

4. Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. – М.: Добросвет, 2000.
5. Кант И. *Критика способности суждения* // Кант И. *Сочинения* в 6-ти тт., – М.: Мысль, Т. 5, 1966.
6. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. – М.: Алетейя, 1998.
7. Рюс Ж. *Поступ сучасних ідей*. – К.: Основи, 1998.
8. Ямпольский М. *Наблюдатель*. – М.: Ad Marginen, 2000.

Статтю прийнято до друку 22. 10. 2002

*Олена Солодка (Київ)*

## **ФІЛОСОФІЯ ДИСКУРСУ: РИТОРИЧНІ ПРИЙОМИ ТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ДОСВІД**

Серед основних тем, що визначають контури сучасної ситуації в західній філософії, однією з провідних, на наш погляд, є тема дискурсу. І питання не тільки в тому, що у вітчизняному, власне пост-діалектичному просторі цей термін набуває майже магічного сенсу, заповнюючи собою методологічні лакуни, що залишились після діалектики, і, за її прикладом, створюючи нові риторичні горизонти. Розробка проблеми раціональності, відтворення єдності теоретичного і практичного розуму, звернення до концепції критики, порушення питань про діа-логіку, дискурсивний універсалізм і навіть «дійсну діалектичну концепцію», – ось далеко не повний перелік перетинів діалектичної та дискурсивної стратегій. Слово, за риторичною фігурою дискурсу проглядаються контури певної теоретичної перспективи, яка ще й презентується достатньо широкою дослідницькою палітрою.

Привілейовані позиції в царині досліджень дискурсу належать комунікативній, (пост)структуралістській та аналітичній філософії. Тобто теоретичні засади дискурсу цілеспрямовано відпрацьовуються принаймні в літературі, яка охоплює коло проблем, визначених цими філософськими напрямками. Разом зі зростанням цікавості до них серед вітчизняних гуманітаріїв, проблематика теорії дискурсу також потрапляє поле зору останніх. Однак і риторична привабливість апелювань до дискурсивного стану речей, перетворення терміна «дискурс» на «загальне місце» дослідницьких екскурсів виявляється не просто модним мовленнєвим декором.

На наш погляд, розповсюдження дискурсивної риторики окреслює актуальний простір пошуків сучасною філософією власного призначення, відтворення нею проблеми «практичної філософії», зокрема питань про соціально-політичну заангажованість філософського знання, його публічний простір, його інституції та

перспективу існування цих інституцій, його позицію щодо владних структур.

Вже при першому розгляді концепт дискурсу видається більш ніж лояльним до перспектив власної популяризації та риторичних зловживань. Інколи може здатись, що дискурсивна стратегія навіть потурає їм, вказуючи на давні проблеми з риторикою і водночас пропонуючи можливість їхнього перегляду з наступним «узаконенням» статусу риторики. Саме на теренах дискурсивної філософії спостерігаються явища, надто «зручні» для подібних висновків. Наприклад, на зразок того, що «традиційна граматики», так би мовити, «абстракційним чином відокремилась від риторики»; що «риторичні інтереси» гуманістів складають той «гуманістичний топос», який сягає глибин дискурсивної проблематики [1, с. 48–57]; що риторика може легітимуватися в філософії через «радикальну пару» риторика – антропологія [8, с. 371–402] тощо. Після дискурсивних пропозицій щодо пост-метафізичного стану філософії, або щодо її трансформації, вже не дивує нехтування традиційними правилами, і риторика тут не виняток. Ситуація не змінюється від того, що концепт дискурсу постійно нагадує про «мовність» пізнання як власне джерело, перетворюючись на «слово» та «голос», які відтепер надаються «невимовному», або тому, хто мовчить; наголошує присутність фактору «комунікативної спільноти», хоч би і віртуальної; посиляється на «публіку» або «громадськість», яка залучається до розв'язання «філософських проблем»; спрямовує філософію до діалогіки, інтерсуб'єктивності, відкритості, публічності, зрозумілості, і, таким чином, до відвертих риторичних прийомів.

Попри серйозний опір риторичі, передусім з боку теоретиків комунікативної філософії, які наполегливо відпрацьовують розрізнення дискурсивної «діалогіки» та «риторики», наголошуючи на розрізненні евристичного потенціалу риторики й евристичного потенціалу не тільки філософії та релігії, але й поезії, – риторична проблематика з її популізмом так і не зникає з поля зору, залишаючись суттєвим фактором розвитку дискурсивної філософії. Аналізуючи «діалог» Ю. Габермаса з М. Фуко Б. Флівб'єрг зазначає: «В контексті емпіричної науки – а саме стосовно цього контексту Габермас в інших випадках всіляко прагне себе визначити – проблема “комунікативна раціональність versus риторика” повинна залишатись відкритою» [9, с. 142].

