

Оксана Йосипенко

«ТОЙ САМИЙ» ПРОТИ «ІНШОГО»: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ Й ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОМЕНТАР

Філософія постмодерну у вітчизняній філософській думці не обділена увагою, їй та її відомим представникам присвячено численні статті, окремі монографії, дисертаційні дослідження тощо. У ставленні до філософії постмодерну домінують дві головні настанови: по-перше, захоплення її креативністю, новизною, «бароковим стилем мислення», здатністю на всі докори опонентів відповідати звинуваченням у нерозумінні й догматизмі; по-друге, категоричне неприйняття як спекулятивного дискурсу, сучасної софістики, що руйнує усе визначене, усталене, будь-який порядок і підважує саму можливість філософії як інтелектуальної діяльності загалом. Обидва типи реакцій є радше емоційними, ніж аналітичними, до того ж, аналіз філософії постмодерну не повинен обмежуватися «аналізом постмодерного дискурсу», він має бути аналізом інституційних умов виникнення цього типу філософування ба навіть аналізом у термінах покоління, адже на своїй історичній батьківщині, у Франції, філософія постмодерну виявилася філософією одного покоління філософів, вона практично завершилася після того, як пішли з життя її головні представники (Деріда, Дельоз, Фуко тощо). У цій статті я спробую «заземлити» філософію постмодерну, себто з'ясувати той інституційно-інтелектуальний контекст, в якому вона виникла, а також ті можливості філософського вибору й умови успішності кар'єри професійного філософа, що їх мали враховувати філософи-новатори. Ці фактори зумовили компромісність їхніх критичних і субверсивних практик та від самого початку вписали в постмодерний проект нездоланні суперечності. Також я спробую показати, що способом філософування постмодерністів є коментування інших авторів, у тому числі, авторів минулого, що його не варто змішувати з історією філософії у дисциплінарному сенсі слова, адже постмодерний коментар не змінюється від того, про кого йдеться – про автора минулого чи про сучасника, про філософа, письменника чи про науковця тощо – і зовсім не переймається проблемою розуміння філософських текстів минулого, визначальною для сучасної історико-філософської науки.

Інституційні умови постмодерних інновацій

Питання розрізнення філософії й історії філософії в контексті постмодерну є не випадковим, адже у Франції 1950-1960-х років історія філософії була домінантною

© О. Йосипенко, 2016

дисципліною у філософській інституції й практично не мала конкурентів. Феноменологія й історична епістемологія, попри своїх авторитетних представників (насамперед, Морис Мерло-Понті й Гастон Башляр), перебували на маргінесі філософського універсуму. Навіть загальні філософські курси будувалися за історико-філософським принципом, наприклад, «проблема часу у Платона», «проблема часу у св. Августина», «проблема часу в Канта» тощо [Descombes 2014: 12]. Історія філософії як історична ерудиція, позбавлена теоретичних амбіцій і суворо регламентована університетськими конвенціями, була одним із головних опонентів¹ таких молодих філософів і викладачів, як Жак Деріда, Жиль Дельоз і Мішель Фуко. Історики філософії дуже впевнено почувалися в університетській інституції, вони не відчували потреби в жодних інноваціях і змінах і продовжували коментувати відомі філософські тексти минулого, дотримуючись головних вимог, що забезпечували легітимність їхніх інтерпретацій. Йдеться про детальне знання коментованих текстів і головних коментарів, присвячених цим текстам, про ясність та аргументованість коментаря, детальний опис історичного контексту, встановлення історичних філіацій тощо. Як зазначає Фуко в розмові 1988 року з Дуччо Тромбадори, його інтелектуальний вибір формувався в опозиції до наявних можливостей філософування: «не бути істориком філософії, як мої викладачі, та шукати щось зовсім інше, ніж екзистенціалізм і феноменологія» [Foucault 1994a: 13]. Щоправда, у середині 1950-х існувала можливість вибору між історією філософії й історією наук, остання була представлена Гастоном Башляром і Жаном Кангіємом. Саме під керівництвом Кангієма Фуко захистив докторську дисертацію «Історія божевілля у класичну добу», попередньо інвестувавши свої зусилля у вивчення антропології й, зокрема, психології, та здобувши в такий спосіб інтелектуальний капітал наукового гатунку.

Близькою до позиції Фуко є позиція Дельоза, який неодноразово підкреслював, що історія філософії була насамперед історичною ерудицією, практикувала нескінченний коментар та не дозволяла висловлюватися від власного імені з жодного приводу, не з'ясувавши попередньо, що про це написав такий, а про нього – такий, а про останнього – ще інший: «я належу до покоління, практично знищеного історією філософії. Історія філософії здійснює у філософії репресивну функцію, це власне філософський Едип» [Gressole 1973: 110]. Щоправда, середовище університетських істориків філософії було неоднорідним, воно мало два головних полюси. З одного боку, картезіанець Фердінан Альк'єс, з іншого, Жан Іполіт, Жан Валь, Моріс де Гандіак, спеціалісти з «німецької філософії», які втілювали більш прогресивний підхід, організовували зустрічі й колоквиуми із цікавими особистостями, віддаленими від академічної філософії. Деріда та Дельоз схилилися саме до другого полюсу: Деріда досліджував Гусерля під керівництвом Гандіяка, тоді як Дельоз вивчав Г'юма під керівництва Іполіта та Кангієма. Змушені обирати з реальних можливостей, що їх пропонувала університетська інституція, молоді філософи не поспішали прямувати торованими шляхами, їх знеохочувала цілковита передбачуваність результатів досліджень, що мали засвідчити «тріумф свідомості» у ключових термінах «досвіду», «рефлексії», «діалектики» та «людини» тощо [Bourdieu 1997: 46].

