

*Юрій
Іщенко*

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ЖИТТЯ: дискурсивний підхід

Рух від філософії свідомості до філософії мови, що спричинився до парадигмальних змін у філософії та сприяв утвердженню постметафізичного мислення, актуалізував давнє розуміння мови як особливої форми буття знання і способу мислення. Згідно з Ю. Габермасом, «міжцарів'я символічних значень» відтак знову отримало «власну гідність», відношення між мовою і світом, реченням і станом речей знімають суб'єкт-об'єктні відношення, діяльність із конституювання світу переходить від трансцендентальної суб'єктивності до граматичних структур, а місце інтроспекції заступає реконструктивна робота, позаяк правила, згідно з якими зв'язують знаки, утворюють речення, породжують вислови, можна зчитувати у мовних творах як у чомусь безпосередньо даному. Виникає нова методологічна база аналітичної філософії та структуралізму, який у М. Фуко та Ж. Деріда цілком переходить у площину філософської думки [Габермас, 2011: с. 9–10]. Ю. Габермас відзначає й ту обставину, що лінгвістичний поворот спочатку відбувався у межах семантики. Втім, семантичний аналіз, будучи перш за все аналізом форм асерторичних речень, залишив поза увагою мовленнєву ситуацію, вживання мови та контексти її вживання, мовленнєві домагання, власне, мовну прагматику, яку формальна семантика відносила до емпіричного розгляду, подібно до того, як теорія науки ізолювала логіку досліджень від питань динаміки дослідження, залишаючи останню психологам, соціологам, історикам.

© Ю. ІЩЕНКО,
2014

З іншого боку, в рухові від філософії свідомості до філософії мови відкрилася перспектива засвоєння і поглинання теорією систем спадку філософії суб'єкта у спосіб тлумачення системи як самовіднесеної і такої, що сама себе породжує (Луман, Матурана, Варела). Ідея світового процесу, диференційованого через систему та навколишнє середовище, зробила безсилим звичайні онтологічні передумови раціонально впорядкованого світу суцього — світу уявлюваних об'єктів або світу існуючого і мовно репрезентованого стану речей, даного суб'єктові, що пізнає. На думку Габермаса, натуралізму цієї системи, який виказує себе на філософському рівні, але повною мірою відчутний під час її застосування, слід було б протиставити парадигмально інакшу позицію, з якої можна було б здійснити необ'єктивістський самоопис людини-у-своєму-світі. Це навряд чи можливо здійснити у теорії свідомого життя, адже у своєму подвійному стані свідоме життя суб'єкта схоже на самоствердження системи, яка зберігає свої кордони у подвійному відношенні до себе і до навколишнього світу [Габермас, 2011: с. 23].

Звідси зрозуміле схвальне ставлення Габермаса до спроб вийти за межі картезіанської мовної гри у примат або *res cogitans* або *res extensa* і досягнути філософського рівня «третіми» категоріями, передусім такими, як «мова», «дія», «тіло». Ці спроби мислити трансцендентальну свідомість як утілену у мові, дії або тілі, на його думку, мають вагомий потенціал аргументації. Габермас указує на історико-філософські лінії розгортання такої аргументації. Так, він пише, що аргументи, які були свого часу запропоновані Вільгельмом фон Гумбольдтом (щодо розуміння мови в її подвійності як «ергону» та «енергейя». — *Ю.І.*), було розгорнуто або через Фреге до Вітгенштайна, або через Дильтея до Гадамера, або ж від Пірса через Міда до Гелена і, нарешті, від Фойєрбаха через Плеснера до Мерло-Понті. Вони можуть сприяти ревізії глибоко вкорінених онтологічних упереджень, наприклад, за допомоги прагматики мови сприяти подоланню логоцентричного вузького розуміння усталених традицій: онтологічної, зосередженої на питанні про буття суцього, теоретико-пізнавальної, спрямованої на умови пізнання, що об'єктивує, і семантичної, що встановлює значення істини асерторичних речень. На його думку, йдучи шляхом прагматики мови, можна досягти більш складних понять світу і відмовитися від передумов традиційної проблематики тіла та духу, зрештою, уникнути тиску натуралізму, що виявляється у теоріях, які хоча й виходять із трансцендентальних підходів, але, втім, не наполягають на категоричному відокремленні інтелігібельного від феноменального. В цьому моменті Габермас навіть полемічно загострює свою аргументацію і пише, що ці теорії «мають знайти відповідь на запитання: як Канта можна узгодити з Дарвіном?» [Габермас, 2011: с. 21].

Сам Габермас, спираючись на Міда і уникаючи метафізичних припущень, розробляє концепцію «слабкого» або «методичного» натуралізму, завдяки якому намагається погодити Кантову теорію про трансцендентальні передумови пізнання з Дарвіноювою теорією еволюції. Пов'язана з епісте-

