного, лінгвістичного знака невіддільне від знака-симптому (*semeion*). Арістотель чітко відрізняє мовний знак (*sumbolon*) від немовного (*semeion*), але функція першого полягає в самостиранні перед тим, що він означає. Мовний знак, таким чином, має бути *прозорим*, абсолютно адекватним предмету репрезентації. В середньовіччі ця вимога перед знаком зберігається, набуваючи теологічного значення: суто лінгвістичні особливості знака (полісемія, омонімія, синонімія) стають проблемою ідеології значень.

Блажений Августин починає розглядати ці два типи знаків під однією категорією [«De dialectica» (387)], але по-справжньому тільки у Р. Бекона [«De signis» (1267)] мова займає законне місце в загальній системі знаків [1]. У подальшій історії семіотики (Дуне Скот, Оккам) теорія знака стане важливою складовою для загального аналізу мови.

Залучення лінгвістичної проблеми мови до загальної теорії знаків має два кардинальні наслідки для рефлексії щодо мови: по-перше, мова не є чимось окремим і випадковим, але вписується в те, що Р. Біар називає *символічною* концепцією знака: «космотеологічне бачення, для якого Бог - це мова, а все інше - знак» [2]. По-друге, теорія лінгвістичного означування стає предметом експліцитного дослідження; більше того,

воно легітимізується на рівні державних установ і стає обов'язковим у системі загальної освіти, впливаючи на ідею педагогіки як такої. Проблема знакової репрезентації - це також проблема знання та влади.

Мова та проблема розуміння

Зв'язок семіотики та лінгвістики великою мірою стосується також проблеми людського розуміння. Картезіанське уявлення про мислення пориває з античними ідеями (наприклад, для Арістотеля розуміння ідентичне «формі речей»). Схожим чином середньовічний *intellectus*, услід за Арістотелем, вказує на природний зв'язок мислення й об'єкта, але визнає чисту довільність у відношенні звука до елементів мислення (*itrositio*).

Ідея про дуалізм душі й тіла (розум та матерія не належать єдиній онтологічній природі) радикальним чином вплинула на філософію мови Нового часу. Один із наслідків посткартезіанської думки від Гоббса, Локка до Кондільяка полягав у відкритті нового простору мислити мислення або мову як предмет обчислення або систематизації. Здається мислення розпадається на кілька рівнів, де одна думка може бути знаком іншої. С. Ору, наприклад, пояснює цей перехід таким чином: «Висловлюючись у сучасних термінах, можна розцінити цю революцію ідей як завершення *аналогічного характеру* розумової діяльності; репрезентація стає повністю *дигітальною*, ми сказали б, що вона відповідає виключно процесу *кодування*» [3]. Лінгвістичний знак, знак довільний (арбітральний), стає зразком самого мислення. Це - момент народження сучасної семіотики, оскільки арбітральний знак перестає бути одним типом знаків серед багатьох інших, але перетворюється на модель будь-якого означування взагалі.

Ідейна ревізія кондільяківської системи в XIX ст.: Мен де Біран

Філософським розробкам «семіотичного» спрямування, притаманним для тогочасної епохи, судилася непростя доля. Той факт, що після 1789 р. роботи Кондільяка були покладені в основу загальної філософської освіти у Франції (з неминучим переносом на них нових епістемологічних та ідеологічних впливів), зумовив подальше тенденційне, «школярське» обмеження його спадщини: по-перше, редукування його творчості до неproblemатичної легендарності та

кількох розхожих формул (славнозвісна мармурова статуя); по-друге, абсолютне нехтування ідеями Кондільяка про мову та її «семіотичну» компоненту.

Модель сучасного (і домінуючого!) прочитання Кондільяка започатковує Мен де Біран [4]. Він критикує «суперечливість», двозначність вчення Кондільяка та його учня Дестют де Трасі: «вчення не однорідне», «його вчення двозначне», «подвійна теорія Кондільяка» [5]. Для Бірана невдача Кондільяка полягала у відході від простого принципу пасивної чуттєвості (на його думку, позитивний і вдалий шлях) і помилкового звернення до вивчення знакової діяльності, штучності алгебри, лінгвістичної формалізації. Для розуміння того, чому Біран підкреслює саме ці риси в філософії Кондільяка, потрібно звернутися до загального проекту кондільяківської «науки», накресленого вже у першій роботі, - «Досліді про походження людських знань».

