
Євген
Бистрицький

УДК 177.2

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: КОМУНІКАЦІЯ І НОРМА

Філософія від самого початку виникає в середовищі спілкування — промовляння, діалогів, повчання та навчання. З часів шкіл досократиків, сократівської маевтики, платонівської академії та перипатетиків Лікея філософія виникає як індивідуальний пошук істини у спільноті, байдуже якого обсягу, що має своїх авторитетних лідерів думки («Сам сказав» — *Ipse dixit*). У наш час максимальної публічності та технологізації безпосереднього спілкування прямо говорять про філософування як про комунікацію філософією, що означає ділитись мудрістю, про яку каже філософія і яку водночас промовляють [*Philosophy of Communication*, 2012: р. 1].

Такий, кінцево — колективний, «пошук істини» у спільноті є взаємодією всіх можливих способів здійснення філософії — через оприлюднення досліджень, у розмовах-висловлюваннях, дискусіях і дебатах. Через усі ці форми комунікації філософська спільнота синхронно і діахронно (через історичну дистанцію) взаємодіє між собою в професійному та публічному просторі. За необхідності колективного спілкування та взаєморозуміння всі вони насамперед спираються на звичне нормативне підґрунтя так само, як і будь-яка комунікативна дія, спрямована на консенсус. У підґрунті її як передумова лежить досить широкий спектр лінгвістичної компетенції — мовної нормативності для нормальної зрілої (*matured*) людини, починаючи від знання власної, природної, мови та опанованих на цьому ґрунті інших мов філософських джерел і завершуючи набутою професійною компетенцією щодо розуміння змісту останніх.

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2019

Очевидно, що в цю звичаєву та набуту професіоналізацією нормативність філософської комунікації увіходять певні етичні норми, якими свідомо (оскільки йдеться про вихід в публічну сферу) чи несвідомо (у якості самоочевидних) керується філософський мовник-комунікатор. Можна йти далі по очевидностях цієї шкали нормативних комплексів від існуючого словника та мовних правил (норм) граматики, синтаксису та семантики до норм етичного й далі правового соціального регулювання співжиття, отже комунікації, у спільнотах. Всі їх вочевидь певним чином беруть до уваги у справі філософії, навіть тоді, коли, скажімо, філософ, з яким „комунікують”, радикально висловлюється щодо переоцінки головних цінностей. Можна продовжувати перелік нормативних передумов філософської комунікації та дійти до суто зовнішніх ситуативних вимог відповідності наукових, у тому числі філософських, текстів міжнародним нормам публікації у SCOPUS або Web of Science, що є також спробою унормування філософських досліджень та локального філософування взагалі.

Можна також зрозуміти підстави виникнення такої формальної вимоги до персональної та колективної таїни виникнення філософського «софосу» у наш час не менш формальної та публічної рівності висловлювання кожного комунікатора. Саме опертя філософської думки на природну мову разом з її звичаєвим нормуванням за умов відкритого публічного простору *without borders* ставить критичне питання про розрізнення філософського промовляння від усього комунікативного іншого. Один із видатних філософів-діагностів сучасного переламу в тяглоті філософського наративу Модерну визначає нашу сьгоднішню ситуацію, коли сама нормативність філософування стає проблематичною, як потребу в тім, щоб проєкзамєнувати «особливу позицію філософії в промовлянні (*speech*) та потребу, яка існує для [визначення] такої позиції». За умов, коли «вже все сказано», коли вже всі оповідання від знання про кольори і парфуми до класифікації атомів, планет і хромосом опрацьовано мовою математики, коли історія людей або окремої персони подібна до розгортання вже написаної оповіді, коли міфи та наші мрії можуть бути редуковані до відомого словника і певного роду синтаксису, що утворюють наше підсвідоме, «виникає питання: навіщо філософувати? Що ми ще можемо додати в цей час, коли філософський дискурс є не більше, ніж абсолютний шум, якщо не беззмістовна балаканина» [Lyotard, 2013: p. 72].