мологічними питаннями, ця концепція, втім, має вирішальне значення як для визначення статусу філософії в науковому світі, так і для розробки практичної філософії Габермаса. Зокрема, в її межах стає зрозумілим, що використання результатів наукових досліджень є для філософії актуальним і необхідним, хоча без певного комунікативного опосередкування їхньої емпіричний метод не може привести до онтологічних або філософськи узагальнених висловлювань про реальність [Куплін, 2011: с. 231]. Відхиляючи трансценденталізм Кантової філософії, Габермас прагне переформулювати останню в термінах теорії комунікації. У теоретичній площині йдеться про заміну кантівського епістемологічного суб'єкта *дискурсом обґрунтування* фундаментальних засад науки. Відтак місце трансцендентальних форм пізнання, які гарантують можливість «пізнання до пізнання», посідає гіпотетична реконструкція концептуальних систем, що є засадовими для досвіду. В. Куплін, аналізуючи Габермасову програмну вимогу детрансценденталізації і поєднання Канта з Дарвіном, виокремлює такі моменти: 1) Габермас відзначає важливу роль прагматичної традиції в «дефляційованні» кантівської поняттєвості, тобто у позбавленні її (як і всієї сфери позабуденого) «неемпіричного» змісту, в чому, власне, виражається епістемологічне дефляційовання всієї кантівської трансцендентальної філософії; 2) проте він не відмовляється від диференціації трансцендентальної та емпіричної постановок питання, хоча й на користь останньої; 3) відповідно до стратегії слабого натуралізму ця настанова постає як заміщення трансцендентально-ідеалістичного поняття *пізнання* прагматичним поняттям *розуміння* (пізнання — не здобуток суб'єкта, оснащеного категоріями і формами споглядання, а функція процесів навчання, результати яких привласнюють і застосовують у життєсвіті); 4) завдяки детрансценденталізації шпарини між світом чуттєвим і світом інтелектуальним, перетворення його на напругу, яка виказує себе у фактичній силі контрфактичних припущень усередині комунікативної повсякденної практики, інтерес аналізу зміщується від структури конститутивних умов пізнання до взаємозв'язків між процесом навчання і життєсвітом; 5) Габермас вводить розрізнення між «об'єктивним світом» як прагматичною передумовою навчання практично заангажованого індивіда та його «життєсвітом», з яким пов'язана розроблена ним в універсальній прагматиці диференціація спостереження і розуміння; 6) згідно з цим, незалежно від того, як вони утворені, сутності об'єктивного світу постають як предмети аналізу природничих наук, тобто як предмети споглядання, натомість сутності життєсвіту становлять інтерес пізнання герменевтично зорієнтованих наук, тобто розуміння; 7) така диференціація, власне, й постає як дефляційна версія розрізнення між трансцендентальним і емпіричним пізнанням, і цей епістемічний дуалізм впливає з еволюційного процесу навчання і його належить доводити у когнітивній полеміці *homo sapiens* із викликами навколишнього світу [Куплін, 2011: с. 45, 275–276].

Втім, комунікативно-дискурсна¹ програма Габермаса з переосмислення трансценденталізму Канта виявляє свої вразливі місця, і стосується це передусім саме його версії натуралізму, спрямованого на поєднання Канта та Дарвіна. Річ у тім, що прагматичне поняття пізнання, що зберігає натуралізм і, всупереч децентралізації, залишає чинною трансцендентальну різницю між зовнішнім і внутрішнім світом і ґрунтоване на «одному-єдиному» метатеоретичному припущенні: процеси навчання у певний спосіб *продовжують* попередні *еволюційні процеси навчання*, які створили структури наших форм життя. Відтак Габермас аргументує на користь того, що трансцендентальні передумови пізнання не знаходяться поза простором та часом, а виказують себе як конститутивний момент *культурних форм життя*. Поняття життя тут не експліковано, воно є радше метафорою «життєсвіту», а сама проблема переходу від натуралістичного погляду на взаємодію організмів до символічної інтеракції комунікантів життєсвіту власне не розглядається. Внаслідок цього введено в аргументацію згадане «метатеоретичне припущення», на мій погляд, неявно набуває онтологічного характеру і чимось нагадує Марксову тезу про «природно-історичний характер» соціальних процесів (тут — процесів навчання). Не рятує становище й те, що певна «тривіальність» цієї думки у світлі надбань чи то Марксової теорії, чи то концепцій «еволюційної епістемології» знаходить у Габермаса своє істотне епістемологічне поглиблення: по-перше, вказує, що для трансцендентально уможливленого досвідного пізнання не можна вимагати одразу «всезагальності» та «необхідності», отже об'єктивності, по-друге, за свідчує, що трансцендентальні умови епістемічного доступу до світу мають розумітись як щось (існуюче) у світі [Куплін, 2011: с. 270]. *Розуміння* тут

¹ У сучасній філософській літературі термін «дискурс» до нещодавнього часу використовували, розміщуючи його переважно в полі мовного простору. Це призвело до того, що, по-перше, з рефлексії зник зв'язок дискурсу з мисленням, який фіксує вже одне зі значень слова «discursus» (лат.) — «роздум», по-друге, втрачено зв'язок дискурсу із суб'єктом мислення. Але ще у Декарта ми бачимо використання терміна «дискурс» (discours — фр.) у значенні роздуму, а сам він дає, як відомо, поштовх руху думки в прямо протилежному дискурсивним практикам М.Фуко напрямку (з Декарта, власне, маємо інтенцію до осмислення дискурсу в контексті концепту трансцендентального суб'єкта, проти панування якого в епістемології рішуче виступав М.Фуко). З іншого боку, Декарт шукав джерело своїх роздумів (дискурсу) у свого роду «експериментуванні» («мандрах») у просторі «світу життя», не залишаючи його пошук «у самому собі». Отже, по суті метафорично-образною мовою фіксовано зв'язок дискурсу з мисленням та суб'єктом мислення, що досліджує життя, поглиблюючись за допомоги *cogito* і в себе і в того, хто набув досвіду своїх мандрів у світі. Можна сказати, що *discours* рухається тут в площині «досвіду/дослідження» життя, відповідно до мовного структуруючи та артикулюючи його в описі та поясненні. У цій площині Декарт виявляє проблему розрізнення «дискурсивного» та «дискурсного» вираження досвіду пізнання — логічно і методологічно послідовно описуваного і з'ясовного «дослідження-пізнання» і досвіду пізнання розумінням, що метафізично ґрунтовано на дуалістичному розведенні (допущенні) в мисленні двох субстанцій — *res cogitans* («мислення») та *res extensa*.

