

ІРРАЦІОНАЛЬНІ МОТИВИ В ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ II ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ

Проблема природи та сутності ірраціонального, його ролі в пізнавальному процесі та значення в житті людини здавна цікавила представників будь-якої філософської традиції. Особливе місце означена проблематика посідає в філософії XX століття, коли спостерігається своєрідний ренесанс як раціоналізму, так і ірраціоналізму, стає незаперечним фактом наявність у раціонального його двійника — ірраціонального.

Це викликано цілою низкою причин, серед яких виокремимо одну — усвідомлену на зламі XIX — XX ст. слабкість раціоналізму, що надало підстави Е. Гуссерлю вбачати в останньому джерело кризи європейської культури. «Скепсис относительно самой возможности метафизики, крах веры в универсальную философию как руководительницу человека нового времени означает вместе с тем крушение веры в «разум», понятого в том же смысле, в каком греки противопоставляли эпистему (знание) и докса (мнение)... Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия» [1, с.556]. Раціоналізм європейського духу, за Е. Гуссерлем, руйнується зсередини об'єктивістсько-натуралістичною орієнтацією європейської філософської традиції, котра має за мету визначити причинний зв'язок між світом фізичного та духовного. Засобом подолання такого стану речей для філософа стає ідея про інтенціональність, тобто спрямованість свідомості на те, що існує поза нею.

Започатковану Е. Гуссерлем проблематику підхопили й інші філософи. Зокрема, М. Гайдеггер сформулював екзистенційно-онтологічне розуміння історичності людського буття, згідно з яким істина розуміється як буттєва характеристика, а тому людина не здатна оволодіти істиною, оскільки остання — це те, що буває з людиною, те, що трапляється¹. А для представників прагматизму істина — це «функція», яку виконують духовні утворення в сфері практичних дій.

Як бачимо, проблема співвідношення, більш того — співіснування раціонального та ірраціонального виходить на перший план у площині філософського дискурсу XX століття.

Не залишається без уваги проблематика раціонального/ірраціонального й у дослідженнях сучасних філософів. Особливої уваги у цьому плані заслуговують доробки П.П Гайденко, Ю.М. Давидова, Н.С. Мудрагей, М.В. Поповича, І.З. Цехмістро та ін. Віддаючи належне досягненням цих мислителів, спробуємо з'ясувати сутність ірраціональної складової французької філософії II половини XX століття, репрезентувати як відповідність традиційним підходам французьких авторів до означеної проблематики, а також проаналізувати оригінальність їхніх поглядів та тверджень. Саме у цьому полягає *мета* запропонованої статті.

Спробуємо виявити сутність ірраціонального в двох основних планах, котрі визначають природу філософської рефлексії.

В *онтологічному* плані під ірраціональним розуміється предмет (явище, феномен), в основу яких покладено певний закон (принцип, правило), що визначають його формоутворення, і яке можна визначити за допомогою чітких понять, тобто ірраціональне підлягає передачі іншому вербальним шляхом.

У *гносеологічному* плані ірраціональне являє собою шлях досягнення істини не через ratio, а завдяки даним органів чуття, результатам містичної інтуїції або через фантазми, примари та химери, породжені сном розуму.

Цікавою та плідною видається думка Н.С. Мудрагея стосовно двох смислів ірраціонального — негативного та позитивного. Зокрема, Н.С. Мудрагей, пише: «Негативний смисл — це нібито раціональне у зародку: ще *не* раціональне, але вже на шляху до нього. Воно таке, що цілком може бути раціоналізовано, просто воно ще не ввійшло в сферу рефлексії. В позитивному значенні ірраціональним є те явище, яке на *даному* етапі пізнання залишається для того, хто пізнає, темним, непроникним, теоретично неусвідомленим; яке передстоїть перед мисленим поглядом того, хто пізнає, у якості досліджуваного, пізнаваного, але *ще* не пізаного» [4, с.5].