Вступ до семіотичної системи Кондільяка

Як зазначають коментатори творчості Кондільяка, його вчення нагадуватиме менше філософію *праксису*, ніж метафізику *факту* [6]. Отже, не отожднюючись з наукою, яка встановлює першопринципи або з методом передчасних дефініцій, теорія з'являється завжди *опісля*, йде за певним розвитком науки (тому Кондільяк постійно дотримується наукової лінії, яку він продовжує-виправляє: Галілей-Бекон-Ньютон-Локк).

Кондільяка насамперед цікавить становлення, розвиток (*progres*), «умови історичних можливостей», утворення (*generation*). Винахід завжди відбувається за аналогією, тому що те, що справедливо для аналогії, справедливо для аналізу. Розвиток науки, збагачення знань здійснюється «ідентичними пропозиціями» (постійний вираз Кондільяка), а отже, аналітичними судженнями. І зовсім не випадково, що «Логіка» з відривом у тридцять років від «Досліді» повторює головні правила системи. Вона ґрунтується в першу чергу на аналогії, теорії тотожності та історії науки. Аналогія пояснюється через різницю рівнів («потрібно розрізнити в аналогії різні рівні»), яка залежить від сил, енергії або кількості зв'язків: «Згідно з тим, як змінюються сполучення (*combinaisons*), між ідеями виникає більше чи менше зв'язків. Таким чином, я можу уявити сполучення, в якому зв'язок настільки великий, наскільки це можливо <...>. А розглянувши об'єкт з того боку, яким він пов'язується з ідеями, які я шу-

каю, я відкрию все...» [7]. Отже, стає зрозумілим, що загальний принцип *комбінування* є породжувальною силою цієї системи.

«За допомогою цього методу ми навчалися самі; і, віднайшовши за допомогою тотожних речень, що наші ідеї і наші здатності є лише відчуттями, які сприймають різні форми, ми переконалися в походженні та формуванні (*genération*) тих та інших. Ми відзначили, що розвиток наших ідей та здатностей відбувається лише за посередництвом знаків (і без них не відбувався), що таким чином наш спосіб міркування можна виправити, лише виправляючи мову, і що все мистецтво в даному випадку зводиться до того, щоб добре відтворювати мову кожної науки. Нарешті, ми довели, що перші мови спочатку були добре утворені, тому що метафізика, яка скеровувала їх створення, була не такою наукою, як тепер, а інстинктом, даним природою» [8].

«Дослід» і «Логіка» незмінне дотримуються правила аналізу - «тотожним реченням», - щоб утворити комбінування або модифікацію певного немодифікованого матеріалу-відчуття. Цей первинний німий матеріал входить у зовнішній світ, породжуючи комбінації, відношення і зв'язки. Сенсуалістська метафізика Кондільяка дедалі більше нагадує метафізику знака та філософію мови. Так, Жак Дерріда, досліджуючи нав'язування опозицій у системі інтерпретацій Кондільяка його послідовниками, наголошує на відвертому небажанні помічати в його текстах перетворення сенсуалізму на семіотичне вчення. В поступовому перетлумаченні, зміщенні уваги з семіотики, проблем мови у бік протиріч сенсуалізму, матеріалізму тощо з'являється опозиція активність/пасивність, яка в інтерпретаційній структурі повторювання (завчання?) набуває понятійного характеру: «Було конче необхідно, щоб спрощувальна критика, об'єктом якої була філософія Кондільяка в XIX ст., стосувалась, водночас і поступово, його матеріалізму й ідеалізму або спіритуалізму, його емпіризму й формалізму, його сенсуалістського психологізму або генетизму й логіцистського алгебраїзму. Історія прочитання Кондільяка у Франції згідно з відношенням, в якому немає нічого зовнішнього чи випадкового, є також історією утворення Університету та його моделей філософського викладання. Система цього відношення мала б бути проаналізована дуже ретельно. Саме в ході складного і необхідного процесу думка Кондільяка часто обмежувалась в уяві стількох випускників камінною впертістю статуї і розпиленням запаху троянди» [9].