протиставлене *поясненню*, тому здійснити перехід від мовленнєвої практики життєсвіту з його герменевтично-комунікативною раціональністю до природничо-наукового опису і пояснення об'єктивного світу можна лише за аналогією, подібно до того, як ми лише за аналогією з теорією Дарвіна складаємо уявлення (і не можемо утворити теоретично задовільні поняття) про «континуальність природознавства», що дає підстави висновувати про єдність універсуму, до якого належать люди як природні істоти.

Отже, теорія дискурсу Габермаса не долає, на мій погляд, епістемної шпарини між природничонауковою об'єктивованою природою і природою, інтуїтивно (допредикативно) завжди зрозумілою в життєсвіті людини. Втім, на мою думку, її не слід відкидати як достатньо добре обґрунтовану програмну настанову дискурсної концептуалізації феномену життя, взятого в єдності його природного, соціокультурного й екзистенційних вимірів. У власне епістемологічній площині настанова Габермаса на заміну кантівського епістемологічного суб'єкта *дискурсом обґрунтування* фундаментальних засад науки націлює на дослідження умов можливості введення поняття «життєсвіту» в науковий дискурс як інструменту *поєднання* пояснення і розуміння. Це має вможливити розгляд життя в єдності значення (предметності) і смислу (розуміння), а також, об'єктивуючи методи репрезентації закономірностей життя, доповнити цей розгляд феноменолого-герменевтичними та комунікативними вимірами.

Якщо з об'єктно й позитивно даної природничими науками предметності в *поясненні* фізичних, біогеохімічних, біологічних властивостей живого елімінують життя через його «переклад» мовою логіко-дискурсивного мислення шляхом редукувальних процедур, то стосовно *розуміння* останнього такі процедури неможливі. Тому й може стати у пригоді Габермасова універсальна прагматика як дослідницька програма реконструкції універсальних умов можливості (дискурсу) взаєморозуміння. В епістемологічній площині це вкрай важливо для прояснення нормативного виміру когнітивного спілкування науковців певної (наприклад, біологічної) наукової спільноти, об'єднаної деякою (скажімо, еволюціоністською) парадигмою, — того спілкування, яке сприяє проясненню сенсів мови наукового дослідження, його концептів, понять, термінів та метафор. Так, згідно з В. Купліним, Габермас виходить із того, що не лише мова, але й мовлення, тобто використання речень у висловлюваннях, доступне логічному аналізу. При цьому термін «логічний аналіз» тут розуміється як поняття, протилежне за значенням емпірико-дедуктивному методу позитивізму або «логіці науки», і позначає методичну настанову, яку приймають при раціональних постконструкціях понять, критеріїв, правил і схем. Ця настанова передбачає реконструкцію до теоретичного знання і її пов'язують із поняттями комунікативного досвіду — «розумінням» та «експлікацією». При цьому поняттю «розуміння» протистоять поняття номологічних наук — «опис» та «спостереження», пов'язані із сенсорним досвідом, відтак «розумінню», як уже

було зазначено, протистоїть «пояснення», або, у Габермасовій версії, «експлікація».

Інший досвід дискурсного підходу до концептуалізації життя дає нам М. Фуко. Тут, безумовно, варто згадати багато в чому програмну його статтю (власне передмову до книги Ж. Кангілема «Нормальне і патологічне») «Життя: досвід і наука», яку присвячено аналізу поглядів цього історика науки, що займався здебільшого науками про життя. Для Фуко виявилися надто близькими не лише теми «життя і поняття», «життя і пізнання життя», «розуму і безуму» тощо, але й ті методологічні розшуки, до яких вдавався Кангілем. Передусім Фуко звертає увагу на те, що французький історик науки актуалізує тему «перервності» (*discontinuite*) — тему «так само стару, як і сама історія наук» [Фуко, 1993: с. 47]. Але, на відміну від Койре і Башляра, Кангілем наполягає на тому, що виявлення перервностей не є ні постулатом, ні результатом, а є радше деяким «способом дії» — процедурою, яка виходить у тіло історії науки, позаяк її окликає сам об'єкт, про який історія має оповідати.

Історичні зв'язки, які можуть бути між різними моментами в розвитку тієї чи тієї науки, з необхідністю постають у формі перервності, яка конститує різного штибу переробки, перелаштування, зміни основ і масштабів розгляду, перехід до нових об'єктів, відтак постійний перегляд змісту через його поглиблення та очищення. Тому історія наук не може виходити із припущення, що істину вже досягнуто, але вона так само не може виносити за дужки саме ставлення до істинного, отожд, і опозицію істинного/хибного. Саме така співвіднесеність з певним упорядкуванням істини/хиби й дає історії наук змогу бути тим, чим вона є, та надає їй значущості. Це веде до розуміння, що в цій історії належить писати історію «правдивих дискурсів» як таких, що самі себе покращують, виправляють, здійснюють роботу над собою, спрямовану на те, щоб «висловлювати істину» [Фуко, 1993: с. 48].

