

Лекцію присвячено темі визначення специфіки соціального, запропонованого французькою школою соціології (Е. Дюркгайм, М. Мос, П. Фоконе та інші). Автор концентрує увагу на онтологічній проблемі способу існування соціальної інституції, яка полягає у передуманні способу дії самій дії. На прикладі інституції мови він аналізує методологічні вади підходу семіологічного структуралізму, який перетворює мову на самостійного дієвця, а інституцію — на заборону, а також, спираючись на рефлексії Л. Вітгенштайна, пропонує власне розв'язання цієї проблеми.

Венсан ДЕКОМБ, професор емерит,
Школа вищих студій в соціальних науках (Париж)

ІНСТИТУЦІЯ В ШИРОКОМУ ЗНАЧЕННІ¹

1. Слово «інституція»²

Слово «інституція» має два вжитки, один ширший, другий вузчий. Перше значення, яке знаходимо у Літре, є цілком загальним. Літре, до речі, лише відтворює пояснення Словника французької Академії 1964 року: «Дія, якою інституують, започатковують». Академіки дають такі приклади: «Інституція Олімпійських Ігор», «інституція Перів Франції»³ або «Слова, мовлення є інституцією людей». Достатньо, щоб щось завдячувало своїм існуванням дії інститування, щоб ішлося про інституцію. Вужче значення інституції з'являється у Літре лише на третьому місці: інституційована річ є організацією, наділеною певною функцією у соціальному житті. Він наводить наступний приклад: «Лікарні, школи, каси взаємодопомоги є корисними інституціями».

Подекуди, коли слово можна розуміти і у вузькому, і у широкому значенні, ми констатуємо, що вузьке значення є чіткішим, а ширше — більш розпливчастим. Так, наприклад, слово «обов'язок» можна розуміти *stricto sensu*: це значення юристів. У звичайній мові те саме слово вживають також у ширшому значенні, *lato sensu*, на позначення будь-якого різновиду необхідності. Кажуть, наприклад: «Я зобов'язаний йти пішки, бо моя машина зламалася».

Проте зі словом «інституція» все інакше. У широкому значенні слово «інституція» використовують для позначення будь-якого Започаткування. Літре наводить спочатку активне значення слова («дія, якою започатковують»),

¹ Цю лекцію було прочитано Венсаном Декомбом 23 жовтня 2019 року студентам філософського факультету університету імені Тараса Шевченка (*прим. пер.*). Переклад О. Йосипенко.

² Французьке слово *institution* вживають у двох значеннях, про які далі говорить Декомб. Українською мовою ці два значення ми передаємо при перекладі словами інститування (встановлення, започаткування) та інституція (*прим. пер.*).

³ Пер — один з найвищих аристократичних титулів (нижчий лише за принципів крові); під час Реставрації Палата перів була вищою палатою французького парламенту (*прим. пер.*).

потім — результативне значення («започаткована річ»). Інституція є всім тим, що набуває існування та продовжує існувати в інституційований спосіб, шляхом використання інституційованої влади.

Інституція є *способом існування* і, в тому числі, способом породження (*génération*). Інакше кажучи, концепт інституції, коли його використовують у широкому значенні, має онтологічне значення: казати про щось, що воно є інституцією, це казати, яким є модус його існування, це пояснювати, що для цього щось означає існувати.

У вузькому значенні це слово використовують для позначення певних типів закладів, тих, які можна локалізувати й датувати. Їх можна локалізувати, ідентифікуючи будівлі, в яких вони містяться: такий-то шкільний заклад, такий-то лікувальний заклад, такий-то пенітенціарний заклад тощо. Можна реконструювати їхню історію від моменту заснування й до наших днів. Взятє в цьому значенні слово «інституція» означає організацію колективної дії, яка передбачає започаткування системи правил, що визначатиме позиції, які обійматимуть дієвці цієї колективної дії, а також ролі, які кожен з них відіграватиме. Функція цих правил полягає в координації індивідуальних операцій з метою досягнення очікуваного результату, а також у забезпеченні тривалості організації.

2. Значення соціологів

Чимало соціологів використовують сьогодні слово «інституція» у вузькому значенні. Коли вони кажуть «інституція», вони мають на думці те, що іноді називають «великими інституціями» (Школа, Сім'я, Церква тощо). Соціологія інституцій змішується тут із соціологією організацій, їхнього функціонування та їхніх можливих дисфункцій. Ця соціологія прагне також описати метаморфози, яких зазнають ці великі системи.