Риторика у такий спосіб постає або як додаток до аргументних засад дискурсу, або як їхня альтернатива, зокрема як опозиція моральної аргументації, до якої апелюють, наприклад, представники комунікативної філософії. Зрештою проблеми риторики виникають кожного разу, коли предметом дослідження стає обґрунтування універсалізму дискурсивної теорії, в тому числі коли

питання універсалізму опиняється в просторі «між» філософією як episteme і філософією як phronesis, тобто між утопізмом та цинізмом.

За таких умов дискурсивні звертання до риторики є не просто достатньо поміркованими і обережними, але й відбуваються за чітко визначеними правилами. Останні, на наш погляд, і окреслюють теоретичний «порядок дискурсу».

Висловлюючись інакше, *практика дискурсивних обмежень простору риторики є показовою для визначення позиції теорії дискурсу. Причому показовою вона є і в тому сенсі, що тема риторики залучається до дискурсивної філософії через відомий «критичний» ряд, радше навіть «серію», яка, у свою чергу, висвітлюється лише в риторичному горизонті теорії дискурсу і відповідно постає там ще й як певне процедурне питання.*

Дозволимо собі припустити, що найбільш прикметним дискурсивним обмеженням позицій риторики є концепт «критики». І в сенсі акцентованої критики позицій риторики та водночас риторичного пафосу «критики» як теоретично легітимної процедури, і в сенсі розкриття теорії дискурсу безпосередньо через відому серію «критик».

Саме цей «риторичний» хід теорії дискурсу привернув нашу увагу. Оскільки ж найпоспідовніше, на наш погляд, він може репрезентуватись через комунікативну філософію, то на відповідних аспектах концепту дискурсу, як він розуміється саме комунікативною філософією, ми й пропонуємо зупинитись. Це стосується і критичної опозиції риториці з подальшою розробкою концептуальних засад «критики», і відомій серії «критик», що визначає теорію дискурсу. Тим більш, що в пострадянській літературі останнім часом традиція комунікативної філософії стає предметом пильної уваги як один з найвпливовіших напрямів сучасної західної практичної філософії [7, с. 7–8]. Звісно, це не свідчить про відсутність критичного сліду риторики в інших дискурсивних пропозиціях.

Отже, *по-перше*, безпосередньо у царині комунікативної філософії ми знаходимо ретельну розробку проблемного поля спадкоємності дискурсивної теорії щодо так званого «лінгвістичного повороту» в західній філософії з його *Критикою метафізики*, що постає як *Критика мови*.

Аналогія дискурсивного та лінгвістичного «поворотів» в західній філософії ХХ століття дійсно виглядає надто прозорою. Вона має місце як тоді, коли йдеться про акцентування «мовного» походження дискурсу, так і тоді, коли йдеться про «поворот» як певну негацію західної метафізичної традиції. Концепт дискурсу також виявляється не просто проблемою «мови» в філософії, але проблемою «логіки мови», яка розгортається як «критика мови» і

водночас «критика метафізики».

Принаймні теорія дискурсу належить до знайомого поля лінгвістично окресленої післяметафізичної філософії. Це означає і збереження у дискурсивному просторі загальної програми «позитивного» знання з належною «критичною» настановою, аж до «критичного раціоналізму»; і свідомий перехід від рефлексивної філософії суб'єкта з її психологічними реквізитами до логіки мови науки; і відповідне відпрацювання так званої «методичної революції в філософії», що знайшла відображення в терміні «аналітична філософія».

Однак теорія дискурсу все ж не тотожна «методологічній відмінності аналізу свідомості від аналізу мови», хоча проблема подолання філософії свідомості та суб'єкта не заперечується нею. Так само і споріднена теорії дискурсу та аналітичній філософії мови ідея інтерсуб'єктивності тут не обмежується суто прагматичним обґрунтуванням. Досить сказати, що у межах комунікативної теорії дискурсу надання дискурсові «метафізичного значення» якщо й відбувається через висунення проекту прагматики, то йдеться все ж про проект *трансцендентальної* прагматики (К.-О. Апель). Він – не просто відтворення позицій лінгвістичної філософії, а ретельно зважена пропозиція щодо її масштабної перебудови.

Маємо на увазі так звану трансформацію аналітичної філософії у напрямку трансценденталізму, і водночас трансформацію трансценденталізму, зокрема його «монологічного» характеру, у напрямку інтерсуб'єктивності. Йдеться не тільки про аналітичну філософію, через неї трансцендентальна перебудова адресується усьому комплексові орієнтованій на науку позитивної філософії.

Виходячи з цього, *по-друге*, якщо й спостерігаємо спадкоємність теорії дискурсу стосовно Критики мови та Критики метафізики, то лише тому, що й ця критична настанова успадковує певну критичну традицію, а саме трансцендентальну традицію – традицію Критики розуму. Тобто теорія дискурсу передусім є орієнтованою на таку зручну «точку відліку» як кантівська філософія, оскільки – запевнює нас Габермас – «об'єктивована наука, так само як і повсякденна практика – без спрямовуючого начала ідеалізованого проекту світу чи трансцендуючого домагання істини, занурюється у свої випадкові контексти» [7, с. 272].