Невдоволеність молодих і амбітних філософів тими можливостями, що їх пропонувала освітня філософська інституція, мала наслідком потужну міграцію частини з

¹ Іншим опонентом була філософія свідомості (традиційний ідеалізм і його феноменологічні форми), представлена у Франції, наприклад, такими авторами, як Сартр, Мерло-Понті, Ален чи Брюнсвік.

них, за зразком Клода Леві-Строса, в етнологію чи соціологію (П'єр Ансар, П'єр Бурдьє, Раймон Будон). Перед тими, хто залишився у професійному полі філософії, постало складне й суперечливе завдання. З одного боку, потрібно було враховувати дедалі більшу престижність та переконливість гуманітарних наук, як-от етнологія, лінгвістика, психологія, які все більше автономізувалися, досліджуючи ті об'єкти, що були недоступні «феноменології à la française, байдужій до науковості й епістемології» [Janicaud 2001: 93]. «Феноменологія à la française» справді не могла дати відповідь на питання про «історичність розуму», «історичність наук» [Foucault 1994c: 436], її методологічні припущення виключали звернення до тих об'єктів, що їх успішно досліджували зазначені гуманітарні дисципліни. З іншого боку, потрібно було забезпечити автономію власної дисципліни, обстояти специфіку філософського дискурсу, що більше не мав монополії на дослідження таких традиційних для нього тем і предметів, як людина, історія, суспільство тощо. За цих умов молоді філософи-викладачі просто не могли відмовитися від сформованого в академічному середовищі образу філософа як професійного інтерпретатора, носія культури вченого коментаря та від тих практик і навичок, що гарантували цей статус. Водночас, продовжуючи читати тексти й коментувати їх, експлуатуючи образ філософа як монопольного спеціаліста у професійному читанні, вони розширюють корпус інтерпретованих текстів² і повністю змінюють критерії легітимності інтерпретації, максимально звільняючи останню з-під диктату університетської ортодоксії. Щоправда, поступове віддалення від канонів офіційної історії філософії містило значні ризики для університетської кар'єри молодих викладачів. Проте, цей небезпечний рух був неможливий без визнання всередині філософського поля (захист дисертації, проходження агрегації), що передбачало переконливу демонстрацію володіння тими навичками, що забезпечували професійну придатність. Тому молодий Дельоз стає автором праць про Ніцше, Г'юма, Бергсона, Канта, а молодий Дерида присвячує свої перші книги Гусерлю, Платону, Гегелю тощо. Згодом Дельоз скаржився, що його книги «Відмінність та повторення» і «Логіка сенсу» ще надто позначені університетським стилем: «Вони все ще сповнені університетським апаратом, це надто важко» [Deleuze 1977: 21-22]. Отже, завдання, що постало перед філософами-новаторами, від самого початку було суперечливим: з одного боку, продовжувати коментувати відповідно до традиційних університетських вимог, з іншого боку, підважувати ці вимоги й виводити коментар з їхньої орбіти; використовувати, з одного боку, напрацювання гуманітарних наук у фазі піднесення, з іншого ж, знаходити ту особливу площину, в якій філософ міг би подолати емпіричну обмеженість наукових практик і мав би право їх критично оцінювати.

Постмодерна філософія інтерпретації

Завданням Дельоза, Дерида, Фуко на цьому шляху було не реформувати історію філософії як університетську дисципліну, що загрузла в позитивізм і некритичному ставленні до свого предмету, а оновити саму філософію, надати їй творчого імпульсу, сприяти непередбачуваності дослідницьких інвестицій тощо. Продовжуючи коментувати, вони винаходять своєрідну інтерпретацію, що звертається не до сказаного, а до не сказаного, до того, що автор не хотів чи не міг сказати. Водночас, ця інтелектуальна модель не є їхнім власним винаходом, вони діють цілковито у дусі настанов володарів

² Від «шляхетних», освячених традицією авторів, до маргінальних (Фридрих Ніцше), або тих, що вийшли з моди (Анрі Бергсон) та, навіть, письменників (П'єр Клосовскі, Жорж Батай, Морис Бланшо).