Отже, відчуття як первинний матеріал присутності породжує всі людські знання, змінюючись, зв'язуючись, комбінуючись у знаки та за допомогою знаків. «Дослід про походження людських знань» встановлює опозицію «матеріалу» і «задіювання» первинного елемента, яким є відчуття: «Отож, відчуття і дії душі представляють собою матеріали всіх наших знань - матеріали, які задіює [*met en oeuvre*] міркування [*reflection*], відшукуючи за допомогою сполучень [*combinaisons*] відношення, які вони в собі "містять"» [10]. Теорія розуміння з перших сторінок «Дослід» постає як теорія відчуття, задіювання і змістовних сполучень, що змінюють цей первинний матеріал, яким є відчуття.

Кондільяк також дуже часто використовує біологічну метафору, щоб пояснити, яким є відчуття. Відчуття не просто пасивний елемент, а також і *зародок* (*germe*), тому предметом першої частини «Дослід» є теорія знаків та мови як системи, що розвиває або «задіює» чуттєвий та елементарний зародок: «Однак я вважав, що це питання [теорія мови.- А. Р.] має становити значну частину мого твору, й тому, що воно може розглядатися з нової і ширшої точки зору, й тому, що я переконаний, що вживання знаків становить причину, з якої розвиваються зародки [*le germe*] всіх наших ідей» [11]. Опозиція зародок/розвиток нагадує опозицію змісту (матеріал) та форми (задіювання), цілісність яких забезпечує загальний принцип кондільяківської аналогії.

Логіка генези та обчислення

Ми недаремно звернулися до мікровичитання деяких ключових термінів «Дослід» та «Логіки», оскільки їхня конфігурація та ужиток склали своєрідну «драму» в системі знань XVIII ст., а швидше їх переінтерпретацію. Вчення Кондільяка, як відомо, становило кістяк наукової парадигми Просвітництва, шукаючи поєднання наукових досліджень природи та саму природу в мові, яка мислилась мовою природи і науки водночас. Але подібний проект був також суперечливим, тому що мав на меті об'єднання «біологічної» та «аналітичної» моделі в єдиній доктрині. Цю опозицію Роже Лефевр пояснює так: «Між конкретним емпіризмом, зануреним у реальність, та абстрактним логіцизмом, який маніпулює поняттями, вона коливається і шукає узгодження. Але життя і мислення, чуттєвість і розум, існування і система, - хіба їх можна уподібнити?» [12].

