

УДК 008(075.8)

ББК 71.0я73

М26

Марков, Борис Васильевич.

М26 Философия языка и коммуникации. Т. 1. Теории языка и коммуникации : учебник / Б.В. Марков. — Москва : РУСАЙНС, 2021. — 214 с.

ISBN 978-5-4365-5186-9

Предлагаемый учебник представляет собой развернутый учебный курс по дисциплине «Философия языка и коммуникации». Он создан для студентов гуманитарных специальностей, получающих высшее образование уровня «бакалавр» или «магистр», а также для аспирантов и преподавателей социально-гуманитарного профиля. Содержание учебника соответствует требованиям Федерального Государственного Образовательного Стандарта; рассматриваемые в учебнике темы охватывают основные проблемы коммуникации, включая основные философские, логические, эпистемологические, социальные, этические и антропологические аспекты общения.

УДК 008(075.8)

ББК 71.0я73

ISBN 978-5-4365-5186-9

© Марков Б.В., 2021

© ООО «РУСАЙНС», 2021

Оглавление

Предисловие	5
Введение	9
Аналитическая философия языка	15
Значение «значения»	17
Значение и смысл	25
Язык как форма жизни	27
Философия как прояснение языковых затруднений	37
Дилеммы языка	41
Теория речевых актов	45
Возможности и границы аналитической философии языка	53
Язык и переживания	57
Феноменология коммуникации	60
Интенциональность	64
Философия символических форм	72
Герменевтика и деконструкция	80
История герменевтики	80
Герменевтика как метод и искусство понимания	84
Грамматология и фонология	94
Философия имени	99
Теория коммуникативного действия	106
Понимание и объяснение	106
Дискурсивная этика	116
Бессознательное и язык в психоанализе	123
Проблематизация сексуальности	124
Символическое, воображаемое и реальное	129
Дискурсы о сексуальности как форма власти	136
Шизоанализ	140
Структура и смысл	148
Коды коммуникации	148
Дискурс и власть	151
Анализ нарративов	156
Иконические знаки	162
Язык и сознание в когнитивных науках	166
Проблема сознания	168
Материальное и идеальное в философии А. Бергсона	175

Оглавление

Предисловие	5
Введение	9
Аналитическая философия языка	15
Значение «значения»	17
Значение и смысл	25
Язык как форма жизни	27
Философия как прояснение языковых затруднений	37
Дилеммы языка	41
Теория речевых актов	45
Возможности и границы аналитической философии языка	53
Язык и переживания	57
Феноменология коммуникации	60
Интенциональность	64
Философия символических форм	72
Герменевтика и деконструкция	80
История герменевтики	80
Герменевтика как метод и искусство понимания	84
Грамматология и фонология	94
Философия имени	99
Теория коммуникативного действия	106
Понимание и объяснение	106
Дискурсивная этика	116
Бессознательное и язык в психоанализе	123
Проблематизация сексуальности	124
Символическое, воображаемое и реальное	129
Дискурсы о сексуальности как форма власти	136
Шизоанализ	140
Структура и смысл	148
Коды коммуникации	148
Дискурс и власть	151
Анализ нарративов	156
Иконические знаки	162
Язык и сознание в когнитивных науках	166
Проблема сознания	168
Материальное и идеальное в философии А. Бергсона	175

ISBN 978-5-09-000000-0

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ С ПРАКТИКУМОМ

УЧЕБНИК

Учебник содержит материал,
который необходим студентам
для освоения дисциплины «Кросс-культурные коммуникации»
и для успешного прохождения
экзамена по данной дисциплине.
Учебник содержит материал,
который необходим студентам
для освоения дисциплины «Кросс-культурные коммуникации»
и для успешного прохождения
экзамена по данной дисциплине.

ISBN 978-5-09-000000-0

ISBN 978-5-09-000000-0



уметь: анализировать сообщения, выявлять познавательные и ценностные предпосылки высказываний, понимать различать типы и формы знаковых коммуникаций;

владеть: навыками межкультурного диалога, этическими стратегиями взаимного признания и толерантности, инновационными технологиями получения и распространения информации.

В *первом томе* излагаются основные концепции философии языка и коммуникации. Акцент сделан на изложение техник анализа языка и различных коммуникативных стратегий, что делает возможным их использование на практике.

Глава «Аналитическая философия языка» посвящена одной из главных теоретических программ XX века, которая вызвала лингвистический поворот в философии.

В главе «Язык и переживания» рассматривают основные аспекты феноменологической философии, раскрываются взаимосвязи языка и сознания.

Глава «Герменевтика и деконструкция» посвящена проблематике понимания и истолкования, перевода и интерпретации различных языков.

Глава «Теория коммуникативного действия» вводит читателя в проблематику публичного дискурса и его роли в принятии решений.

В главе «Психоанализ» рассматриваются коммуникативные аспекты психотерапии. Здесь речь идет о соотношении неосознанных желаний и общественных норм, о влиянии бессознательного на открытую коммуникацию.

В главе «Структура и смысл» представлена структуралистская программа анализа языка, рассматривается соотношение дискурсивных и дисциплинарных практик, раскрывается специфика коммуникативных стратегий в социальных пространствах.

В главе «Язык и сознание в когнитивных науках» представлена постаналитическая философия языка, показаны возможности подсоединения аналитических, герменевтических и аналитических техник для анализа разнообразных коммуникативных актов в рамках современного общества. В заключение раскрываются границы компьютерной метафоры и формулируются особенности коммуникации человека и компьютера.

В главе «Язык как предмет философской антропологии» предпринята попытка интегрировать различные теории и техники анализа языка. Речь не идет об очередной философии языка, претендующей на

статус универсальной науки. Предпринимается попытка определить возможности существующих концепций и определить сферу практической применимости методов анализа языка.

Во *втором томе* рассматриваются основные формы общения и выявляются их особенности. Особое внимание уделяется аналитике устных и письменных, вербальных и визуальных коммуникаций.

Глава «Религиозная коммуникация» посвящена устройству христианской медиасистемы, соотношению слова и образа.

В главе «Визуальная коммуникация» рассматриваются особенности невербальной коммуникации, особое внимание уделяется семиотике лица.

В главе «Дискурсы о теле и душе» представлен краткий очерк развития философских учений о духовном и телесном.

В главе «Медиаумы интимной коммуникации» проанализированы формы близкого и сильного взаимодействия в межличностных отношениях.

В главе «Мораль и коммуникация» рассматриваются возможности и границы морального дискурса.

Глава «Насилие и коммуникация» посвящена исследованию репрессивных коммуникативных практик.

Глава «Язык гостя» посвящена вопросам, связанным с этикетом гостеприимства.

В главе «Знаки искусства как социальный код» раскрыта роль искусства в нормализации человеческого поведения.

В главе «Человек в сетях масс медиа» определены особенности медийной революции и изменение человека в результате вытеснения книжной культуры экранной.

В главе «Символическое пространство большого города» речь идет о семиосфере мегаполисов и о новых культурных центрах, в которых встречаются и общаются люди.

Глава «Дискурсы о России и Европе, Западе и Востоке» посвящена проблемам межкультурного и межнационального общения.

К каждой главе прилагается список контрольных вопросов, для самопроверки качества усвоения материала, и перечень дополнительной литературы для более глубокого введения в тему.