Водночас існує одна соціологічна школа, яка використовує слово «інституція» в широкому значенні. Йдеться, вочевидь, про французьку школу соціології, інакше кажучи, про соціологів Дюркгаймової інспірації. Ця школа позначає словом «інституція» *спосіб існування* і робить цей спосіб існування головною ознакою соціального факту. Якщо щось існує в інституційований спосіб, то йдеться про соціальний феномен. Там, де є встановлені звички, які передають від генерації до генерації, там є соціальні факти, тобто такі феномени, які індивідуальна психологія не може пояснити.

Звідси — визначення соціології: предметом цієї науки є колективні звички суспільства, його встановлені способи мислити та діяти, інакше кажучи, його інституції. Фоконе і Мос дають таке пояснення у статті «Соціологія» у «Великій Енциклопедії»:

«Таким чином, форми, в яких розвивається афективне, інтелектуальне, активне життя індивіда, передують йому, а також переживають його. Він їсть, думає, розважається тощо, оскільки він людина. Проте якщо його дію визначено спільними для всіх людей тенденціями, то певні форми, яких

набуває його діяльність у кожен момент історії, залежать від зовсім інших умов, які різняться від суспільства до суспільства й змінюються з часом в надрах того самого суспільства: йдеться про сукупність колективних звичок»⁴.

Безперечно, існує якась людська природа, яку ми припускаємо, коли кажемо, що їсти, мислити, розважатися тощо — це людське. Проте ці діяльності кожного разу реалізуються в наперед встановлених формах, які в цій самій статті Фоконе і Мос називають інституціями, щоб підкреслити факт їхнього передування індивідам. Соціальними фактами є ці «способи мислити та діяти», які індивіди отримують від суспільства, у якому вони народжуються. Фоконе і Мос пишуть далі:

«Було б добре, якби якийсь спеціальне слово позначало ці спеціальні факти, і слово інституція, вочевидь, є найбільш доречним. Справді, чим є інституція, якщо не сукупністю цілком інституційованих дій та ідей, які індивіди знаходять перед собою та які, так чи так, нав'язують їм? Немає жодних підстав закріплювати цей вислів, як це роблять зазвичай, лише для позначення якогось фундаментального соціального впорядкування. Отже, ми розуміємо під цим словом як звички і моду, забобони і марновірства, так і політичний устрій чи юридичну організацію; адже всі ці феномени мають ту саму природу й відрізняються лише своїм ступенем»⁵.

Примітно, що Дюркгайм відтворює це пояснення у другому виданні «Правил соціологічного методу». Визначення, яке він давав у першому виданні цієї праці, тепер релятивізоване. Специфікою соціального факту більше не є його обов'язковість⁶. Соціальне міститься радше у наперед встановленому характері способів діяти та мислити. Дюркгайм формулює це наступним чином:

«Колективні способи мислити та діяти мають реальність поза індивідами, які у кожен момент часу пристосовуються до них. Вони мають власне існування, індивід знаходить їх цілковито готовими і не може робити так, нібито їх не існує, чи так, нібито вони є якимось іншими... Отже, як це вже

⁴ Fauconnet, P. Mauss, M. (1969). Sociologie (1901). In: M. Mauss, *Oeuvres*, t. III. Paris: Minuit. P. 146.

⁵ Ibid. P. 150.

⁶ У першому виданні «Правил соціологічного методу» Дюркгайм визначав соціальний факт його обов'язковим характером. Його головною метою в цьому тексті було обґрунтувати власний предмет соціології, утворений соціальними фактами. Те, що людина їсть, п'є, спить, думає, є психофізіологічними фактами, що їх вивчають відповідні науки. Але те, що вона це робить у певний спосіб, у певній формі, яка нав'язана їй суспільством, це соціальний факт. Соціальний факт є зовнішнім щодо індивіда, — якби він був внутрішнім, то він був би предметом психології, — і цю зовнішність Дюркгайм називає «обов'язком», приписом (моральним, правовим тощо). Мос і Фоконе відкидають це визначення Дюркгайма, адже соціальне не завжди має характер обов'язкового: наприклад, мова є соціальним фактом, проте розмовляти мовою не є обов'язком, це є практичною необхідністю. Вони використовують поняття інституції для визначення специфіки соціального факту, і Дюркгайм враховує їхню критику в другому виданні своєї праці, де визначає соціальне його інституційованим характером (*прим. пер.*).

було помічено⁷, існує слово, яке, хоча його і вживають у трохи незвичний спосіб, дуже добре виражає цей дуже спеціальний спосіб буття — це слово інституція. Справді, можна назвати інституцією, не спотворюючи значення цього слова, всі вірування і всі способи поведінки, колективно інститутовані; соціологію можна визначити так: наука про інституції, їхнє походження та функціонування⁸.

