

ДІАЛОГІЧНІ ДЕФІНІЦІЇ ЛОГІКИ КОМУНІКАЦІЇ ІСТОРИЧНИХ ЛОГІК

У статті досліджуються структурні елементи діалогічних дефініцій. Обґрунтовується можливість застосування діалогічних дефініцій в інтерпретативних моделях філософського тексту.

Ключові слова: *ідеальний тип, репрезентативна абстракція, діалогічна дефініція, номінативний індекс, концептуальний персонаж, концепт.*

У логіці комунікації історичних логік розрізняють генералізуючі й індивідуалізуючі поняття, ідентифікативну й репрезентативну абстракції як способи їх утворення. Генералізуючі поняття характеризуються за змістом і обсягом. Це дві нерозривно пов'язані між собою сторони поняття. Перша з них є характеристикою якості, друга — кількості певного класу об'єктів. Індивідуалізуючі поняття, на відміну від генералізуючих, характеризуються за відношенням між змістом і обсягом. Якщо в генералізуючих поняттях зміст і обсяг є обернено пропорційними, то в індивідуалізуючих поняттях вони прямо пропорційні один одному [1, с. 294]. У генералізуючих поняттях зміст і обсяг зіставляються як елементи та множина, в індивідуалізуючих — як індивід та клас індивідів. Тому генералізуючі поняття завжди абстрактніші за змістом, ніж підпорядковані їм екземпляри [1, с. 295]. Адже чим більший обсяг генералізуючого поняття, тим далі воно відводить від повноти реальної дійсності, оскільки для того, щоб містити спільні ознаки найбільшого числа явищ, воно повинно бути абстрактним [2, с. 388]. Остаточна мета інтелектуальної пізнавальної діяльності за допомогою генералізуючих понять полягає в тому, щоб усю наявну реальну дійсність підвести під загальні поняття, помістити її в єдину цілісну систему взаємно підпорядкованих, усе більш загальних понять, на чолі якої повинні знаходитися поняття із безумовно загальним змістом, що мають значення для усіх об'єктів, котрі належать до сфери дослідження. Де ця мета досягнута, там знайдено те, що зветься законами дійсності [3, с. 188].

Генералізуюче пізнання розриває будь-який зв'язок між об'єктами дослідження і цінностями, отримуючи таким чином можливість розглядати їх як екземпляри загальних родових понять, причому кожен екземпляр вільно може бути замінений будь-яким іншим [3, с. 205]. При такому пізнанні чим більш загальним за обсягом буде поняття, тим слабший його зв'язок із цінністю.

У пізнанні за допомогою індивідуалізуючих понять на всіх рівнях складності враховується оцінка об'єкта, дана з тієї чи іншої точки зору. Віднесення до певної цінності й висвітлює індивідуальність, неповторність об'єкта в його понятійному відображенні [1, с. 295]. Лише під кутом зору якої-небудь цінності індивідуальне може стати суттєвим — “важливим”, “значним”, “цікавим” [3, с. 206–207].

Генералізуючі поняття утворюються шляхом переходу від окремих фактів, подій, ситуацій до їх ототожнення за якимись своїми властивостями із подальшим утворенням множин, що відповідають цим властивостям [4, с. 228]. Велику роль у цьому відіграє абстракція ототожнення або ідентифікативна абстракція.

Індивідуалізуючі ж поняття утворюються не шляхом індуктивного узагальнення, а за допомогою віднесення фактів до цінностей. Самі цінності можуть бути релігійними, політичними, економічними, естетичними, моральними, теоретичними (Бог, держава, економічна організація, мистецтво, краса, добро, справедливість, істина). При віднесенні фактів до цінностей з'ясується чи має і якщо має, то завдяки чому саме має значення їх індивідуальність для цих цінностей [3, с. 208].