В основу учебника легли тексты автора, апробированные в высокорейтинговых научных изданиях, в частности, в авторских монографиях *Знаки бытия*. СПб. 2002, *Знаки и люди*. СПб. 2011, *Человек в условиях современности*. СПб., 2015, *Политическая антропология*.

статус универсальной науки. Предпринимается попытка определить возможности существующих концепций и определить сферу практической применимости методов анализа языка.

Во *втором томе* рассматриваются основные формы общения и выявляются их особенности. Особое внимание уделяется аналитике устных и письменных, вербальных и визуальных коммуникаций.

Глава «Религиозная коммуникация» посвящена устройству христианской медиасистемы, соотношению слова и образа.

В главе «Визуальная коммуникация» рассматриваются особенности невербальной коммуникации, особое внимание уделяется семиотике лица.

В главе «Дискурсы о теле и душе» представлен краткий очерк развития философских учений о духовном и телесном.

В главе «Медиаумы интимной коммуникации» проанализированы формы близкого и сильного взаимодействия в межличностных отношениях.

В главе «Мораль и коммуникация» рассматриваются возможности и границы морального дискурса.

Глава «Насилие и коммуникация» посвящена исследованию репрессивных коммуникативных практик.

Глава «Язык гостя» посвящена вопросам, связанным с этикетом гостеприимства.

В главе «Знаки искусства как социальный код» раскрыта роль искусства в нормализации человеческого поведения.

В главе «Человек в сетях масс медиа» определены особенности медийной революции и изменение человека в результате вытеснения книжной культуры экранной.

В главе «Символическое пространство большого города» речь идет о семиосфере мегаполисов и о новых культурных центрах, в которых встречаются и общаются люди.

Глава «Дискурсы о России и Европе, Западе и Востоке» посвящена проблемам межкультурного и межнационального общения.

К каждой главе прилагается список контрольных вопросов, для самопроверки качества усвоения материала, и перечень дополнительной литературы для более глубокого введения в тему.

В основу учебника легли тексты автора, апробированные в высокорейтинговых научных изданиях, в частности, в авторских монографиях *Знаки бытия*. СПб. 2002, *Знаки и люди*. СПб. 2011, *Человек в условиях современности*. СПб., 2015, *Политическая антропология*.

Введение

Язык – это не просто знаковая система, выступающая носителем значений и смыслов, добытых интеллектуальным трудом, не просто послушное орудие мысли. Он по-своему самостоятельный феномен. В конце концов, что такое «реальность», «действительность», как не понимание и описание её на том или ином языке. Даже тот, кто опирается на «очевидное» не свободен от системы различий, носителем которых является язык. Все мы думаем, говорим и пишем на родном языке. Однако он часто подводит нас. Размышляя о причинах конфликтов, неизбежно приходишь к выводу, что споры вызваны не столько самими предметами, за обладание которыми разгорается борьба, сколько различным пониманием сути дела, т.е. языком, посредством которого мы осмысливаем самих себя и выражаем свои интересы. Язык проникает повсюду, так, что даже когда предлагают "посмотреть на дело с другой стороны", то перемена перспективы означает попытку изменения описания. То, что называют "интересами", "позициями", "точками зрения" и "мнениями", во многом определяется языком.

Сначала формируется «материнский» язык. Его освоение происходит от "двух до пяти" и он никогда не забывается. Искусственный, пригодный в качестве средства универсального общения язык формируется в школе на основе учебников. На этом языке могут договариваться ученые разных специальностей, чиновники различных ведомств, политики разных партий и т.д. Наконец, третий уровень формируется на высших этапах процесса образования и представляет собой специализированный язык той или иной дисциплины.

В рамках естественного, национального языка любого народа, достигнувшего уровня высокой культуры, встречается множество специализированных языков, со своими понятиями и терминами, наделенными определенными значениями, которые организованы в систему специфическими смысловыми нормами. Издавна сложилось различие простонародного и изящного (литературного) языка, а также языков различных профессиональных групп и сообществ. Усвоенный в детстве "материнский" язык, выражающий отношения между близкими людьми, недостаточен для нужд общества, где личные взаимоотношения отходят на второй план. Поэтому детей учат, а точнее переучивают в школе, которая прививает ребенку язык общества. Дело не ограничивается научением какому-либо специализированному, профессиональному или иностранному языку. Язык – это форма жизни: он меняет не только описание мира, но и способ его переживания. Отсюда носители разных языков, как правило, принадлежат к разным слоям общества.

В современной культуре язык науки проникает во все сферы жизни в форме советов и рекомендаций. Возможно, это избавило народ от суеверий. Однако очевидно, что реклама и советы, касающиеся здорового образа жизни, на самом деле создают новые формы управления. От лица научной истины подается выпускаемая промышленностью продукция, последствия воздействия которой на человека нередко оказываются отрицательными. Например, сначала предлагается какое-то новое лекарство, а затем выясняются вредные побочные эффекты, для нейтрализации которых предлагается новое средство. Но и оно оказывается не безвредным. Так, что понятие здоровья и здорового образа жизни в современной культуре радикально отличается от традиционного представления, причем не в лучшую сторону. Все это заставляет философов обратить самое пристальное внимание на язык современных масс медиа, которые формируют новую «культуру речи» гораздо эффективнее, чем школьное образование. Если слово сравнительно легко отличить от дела, то знаки современных масс медиа уже с трудом позволяют отличить происходящее на экране от реальной действительности. В «обществе спектакля» даже репортажи с места событий нередко оказываются инсценировками, а речи политиков и телеведущих выдают желаемое за действительное. Все это заново поднимает вопрос о природе языка.

Сегодня много и настойчиво обсуждают проблемы коммуникации. В силу нарастающей дифференциации не только профессий, но и языков, общество становится все более «гузырчатым», состоящим из разнообразных ячеек, жители которых не всегда понимают членов других сообществ. Очевидно, что общество и, тем более, мировое сообщество должно выработать какой-то универсальный язык, на котором бы представители разных культур могли договариваться друг с другом. Скорее всего, философия уже не сможет стать средством взаимопонимания. С большими основаниями на это претендуют масс медиа. Однако есть целый ряд проблем, для обсуждения которых лучше всего пригодна философия. Ученые, теологи, политики, экономисты, чтобы договориться между собой, нередко вынуждены разговаривать на философском языке. К сожалению, с ним тоже не все в порядке. Даже два философа часто не могут договориться относительно того, как понимать такие, казалось бы, простые вещи, как пространство и время, бытие и ничто, дух и материя и т.п. Каждый философ предлагает собственное описание мира, однако у нас отсутствуют критерии, по которым мы могли бы выбирать среди них наилучшее. Поэтому философам-профессионалам необходимо проявить добрую волю к пониманию и начать разговор о возможностях философского диалога.

