

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Оксана Йосипенко

«ПРОЯСНЕННЯ» VS «ПОЯСНЕННЯ»: МЕТОДОЛОГІЧНІ РЕФЛЕКСІЇ ВІТГЕНШТАЙНА ЩОДО ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ (ФРАНЦУЗЬКА ПЕРСПЕКТИВА)¹

Людвіг Вітгенштайн досі є одним із найвпливовіших і, одночасно, найконтраверсійніших авторів ХХ ст. Він не створив філософської системи, його праці, за винятком «Tractatus logico-philosophicus», мають вигляд пронумерованих зауваг, які не виголошують ані тез, що їх можна було би перефразувати, ані доведень, якими можна було би скористатися. Тому з'ясування позиції Вітгенштайна з того чи іншого питання завжди є екзегетичною справою, яка потребує і знання текстів австрійського мислителя в цілому, і розуміння спрямованості його філософії, і дотримання певних критеріїв історико-філософської інтерпретації². За відсутності такого комплексного підходу тексти Вітгенштайна справді можуть використовуватися для аргументації зовсім різних філософських позицій – від постмодернізму до когнітивізму. Важливо також враховувати, що, згідно з думкою П'єра Адо³, філософія для Вітгенштайна є не є доктриною, а пошуком мудрості [Nadot 2001: 191-192]. Водночас Вітгенштайнова філософія пориває із традицією мудрості, базованою на знанні. Зовсім не здобуття нового знання, а *прояснення* того, що постає перед нашими очима, що ми вже знаємо й робимо, є метою його концептуального аналізу, його «філософської граматики». Питання про значення слова, визначальне для філософії «пізнього» Вітгенштайна, веде не до створення лінгвістичних теорій значення, а до з'ясування того, «що означає мати мовлення», «у чому полягає специфіка людського мовлення». Тому, як зазначає французький дослідник Вітгенштайна Філіп де Лара [Lara 2005b : 16], «зрозуміти філософську граматику означає зрозуміти, що йдеться не про лінгвістичну філософію чи критику мовлення, а про антропологію».

Метою цієї статті є показати, відштовхуючись від сучасних досліджень у французькій філософській думці, що, всупереч уявленням про Вітгенштайна як мислителя, філософія якого зводиться до філософії мови, до критики мовлення, до з'ясування

© О. Йосипенко, 2018

¹ Cet article est apparu grâce à mon séjour scientifique à Paris au juin de 2017, financé par FMSH.

² Про критерії історико-філософської інтерпретації див. [Йосипенко 2016: 111-123]

³ Варто зазначити, що П. Адо був піонером дослідження Вітгенштайна у Франції і досліджував його творчість все своє життя, починаючи від перших статей на зламі 1950-1960 років, та закінчуючи книгою «Вітгенштайн та межі мовлення» [Nadot 2004].

меж мови й розплутування мовних ілюзій, рефлексії Вітгенштайна обертаються до-вкола антропологічної проблематики, довкола проблеми людської природи, яка мані-фестується в людських діях і практиках, що мають своїм джерелом «ритуальний ін-стинкт», притаманний людині як «церемонійній тварині». А отже, я прагну довести, що саме в межах інтересу до природи людини стає зрозумілою методологічна наста-нова Вітгенштайна на «прояснення», яке в антропології набуває форми опису, який пропонує цілісне, «морфологічне», у сенсі Гете, зображення антропологічних фактів.

Інтерес Вітгенштайна до антропології та його звернення до суто антропологічних питань у праці «Зауваги щодо “Золотої гілки” Фрезера» [Wittgenstein 1967] зумовле-ний тим, що антропологія досліджує ритуальні феномени й магичні практики. Антро-пологія входить до кола наук, які є традиційним предметом зацікавлення французької філософії, тому більшість робіт, присвячених антропологічним рефлексіям Вітген-штайна, не випадково належать перу французьких філософів, тим більше, що описова настанова Вітгенштайна виявляється близькою до антропології «радикального порів-няння» класиків французької соціології Марселя Моса та Луї Дюмона⁴. Серед таких праць засадовими є стаття Жака Бувреса «Церемонійна тварина: Вітгенштайн і антро-пологія» [Bouveresse 2000], книга Філіпа де Лара «Ритуал і розум: Вітгенштайн-ан-трополог» [Lara 2005a] та книга Крістіан Шовіре «Антропологічний момент Вітген-штайна» [Chauviré 2004]. Проте в останні роки увага до антропологічної проблема-тики Вітгенштайна стає дедалі більш актуальною серед англomовних філософів. На особливу згадку заслуговує книга Стюарта МакВільямса «Магічне мислення» [McWilliams 2012], збірки «Філософська антропологія. Вітгенштайнова перспектива» [Gálvez 2010] та «Вітгенштайн і сцієнтизм» [Beale, Kidd 2017], а також англійський переклад книги Гюнтера Гебауера «Антропологічна філософія Вітгенштайна» [Gebauer 2017], що викликала неабиякий інтерес.

Антропологічний вимір рефлексій Вітгенштайна не зводиться до зацікавлення ма-гічно-ритуальними практиками, адже ритуальна природа людини виявляється в усіх людських практиках (давніх, сучасних, повсякденних, персональних і колективних), вона є джерелом наших практик як *людських* практик, вона робить їх такими, якими вони є. Щоб уникнути метафізичних спекуляцій про природу людини, досить послатися на людську форму життя, сказати «це в *такий спосіб* ми діємо», чи «*таким* є людське життя», описавши свій спосіб дії чи певну форму життя. Опис покликаний *прояснювати* сенс людських практик, а не рухатися безконечним колом каузального пояснення, де одна причина відсилає до іншої, не даючи змоги вловити специфіку людських феноменів, які визначаються не порядком причин, а порядком рацій. У фі-лософських рефлексіях Вітгенштайна ми можемо помітити збіг предмету антрополо-гії – людської природи, та методу її осягнення – «наочного зображення», і встановити

⁴ Вітгенштайнові «Зауваги ...» дуже зацікавили Луї Дюмона, у них він знайшов формулу, близьку до позиції Марселя Моса щодо мети антропологічного дослідження: справді, не потрібно пояснювати, чому люди мають вірування, здатні нас здивувати, потрібно здійснити опис, який би, з одного боку, ідентифікував ці вірування, виражаючи їх у зрозумілих нам термінах, з іншого ж – характеризував носіїв цих вірувань із соціологічного погляду, уточнюючи, в яких ситуаціях соціального життя дівці виражають ці вірування. Принагідно зазначимо, що у світ американ-ської антропології Вітгенштайн був уведений зусиллями Пітера Вінча та Кліфорда Гірца в при-таманному американській культурній антропології релятивістському контексті. На особливу згадку заслуговує факт плідного використання ідей Вітгенштайна сучасним антропологом Ві-ною Дас [Das 1998].