Саме ірраціональне у негативному смислі (*ще нераціональне*) — являє собою предмет прискіпливої уваги Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, тоді як позитивний вимір (*іраціональне-у-собі*) — пріоритетна галузь дослідження М. Фуко.

Звичайно, філософські розмисли французьких філософів виникають не на порожньому місті, тому коротко зупинимось на ідеях тих мислителів, спадщина яких постає беззаперечним авторитетом для героїв запропонованого дослідження.

Хоча опозиція «раціональне/іраціональне» була сформульована в Новий час, зародки цього протистояння знаходимо значно раніше.

Перший авторитет, до ідей якого звертаються французькі мислителі, — це Платон. Серед розмаїття започаткованих ним філософських проблем найбільш цікавими в контексті заявленої проблематики видаються такі:

1). учення про доксу, покликане до життя прагненням розв'язати суперечність між раціональним світом розуму та мінливим ірраціональним світом матеріальних тіл, котрий взагалі не прислухається до вимог розуму. У цьому контексті надзвичайного значення набувають чуттєвий світ та чуттєвий спосіб пізнання, завдяки яким здійснюється синтез раціонального та ірраціонального, указується, яким чином раціональне «поглинає» ірраціональне;

2). проблема *mania* (тобто безумства, нестями, несамовитості). За Платоном, жодна розумна людина не застрахована від нападу *mania*. Більш того, саме завдяки безумству людина здатна розкрити найбільші таємниці буття, знайти відповідь на найголовніші екзистенційні питання. Безумство у цьому значенні потрактовується як Божий дар пророкувати майбутнє. «Тим часом ми завдячуємо нестямі дуже великі блага, якщо вона дістається нам як Божий дар. Віщунка в Дельфах і жриці в Додоні, як у суспільному житті, так і в приватному побуті, зробили у стані нестями багато доброго для Греції, а при здоровому глузді — мало що або взагалі нічого. Ми витратили б час на загальновідоме, якби почали наводити Сивілли та інших, хто завдяки божественному дарові віщування чимало правдивого провістили багатьом людям і скерували їх на правильний шлях у майбутньому. А от на що варто посилатись, так це на те, що стародавні люди, надаючи назви предметам, не вважали нестямю чимось негожим та ганебним. У супротивному разі не назвали б «манічним» чудове мистецтво, яке дозволяє заглянути у майбутнє» [5, с.307]. Усе ж, заради справедливості, зазначимо, що найбільшим благом Платон вважає мудрість, ставить її вище божественного безуму.

3). проблема протистояння чистої раціональності, втіленої в душу людини, та чистої ірраціональності, вмістилищем якої виявляється тлінне тіло. Наслідком цього стає розбрат людини з самою собою, а найстрашнішим нещастям для людини уявляється наявність душі, яка роздирається суперечностями, коли чисте раціональне Я душі паплюжиться ірраціоналістичним безумством тіла, оскільки останнє постає в'язницею для душі. «Тіло наповнює нас забаганками, страхами, всілякого роду привидами і небилицями до такої міри, що, правду кажучи, немає змоги по-справжньому над чим-небудь поміркувати» [5, с.242].

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у «Що таке філософія?» називають таке безумство «безумством подвійного викривлення», аргументуючи це тим, що у даному випадку думка стає не стільки хибною, скільки приреченою на нескінченне блукання, а тому вона ніколи не матиме змоги співвіднесться з істиною простим шляхом. «Мысль ищет — но не как человек, обладающий методом поиска, а скорее как пес, который на внешний взгляд беспорядочно мечется из стороны в сторону» [2, с.73].

Відомий представник французького психоаналізу Ж. Лакан висловлював подібну думку, підкреслюючи: щоб зрозуміти буття людини, слід співвіднести його з безумством, бо кожен індивід приховує в собі елемент безумства.