Ту ж ситуацію відтворює Мішель Фуко на прикладі історії клініки, — ширше, медицини, — яка також укорінюється в мові: «Дискурсивне і обмірковане сприйняття лікаря і дискурсивне мислення філософа щодо сприйняття збiгати-муться в точному взаємонакладанні, *оскiльки свiт для них є аналог мови*» [13]. Ідеал концептуальної структури науки та філософії — це точно висловлювати в мові те, що видиме в природі, світі речей, встановлювати рівновагу між висловлюванням та баченням. Те, що об'єднує генеративну ідею та ідею аналогічного комбiнування, виникає у Кондiльяка у вигляді «неспроможності» (сагеппе) повного злиття *visio* та *dictio*, розриву, який породжує, на думку Фуко, «епістемологічні міфи». «В усьому цьому є просте історичне виправдання: логіка Кондiльяка, яка слугувала епістемологічною моделлю клініки, заперечувала науку, де видиме й висловлюване розглядалось би як повністю адекватні. Філософія Кондiльяка була з часом пересунута від висхідного враження до операціональної логіки знаків, потім від цієї логіки — до встановлення знання, яке було водночас мовою і обчисленням: використання на цих трьох рівнях і кожного разу в різних значеннях поняття *елементу* забезпечувало протягом цього руху двозначну неперервність, але без визначеної та зв'язної логічної структури. Кондiльяк ніколи не виділяв універсальної теорії елемента — чи то перцептивного, лінгвістичного, чи обчислювального; він весь час вагався між двома логічними операціями: логікою генези і логікою обчислення. Звідси — подвійне визначення аналізу: редукувати складні ідеї до «простих ідей, з яких вони складаються, йти за розвитком їх породження», а також шукати істину «за допомогою певного варіанта обчислення, тобто складаючи і розкладаючи поняття, щоб порівняти їх найвдалішим чином у пошуках того, що мається на увазі» [14]. Для Мішеля Фуко «сумнів», осциляція Кондiльяка поміж генетикою та обчисленням — головна й показова риса «класичної епістемі»: «Таким чином, на двох кінцях класичної *епістемі* опиняються *матезис* як наука про обчислювальний порядок і *генезис* як аналіз утворення порядків, виходячи з емпіричних послідовностей. <...> Область знаків, пронизуючи собою всю сферу емпіричного представлення, але не виходячи ніколи поза її межі, розміщується між *матезисом* і *генезисом*» [15]. Проте Кондiльяк не ставив перед собою такої проблеми. «Міфи», породжені всередині епістемологічної таблиці, яку

креслить Фуко, мають значення лише в рамках «старої філософської опозиції, яка забороняє мислити генетичну та обчислювальну ідеї разом або тільки згідно з категорією виключення чи діалектичного синтезу» [16]. Видається проблематичним ототожнювати ідеї Кондiльяка з «класичною епістемою» Фуко, елементи якої походять від критичної традиції ХІХ ст., зокрема, винаходом та інституціалізацією кондiльяківських «суперечностей» у Мена де Бірана, Віктора Кузена та ін.

Поняття генія в культурі Просвітництва

Для проекту нової науки, яка є водночас і прикладом, і відкриттям нового, поєднання генеративної та комбiнаторної моделей виявляється необхідним і можливим. У «Досліді» мислитель пише про необхідність «нових сполучень» (*combinaisons neuves*), завдяки творчій уяві дослідників. Філософія вроджених ідей сліпа до новизни, вона завжди мусить обирати поміж емпіризмом генези або обчислювальними схемами: «Ми здебільшого не створюємо ідеї, які отримуємо через органи чуттів. Винахідливість полягає в умінні робити нові сполучення. Існує два види винахідливості: талант і геній» [17]. Винахідливість таланту залежить від існуючих ідей, їхня природа і властивості наштовхують його на відкриття завдяки вмінню та аналізу. Геній відкриває нову науку там, де на це ніхто не сподівався. Так само для відомих уже ідей він знаходить такі пояснення і зрозумілість, на які ніхто не був здатен. «Геній додає до таланту ідею, так би мовити, творчого розуму» [18]. Його вирізняє в першу чергу творча уява.

Ідея «генія» для теорій мови ХVІІІ ст. мала центральне значення. В статті «Мова» для «Енциклопедії» Жокур пояснює, що різні мови народжуються від різноманітних геніїв народу, а тому можна стверджувати, що в них немає нічого універсального, оскільки в кожній нації — свої звичаї та почуття, ідеї чесноти й пороку. «Дух» (*genie*) мови залежить від клімату, освіти, форми правління. Так само вважає й Кондiльяк. Геній безпосередньо залежить від розвитку мови. Кожна мова сполучає свої ідеї відповідно до властивого їй генія. Геній взаємодіє з мовою, з певним станом знакової аналогії, він визначається наукою про мову та відповідним знаковим станом в ній. Втім, водночас він — і «вірний учень природи» [19], і носій небезпечної уяви, який відхиляється від приписаних установ, наражаючи послідовників на небезпеку «фривольного»