принцип цього збігу, що апелює не до когнітивного, а до естетичного сприйняття людиною світу, до людської здатності діяти у світі на підставі цього сприйняття. Антропологічні концепти «ритуального інстинкту» та «церемонійної тварини», а також філософський метод прояснення концептів «природи людини», «мовлення», «мислення», разом із виявленням його різних аспектів та внутрішніх напружень, будуть предметом нашого розгляду в цій статті.

Критика культурного еволюціонізму

У Вітгенштайнових «Заувагах щодо “Золотої гілки” Фрезера»⁵ вперше з’являється концепт *прояснення* (*Übersicht*) як альтернатива каузальному підходу відомого британського антрополога Джеймса Фрезера до пояснення феноменів ритуальності. Як можливо, що люди продовжують вдаватися до магічних ритуалів, хоча мали би вже давно помітити, що ці ритуали не є дієвими? Як пояснити їхнє нерозуміння помилки? Ці питання, поставлені Фрезером у «Золотій гілці» (1890), відомій праці, присвяченій примітивним ритуалам і фольклорним забобонам, визначили концептуальну схему антропологічної думки на зламі століть. Відповіді, які традиційно давалися на «питання Фрезера», коливалися між двома головними позиціями: первісні люди не помічають недієвості їхньої магії, бо не можуть цього помітити внаслідок їхнього незнання (Фрезер) чи притаманного їм дологічного способу мислення (Леві-Брюль), або не хочуть цього помічати, адже насправді їхні ритуали спрямовані не на досягнення практичної мети, а на звільнення від афективного напруження в суто «символічній» чи «експресивній» дії («експресивісти» та «символісти» – Маліновські, Редкліф-Браун, Еванс-Притчард тощо). Магія, за Фрезером, є помилковою системою природних законів, і прогрес розуму витісняє її релігією, щоби, зрештою, перейти до науки як адекватної форми пізнання, притаманної сучасній західній цивілізації.

Водночас, позиції раціоналістів і експресивістів є, у певному сенсі, компліментарними, адже, пропонуючи розв’язання «проблеми Фрезера», вони приймають її методологічні припущення, насамперед, опозицію раціонального та не-раціонального: антрополог, дослідник, носій раціональності констатує розрив між тим, що люди кажуть і роблять, і тим, що вони *мали би* робити та казати, якби були «раціональними», інакше кажучи, якби відповідали теоретичній моделі, яку привіз із собою антрополог і яку він часто застосовує в несвідомий спосіб. Розглядаючи звичай дикунів як людина доби Просвітництва, Фрезер⁶ констатує їхню видиму абсурдність, трагічне й жахливе в них є для нього дивними та незрозумілими елементами, присутність яких потребує пояснення. Вітгенштайнова ж настанова є зовсім іншою: для нього ці звичаї є цілком нормальними складовими звичайного життя людей, у тому числі нашої доби, їхню роль у житті первісної людини ми маємо зрозуміти не через пояснення, а через виявлення в нашому житті схожих феноменів, які нам близькі й добре знайомі. Вітгенштайну притаманна повага до всіх форм людськості, включно навіть із найбільш антипатичними – «це людська форма життя, її можна лише прийняти», – поєднана водночас із упевненістю в їхній зрозумілості за умови коректного підходу дослідника до антропологічного спостереження, девізом якого є «прояснювати, а не пояснювати».

⁵ Перша частина цього тексту, який складається зі серії нотаток, була написана в 1931 році, друга – пізніше, у 1948 році.

⁶ Фрезер ніколи не проводив «польових досліджень», проте він використовував різноманітні джерела (розповіді мандрівників і місіонерів, збірки казок і легенд), з яких черпав приклади для ілюстрації пояснень, висуваних із теорії функціонування людського розуму.

Опозиція пояснення і *прояснення* є складною темою, що викликає різноманітні інтерпретації, проте в антропології вона отримує специфічного значення, набуваючи форми опозиції пояснення та *опису*. У «Заувагах...» Вітгенштайн встановлює контраст між власне експлікативними теоріями, які практикують каузальне пояснення, й іншим способом висвітлення людської дії, а саме – описом, який забезпечує розуміння. Опис полягає в зібранні даних та їх організації в спосіб, який робить для нас очевидним сенс досліджуваних практик. Відомий французький антрополог Л. Дюмон робить епіграфом до однієї зі своїх праць власноруч перекладену цитату із Вітгенштайнових «Зауваг...», яка чудово ілюструє його власну антропологічну настанову: «Я вважаю [усупереч Фрезеру. – О. Й.], що спроба пояснення приречена від самого початку, адже досить лише коректно зібрати те, що знають, нічого до цього не додаючи – і задоволення, якого шукали в поясненні, з'явиться саме собою» [Dumont 1987: 13]. Задоволення, про яке тут ідеться, це задоволення нашої потреби розуміння. Якщо потреба в поясненні все ще залишається, це означає, що дані були зібрані та впорядковані не належним чином. Натомість, якщо факти були зібрані коректно та неупереджено, якщо були встановлені гомології й морфологічні схожості, якщо було враховано місце кожного факту в конфігурації цілого, то такий опис буде цілком осмисленим і задовольнятиме нашу потребу в розумінні, яку не здатна задовольнити експлікативна процедура антропологічної науки.