Любой человек раздумывал над тем, существовал ли мир до нашего рождения, зачем мы живем, и куда девается душа после смерти тела, что есть истина, красота и добро, что такое справедливость? Но если посмотреть на философские проблемы глазами ученого, то они представляют собой не просто мировые загадки, но весьма странные и даже сомнительные вопросы. Конечно, темы научных исследований тоже далеко не простые и в них разбирается весьма небольшое количество специалистов, однако вопросы, возникающие в науке, в конце концов, решаются, а научные теории проверяются. В философии дело обстоит по-другому. Ее проблемы кажутся неразрешимыми, вечными загадками. Но, в большинстве своем, они не придумываются, а только обнаруживаются философами. Такие слова, как «материя» и «дух», «причина» и «следствие», «закономерность» и «случайность», «движение» и «развитие», «пространство» и «время» были вырваны из обычного словоупотребления, превращены в философские категории и заимствованы наукой. Правда, там они постепенно утратили метафизический смысл. Ученые не ставят вопрос о сущности пространства и времени, а стремятся создать понятия для описания их свойств и инструменты для их измерения. Так что можно говорить не только о преемственности, но и о трансформации философских проблем в науку. Отсюда сложились две позиции: философы упрекают науку в позитивизме, в отказе от решения вопросов о сущности бытия; наоборот, те, кто восхищаются успехами науки, призывают философов опираться на ее методы.

Различие науки и философии касается не содержания, а формы дискурса. Дело не в том, что ресурсов науки недостаточно для решения вопросов философии и религии. Трудность в том, что предметы, о которых они говорят, вообще не могут быть объектами нашего опыта, а, стало быть, такие утверждения в принципе не проверяемы. Есть ли смысл говорить о том, чего нельзя доказать? С точки зрения критериев, которыми руководствуются ученые, философы неправильно говорят: они рассуждают о непостижимых предметах так, как будто они реально существуют, и в принципе могут быть исследованы если не нашим конечным и ограниченным, то каким-то божественным или метафизическим умом. Философия и теология говорят о своих непостижимых объектах на своем искусственном языке, который сложился на основе естественного языка, применяемого для описания чувственно воспринимаемых вещей. Отсюда возникает иллюзия корректности их вопросов. Вещи окружающего мира имеют причины своего появления и срок существования. Но имеет ли смысл спрашивать о причине мира в це-

лом или о времени его возникновения? Сегодня в этом упорствуют лишь теологи, да и то потому, что у них на это есть ответ: Бог причина и творец мира. Зато у них есть другое слепое пятно, считается некорректным спрашивать, как, когда возникает и где существует Бог.

Философствовать – это значит спрашивать о бытии, о сущности числа, о совести, о бессмертии души и т.д. Конечно, все эти вопросы разные и разбираться с тем, как на них отвечать, надо конкретно. Но сначала надо задуматься, а правильно ли они поставлены, можно ли на них ответить и хоть как-то проверить? Прежде чем тратить время и средства на поиски сущности числа, следует обдумать, что такое "сущность", применимо ли это понятие к числу? Вряд ли можно отказать философским понятиям и концептам в праве на существование. Эффективность употребления понятия сущности подтверждается в самых разных сферах жизнедеятельности. Нельзя запретить применение этого понятия на том основании, что оно означает нечто ненаблюдаемое. Но вопрос о сферах его применимости, о том, как использовать это понятие в конкретных случаях, должен обязательно ставиться. "Сущность" применительно не только к числу, но и даже к человеку либо сомнительна, либо используется весьма специфически. Можно спрашивать о сущности конкретного объекта, а не абстрактного, который в каком-то смысле сам является сущностью. Но и об этом нельзя судить безапелляционно. Если бы могли встретиться с Аристотелем, то нам вряд ли удалось его убедить отказаться от допущения о реальном существовании сущностей. Дело в том, что это убеждение вписывалось в контекст его мировоззрения и, более того, соответствовало интенциям греческого языка. Во многом наши проблемы, вызванные неопределенностью статуса сущностей, вызваны тем, что мы пытаемся встроить в свой язык чужой концептуальный аппарат.

Вопросы, что такое время и пространство, из каких элементарных частиц построена вселенная, является главным материя, энергия или вакуум, что господствует в мире – порядок или хаос, были вызваны бурным развитием физики в XX столетии. Еще совсем недавно философы ломали копыя в спорах с учеными о том, что такое материя, энергия, вакуум, потом назвали проблемы информации. Биология и особенно генетика поставили другие вопросы. Сегодня, кажется, настал час гуманитарных наук. Но, как и в случае с генетикой, их успехи проблематичны. Расшифровка генетического кода обнаружила близость животных и человека, но не объяснила их очевидного различия. Точно также история, антропология, этнография раскрыли панораму экзотических культур, необычных способов хозяйства, социальной и

повседневной жизни, но все эти знания не способствуют пониманию нас самих. С одной стороны, открыто множество интересных фактов и предложено большое количество концепций. С другой стороны, мы все меньше понимаем, как устроено общество и как его изменить в лучшую сторону.

Хуже того, мы слабо понимаем причины или мотивы революционных преобразований, затеваемых политиками в прошлом и настоящем. Нам говорят об объективных противоречиях и кризисе производства, о нарастании эксплуатации или обострении чувства справедливости, о бессилии власти, или, наоборот, о тоталитаризме. Что это такое: реалии или придуманные идеологами мифы? Ведь так и не ясно, что же на самом деле было причиной революционных потрясений в XX в., и почему они случились именно в России, которая вовсе не была ни передовой капиталистической державой, ни колониальной империей, сотрясаемой протестом угнетенных народов. Конечно, нельзя отрицать «объективных противоречий» социального бытия. Однако психология учит нас, что протест вызван не только голодом и угнетением, но недовольством людей, которые считают себя бедными или обездоленными. Кроме чувства неудовлетворенности следует учитывать и понимание своего положения в бытии. Человек – это символическое животное, ищущее смысл, во всем, что с ним происходит. Отсюда понимание, интерпретация окружающего мира тоже определяют поведение человека. Именно это обстоятельство принуждает к тому, чтобы изучать не только действительность, но и язык, на основе которого мы ее описываем, объясняем и оцениваем.

Несомненно, сам язык не имеет иного автора, кроме народа – совокупности людей, говорящих на родном языке. Кроме обыденного сегодня существует множество искусственных, специализированных языков, в которых мир представлен совсем не так, как он воспринимается обычными людьми в повседневной жизни. Необходимость такого рода языков не вызывает сомнений, и их построение началось уже в рамках философии, от которой постепенно отпочковывались специальные науки. Однако такие языки, построенные для объяснения причин наблюдаемых явлений и происходящих событий, тоже не лишены недостатков. Теоретики строят идеальные модели, прибегают к абстракциям, выдвигают весьма необычные гипотезы и даже умудряются их реализовать в рамках весьма дорогостоящих экспериментов. Природа, общество, люди даже если могут крикнуть нет, в ответ на безудержные спекуляции, то в ответ получают еще более изощренную техническую систему, которая укладывает реальность в прокрустово ложе теорий.

В связи с тем, что язык становится по мере его изучения все более трудной и неопределенной проблемой, начинать надо с того, правильно ли ставится сам вопрос о языке? Проблематизированный как «логос» как слово и мысль одновременно, он интересовал старых мыслителей в плане не столько порядка, сколько происхождения. В «Кратиле» Платона обсуждается вопрос о природе имен: определяются они самими вещами, или придумываются людьми как их знаки? Эта дилемма разрешалась Аристотелем в учении о категориях как родах бытия. Поскольку язык рассматривался как нечто объективное, бытийственное, то логика и риторика расценивались как вспомогательные дисциплины учебного характера. Размышления о самостоятельности языка продолжаются средневековыми мыслителями. Согласно книге бытия, сначала Бог сотворил мир, а затем поручил Адаму дать имена.