безладу в мові. «Хоча великі люди в певних відношеннях діють відповідно з характером їхньої нації, в них є щось таке, що їх від неї відгрізняє. Вони бачать і відчувають так, як це властиво лише їм, і щоб виразити свій образ бачення і відчуження, їм доводиться вигадувати нові звороти в правилах аналогії або принаймні якнайменше відхилятися від них. Завдяки цьому вони зіставляються з духом [genie] своєї мови і водночас надають їй свого власного духу» [20]. У пошуках власної творчості видатному генію «доводиться підготовлювати руйнування мови, розвиток якої він прискорював би століттям раніше <...>. Легкість у наслідуванні їхнім недолікам скоро переконає посередні уми, що лише від них залежить досягнення однакової з ними слави. Ми бачимо, що саме тоді починається царство перекручених [subtile] та збочених думок, тонких протиставлень, блискучих парадоксів, фривольних зворотів, вишуканих виразів, слів, створених без необхідності, одне слово, жаргону гострословів, зіпсованих дурною метафізикою. Публіка аплодує: множаться твори фривольні, легковажні, твори на один день [rouge un instant]» [21]. Для Кондільяка химерна уява породжує «фривольне» як небезпечний знак у вигляді фальшивого жетону, якого слід стерегтися як двійника тотожних ідей.

Тотожність аналітична та фривольна

З самого початку «Досліджу» філософ наповняє на необхідності дослідження функціонування знаків («я переконаний, що вживання знаків представляє собою причину, внаслідок якої розвиваються зародки всіх наших ідей» [22]). Коли ж у книзі постає питання зв'язку ідей (розділ 3), виникає необхідність у понятті *потреби* як єдиного принципу нашого відношення до речей, а їх зв'язок залежить від сили аналогій знаків. Відразу після цього розділу подається відома класифікація трьох видів знаків (випадкових, природних, інституційних), але вся друга частина книги присвячена *тільки* одному виду знаків - арбітральному знакові. Як підкреслює Ж. Дерріда, арбітральний знак у Кондільяка постійно ризикує відірватися від світу природи, від природної системи задоволення потреб і стати неконтрольованим зайвим надлишком.

Кондільяк намагається примирити природне і штучне, підпорядковуючи останнє першому в логічному порядку тотожних ідей. Природа пізнається в логічному аналізі, який повністю залежить від очевидності розуму: «Очевидність

розуму належить виключно до тотожності Ідей» [23]. Тотожні речення очевидні самі по собі, а також очевидними реченнями є всі рівняння, введені з самоочевидних. Очевидне речення зводиться до форми: те ж саме є тим самим (le meme est le t  cte). Так само пояснюється аналогічність речень: речення Б тотожне реченню А тоді, коли сенс речення Б повністю міститься в сенсі речення А. До того ж сенс речення А може бути ширшим, ніж сенс речення Б, але не навпаки. Таким чином, вони тотожні на рівні означеного.

В цілому, тлумачення тотожних речень Кондільяка подібне до істин розуму Лейбніца, для якого вони «тотожні, оскільки вочевидь повторюють одне й те саме...» [24]. Однак для Кондільяка важливо обґрунтувати не очевидність інтуїтивного пізнання (за що він критикує «Логіку Пор-Рояля»), а «очевидність факту», тобто чуттєвого досвіду. Як справедливо відзначив К. Маркс [25], Кондільяка цікавить тотожність потреби, необхідності. На рівні дискурсу, означника цю тотожність зберегти надзвичайно складно.