Якими є аргументи Вітгенштайна проти каузального пояснення антропологічних фактів? Насамперед, підхід еволюціоністської антропології несумісний з Вітгенштайновою концепцією науки, яка сформувалася ще в «Tractatus...». «Зауваги...» цілком вписуються в лінію критики, сформульовану в цій праці в п. 6.371 – 6.372: «Увесь сучасний світогляд ґрунтується на хибному уявленні, що так звані закони природи є поясненнями її явищ. Тож сучасні люди дивляться на закони природи як на щось непорушне, як стародавні – на Бога й долю. І ті, і ті мають слушність, і водночас не мають її. Правда, погляди стародавніх були ясніші, вони визнавали чітку межу своїм знанням, тим часом як за сучасної системи створюється враження, що з'ясовано *все*» [Вітгенштайн 1995а: 83]⁷.

На думку Вітгенштайна, це навіть не наука баналізує феномени, які «пояснює»; це, радше, спосіб використання науки нашою добою призводить до враження, що всі підстави для *здивування* світом зникли. Бо здатність відчувати здивування чи страх з приводу близьких нам речей, яку цивілізовані люди, якими ми є, майже втратили, не має нічого спільного із незнанням причин, які мали би їх пояснювати, а, також, із примітивністю: примітивність не в тому, щоб дивуватися звичним речам, а якраз у тому, щоб їм не дивуватись. Як слушно зазначає Жак Буврес, навіть якщо ми можемо припустити, що первісні люди переживали природні феномени з почуттям страху, то це не означає, що, за умов їхніх примітивних знань, інакше й бути не могло або що наші знання повністю усувають можливість таких страхів і забобонів [Bouveresse 2000: 65]:

⁷ Згідно з усталеною традицією, при цитуванні «Tractatus...» і «Філософських досліджень» вказують номер пункту чи, відповідно, параграфу, наводячи цитату у власному перекладі з оригінального тексту, або ж у перекладі, який задає традицію рецепції Вітгенштайна тією чи іншою мовою. У випадку «Bemerkungen...» я звертаюся до тексту оригіналу, тоді як у випадку «Tractatus...» і «Філософських досліджень» цитую переклад Євгена Поповича, окрім номера пункту чи параграфу вказуючи також сторінки видання перекладу. Базовими оригінальними виданнями для цієї статті були [Wittgenstein 2005; 2009].

блискавка, наприклад, якщо скористатися прикладом Вітгенштайна, не є сьогодні банальнішою та менш вражаючою, ніж дві тисячі років тому. Захоплення навколишнім світом притаманне людському розуму як такому, а не є його «дитячою фазою», естетичне й етичне переживання світу є конститутивною ознакою людини як «церемонійної тварини».

У лекціях 1930–1933 років Вітгенштайн висував на адресу Фрезера три головних зауваження. По-перше, він критикував схильність до пояснення феномена однією лише причиною, унаслідок чого пояснюваний феномен виявляється чимось відмінним від себе, якоюсь іншою реальністю. Наприклад, якщо люди б'ють палицею по дереву чи по землі, то це нібито тому, що колись, за іншої доби, били, щоб убити; або люди спалюють зображення людської істоти тому, що колись існував звичай спалювати людину. Вітгенштайн не відкидає цілковито й повністю інтелектуалістську теорію, підкреслюючи, що в деяких випадках такі пояснення можуть мати рацію, проте не обов'язково, щоб так було в усіх випадках: спалити, наприклад, зображення можна просто від гніву. Уніформність пояснення є наслідком потрапляння дослідника в мовну пастку, утворену притаманною нашому мовленню схильністю до узагальнення. По-друге, він критикував схильність до пояснення ритуальної практики переважно корисною метою. Так, колись справді могли приносити людину в жертву, щоб отримати добрий врожай. Проте користь – не єдиний мотив людської дії; безкорисна дія також є цілком раціональною. Більше того, саме безкорисні дії є найкращим виразом «ритуального інстинкту» людини. До цього ми повернемося трохи далі. По-третє, він критикував припущення того, що достатньо пояснити причину (себто, у випадку Фрезера, походження ритуалу), щоб зникло наше відчуття дивності й незрозумілості ритуальної дії, такої, наприклад, як свято Белтейн⁸. Натомість, щоб досягти потрібного ефекту, щоб зробити це свято більш «природним», потрібно знайти інші, схожі на нього свята в знайомому нам світі. Як зазначає К. Шовіре, «замість шукати причини поведінки примітивних народів, краще поставити запитання про рації ритуалів, магії, жертвопринесень, як у психоаналізі чи в естетиці. Потрібно зіставити й порівняти наші рації й рації первісних народів, щоб мати цілісне бачення, яке одне може прояснити для нас непояснювані дії» [Chauviré 2016: 243]. У цьому відношенні відповідь на питання «чому це нас вражає?» аналогічна відповіді на естетичне питання «чому це гарно?» Існує такий тип запитань, на які жодне знання емпіричного гатунку не здатне дати відповіді, адже прояснення, якого ми потребуємо, належить не когнітивному, а естетичному чи, подекуди, етичному, порядку. У таких випадках ми потребуємо не пояснення, а порівняльного *отису* – сенс досліджуваних практик повинен постати з коректного впорядкування даних, які вже є в нашому розпорядженні, а не з гіпотези про їхнє походження чи з оприявнення вірувань, які утворювали би їх справжню сутність. Вітгенштайн підкреслював, що заслуга таких мислителів, як Дарвін і Фройд, зовсім не в їхніх пояснювальних гіпотезах, а в їхній здатності змусити говорити самі факти, згруповуючи та впорядковуючи їх у певний спосіб, що нагадує морфологічний опис, певне «наочне зображення» фактів, їхнє впорядкування в *übersichtliche Darstellung*.

⁸ Йдеться про Вогонь Белтейну, церемонію, що її практикували в Шотландії до XVIII ст., під час якої імітувалося спалення на багатті довільно обраного учасника церемонії. Фрезер пояснює цей звичай пережитком справжніх людських жертвопринесень.