Ми, філософи спільноти України, здатні, здається, легко зрозуміти цю радикальну інвективу до сьгоднішнього стану, сказати б, тотального філософського дискурсу. Втім, це лише додає гостроти головному питанню про існування достатньо міцного підґрунтя для здатності вирізнити *власне філософський дискурс* від інших типів мовлення та спілкування у сучасному відкритому просторі комунікації. Питанню розрізнення вигадки, фантазії, претензій балаканини з використанням філософської термінології та дійсно філософського пошуку істини.

Я б конкретизував це важливе для сучасної філософської думки питання у наступний спосіб. Для мене вимога нормативності у філософії є питанням розрізнення контексту адекватного *відтворення* авторитетних, якщо завгодно — дійсно філософських (а в ідеальному розширенні — гуманітарних) текстів, з одного боку, та контексту доданого значення у філософуванні — з іншого. В останньому випадку йдеться про контекст *відкриття* — можливості більш вільної, новаційної інтерпретації філософських значень і смислів задля внесення доданої вартості і навіть суттєвої зміни у вихідному, засадовому філософському розумінні без втрати нормувальної дисципліни філософської думки. Ми знаємо, що саме на цьому боці питання, що має кліше досягнутої «наукової новизни», найчастіше відбуваються імітації та фальсифікації філософського дискурсу та гостро відчувається потреба у визначенні критеріїв його нормативності. Можна сформулювати ці запитання і в інший спосіб. Йдеться про критерії розрізнення достатньо точного поняттєвого відтворення цілісності оригінальної думки класиків чи сучасних авторів, з одного боку, та нашого розуміння їх «тут і тепер», нашої інтерпретації і, можливо, нашої переінтерпретації, деконструкції і реконструкції останніх — з іншого. Це питання про те, як і чому, відтворюючи і змінюючи філософський наратив у наших неунікненних інтерпретаціях у процесі опанування його мови та значень, ми, попри те, здатні залишатись у нормативних межах філософії як дисциплінованого мислення. Або про те, як виявляють та виокремлюють філософське значення (*тобто ту чи ту норму розуміння*) у спробах та практиках філософування. І в цьому сенсі я говоритиму про нормативність як дотримання та досягнення *нормативних значень*¹ в узвичаєному розумінні філософського дискурсу як колективної справи.

Обговорюючи вище питання про виникнення проблеми унормованості філософської думки у фактично необмеженій сфері непрофесійного та професійного спілкування, спробуємо спертися на філософські розробки питання нормативності дискурсу як тематичної комунікації, тобто комунікативних дій, спрямованих на порозуміння стосовно предмета (об'єкта) спілкування. Це може допомогти нам прояснити, наскільки це вдається, ті межі, у тому числі й філософського дискурсу, в рамках яких колективний пошук істини залишається автентичним.

Вище було вказано на два узагальнювальні поняття, які вже неявно вказують на питання (та існування) нормативності. Це поняття *дискурсу та комунікації* у застосуванні їх для характеристики проявів та існування філософії у різних формах комунікативної взаємодії. Їх філософська тематизація відбулася перш за все у працях Мішеля Фуко та Юргена Габермаса. У першого

¹ Говорячи про нормативні значення, тут і далі я використовую одне з центральних понять Габермасової теорії комунікативної дії — *Geltungsansprüche*, яке не має адекватного однозначного українського відповідника. Для допоміжного порівняння його переклад англійською — *validity claims* — твердження достовірності.

поняття дискурсу набуло головного методологічного і теоретичного значення для філософського дослідження. У другого — найґрунтовнішого теоретика комунікативної дії — ці два поняття набули додаткового прояснення та просвітницької сили та сьогодні узвичаїлись у багатьох мовах. У нашому короткому викладі, який стосується насамперед питання нормативності філософського дискурсу, ми скористаємось лише загальниками обох понять у концепціях цих філософів, а також внутрішньою критичною опозицією одне щодо одного, яку вони виявили у заочній дискусії.

Якщо коротко сказати про рецепцію сучасного філософського та іншомовного поняття «дискурс»², особливо для нашої філософської культури, то я б відштовхувався від базової категоризації його значення у працях Мішеля Фуко, добре проаналізованих у філософській літературі.