Віднесення до цінностей інколи розглядають як типологічне узагальнення. Саме так тлумачив концепцію віднесення до цінностей Г. Рікєрта у своїй теорії ідеальних

типів М. Вебер. На відміну від Г. Рікєрта, який уявляв цінності та їх ієрархію як дещо надісторичне, М. Вебер був схильний трактувати цінність як настановлення тієї чи іншої історичної епохи, як властиве епосі спрямування інтересу [5, с. 42]. Інтерес же епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції, за М. Вебером, є її ідеальний тип. Ідеальний тип не вилучається з емпіричної реальності, а конструюється як теоретична схема і тільки потім співвідноситься з емпіричною реальністю. В реальній дійсності такий аналітичний образ у його понятійній чистоті ніде емпірично не виявляється. Це — утопія, фантазія. Завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному окремому випадку з'ясувати наскільки реальна дійсність близька до такого аналітичного образу або далека від нього [2, с. 380]. Певна теоретична конструкція отримується шляхом аналітичного посилення визначених елементів дійсності [2, с. 389]. Із цього випливає, що, з одного боку, ідеальні типи не дійсні, являють собою утопію, фантазію, а з іншого, вони беруться із самої дійсності, шляхом деякої її деформації — посилення, виокремлення тих елементів, котрі досліднику уявляються типовими [5, с. 46]. На такому суперечливому тлумаченні ідеального типу базується типологічне узагальнення М. Вебера.

Теорію типологічних узагальнень розробляв не тільки М. Вебер, але й А. Лаппо-Данилевський. Для А. Лаппо-Данилевського типологічне узагальнення — це утворення типів, під які можна було б підводити окремі спостереження. З логічної точки зору тип, — стверджував він, — є зазвичай відносно загальне поняття і займає середнє місце між законом і одиничним випадком. Він не досягає всезагальності закону і навіть повноти емпіричного узагальнення, оскільки допускає відхилення, але й і не зводиться до індивідуальності. З такої точки зору тип можна назвати загальним уявленням [6, с. 126]. На його думку, історик може вдаватися до типологічних побудов для узагальнення матеріалу, що вивчається, і міркувати про племінні типи, культурно-історичні типи, типи культури, типи держав, типи їх розвитку. Такі узагальнення, зазначав А. Лаппо-Данилевський, вже виявляються, наприклад, у вживанні термінів “Схід”, “Класична стародавність”, “Середні віки”, “Новий час” [6, с. 128–129].

В А. Лаппо-Данилевського присутній, правда, у неявному вигляді, поділ понять на загальні, одиничні й типові. Обсяг і зміст типових понять достатньо невизначений. Більше того, вони завжди включаються за обсягом у загальні, але одиничне поняття, включене в загальне, може й не відноситися до типового [7, с. 35–36]. Типове поняття є завжди відносне узагальнення. Останнє може бути більш чи менш широким відповідно до завдань дослідження. Поняття типу є поняття не чітке і обсяг типу може бути різний [6, с. 129]. Зіставляючи індивідуалізуючі й генералізуючі поняття Г. Рікєрта із типовими поняттями А. Лаппо-Данилевського, можна відзначити, що типові поняття через свою належність до нечітких множин можуть бути і типово індивідуалізуючі, і типово генералізуючі. Зрозуміло, що ні індивідуалізуючі, ні типові поняття, ні способи їх утворення шляхом зарахування фактів до цінностей чи привнесення теоретичних конструкцій в емпіричну дійсність не дають можливості розв'язати проблему побудови історичних понять в історико-філософській рефлексії.

Тому необхідно вийти за рамки розуміння сутності поняття і способів його утворення в теорії понять західної логіки і звернути увагу на теорію понять та способи їх утворення в китайській логіці як провідному напрямі східної логіки. Важливо зазначити, що в такому контексті західна логіка виступає логікою генералізуючих понять, а китайська із певними застереженнями — логікою індивідуалізуючих понять.

Теорія понять західної логіки базується на теорії множин. Г. Кантор, засновник теорії множин, визначав множину як будь-яку сукупність визначених і розрізняваних між собою об'єктів інтуїції або інтелекту, що мисляться як єдине ціле. Із цього визначення, на думку А. Конверського, випливає декілька важливих наслідків.