Übersichtliche Darstellung

Концепт *прояснення*, який Вітгенштайн називає також «наочним зображенням» (*übersichtliche Darstellung*), не зводиться лише до антропологічного опису ритуально-магічних практик, він постає в його подальшій творчості, зокрема в § 122 «Філософських досліджень», коли йдеться про людські феномени взагалі: «Поняття наочного зображення має для нас вирішальне значення. Воно характеризує нашу форму зображення, спосіб, яким ми бачимо речі» [Вітгенштайн 1995b: 139]. Ця увага до видимого, до бачення, яка є стрижнем «Філософських досліджень», пропонує нам розуміння описового підходу як споглядального: ідеться про вловлення способу, в який конституївані людські феномени, в який вони підігнані один до одного, ідеться про синхронне спостереження того, що можна *побачити*: опис повинен презентувати сенс людських практик, їхню глибинну структуру, а не пояснювати їх у дискурсивний спосіб історичними чи психологічними причинами. Опис чи прояснення людських практик використовує ті самі реєстри сенсу, що й естетичне сприйняття: увага до форми, до «фізіономії» дає змогу безпосередньо вловити сенс вираження, не вдаючись до його пояснення. Ідеться не про те, що сенс людських практик не може бути висловлений в мовленні, а про те, що він чинить спротив тенденції каузального пояснення, притаманного мовленню. Ідеться про те, що розуміння людських дій аналогічне, наприклад, розумінню музики. Можна було навіть сказати, що концепти «мовних ігор» і «форм життя» є естетичними концептами, адже засвідчують «те, що показує себе»: «Філософські дослідження» сповнені значущих і прояснювальних описів різноманітних людських практик.

Вітгенштайнова кореляція антропологічного, у широкому сенсі, опису та естетичного сприйняття як форми розуміння закорінена в тому, що здатність переживати світ в естетичний, а також – в етичний та релігійний способи є для нього засадовою здатністю людини, тому предмет антропології – людська природа – потребує відповідного методу аналізу. Вітгенштайн дорікає Фрезеру за нерозуміння естетичної природи людини й за сприйняття ритуальності, як одна з форм цієї природи, лише як свідчення розумової обмеженості первісної людини, як пережиток, подоланий західною цивілізацією.

Подекуди може скластися враження, що Вітгенштайн із його розрізненням між каузальним і естетичним проясненням, між поясненням і описом відтворює опозицію природничих наук і наук про людину, що її обстоювали Дильтай чи Шпенглер⁹, і яку структурні науки¹⁰ вважають успішно подоланою. З одного боку, Вітгенштайн справді вважає, що опис людської поведінки має здійснюватися не в термінах причин і механізмів, притаманних природничим наукам, а в термінах рацій та мотивів, за допомогою концептів, які є концептами самих дієвців. З іншого боку, підхід Вітгенштайна не містить жодного сліду психологічних конотацій, що їх викликало поняття «емпатії», «емпатичного розуміння» Дильтая. Так само його настанова «прояснення», яка означає впорядкування того, що ми вже знаємо, відрізняється не лише від каузального, але й від герменевтичного пояснення, яке передбачає, що ми дешифруємо, інтерпретуємо знаки, значення яких нам було невідоме. Вітгенштайн неодноразово

⁹ Такою, зокрема, є думка фон Врігта [Von Wright 1971] і Гакера [Hacker 1992], які побачили в «Заувагах ...» герменевтичну тезу.

¹⁰ Про спроби подолання Леві-Стросом опозиції пояснення й розуміння див. [Йосипенко 2012: 208-211, 226].

наполягає на тому, що «природна історія людини», якою він займається, повертає нашу увагу до фактів, які перебувають перед нашими очима та, внаслідок цього, вислизують від нас. Отже, *прояснення* Вітгенштайна не має нічого спільного із *відкриттям* фактів чи значень, про що свідчить § 415 «Філософських досліджень»: «Те, що ми тут подаємо, є, власне, зауваженнями до історії людської природи, ..., констатаціями, в яких ніхто не сумнівався і які тому проходили повз нашу увагу, що постійно були в нас перед очима [Вітгенштайн 1995b: 212].

Трансцендентальний характер природи людини

Класичне визначення людини як «раціональної тварини» поступається в ХХ ст. місцем визначенню людини як «мовної тварини» (*the language animal* Джоржа Стейнера). Вітгенштайн періоду «Tractatus ...» висуває ідею кореляції між думкою та мовленням і розвиває її в період «Філософських досліджень»: людський розум не дорівнює лінгвістичним здатностям, хоча й не є незалежним від них. Мовлення не є елементом думки, хоча й не є її простим засобом, знаряддям комунікації. Згадаємо § 25 «Філософських досліджень»: «Часом кажуть: тварини не говорять, бо їм бракує розумових здібностей. А це означає: “Вони не думають, тому й не говорять”. Але: вони якраз не говорять. Або краще: не вживають мови – якщо не брати до уваги найпримітивніші мовні форми. – Слова “наказувати”, “питати”, “розповідати”, “базікати” так само належать до нашої природної історії, як і “йти”, “їсти”, “пити”, “бавитися”». [Вітгенштайн 1995b: 102].

Вітгенштайн, таким чином, розглядає людськість людини в термінах природної історії, здатностей та вжитків, причому власне людські здатності розглядаються поруч зі здатностями, притаманними тваринам. Людина *також* є твариною, адже інстинкт і природні реакції людини не суперечать раціональності, але є базою для формування її культурних реакцій та здатності до навчання: навчаючись, наприклад, мові, дитина не просто дізнається, що існують книги, існують стільці, вона навчається шукати книжки, сідати на стілець та ін. Вітгенштайн у жодному разі не заперечує, що людина є раціональною істотою, яка використовує мову, проте для нього людська думка й раціональність є *не лише* когнітивними. Вони є когнітивними *та* практичними, і практичний елемент переде когнітивному. Тому для нього немає прірви між розглядом людини як тварини й розглядом її як мовної та мислячої істоти, він, у такий спосіб, прагне уникнути фундаментальної альтернативи – інстинкту та раціональності, природи та культури, притаманної антропологічній думці.

Попри всю увагу Вітгенштайна до досвіду мовлення у формуванні власне людських форм життя, було би перебільшенням стверджувати, що саме по собі мовлення є для нього критерієм людськості: ми стикаємося тут з аспектом філософії Вітгенштайна, який можна було би назвати «голізмом людських здатностей». Мовлення, як і мислення, не є окремими елементами, які можна було б додати до інших характеристик людини: погодившись, наприклад, із тим, що мовлення є власне людською здатністю, ми обов'язково мали б увести концепт мислення, та, намагаючись пояснити мислення, ми неминує мали би описати людське життя.