Перш ніж означити той чи той звичай, той чи той вжиток, те чи те вірування, слово «інституція» означає дуже спеціальний «спосіб буття». Існують вірування і практики, які сформовані й визначені ще до того, як індивід робить їх своїми: вони, таким чином, є інституціями.

Це соціологічне визначення інституції викликає два запитання.

1. Насамперед, чи є це Дюркгаймове визначення ізольованим? Чи вписується воно в якусь визнану інтелектуальну традицію?

2. Далі, чи можна це поняття, яке має вигляд онтологічного, захищати на філософських теренах? Відповідно до цих пояснень, слово інституція позначає спосіб існування. Цей спосіб існування полягає у передіснуванні. Як щось може існувати у вигляді передіснування? Як спосіб дії може передувати дії, способом якої він є? Як форма думки може передувати дії думання, формою якою вона є?

3. Монтеск'є і дух інституцій

Перше запитання: чи є це соціологічне визначення безпрецедентним? Ні, воно цілком відповідає духові інтелектуальної традиції, на яку посилаються Дюркгайм і його учні, а саме традиції політичних філософів, яких Дюркгайм вважав передвісниками соціології⁹. Передвісниками в тому розумінні, що вони пропонують шукати поза законами і політичним устроєм суспільства його способи дії, інакше кажучи, його звичаї.

Одним з цих передвісників є Монтеск'є. Якби його підхід зводився до власне політичної філософії, Монтеск'є розглядав би закони і тільки закони. Проте він намагався пов'язати закони зі звичаями, як на це вказує назва XIX книги «Духу законів»: «Закони в їхньому зв'язку із принципами, які становлять загальний дух, звичаї та манери нації». Водночас словом, яке він використовує для позначення цієї сукупності законів, звичаїв і манер, є якраз слово інституція. У тексті під назвою «Захист духу законів» Монтеск'є хоче показати, що його критики помиляються щодо предмета його книги. Він пише з цього приводу:

⁷ У примітці Дюркгайм відсилає до статті «Соціологія» Моса і Фоконе у «Великій енциклопедії».

⁸ Durkheim, E. (1990). *Les règles de la méthode sociologique* [2e édition, 1901]. Paris, PUF, «Quadrige». P. XXII.

⁹ Дивись тексти Дюркгайма про «Дух законів» і «Соціальний контракт», об'єднані у збірник Андре Кювільє: Durkheim, E. (1966). *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière.

«Ті, хто має хоч трохи розуміння, з першого ж погляду помітять, що предметом цієї праці є закони, звичаї та різноманітні звички всіх народів землі. Можна сказати, що цей предмет є величезним, адже він охоплює всі інституції, які існують поміж людей»¹⁰.

Отже, праця, яку ми знаємо як «Дух законів», насправді є «Духом інституцій», слово «інституція» Монтеस्क'є використовує в найширшому значенні. І справді, Монтеस्क'є називає інституціями всі людські звички, одночасно закони, звичаї, манери (в сенсі добрих манер, цивілізованих манер), а також встановлені *вірування*. Проте ці значення відсилають до різних моделей започаткування. Відмінність між законами, звичаями та манерами дається взнаки у способі, у який започатковується їхнє існування. Монтеस्क'є зазначає:

«Звичаї та манери є способами дії, які не започатковуються законами, не хочуть чи не можуть ними започатковуватися»¹¹.

Він також пише:

«Ми кажемо, що закони спеціально й чітко встановлені законодавцем; а звичаї та манери встановлені нацією загалом»¹².

Існують звички, які були започатковані тому, що законодавець цього захотів. Закони «спеціально й чітко встановлені законодавцем». Проте існують звички, започатковані без чийогось рішення та підтримувані самі по собі, без втручання політичної влади. Монтеस्क'є неодноразово зазначає, що набагато легше змінити законодавство, ніж змусити націю змінити її звичаї. Він продовжує, таким чином, своє розрізнення між «загальними інституціями» та «інституціями особливими»:

«Звідси випливає, що коли хочуть змінити звичаї та манери, не варто їх змінювати за допомоги законів, — це видається занадто тиранічним, — краще їх змінювати за допомоги інших звичаїв та інших манер. Отже, коли володар хоче зробити великі зміни для свого народу, потрібно, щоб він реформував законами те, що започатковано законами, і щоб він змінював манерами те, що започатковано манерами — і дуже поганою політикою є змінювати законами те, що має бути змінено манерами».