У поясненнях вживання Мішелем Фуко цього місткого поняття, яке набуло широкого вжитку, дискурс визначається як «способи конституювання знання разом із соціальними практиками, формами суб'єктивності та владних відносин, які притаманні такому знанню та відносинам між ними. Дискурси є більше, ніж способи розуміння та продукування значення. Вони конституують «природу» тіла, несвідомого та свідомого розуміння (*mind*) та емоційного життя суб'єктів, якими вони намагаються керувати» [Weedon, 1987: р. 108]. В цій спробі визначення поняття дискурсу за Фуко відображено його головні характеристики, а саме: виникнення в колективних практиках провідних «систем знання» — «епістем», провідні з яких формують способи мислення у певні періоди історії, тобто отримують статус і розповсюдження як «істина» та визначають і організують соціальний світ. Набуття такими дискурсивними практиками форми соціального контролю через фізичний примус з боку влади та державних інституцій нагляду та покарання визначає процес «нормалізації» такого домінуючого дискурсу [Dreyfus, Rabinow, 1982: р. 143–167].

Для нас у цьому узагальненні поняття дискурсу важливо підкреслити саме уявлення про факт дискурсивної нормалізації значень, що їх привносять домінувальний дискурс, тобто зазначену (соціальну, публічну) силу нормуючої раціоналізації в дискурсивних практиках. Розмаскування влади домінування задля вивільнення її жертв шляхом «археологічного» викриття її історичних дискурсивних чинників є загальною метою філософа. Фуко розуміє дискурс як *самодостатній процес* вироблення значення, яке набуває

² Щодо етимології «дискурсу», яку можна знайти в авторитетних етимологічних словниках інтернету, то вона простежується з кінця XIV сторіччя у французькому *discours* від латинського *discursus* — «займатись різними речами разом»; у пізній латині «розмова, бесіда», а в середньовічній латині — «міркування як уміння логічно аргументувати, судити». Значення дискурсу як «вивчення предмета [суб'єкта] промови, комунікування через переведення думки у слова» починається з 1550 року, а його значення як «обговорення або тлумачення предмета в офіційному виступі чи письмі» зафіксовано 1580 року [Online Etymology Disctionary].

соціальної сили в якості норми розуміння — «істини». Знання та його істина є продуктами дискурсу, який водночас і продукує її. Така істина існує лише у самому дискурсі, що її й виоформлює [Scruton, 2015: p. 99].

Якщо ми спробуємо докласти це визначення дискурсу до його філософського типу, то маємо поставити питання про рівень публічності філософського знання, міру його вбудованості в громадські дискурсивні практики. Очевидно, що саме поняття дискурсу після його філософської тематизації в працях Мішеля Фуко та його послідовників набуло широкого вжитку в гуманітарних розвідках та в публічній сфері. Разом з тим його поширення в значенні будь-якої групової дискусії, комунікації, суперечок тощо, навіть базованих на позараціональних емоційних оцінках, маргіналізує визначальне спрямування дискурсу в розумінні Фуко на певну раціоналізацію та нормалізацію (нормування) того комплексу значень, на які поцілений дискурс. Останнє вочевидь не здатне влаштувати пошуки достатньо раціонального, нормативного визначення сфери власне дисциплінованого філософського дискурсу.

Саме розуміння дискурсу як самодостатньої комунікації щодо тієї чи тієї предметної та публічної царини значень викликає головне зауваження з боку Габермаса, який вказує на «певну неясність стосовно проблематики того, як дискурси — наукові і ненаукові — відносяться до практик: або перший скеровує другого, або їх взаємини належить сприймати як відношення базису та надбудови» [Habermas, 1994: p. 51]. Він оцінює «археологію знання» Фуко як різновид «трансцендентального» підходу в історіографії «в ослабленому сенсі», тобто як «розуміння об'єктів історико-герменевтичної інтерпретації значення як уже зрозумілого — як об'єктивації [значень] вже наявних в основі дискурсивних практик», що своєю чергою призводить до погляду «зсередини дискурсу як універсально значимого без альтернатив» [Habermas, 1994: p. 60–61]. «Такий дискурс є тотально автономним, відділеним від контекстуальних обмежень та функціональних умов... спрямовуючи [відповідні йому] практики, вочевидь потерпає від концептуального утруднення... Дискурс, що спрямовує правила, сам не може керувати контекстом, у якому він виникає (*implicated*)» [Habermas, 1994: p. 81].