В цьому розумінні «тінь» трансценденталізму, що наздоганяє лінгвістичний поворот, власне й постає як його дискурсивна альтернатива, альтернатива і контекстуальному засиллю в філософії (адже дискурс є не просто контекстом), і претензіям розуму на абсолют (теорія дискурсу розгоргається, зокрема, і як питання про «медіуми раціональності», як пошук «критеріїв раціональності»).

Таким чином, «критична серія», що висвітлює контури дис-

курсивної філософії, запроваджується кантівською Критикою розуму. Вона постає як послідовна реконструкція трансценденталізму, що відпрацьовує в філософії певний критичний «топос». Він, у свою чергу, зумовлює відтворення позицій «лінгвістичного повороту» в теорії дискурсу, зокрема позицій аналітичної філософії мови. Але йдеться зовсім не про відкриття прихованого кантіанства, скажімо, в Л. Вітгенштейна. Навпаки, через реконструкцію пропонується вихід за рамки і Канта, і неокантіанства, в тому числі вихід за рамки кантівського трансценденталізму, причому за допомогою того ж Канта.

Вже в Канта, зауважує Габермас, трансцендентальне поняття світу «було не в змозі так само, як метафізичне поняття, задовольняти потребу в тім, аби шляхом повернення від усього до єдиного утворювати *смиловий взаємозв'язок*, який у собі утримує окремі ознаки, пом'якшує негативне, угамовує страх перед смертю та самотністю і просто перед новим». Вже Кант пропонує «компенсацію іншим, а саме інтелігібельним світом», раціональним ядром якого, попри обмеженість теоретичним пізнанням, є «моральний світ», який «завжди стверджується фактом належного». Вже Кант визначає такий «*світоглядний синтез розуму*», в якому «*практичний розум, так само як і теоретичний, проектує безумовну синтетичну єдність усіх передумов загалом*». Причому теоретичний пафос цього практичного розуму є спрямованим «на загал “етично-громадянської” громадськості, що утворюється внаслідок систематичного зв'язку усіх людей об'єктивними суспільними законами» [7, с. 264–265].

Кантівське «подвоєння трансцендентально спрямованого поняття світу», і таким чином «світоглядний синтез розуму», який має «не лише евристичний методологічний, а й морально-практичний зобов'язувальний сенс», на наш погляд, і визначає перспективи проекту реконструкції трансценденталізму. В теоретичному пафосі цієї реконструкції безумовно зберігається і горизонт «загалу “етично-громадянської” громадськості». Відтак можливість доповнення трансцендентального поняття світу «світом моральним» створює ґрунт для послідовного розгортання кантівського трансцендентального суб'єкта – який виявляє себе через трансцендентальну єдність апперцепції – у напрямку трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Остання «вже в Канта» знаходить собі симетричне поняття у моральному світі, принаймні у здатності практичного розуму проектувати «безумовну синтетичну єдність усіх передумов загалом».

Зрештою саме тому разом з Критикою розуму теорія дискурсу реконструює і той публічно-полемічний простір, що викриває «сенсовий зв'язок» трансцендентальної філософії, наголошує її «просвітницьку» заангажованість, її відкритість «повсякденним

інтуїціям», які, власне, й прояснюються у моральній філософії. Природно, що теми (критики) Модерну та (критики) Просвітництва перетворюються на стрижневі для теорії дискурсу; а Кант-трансценденталіст фігурує у дискурсивному горизонті як «*публічний*» філософ, зокрема як відвертий просвітник, «таємний романтик» або несвідомий модерніст. В реконструкцію трансценденталізму входить, так би мовити, його «контекст», але входить через певну критичну дистанцію Канта щодо нього, яка й уможливає такий дискурсивний хід, як «прочитання Канта проти Канта».

Не випадково, що наступним кроком у відпрацюванні критичного топосу дискурсивної філософії стає «критична ситуація», з одного боку, включена вже в риторичний досвід Канта як публічного філософа та репрезентована через його «світоглядний синтез розуму»; з іншого боку, відтворена неокантіанством. Це тема *інтерпретаційного медіуму раціональності, тобто тема історії, культури, мови – тих «нових єдностей», що завдяки романтизмові та наукам про дух «перенесли трансцендентальне поняття світу в часовий, соціальний, просторовий вимір»* [7, с. 267].

Проект дискурсивної реконструкції трансценденталізму складається під впливом корекції лінгвістичного повороту в західній філософії поворотом герменевтичним. У 70-ті роки, пише Ю. Габермас, «більшість тенденцій усередині академічного світу і поза ним сприяли рішучому ствердженню інтерпретаційної парадигми» [7, с. 36]. Або, як зауважує Н. Автономова слідом за А. П'ятигорським, якщо філософія першої половини ХХ століття була лінгвістичною, то всю філософію другої половини століття (власне сучасну філософію) можна назвати філологічною [1, с. 91]. Слово, якщо теорія дискурсу і поєднує настанови лінгвістичного повороту та трансцендентальної філософії, то лише завдяки їхній корекції поворотом герменевтичним.