По-перше, сукупність об'єктів, що складають множину, розглядаються як один об'єкт.

По-друге, належність об'єктів до множини не виключає їх просторового і часового співіснування.

По-третє, об'єкти, що складають множину, розглядаються як такі, що володіють характерною властивістю. Через це вони (об'єкти) нерозрізнявані (як такі, що мають спільну ознаку), але розрізнявані як індивіди (як носії конкретних імен).

По-четверте, множина включає в себе як свої частини власні й невластні підмножини. До власних підмножин відносять будь-яку частину множини. До невластних – порожню множину і повну множину. Порожнеча множини можлива або в сенсі реальної здійснюваності, або в сенсі логічної здійснюваності [7, с. 27].

У третьому наслідку мова йде про притаманність елементам множини певної властивості. Ця особливість простежується у західній логіці при утворенні понять. Сенс понять в узагальненні одиничного, тому способи утворення понять детермінуються характером узагальнення, що застосовується. Західне узагальнення спирається на інтуїцію множини. Специфіка ж китайського узагальнення полягає в тому, що воно спирається не на інтуїцію множини (сукупності, класу і т. п.), а на ідеї конструкції. Очевидно, але далеко не єдиною, підставою цього китайського настановлення на повторюваність об'єктів дискурсу, на погляд А. Крушинського, є таке важливе конструктивне компонування цілого (складеного ієрогліфа) із первісних очевидностей (піктограм) шляхом інтуїтивно прозорих операцій їх просторового взаєморозташування [8, с. 5].

Наслідком заміщення ідеї множини ідеєю конструкції в китайській логіці є, підкреслював А. Крушинський, принципово інше, ніж у західній логіці, розуміння самої процедури узагальнення як підпорядкування часткового загальному, тобто тієї формальної схеми, за якою відбувається підпорядкування одиничних сутностей поняттю в процесі формування останнього. З точки зору західної логіки, наголошував А. Крушинський, відмітною ознакою поняття є його спільність – у сенсі спільності властивості, рівною мірою притаманної різноманітним носіям цієї властивості, що утворює обсяг цього поняття. У випадку китайської логіки, навпаки, узагальнення розуміється не як перехід від індивідуального до всезагального, а як результат заміщення багатьох одиниць однією із цих же одиниць. Це узагальнення полягає у виборі за якимись підставами одного об'єкта із числа узагальнювальних одиничних об'єктів як представника або репрезентанта усіх узагальнювальних об'єктів. Такий тип узагальнення прийнято називати репрезентативною абстракцією. У китайській версії узагальнення, за А. Крушинським, здійснюється представлення класу об'єктів шляхом виокремлення з нього найбільш характерного (цінного, головного і т. п.) об'єкта як репрезентанта без абстрагування властивостей класу. В результаті конкретне уявлення починає відігравати роль поняття [8, с. 7–8].

Отже, репрезентативна абстракція, у якій індивідуальне виступає представником загального, здатна відігравати провідну роль в утворенні індивідуалізуючих понять, що описують історичну індивідуальність філософського процесу.

У логіці комунікації історичних логік репрезентативні абстракції є складниками діалогічних дефініцій. У них дефінієндум і дефінієнс, як суб'єкти комунікації, є індивідуалізуючими репрезентантами дефінітивних тверджень.

Можливі декілька способів перебудови тверджень суб'єктно-предикатної структури виду “S – P” у діалогічні дефініції типу “Я – Він”, наприклад, “Я – Одиничний”, “Я – Єдиний”, “Я – Існуючий”, “Я – Інший”, “Я – Чужий” тощо. Індивідуалізуючі репрезентанти “Я”, “Одиничний”, “Єдиний”, “Існуючий”, “Інший”, “Чужий” та інші є номінативними індексами, що вказують на комунікантів дефінітивних тверджень і, таким чином, виступають конкретизаціями репрезентативних абстракцій.