Це дорога його серцю тема. Він пише, наприклад, у книзі X (про завоювання):

«У цих завоюваннях недостатньо залишити переможеній нації її закони, набагато важливіше, вочевидь, залишити їй її звичаї, оскільки народ краще знає, більше любить і захищає свої звичаї, ніж свої закони. Французів

¹⁰ Montesquieu, Ch.-L. (1964). *Défense de l'Esprit des lois*. In: Ch.-L. Montesquieu. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil. P. 813.

¹¹ Montesquieu, Ch.-L. (1964). *De l'Esprit des lois*. Livre XIX, ch. XVI. *Op. cit.* P. 644.

¹² Монтеस्क'є відсилає тут до того, що він написав у Главі XII тієї самої книги: «Закони є встановленими, звичаї є нав'язаними; останні залежать від загального духу, перші залежать головним чином від окремої інституції: проте набагато небезпечніше чіпати загальний дух, аніж змінити окрему інституцію» (Montesquieu, Ch.-L. (1964). *De l'Esprit des lois*. Livre XIX, ch. XIV. *Op. cit.* P. 643).

дев'ять разів виганяли з Італії, як кажуть історики, через їхню нестриманість щодо жінок і дівчат. Для нації це вже занадто: страждати від пихи переможця, та ще й від його нестриманості, та ще й від його нескромності, безсумнівно, більш дратівливої, адже вона примножує до нескінченності неподобства»¹³.

Там, де Монтеск'є говорить про любов народу до своїх звичаїв, ми би сьогодні сказали, що він прив'язаний до своєї колективної ідентичності.

4. Спосіб існування

З пояснень, наданих Дюркгаймом і його учнями, Фоконе і Мосом, впливають дві важливі речі. Насамперед, поняття інституції, в його буквальному значенні, відтепер увіходить у визначення соціального факту як такого. Взятє у його найширшому значенні, слово позначає «як звички і моду, забобони і марновірства, так і політичний устрій чи юридичну організацію; адже всі ці феномени мають ту саму природу й відрізняються лише своїм ступенем»¹⁴. Справді, все це зобов'язане своїм існуванням встановленим звичкам, що їх передає виховання. Ця напередвстановленість може бути більш-менш дифузною чи більш-менш чіткою й кодифікованою — це питання ступеня.

Далі, відтепер соціологію інституції поширюють аж на сферу *Cogito* — сферу, яку класична філософія презентувала як таку, що в ній індивід залишається наодинці із самим собою й обличчям до самого себе. Інституціями в широкому розумінні є не лише *способи діяти*, а й *способи мислити* (вірування, забобони, марновірства).

Форми, в яких ми мислимо, є інституційованими. Чи не є це тріумфом *соціологізму*? Про психологізм ведуть мову тоді, коли хочуть позначити теорії пізнання, які зводять логічні необхідності до простих психологічних примусів. Можна, таким чином, визначити як соціологізм ідею, що чинність думки (її раціональність) є насправді лише соціальною чинністю. Відповідно до цього підходу раціональним є аргумент, який група вважає раціональним, а істинним — вірування, яке група вважає істинним.

Якби наша соціологія дорівнювала соціологізму, потрібно було б відмовитися казати «я мислю». Коли я вважаю, що мислю, потрібно було би визнати, що це насправді суспільство мислить в мені, і йому, до того ж, вдається мене переконати, що це я мислю, що це я роблю висновки, натомість все це робить саме воно. Назагал, якщо потрібно прийняти визначення соціального через його інституційований характер, тоді потрібно визнати, що соціальне життя є суцільним відчуженням. Таким, щонайменш, є заперечення, яке викликає це Дюркгаймове визначення соціального через його інституційований характер.

¹³ Montesquieu, Ch.-L. (1964). De l'Esprit des lois. Livre X, ch. XI. In: Ch.-L. Montesquieu. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil. P. 582.

¹⁴ Fauconnet, P. Mauss, M. (1969). Sociologie (1901). In: M. Mauss, *Oeuvres*, t. III. Paris: Minuit. P. 150.

5. Соціологізм

Якщо наші способи діяти та мислити є інституціями, якщо вони передують нашим індивідуальним операціям, то чи потрібно з цього робити висновок, що все наше соціальне життя є *відчуженням*? Тоді діяти чи мислити в суспільстві означало би бути позбавленим здатності діяти самостійно й мислити самостійно. Щоб бути самим собою й мислити самостійно, потрібно було б вийти із соціального життя. Нам відомі дві нещодавні версії протесту проти такого розуміння соціального життя. Йдеться про дві індивідуалістські концепції того, чим для індивіда є соціалізація.