Отже, реконструкція трансценденталізму відбувається із залученням досвіду «історичного розуму» та із врахуванням притаманної йому герменевтичної парадигми наук про дух. Чи то, як у Габермаса, висвітлення гегелівського історичного розуму пов'язане з гегелівською критикою Канта, з гегелівським поняттям Модерну та з наступним зазначенням втрачених Гегелем досягнень наук про дух і певних переваг кантівського «синтезу всесвітньо-історичного чи життєво-історичного процесу» над гегелівським. Чи то, як у Апеля, йдеться про реконструкцію трансценденталізму через *Критику історичного розуму*, з продовженням шляху трансцендентального обґрунтування «критики» від Канта до Дільтея, від можливості «теоретичного природознавства» до можливості «наук про дух, що розуміють», від умов можливості пізнання до умов можливості розуміння.

Принаймні, *по-третє*, маємо критику «психологічних ревізитів» та «історичного релятивізму» наук, що розуміють, критику так званої «ідеології гуманізму» – герменевтики. І водночас маємо можливість визначитись із провідним, на наш погляд, питанням дискурсивної філософії – «Як можлива наука про дух?».

Згідно дослідницької програми «наук про дух, що розуміють» – і у відповідності з реаліями герменевтичного повороту – робочою формулою теорії дискурсу стає проект «трансцендентальної герменевтики» (Апель). Він виводить реконструкцію трансценденталізму одночасно і за межі «історичної школи», і за межі гегелівської критики Канта. Реконструкція, – наполягає Апель, означає шлях не до історичного Канта і навіть не до неокантіанства в стилі XIX століття, а радше до аналітично-мовного або семіотичного перетворення трансцендентальної філософії [3, с. 177].

Нового змісту набуває і тема онтологічного дуалізму, неокантіанських розрізень сфери культури та природи, цінностей та фактів. Зрештою через реконструкцію трансценденталізму пропонується встановити зв'язок між характерною для німецької філософії, починаючи з епохи Шлейєрмахера, Дройзена і Дільтея, проблематикою «герменевтичного» розуміння, або розуміння в сенсі «наук про дух», та центральною для Вітгенштейна і аналітичної філософії мови проблематикою розуміння сенсу [3, с. 61].

Виконання цього завдання призводить до нового зростання ваги трансцендентальної спадщини дискурсу, до неї залучається досвід семіотики та феноменології. Згадаємо, що у своєму історичному русі вони демонструють спробу поєднати «науку» і науки про дух. Семіотика і феноменологія постають медіумами реконструкції трансценденталізму, який відтепер розкривається через «серію» опосередкувань, а також медіумами трансцендентальної реконструкції і аналітичної філософії, і герменевтичної програми наук про дух.

Зважаючи на розвиток семіотики від Ч.-С. Пірса до Ч. Морріса, Апель підкреслює, що в своїх фундаментальних основах семіотика – як «наука про опосередковану знаками людську поведінку» – є прагматикою. Як прагматика знаку семіотика і демонструє спробу стати «Humanistics» («наукою про людину»), залишаючись «science», тобто залишаючись наукою, яка оперує узагальненнями природничих наук. Посилаючись на прагматизм семіотики Морріса, Апель висловлює думку, що саме прагматика дозволяє здійснити *гуманістичну* інтеграцію та конкретизацію мовних конструкцій, пов'язуючи їх із застосуванням мови. Тому вже в Морріса семіотика є рамками для еквівалентів стародавнього трівіуму, що містив логіку, граматику та риторику; і вже Моррис у своїх пізніх працях намагається знову обґрунтувати науки про дух, що виникли з гуманізму, але обґрунтувати на основі

вчення про модуси означення (modes of signifying) [3, с. 36–54].

На думку Апеля, в сучасній логіці науки прагматика знаку – яка вже не може бути темою емпіричної психології – і є семіотичним аналогом до постульованого Кантом «трансцендентального синтезу апперцепції». Отже, саме семіотична розробка концепту прагматики – з її спробою відтворити «Humanistics» на підґрунті «science» – надає ту вихідну площину, яка уможливорює трансцендентальне прочитання аналітичної філософії, передусім в світлі її прагматичних надбань.

Безпосередньо йдеться про те, що через прагматичну інтерпретацію знаку «найвищий пункт» кантівської трансцендентальної філософії – єдність свідомості у трансцендентальному синтезі апперцепції – певною мірою замінюється певним «трансцендентальним конвенціоналізмом». У такий спосіб оновлюється кантівське питання «про умови можливості і значущості наукового пізнання», а саме Кантова критика пізнання як аналіз свідомості перебудується вже не просто в критику мови, а в критику сенсу як аналіз знаків [3, с. 175–177]. Саме такого змісту в дискурсивному горизонті і набуває досвід аналітичної філософії у сфері розробки мовної прагматики, теорії мовних ігор та критичного конвенціоналізму.