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. S “Я”, P “Одиничний” у такий спосіб: “S є P” “Я є Одиничний”. Дефініцію “Я є Одиничний” запропонував С. К'еркегор. На його думку, Одиничний – це Лицар віри. “Він є одиничний індивід, абсолютно лише одиничний індивід, позбавлений будь-яких зв'язків і деталей” [9, с. 75]. За С. К'еркегором, одиничний індивід “перебуває окремо і стоїть вище всезагального” [9, с. 54]. Людина у С. К'еркегора стає одиничним індивідом “для того, щоб увійти у зв'язок з абсолютном” [10, с. 204].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. S “Я”, P “Єдиний” таким чином: “S є P” “Я є Єдиний”. Дефініцію “Я є Єдиний” сформулював М. Штірнер. Для нього “Людина єдина тому, що неповторна” [11, с. 14]. Він заявляв: “Я – єдиний. Для мене немає нічого вищого за мене” [11, с. 29]. І продовжував: “Я вважаю себе єдиним. Я, звичайно, маю відому схожість з іншими, але це має значення тільки для порівняння або міркування; в дійсності Я – незрівнянний, я – єдиний” [11, с. 172]. “Я для себе все, – узагальнював він, – і Я роблю все заради себе” [11, с. 196]. М. Штірнер стверджував: “Не як Людина розвиваю Я себе і не як Людину розвиваю Я: Я розвиваю себе. Такий сенс Єдиного” [11, с. 425]. Він погоджувався з тим, що “єдиний може сформуватися в суспільстві”, але при цьому зауважував, що “суспільству не сформувати його” [11, с. 318].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. S “Я”, P “Існуючий” таким чином: “S є P” “Я є Існуючий”. Дефініцію “Я є Існуючий” винайшов М. Бердяєв. На його погляд, “Я” насамперед існуючий. “Я” належу до порядку існування” [12, с. 79]. “Моє існування, існування “я”, – зазначав він, – передує моїй укоріненості у світі” [12, с. 81]. За М. Бердяєвим, “Я” має своє існування лише поскільки воно не об'єктивується і не соціалізується у світі” [12, с. 82]. Однак, наголошував він, “існування розкривається не тільки в “я”, але і в “ти”, і в “ми”. Воно ніколи не розкривається лише у “воно”, в об'єкті” [12, с. 92–93]. Об'єкт “завжди чужий “я”, і перед об'єктом “я” залишається в собі” [12, с. 85]. Коли “я кажу “я”, я вже кажу і покладаю ти” і “ми”. У цьому сенсі “я” дана соціальність, як його внутрішнє існування” [12, с. 93].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції через дефінітивні специфікації S “Я”, P “Інший” таким шляхом: “S є P” “Я є Інший”. Дефініцію “Я є Інший” обґрунтовували Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Ж. Дельоз та інші. На думку Ж.-П. Сартра, “інший – це той, хто не є мною і якого я не знаю” [13, с. 337], іншими словами, “це саме те, чим я змушую себе не бути” [13, с. 424]. Він зазначав, що “інший є не-я-не-об'єкт” або “інший сам є суб'єктом” [13, с. 410]. За Ж.-П. Сартром, “інший себе подає в певному сенсі, як радикальне заперечення мого досвіду, оскільки він є той, для якого я не суб'єкт, а об'єкт” [13, с. 334]. Тому він “постає переді мною без будь-якого посередництва як трансцендентність, котра не є мною” [13, с. 389]. М. Мерло-Понті підкреслював: “Я сприймаю іншого як поведінку” [14, с. 411]. При цьому він наполягав, що “мій досвід повинен у якийсь спосіб давати мені іншого, оскільки в іншому випадку я навіть не міг би говорити про самотність та проголошувати іншого недосяжним” [14, с. 415]. Е. Левінас описував сутність Іншого такими словами: “Я опиняюсь обличчям до обличчя з Іншим. Він перш за все і переважно смисл – оскільки наділяє смислом сам вираз, оскільки через феномен значення як такий привноситься у буття” [15, с. 618]. Е. Левінас стверджував, що “інший присутній у культурному цілому і висвітлюється цим цілим як текст висвітлюється контекстом”, але при цьому зауважував, що “Інший приходить до нас не тільки із контексту: він значущий і сам по собі, без такого посередництва” [15, с. 618]. Для Ж. Дельоза “Інший – це ніхто, ні суб'єкт, ні об'єкт” [16, с. 22]. Тим самим він заперечував тезу Ж.-П. Сартра