Екзистенціалістська версія нам добре знайома. Вона відштовхується від ідеї, що наше соціальне життя складене з уже визначених *ролей*, які ми мусимо грати, щоб задовольнити очікування наших партнерів. Свобода індивіда криється в іронічній відстані, з якою він завжди може поставитися до свого персонажа. Індивід, таким чином, показує, що його не можна обманути, і сміється над своїм власним конформізмом. Сартр блискуче проілюстрував цей підхід, створивши відомий образ офіціанта, який підкреслено старанно грає свою роль. Цей аналіз можна знайти, наприклад, у соціології Ервіна Гофмана.

Більш сучасна версія того самого протесту проти соціального відчуження мала неабиякий успіх. Йдеться про структуралізм. Аналіз тут відштовхується від того факту, що комунікація відбувається за допомоги знаків. Соціальне життя вимагає від нас, щоб ми спілкувалися засобами систем означників, які нам передують і які диктують спосіб, у який ми повинні розмовляти, а отже спосіб, у який ми повинні мислити. Системи означників структуралістської семіотики успадковують онтологічний статус Дюркгаймових інституцій. Ці системи нам нав'язані. Водночас автори цього напрямку думки зробили несподіваний висновок із цього факту. Вони вважають, що розмовляю не я, а сама мова, оскільки вона змушує мене говорити, а отже мислити, відповідно до свого закону.

У своїй інавгуральній лекції на кафедрі літературної семіології, проголошеній 7 січня 1977 року в Колеж де Франс, Барт наводить наступний приклад: французька мова змушує мене згадати дівця перед тим, як приписати йому дію. Він наступним чином коментує цей лінгвістичний факт:

«Мовлення є законодавством, мова є його кодом. Ми не бачимо влади, яка міститься в мові, оскільки забуваємо, що будь-яка мова є класифікацією, а будь-яка класифікація є репресивною: *ordo* означає одночасно розподіл і примус... У нашій французькій мові (це дуже приблизні приклади) я змушений, спочатку, позиціонувати себе як суб'єкта перед тим, як висловити дію, яка відтепер є лише моїм атрибутом: те, що я роблю, є лише наслідком і реалізацією того, чим я є... Але мова як здатність будь-якого мовлення не є ні реакційною, ні прогресистською; вона є просто фашистом; адже фашизм означає не перешкоджати говорити, а зобов'язувати говорити»¹⁵.

¹⁵ Barthes, R. (1978). *Leçon*. Paris: Seuil. P. 12–16.

Можна зазначити, що наведений приклад, і справді дуже приблизний, пропонує нам аналізувати фразу дії в такий спосіб, нібито вона має синтаксичну структуру, побачену в ній «Граматиною Пор-Роялю», а саме поєднання суб'єкта з атрибутом. За цією логікою у мові існує лише одне дієслово, дієслово «бути», оскільки будь-яка фраза повинна мати атрибутивну форму¹⁶.

6. Приклад мовлення

Барт відстоює цю тезу: «Мовлення є законодавством, мова є його кодом». Насправді, мовлення не є, власне кажучи, законодавством, хіба що ми можемо приписати його закони законодавцю, який мав змогу видавати закони, ще не маючи у своєму розпорядженні мовлення. І мова, безумовно, не є кодом, незалежно від того, чи мають на думці сукупність статей, що роз'яснюють права та обов'язки мовців (на кшталт юридичного коду), чи, в лінгвістичному розумінні, сукупність сигналів, тобто вже сформованих *послань*.

Щоб виробити сигнальний код, насамперед складають список ситуацій, які можуть виникнути та які вимагатимуть відповідної реакції. Отже, код дорожнього руху, наприклад, визначає наступні можливості: якщо шлях вільний, то світло світлофора є зеленим, це знак, що можна рухатися; якщо ні, то світло є червоним, це знак, що потрібно зупинитися. Тут ми справді можемо сказати, що система змушує нас використовувати готові формули.

Проте мова не є кодом, створеним з послань. Всупереч (удаваному) «структуралістському» баченню, яке пропонує Барт у своїй лекції, потрібно відновити категорійну відмінність у мовленнєвому вжитку між внеском інституції (*мова*) та внеском суб'єкта (*мовлення*). Це розрізнення Фердінаанда де Сосюра, яке Барт дивним чином ігнорує, було використане Гілбертом Райлом у лекції про значення і вжиток, яку він прочитав 1961 року. Він починає свій виклад із посилання на лінгвіста Алана Гардінера. Останній увів в англійську мову, починаючи з 1932 року, розрізнення Сосюра між мовою та мовленням¹⁷. Райл переймає у нього поняття «*act of speech*». Він пише:

«Ми схильні розглядати зв'язок між фразами та словами так, нібито це той самий зв'язок, що існує між пучком та скіпочками. Проте це повна помилка. Слова, конструкції тощо є атомами Мови; фрази є одиницями Мовлення. Слова, конструкції є тим, що нам потрібно засвоїти, щоб знати мову; фрази є тим, що ми продукуємо, коли щось кажемо. Слова мають історію, фрази її не мають, навіть якщо її мають їхні автори»¹⁸.