думки того періоду, тих, кого Поль Рікер називав «*maîtres du soupçon*», «учителями підозри» (Ніцше, Фройд, Маркс). «Учителі підозри» виявляють, на думку їхніх французьких послідовників, структури сенсу, що керують свідомими дискурсами (воля до влади, несвідоме, економічні закони тощо), ця методологічна інновація дає їм змогу здійснювати «децентрування суб'єкта», практикувати «симптоматичне» прочитання мови й критикувати «хибну свідомість». Під час колоквіуму в Руйомоні у 1964 Фуко представляє Ніцше, Фройда й Маркса як «техніків інтерпретації» та протиставляє їх «філософам свідомості». Вчення Маркса і Фройда, попри наукові амбіції останніх, Фуко зводить до рангу інтерпретацій. Вони інтерпретують «хибну свідомість» і «симптоми» мовної поведінки, проте їхні інтерпретації все ще підкоряються певним правилам, над ними все ще тяжіють реалії статі чи класової боротьби, і вони все ще вірять в існування *істинної* інтерпретації. Поміж «філософів інтерпретації» Фуко привілеює Ніцше, який радикалізував інтерпретацію та вбачав у ній нескінченне витлумачення *самої себе*. Інтерпретувати, на думку Фуко, насправді нічого, себто немає ніякої реальності, що була би зовнішньою інтерпретації й присутність якої все ще відчувається у Фройда й Маркса [Foucault, 1967: 189]. Фуко дещо драматично говорить про «війну інтерпретацій», в якій не можна бути одночасно і марксистом, і фрейдистом, і ніцшеанцем; йдеться, насамперед, про «війну» Ніцше із Фрейдом і Марксом. Не лише Фуко, а також Дельоз, Деріда й Ліотар приймають у цій «війні» бік Ніцше з його радикальною інтерпретацією, яка перетворюється в них на безконечну самореферентну гру знаків. Одним із небажаних наслідків такого вибору стає гомогенізація сенсу: відтепер від знаку до сенсу можна дістатися лише одним шляхом, шляхом інтерпретації, відтепер знак непідвладний миттєвому й безпосередньому розумінню. При цьому філософи-постмодерністи ігнорують категоріальну відмінність інтерпретації й розуміння, добре відому читачам Вітгенштайна: читаючи текст рідною мовою, спілкуючись з іншими знайомою нам мовою, ми розуміємо; читаючи текст мовою, якою ми не дуже добре володіємо, ми інтерпретуємо та перекладаємо. Відмова від цього розрізнення породжує численні парадокси, що їх можна зустріти у Фуко, Дельоза чи Деріди, наприклад: автор тексту ніколи не є його справжнім автором, він є, радше, його першим перекладачем; переклад здійснюється з оригіналу, який завжди відсутній, завжди вже втрачений тощо. У кінцевому підсумку, узагальнення інтерпретації за рахунок втрати відмінності між нею і розумінням призводить до руйнування феномену значення, що-до якого більше не може ставитися питання істинності чи хибності: «значення» в постмодерністів перетворюється на «суб'єктивну перспективу» чи «гру поглядів», а саме питання про істину стає ознакою догматичного мислення, адже говорити можна лише про «ефекти істини» чи «ефекти³ сенсу».

Водночас, постмодерністська інтерпретація, розвиваючи настанову Ніцше, має власну специфіку. Постмодерністи спираються на тезу про «мовну автономію», себто «автономію мовних знаків», відповідно до якої говорять не мовці, а текстові структури, утворені формальними зв'язками (спорідненості, опозиції, відмінності) між знаками-означниками. Цей підхід отримав назву «філософської семіології», яка є радикалізацією герменевтики на теренах семіології⁴, науки про знаки і знакові системи, та робить філософські висновки зі семіологічної тези про «автономію знаку».

³ Слово «ефект» вживається тут у риторичному сенсі «впливу на співрозмовника» чи «створення враження».

⁴ Про зв'язок герменевтики зі семіологією див.: [Йосипенко 2012: 82-93].

Такими висновками можна вважати, зокрема, реконструйовані філософами-постмодерністами текстові структури, що мають різні назви: «західної метафізики», «модерної раціональності», «історичних *a priori* культури», «відмінності», «складки» тощо. Останні перетворюються на нові, «емпірико-трансцендентальні» філософські об'єкти, що переможно стверджують автономію філософського дискурсу щодо наукового. З одного боку, вони дозволяють врахувати результати гуманітарних наук, з іншого, – відкривають новий простір для інтерпретацій наукових практик, прийнятний за їхнім офіційним змістом, конститутивний для них, хоча й невідомий самим науковцям. Цей простір позначається метафорами та визначається як простір «інтертекстуальності», «парадоксу» чи «надлишку сенсу», у ньому панує закон означника, байдужий до будь-яких форм означеного (ідеї, свідомі змісти, наміри мовця тощо).

Мета постмодерної інтерпретації, яка застосовується, насамперед, до текстів і дискурсів – дослідити усі віртуальності значення, утворені формальними текстовими структурами, абстрагуючись від розгляду історичного контексту, проблемного горизонту, способів викладу ідей інтерпретованих авторів. На цьому шляху нові інтерпретатори уникають методологічних обмежень університетської історико-філософської науки, їхня інтерпретація стає довільною, підпорядкованою винятково їхнім власним інтересам і конструкціям. На думку Дериди, наприклад, будь-який текст західного автора завжди реалізує метафізичну логіку ідентичності з притаманними їй опозиціями, виявляти яку повинен історик філософії. Деконструктивна історія філософії залишається для нього єдиною легітимною філософською практикою. Водночас, ця «історія» припиняє бути історичною, адже метафізична структура текстів минулого, попри емпірично нескінченну різноманітність філософських інтерпретацій, виявляється тією самою. Для Фуко періоду «Слів і речей» сенс кожного наукового тексту визначений певною схемою зв'язку означника й означеного, притаманного історичній конфігурації культури, що його продукує. Історія у Фуко «археологічного періоду» є історією текстових структур, що формують як предмети й методи, так і суб'єктів пізнання. Останні нездатні вийти за межі власної епістемічної конфігурації. Проте, як тоді можлива сама «фукіанська історія», що є описом виникнення й руйнування епістем з їхніми об'єктами і суб'єктами пізнання? Себто: в який спосіб автор Фуко уникає меж власної епістемі й опиняється у позаісторичному просторі, захищеному від епістемічних потрясінь? Це можливо тільки якщо сам історик Фуко є позаісторичною фігурою, інтерпретатором, чії схеми не претендують на об'єктивність і не виключають інших інтерпретацій, організованих іншими схемами. Фуко «генеалогічного періоду» позбавляє інтерпретацію будь-якої залежності від об'єктивних структур сенсу на кшталт епістем, інтерпретації стають множинними, включеними у силові стосунки, а місце «легітимних» інтерпретацій заступають «домінантні» інтерпретації.