про Іншого як суб'єкта. На думку Ж. Дельоза, “Інший – це можливий світ, яким він існує в обличчі, що його виражає”, яким він здійснюється в мовленні, що надає йому реальності. У цьому сенсі він є концептом із трьох неподільних складових – можливий світ, існуюче обличчя і реальна мова, тобто мовлення” [16, с. 23].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції через дефінітивні специфікації S “Я”, P “Чужий” таким шляхом: “S є P” “Я є Чужий”. Дефініцію “Я є Чужий” детально проаналізувала Ю. Кристева. На її погляд, “чужинець – у нас самих. І коли ми від чужинця тікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим – цим “невластивим” нашого можливого “властивого»” [17, с. 254]. Чужинець, стверджувала вона, “живе в нас: він прихований лик нашої ідентичності, простір, що руйнує нашу домівку, час, що занепащає взаєморозуміння і симпатію. Розпізнаючи його в собі, ми позбавляємо себе можливості ненавидіти його як такого <...> чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення моєї відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими, бунтуємо проти зв'язків і спільнот” [17, с. 7]. На думку Ю. Кристевої, “необхідність жити з іншим, з чужинцем, ставить нас перед можливістю чи неможливістю бути інакшими. Йдеться... про те, щоб бути на його місці, що означає мислити себе і самому ставати іншим щодо самого себе” [17, с. 22]. Звідси її висновок: “В мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує” [17, с. 225]. Отже, репрезентативні абстракції і діалогічні дефініції є двома сторонами однієї структури, поданої номінативними індексами. Репрезентативна абстракція з номінативними індексами “Я – Він”, де “Я” – індивід, “Він” – клас об'єктів, реалізується у діалогічній дефініції з аналогічними номінативними індексами “Я – Він”, де “Я” – “Філософ” як концептуальний персонаж, “Він” – “Концепт”: “Одиничний”, “Єдиний”, “Друг” тощо.

Для логіки комунікації історичних логік важливе розрізнення двох складових діалогічної дефініції: концептуальних персонажів і концептів. Вони є авторськими поняттями Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. Концептуальним персонажем, на їхню думку, є той суб'єкт, який стоїть за поняттям, але не може бути ототожненим із самим філософом [18, с. 204]. Вони наголошували, що концептуальний персонаж – це “не представник філософа, швидше навпаки, філософ являє собою лише тілесну оболонку для свого головного концептуального персонажа й усіх решти, які слугують вищими заступниками, істинними суб'єктами його філософії” [16, с. 74].

У розумінні Л. Маркової, концептуальний персонаж – це деяка ідеалізація, ідеальний образ творця філософії, для якого неможливо знайти, як і для будь-якої ідеалізації, прямого аналога в реальній дійсності. У цьому випадку філософ як особистість, як людина, що належить мовному середовищу тощо, береться в одній єдиній своїй проекції – як творець філософії [19, с. 43]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі зауважували, що “риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна тільки за допомогою психосоціальних типів” [16, с. 88]. Однак при цьому уточнювали, що хоча “концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються” [16, с. 82]. Серед специфічних рис концептуальних персонажів Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі у своєму переліку виокремлювали риси реляційні (“Друг”, “Претендент”, “Суперник”, “Дитина”), динамічні (“просуватися”, “спускатися”, “стрибати по-к'єркегорівськи”, “танцювати по-ніцшеанськи”, “занурюватися по-мелвілловськи”), юридичні (“Адвокат” (Г. Ляйбніц), “Слідчий” (емпірики), “Суддя” (І. Кант)), екзистенційні (“Володар” (Емпедокл), “Раб” (Діоген), “Лицар віри” (С. К'єркегор), “Гравець у кості” (Б. Паскаль)) [16, с. 82–87].