Поиски совершенного языка до сих пор занимают европейских мыслителей. Слово Бога – вот центральная проблема теологии. Поскольку оно недоступно во всей полноте нашему разумению, поскольку оно трактуется символически иносказательно, причем в нескольких смыслах. Но и тут важнее не герменевтика, а экзегетика. Наиболее ярко это проявилось в кабалистике и в философии имени. Слову приписывалась чудодейственная сила. Оно преображает человека, но не так, как это делают речи об истине. Например, священники рекомендовали верующими не вдумываться в смысл слов молитвы, а повторять ее бесчисленное количество раз с целью обуздания греховных желаний.

В новое время философов интересует не столько сама истина, сколько ее критерий. Это вызвано тем, что по мере развития письменной культуры текст становится важнейшим медиумом коммуникации. Согласие в вопросах науки, религии и морали достигается на основе рациональных аргументов. Люди могут критиковать чужие мнения, но вынуждены согласиться с ними, если они истинны. Так достигается единство общества.

Слова и предложения в философии нового времени соотносятся с мыслями или с ощущениями, констатирующими положение дел в самой действительности. Ответ на вопрос, как язык воздействует на человека, определяется допущением о различии тела и духа. Так на передний план выступает проблема значения, которое мыслится как тень знака. Смысл слова содержится внутри его, как дух в теле. Произнося или воспринимая слова, мы осознаем их значение и, именно оно сначала воздействует на наше сознание, которое в свою очередь отдает приказы телу. Познавательные или когнитивные ресурсы языка исследуются как условие возможности мышления, как средство и инструмент познания.

Аналитическая философия языка

Аналитическая философия предлагает вместо, предметного обсуждения научных или политических дискурсов заняться их синтаксической и семантической значимостью. Иногда это расценивают как уход от существа дела. Но, до того, как спорить об истинности той или иной политической или научной программы, целесообразно установить смысл и значение употребляемых понятий и утверждений. Сохраняя старое предубеждение профессионалов против обыденной речи, представители аналитической философии использовали технику построения искусственных формализованных языков. Однако постепенно стало ясно, что язык науки, конечно, обладает преимуществами точности, непротиворечивости, ясности, однако и он не лишен недостатков. В частности, в процессе обоснования математики как строгой науки обнаружилось недоказуемое обычным принятым в науке способом предпосылки философского характера. Еще больше такого рода допущений обнаружилось в составе таких наук, которые традиционно считаются опытными. Наиболее ярким примером является реконструкция механики Ньютона (заявлявшего, что он не изобретает гипотез), в ходе которой была выявлена устаревшая метафизика пространства и времени. Это заставило заняться вопросом о том, правильно ли сформулирована та или иная теория, не содержит ли она непроверяемых опытным путем метафизических допущений. Таким образом, кроме экспериментаторов, осуществляющих проверку истинности знания, появилась потребность в специалистах по анализу смысла и значения терминов и высказываний. Эту новую нишу и заняли представители аналитической философии. Перед ними открылись две возможности. Во-первых, опереться на лингвистику и логику, так как язык содержит явные (грамматические) и неявные (глубинные) структуры, разрушение которых приводит к бессмыслице и непониманию. Типичным примером такого рода ошибок является фраза "Она приехала в машине и в слезах". Условием правильных умозаключений являются правила логики, несоблюдение которых ведет к противоречиям.

Кроме логико-грамматических есть и другие явно не записанные правила, управляющие построением осмысленных выражений. Эти регулирующие построение осмысленных выражений правила называются семантическими. Собственно, аналитическая философия связана с семантикой самым непосредственным образом. К сожалению, успехи семантики и аналитической философии не так значительны как достижения лингвистики, в частности, трансформационной. Но разобраться

с достоинствами и недостатками аналитической философии все же необходимо. От этого зависит вопрос о том, что из нее может быть взято, а что дополнено из других программ, например, герменевтики или теории коммуникации.

Обычно мы утверждаем то, что воспринимаем, и именно эти прямые утверждения легче всего проверить: "За окном идет дождь", "Этот потолок белый", "Температура тела равна 36 градусов". Эти высказывания являются истинными, если они соответствуют тому, о чем идет речь, т.е. действительному положению дел. Однако при ближайшем рассмотрении теория соответствия сталкивается с той трудностью, что, строго говоря, мы не можем сравнить высказывания с действительностью. Они слишком различны, чтобы быть похожими. Более того, "сама реальность" не дана нам непосредственно. Если пока не принимать во внимание, что так называемые факты являются продуктами селекции и интерпретации опыта, то нельзя не учитывать, что реальный мир дан нам в форме чувственных представлений. Таким образом, в поле анализа оказываются уже три различные системы: внешний мир, представления о нем и высказывания. Однако все они настолько различны, что между ними не может быть никакого взаимодействия.

На это возражает наш здравый смысл: разве предметы не воздействуют на наши органы чувств? На сетчатке наших глаз имеются маленькие перевернутые образы предмета, на который мы смотрим. Конечно, не вполне еще ясно, как эти образы превращаются в представления, однако можно с уверенностью утверждать, что у здоровых людей они соответствуют действительности. Что касается сходства высказываний, вещей и представлений, то тут картина тоже не ясная, но вопрос об истинности высказываний о наблюдаемых событиях решается относительно просто. Высказывание «Потолок белый», может подтвердить или опровергнуть любой человек. Для этого достаточно поднять голову.

Специалисты по языку и психологи еще долго будут решать вопросы о механизмах, благодаря которым мы выстраиваем образы и высказываемся о мире. Однако, даже не зная правил грамматики и логики, мы можем правильно мыслить и изящно выражать свои мысли. Также точно, не зная физиологических и психологических механизмов формирования наших представлений, мы доверяем своим органам чувств.

Разумеется, надо понимать, что эпистемологические исследования ведутся не только из-за любопытства. На самом деле они необходимы для лечения нарушений речи и восприятия. Результаты когнитивных наук весьма ценны и полезны и для построения искусственного

интеллекта. Но все это не устраняет того факта, что знание психологии, логики, лингвистики и, тем более, философии не слишком сильно помогает нам в познании и общении. Если уж представители точных наук занимаются своим делом, не обращая внимания на перечисленные дисциплины, к коим можно еще добавить историю и социологию, то зачем простым людям учитывать все эти сложности, которые по мере развития наук не столько рассенваются, сколько наоборот сгущаются?

Мы все живем в этом мире и приспособлены к нему. Что касается языка, то мы научены говорить так, как все, и обычно понимаем друг друга. Язык, мышление, опыт, наконец, объективная реальность каким-то образом скоординированы друг с другом. Стало быть, повседневный язык может рассматриваться не как предмет критики, а как основа языка науки и метафизики. Поворот в философии языка в XX столетии вызван обращением Витгенштейна к анализу обыденных речевых практик. Они отличаются от профессиональных языков тем, что используют не одну, а множество языковых игр. Поэтому Витгенштейн заменил понятие истины достоверностью, которую он связывал с нормами и правилами, регулирующими формы жизни. В естественном языке нет универсальных стандартов истины и морали, но есть некие обязательные правила поведения. Однако они могут применяться в зависимости от ситуации по-разному. Расцениваемые прежде как недостатки: нечеткость, бессистемность, многозначность, зависимость от контекста и другие характеристики обыденного языка на самом деле оказываются важнейшими свойствами, обеспечивающими его продуктивность. Отказ от строгих, заранее и как бы независимо от речевых практик установленных абсолютных критериев значения в пользу контекстуально переплетенных, взаимозависимых дискурсивных и недискурсивных жизненных практик открыл совершенно новые перспективы для философии языка XX в.