Таку саму позицію інтерпретатора, що цікавиться текстами філософів минулого, керуючись власними філософськими інтересами, обіймає Дельоз. Він відверто визнає, що метою його історико-філософських розвідок є пошук союзників у боротьбі з Декартом, Гегелем і діалектикою [Deleuze 1977: 23]. Для Дельоза історія філософії є скриненю, наповненою витонченими знаряддями, що їх у довільний спосіб використовує філософ. Намагаючись подолати вади некритичної й позитивістської університетської історико-філософської науки, філософи-постмодерністи протиставляють їй «авторську інтерпретацію», що змушує текст минулого сказати те, що хоче почути інтерпретатор. «Довільність інтерпретації» несумісна з історико-філософською нау-

кою, і це не дивно, адже примусів останньої вона й намагається уникнути. Відомі постмодерні стратегії подвійності («подвійна гра» Дериди, «подвійна артикуляція» Дельоза) мають на меті не забезпечення відповідності коментаря коментованому тексту, а руйнування відмінності оригіналу й копії, факту й інтерпретації: історія філософії, зазначає Дельоз, повинна створювати двійника [Deleuze 1968: 4], а найкращим прикладом двійника є близнюк, у випадку близнюків марно ставити питання, хто з них є копією, а хто оригіналом. Чим більше копій, тим менше питань про оригінал. У такий спосіб відстань, що відділяє нас від текстів минулого, ігнорується, а стратегії її подолання виявляються непотрібними. Попри дискусійність питання про специфіку власне історико-філософського підходу, у випадку постмодерної інтерпретації йдеться, на мою думку, не про історико-філософські дослідження, покликані розробляти принципи розуміння текстів минулого та відтворювати, за висловом П'єра Адо, соціальний, історичний, традиційний контексти, яким вони належать [Nadot 2001: 214], а про філософування, що шукає в таких текстах актуальний для інтерпретатора сенс⁵.

Евристичний потенціал реконструйованих філософами-постмодерністами текстових структур полягає в тому, що вони дають змогу інтерпретувати не лише наукові й філософські дискурси, а також літературні тексти, есеї, ба навіть усі знаки, що можуть бути зведені до моделі тексту – візуальні образи, повсякденні звички тощо. Формалізм сенсу дає їм змогу, по-перше, інтегрувати у свій дискурс вимогу науковості, по-друге, поширити прерогативу філософа як коментатора на витлумачення будь-яких типів дискурсів, стираючи відмінність між філософією й літературою, філософією й наукою, і моделюючи філософський дискурс за зразком літературного. Філософів-постмодерністів справді об'єднує захоплення літературою не лише як об'єктом філософського дискурсу, але й як його новим зразком, що відкриває нові шляхи філософської думки та пропонує їй нові засоби вираження. Коментарі Гайдегера, присвячені Гьольдерліну, та коментарі Бланшо, присвячені Малларме й Саду, стали для них переконливими прикладами виходу за межі інтерпретаційних конвенцій, спільних як для історії філософії, так і для історії літератури. Звернення до Ніцше в цьому контексті⁶ також є не випадковим для постмодерних авторів, його афористичний стиль і метод «генеалогії» дають змогу його французьким прихильникам полишити традиційні припущення вченого коментаря, розкриваючи ті «пристрасті», що були витіснені нормами академічної раціональності. Залишаючи традиційні для філософії проблеми пізнання, істини, людини на користь дослідження формальних зв'язків між термінами, об'єднуючи лінгвістичний формалізм із питанням про «буття мови», присутнім у модерній літературі, посилено експлуатуючи метафору, етимологію та гомофонію, нові французькі інтерпретатори здійснюють певну *стилістичну* переробку філософського дискурсу та підпорядковують філософське дослід-

⁵ Про важливість об'єктивності інтерпретації в історії філософії та спокусу актуалізації сенсу тексту минулого, дивись розмову Адо із Арнольдом І. Девідсоном «Інтерпретація, об'єктивність і непорозуміння». [Nadot 2001: 106-125]. Адо, зокрема, підкреслює, що однією з важливих вимог в інтерпретації текстів є уникнення анахронізму внаслідок нав'язливого бажання надати тексту актуальний сенс. Для цього потрібно перемістити текст у конкретні умови його написання, як духовні (філософська, риторична чи поетична традиції), так і матеріальні (історичні умови, соціальне середовище й освітні інституції): «Будь-який витвір має бути переміщений у *praxis*, з якого він еманує» [Ibid. 116].

⁶ Про роль Ніцше у французькій філософії 1960-1970-х років див.: [Descombes 1991: 116].

дження критеріям мистецького витвору. На цьому шляху вони «підвищують» статус філософа, який припиняє бути скромним інтерпретатором філософів минулого на зразок їхніх вчителів, і стає творцем, митцем, який «творює нові концепти» [Deleuze 1972: 99-100]. При цьому філософська творчість припиняє підкорятися зовнішній меті, що їй підпорядкована, наприклад, пізнавальна діяльність, і зближується з літературою, якою її бачить, наприклад, Бланшо: література позбавлена будь-якого змісту й не має іншої мети, окрім як говорити про саму себе, «означати саму себе» [Blanchot 1988: 14-15]. Принцип текстової структури надав наукового вигляду традиційній ідеології автономії мистецтва й уможливив ефективний спротив університетській історії літератури. Ролан Барт неодноразово підкреслював важливість само-референції текстів у семіології: «Звільнений від будь-якої ситуації, твір має розглядатися сам по собі: для того, хто його пише або читає, він стає питанням, поставленим мові» [Barthes 1966: 55].