Для нашої розвідки щодо нормування значень у дискурсивних практиках (що, відповідно, стосується і філософської думки) є важливим цей критичний висновок Габермаса щодо обмеженості в розумінні дискурсу як самодостатньої системи знання — епістеми. Апелюючи до значення контексту того чи того знання у виникненні його внутрішнього нормування, теоретик комунікативної дії протиставляє думці Фуко власну теорію універсальної прагматики як таку, що розглядає дискурсивні практики як від самого початку вбудовані в прагматичні *контексти комунікації* як дії. Згідно з Габермасом, такий підхід спрямований на прояснення системи універсальних правил, «який, на відміну від граматичних правил, не лише виявляє внутрішні лінгвістичні відносини. Радше універсально-прагматична система правил розкриває обмеження, які зовнішня реальність та суспільство, з

одного боку, і внутрішня реальність пізнавального (когнітивного) та мотиваційного складу людського організму — з іншого, накладають на мову. В прагматичних універсалиях ми бачимо спосіб взаємодії мови і реальності» [Habermas, 2001: p. 87].

Варто підкреслити, що Габермас визначає поняття контексту через його феноменологічне розуміння в якості життєвого світу. «Життєвий світ формує непрямий контекст... який дискутують, до якого звертаються в ситуації; він є в принципі доступним, утім, в ситуації дії він не належить до тематично окресленої царини, яка безпосередньо належить до [обговорюваної] справи. Він інтуїтивно присутній, в сенсі — знайомий і прозорий, та водночас є численною та такою, що не прораховується, мережею передумов, як мають бути задоволені, якщо актуальні висловлювання мають бути взагалі значущими, тобто дійсними чи не дійсними» [Habermas, 1989: p. 131]. Йдеться про *непряму* вбудованість комунікації в фактичність життєвого світу у його багатовимірній реальності. Переосмислюючи феноменологічне поняття життєвого світу (*Lebenswelt*), він розглядає його як *горизонт культурних значень*, який неусувно визначає конкретну ситуації комунікації. У цьому розумінні життєвий світ розглянуто як «медіум взаєморозуміння» [Habermas, 1989: p. 125], який засадово має мовно (лінгвістично) зорганізовану систему знання та який «залишається позаду» його мовної актуалізації. Комунікація саме і спрямована на виявлення, раціоналізацію контексту значень — «зростання в раціоналізації» через «авторитет кращих аргументів» у перспективі досягнення універсального «нормативного консенсусу», який долає обмеження особливих «нормативних контекстів» того чи того життєвого світу [Habermas, 1989: p. 145].

Такий поворот у розумінні поняття дискурсу та дискурсивних практик означає можливість відповіді на обидва наші питання виникнення та існування нормативності філософського дискурсу, які ми поставили вище. Це питання щодо контексту відтворення та контексту «додавальної» інтерпретації змістів, тобто нормативних значень (для розрізнення філософського дискурсу від дискурсу іншого типу) — і вже наявних, і таких, які можуть проявити себе для нас як учасників комунікації в сфері філософії з погляду іншого життєвого світу.

Габермас підкреслює, що узвичаєна, отже нормативно усталена, «габітуалізована», комунікативна дія охоплює всі три її категорії — речення, вирази [*Expressionen*] та дії [Habermas, 2001: p. 100], які не лише формуються згідно з мовними правилами, але також є зв'язаними між собою відповідно до правил «нормативного контексту», які додаються та вимагають раціоналізації, тобто змін у комунікативній дії, спрямованій на взаєморозуміння³.