Значение «значения»

Поводом к углубленному анализу простейших, кажущихся самопонятными выражений, стал анализ философских проблем. Они имеют необычный характер. Философы сомневаются в существовании внешнего мира, души, другого Я. Например, Августин был озабочен вопросом о сущности времени, а Фреге болезненно переживал неудачи попыток определить сущность числа. О чем эти вопросы? Разве недостаточно, что есть часы, показывающие время, и правила математики, регулирующие операции с числами? Витгенштейн считал философские проблемы псевдопроблемами, возникающими в результате ошибочно-

го употребления языка. Однако постепенно он признает философию как равноправную языковую игру, и предупреждает только о том, чтобы не путать ее с другими способами использования языка. Действительно, если громко сомневаться в существовании внешнего мира на улице или в транспорте, то нетрудно угодить в медицинское учреждение.

Понимание языка как "игры" связано с отказом оценивать высказывания как истинные или ложные. Но не окажется ли тогда, что все позволено. На самом деле в игре есть правила. Их бессмысленно расценивать как истинные или ложные, однако при этом нарушать их не рекомендуется. В силу многообразия игр возможна путаница. Например правила употребления языка в науке навязывают говорить о чем-то, как реально существующем. Есть понятия, используемые в других играх, где не имеют дела с реальными вещами. Заблуждение проявляется в том, что люди не принимают во внимание различное употребление слов в различных языковых играх. Независимо от того, идеалисты они или реалисты, они понимают слова как имена сущностей. Они исходят из того, что если слово ни к чему не относится, то оно лишено значения. В аналитической философии "истинность" понимается не как очевидность опыта сознания, а как достоверность правил языка, закрепленных институтами. Ответ на вопрос о том, как функционирует язык, дает не определение истинности высказываний, а изучении разнообразных практик употребления языка.

В рамках аналитической философии интенсивно разрабатывалась семиотика, оперирующая понятиями знака, значения и предмета. В ней реконструируются разнообразные их отношения – именования, денотации, означивания, коннотации, десигнации, импликации, выражения, употребления, интерпретации, понимания, осмысления. Она включает в себя три связанные дисциплины: семантику, которая изучает отношения означения и денотации между знаком и предметом; прагматику, изучающую отношение выражения между знаком и субъектом; синтактику, изучающую отношения импликации между знаками. Собственно семантика оперирует так называемым "семантическим треугольником": знак, значение, предмет, и в философско-эпистемологическом плане претендует на уточнение понятия истины.

Хотя язык рассматривается в трех аспектах: синтаксическом, семантическом и прагматическом, наиболее основательно разработана семиотическая парадигма, согласно которой язык сводится к знаковой системе, где аспект значения определяет другие функций. Однако проблематизация значения содержала своеобразный «логический круг»:

затруднения в понимании истины как соответствия и заставили философов обратиться к анализу значения, которое опирается на допущение истины. Таким образом, тема "истина и значение" остается слепым пятном семантики.

Что означает слово или предложение и как можно это проверить? Возникают различные ответы на этот вопрос. Прежде всего, можно сказать, что значение – это то, о чем мы говорим, например, вещи или события. Однако очевидно, что мы приписываем тот или иной смысл чувственным данным, селективируем и интерпретируем мир. Стало быть, язык не просто метка предмета, его заменитель в сознании и общении, а нечто самостоятельное. Он является источником понятий, которые, как и обозначаемая им вещь или иной феномен, могут входить в значение слова. Так вопрос о значении слова переходит в вопрос о значении понятия.

Разумеется, и в этом случае можно отсылать к предметам, входящим в компетенцию тех или иных наук. Понятия, как правило, соотносятся с классами предметов. Слово-понятие «стол» или «ворона» означают не единичный предмет, а их множество или класс. При этом возникает вопрос о том, сами предметы образуют классы и для них придумываются понятия, как имена классов, или наоборот системы понятий навязывают классификации. Понятия кроме объема имеют еще содержание, они обозначают признаки, соответственно которым предметы входят в тот или иной класс. В семантике Карнапа предлагается различать два аспекта значения интенционал и экстенционал. Слова кроме предметов могут означать такие феномены, как чувственные данности или мысли.

В вопросе, что такое значение, нет единства. Споры дошли до того, что некоторые предлагают отказаться от концепции значения, которая превратилась в своеобразный миф. Значение – это тень знака. В семантике знаки, хотя и считаются материальными, однако остаются так сказать прозрачными, невидимыми, нейтральными носителями значений. Неопределенность в вопросе, что такое значение, заставляет некоторых исследователей отказаться от концепции значения как сути знака. По мнению Р. Рорти, мы ничего не потеряем, если будем описывать язык как систему знаков, где знак отсылает к другому знаку, не прибегая к посредничеству значения.

Конечно, полностью отказаться от той или иной концепции значения невозможно. Мышление мы мыслим, как операции с понятиями. И поскольку оно протекает как главное действие языка, то все остальные его функции рассматриваются как побочные. Мышление как нечто

происходящее в голове, внутри тела, в тайной глубине, называемой духом, воплощается в слове. Но само слово – аналог тела, внутри которого живет дух – понятие, задающее значение. Механизм воздействия языка на поведение человека строится следующим образом: мы представляем знаки, но в отличие от причин, они не прямо вызывают определенные реакции, а соотносятся в мышлении с закрепленными за ними значениями. То, что видится на поверхности как последовательность знаков, определяется глубинным процессом мышления, оперирующим значениями. Мышление, говоря современным языком, – это нечто вроде компьютерной программы, которая отдает команды и таким образом управляет телом. Концепция значения как понятия сталкивается с серьезными трудностями, которые обнаружились в теоретико-истинностной семантике. Сегодня понимание языка через призму знака и значения уже исчерпало себя. Однако вне его мы уже не можем мыслить язык. Любое его определение, так или иначе, сводится к описанию значения.

Попыткой избежать ссылок на истину стала концепция значения как способа употребления знака. Витгенштейн, а вслед за ним и другие представители аналитической философии, критиковали допущение особых ментальных состояний, актов сознания, конституирующего значение как ментальные сущности, которые управляют и контролируют правильное использование языка. На примере простых языковых игр Витгенштейн показал, что мы можем понимать слова и предложения, соотнося их не с размышлениями, а напрямую с привычными положениями дел и повседневными ситуациями, в которых мы разбираемся. Например, участвуя в работе, в ответ на возглас: "Молоток!", мы приносим нужный инструмент, а не погружаемся в размышления о сущности молотка.

Понимание языка как игры, собственно, и составляет важное завоевание аналитической философии. Если раньше значение соотносили с положениями дел в объективном мире или идеальными сущностями и оценивали высказывания как истинные или ложные, то теперь употребление языка определяется правилами, которые принимаются обществом. Витгенштейн немало усилий потратил на критику допущения индивидуального языка. Язык представляет собой внеиндивидуальное достижение. Он является продуктом коллектива, в котором индивиды живут и говорят по определенным правилам.