Концептуальні персонажі, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, не тотожні образам художнього твору. Перші створюють зміни в площині іманентності, яка є

образом Мислення-Буття (ноумена), тоді як другі беруть участь у створенні образу-Світу (феномену). Відмінність між концептуальними персонажами й естетичними образами полягає насамперед у тому, що перші реалізують сутність і потужність понять, тоді як другі – сутність ефектів і перцептів. “Мистецтво мислить не менше, ніж філософія, але воно мислить принципово інакше” [16, с. 76].

Концептуальні персонажі, на погляд Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, відрізняються і від персонажів філософського діалогу, позбавлених інтелектуальної автономії. Діалогічні характери, яскраво виражені, наприклад, у сократичних діалогах, тільки номінально збігаються із концептуальними персонажами. Персонаж діалогувикористовує, а не створює поняття. Персонаж діалогу викладає готові, раніше створені концепти; в найбільш елементарному випадку один із цих персонажів, симпатичний, подає точку зору автора, тоді як інші, більш чи менш антипатичні, відсилають до інших філософій, викладаючи їхні концепти і тим самим створюючи умови для їхавторської критики або змін [16, с. 73]. Концептуальний персонаж, на відміну від діалогічного персонажа, доводить до завершення розвиток думки, який описує авторську площину іманенції, вона відіграє суттєву роль у самому процесі створення понять. І тому, навіть будучи “антипатичними”, вони повністю належать накресленому певним філософом плану і створеному ним концепту [16, с. 74].

Концептуальний персонаж, стверджують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, – це “становлення або ж суб’єкт філософії, еквівалентний самому філософу” [16, с. 74]. Коментуючи наведену тезу, А. Тягло і Т. Воропай зазначали, що концептуальний персонаж в історії філософії виконує роль, аналогічну тій, яку виконує “образ автора” в художній літературі. І так само, як дуже неоднозначними є відношення між “образом автора” й емпіричним автором у літературі, навряд чи можна ототожнювати концептуальний персонаж філософського твору із самим філософом [18, с. 205]. На їхню думку, тут існує проблема ролі творчої уяви у філософському тексті – “створення невластних мислительних проєктів, виходу за ті інтелектуальні межі, в яких протікає “мое” мислення, котра ще потребує свого розв’язання” [18, с. 206].

Концептуальні персонажі, на погляд А. Тягло і Т. Воропай, є “не атрибути філософського стилю, а невід’ємна складова філософування. Філософ являє собою індивідуальне породження його концептуального персонажа, того персонажа, який живе і розмірковує в ньому. Призначення філософа – стати концептуальним персонажем або персонажами, однак самі ці персонажі не є ні міфологічними персоніфікаціями, ні історичними особистостями, ні літературно-романтичними героями, вони відрізняються від своїх історичних і міфологічних протагоністів. Сократ у Платона не історичний, Діоніс у Ф. Ніцше не міфологічний. Концептуальний персонаж постає суб’єктом філософського дискурсу одночасно із самим емпіричним філософом. Сократ стає філософом, а сам Платон став Сократом [18, с. 206; 19, с. 31].

Між концептуальними персонажами і концептами існує взаємозв’язок. Концептуальний персонаж творить концепт, а разом з ним і нову форму буття, і нову форму думки, нову філософію [19, с. 35]. Водночас “концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню” [16, с. 6].

Концепт, за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, – це не думка, і не буття, це подія [16, с. 27; 19, с. 15]. Не існує простих концептів. Усі концепти складені. Своїми складовими вони і визначаються [16, с. 21]. Певною мірою концепти співвідносяться зі складними або описовими іменами.