Тема Критики смислу, підкреслимо це ще раз, виникає з реконструкції гуманітарних перспектив семіотики як прагматики знаку, що відбувається як одночасна реконструкція її трансцендентальних засад.

Така подвійна реконструкція є тим більш прикметною, що в контексті семіотичних міркувань з приводу наук про дух – а відтак і у зв'язку з питанням про мовно-знакові медіуми раціональності – відновлюється й тема риторики. Риторика розглядається в семіотичі як «рання та обмежена форма прагматики» (Моррис), власне через зазначення тієї обставини, що *прагматика наголошує так званий гуманістичний поворот в аналітико-мовному русі*, дозволяючи здійснити «гуманістичну інтеграцію та конкретизацію мовних конструкцій».

Зрештою виявляється, що риторика виникає на горизонті орієнтованої на науку філософії, коли аналітико-мовний рух – в Морриса (і навіть в пізнього Вітгенштейна!) – сягає пункту, де унеможливується «дискусія з риторичною ідеологією гуманізму» (Апель). А саме, коли аналітико-мовний рух звертається у прагматиці до (дорефлексивної) світової топіки буденної мови, то разом з нею у вигляді тієї самої «топіки» повертається і риторика. В «таємній філософії гуманізму», тобто в його риторичній ідеології, «топіка» передує (рефлексивній) критиці мови, що спирається на суто логічну семантику [3, с. 50].

Зрозуміло, що місце, відведене тут риторичі, не є, так би мови-

ти, її власним. На риторичному тлі прагматики передусім відпрацьовується простір, в якому семіотика (і аналітико-мовний рух слідом за нею) перетинається з герменевтикою, тобто з тією самою «таємною філософією гуманізму». Проте й риторичне тло (особливо там, де відбувається наполеглива реконструкція герменевтики, нехай і на трансцендентальних умовах), на наш погляд, заслуговує на увагу. Особливо якщо згадати про висвітлений Г.-Г. Гадамером зв'язок герменевтики й риторики, в якому риторика репрезентує гуманістичну дидактику. Тим більш, що враховуючи прагматико-біхевіористський характер спроб семіотики і майже відверту опозицію аналітичної філософії до наук про дух, що розуміють, можливість дискусії з «риторичною ідеологією гуманізму» навряд чи видається очевидною.

*Така можливість відкривається лише завдяки трансцендентальній реконструкції аналітичної філософії, яка, власне, й подає, на наш погляд, приклад гуманістичної дидактики.* Передусім вона відтворює відзначену Гадамером здатність риторики відображати процес зміни гуманістичних пріоритетів у відповідній зміні функцій риторики. Прикладом тут є епоха, коли, унаслідок «колосального процесу інтеріоризації», зумовленого розвитком книгодрукування і поширенням читання й письма, риторична традиція застосовується до читання класичних текстів, а згодом і до нової їх інтепретації.

Приклад гуманістичної дидактики демонструє сам Апель, наголошуючи *герменевтичну* значущість *Логіко-філософського трактату* Л. Вітгенштейна. Звертаючись до проблеми герменевтичного розуміння у Вітгенштейна, він стверджує, що *Трактат* створює контрастне тло, потрібне герменевтиці для власного саморозуміння. Завдяки екстремальній конструкції моделі Вітгенштейна в новому світлі постав стародавній забобон герменевтично орієнтованої філософії – негативне ставлення до ідеї «трансцендентальної свідомості». Йдеться про те, що «Вітгенштейн у своєму *Трактаті* мимоволі й безпосередньо вказує на той вимір, в якому слід було б примістити герменевтичну проблему взаєморозуміння: вона розташовується ніби між суб'єктом і об'єктом логічної мовної форми, між тим, що є приступним для об'єктивного опису, і тим, що – як трансцендентальна умова можливості світо-описування – не може бути висловленим [3, с. 75–76]. «Прихований», так би мовити, трансценденталізм *Трактату*, постає тут як плідна альтернатива психологічному апріорі та історичному релятивізовмі герменевтики.

Водночас розкриття герменевтичної значущості *Трактату* – як і його трансцендентального підґрунтя – постає «саморозумінням» і для аналітико-мовного руху. Через нього встановлюється сенсова зв'язність як філософії Вітгенштейна – від *Логі-*

ко-філософського трактату до *Філософських досліджень*, – так і всієї традиції аналітичної філософії мови з врахуванням її подальшої «прагматизації». І хоча вітгенштейнівське поставлення проблеми «сенсу» безперечно відрізняється від її поставлення в герменевтичній традиції – Апель навіть підкреслює брак герменевтичної проблематики в «трансцендентальній семантиці раннього Вітгенштейна, – саме проблема сенсу з її герменевтичними конотаціями розглядається як вихідна для трансцендентальної реконструкції його філософії як цілісної.