Витгенштейн определил язык как "форму жизни" и соотносил его не с ментальными актами, а с практическими ситуациями. При этом он указал на индивидуальные способы применения правил, роль

которых не менее важна, чем законодательство. Языковая игра реализуется как особый способ применения правил. Это всегда творческий, ситуативный процесс, который нельзя полностью регламентировать. Если правила есть нечто искусственное, конвенциональное, индивидуальное, то способы их применения, конечно, могут определяться интересами людей, но нельзя не учитывать и ситуации, к которым применяются правила. Отсюда новое понимание "значения" состоит в опоре не только на теоретические понятия, но и на правила и коды социума (значение как образец, языковая норма сообщества) и на свойства реальности, постигаемой практическим путем (значение как индекс пространственно-временных отношений, причинно-следственных связей и других структур). Таким образом, в аналитической философии задействованы три важнейших фактора: система знаний, нормы и коды языкового сообщества, человек, который живет и действует на основе знаний и норм.

В семиотике язык рассматривается как знаковая деятельность и знаковая система, организованная по определенным логикосинтаксическим правилам, которые определяют порядок соотношения и взаимосвязей его элементов. В качестве знаков выступают не только специальные слова и высказывания, но, вообще говоря, любые предметы, созданные человеком или втянутые в круг его интересов и наделенные тем или иным значением, выражающие те или иные отношения, несущие ту или иную информацию. Определение знака и понимание его природы остается неоднозначным. Одни связывают его с наличием значения, которое ему приписывается, другие, как Соссюр, определяют знак как единство означаемого и означающего. Искусство чтения знаков обычно связывают с ментальными способностями понимания и интерпретации, однако сегодня многие исследователи обращают внимание на то, что многие знаки функционируют почти автоматически и не проходят ментальную стадию рефлексии. Современная экранная культура минимизировала рефлекссию, и знаки уже ни к чему кроме знаков не отсылают. Даже реклама воспринимается не как знак вещи, а как сама вещь.

Семантика ставит вопрос о значении высказываний и таким образом проверяет правильность смысловых связей. Знаки рассматриваются здесь в своей служебной функции, как медиумы значений, которые, в свою очередь, выступают продуктами не чисто лингвистических, а иных – познавательных, духовных, ценностных актов. Свойством знака является "прозрачность": будучи материальным, воспринимаемым предметом, он остается как бы в тени и отсылает к значе-

нию. Трудности в понимание истины как соответствия представители аналитической философии стремились преодолеть на основе анализа значения понятий. Главным стал вопрос, каковы процедуры разрешимости для условий истинности? Семантическая теория создавалась как альтернатива другим теориям истины – онтологической, феноменологической и герменевтической. Семантика, возникшая как ответ на трудности классической теории истины, тем не менее, сохраняет старое представление о языке как инструменте мышления, согласно которому человек сначала думает, а потом говорит и, соответственно, воспринимает знаки не как самостоятельные объекты, а как носители значений. Семантика дополняет логико-грамматические правила смысловыми. Возможны фразы, удовлетворяющие правилам грамматики, но при этом совершенно бессмысленные, типа: "Эта рыба пахнет голубым". Если мы чувствуем, что тут не все в порядке, то это означает наличие неких неявных правил, управляющих смысловым порядком высказываний.

С точки зрения здравого смысла логично предположить, что язык как знаковая система должен состоять из таких элементов, которые обеспечивают пользователю этой системы эффективное ориентирование и деятельность во внешнем мире. Поскольку язык функционирует не только как средство познания, то в нем накопилось значительное число разного рода непонятных идиом и утративших смысл выражений. Отсюда понятно стремление очистить язык от таких слов, которые мешают ясной формулировке понятий, их четкому пониманию и оставить лишь такие термины, которые имеют либо эмпирическое значение, либо выполняют служебную (синтаксическую или логическую) функцию в системе языка. Попытка избавить язык от всех неясных или нечетких понятий нередко расценивается как научный пуризм. На самом деле она предпринималась для построения искусственных языков. Семантика указывает на неоднозначность естественного языка, на ловушки, в которые попадают слишком доверчивые философы, гипостатизирующие имена. Примером может служить обсуждение трудностей, связанных с существованием пустых имен, для спасения которых приходится допускать некоторые минимые или отрицательные объекты, в результате чего понятие объекта перестает служить тем главным целям, для достижения которых оно, собственно, и было задумано.

Ядром семантики является теория референции, которую можно определить как знание условий применения предиката "истинный" к конкретному предложению, как выявление неких правил или аксиом, управляющих употреблением слов. Теория смысла образует своеоб-

разную "скорлупу" вокруг этого ядра и связывает способность говорящего с суждениями теории референции. Наконец, семантика развивает и собственную теорию действия, основой которой является теория речевых актов. На вопрос о том, как интерпретировать разнообразные способы употребления языка, семантика дает ответ на основе теории референции: знать смысл предложения – это значит знать условия его истинности или метод верификации. Но дело в том, что различие истинности и ее условий не является самопонятными и содержат множество невидимых препятствий. Поэтому понятие истины не много дает для прояснения понятия значения и сегодня этот скепсис доходит до того, что многие предлагают отказаться от этой опоры. Ясно, что современная теория значения должна учитывать внутренние вербальные связи самого языка, которые тоже выступают условиями истинности.

Условия истины в теории репрезентации оказываются невыполнимыми: Не ясно, как определить соответствие знания объектам, которые к тому же даны нам не непосредственно, а в форме опыта сознания. Перевод проблемы познания в языковую плоскость, казалось, снимает эти трудности. Во-первых, речь идет о значении. Во-вторых, о выполнимых условиях или критериях. Однако попытка определить значение приводила к необходимости принятия независимого "означаемого". Хотя нет одного без другого, вместе с тем в означаемом есть то, чего нет в означающем, а именно – основание, условие, критерий истины.

Что дает описание языка словом "истинное"? Что означает знание условий истинности предложения? Представление о языке как картине мира, как его репрезентации предполагает некоторое неинтенциональное отношение к тому, что репрезентируется. Использование языка как карты, помогающей ориентироваться на местности, опирается на сильные онтологические допущения вроде концепций вселенной, которая, исходя из естественной необходимости, дает начало языку и познанию как подсистемам, которые, в свою очередь, необходимо составляют все более адекватные репрезентации целого. Однако допущение онтологического двойника бесполезно для объяснения того, как понимается или осваивается язык. Научение языку опирается не на исследование, доказательство и аргументацию, а на научение, в ходе которого связываются слова и вещи.