Ще одним мислителем, чиї ідеї слугують джерелом натхнення для представників сучасної філософської думки Франції, є І. Кант. Серед розмаїття спадщини кенінсбергського філософа варто, перш за все, пригадати деклароване ним розрізнення факту існування будь-якої речі та думки про її існування, оскільки, як зауважує І. Кант, «в *одном лишь понятии* вещи нельзя найти признак ее существования» [3, с.174]. Наслідком такого твердження стає наявність опозиції мислення та буття, де кожен член постає як окремий, замкнений світ. Тому для І. Канта абсолютно очевидним є висновок про неможливість пізнання реальності самої по собі, єдине, що можна зробити у цьому напрямку — зорганізувати її у певну єдність користуючись при цьому апіорними формами розсудку, тобто *раціоналізуючи ірраціональне*.

Не оминають увагою представники філософії Франції і твердження І. Канта про існування світу феноменів та світу ноуменів або, більш глибоко, — про співвідношення логічного та реального у процесі пізнання. Головну роль у пізнавальному процесі філософ відводив розуму, оскільки саме він покликаний взяти участь «в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания» [3, с.223]. Раціональному пізнанню піддається лише світ феноменів, тоді як ноуменальний світ — це сфера незбагненого, він завжди залишається поза межами людського пізнання.

І. Канту також належать знамениті антиномії чистого розуму, у яких проявляється «скандальна суперечність розуму з самим собою». Антиномії являють собою ніби дзеркало, в яке вдивляється розум, а у віддзеркаленні помічає своє alter ego — безумство. Саме антиномії доводять, що людина за допомогою розуму спроможна пізнати лише чуттєво сприйнятий світ, бо останній постає як певна сума людських уявлень, світ же речей у собі позначає собою дещо абсолютно ірраціональне.

Усі вказані ідеї знайшли подальший розвиток (інколи абсолютно несподіваний) у філософських розвідках Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, М. Фуко.

У праці «Історія безумства у класичну епоху» М. Фуко прагне окреслити еволюцію відокремлення безумства як суспільного феномену в зазначений періодⁱⁱ; щоб досягнути цієї мети, він намагається проаналізувати всі наявні форми обміну між розумом та безумом, здійснити структурне дослідження історичного ансамблю (поняття, інститути, юридичні та політичні установи та міри покарання), який утримує в полоні безумствоⁱⁱⁱ.

Відправною точкою концепції безумства М. Фуко виступає твердження про те, що людський суб'єкт не є первинною необумовленою даністю, бо всі його дії та смисли, які привносяться у світ, спричинені системою соціальних детермінацій, а також про глибинний зв'язок безумства і сутності людини взагалі, який проявляється в тому, що безумство є нічим іншим, як крайнім виразом відчуження, а саме відчуження взагалі належить сутності людини. Вигнане протягом класичної епохи на маргінес суспільства безумство стає істиною охоплюючих людину пристрастей, бажань, поривань, воно причаїлось у найтемніших куточках людської природи, там, де безсилі моральні норми, там, де не має влади закон. Саме починаючи з XVII століття, безумство підлягає осуду суспільства, переноситься в сферу соціального і відтепер виявляється переважно в цій сфері. Пройде зовсім небагато часу і суспільство знайде для безумного визначення «божевільний», тобто «відчужений», бо, ставши соціальним, безумство відчужується. Безумець не звільняється від відповідальності, на нього покладають певну моральну вину — хоча б тому, що безумство подібне до злочину, а інколи межує з ним; у божевільному вбачають Чужого, Вигнанця.

У генезі безуму М. Фуко чітко вибудовує тріаду: «корабель безумців» — «велике ув'язнення» — «народження клініки». До такого конструкту його приводить упевненість у тому, що рівнем зрілості і людини, і суспільства вважається ставлення звичайної людини (у термінах французького філософа — «людини норми») до «безумця» як всередині себе, так і ззовні, а тому історія розвитку людства визначається мислителем як історія безумства. Продуктом розвитку суспільства є і нормальна людина, і безумець, а межа між ними

надзвичайно рухлива — вона залежить від тих стереотипів та норм, що панують у суспільстві у певні історичні періоди.