Помилково уявляють, що фраза є *зібранням слів*, так само, як пучок є *зібранням скіпочок*. Насправді ж, з семантичного погляду, фраза є одиницею (складною). Вона є цілим, оскільки містить «частини дискурсу» (*partes orationis*), проте

¹⁶ Це розуміння будь-якої фрази як атрибутивної Декомб спростовує у своїй доповіді на семінарі (*прим. пер.*).

¹⁷ Gardiner, A. (1951). *The Theory of Language and Speech*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁸ Ryle, G. (1961). Use, Usage and Meaning. In: G.H.R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning*. Oxford: Oxford University Press. P. 110.

частини дискурсу не є словами, з яких складена фраза і список яких можна укласти, вони є функціями, які ці слова виконують у фразі, яка є елементарною одиницею мовлення, адже вона щось *каже*. Отже, існує два можливих способи розділяти мовлення, продуковане мовцями, на «одиниці» відповідно до того, вивчаємо ми *мову* автора (його синтаксис, його лексику) чи його *дискурс* (те, що він каже, його фрази). Лексичні одиниці (слова) є одиницями мови, семантичні одиниці (фрази) є одиницями дискурсу.

Принагідно Райл робить очевидним вирішальний пункт для будь-якої філософії мови: слова, які ми використовуємо, не належать нам, вони мають власну історію, вони передують нам (навіть якщо ми можемо створити деякі слова, які потім переходять у спільний вжиток). Натомість фрази, які ми конструюємо за допомоги слів мови, є нашими виробами. Вони не мають незалежної історії. Автор фрази не є автором мовних одиниць, які він використовує. Проте це зовсім не заважає йому бути автором своїх фраз. Отже, не потрібно змушувати конкурувати, як це робила структуралістська семіологія, соціальний та індивідуальний складники мовленнєвої діяльності мовця.

У деяких ситуаціях соціальний складник справді поширюється з одиниць мови на одиниці самого дискурсу, тобто на фрази. Це трапляється, коли вжиток змушує використовувати вже сконструйовану фразу: ритуальні формули, юридичний формалізм, прислів'я тощо. Проте це відбувається лише у певних, особливих ситуаціях.

Можна проілюструвати це розрізнення прикладом двох вжитків мовлення під час церковної літургії: канонічний текст ритуалу є фіксованим, проте священник має сам підготувати текст проповіді. І зовсім не мова змушує того, хто проповідує, виражати більш-менш оригінальні, більш-менш ортодоксальні чи більш-менш неочікувані погляди.

7. Два різновиди правил

Сьогодні ми можемо надати задовільного вигляду соціологічній ідеї, відповідно до якої суспільство, передаючи культуру, передає не лише техніки тіла чи способи робити те, що належить робити (їсти, спати, виховувати дітей), а й способи мислити те, що належить мислити. Ми можемо це зробити завдяки філософії дії, оновленої, у свою чергу, аналогією *мовних ігор* (Вітгенштайн). Вона дає нам змогу встановити відмінність між правилами, які можна порушувати, — це заборони та зобов'язання, які мають силу закону чи регламентації, а також правилами, яких необхідно дотримуватися, оскільки вони визначають саму операцію, яку хочуть здійснити. З одного боку, ми маємо прескриптивні правила, функцією яких є регулювання наших діяльностей. З іншого боку — визначальні правила, функцією яких є уможливлення їх. Вітгенштайнове поняття «мовної гри» базоване на аналогії двох діяльностей. Тим, що потрібно прояснити, є мовленнєва діяльність. Моделлю для цієї аналогії слугуватиме змагальна гра, наприклад, гра в шахи.

Розмовляти — це використовувати знаки, продукувати знаки — це створювати шум. Грати в шахи — це змінювати співвідношення сил, пересуваючи

фігури на шаховій дошці. В обох випадках діяльність полягає у продукуванні фізичних наслідків — звукова чи графічна продукція в одному випадку, переміщення фігур на шаховій дошці — в іншому. Водночас діяльності, які ми описуємо у такий спосіб, — розмовляти, робити хід в шаховій грі, не звідні до цих фізичних операцій.