Для решения парадоксов референции Рассел предложил использовать различие имен и дескрипций. Имена прикрепляются к объектам отношениями денотации, а описания – десигнации. Имена означают предметы, а описания выражают информацию о них. Говорят, что од-

нажды Георг У спросил: является ли В. Скотт автором "Уэверли". Поскольку В. Скотт и автор названного романа – это одно и то же лицо, то получается, что король проявил любопытство в отношении закона тождества. Но если учесть, что "В. Скотт" является именем, а "автор Уэверли" – описанием, которое раскрывает значение или информацию об именуемом объекте, по парадоксу снимается. Данное различие сохраняется, уточняется и применяется в форме различения значения и смысла, интенционала и экстенционала. Еще Платон различал понятия и идеи. Понятия выражают то общее, что есть в предметах, а идеи – некие "нозмы", идеальные смыслы, выступающие условиями сознания или понимания. Например, «человек» – родовое понятие, обобщающее признаки человека, отличающие его от животных и других физических тел. Понятие "человечность" – это идея, выражающая то идеальное предназначение или смысл, который должен исполнять человек. Собственно, это различие и лежит в основе семантики Карнапа, который работал с понятиями интенционала и экстенционала. Слово может выражать элементы класса или множества, но оно же выражает и внутреннее смысловое значение, задаваемое внутри языка, его формальными свойствами. Формально-синтаксический подход к языку отличает логическую семантику от феноменологии, которая, как известно, тоже работала понятием интенциональности. Центральной проблемой семантики, по существу, оказывается проблема синонимии, решение которой достигается на основе теории аналитически истинных высказываний: Именно синонимичность понятий "человек" и "говорящее существо" служит основанием истинности высказывания "человек – это говорящее существо". Оно является истинным не в силу эмпирической проверяемости, а по определению.

Семантика не ограничивается анализом понятий, но распространяется на сферу предложений и высказываний. Под предложением понимается пропозициональная функция. Если имя означает предмет или класс, а смысл – нечто идеальное, выступающее условием референции, то предложение – это функция типа: "быть отцом", "быть квадратом", выражающая "событийность", как единство идеального и реального. Предложение связывает смысл и истину. Таким образом удастся сохранить смысл и значение, если под смыслом понимать внутренние связи знаков, а под значением их отношения к означаемому. На самом деле это единство является скорее желаемым, чем действительным, и в семантике снова столкнулись прежнее программы эмпиризма и рационализма, номинализма и реализма.

Значение и смысл

В эмпиристской модели языка предполагалось существование вне языка неких автономных вещей и их комплексов, простейших связей, ансамбли которых и назывались "положениями дел". Они могли обозначаться простейшими единицами языка – атомарными высказываниями. Особенность "положений дел" и их констатаций состоит в том, что они могут быть зафиксированы и познаны независимо от других высказываний или событий. Они автономны и могут рассматриваться как изолированные индивидуальные сущности. Важным является также непосредственный характер их связи: элементарные высказывания как бы "приколоты" к самой реальности, и называются протоколами или констатациями. Для установления их истинности достаточно лишь взглянуть на "положение дел". Но на самом деле, истинность высказывания о чувственном опыте гарантируется целым рядом допущений внеопытного характера о существовании внешнего мира, вещей, свойств, отношений и.п.

Как в эмпиристских, так и в неэмпиристских программах значение раскрывается на основе понятия истины. Фреге, разбирая вопрос о смысле и функции предложений, утверждал, что главным в нем является мысль, т.е. истинностное значение. Он признавал у знаков, во-первых, идеальные корреляты – означаемое, а во-вторых, конкретные предметы, участвующие в отношении референции. Фреге различал смысл и действие, но видел глубокое противоречие между ними: смысл он связывал с истиной, а действие с командами, клятвами, угрозами и т.п. Переходным понятием служит "правильность", которая составляет внутреннее условие истинности высказываний. Но здесь мы сталкиваемся с допущением о том, что высказывания каким-то образом "знают" об истинности, ибо заранее выполняют условия ее возможности.

Рассел оставлял "смысл" для обозначения состояний сознания, Гуссерль, напротив, порвал с психологизмом и говорил о "нозах", т.е. идеальных объектах. Фреге тоже пытался преодолеть "денотативную" семантику, в которой ядром значения выступают "сами вещи". Но тогда опорой значения выступает чистая идея или "смысл". В отличие от него значение определяется "точкой зрения" и является селекцией существенного. Значение – это "способ данности", или "дескрипция" по Расселу. Оно может меняться от теории к теории, от понимания к пониманию.

Математические знаки предполагаются как изолированные имеющие одно и только одно значение. Не зависимо от контекста, они имеют устойчивое значение. Еще менее важно то, как субъективно по-

нимается данный знак. Он предполагается полностью понятным, и в этом смысле остается несомненным, в чем "состоит" его значение. По сравнению с математическими знаками содержательные понятия зависят от отношений с другими понятиями, которые и являются содержанием его значения. Эти отношения представляются как сущие. Но это сталкивается с другим допущением, что истинно сущее – это не само понятие, а реальность.

То, что охватывается понятием, составляет его объем. Само же понятие – это граница, охватывающая объем (интенция). Объем определяется числом, количеством того, что в него попадает. В прямом или обыденном понимании речь идет не о понятиях, а о подлежащих счету предметах. В непрямом способе речи, напротив, подразумевается что-то, находящееся "над" ними. Сущее, о котором говорят, в любом случае отличается от понятий, при помощи которых говорят. Этим подразумевается, что об одном и том же числе предметов можно говорить при помощи разных понятий, например, о равноугольном или равностороннем треугольнике. Эти понятия называются экстенсionalmente равными. Таким образом, понятия относятся к "способу данности" предметов. Его Фреге и называет смыслом в отличие от значения или предмета. Например, число – это собственное имя, которое само является предметом. Знаки означают не понятия, а предметы, которые попадают под понятия благодаря определенному "способу данности" и которые не являются "родами бытия". Если нечто в своем бытии попадает под понятие, оно должно само быть определенным родом бытия или идеей (Платон). Идей существуют как отличные друг от друга. Но если определять понятия только как "способы данности", то можно без всяких затруднений говорить об экстенсциональном равенстве различных понятий. При этом речь не идет о равенстве различных сущих, но только о равенстве сущих понятий или "данных" различными способами. По бытию они различаются не сигнификативно, а количественно.

"Способ данности" не является, по Фреге, чем-то субъективным, а может быть истинным или ложным. "Чисто" субъективным Фреге считает представление, которое есть то, что индивидуально. На вопрос о бытии "смысла" Фреге отвечает довольно неопределенно, характеризуя его как общее духовное наследие, передаваемое от поколения к поколению. Различие смысла и значения у Фреге направлено на преодоление трудностей математической логики. Но оно неспособно отличить индивидуальное представление от онтологически сущего. Это сохраняется и в дальнейшем развитии аналитической философии языка. Мы предполагаем, что и другие понимают знаки так же, как и мы, пока на практике не столкнемся с

непониманием. До этого нет причин говорить о значении знака, искать его "подлинный смысл". Можно понимать знак, не утруждая поисками его смысла. В случае сомнения, в каком "смысле" мы употребляем знаки, возникает проблема смысла. Она решается за счет установления связи проблематичного знака с другими знаками, смысл которых неproblemатичен. Куайн замечал в этой связи, что поскольку смысл непредметен, неясно как он передается.

Семантика возможных миров является попыткой освободиться от этих пут. Интенция знака, или "смысл" по Фреге, она представляет как нечто значимое во всех возможных мирах, как то, что позволяет спрашивать о нечто в действительном мире. Благодаря такому подходу должна исчезнуть субъективность "представлений" и пойти речь об объективных предпосылках мыслимости действительного мира, о связи знаков с другими знаками. Соответственно, действительное понимается как подмножество возможного. Но таким образом старые затруднения переносятся на само различие возможного и действительного. Отличие между сущими, включая возможные и действительные, мы осуществляем на основе знаков, о значении которых больше не спрашивается. Действительный мир по отношению к возможным характеризуется как "случайный". На самом деле это тоже продукт интерпретации.