Історія перервностей в науці сама по собі — «не неперервна», вона дискретна і постійно відтворює себе за допомоги нових зусиль. Тобто історію не створюють у спосіб фільтрації минулого через сукупність висловлювань або теорій, які визнають сьогодні валідними, виявляючи істину в тому, що раніше було хибним. Те саме стосується й визнання помилковим того, що раніше здавалося істинним. Фуко пише, що якщо й виявляється можливість звернутися до минулого і окреслити його історію, то це, згідно з Кангілемом, відбувається завдяки не спираю на «нормальну науку», а відтворенню такого «нормативного» процесу, стосовно якого нинішні знання виявляються лише його моментом, але за умови, що з'являється можливість передбачення майбутнього (прокування виключаються). Це веде до конструювання об'єкта історії науки в деякому ідеальному «просторі-часі», а не реальному часі, і цей «простір-час» дається лише в епістемології. Остання ж не є загальною теорією наук або ж теорією всіх можливих наукових висловлювань. Вона становить пошук такої нормативності, яка при-

таманна різним типам наукової діяльності. Отже, йдеться про необхідність такої теоретичної рефлексії, яка дає історії наук змогу конституювати себе у відмінний від історії взагалі спосіб.

Посутньо Фуко хоче показати, що Кангілем започатковує дискурсний підхід до історії наук, що спирається на ідею перервності, розривів, який проаналізовано самим Фуко в його «Археології знання». Це бачення, як неважко побачити, полемізує з баченням розвитку знання Габермасом, який намагається реконструювати «континуальність природознавства» на ґрунті аналогії з еволюційною теорією Дарвіна. Відтак і дискурс з розуміння співвідношення поняття (рефлексії) і життя у Кангілема (відповідно у Фуко) розміщується в іншій епістемологічній дискурсній перспективі, ніж у Габермаса. Звідси й принципово інший спосіб концептуалізації життя, ґрунтований розумінням недосконалості знань, їхньої незавершеності, високої ймовірності помилковості уявлень про живе, спосіб, який ґрунтований, зрештою, розумінням перервності наших знань, які, виходячи із певних принципів і історії пізнання, не в змозі пояснити ті чи ті нові, раніше невідомі феномени виявлення живого. Логіка міркування тут така: ми запитуємо, чому це відбувається, і цими запитаннями перериваємо деяку знаннєву континуальність. У таких запитаннях, за якими стоять певні дискурси знання, ці феномени постають як відхилення від деякого нормативного їх уявлення, власне від деякої норми, заданої попередньою історією вивчення, опису та пояснення живого, а відтак їх кваліфікують як щось патологічне, аномальне.

Фуко саме в такому баченні історії наукового пізнання, яке він екстраполює на пізнання життя, вбачає заслугу Кангілема, і тому так ретельно експлікує концептуальне ядро його поглядів, викладене останнім у праці «Нормальне і патологічне». Парадоксальний факт, пише Фуко, — хоча процес утворення наук про життя відбувався через відкриття фізичних і хімічних механізмів, конституювання клітинної і молекулярної хімії, використання математичних моделей, але саме розгортання їхнього об'єкта стало можливим лише тією мірою, якою знову і знову порушували проблему специфіки хвороби як деякого порогу, притаманного всім природним істотам. Лише запитуючи про хворобу, як і взагалі про патологічні феномени, підкреслює філософ, пізнання життя змогло знайти принцип свого розгортання: виявилось, що неможливо конституювати науку про живе, не включаючи до розгляду такої істотної для її об'єкта можливості, як можливість хвороби, смерті, потворності, аномалії, помилки [Фуко, 1993: с. 50].

Власне ці маркери, згідно з Фуко, й задають рамки концептуалізації життя, тому й науки про життя вимагають, на його думку, особливого способу писання їх історії. Самі по собі життя та смерть не можуть бути проблемами, скажімо, фізики. Так, генетична мутація, зауважує мислитель, посилаючись на А.Львова, будучи летальною чи ні, для фізика є лише заміщенням однієї нуклеїнової основи на іншу, а аномалії й помилки його

життя є лише моральним чи політичним питанням, але не науковим. Біолог же зовсім інакше означає свій досвід пізнання, відтак і життя як об'єкт вивчення. Це об'єкт того самого типу, до якого належить і він сам, свідомий, що живе, виявляючи саму природу живого, яке вивчає. Відтак біолог намагається зрозуміти, що саме перетворює життя на особливий об'єкт пізнання, і тим самим зрозуміти, завдяки чому серед живих істот, і саме через те, що вони живі, є істоти, які здатні пізнавати — пізнавати взагалі і, зрештою, пізнавати саме життя. Феноменологія запитує «досвід свідомості» про вихідний сенс будь-якого акту пізнання. Фуко ставить питання інакше: чи не слід його шукати поруч із самим життям — існуванням живого. І це питання він порушує знову ж таки в контексті аналізу дискурсу життя, як його подано у Кангілема [Фуко, 1993: с. 51].