Розмовляти — це *робити щось більше*, ніж продукувати звуки (потрібно, щоб ці звуки мали сенс). Грати в шахи — це *робити щось більше*, ніж переміщувати фігури на шаховій дошці (потрібно, щоб ці переміщення були ходами в грі). Проте в чому ж полягає це *щось більше*? Чому мовленнєвий акт (продукування знаків) є більшим, ніж продукування звуків? Те саме питання постає з приводу ходів, які робить гравець, розігруючи свою партію.

Цим *чимось більшим* є, зрозуміло, значення дискурсу чи розіграного ходу. Проте звідки походить цей додаток значення? Спочатку ми схильні шукати цей додаток, який перетворює шум на мовлення, в тому, щоб «робити ще щось». Інакше кажучи, ми схильні додати до фізичної операції іншу операцію, яку визначають як «ментальну», оскільки вона не повинна бути фізичною.

Щоб мала місце діяльність означення, було б потрібно, щоб мовець продублював свою фізичну діяльність продукування звуків якоюсь ментальною діяльністю, на кшталт інвестування цих звуків сенсом чи наміром. Так само, щоб розіграти хід партії в шахи, було би потрібно супроводжувати переміщення фігури якимось ментальним епізодом чи змістом свідомості. Проте, як показує Вітгенштайн, жодне додавання, яке можна було б зрозуміти як ментальну операцію, що подвоює фізичну операцію, не працює, йдеться про змісти досвіду чи про стани бажання. Продукувати наділені сенсом звуки не означає здійснювати дві операції одночасно (операцію продукування звуків та операцію їх інвестування сенсом). Те саме стосується діяльності гри в шахи.

Не викликає сумнівів, що розмовляти — це більше, ніж створювати шуми, а грати в шахи — це більше, ніж переміщувати фігури на шаховій дошці. Ми знову повертаємося до запитання, що додається до фізичної дії. Додається те, що індивід *діє за правилом* (за правилом вжитку слова, за правилом гри в шахи) і на підставі цього правила, якого він свідомо дотримується, завдяки цьому його фізичні операції набувають нормативних наслідків. Казати про когось, що він *розуміє* такий знак, не означає казати, що саме він зараз робить (а саме сприймає значення, до якого відсилає знак), це означає казати, що він *здатен* зробити з цим знаком, наприклад, що він зможе зробити з ним у ситуаціях, коли цей знак знову потрібно буде використати на підставі тих самих лінгвістичних конвенцій. Це стосується як мовлення, так і гри: якщо гравець не обмежується здійсненням простих фізичних жестів, то це тому, що ці жести (справді фізичні) мають *наслідки* для продовження гри, це тому, що він про це знає і це є причиною здійснення ним цих жестів. В обох випадках існує правило, на підставі якого дія, що може бути описана в термінах голих фактів (продукування звуків, переміщення фігур), може бути повторно описана в

інтенційних термінах. І якраз правило, відоме дієвцю, дає змогу приписати йому намір (намір розмовляти чи робити певний хід у грі).

Вітгенштайн пише, що правило граматики є «конститутивним» для значення¹⁹. Цю ідею можна знайти також у авторів, які, щонайменше в цьому пункті, є його спадкоємцями. У своїй засадовій статті²⁰ Джон Ролз протиставив правила, які мають статус підсумку спостережень, та ті, які, на кшталт правил гри в шахи, мають статус попередніх визначень. Джон Сьорль відтворив у своїй книзі про мовленнєві акти це розрізнення між правилами, які регулюють операції, та правилами, які їх конституують, інакше кажучи, їх визначають. Дорожні правила є правилами, які мають на меті регулювати, приписуючи певний тип водіння. Проте діяльність, яку вони прагнуть організувати, передує їм у тому розумінні, що ми можемо сказати про когось, що він водить машину, не поточнюючи, чи дотримується він правил дорожнього руху. Натомість правила мови не регулюють якоїсь спонтанної експресивної діяльності, вони *конститутивні* для сенсу, якого набувають експресивні акти в контексті мовленнєвої комунікації. У тому, що стосується мовлення, можна було б сказати, що стилістичні правила чи правила красномовства є прескриптивними, натомість правила синтаксису є конститутивними. Лише тоді, коли ми припускаємо ці конститутивні правила, усні чи письмові вирази мовців набувають сенсу, який вони мають.