Але такий крок назустріч герменевтиці аналітична філософія здатна зробити лише завдяки тому, що герменевтика, у свою чергу, набуває певного досвіду, а саме досвіду феноменологічного. Реконструкція трансценденталізму розгортається через подвійну полеміку: з одного боку, з Гайдеггером, Гадамером та феноменологічно-герменевтичною лінією філософії; з іншого – із західною філософією мови, з Вітгенштейном, логічним позитивізмом та лінгвістичною філософією [2, с. 21–22].

Ефект звернення до класичної феноменології (феноменології раннього Е. Гуссерля) нагадує герменевтичний ефект *Логіко-філософського трактату*. Класична феноменологія – каже Апель – протиставляється наукам про дух як «антитеза», але за умови, що зі всією обережністю належить потім розкрити другу фазу феноменології, як можливий синтез досягнень історико-психологічного мислення та об'єктивно-дескриптивної спрямованості першої фази феноменології [2, с. 7]. Тобто, якщо феноменологія як «антитеза» і є пропозицією певного досвіду для герменевтики, остання також постає медіумом феноменологічного руху. Спостерігаємо те саме, що у ситуації з аналітичною філософією, для якої герменевтика стає медіумом, і яка, відповідно, ніби зазнає сенсової перебудови разом із відомим прочитанням Вітгенштейна проти Вітгенштейна. Уникнути такої долі у горизонті теорії дискурсу не вдалось жодному філософу.

Звертання до феноменологічної філософії практично є прочитанням *феноменології* Гуссерля проти Гуссерля, зокрема «у контексті» феноменологічної *герменевтики* Гайдеггера. Звідси особливість залучення теорією дискурсу феноменологічного досвіду. Розглядаючи «принципове питання» гайдеггерівського *Буття та часу* (якими є умови можливості розуміння буття?) Апель говорить, що це питання Гайдеггер прирівнює до кантівського питання про умови можливості об'єктивної значущості наукового досвіду. Але тут, на думку Апеля, виникає двозначність, притаманна трансцендентальному питанню, яка дає про себе знати вже у Канта. Дійсно, існує два питання, очевидних після Гуссерля: по-перше, про конституцію сенсу і, по-друге, про умови інтерсуб'єктивної значущості цього сенсу [2, с. 11].

Втім «після Гуссерля» ці питання легко помітити і в аналітичній філософії, де точкою відліку для реконструкції стає проблема *сенсу*, але у суто трансцендентальному вимірі, тобто як питання про *умови інтерсуб'єктивної значущості сенсу*. Так розкривається потенціал аналітичної філософії не тільки як *Критики мови*, а ще і як *Критики сенсу*, де проблема *сенсу* – зважаючи на семіотичний досвід – постає, зокрема, як проблема «сенсу і значення».

Виходячи з цього теорія дискурсу будується, з одного боку, як єдність семантики, синтаксису і прагматики; з іншого – як герменевтично-прагматична єдність *аналітики, семіотики та феноменології*, причому з перспективою переходу від проекту *трансцендентальної герменевтики* до проекту *трансцендентальної прагматики*.

На наш погляд, перспектива такого переходу визначає не просто філософську еволюцію, скажімо, К.-О. Апеля, а радше трансформацію, якої зазнають науки про дух і яка, відповідно, знаходить симптоматичне відображення в зміні функцій риторики. Йдеться про ситуацію, коли науки про дух набувають «досвіду науки» безпосередньо через усвідомлення соціальними науками свого герменевтичного виміру (Ю. Габермас). Тобто, коли інтерсуб'єктивний простір сенсу в теорії дискурсу розкривається ще й як простір розвитку соціальної теорії, нагадуючи про кантівський теоретичний пафос практичного розуму, спрямований на загал «етично-громадянської» громадськості, утворюваної внаслідок систематичної пов'язаності всіх людей об'єктивними суспільними законами.

У такий спосіб, *по-четверте*, до критичної «серії» потрапляє і соціологічна «критична теорія». Вона входить у дискурсивну філософію через «прочитання» соціології, так би мовити, «проти соціології», а саме через звернення до «історичних» засад соціології, через розростання в соціології герменевтичних та риторично-семіотичних проблем, зокрема проблем етики, завдяки чому соціологія як наука перетворюється на «соціологічний дискурс».

І якщо семіотика намічає шлях прагматики і таким чином уможливорює легітимацію процедури риторичного означення, то у просторі «трансцендентальна герменевтика versus трансцендентальна прагматика» виникає можливість нової перспективи і для риторики. *Трансцендентальним виміром риторики стає процедура «критики», яка дозволяє, так би мовити, прочитання риторики проти риторики з відповідним розгортанням теорії дискурсу як єдності Критики розуму, Критики мови і Критики сенсу.*

«Критичне» визначення філософської традиції, на наш погляд, є першою «практикою» дискурсивної стратегії в самій філософії, через неї філософія – перетворюючись на «дискурсивну теорію» –

постає як певний теоретичний *проект* – проект традиції, проект раціональності тощо. Цей проективний стан речей і репрезентується поняттям «Модерн» з усіма його риторичними коннотаціями. Запропоновану в світлі трансценденталізму *дискурсивну трансформацію філософської традиції під знаком Модерну* ми взагалі назвали б *трансформацією «теорії» у напрямку «проекту»*.