Характеризуючи природу концепту, або концепт концепту, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі доходять таких висновків. По-перше, кожний концепт зв’язаний з іншими концептами, кожна із його складових може бути взята як новий концепт. Концепти нескінченно множаться, і хоча й створюються, але не із нічого. По-друге, складові концепту

нероздільні, вони перекривають один одного, мають зону сусідства, поріг нерозрізнуваності. Так, у концепті Іншого можливий світ і обличчя постають, відповідно, тим, що виражається і виразом, в цьому їх відмінність. Але водночас можливий світ не існує поза виражаючим його обличчям, а обличчя сусидить зі словами, яким слугує рупором. Існує область *ab*, що належить одразу і *a*, і *b*, область, де *a* і *b* постають “нерозрізнуваними”. Така внутрішня консистенція концепту. Наявна і екзоконсистенція концепту у вигляді мостів зчеплень між різними концептами. По-третє, кожний концепт – це точка співпадіння, згущення і скупчення своїх складових. Складові концепту – це варіації, упорядковані за відношенням “сусідства” [16, с. 26–27; 19, с. 22]. Відношення “сусідства” – це наявність зон “нерозрізнуваності” між складовими концепту або між концептами, але ніяк не відношення причини і наслідку, зняття, діалогу [19, с. 24].

Концепт пов’язаний з концептами, що співіснують з ним у рамках одного типу мислення (одного плану), однієї історичної епохи [19, с. 9–10]. Існують, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, три основні плани іманенції: у греків у XVII ст. і в сучасності: споглядання (ейдетика), рефлексія (критика), комунікація (феноменологія). У кожному плані свій спосіб думки і своя матерія буття [19, с. 8, 25–26].

Концептуальний персонаж передбачає план іманенції і навпаки. Концептуальний персонаж надає філософу велику інтелектуальну свободу творчості й одночасно слугує підставою для розрізнення одного способу мислення (або плану іманенції) від іншого, виступаючи своєрідним розрізнуваним оператором [18, с. 208].

План іманенції – це спосіб думки, за допомогою якого вона сама себе уявляє, що означає мислити, поводитися з думкою, орієнтуватися в думці [19, с. 25]. Концепт – це подія, а план іманенції – горизонт подій, резервуар саме концептуальних подій. У горизонті плану, в абсолютному горизонті, незалежному від спостерігача, концепт-подія стає незалежним від видимого стану речей, де він може здійснюватися [19, с. 24]. На відміну від концепту, план іманенції виникає із нічого, якщо за ніщо вважати хаос. Хаос ніби замінює трансцендентне у філософії. Хаос – це те, чому іманентний план. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі пропонують вибір між трансцендентним і хаосом. “Перевагою” хаосу, на їхню думку, є можливість його логічного осмислення [19, с. 30]. Концептуальний персонаж виступає посередником між хаосом і планом іманенції, а також між планом іманенції і концептом [19, с. 39–40]. Якщо за план іманенції відповідає Розум, за концепти – Розсудок, то винайдення концептуальних персонажів – заслуга Уяви [16, с. 90; 18, с. 209; 19, с. 42].

Концептуальний персонаж – необхідна частина філософії. Сама ж філософія, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, повинна розглядатись у взаємодії трьох основних її елементів: плану іманенції, який вона окреслює, концептуальних персонажів, яких вона викликає до життя, і концептів, котрі вона повинна творити [16, с. 89]. Концепти не є чимось просто введеним із плану іманенції, їх необхідно створити, і для цього їм потрібні концептуальні персонажі [19, с. 40]. Філософія в особі концептуальних персонажів привласнює собі, а не передає хаосу, функцію творення іманентного світу і концептів, а разом із тим щоразу – нового буття і типу мислення [19, с. 40–41]. Концептуальний персонаж активний, він сам творить світ і тип мислення із хаосу [19, с. 41]. Філософ завжди є концептуальним персонажем, що каже Я, виступаючи суб’єктом дефінітивного твердження чи дефінієндумом діалогічної дефініції. Твердження “Я – Одиничний” С. К’еркегора може мати значення “Я здійснюю стрибок, як Лицар віри” [16, с. 87]. А твердження “Я – Інший” у Миколи Кузанського і Р. Декарта буде означати “Я мислю, як Простак”, а у Ф. Ніцше воно може означати “Я проявляю волю, як Заратустра” або “Я танцюю, як Діоніс” [18, с. 206–207].