Людські здатності не є дискретними одиницями, вони існують і використовуються разом. Але наше мовлення сприяє цій схильності ізолювати людські здатності – згадаємо, що в наведеному уривку з «Філософських досліджень» Вітгенштайн використовує два терміни: «говорити» й «уживати мову». Яка між ними різниця? «Говорити» створює враження, що володіння мовою є якоюсь компетенцією, *відірваною* від інших

людських компетенцій, цей термін навіть дозволяє утворити відомий афоризм Вітгенштайна: якби лев міг говорити, як це часто трапляється в байках і казках, ми не змогли би його зрозуміти¹¹. Це якась здатність у собі, яку, уявимо собі, міг би мати навіть лев. Граматика слова «говорити» є оманливою, вона навіює враження, що йдеться про властивість, про якусь річ, яку можна мати чи не мати, тому Вітгенштайн надає перевагу вислову «вживати мову», який не має подібних конотацій.

Саме в цьому контексті потрібно розуміти відмову Вітгенштайна від класичного визначення природи людини, адже атрибуція людськості потребує посилання на власне людські здатності, а ці здатності вже передбачають розуміння людини. Коли ми кажемо, наприклад, що люди мислять, чи люди розмовляють, чи люди діють свідомо, чи люди мають докори сумління, – ці «визначення» не містять інформації, всупереч предикативній видимості висловлювання. Прояснення¹² концепту людськості показує, що коли ми визнаємо істоту людиною, ми ніколи не здійснюємо умовиводу – вона говорить, вона реагує в такий спосіб, *отже*, вона є людиною; ми визнаємо її *безпосереднім чином* та *в практичний спосіб*. Людина не може бути визначена в синтетичний спосіб, йдеться про «практичне впізнання «сімейних схожостей», що організують ужиток концепту людини» [Bosa 2015: 63]. Концепти «людини», «природи людини» є трансцендентальними, а не емпіричними, вони є умовою можливості пізнання людського. Як підкреслює Ф. де Лара, «Все, що ми можемо знати чи висновувати про людину чи про певних людей, базується на попередній впевненості, яка належить порядку ставлення – *Eine Einstellung zur Seele*, «ставлення до душі». Воно не є якимось знанням, воно не може бути ані підтвержене, ані спростоване жодною гіпотезою. Ось чому природа людини може бути лише прояснена, а не пояснена» [Lara 1995b: 155]. Практичне розпізнання людини не потребує предикативного визначення, воно постає в антропологічному описі чи в граматичному проясненні. Концептами, які організують прояснення, «наочне зображення» людини, стають «ритуальний інстинкт» та «церемонійна тварина», які Вітгенштайн уводить у «Заувагах...»

Людина як церемонійна тварина

Ритуальний інстинкт, за Вітгенштайном, притаманний природі людини, а його дія не обмежується поведінкою первісних людей чи магічно-ритуальними практиками. Ритуальний інстинкт є універсальним виміром людської поведінки, він перетворює людину на церемонійну тварину: «Можна було би майже сказати, що людина є церемонійною твариною. Це, без сумнівів, частково хибно, частково позбавлено сенсу, проте в цьому, все ж, є щось справедливе» [Wittgenstein 1967: 235]. Обережність, з якою Вітгенштайн запроваджує ідею церемонійної тварини, вочевидь свідчить про те, що він не намагається протиставити інтелектуалістській (раціональній) теорії ритуалу альтернативну теорію. Адже інстинктивні різновиди поведінки утворюють у нього не окрему категорію дій, а виявляються «основою» будь-якого різновиду людської поведінки, у тому числі, раціональних дій.

¹¹ Контекстом цього афоризму є критика лінгвістичного біхевіоризму, згідно з яким факт лінгвістичної поведінки є необхідною і достатньою умовою мовної істоти, і саме він конститує її суб'єктивність. Подекуди позицію Вітгенштайна ототожнювали з лінгвістичним біхевіоризмом, і він, знаючи про це, у § 302 і 304 «Філософських досліджень» висуває аргументи проти останнього, а не лише проти інтелектуалізму (значення).

¹² У цьому випадку *прояснення* є граматичним аналізом концепту.

Концепт ритуального інстинкту організує у зв'язне ціле міркування Вітгенштайна про поняття ритуальності та різні типи ритуалів, які він розглядає – власне магія, релігійний ритуал, табу, заборони, персональні ритуали тощо. Поверхова граматика слова «інстинкт» схиляє до висновку, що інстинктивна дія має бути не-рефлексивною, мимовільною та автоматичною, схожою на чистий рефлекс, яким є, наприклад, биття серця. Натомість, для Вітгенштайна інстинктивні дії, природні реакції людини завжди є інтенційними, вони визначають наші раціональні поведінки (тобто поведінки, які ми можемо виправдати чи обґрунтувати), вони слугують базою для навчання та виникають унаслідок навчання (як, наприклад, володіння мовою чи музичним інструментом), вони також можуть бути експресивними й когнітивними, у них «природне» нерозривно переплетене з раціональним. Чи є дитячий плач, биття палицею по землі або стискання губ у товаристві людини, що поводить зухвало, спонтанними, мимовільними реакціями? Ні, вони *також* є інтенційними, експресивними та інструментальними. Чи зняття комахи з тіла є просто рефлексом? Ні, цей жест є *також* експресивним та когнітивним. Чи є розповсюджений і повсякденний жест «постукати по дереву» суто ритуальним, тобто експресивним, адже він не має практичної мети? Зовсім ні, він є *також* інструментальним, адже в самій структурі його значення присутнє бажання вплинути на долю, щоб отримати бажаний результат. На думку Вітгенштайна, більшість ритуальних дій має такий змішаний характер, отже не може бути описана традиційними антропологічними опозиціями раціонального (інструментального) та ірраціонального (експресивного). Визнати «ритуальний інстинкт» означає визнати змішану структуру мимовільності та свідомої інтенційності, автоматизму та рефлексії в людській поведінці.