Питання стилю в постмодерному дискурсі

«Мовне питання», сформульоване «структурними науками»⁷, переплетене із Гайдегеровими мотивами мовної онтології та посилене вибухом літературного досвіду, стало в 1960-х роках наріжним для французької філософської думки, що відповіла на нього створенням нової, «філософсько-літературної» форми дискурсу. Новий дискурс був підпорядкований винятково критеріям стилю й забезпечував нову модель інтелектуальної компетенції: творче дослідження має право жититися з різних джерел, нехтувати дисциплінарними поділами й, за допомогою узагальненого бріколажу, пропонувати небувалий синтез у вигляді «витвору теоретичного мистецтва». Естетичний формалізм філософів постмодерністів мав різні градації, від вимоги використання можливостей мистецтва у філософському дискурсі до спростування відмінності філософського твору й мистецького витвору як штучної й умовної. Дельоз, зокрема, на початку книги «Відмінність і повторення» торкається проблеми стилю у філософії: «Приходить час, коли вже буде неможливо писати філософську книгу, як це зазвичай робилося: “А! цей старий стиль ...” Започаткований Ніцше пошук нових засобів вираження сьогодні має бути продовжений у зв'язку з оновленням певних мистецтв, зокрема, театру чи кіно» [Deleuze 1968: 4]. У «зрілого» Дельоза усі жанрові відмінності вже скасовані, так само зникає і специфіка самого письма: писати – це потік поміж інших, що не має жодних привілеїв щодо інших, таких, як грошовий потік, потік сперми, еротизму, політичний потік тощо [Cressole 1973: 112]. Дерида також не квапиться визначати статус свого дискурсу за принципом «філософський чи літературний» [Derrida 1972: 95], проте його спосіб подолання обмеженості традиційного філософування є складнішим і вимогливішим, він передбачає опосередкування екзегезою, неквапливе розплутування вузлів логіки ідентичності в текстах західної культури. На думку Венсана Декомба, слухача його семінарів, культура вченого коментаря має в особі Дерида потужного представника [Descombes 2014: 22-23]. Дельоз, як уже зазначалося, в інший спосіб долає вади традиційного філософування, що ігнорувало «мовне питання». Його способом дії є риторика «творення», «ствердження», «насолоди» й «радості». Під час колоквиуму в Серізі у 1972 році, присвяченому Ніцше, між двома філософами виник конфлікт в інтерпретації спадку Ніцше. Дерида підкреслив, що Ніцше треба читати у світлі історії Заходу як історії метафізики, тоді як Дельоз зі своїм концептом «вироб-

⁷ Йдеться про структурну антропологію Леві-Строса, Лаканів психоаналіз, Фукіанську історію божевілья й поставлені ними питання: як розуміти дискурс безумного? Нерозумних культур?

ництва» лише відтворює логіку, притаманну цьому старому метафізичному концептові [Derrida 1976: 255]. Відповідь Дельоза нагадувала про специфіку його прочитання текстів, що прагне полишити межі «академічної екзегези» й апелює до інженерного образу машини, за частини якої уподібнюються окремим текстам, що працюють або не працюють: «Я не позиціоную себе як коментатора текстів. Для мене текст є лише маленьким коліщатком в інтер-текстуальній практиці» [Deleuze 1973a: 186]. Дельоз намагається подолати модерну раціональність за допомогою творчості, безпосередньо уподібнюючи філософа художнику, який працює не у порядку ліній та кольорів, а у порядку концептів: філософ творить нові концепти [Deleuze 1972: 9-10].

Більш обережним у питанні зв'язку філософії й літератури виявляється Фуко, який зберігає теоретичні амбіції щодо літератури й намагається показати, що остання пропонує нові можливості для думки, знехтувані традиційними, дискурсивно-раціональними засобами філософів. Література продукує ідеї «втрати сенсу» й вичерпаності великих наративів, вона засвідчує зникнення філософського суб'єкта й піддає сумніву філософські категорії істини, внутрішності, діалектики, ідентичності тощо, пов'язані з гуманістичною культурою XIX ст.: «Повалення філософського суб'єкта, його розчинення всередині мовлення, яке його долає й, водночас, помножує у просторі своєї лакуни, є фундаментальною структурою сучасної думки. Тут ще не йдеться про кінець філософії. Швидше про кінець філософа як суверенної й першої форми філософського мовлення» [Foucault 1994a: 244].

Звернення до моделі літературного дискурсу забезпечувало філософам-постмодерністам можливість подолати обмеження, покладені їхньою прихильністю до науковості, давало їм змогу «передавати змісти, не висловлюючись, при цьому, у формі експліцитних тез» [Pinto 2009: 245]. У такий спосіб вони, по-перше, уникали небезпеки наразитися на критику і спростування, по-друге, звільнялися від приписів і вимог корпорації професійних філософів. Зближення філософського й літературного дискурсу було вигідним також літературним критикам, близьким до філософії (Ролан Барт, Жан Женет та ін.), які використовували надбання формального методу, запропонованого структуралізмом, для забезпечення наукового статусу своєї дисципліни. Загалом, експлуатація образу філософа-інтерпретатора передбачала вагання між двома моделями, що видавалися суперечливими: науковою, що вбачала в інтерпретації практику, наділену строгими й систематичними правилами, і мистецькою, що перетворювала інтерпретацію на спосіб продукування нових творів і нових смислів. Саме на цьому шляху постмодерністи перевизначають діяльність інтерпретатора, що стає не лише коментатором чужих текстів, але й, хоч і в опосередкований спосіб, творцем власних оригінальних ідей і концептів. Досліджуючи у книзі «Племінники Заратустри» історію рецепцій Ніцше у французькій думці XX ст., Луї Пенто влучно відзначає, що інтерпретація, яка стає спів-творчістю, продукує витвори мистецтва, що мають оцінюватися винятково за мистецькими критеріями. У такий спосіб кожен постмодерний мислитель створює свого «Ніцше». «Ніцше» Фуко, Дельоза й Дериди відрізняються й конфліктують між собою. Кожен авторський «Ніцше» є внеском у боротьбу за перевизначення філософії, що розгортається у структурному конфлікті між митцями, науковцями й ерудитами та покликаний збільшити символічний капітал свого інтерпретатора. Отже, марно оцінювати інтерпретації Ніцше в перспективі розвитку його ідей: «У цій співтворчості такі складники корпусу ідей Ніцше, як майбутнє європейської цивілізації, конфлікт релігійних і політичних ідеологій, зв'язок між пристрастями й пізнанням,