Фуко пише, що через пояснення знання про життя і понять, які артикулюють це знання, Кангілем хоче зрозуміти, як стоять справи з *поняттям про життя* — поняттям, яке є однією з форм інформації, що виводять із середовища існування, і за допомоги якого це середовище структурують знову. Мислитель підкреслює, що утворювати поняття — це й означає жити, а не вбивати життя, це означає жити у відносній рухомості, а не намагатися зробити життя нерухомим. В обґрунтуванні цієї думки — і це вельми примітно — Фуко звертається до теорії інформації: утворювати поняття для мільярдів живих істот, які надсилають у навколишнє середовище і приймають звіди повідомлення, означає виявляти достатньо специфічний тип інформації — інформації про інновації, безвідносно до того, як її потім оцінюватимуть — як значущу чи ні. Звідси, резюмує філософ, те особливе значення, яке надає Кангілем тій обставині, що в науках про життя старе питання про норму і патологію зустрічається із системою понять, яку біологія запозичила з теорії інформації: коду, повідомлення, відправника повідомлення тощо. Стає зрозумілим і той поворот, який зробила проблема специфіки життя, а саме у бік питань, які раніше були надбанням лише теорії еволюції, та й то в її розвинених формах. У центрі цих питань стоїть проблема помилки, позаяк на фундаментальному рівні життя гра кодування і декодування залишає місце випадковості, яка перед тим, як стати, скажімо, хворобою, постає в інформаційній системі як перешкода або «збій». Гранично життя — і в цьому його радикальний характер — це щось, здатне на помилку, висновує, зрештою, Фуко. У цій фундаментальній можливості життя, на його думку, і слід шукати відповідь на питання, чому проблема аномалії червоною ниткою проходить через усю біологію. І саме її потрібно вважати відповідальною за мутації та індуковані нею еволюційні процеси, рівною мірою і за ту дивну і спадкову помилку, через яку життя знайшло своє завершення у людині, спинилось на істоті, яка не відчуває себе на своєму місці, істоті, яка приречена на те, щоб блудити і помилятися [Фуко, 1993: с. 51–52]. Мислитель при цьому підкреслює, виявляючи у такий спосіб специфіку дискурсу життя Кангілема, що помилка є корінь усього, що

власне конститує людську думку та її історію. Помилка для Кангілема — це повсюдна випадковість, навколо якої накручується вся історія і становлення її всередині людини, і таке розуміння помилки дало йому змогу пов'язати знання про біологію з тим способом, на ґрунті якого він пише її історію, ніколи не прагнучи, як це робили за часів еволюціонізму, вивести одне з іншого. Це поняття дало йому змогу знайти той маркер між життям та пізнанням життя, що уможливило відстежити його цінності та норми. Філософії сенсу, суб'єкта та досвіду Жорж Кангілем протиставив філософію помилки і поняття живого як інший спосіб підходу до поняття життя, і цим він завдав удару *cogito*, яке не змогло здолати ні наукова раціональність, ні своєрідність наук про життя [Фуко, 1993: с. 52–53].

М. Попович зазначав, що передбачення інформаційного виміру природних процесів фактично було здійснене Е. Шредингером, і вельми симптоматично — відбулось це у його праці «Що таке життя? З погляду фізика» (1943), хоча саме поняття «інформація» введене було пізніше у прикладних дослідженнях К. Шенона, який, виходячи з теоретико-імовірнісних позицій, розв'язував задачу зменшення шумів при передачі сигналів у технічних пристроях. Втім, уперше інформація постала як величина оберненої ентропії, що характеризувала рівень неупорядкованості, саме у Е. Шредингера. Ентропію, взятую з *від'ємним знаком*, він характеризував як міру впорядкованості, що власне і дає підстави говорити про інформацію як величину, яка *позитивно* характеризує рівень упорядкованості. Фізик висноував, що за сіб, за допомоги якого організм підтримує себе на досить високому рівні впорядкованості, в дійсності полягає в неперервному залученні впорядкованості із навколишнього середовища [Попович, 1997: с. 25].

Таке розуміння інформації, як і введення самого її поняття, істотним чином змінило методологію, мову та етос науки, змінився й сам характер наукового дискурсу, в тому числі наукового дискурсу життя. З'являється нова мова, власне термінологія опису природних явищ — код, сигнал, повідомлення тощо, до інформації застосовують теорію алгоритмів, а в теоретико-інформаційних термінах викладають квантову механіку та електродинаміку. Складається розуміння, що етичні норми слід не зовні прикладати до оцінки результатів дослідження, їх слід рефлексійно (як належності) задавати когнітивно-нормативними структурами розгортання дискурсу. Нарешті, під впливом розвитку генетики спостерігаємо рух до біологічного структуралізму, який разом із математичним і лінгвістичним (гуманітарним) структуралізмом, за висловом М. Поповича, виявляє спільне коло проблем, розв'язання яких вбачається у поєднанні ідей *структури* та *еволюції* [Попович, 1997: с. 8]. Проте, на мою думку, тут може йтися не лише про те, які можливості на цьому шляху відкриває синергетика, але й про специфічно дискурсний підхід до концептуалізації життя в межах біологічного структуралізму, який вносить комунікативний вимір у когнітивістику такої концептуалізації.

Численні теорії дискурсу загалом можна віднести до двох напрямків: по-перше, німецька школа, яка, спираючись на Канта та англо-американські теорії мовленнєвих актів, формулює етичні принципи дискурсу в рамках теорії комунікативних дій; по-друге, французька школа дискурс-аналізу, яка поєднує критику раціональності Ніцше і Гайдегера з постмодерністським тлумаченням неоструктуралізму. З іншого боку, поняття дискурсу, проникаючи у психологію, етнографію, соціологію, інші соціально-гуманітарні науки, а також теологію, претендує на статус *міждисциплінарної методологічної програми*. Взагалі поняття дискурсу свідчить сьогодні про двоєдиний рух до центральної проблеми епістемології — обґрунтування знання, що вивершується між думкою-гадкою і логічно вибудованим текстом і відповідає новій картині світу, яка відмовляється від монотеоретизму і наукоцентризму [Касавін, 2006: с. 7].