Таким чином, перший аспект концепту «ритуального інстинкту» оприявлює змішаний характер будь-якої людської дії, в якій нерозривно переплетені природні й інтенційні складники, цей концепт спрямований проти методологічних спрощень антропологічної науки, проти опозиції інтелектуалістів і експресивістів. Проте справжній потенціал цього концепту полягає в розкритті естетичної й етичної настанов як притаманних самій природі людини, як її основоположних схильностей. Людина як церемонійна тварина не задовольняється життям у зовнішньому середовищі, в якому вона впізнає загрози чи сприятливі для неї тенденції. Ритуальний інстинкт – це здатність людини *надавати значення* феноменам світу, *дивуватися* їм, бути *враженою* ними, а отже, у широкому сенсі, здатність пережити світ в естетичний, етичний та релігійний способи. І цю здатність неможливо пояснити в каузальний спосіб, вона не має жодного підпорядкування чомусь іншому – утилітарній меті, пізнанню світу чи його використанню для задоволення власних потреб. Унікаючи протиставлення ритуальної та раціональної дії, уводячи інтенційність у структуру ритуальної дії, Вітгенштайн протиставляє ритуальну дію саме утилітарній, тобто дії, яка керується утилітарною метою. Те, що дія не має утилітарної мети, не робить її ірраціональною. Більше того, саме ці дії без (утилітарної) мети є суттєвою ознакою людства. І здатність до таких дій невіддільна від лінгвістичної здатності. Специфіка людського мовлення щодо тваринних систем комунікації якраз у тому й полягає, що людина, як мовна істота, може говорити, проте нічого (корисного) не сказати. Мовні вислови є символічними, вони передбачають різні вжитки: той самий вислів, відповідно до обставин, може бути описом, наказом, побажанням, проханням тощо. Водночас, сигнали тварин позбавлені цієї базової для мовного вжитку багатозначності й варіативності, тому наявність у деяких видів тварин систем комунікації не перетворює їх на мовних істот:

ознакою власне людської лінгвістичної здатності, пов'язаної в систематичний спосіб із іншими здатностями, є можливість ритуального (естетичного, символічного) ужитку мовлення. Та якщо природа людини є естетичною, якщо її визначальною схильністю є надання сенсу світові, то вона потребує прояснення, а не пояснення, вона потребує опису, «наочного зображення» людських форм життя, а не встановлення причин і факторів історичного чи психологічного порядку.

Описовий та нормативний аспекти прояснення

Водночас, Вітгенштайнове «прояснення», опис як метод розуміння людини, містить у собі певне напруження¹³. З одного боку, він є потужною зброєю проти метафізичних ілюзій щодо природи людини, проти каузальних регресій в антропологічних дисциплінах, які, зрештою, не досягнувши пояснення, посилаються на причини «іншого порядку», тобто на метафізичні причини. Опис є референтним методом, він показує нам сенс людських практик, описуючи ці практики, та посилається, зрештою, на ритуальну природу людини, яка виражається в цих практиках та визначає правила цих практик, уникаючи в такий спосіб ланцюга каузальних пояснень. З іншого боку, коли Вітгенштайн полишає власне антропологічні питання, пов'язані з ритуалами, та переходить до детального опису наших форм життя та мовлення, до граматичного аналізу вжитку концептів, ця зміна фокусу антропологічного погляду супроводжується введенням нормативного аспекту всупереч описовій настанові.

Філософська граматики Вітгенштайна є критичним підходом, вона є потужним засобом виявлення та подолання метафізичних ілюзій, найперша серед яких – ілюзія реальності, ілюзія втручання реальності в мовлення, на якій ґрунтуються всі мовні описи. Зрозуміло, що опис наших форм життя та мовних ігор не є описом просто якоїсь «реальності», він є описом наших практик. Водночас, специфіка мовних ігор і форм життя полягає в їхній нереперентності: вони мають підстави в самих собі, вони не відсилають ні до чого іншого поза собою, вони визначені лише своїми внутрішніми правилами, вони є першими й останніми очевидностями. Тому їхнє прояснення повинно враховувати їхню «автономію».

Чи достатнім для їхнього розуміння буде простий опис, як це можна було би висувати з § 124 «Філософських досліджень»¹⁴, якщо врахувати, що граматики є принципово критичною настановою, що вона спрямована проти метафізичних ілюзій нашого мовлення? Метафізичні ілюзії, на думку Вітгенштайна, виникають тоді, коли те, що ми кажемо, не відповідає реальному «крокам» у реальних мовних іграх. Щоби зрозуміти граматику мовних ігор, ми повинні спостерігати за повсякденним мовленням, граматики *показує себе* в повсякденних ужитках, покладаючи межі осмислених висловлювань. Водночас, не всі мовні вжитки є прийнятними, існують такі, яких потрібно уникати.

Але яким чином ми можемо відділити осмислене, граматичне висловлювання від метафізичного висловлювання, якщо останнє функціонує не лише у філософському універсумі, а й у повсякденному житті, в універсумі літератури тощо (наприклад, висловлювання сумніву)? Проте найголовнішим є те, що метафізичне висловлювання все ж функціонує, отже, граматики не показує себе *безпосередньо* в кожному

¹³ Ми дозволимо собі тут коротко позначити проблему, яка варта окремого дослідження.

¹⁴ «Філософія мови ніяким чином не може порушувати фактичного вживання мови, вона може її, зрештою, тільки описувати». [Вітгенштайн 1995b: 139]

мовному вжитку. З одного боку, це повсякденне мовлення повинно навчити нас граматиці, з іншого – це граMATика повинна нас навчити, яке мовлення є коректним і прийнятним, пропонуючи нам засоби ідентифікації бажаних мовних ужитків та їхнього відокремлення від небажаних. На цьому другому шляху граMATика стає нормативною, адже це самі мовці або сам Вітгенштайн у своїх текстах мають розрізняти осмислені та хибні мовні вжитки, а критерії, які вони застосовують, належать концептуальному, а не емпіричному порядку. ГраMATика як спосіб боротьби з метафізикою, як процедура ідентифікації коректних, легальних мовних ужитків і дискримінації некоректних, не може функціонувати лише на базі опису. Разом із мовцем, з його суб'єктивною перспективою, граMATичний аналіз набуває нормативного звучання. У принципі, це не суперечить ідеї Вітгенштайна, згідно з якою, у кінцевому підсумку, саме в *моїй* (мовця) здатності застосовувати правила *нашого* мовлення, показує себе граMATика.