³ Це є принципова позиція комунікативної теорії Габермаса, для якого сам факт вступу в комунікацію несе у собі апріорі інтенцію на досягнення певного чи в ідеалі повного консенсусу. Тому тут для нас критична інтенція у філософському дискурсі також в ідеалі

Тому «дискурс, з одного боку, вимагає *призупинення обмеження з боку дії*, що означає взяття у дужки всіх мотивів, що обмежують (*save*) дискурс спільного пошуку істини та [одночас] відділяють питання достовірності значення знання від питань його виникнення. По-друге, дискурс вимагає *підважування тверджень про достовірність значень*. Це дає нам можливість зарезервувати наше судження стосовно існування об'єктів комунікативної дії (тобто речей і подій, людей та їхніх висловлень та залишатись скептичними щодо стану справ та норм)... У цей спосіб факти перетворюються на стани справ, що можуть чи не можуть бути визнаними як існуючі у той самий час, коли норми стають [для нас, комунікаторів] пропозиціями, які можуть чи не можуть бути правильними» [Habermas, 2001: p. 100].

Перетворення «фактів» у процесі комунікативної взаємодії на суто *підважений образ* «реального» стану справ, який може чи не може слугувати за нормативне значення, тобто визначатися як істина, вказує на відкритість наявних норм до змін. Це також вказує на необхідність досягнення і підтвердження того, що обидві (чи всі) сторони комунікації сприймають як дійсне. «Факти можуть бути пояснені лише через звернення до фактуальних тверджень, а що є реальне — через апеляцію до того, що є істинне. Оскільки істина уявлень (*beliefs*) та речень, своєю чергою може бути підтверджена або дискутуватись лише через інші уявлення та речення, ми — як рефлексійні агенти — не можемо вийти за межі кола мови... не можемо зіставити наші висловлювання (*sentences*) безпосередньо з тією реальністю, яка вже не дозволена мовою» [Habermas, 2003: p. 249]. Отже, як зазначає Габермас, виникає потреба знаходження внутрішнього зв'язку між істиною і її підтвердженням з боку учасників комунікації. Для нього такий зв'язок досягається за ідеальних умов підтвердження — в перспективі ідеальної комунікативної спільноти чи ідеальної комунікативної ситуації [Habermas, 2003: p. 249], тобто коли всі учасники воліють досягнення максимального консенсусу. Разом з тим досягнення такого взаєморозуміння не є суто замиканням лише у сферу мовної взаємодії, не є, за виразом Габермаса, «впадінням у лінгвістичний ідеалізм». Завдяки неунікненній приналежності комунікативних дій до прагматики певних життєвих контекстів значення дискурсу взаємодіють з реальністю. «Ми самі створюємо мовними діями, спрямованими універсально-прагматичними правилами, комунікативний контекст інтерсуб'єктивного досвіду життєвого світу» [Habermas, 2001: p. 78]. В ідеалі комунікація якраз і спрямована на створення спільного світу нормативних значень, істинність — реалістичність — яких залежить від того, наскільки нам вдасться визначити життєвосвітову спільність з тими, з кими ми спілкуємося в комунікаціях.

лі має бути спрямована на досягнення нормативного узгодження з боку філософського дослідника з усім корпусом значимого філософського дискурсу — текстів та інших форм комунікації.

Комунікативна теорія Габермаса надає для нашої розвідки щодо нормативності філософського дискурсу вказівку на залежність його нормування не лише від його «внутрішніх» правил — понять, пропозиційних та іншого типу речень, від того, що ми висловлюємо через них в обговореннях і дискусіях, а також від правил/норм таких дій назовні — у філософуванні, пов'язаному з тією чи тією філософською тематикою. На відміну від підходу Фуко до дискурсу як публічної (соціальної) практики раціоналізації і у такий спосіб унормування («нормалізації») значень, створюваних у дискурсах безвідносно до їх комунікативного контексту, Габермас вказує на можливість зміни таких правил або, що є те саме, нормативних значень, на які спирається комунікація для досягнення консенсусу, взаєморозуміння. Понад те, він підкреслює наявність місця для виникнення в дискурсі нового значення через відкритість комунікативної взаємодії для зміни її нормативного підґрунтя залежно від контексту розуміння у його зіткненні з контекстуальною позицією іншого.