Причина безумства криється у психічному розладі, обумовленому труднощами пристосування індивіда до вимог зовнішнього середовища, труднощами соціалізації. Будь-яка конфліктна ситуація для індивіда, що має певну психічну патологію, викликає екзистенційну занепокоєність, перетворюється на суперечність, яку неможливо вирішити, породжує «внутрішній досвід амбівалентності, котру неможливо витримати», тотальну дезорганізацію афективного життя. Саме тому основу, коріння безумства М. Фуко вбачає у тому ставленні до «людини норми» та «людини безуму», що історично склалися у суспільстві.

Інший відомий французький філософ Ж. Дерріда є автором праці «Когіто та історія безумства», де досить різко критикується створена М. Фуко концепція історичності безумства. Визнаючи себе його учнем, Ж. Дерріда все ж уступає в полеміку зі вчителем, особливо акцентуючи увагу на потрактуванні останнім декартівських ідей, висловлених у «Розмислах», з яких М. Фуко робить висновок, що у Декарта безумство, невігластво, навіженість, нестями підлягають вилученню з кола філософських проблем, позбавляються громадянства у філософському полісі, піддаються трибуналу Когіто, котре за самою своєю суттю не може бути безумним.

Ж. Дерріда підкреслює, що «лейтмотивом» проходить у М. Фуко тема, яка пов'язує безумство з мовчанням, зі «словами без мови», «без суб'єкта, що говорить», тобто історія безумства визначається як «археологія мовчання»^{IV}.

Для Ж. Дерріда очевидним фактом є наявність спільного кореня розуму та безуму у класичну епоху. Але цей спільний корінь (логос) виявляється значно більш давнім і не вичерпується середньовічним періодом, що так детально аналізується М. Фуко. Має існувати певна засаднича єдність такого собі «архаїчного розуму», в якій і відбувається розподіл на розум та безум. Для Ж. Дерріда це грецький логос, бо саме відносно нього безумство вперше виступає як «інше».

У кантівський світ феноменів та ноуменів ми знову потрапляємо разом з Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, коли останні намагаються встановити різницю між концептуальним персонажем (одне з головних понять їхньої філософії) та естетичними фігурами (міфологічними або літературними героями). Відправною точкою у розмислах Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі стає твердження про необхідність наявності концептуального для здійснення авторського плану іманенції. Під планом іманенції розуміється: 1). трансцендентальне поле можливого досвіду, іманентне людському Я; 2). той спосіб думки, за допомогою якого вона сама себе уявляє, тобто уявляє, що означає мислити, поводитися з думкою, орієнтуватися у думці. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі стверджують, що знаменита картезіанська теза «Я мислю, отже я існую» виголошується концептуальним персонажем Декарта, позаяк саме концептуальний персонаж промовляє «Я» та виголошує *cogito*. Не варто думати, що концептуальний персонаж — це представник філософа, скоріш, філософ являє собою лише тілесну оболонку для свого головного концептуального персонажа. Відбувається ніби «взаємоперетікання», коли ім'я філософа перетворюється на псевдонім для його персонажа. «Судьба філософа — становиться своїм концептуальним персонажем или персонажами, в то время как и сами эти персонажи становятся иными, чем в истории, мифологии или же повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузанца)» [2, с.84]. Але й Сократ, і Діоніс, і Ідіот виступають ще й естетичними фігурами. У зв'язку з цим і стає в пригоді кантівський розподіл світу на феноменальний та ноуменальний.

У ноуменальному діють концептуальні персонажі, головним призначенням яких є створення плану іманенції як «образу Думки-Буття», тоді як у феноменальному мешкають естетичні фігури, котрі створюють план композиції як образ Всесвіту.