Водночас, ідея людської природи як промовляючої тварини, як церемонійної тварини, дає Вітгенштайну змогу інтегрувати граMATику в антропологічний ландшафт і врятувати опис. Розвиваючи ідеї граMATики, він не відмовляється остаточно від опису, а лише вкорінює опис в ідеї людини як промовляючої істоти, в ідеї, згідно з якою граMATика, в останньому підсумку, ґрунтується саме на здатності мовця застосовувати правила мовлення. Подолавши метафізичну ілюзію втручання реальності в мовлення, присутню в антропологічному описі, Вітгенштайн дає змогу втрутитись у мовлення, в автономію мовлення, промовляючому суб'єкту: саме з мовцем, з його здатністю відрізнати осмислені, граMATичні висловлювання від погано сформованих висловлювань, у тому числі, метафізичних висловлювань, пов'язаний нормативний аспект методу прояснення. З ідеєю граMATики Вітгенштайн, таким чином, віддаляється від свого дескриптивного ідеалу, адже антропологічне прояснення, на відміну від граMATичного прояснення наших метафізичних ілюзій, зовсім не потребувало суб'єктивної перспективи.

Висновки

У цій статті ми намагалися показати, спираючись на сучасні дослідження французьких філософів, що антропологічний вимір філософських рефлексій Вітгенштайна складається з двох аспектів: з розмірковувань про природу людини, приводом до яких стають антропологічні суперечки про раціональність вірувань, а наслідком – уведення власних концептів «ритуального інстинкту» та «церемонійної тварини» як «основи» людської природи; а також – з розуміння філософської діяльності як прояснення того, що ми маємо перед очима, усупереч науковій настанові каузального пояснення, і це прояснення набуває або форми антропологічного опису, коли йдеться про власне антропологічні, ритуальні, феномени, або форми опису наших мовних ігор і форм життя, коли йдеться про зосередження Вітгенштайна на проблемах людської практики.

Плідність концепту «ритуального інстинкту» в антропології полягає в тому, що він дає змогу подолати конфлікт раціоналістів та експресивістів. Філософський потенціал розуміння людини як «церемонійної тварини», у діях якої маніфестується ритуальний інстинкт, полягає в ствердженні естетичного характеру людської природи. Через це людина розпізнається, разом із її здатностями, у притаманному їй способі дії, а не пояснюється в каузальний спосіб. Тому для прояснення людської природи потрібен

адекватний метод, аналогічний естетичному сприйняттю, яким у Вітгенштайна виявляється опис, «наочне зображення». Тому зрозуміло, що для Фрезера схильність людини до ритуальної дії була незабгненною: він пропонував пояснення людини, що не враховувало її сутності як «церемонійної тварини», якій важливо не лише пояснити явища, а й пережити їх в естетичній, етичній та релігійній способи.

У цій статті ми також намагалися показати результати граматичного аналізу Вітгенштайном концепту людськості, зокрема, розробку ним таких концептів мовлення, мислення, природи та культури, які не були б позначені турботою про взаємне розмежування. Звісно, Вітгенштайн не є винахідником цієї перспективи – Монтескйю, Леві-Строс і багато інших авторів вже розвивали підходи до людини, які намагалися подолати розділення природи та культури, природного та штучного в людині. Водночас, філософський підхід Вітгенштайна є досить відмінним. Він показує, що філософське бажання надати *обґрунтоване* визначення людськості, здобути якесь нове знання про неї, є наслідком нерозуміння граматики концепту людини. Поняття людськості має спеціальний статус, воно не може увійти в синтетичне визначення, яке б нас чогось навчало. Воно є базовим для нас, і розпізнання людськості людини означає безпосередню, практичну дію, реалізацію «ставлення» до людини, яке є «ставленням до душі» [Вітгенштайн 1995b: 262].

Водночас філософський метод *прояснення* Вітгенштайна коливається між двома полюсами. Перший полюс є антропологічним, він тяжіє до констатації людської природи та набуває суто описового характеру. Другий полюс є критичним, він запроваджує розрізнення коректних і некоректних мовних ужитків, у тому числі, метафізичних, й апелює до концептуальних критеріїв мовного вжитку мовця, його власної суб'єктивної перспективи, ховаючи ідею простого опису наших мовних ігор і форм життя. Критично-граматичне прояснення наших практик, на відміну від антропологічного прояснення, передбачає нормативну, а не описову настанову.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Вітгенштайн, Л. (1995a). Tractatus logico-philosophicus. In Л. Вітгенштайн, *Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження* (сс. 5-86). (Є. Попович, Пер.). Київ: Основи.
- Вітгенштайн, Л. (1995b). Філософські дослідження. In Л. Вітгенштайн, *Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження* (сс. 87-310). (Є. Попович, Пер.). Київ: Основи.
- Йосипенко, О. (2012) *Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ - початку ХХІ століть*. Київ: Український Центр духовної культури.
- Йосипенко, О. (2016) «Той самий» проти «Іншого»: постмодерна інтерпретація та історико-філософський коментар. *Sententiae*, 34 (1), 111-123. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.111>.
- Beale, J., & Kidd, I. J. (Eds.). (2017). *Wittgenstein and scientism*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315276199>
- Bosa, V. (2015). C'est de famille! L'apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales. *Sociologie, I* (vol. 6), 61-80. <https://doi.org/10.3917/socio.061.066>
- Bouveresse, J. (2000). L'animal cérémonial. Wittgenstein et l'anthropologie. In J. Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin* (pp. 139-195). Marseille: Agone.
- Chauviré, C. (2004). *Le moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé.