...знайомі кожному читачу Ніцше, стають або ледь впізнаваними, або спотвореними в езотеричній версії» [Pinto 1995: 12].

Посилене використання ресурсів і можливостей літературних практик для оновлення філософського дискурсу й утвердження його специфіки щодо дискурсу наукового притаманне практично всім філософам-постмодерністам. Водночас, у ставленні до науки й розумінні зв'язків між філософією й наукою між ними немає однаковості. Індикатором їхніх позицій у цьому питанні є ставлення до структуралізму, що уособлював у тогочасній Франції найвищу стадію розвитку науки. Привабливість структуралізму для філософів-постмодерністів була зумовлена не лише його методологічним формалізмом, що слугував ефективною зброєю проти суб'єктивізму й догматизму, але й мінімізацією проблематики історії (історії філософії, історії літератури тощо) на користь проблематики «розривів», «топосів» і «зсувів».

На думку Дельоза й Мішеля Сера, структуралізм, безперечно, має філософську цінність, він є інтелектуальним рухом, що корелює з новаторськими мистецькими заходами, проте незалежний від них. Він пропонує щось на кшталт їхнього абстрактного коду: структуралізм належить великим подіям «нашої доби» й «майбутнього» [Deleuze 1973b: 328]. Жан Франсуа Ліотар і Деріда, що мали феноменологічну освіту, ставилися до структуралізму більш обережно й навіть недовірливо, адже структуралізм, як і будь-яка форма науки, базувався на припущеннях і класифікаціях, метафізичний принцип яких феноменологія ігнорує. Критикуючи Сосюрову лінгвістику та структурну антропологію Леві-Строса, Деріда висуває на перший план концепт «Письма», яким нехтує структуралізм. За допомогою цього концепту він, з одного боку, стверджує автономію мови, з іншого ж, повністю виводить філософське дослідження мови зі сфери компетенції гуманітарних наук: «Письмо», «Архиписьмо» є трансцендентальною умовою практик емпіричної нотації. Деріда у традиційний спосіб чітко відокремлює позитивні науки від філософського запитування, в якому вбачає вищу форму інтелектуальної діяльності. У цьому він розходиться з Фуко, незгода з яким виявилася в дискусії, що спалахнула після критичного відгуку Деріди про «Історію божевілля» Фуко. Концепція цієї книги, на думку Деріди, надто позначена впливом структуралізму. У своїй відповіді Фуко позиціонує свого опонента як яскравого представника академічної традиції, постулати якої потрібно піддати сумніву, адже «в її ім'я філософія постає як універсальна критика будь-якого знання, не вдаючись до аналізу реального змісту та форм цього знання» [Foucault 1994b: 284]. Для Фуко філософія є не першим і визначальним дискурсом, а радше формалізованим виразом історичного стану знання: «філософія ні логічним, ні історичним чином не засновує знання; існують умови та правила формування знання, яким філософський дискурс, як і будь-яка інша форма раціонального дискурсу, виявляється підпорядкованим» [Ibid.]. У той час, як Деріда обстоює детальне, неквапливе, хоча й інноваційне коментування філософських текстів як спосіб подолання вад класичної філософської традиції, феноменології й університетської історії філософії, Фуко створює інструментарій поза межами філософської традиції, використовуючи здобутки історичної науки та зберігаючи філософську мотивацію дослідження. Головним сенсом дискусії постмодерністів щодо зв'язку філософії з гуманітарними науками було перевизначення філософської проблематики й легітимних інструментів її аналізу, спровоковане, як я вже зазначала, необхідністю для філософії обстояти власну специфіку, не відкидаючи, надбання нових гуманітарних дисциплін, а, навпаки, використовуючи їх.

Філософські наслідки постмодерної реформи інтерпретації

Таким чином, французьку філософську думку 1960-1970-х років з усіма її відомими темами антигуманізму, кінця філософії й реформами мови філософії можна краще зрозуміти, розглянувши під кутом зору «інтерпретаційних війн» між старими інтерпретаторами (себто істориками філософії) і новими інтерпретаторами (себто філософами-постмодерністами). Коментар як традиційний спосіб філософування французької й, загалом, континентальної філософської традиції зазнав потужних трансформацій, що відбувалися в напрямку звільнення інтерпретації як від «легітимних забобонів» герменевтики, так і від традиційних університетських вимог і конвенцій. Постмодерна інтерпретація, намагаючись уникнути канонів університетської історії філософії, звертається до формалізму, що дає змогу інтерпретувати не офіційні змісти, а реконструювати прихований під ними простір, позначуваний метафорами й керований законом автономії знаків. Одночасно вона використовує ресурси літературного дискурсу, що приваблює її насамперед самореферентністю. На цьому шляху Ніцше виявився зразковим мислителем, який дав змогу оновити форму філософського дискурсу, очистити його від старих «шкільних» опозицій і проблем та, зрештою, вчинити ефективний спротив університетській філософській традиції. Нова інтерпретація розгорталася у трикутнику «наука – філософія – література»⁸, зміна критеріїв легітимності інтерпретації й вироблення нових інтерпретаційних технік передбачали можливість ковзання від одного полюсу цієї суперечливої моделі до іншого, від вимог науковості до свободи творчості, що перетворювали філософію на різновид «теоретичного мистецтва» та культивували логіку креативності й критерій новизни як вимоги нового «філософсько-літературного» типу дискурсу.