І хоча формула «трансформації філософії» фактично належить К.-О. Апелю, симптоматично, що термін «трансформація» виходить далеко за межі комунікативної філософії. Напрошується висновок, що концепт дискурсу взагалі виникає шляхом модерної «трансформації філософії». І це не просто визначення дискурсивного повороту через зіставлення з поворотом лінгвістичним, це програма трансформації всієї західної філософської традиції з її метафізикою, діалогом, риторикою, етикою, політикою, і навіть з її лінгвістичним поворотом. Здійснюється, за словами Ж. Дельоза, *тотальний зсув осі традиції*.

Причому *поворотною* виявляється сама ситуація «артикуляції», – *артикуляція виглядає як замах на традицію західної філософії* й на усі традиційні інституції, тобто як замах на *традицію*, інституцією якої є сама філософія. Проблема «традиції» та «інституцій» визнається однією з провідних у царині дискурсивної теорії, саме вона створює, так би мовити, реквізити дискурсивного повороту. Тим важче обминути такий аспект дискурсивної проблематизації традиції, як постмодерн, в межах якого Модерн також може бути «прочитаним» через певний *риторичний хід, що призводить до виникнення теоретичної пропозиції* дискурсу Модерну з відповідною можливістю прочитання Модерну «проти Модерну», для чого завжди під рукою Просвітництва.

«Історична» та «гуманістична» – власне просвітницька – місія риторики з релятивізації усієї післяплатонівської філософії – не новина, проте в світлі теорії дискурсу вона набуває характеру особливої теоретичної пропозиції, де будь-яка риторична ситуація, в якій опиняється філософія, стає «сенсовою» та «знаковою», «значущою»; вона розкривається як *гуманітарна ситуація*, що теоретично легітимується хоча б на правах мовної гри. Перефразуючи Ю. Габермаса, можна сказати, що філософія починає використовувати енергію, властиву саме мовленню [7, с. 292], енергію, завдяки якій означення-осмислення, артикуляція є *значущими* подіями. Тобто та обставина, що у мові вимір значення і значущості внутрішньо поєднані, відтепер виявляється значущою і для філософії.

В цьому зв'язку є сенс знову згадати про вітгенштейнівську Критику мови, зокрема критику «приватної мови» як той критичний горизонт, в якому не тільки розгортається власне проблема

інтерсуб'єктивності, а й намічається вихід філософії (суб'єкта) за межі її приватної-сакральної мови понять у простір мови «публічної», зокрема у простір буденної мови як метамови. Не випадково Критика метафізики як Критика мови та Критика сенсу постає ще й як Критика поняттєвої теорії. До речі, такий критичний хід неодноразово на практиці демонструвала саме риторика, пропонуючи розчинення щільних філософських понять, примушуючи філософію до артикуляції та висвітлюючи точки відліку філософської рефлексії.

І якщо риторика здатна відображати процес змін гуманістичних пріоритетів у відповідній зміні власних функцій, то сьогодні, мабуть, йдеться про те, що риторична традиція залучається вже не тільки до інтерпретації текстів, а й до перетворення буденної мови на метамову, горизонтом якої постає систематичний зв'язок усіх людей на ґрунті об'єктивних суспільних законів.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> – На що звертає увагу К.-О. Апель, аналізуючи відкриття «глибинної прагматики» пізнього Л. Вітгенштейна [3, с. 86].

<sup>2</sup> – Спостерігаємо навіть деяке розхитування позицій риторики у порівнянні з античними, адже поезія виявляється також вже на іншому боці [3, с. 48–60].

<sup>3</sup> – У такий спосіб Флівб'єрґ розрізняє позиції Фуко і Габермаса – відповідно *phronesis* і *episteme*. Враховуючи їх умовний діалог зі взаємними визначеннями «утопізм» і «цинізм» [9, с. 149], ми хотіли б підкреслити збереження риторику свого власного проблемного поля в філософії. Щоправда, при цьому є сенс зауважити, що, скажімо, Габермас і Апель наполягають на певній сенсовій трансформації також і давньогрецьких понять *phronesis* і *episteme*, власне як і поняття «практична філософія».

<sup>4</sup> – Ми маємо на увазі процедуру «серійного мислення», до якої повертає увагу (пост)структуралістська філософія у окресленні дискурсивної проблематики, зокрема у висвітленні такого аспекту походження концепту «дискурс», як «відкрита структура».