8. Інституції сенсу

Таким є пояснення способу існування інституції. Справді, інституція *існує, передуючи* нашим діяльностям, у тому розумінні, в якому правила гри в шахи передують розігруванню шахових партій. Без правил гри в шахи немає шахової партії. Чи я відповів, таким чином, на поставлене запитання: як зрозуміти спосіб існування, який ми називаємо «інституцією»? Вочевидь, існує два класи інституцій: інституції, які мають функцію регулювання, та інституції, які мають функцію конституювання.

Дуже часто соціологія, яка досліджує інституції, розглядає лише перший з цих класів. Ось чому вона може вбачати у будь-якій інституції інструмент, функція якого полягає в тому, щоб *соціалізувати* індивідів, *нормалізуючи* їх, змушуючи їх діяти чи мислити відповідно до моделі-примусу. Насправді ж діяльність, підпорядкована регламентації, менш вільна за діяльність, яка такою не є, адже регламентація полягає у звуженні репертуару можливих поведінок індивіда. Отже, можна цілком погодитися із тим, що інституції першого класу є інструментами уніформізації та соціальної дисципліни.

Проте все відбувається зовсім інакше, якщо ми звертаємося до інституцій, які можна порівняти з інституцією мови. На противагу тому, що казав

¹⁹ «Саме граматичні правила визначають значення (вони його конституують) і саме тому вони не є відповідальними перед жодним значенням; у цьому розумінні вони є довільними» [Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Grammatik*. Francfort: Suhrkamp. P. 184].

²⁰ Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *Philosophical Review*, vol. 64, 3–32.

Барт, мова не змушує мене казати радше одне, ніж інше. Мова нічого не каже, вона не має опінії. Натомість мова дає змогу мовцю сказати те чи те, вона дає йому змогу погодитися з якоюсь пропозицією або ж відкинути її. Мова не є регламентацією, яка зменшує експресивні можливості індивідів, які нею розмовляють. Вона натомість є інституцією, яка дарує сенс: вона є тим, що дає змогу індивідам, які вдаються лише до фізичної активності, здійснювати жести, які мають нормативні наслідки, як, наприклад, обійняти позицію щодо поставленого запитання чи взяти зобов'язання на майбутнє.

Коли йдеться про правило з прескриптивною функцією, повинна бути можливість специфікувати, що саме воно забороняє. Той факт, що це можна зробити, доводить, що воно позбавляє індивіда лише однієї можливості, а саме можливості безкарно вчиняти дію, яку було цим правилом виключено. Можна сказати цьому індивіду: ось те, що ви зробили, проте це заборонено. Натомість конститутивні правила виключають не можливості, а лише нонсенси, тобто логічні неможливості. Вітгенштайн пише: «У футболі є ворота, у звичайній грі в м'яч їх немає»²¹. Отже, ми не кажемо: гравці в м'яч не мають права забивати гол у ворота (їм це заборонено). Набагато ясніше сказати, що йдеться про хід, якого не існує в грі. Якби один із гравців у м'яч претендував на те, що він забив гол, ми сказали б йому, що ми його не розуміємо. Його претензія була б чистим нонсенсом, адже вона була б комбінацією слів («ворота у грі в м'яч»), якій ми до цього часу не надали сенсу і яка не відповідає жодній можливості в нашому описі відповідної гри.

Безумовно, не кожна інституція порівнювана з мовою. Проте існують інституції, які створюють сенс, які створюють можливості сенсу.

Індивід, який дотримується кодексу добрих манер, є менш вільним за анархіста. Проте індивід, який навчився розмовляти, не зазнає ніякого обмеження у своїх експресивних можливостях. Насправді все якраз навпаки. Індивід, який навчився діяти та думати в контексті інституції, яка створює сенс, порівнюваний з індивідом, який навчився правилам якоїсь гри: тепер він може вдатися до діяльності, яка до цього моменту була для нього немислимою.

Отримано / Received: 11.11.2020

Vincent Descombes, Emeritus Professor,
School for Advanced Studies in Social Sciences (Paris)

INSTITUTION IN A WIDE MEANING

The lecture is devoted to the topic of determining the specifics of social, formulated by the French school of sociology (E. Durkheim, M. Mauss, P. Fauconnet and others). The author focuses on the ontological problem of the way of existence of social institutions, which is to precede the mode of action of the action itself. On the example of the institution of language, he analyzes the methodological flaws of the solution of semiological structuralism, which turns language into an independent actor, and turns the institution into a prohibition and, based on reflections of L. Wittgenstein, offers his own solution to this problem.

²¹ Вітгенштайн, Л. (1995). Філософські дослідження. Ін: Л. Вітгенштайн. *Tractatus logico-philosophicus*. Філософські дослідження (Є. Попович, пер.) (с. 87–310). Київ: Основи. С. 309.