- Chauviré, C. (2016). Anthropologie et Lumières. Wittgenstein et Blumenberg. *Archives de philosophie*, 79(1), 235-258. <https://doi.org/10.3917/aphi.791.0135>
- Das, V. (1998). Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 27, 171-195. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.171>
- Gálvez, J. P. (Ed.). (2010) *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's perspective*. Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick: Ontes Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110321821>
- Gebauer, G. (2017). *Wittgenstein's anthropological philosophy*. London: Palgrave Macmill. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-5651-6>
- Hacker, P.M.S. (1992). Developmental Hypotheses and Perspicuous Representations: Wittgenstein on Frazer's Golden Bough. *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 277-299.
- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin.
- Lara de, Ph. (2005a). *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris: Ellipses.
- Lara de, Ph. (2005b). *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*. Paris: Ellipses.
- McWilliams, St. (2012). *Magical Thinking. History, Possibility and the Idea of the Occult in Western Culture*. London, New York: Continuum.
- Wittgenstein, L. (1967). Bemerkungen über Frazer's «The Golden Bough». *Synthes*, 17, 233-253. <https://doi.org/10.1007/BF00485029>
- Wittgenstein, L. (2005). *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge: London, & New York.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations*. London: Wiley-Blackwell.
- Wright, G. H. von. (1971). *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell UP.

Одержано 18.06.2018

REFERENCES

- Beale, J., & Kidd, I. J. (Eds.). (2017). *Wittgenstein and scientisme*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315276199>
- Bosa, B. (2015). C'est de famille! L'apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales. *Sociologie, I* (vol. 6), 61-80. <https://doi.org/10.3917/socio.061.066>
- Bouveresse, J. (2000). L'animal cérémonial. Wittgenstein et l'anthropologie. In J. Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin* (pp. 139-195). Marseille: Agone.
- Chauviré, C. (2004). *Le moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé.
- Chauviré, C. (2016). Anthropologie et Lumières. Wittgenstein et Blumenberg. *Archives de philosophie*, 79(1), 235-258. <https://doi.org/10.3917/aphi.791.0135>
- Das, V. (1998). Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 27, 171-195. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.171>
- Gálvez, J. P. (Ed.). (2010) *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's perspective*. Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick: Ontes Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110321821>
- Gebauer, G. (2017). *Wittgenstein's anthropological philosophy*. London: Palgrave Macmill. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-5651-6>
- Hacker, P.M.S. (1992). Developmental Hypotheses and Perspicuous Representations: Wittgenstein on Frazer's Golden Bough. *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 277-299.
- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin.
- Lara de, Ph. (2005a). *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris: Ellipses.
- Lara de, Ph. (2005b). *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*. Paris: Ellipses.

- McWilliams, St. (2012). *Magical Thinking. History, Possibility and the Idea of the Occult in Western Culture*. London, New York: Continuum.
- Wittgenstein, L. (1967). Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough». *Synthes*, 17, 233-253. <https://doi.org/10.1007/BF00485029>
- Wittgenstein, L. (1995a). Tractatus logico-philosophicus. In L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophical investigations*. [In Ukrainian]. (pp. 5-86). Kiev: Osnovy.
- Wittgenstein, L. (1995b). Philosophical investigations. In L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophical investigations*. [In Ukrainian]. (pp. 87-310). Kiev: Osnovy.
- Wittgenstein, L. (2005). Tractatus logico-philosophicus. Routledge: London, & New York.
- Wittgenstein, L. (2009). Philosophical investigations. London: Wiley-Blackwell.
- Wright, G. H. von. (1971). *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell UP.
- Yosypenko, O. (2012). *From Language of Philosophy to Philosophy of Language. The Problem of Language in French Philosophy in the Seconde Half of 20th - beginning of 21th Century*. [In Ukrainian]. Kiev: UCDK.
- Yosypenko, O. (2016). “The Other” against “the Same”: Postmodern Interpretation and Historico-philosophical Commentation [In Ukrainian]. *Sententiae*, 34(1). 111-123. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.111>

Received 18.06.2018

Oxana Yosypenko

“Clarification” vs. “explanation”: Wittgenstein’s philosophical reflections on the human nature (French perspective)

The author disagrees with reductionist attitude to Wittgenstein’s philosophy as philosophy of language. Basing on researches in contemporary French philosophy, the author reveals anthropological dimension of Wittgenstein’s reflections both in the main themes of his philosophizing and in his philosophical method as such. Wittgenstein strives to clarify what we already know, trying to avoid explanation, generalization and uniformity. The research shows that *clarification*, *übersichtliche Darstellung* acquires in anthropology special meaning of *description* and helps to overcome explicative anthropological approach and description of human action in terms of binary oppositions of nature/culture and instrumentality/rituality. The article shows practical results of “grammatical analysis” applied to the concepts of humanity, speech and thinking: this analysis discovers circularity of theoretical definitions of human being and opens the way of “immediate understanding” of humanity prior to any theoretical thinking. The article shows the role of Wittgenstein’s concepts of “ritual instinct” and “ceremonial animal”, which help to understand human activity as manifestations of “ritual instinct”, and ritual action as inseparable unity of natural reactions and conscious intentionality despite the debates between intellectualism and expressivism.

Оксана Йосипенко

«Прояснення» vs «пояснення»: методологічні рефлексії Вітгенштайна щодо людської природи (французька перспектива)

Авторка не приймає редукціоністського бачення філософії Вітгенштайна як філософії мови та розкриває, відштовхуючись від сучасних досліджень у французькій філософії, антропологічний вимір філософських рефлексій австрійського мислителя, притаманний головним темам його філософування та його філософській манері загалом, а саме, настанові на прояснення того, що ми вже знаємо, та бажанню уникнути пояснення, узагальнення й уніформності. Дослідження показує, що концепт *clarification, übersichtliche Darstellung* набуває в антропології спеціального значення *onisu* та дає змогу подолати експлікативний підхід антропологічної науки та опис дії в альтернативних категоріях природи/культури, інструментальності/ритуальності. У статті продемонстровано практичні наслідки «граматичного аналізу» концептів людськості, мовлення та мислення, що виявляють циркулярний характер теоретичних визначень людини та відкривають шлях «безпосереднього пізнання» людськості, що передує будь-якій теоретизації. Показана роль власних концептів Вітгенштайна «ритуального інстинкту» та «церемонійної тварини», що дають змогу зрозуміти людські дії як прояви ритуального інстинкту, а ритуальну дію – як нерозривну єдність природних реакцій та свідомої інтенційності всупереч дебатам інтелектуалізму та експресивізму.есивізму.

Oxana Yosypenko, Doctor of sciences in philosophy, Senior research fellow of the Departement of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

Оксана Йосипенко, д.філос.н., старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: o.sengulier@ukr.net