Слід погодитись із тією думкою, що дискурс починається там, де закінчується визначення (дефініція) певної реальності і порушується питання про неї. Звідси зрозуміло, що це поняття не тільки епістемологічне, а й комунікативне. Констатація невизначеності і вказівка на необхідність звести її до мінімуму, пише М. Попович, — це встановлення проблеми (при цьому проблема може розпадатися на ряд підпорядкованих питань). Питання — це та проблема, розв'язанням якої є певне речення (судження тощо, проблему можна тлумачити і як задачу). Відтак дискурс постає як «висування тверджень (суджень), які впливають на ймовірність пропонуваного розв'язання і вибір послідовності тверджень, які розв'язують проблему» [Попович, 1997: с. 73]. Стосунок до головної проблеми тематизує дискурс, відповідно, коли запитують (проблематизують), отже й творять дискурс про щось/когось, відбувається тематизація реальності, а експектації постають як логічно можливі світи, гіпотетичні розв'язання задачі [Попович, 1997: с. 73]. Тематизація тут виходить із (є продовженням) ситуації «здивування», яка означає її сприйняття як ситуації невизначеності, тобто ситуації, яка вимагає вибору. І в цій ситуації можна говорити про інформацію внаслідок такого сприйняття певної (мовної чи не мовної події, яка зменшує вибір; з цієї точки зору, в когнітивному вимірі різниця між смислом самої події та смислом речення про подію не є істотною [Попович, 1997: с. 73]).

Звичайно, комунікативний вимір дискурсу говорить про його соціальну, культурну і моральну завантаженість. Дискурсивна етика Габермаса саме з цих позицій ставить завдання опосередкування оцінки нормативної правильності практичних суджень на підставі тих смислів, які є передумовою дискурсу. Це рефлексійне поняття дискурсу як частини комунікативної теорії Габермаса, як ми бачили, відрізняється від його структуралістського формаційного розуміння у Фуко (перервність дискурсу, дискурсивні події, дискурсивне поле, формації дискурсу) і націлює на розгляд мовленнєвої реальності під кутом зору мети, мотиву, результату, внаслідок чого

виокремлюють когнітивну, аксіологічну та прагматичну функції дискурсу (згідно з М. Поповичем, відповідно, когнітивну, сугестивну та експресивну). Він повідомляє знання, впливає на емоції, спонукає до дії. Звідси впливає висновок, який має для комунікативної етики дискурсу парадигмальне значення. Замість використання в оцінці подій деяких абстрактних принципів, цінностей і норм, які самі потребують обґрунтування, але по суті ніколи не можуть бути обґрунтованими остаточно, необхідно виходити з метанорми розуміння, яку встановлюють у процесі комунікації і яка є єдиною гарантією морального (практичного) ставлення людей одне до одного. Останнє виникає як епіфеномен внутрішньої динаміки і певних процедур дискурсу, а тому не є зовнішньо примусовим.

Якщо говорити, власне, про науковий дискурс, то його когнітивний аспект реалізується у площині суб'єкт-об'єктного відношення, і тому його від початку оцінюють у термінах класичної концепції істини (істинне/хибне), натомість комунікативний аспект, звичайно ж, має суб'єктну інтенцію і зреалізовується як спосіб мовленнєвого впливу суб'єктів один на одного, а його оцінку здійснюють у термінах прагматичної теорії істини («ефективності», «дієвості»). Інтерсуб'єктивний (діалогічний) характер наукової діяльності не дає підстав для редукції когнітивного аспекту наукового дискурсу до комунікативного. Структура пізнавального процесу — рух від припущень, певної аксіоматики, гіпотез до їх підтвердження і пояснення на ґрунті фактів, що виходить за межі комунікативної стратегії, хоча й неможливе без комунікативного опосередкування.

Зрозуміло, що будь-який науковий дискурс (математичний, фізичний, біологічний, соціогуманітарний тощо) передбачає низку передумов, які, як було з'ясовано вище, не проговорюють у самому дискурсі, і в своєму соціальному, культурно-історичному, ідеологічному вимірі мають інтерсуб'єктивний, комунікативний характер, хоча й когнітивні його елементи також не можуть не перетворюватися на предмет обговорення вчених і трансляції їх як певних норм і цінностей. Експлікація цих передумов вибудовує інший дискурс, який розгортається у сфері чи то епістемології, чи то методології, чи то культурології тощо. Проте хоч би з чим стикався цей дискурс, це приводить до його розширення, інкорпорації в нього елементів іншого. Так, розширення сфери біологічного знання відбувається у спосіб певного конструювання реальності живого, яка має бути шляхом відповідних її ідеалізованих визначень поняттєво (лексично, термінологічно) вбудована в наявний дискурс. При цьому епістемологічні побудови передбачають створення загальної конструкції, що включає спільні для природознавства (теорії чи то «картини» природи) умови можливості теоретичної роботи у межах визнаних у певній науковій спільноті дискурсів. Звісно, що певний дослідницький дискурс може бути тільки один (скажімо, аргументації, пояснення, таксономічної ідентифікації, інтерпретації тощо) — всі інші підпадають під *процедуру розуміння* і вбудовуються в дискурс, що розгортається «тут» і «тепер».