Діалогічні дефініції – це результат історичної саморефлексії філософських теорій і систем. Завдяки їм вони отримують свої дефінітивні специфікації, а сам історико-

філософський процес набуває чітких окреслень. Найвідоміші авторські діалогічні дефініції такі:

Конфуцій: “Я поводжу себе, як Шляхетна людина”.

Будда: “Я навчаю чотирьом шляхетним істинам, як Учитель”.

Піфагор: “Я живу, як Друг мудрості”.

Платон: “Я, як Математик, споглядаю світ ідей”.

Аристотель: “Я, як Природодослідник, виявляю причини і принципи речей”.

Р. Декарт: “Я існую, як Перша особа”.

Г. Ляйбніц: “Я виступаю, як Адвокат Бога”.

І. Кант: “Я критикую Розум, як суддя”.

Г. Гегель: “Я, як Світовий дух, володію абсолютним знанням” тощо.

Як бачимо, репрезентативні абстракції, номінативні індекси, концептуальні персонажі й концепти як складники діалогічних дефініцій спроможні забезпечити їм можливість виражати чи реконструювати смисли філософських текстів. У цьому сенс семантики діалогічних дефініцій логіки комунікації історичних логік, яка разом із численням дефініцій як її синтаксисом утворюють мову логіки комунікації історичних логік.

1. Шуман А. М. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. — Мн. : Экономпресс, 2002. — 416 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. — М. : Прогресс, 1990. — 808 с.
3. Рикерт Г. Философия жизни / Г. Рикерт. — К. : Ника-Центр, 1998. — 512 с.
4. Ивин А. А. Словарь по логике / А. А. Ивин, А. Л. Никифоров. — М. : ВЛАДОС, 1997. — 384 с.
5. Гайденко П. П. История и рациональность : Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов. — М. : Политиздат, 1991. — 367 с.
6. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории / А. С. Лаппо-Данилевский. — М. : Территория будущего, 2006. — 472 с.
7. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование / А. Е. Конверский. — К. : ЦПФ, 2000. — 179 с.
8. Крушинский А. А. Логика образования понятий в Древнем Китае / А. А. Крушинский // Восток. — 2006. — № 5. — С. 5–22.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М. : Республика, 1993. — 383 с.
10. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. — М. : Республика, 1995. — 464 с.
11. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. — СПб. : Азбука, 2001. — 448 с.
12. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2006. — 679 с.
13. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо : Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр. — К. : Основи, 2001. — 854 с.
14. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті. — К. : УЦДК, 2001. — 552 с.
15. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода / Э. Левинас. — М. : РОССПЭН, 2004. — 752 с.
16. Дел з Ж. Что такое философия / Ж. Дел з, Ф. Гваттари. — М. : Академический Проект, 2009. — 261 с.
17. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева. — К. : Основи, 2004. — 262 с.
18. Тягло А. В. Критическое мышление : Проблема мирового образования XXI века / А. В. Тягло, Т. С. Воропай. — Х. : Ун-т внутр. дел, 1999. — 285 с.
19. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Дел з и постмодернизм в философии науки, религии / Л. А. Маркова. — М. : Канон+, 2004. — 384 с.

In the article are exploring the structural elements of the dialogical definitions. The possibility of the applying of dialogical definitions in the interpretational models of the philosophical text is argumenting.

Keywords: *the ideal type, the representative abstraction, the dialogical definition, the nominative index, the conceptual character, the concept.*