Водночас такі зміни не є ситуативно випадковими та довільними. Вони передбачають від тих, хто вступає в комунікацію, з одного боку, дотримання у висловленнях і судженнях чинних (звичаєвих та встановлених) норм і значень, а з іншого — зміни вже заданих, чинних норм комунікації, що виникають від контекстуальних змін, тобто різниці контекстів висловлювань і суджень. Отже, йдеться про взаємозалежність вже існуючих та новаційних нормативних значень, тобто про неможливість довільного переозначення — відкидання чи не взяття до уваги — того, про що комунікують.

Ці висновки відповідно до розвинених Фуко і Габермасом понять дискурсу і комунікації дають певні підстави зробити твердження і щодо нормування філософського дискурсу. Надати не довільну, а з опертям на філософські авторитети, на саморефлексію філософського дискурсу відповідь на порушені нами питання. Так, філософський дискурс на відміну від довільних комунікативних втручань, які претендують на філософське значення, має нормативні підвалини, що їх не можна свавільно змінювати. Взаємодія вже закріплених у дискурсивних практиках значень, які можуть, згідно з Фуко, історично змінюватись, відповідно, як додає Габермас, до невідповідних змін контекстів (значень) комунікативної дії, являє собою те, що можна назвати *дисципліною філософського мислення*.

Ми могли б зупинитись на цих висновках, які вказують на певну нормативну неперервність дисциплінованого колективного філософування, якби сьогоднішня ситуація не загострила питання переважної залежності значень історичного тезаурусу філософських понять від соціальних контекстів. Я маю на увазі виникнення таких розривів у філософських дискурсах сьогодення, які вказують на певну неповноту картини нормування від Фуко і Габермаса, принаймні у нашому скороченому викладі.

Так, сьгодні ми можемо зустріти від безумовно авторитетних в їхньому дискурсивному колі філософів таку радикально негативну, свідому оцінку

новітнього розвитку континентальної європейської філософії: «Дурні, шахраї та баламути. Мислителі нових лівих», надану в книжці відомого англійського, всебічного за дослідницькими інтересами, консервативного філософа, Роджера Скрутона [Scruton, 2015]. Цей твір присвячено своєрідній радикальній критиці філософського розуму цілої плеяди переважно європейських філософів — від Сартра і Фуко, Альтюсера, Лакана і Дельоза та ін. до представників Франкфуртської школи соціальних досліджень, включно з Юргеном Габермасом як головною постаттю. Всіх перелічених філософів автор відносить до різних відтінків емансипаторного світогляду, який веде найближчу генеалогію від спадщини Маркса. Автор спрямовує свій дискурс насамперед на радикальне заперечення континентального філософського доробку. Він свідомо виходить з відмінності власної позиції від позицій зазначених філософів. Це різниця соціально-політичних контекстів, виходячи з яких він веде свою радикальну критику. Це консервативно-права світоглядна і політична позиція автора, який стоїть на безперечному відторгненні цінностей та філософських інтенцій тих, чію позицію він називає «новими лівими» та яким протиставляє позицію «правих», яку він енергійно відстоює. Резюме «лівої» позиції він формулює як їхній власний погляд: «Ми не знаємо нічого про соціалістичне майбутнє, зберігаючи лише те, що це є необхідним і бажаним. Наша турбота збігається з ”неспростовним” аргументом проти дійсного, яке спрямовує нас до руйнації того, чого ми достеменно не знаємо, чим замінити». Натомість цьому він протиставляє правильну «праву» позицію — знання всього того, що робить суспільство можливим — «право, власність, звичаї, ієрархія, сім’я, переговори, уряд, інституції» [Scruton, 2015: р. 274], визнання і «захист нації та національної ідентичності» [Scruton, 2015: р. 28].