<sup>5</sup> – У визначенні лінгвістичного повороту важко не скористатись такою думкою К.-О. Апеля: якщо порівняти Кантову *Критику чистого розуму* як теорію науки з логікою наших днів, то найглибшим пунктом розбіжності між ними можна буде назвати методологічну відмінність аналізу свідомості від аналізу мови [див. 3, с. 171].

<sup>6</sup> – На наш погляд, теорія дискурсу з'являється і в самій аналітичній філософії лише внаслідок такої «трансформації». Йдеться не тільки про, скажімо, трансформацію в комунікативному напрямку, а й про «історію» самої аналітичної філософії, яка так і не стала предметом дослідження аналітичних філософів й була розглянута із-зовні.

<sup>7</sup> – Позиціям дискурсивної теорії цілком відповідає, на наш погляд, така теза: «Кантівська філософія забезпечує нас зручною “точкою відліку”, необхідною для ідентифікації деяких загальних тем у дискусії про майбутній рух філософії» [8, с. 7].

<sup>8</sup> – Моральна філософія, на думку Габермаса, ставить перед собою завдання сприяти поясненню повсякденних інтуїцій; саме відкритість трансценденталізму моральній філософії й, таким чином, відкритість теорії повсякденним інтуїціям, здається, зумовлюють трансцендентальні уподобання теорії дискурсу [10, с. 75].

<sup>9</sup> – Таємний романтизм Канта, про який ідеться в Жилия Дельоза як про формулу кантівського трансценденталізму, виводить нас за межі пропозиції комунікативної філософії, дозволяючи побачити присутність трансцендентального горизонту і в постмодерних проектах дискурсивної філософії [6, с. 43–53]. Щоправ-

да, місце, відведене Кантові у філософському дискурсі Модерну (Кантів Модерн, на відміну від гегелівського, – це Модерн, який ще себе не усвідомив), також наштовхує на думку про тасмний, радше, мабуть, не-свідомий романтизм Канта, так само, як і про його не-свідомий Модерн [4, с. 13–57].

<sup>10</sup> – Можливість трансцендентального прочитання прагматики (отже, й аналітичної філософії) із залученням її гуманістично-герменевтичного потенціалу постає в Апеля вже як результат конструктивної семантики, яка апелює до апріорної рамкової функції буденної мови як останньої метамови. Саме тут «конвенціоналізм» викриває свої трансцендентальні виміри. За Апелем, апріорна рамкова функція буденної мови приводить до глибокої ідеї про те, що «єдина» мова якимось чином існує й існує вона як історична закинутість філософа сучасності до успадкованого від попередніх поколінь світу значень мови (західноєвропейської мовної традиції), з якої фактично вирости його мовні конструкції. Відтак питання про сенс метафізичних значень в світлі «конструктивної семантики» слід прояснювати не за допомогою конвенціональних рішень, а, мабуть, через історико-герменевтичне трансцендування метафізики (притаманне метафізиці «повторення, що попереджує» – *uberholendes Wiederholen*), яка збереглася у філософській мові Заходу [3, с. 40].

<sup>11</sup> – Попри певне критичне дистанціювання представників комунікативної філософії від герменевтики Г.-Г. Гадамера, нам видається доцільним підкреслити зв'язок між герменевтикою та риторикою, на якому наполягає Гадамер [5, с. 188–206].

<sup>12</sup> – Важко не помітити, що й семіотика в світлі герменевтичного опосередкування також має шанс перейти до «другої фази», шоправда ця лінія розгортання дискурсивної теорії більш властива (пост)структуралістській традиції. Або ж традиції російської семіотики, зокрема, Московсько-тартуської школи. Це стосується і поширення інтересу до неї радше в колах (пост)структуралістської спрямованості.

<sup>13</sup> – На що й звертає увагу Габермас у праці *Філософський дискурс Модерну*. Проте важко утриматись від порівняння таких процедур, як «прочитання проти» і «деконструкція», наслідком останньої також виявляється дискурс.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Автономова Н. *Філософія і філологія (о російських дискуссиях 90-х)* // *Логос*, 2001, № 4, С. 91–105.
2. Апель К.-О. *Киевские лекции*. – К.: Стилос, 2001, 52 с.
3. Апель К.-О. *Трансформация философии*. – М.: Логос, 2001, 344 с.
4. Габермас Ю. *Філософський дискурс Модерну*. – К.: Четверта хвиля, 2001, 424 с.
5. Гадамер Г.-Г. *Риторика и герменевтика* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. – М.: Искусство, 1991, С.188– 206.
6. Делез Ж. *Критика и клиника*. – СПб.: Machina, 2002, 240 с.
7. Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. – К.: Лібра, 1999, 488 с.
8. *Після філософії: кінець чи трансформація*. – К.: Четверта хвиля, 2000, 432 с.
9. Флибсьєр Б. *Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества* // *Вопросы философии*, 2002, № 2, С. 137–157.
10. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. – СПб, Наука, 2000, 377 с.

Статтю прийнято до друку 24. 12. 2002