Досліджуючи тексти Кондільяка, Ж. Дерріда показує, що будь-яка негативність, котра активно піддається критиці («погана» метафізика, «погана» риторика, «погана» мова взагалі) підпадає під категорію *фривольного*. В «Синонімічному словнику» Кондільяк відсилає від слова «фривольний» до слова «даремний»: «"Фривольний", див. *Даремний*: adj. m. i f. марний, фривольний, пустий. Даремне означає ні на що не придатні речі. Якщо на вигляд вони здаються корисними, а насправді вони даремні, то їх називають *марними*. Якщо ж їх придатність стосується мало-значущих або малоцінних об'єктів, то вони фривольні. Щодо *пустого*, воно додається до *фривольного* й найчастіше позначає судження, які ні про що не говорять» [26]. Тотожність виразів справді безглузда, проте тотожність ідей чуттєвого досвіду істинна і необхідна. Судячи з аналізу Маркса в «Капіталі», фривольне віддається для обміну на потрібне і корисне, додаткова вартість з'являється з непотребу, зайвого і знеціненого, тому її потрібно раціоналізувати і включити в загальну систему тотожності. «Можливо, зроблять висновок, що мову обчислень становлять лише тотожні і, значить, пусті [frivoles] речення. <...> *Шість є шість* - речення одночасно й тотожне, й пусте. Але зауважте, що тотожність є водночас і у виразах, і в ідеях. Адже пустим [frivole] робить не тотожність в ідеях, а тотожність у виразах. Справді, коли немає потреби [ми підкреслюємо.— А. Р.] скласти речен-

ня *шість є шість* - це ні до чого б не призвело. А порожнеча [la frivolite], як це можна було помітити, полягає в тому, щоб говорити заради того, щоб говорити, без предмета, без мети, нічого не кажучи» [27].

Таким чином, існує дві тотожності, дві сили повторення: аналітична і фривольна. Заміщуючи мислення системою знаків, завжди залишається ризик відірватися від об'єкта дослідження, від природного стану речей, впасти в пусте говоріння. Дигіталізація мислення, зрештою, мови - це момент, коли знак залишається сам на сам з правилами власного функціонування, означник має повністю належати *віртуальним* правилам означуваного. Мова стає небезпечною, коли означник автономізується, звертається до самого себе, коли сама мова гіпостазується, відривається від світу природи.

Дигіталізація розуму

Кондільяк будує свою теорію знака на критиці локківської ідеї про мову, однак у розумінні її розв'язанні інтерпретації ролі знаків для людського розуміння він з Локком рішуче не погоджується. Локк стверджує, що «вивчення самих ідей та судження про них, без звертання до їхніх назв, є кращий і найнадійніший шлях до ясного і точного знання...» [28]. Кондільяк таку позицію рішуче заперечує. Він досліджує найрізноманітніший матеріал для того, щоб довести, що всі процеси людського пізнання залежать від виникнення і розвитку системи знаків. Таким чином, не буває зв'язку ідей без зв'язку знаків, мислення невіддільне від мови. За відсутності сприйняття матеріальних об'єктів тільки сприйняття слів дає можливість мислити що-небудь. Такий висновок породжує своєрідний *номіналізм*. Мова необхідна для мислення не лише для того, щоб охопити і проаналізувати всю множину явищ (утворити абстрактні ідеї), але також для того, щоб описати деякі «об'єкти» думки, котрі не відповідають жодним ідеям (відчуттям). Наприклад, без знака «квадратний корінь з 2» було б неможливим помислити це число й зробити необхідні обчислення, в яких воно зустрічається.

З приводу кондільяківського номіналізму С. Ору робить такий висновок: «Без сумніву,

Кондільяк переступає вирішальну межу в *дигіталізації розуму*» [29]. С. Ору порівнює цей радикальний перехід з висловом Лейбніца з приводу алгебри про символічну репрезентацію як «сліпу думку». Він вбачає схожість між цією ідеєю та теорією означування: «Можна було б пояснити цей Лейбніців вислів як мислення без репрезентації: я мислю дещо, але в моїй думці немає нічого, крім репрезентації певних знаків, а зовсім не того, що ці знаки означають. У певному сенсі знаки означають лише самих себе та правила їх використання. Звісно, Кондільяк віддає знакам право позначати для мислення ідеї у вигляді відчуттів, <.. > але його засаднича теза полягає в тому, що *мислення - це тільки мова*» [30]. Згодом філософ перегляне поняття арбітральності знака, викладене в «Досліді», бо його радикалізація зачіпає проблему істинності.

Справді, філософ жодного разу не говорить, що знак первинний для досвіду. Насправді знаки виникають поверх сприйняття, вони виконують надструктурну функцію. У своїй «Граматиці» (1775) Кондільяк пояснює, що природний знак може стати знаком арбітральним (предметом маніпуляції за бажанням), навіть не змінюючи свою тілесну реальність. Змінюється його використання, ужиток (usage).