Суперечливість позиції філософів-постмодерністів полягала в тому, що, прагнучи змінити філософські цілі й цінності, вони не ставили під сумнів практики, що забезпечували професійний статус філософа. Прагнучи нового стилю, здатного забезпечити оригінальність, вони не збиралися втрачати колективні переваги філософського, себто професійного та «глибокого», прочитання. Критикуючи гегемонію історії філософії, вони продовжували утверджувати прерогативи компетенції, що базувалася на досвіді читання й інтерпретації. Намагаючись здійснити власне філософський коментар, вони послуговувалися методом інтелектуальної історії, для якої найголовнішими питаннями є «Хто це сказав?», «Індивід чи інституція?», «Хто і проти кого хотів утвердитися у цьому висловлюванні?», «Які почуття керували його дискурсом?» тощо. Інституційно-інтелектуальна конфігурація поля філософії й гуманітарних наук тогочасної Франції вимагала від філософів-новаторів синтезувати різні (подекуди – протилежні) вимоги і змушували їх рухатися по колу, в якому «той самий» невіддільний від «іншого»⁹. Радикальне оновлення філософського дискурсу й перетворення філософа на універсального інтерпретатора будь-яких текстів відбувалося шляхом розмивання сенсу як «філософії», так і «літератури» й «науки». Узагальнення інтерпретації призвело до таких небажаних наслідків, як втрата поняття об'єктивного сенсу мовлення й виникнення

⁸ Про це див. мою статтю: [Йосипенко 2011: 23-36].

⁹ Терміни «той самий» (*le même*) та «інший» (*l'autre*) є традиційними для сучасної французької філософії, що намагається зрозуміти логіку власного розвитку. Йдеться, зокрема, про праці Рікера «*Soi-même comme un autre*» (вийшла українською під назвою «Сам як інший») і Венсана Декомба «Той самий та інший. Сорок п'ять років французької філософії 1933-1978» [Descombes 1983]. На думку Декомба, французька філософія 1960-1970-х років, що прагнула бути «іншою», виявилася «тією ж самою», яку вона критикувала.

філософії мови, для якої мовлення є війною значень й інтерпретацій, а конфлікт – сутністю мови й політики загалом¹⁰. Відмова від об'єктивного, соціального сенсу, сенсу інституцій і запровадження «множинного сенсу» руйнує також можливість антропологічного знання, адже філософія «нескінченної інтерпретації» з її засадовою тезою «немає фактів, є лише інтерпретації» привітне усе до усього, наприклад, інтерпретації власного життя, надані тубільцями, інтерпретації їхніх теоретиків, інтерпретації, запропоновані іноземцями, які не розуміють їхніх локальних звичаїв. Якщо структуралісти нехтували індивідуальними опініями дівців і стверджували, що сенс їхньої поведінки потрібно шукати на рівні соціальної системи, то філософи-інтерпретатори відкидають подібний «позитивізм», стверджуючи «плюралізм сенсу»: існує стільки значень, скільки сил, що стикаються в боротьбі за привласнення системи, щоб надати їй *домінантного* значення.

Постмодерне уявлення про множинність інтерпретацій і довільність значення зумовлює також підхід до витлумачення текстів філософів минулого. Торкаючись співвідношення філософії й історії філософії у творчості філософів-постмодерністів, я намагалася показати, що не будь-який коментар філософів минулого є історико-філософським. Постмодерному коментарю бракує рефлексії проблематики історії й розробки принципів прочитання філософських текстів минулого, що належать іншій добі. Спосіб звернення до філософських текстів минулого в постмодерністів нічим не відрізняється від звернення до текстів сучасних їм авторів, яких вони інтерпретують відповідно до своїх власних схем і побудов. Історична тематика безумовно присутня в їхній творчості, проте вона не проблематизується, а певне її бачення швидше постулюється у кожного з них: для Дериди історія – це історія метафізики¹¹, для Фуко – історія нескінченних інтерпретацій, що чинять насильство над попередніми інтерпретаціями, для Дельоза – це університетська, позитивістська схема організації знання.

На завершення хотілося би підкреслити, що філософія постмодерну потребує серйозного історико-філософського дослідження, яке, уникаючи двох вказаних на початку альтернатив (суцільне неприйняття чи некритичне захоплення), враховувало би й ті аспекти інституційного функціонування постмодерну, які я намагалася розкрити в цій статті. Водночас, важко вважати такими дуже популярні останнім часом у вітчизняній філософії дослідження, які намагаються «нове вино влити у старі міхи», хвалять постмодерністів за новаторство й креативність та, одночасно, залишаються на засадах того розуміння філософії, яке постмодерністи критикують. Дериду, Дельоза й Фуко намагаються вмістити у традиційні класифікаційні рубрики, перетворюючи їх, наприклад, на істориків філософії, а саму історію філософії – на «креативну науку». У таких класифікаціях й визначеннях важко впізнати як філософію постмодерну, так і історію філософії як певну філософську дисципліну. Проблема не в тому, щоби вважати філософію постмодерну взірцем філософування чи відмовляти їй у філософській легітимності, а в тому, що ми, змішуючи все з усім, поєднуючи непоєднуване, втрачаємо засоби аналізу, зокрема, саму можливість сформулювати проблему зв'язку філософії й історії філософії та досліджувати філософію постмодерну у власне історико-філософський спосіб.