Я наводжу цей сучасний приклад разуючої несумірності філософських дискурсів для подальшого підкреслення залежності нормування філософської комунікації, її спрямування, мети та поняттєвого змісту від *позиції* філософа стосовно тієї чи тієї спільноти. Це приклад критичної негації, що свідчить про вплив колективного досвіду спільноти (з якою, як правило — свідомо, здатний ідентифікувати себе філософ), іншого життєвого світу, іншої культури, контекстуальних значень якої він чи вона дотримуються та якими керуються. Відношення дискурсу до життєвого контексту, яке Габермас розглядає як неунікненну характеристика реальної комунікативної дії, дає нам можливість вказати на принципову приналежність філософування, отже філософа, до контексту певного — його чи її — життєвого світу. Проте в цьому пункті не можна кінцево погодитись з Габермасом щодо визнання ідеальної можливості творення у комунікації спільного контексту — спільного життєвого світу. Саме різниця у життєвих контекстах, різниця культур привносить у філософію динаміку розвитку. Буття в контексті світу, іншого, ніж контексти, в яких виникало філософське знання, відкриває також можливість новаційного, втім дисциплінованого, переосмислення

існуючих значень, притаманних мові тих чи тих традицій, шкіл та напрямків філософування.

Зі здійсненої розвідки питання нормування філософського дискурсу в колективній комунікації у сфері філософського пошуку можна зробити деякі узагальнюючі висновки. По-перше, якщо йдеться про контекст адекватного відтворення авторитетної думки, то підтверджується очевидність необхідності ретельної уваги до максимального дотримання лінгвістичних правил і норм мови того чи того автора аргументативного філософського дискурсу, а у випадку іноземного авторства — особливої уваги при перекладі до системи значень власної мови. Втім, відома проблема міжмовних неперекладностей філософських понять свідчить про наявність і в суто історіографічному, історико-філософському дослідженні історичних концепцій залежності від уміння перекладача дотримуватися певної позиції щодо його власного культурного контексту. Від рівня раціоналізації та осмислення останньої залежить адекватність того елементу семантичної зміни оригінального нормативного значення, який має творчий характер доданої інтерпретації. Асиміляція філософських надбань водночас є осмисленням — раціональною апропріацією і творчим розвитком власного горизонту культурних значень, колективного життєвого світу власної спільноти. В цьому розумінні філософський пошук є завжди намаганням не лише відтворити вже наявне, а й внести «додану вартість» у розвиток універсального філософського дискурсу і зрозуміти додану культурну вартість власного пошуку для своєї локальної спільноти.

Невипадкова характеристика контексту дискурсу як *життєвого* також підкреслює певну екзистенційну необхідність для участі потенційного філософа у дисциплінованій — «внормованій» — філософській комунікації, щоб бути безпосередньо приналежним до життєдіяльності певної спільноти. До речі, це свідчить на користь тієї думки, що вміння філософувати лише тоді здатне бути додатково запозиченим із самих філософських текстів, коли передається через живий досвід контекстуального спілкування з учителями та колегами. Базовий філософський досвід передається через безпосереднє спілкування, додаючи до фізики книг метафізику становлення достатньо зрілим філософом.

ДЖЕРЕЛА

- Dreyfus, H.L., Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 143-67). Brighton: Harvester.
- Habermas, J. (2001). *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action* / tr. by B. Fultner. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *The Critics of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault*. In: *Critique and Power. Recasting the Foucault / Habermas Debate* / Ed. by M. Kelly. Cambridge, Massachusetts; London: The MIT Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol.2. Lifeworld and System: a Critic of Functionalist Reason* / Tr. by Th. McCarthy. Doston: Beacon Press.

- Habermas, J. (2003). *Truth and Justification* / Ed. by B. Fultner. Cambridge, Massachusetts: Polity Press.
- Lyotard, J.-F. *Why Philosophize?* (2013). Cambridge: Polity Press.
- Discourse (s.a.). In: *Online Etymology Dictionary*. Retrieved from: <https://www.etymonline.com/word/discourse>
- Philosophy of Communication* / Ed. by G. Briankle, Ch. and G.C. Butchart (2012). Cambridge, Massachusetts; London: The MIT Press.
- Scruton, R. (2015). *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left*. Bloomsbury; London; Oxford; New York.
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Boston: B. Blackwell.

Одержано 06.11.2019

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду.