Концептуальний персонаж і план іманенції не існують один без одного, оскільки іноді персонаж передує плану іманенції, іноді виникає вслід за ним. «С одной стороны он (концептуальный персонаж — С.К.) погружается в хаос и добывает оттуда определения, из которых делает диаграмматические черты плана имманенции; он как бы достает из хаоса-

случая пригоршню костей и бросает их на стол. С другой стороны, каждой выпадающей кости соответствуют у него интенсивные черты некоего концепта, который отныне будет занимать собой ту или иную область на поверхности стола, — по ней словно разбегаются трещины согласно шифрам костей. Таким образом, концептуальный персонаж со своими личностными чертами служит посредником между хаосом и диаграмматическими чертами плана имманенции, но также и между самим планом и интенсивными чертами заселяющих его концептов» [2, с.98 — 99].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі стверджують, що однією з особливостей філософії, починаючи з часів античної Греції, є прагнення видобувати знання серед великої кількості точок зору. Виникає проблема визначення критерію істинності тієї чи іншої думки. Історія філософії знає різні варіанти вирішення цієї проблеми. Так, наприклад, у Платона критерієм виступають універсалії споглядання, у Аристотеля — універсалії комунікації, у І. Канта — універсалії рефлексії. Але в усіх випадках зразок знання становить собою лише та точка зору, котра проголошується найвищою (Urdoxa), тому насправді в наявності маємо лише співвідношення doxa/urdoxa, тобто філософія виконує роль доксографії. Вихід із становища, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, представляє собою тріада: «творчість концептів» — «створення плану іманенції та рух по ньому» — «створення персонажа як невідомої величини». Лише так можна позбутися домінування Urdoxa.

Спробуємо узагальнити вищенаведені розмисли. Предметом нашої обсервації були погляди французьких філософів II половини ХХ ст., яких різні автори зараховують до різноманітних філософських напрямків (постструктуралізм, постмодернізм, деконструктивізм) залежно від того, яка частина філософського доробку того чи іншого мислителя підпадає під прискіпливу увагу дослідника. Залишимо іншим науковцям визначати, до якого напрямку віднести Ж. Дельоза чи М. Фуко, Ж. Дерріда чи Ф. Гваттарі, і визначимо ті моменти, котрі безпосередньо стосуються заявленої в назві статті проблематики. Для більш наочного сприйняття матеріалу визначимо дві площини у сучасному філософському дискурсі Франції — понятійне та предметне поле і відповідно сформулюємо висновки стосовно кожного з них.

Отже, у понятійному полі філософського дискурсу Франції II половини ХХ ст. чітко виокремлюється тенденція спадковості, що виявляється в активному використанні понятійного апарату філософів-попередників. Але у цьому використанні є один суттєвий нюанс, репрезентований у праці Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Що таке філософія?», коли вони визначають завдання історії філософії таким чином: «...оживить дремлющий концепт, сыграть его заново на новой сцене, хотя бы и обернув его против него самого» [2, с.109].

Предметне поле розвідок французьких філософів заселене концептами та персонажами, котрі являють собою фантастичне, інколи навіть фантазмагоричне утворення, сутність якого репрезентується у різних планах — іманенції, комунікації, рефлексії тощо, а силами, що скеровують його розвиток, виступають як раціональне, так і ірраціональне.

Література

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — Мн., М., 2000.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб., 1998.
3. Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994.
4. Мудрагей Н. С. Очерки истории западноевропейского иррационализма. — М., 2002.
5. Платон. Диалоги. — Київ, 1995.

ⁱ Більш відповідним у даному випадку буде російське слово «случается».

ⁱⁱ Ідея *генеалогії* запозичена М. Фуко у Ф. Ніцше, який у своїй праці «До генеалогії моралі» ставить за мету дослідити *походження* моральної свідомості, довести, що мораль є історичною формою досвіду суб'єкта, що людина як первинна структура, котра уможливило різноманітний життєвий досвід, становить собою продукт історичного розвитку.

ⁱⁱⁱ На жаль, елементи цього ансамблю лише перераховуються, але не вказується, яким же чином вони поєднані в означеному історичному цілому.

^{iv} Безумство неможливо визначити в термінах дискурсивної мови, в поняттях традиційної науки, бо, завдяки хитрощам мови, одне й те ж саме значення може бути віднесене і до «хвороб тіла», і до «хвороб розуму».

Надійшла до редакції 1.08.2004 р.