¹⁰ Про концепцію мови Ліотара як «нездоланну незгоду» див.: [Йосипенко 2012: 348-358].

¹¹ У цьому своєму баченні історії філософії Дериди дуже близький до Гегеля. Про Дериду як «двійника» Гегеля див.: [Йосипенко 2012: 263-280]

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Йосипенко, О. М. (2011). Філософський дискурс між наукою і літературою. *Філософська думка*, 1, 23-36.
- Йосипенко, О. М. (2012). *Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини XX – початку XXI століть*. Київ: УЦДК.
- Barthes, R. (1966). *Critique et vérité*. Paris: Seuil.
- Blanchot, M. (1988). *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Cressole, M. (1973). *Deleuze*. Paris: Editions universitaires.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G., & Foucault, M. (1972). Les intellectuels et le pouvoir. *L'Arc*, 49, 3-10.
- Deleuze, G. (1973a). Discussion. In *Nietzsche aujourd'hui?* (T. 1, pp. 159-190). Paris: Union générale d'éditions.
- Deleuze, G. (1973b). A quoi reconnaît-on le structuralisme? In F. Châtelet (Éd.), *Histoire de la philosophie: 8, La philosophie au XXIème siècle* (pp. 293-329). Paris: Hachette.
- Deleuze, G., & Parnet, Cl. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1976). *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Descombes, V. (1983). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de la philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit.
- Descombes, V. (1991). Le moment français de Nietzsche. In A. Boyer et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (pp. 99-128). Paris: Bernard Grasset.
- Descombes, V. (2014). *Exercices d'humanité. Dialogue avec Philippe de Lara*. Paris: Les Dialogues des petits Platons.
- Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud, Marx. In *Nietzsche, Cahiers du Royaumont* (pp. 183-200). Paris: Minuit.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits* (T. 1). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits* (T. 2). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits* (T. 4). Paris: Gallimard.
- Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France: Vol. II, Entretiens*. Paris: Albin Michel.
- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel.
- Pinto, L. (1995). *Les neveux de Zarathoustra*. Paris: Seuil.
- Pinto, L. (2009). *La théorie souveraine*. Paris: Cerf.

Одержано 27.11.2015

REFERENCES

- Barthes, R. (1966). *Critique et vérité*. Paris: Seuil.
- Blanchot, M. (1988). *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Cressole, M. (1973). *Deleuze*. Paris: Editions universitaires.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1973a). Discussion. In *Nietzsche aujourd'hui?* (T. 1, pp. 159-190). Paris: Union générale d'éditions.
- Deleuze, G. (1973b). A quoi reconnaît-on le structuralisme? In F. Châtelet (Éd.), *Histoire de la philosophie: 8, La philosophie au XXIème siècle* (pp. 293-329). Paris: Hachette.
- Deleuze, G., & Foucault, M. (1972). Les intellectuels et le pouvoir. *L'Arc*, 49, 3-10.
- Deleuze, G., & Parnet, Cl. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1976). *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Descombes, V. (1983). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de la philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit.

- Descombes, V. (1991). Le moment français de Nietzsche. In A. Boyer et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (pp. 99-128). Paris: Bernard Grasset.
- Descombes, V. (2014). *Exercices d'humanité. Dialogue avec Philippe de Lara*. Paris: Les Dialogues des petits Platon.
- Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud, Marx. In *Nietzsche, Cahiers du Royaumont* (pp. 183-200). Paris: Minuit.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits* (T. 1). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits* (T. 2). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits* (T. 4). Paris: Gallimard.
- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel.
- Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France: Vol. II, Entretiens*. Paris: Albin Michel.
- Pinto, L. (1995). *Les neveux de Zarathoustra*. Paris: Seuil.
- Pinto, L. (2009). *La théorie souveraine*. Paris: Cerf.
- Yosypenko, O. (2011). Philosophical discourse between science and literature. [In Ukrainian]. *Philosophical thought*, 1, 23-36.
- Yosypenko, O. (2012). *From Language of Philosophy to Philosophy of Language. The Problem of Language in French Philosophy in the Seconde Half of 20th – beginning of 21th Century*. [In Ukrainian]. Kyiv: UC DK.

Received 27.11.2015

Oxana Yosypenko

“The Other” against “the Same”: Postmodern Interpretation and Historico-philosophical Commentation

This article proposes the historico-philosophical analysis of interpretative practices of French postmodernist philosophers through their contextualization in intellectual debate and social-institutional conditions of production of philosophical knowledge in French in the 60-70 of the 20th century. Philosophical strategies of postmodernism are placed in the context of «interpretative wars» that took place between historians of philosophy and new interpreters (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard). The article considers specificity and the new criteria of postmodern interpretation that appears as a radicalization of hermeneutics on the terrain of semiology and, simultaneously, focuses on literature as a new model of philosophical discourse. The article examines the main contradictions of postmodern project that does not allow it to become “the other” in the fight against “the same” in French philosophy. Demonstrating the incompatibility of postmodern pluralism of sense and the historical-philosophical principles of objectivity and contextualization, the author introduces the distinction between historico-philosophical studies and philosphizing that appeals to philosophical texts of the past.

Oxana Yosypenko, Doctor of sciences in philosophy, Senior research fellow at Skovoroda Institute of philosophy NAS Ukraine.

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

Оксана Йосипенко, д. филос. н., старший научный сотрудник Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины.

e-mail: o.sengulier@ukr.net