У виявленні дискурсивних можливостей концептуалізації життя, на мій погляд, заслуговує на увагу позиція І. Касавіна, який пропонує розуміти дискурс як незакінчений *живий текст*, взятий у момент його безпосередньої включеності в акт комунікації у процесі *взаємодії з контекстом*. Від дискурсу відрізняється власне такий текст, який відчужено від автора просторовими і часовими параметрами. З цього погляду, щоб зрозуміти дискурс як незакінчений живий текст, треба поставити питання тому, *хто говорить*, розуміння ж тексту потребує *«запитування» контексту*, контекстуалізації письма, можливої тільки у процесі соціокультурної реконструкції. У цьому розумінні *не існує усних текстів*, позаяк доступ до будь-якого тексту можливий через його об'єктивованого носія, в репрезентації якого ми спираємося на науковий принцип відтворення [Касавин, 2006: с. 13].

Консервація дискурсу перетворює його на текст, який виконує функцію ресурсу наступних дискурсів, а артикуляція тексту є умовою здійснення дискурсу. Це тлумачення співвідношення понять «текст—дискурс» розкриває іншу пару понять — «контекст—смісл» і дає змогу виокремити такий важливий для концептуалізації життя тип дискурсу, як «інтерпретативний». Це визначення дискурсу відбувається щодо «сміслу», власне ситуації розуміння у всіх галузях життя — науці, літературі, міжкультурному спілкуванні і спілкуванні з природою, окремим випадком якого є біологія. Його функція полягає у створенні ідеальних конструкцій, що уподібнюють реальність до семіотичної системи. Остання ставить реальність у певний стосунок до людини, набуваючи форми продукування знання зі створення первинних текстів.

Таке тлумачення дискурсу відсилає нас до розуміння первинної символізації світу під кутом зору прагматики дискурсу і когнітивних моделей культури [Крымский, Парахонский, Мейзерский, 1993: с. 168–182], адже семіотичний процес можна розглядати як багатоманітне розгортання дискурсивних практик, що забезпечує нескінченне генерування сенсу. Якщо на цей процес накладаються якісь доповняльні рівні структурної організації, які вводять принцип скінченності (а наука загалом і біологія зокрема керуються ним), дискурс перетворюється на текст як цілісну одиницю комунікації [Крымский, Парахонский, Мейзерский, 1993: с. 168]. Ця модель виходить з міркування, що взаємини людини із світом (відтак і з природою) опосередковані культурою, комунікативною присутньо, а отже типи та форми людської практики (релігію, мистецтво, науку, філософію, буденний досвід) можна описати як дискурсивні. Тоді якщо культуру і можна подати як «нескінченний текст», то лише у вигляді дискурсу, який, втім, має бути у певний спосіб структурованим. Але у цьому випадку виникає питання про критерії структурованості цього нескінченного дискурсу як ко-екстенсивного культури, кожену структуру якої можна характеризувати як локальний варіант реалізації дискурсу [Крымский, Парахонский, Мейзерский, 1993: с. 168]. Виникає питання — чи зможе встановлення цих критеріїв

структурованості нескінченного дискурсу культури ко-структурувати (перервати нескінченний дискурс) взаємин людини з природою? Чи можемо ми читати «книгу природи» так само, як читаємо «книгу» культури, тобто уявляти її як «конечний текст», структурований нескінченим дискурсом?

Питання можуть здатись некоректними, втім, історія пізнання і численні філософські системи свідчать принаймні про намагання мислити (проговорювати) це саме у такий спосіб. І «книга природи» тут явно може виходити за межі метафори. Непряме підтвердження цього дає традиційна (Локова) теорія пізнання (С. Кримський), що своєю підставою має ту сферу людської практики, яка будована на взаємодії людського ока та навколишнього середовища. Зокрема, тут відкривається широка перспектива досліджень форм взаємодії структур зорового сприйняття з мовою, втім, і сам зір також можна тлумачити як мову. Скажімо, про це писав Дж. Берклі, вважаючи, що «зір є мовою творця природи» (реплікою на таке розуміння можна вважати думку Лавуазьє, який, вивчаючи будову ока, вигукнув: «Яким поганим оптиком був Господь Бог!»). Для Берклі це не було метафорою. Аналізуючи здатності людини до відчуття і зору, філософ доходить висновку, що протяжність, форми й рухи, що їх сприймає зір, посутньо відрізняються від ідей відчуттів, позначуваних тими самими іменами. Отже, йдеться про різні речі, які, втім, ототожені нашою уявою. Але якщо між ними не існує нічого спільного, то для чого давати їм спільні імена? Для цього ми маємо стільки ж підстав, як і у випадку, коли доводять тотожність квадрата як фігури та слова із семи літер, які його позначають. Тому можна твердити, що видимі форми — ніщо інше, як знаки тактильних форм відчуттів. Мова природи одна для всіх людей, і тому видимі форми названі тими самими іменами, що й дані нам у відчуттях [Берклі, 1978: с. 143].

Якщо ж у цьому контексті звернутись до екологічної моделі зорового сприйняття Дж. Гібсона, то можна погодитись і з тим твердженням, що зір побудовано так, щоб фіксувати у навколишньому світі насамперед усе те, що найбільш *значуще* для організму. Фактично те, що ми бачимо у світі, — це ті можливості, які навколишнє середовище нам надає. Світ сприймають як сукупність значень або як множину значимих для організму об'єктів, можливості яких йому відомі і які він враховує у своїй поведінці [Гібсон, 1988: с. 191]. Отже, можна припустити, що ми бачимо ті чи ті речі не лише тому, що вони впливають на наші органи почуттів, але й тому, що так влаштовано наш зір. Проте тут можна поставити питання, чи не є це класичним (у цьому випадку беркліанським) уявленням про зорове сприйняття («існувати — бути сприйманим»), або, як писав М. Попович, чи несе якась дія (тут — сприйняття) інформацію для природного (живого) об'єкта, чи це — інформація для нас, дослідників? Що стосується енергетичних взаємодій (мови фізики, хімії), то тут, дійсно, сумнівів не виникає, адже енергією обмінюються природні об'єкти, а що стосується значень, то... все залежить від дискурсу інтерпретацій і розуміння самого інтерпретаційного дискурсу.