Висновки

Кондільяк - один з перших сучасних семіотиків, який стверджував, що логіка відчуття людини знаково (семіотичне) кристалізована та лінгвістичне оркестрована, породжує завдяки процесові комбінування та творчого перетворення людські знання. Критики цього підходу від Мена де Бірана до М. Фуко намагалися помістити його в суперечність між генезою та структурою, нехтуючи концепцією *уяви*, на основі якої ґрунтується знакова проблематика (аналітична тотожність, фривольність та фальшивість, арбітральність та Дигіталізація). Зміна знака з природного на арбітральний позначає розрив між природою та культурою, відкриває вхід до випадку та історії. Однак принцип порядку відповідає природному стану: «По суті, є тільки одна наука - історія природи...» [31], яку ми здатні пізнати лише «семіотичне».

1. Rosier I. La parole comme acte. Sur la grammaire et la semantique au XIXe siecle.- Paris, Vrin, 1994.- Chap. 3.
2. Biard J. Logique et theorie du signe au XIV siecle.- Paris, Vrin, 1989.- P. 10.
3. Aurom S. La philosophie du langage.- Paris, PUF, 1996.- P. 84.
4. Бодуславский В. М. Этьенн Бонно де Кондильяк.- М.: Мысль, 1984.- С. 8-9, 120.

5. *Maine de Biran M.-Fr.* De la decomposition de la pensee.- Т. 3.- Paris, Tisserand, 1947.- P. 99.
6. *Le Roy G.* L'Introduction a l'oeuvre philosophique de Condillac // Condillac. Œuvres philosophiques.- Vol. I-II, Paris, 1947-1948.-P. VII.
7. *Кондильяк Э. де Б.* Соч.: В 3-х т.- Т. 1.- М.: Мысль, 1980.-Т. 1,-С. 292.
8. Там само.- Т. 3.- С. 267.
9. *Derrida J.* L'archeologie du frivole. Lire Condillac.- Paris, Galilee, 1990.- P. 48.
10. *Кондильяк Э. де Б.* Вказ. праця.- С. 74.
11. Там само.- С. 31.
12. *Lefuvre R.* Condillac ou la joie de vivre.- Paris: Philosophies de tous les temps, 1982.- P. 83.
13. *Фуко М.* Рождение клиники.-М.: Смысл, 1998.-С. 151-152.
14. Там само.- С. 179.
15. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.- М.: Прогресс, 1977; СПб.: А-сад, 1994.- С. 107.
16. *Derrida J.* Op. cit.- P. 32.
17. *Кондильяк Э. де Б.* Вказ. праця.-С. 131
18. Там само.
19. Там само.-Т. 3.-С. 274.
20. Там само,- Т. 1.- С. 266-267.
21. Там само.-С. 270.
22. Там само.- С. 72.
23. Там само.- Т. 3,- С. 23.
24. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4-х т.- М.: Мысль, 1983.- Т. 2.- С. 369.
25. *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори.— К.: Держ. вид-во політичної літ-ри УРСР, 1963.- Т. 23.- С. 158-159.
26. *Derrida J.* Op. cit.- P. 122-123.
27. *Кондильяк Э. де Б.* Вказ. праця.- Т. 3.- С. 296-298.
28. Там само.-Т. 1.- С. 563.
29. *Auroux S.* Op. cit.- P. 95.
30. *Ibid.*- P. 95.
31. *Кондильяк Э. де Б.* Вказ. праця,— Т. 3.— С. 6.

A. Ryepa

PLACE OF THE ENLIGHTENMENT IN THE HISTORY OF SEMIOTICS: THE CASE OF CONDILLAC

The article is devoted to the Condillac's semiotic doctrine in the XVIII century. The intellectual context and some interpretative strategies are reconsidered to depict the rise of the arbitrary sign and the mind «digitalization» problematics during the Enlightenment.