Таке розгортання думки, на мій погляд, все ж не знімає питання, яке ставить В. Налімов: чи не вивчає біолог лише семіотичні прояви життя, не намагаючись проникнути в її семантику? З іншого боку, що нового отримала біологія від того, що частина її уявлень була переформульована в термінах теорії інформації [Налімов, s.a.]. Синергетика також виявляє свої межі у поясненні живого й передусім не знімає питання про співвідношення структури та еволюції, проте як і інші подібні «самоорганізуючі» підходи, будовані як інтерпретативні дискурси. Адже, як слушно підкреслює М. Попович, потрібно розрізнявати інтерпретацію як підтвердження істини (процедури, поширеної у природознавстві) та інтерпретацію як переосмислення (процедуру, яка конституювалася у полі соціогуманітарного знання). Перша розгортається здебільшого як аналітична діяльність, яка спирається на оперування об'єктами та їхніми властивостями, друга — як синтетична, що спирається на оперування частиною та цілим [Попович, 1997: с. 190]. Здійснюючи сильні експлікації з цих міркувань М. Поповича, я сказав би, що «синергетичний аналіз» прагне відобразити відношення «частина—ціле» у відношенні «властивість—об'єкт», субстанціалізуючи у такий спосіб функції інтерпретативного дискурсу, і у багатьох випадках лише термінологічно подвоюючи мову пояснення конкретних наукових дисциплін.

Та хоч би які методологічні колізії розгортались у синергетичній площині тлумачення природних процесів живого, важливо підкреслити, що успіхи біології, як, власне, і всієї європейської науки (універсально-поняттєвого способу кодування знання, згідно з М. Петровим), значною мірою мають мовний характер, позаяк було знайдено символічну мову вираження компактних («теоретично ущільнених») уявлень про живе. З цього погляду еволюційна теорія Дарвіна — це спроба компактно подати уявлення про живе мовою логіки «спроб-помилки» (К. Попер), де зміни, мутації розуміють як випадковості (помилки розвитку), а саму випадковість тлумачать як «некоректний вираз» і «визнання нашого незнання причини кожного окремого випадку змінності» (Дарвін). Але після теорії Дарвіна аж до другої половини ХХ сторіччя у біології не народжувались подібні компактні теоретичні побудови, що мали б таку пояснювальну силу, як, скажімо, записи співвідношень у теоретичній фізиці. Втім, біологія тут своєрідно помстилась іншим теоретичним узагальненням, відкривши в своєму логіко-методологічному апараті величезний пояснювальний потенціал мови, який, на мою думку, виводить методологічну рефлексію науки за межі традиційної опозиції «пояснення-розуміння». В. Налімов з цього приводу пише: «Уявлення про біологічний код, найбільше відкриття в біології останнього часу, — це, власне, розшифровка самої мови, але зовсім не того, як щось нове пишуть цією мовою. Успіх тут якраз і зумовлений тим, що в біології вдалось виявити близьку нашому інтелектові структуру — мову — і зайнятись її формальним аналізом» [Налімов, s.a.].

Проте епістемологічний аналіз поняття «дискурс» виходить за межі мови, уточнюючи водночас наші уявлення про пізнання як про діяльність з мовою. Дискурс — це *вітальне знання*, що знаходиться у безпосередній взаємодії з його творцем і водночас з умовами пізнання (предметними, соціальними, культурними). Можна погодитись з І. Касавіним, що вивчення дискурсу в різних галузях знання та діяльності дає змогу набагато повніше схарактеризувати ці типи знання з погляду їх креативності і живого функціонування в культурі. Цілком слушними, на мій погляд, є і вказівка на дві тенденції, які філософ виокремлює слідом за В. Мароші (вони можуть як зійтись, так і розійтись): перша — досліджувати дискурс як будь-яку мовленнєву (комунікативну) практику, включаючи до неї і невербальні одиниці (жест, міміку, рух тіла), друга — обмежити сферу дискурсу «дискурсивним» (логіко-формалізованим, поняттєвим, термінологічним) [Касавин, 2006: с. 7].

ДЖЕРЕЛА

- Беркли Дж.* Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — 556 с.
- Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В.Купліна. — Київ: Дух і Літера, 2011. — 280 с.
- Гибсон Дж.* Экологический поход к зрительному восприятию. — М.: Мир, 1986. — 210 с.
- Касавин И.Т.* Дискурс: Специальные теории и философские проблемы // Человек. — 2006. — № 6. — С. 5–20.
- Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М.* Эпистемология культуры: Введение в обобщённую теорию познания. — Киев: Наукова думка, 1993. — 216 с.
- Налимов В.В.* Теоретическая биология? Её всё ещё нет... — Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.biometrika.tomsk.ru/nalimov1.htm>. (s.a.)
- Попович М.В.* Рациональність і виміри людського буття. — Київ: Сфера, 1997. — 290 с.
- Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. — 1993. — № 5. — С.43 — 53.

Юрій Іщенко — доктор філософських наук, завідувач відділу «Наукові і освітянські методології та практики» Центру гуманітарної освіти НАН України. Сфера наукових інтересів — епістемологія, філософія науки, філософська антропологія, феноменологія.