Понимание языка как изображения, отражения, копирования, выражения реальности, уже воспроизведенной чувствами, напоминает систему зеркал. Сначала сознание различными актами – ощущениями, представлениями, переживаниями – копирует внешнюю реальность, которая потом копируется в языке. В результате копии становятся все более абстрактными. На самом деле сознание и язык не просто копируют, а придают всему смысл и значение. Кассирер называет эту творческую функцию "интеграцией в целое".¹ Создавая знаки, сознание реализует способность связывать и соединять. Например, химическая формула не содержит чувственно данного при восприятии обозначаемого вещества. Она включает его в сложные системы отношений и логических взаимосвязей, которые содержатся в языке.

Язык как форма жизни

Тезис о языке как форме жизни является выражением умонастроения и ожидания вполне определенной эпохи, и их необходимо выявить, чтобы лучше понять смысл, который вкладывал в это выра-

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Язык. Т. 1 М. – СПб.: Университетская книга. 2002. С. 42

жение сам Витгенштейн и его последователи. Прежде всего обращение к жизни характерно для немецкой философии начала XX века, в которой сформировались различные парадигмы "философии жизни" и прежде всего биологическая, феноменологическая, экзистенциально-онтологическая и др. Не вызывает сомнений влияние, хотя и не прямое, на мировоззрение Витгенштейна социологического интеракционизма, прагматизма, новой педагогики и антропологии. Может быть, это поможет понять тот смысл, который он вкладывал в выражение "Язык – это форма жизни". Несомненно, его ядро определяется культурно-антропологическим, педагогическим и психиатрическим аспектами. Языковые выражения Витгенштейн ставит в зависимость от поведения в тех или иных конкретных обстоятельствах: одно и то же слово в разных контекстах получает разное значение. Он не признает «чистого смысла», выражаемого метафизическими понятиями, и говорит о "семейном сходстве", или о "семьях" значений тех или иных слов и выражений. При этом Витгенштейн намеренно выбирает некоторые простые и даже примитивные ситуации употребления слов, которые он называет «языковыми играми».

1. Это могут быть примеры практического поведения, где слова типа "молоток", "кирпич" и др. отсылают не к сущностям и смыслам, а имеют характер распоряжений и приказов, означающих пригодность того или иного инструмента для выполнения конкретного действия. Сюда включаются простейшие процедуры научения, когда значения задаются не вербально, а остенсивно и тоже определяются приказами: «Поддай мне молоток», «Принеси мне пять красных яблок». И во всех этих случаях не возникает проблем, связанных с сущностью «молота», «числа» или значением «красного».

2. Научение детей языку в качестве своеобразной "дрессуры" описывается Витгенштейном с большим знанием дела, и здесь весьма пригодился его опыт работы в сельской школе. И со студентами он работал в той своеобразной манере, которая отличается аналитическим отношением к опыту обучения детей.

3. Витгенштейна интересуют и умственно отсталые люди, "безумие" которых весьма своеобразно. Фиксации невротика – это не какие-то необычные, фантастические идеи, а присущие всем людям стремления, которые сдерживают и контролируют тем или иным способом. Витгенштейн считал, что безумие не столько отклонение, сколько абсолютизация нормы. Безумец – это ужасный педант, воплощение логической адской машины. Поэтому можно сказать: патология – это не сущность, а образ действия или стратегия.

4. Опыт примитивных людей. Витгенштейн читал работы по культурной антропологии и его заметки к книге Д. Фрезера свидетельствуют о критическом отношении к европоцентризму и сциентизму антропологов. Отчасти релятивистский подход свидетельствует о терпимости мыслителя к "чужому". Его примеры раскрывают трудности межкультурной коммуникации и тем самым способствуют взаимному уважению.

Формула: «язык это форма жизни» отсылает к социальному опыту. В работе "О достоверности" Витгенштейн анализирует примеры эмпирических высказываний: "Я знаю, что это моя рука", "Я знаю, что это дерево" и т.п. Эти высказывания вовсе не являются непосредственными констатациями самой действительности. Во-первых, они являются продуктом жизненного опыта членов языкового сообщества, и в этом смысле по своему происхождению являются эмпирическими. Во-вторых, в системе языка они выполняют функцию правил и не обсуждаются. На страже их сохранения стоят и общественное мнение, и иные авторитетные учреждения, например, психиатрия. Отрицание достоверностей оказывается не под силу даже самому радикальному скептику (тем более, что любое теоретическое сомнение предполагает несомненное). Поэтому вместо лобового столкновения с правилами Витгенштейн предлагает изменение способа их применения. Любое правило применяется в зависимости от ситуации и ее понимания участниками взаимодействия. Вариации инвариантного, или применение правил, делает языковую игру открытой системой.

Позиция Витгенштейна воспринимается иногда как нечто среднее между бихевиоризмом и герменевтикой. Стремление соединить в понятие «осмысленного поведения» биологические и социальные модели поведения со смыслопониманием выражает характерную тенденцию современной социальной науки, которая также обращается к лингвистической парадигме. П. Уинч в своей популярной работе «Идея социальной науки» указывает на то, что часто употребляемое Витгенштейном слово «дрессура», применительно к процессу научения языку, не сводится к дрессировке животных. Действительно, в ряде примеров он указывает на отличие дрессировки попугая и научение языку ребенка. Однако это отличие состоит не в «доказательстве» и не в том, что человек действует на основе понимания смысла или предварительного исследования истины. В повседневной жизни люди не ищут оснований, а опираются на правила. Их отличие состоит в том, что они умеют применять правила к новым случаям и действуют по формуле «и так далее». Хорошим примером является продолжение натурального ряда

чисел. Само «правило» Витгенштейн понимает не как «формулу», а как процедуру повторения «того же самого» применительно к новой ситуации. Поведение дрессированной собаки, которая съедает сахар только по команде хозяина, похоже на правилосообразное, хотя у нее нет понимания долга. Оно является обусловленным по Павлову, который описал механизм формирования условных рефлексов. Человеческое поведение характеризуется не механическим, а осмысленным применением правил. Но эта «осмысленность» состоит не в рефлексии, а в умении повторять, т.е. применять правило к новым ситуациям. Отличие «условного рефлекса» от «правила» состоит в том, что последнее предполагает ошибку. Возникает вопрос: Если мы используем понятие ошибки, то не означает ли это возвращение «истины» и «идеи», которые и сформировались для различения ошибочного и безошибочного? Не предполагает ли новая языковая игра то, что критикуется? Но понятие ошибки вовсе не предполагает обращение к понятиям «истина» и «логика». Например, в одном из своих парадоксов Кэрролл демонстрирует, что логика и истина сами опираются на умение применять правило. Нечто подобное показал и Ницше в своей «Генеалогии морали».

В рассказе Кэрролла Ахиллес и Черепаха обсуждают три пропозиции A, B и Z, которые соотносятся таким образом, что Z следует логически из A и B. Черепаха просит Ахиллеса считать, что она принимает A и B, но в тоже время не принимает истину гипотетической пропозиции (C) «Если A и B верны, то Z должно быть верно». Ахиллес просит Черепаху принять C, что она и делает. Записав C в тетрадь, Ахиллес говорит: «Если ты принимаешь A, B и C, то должна принять Z». Когда черепаха спрашивает, почему она должна, Ахиллес отвечает, что это логично. Черепаха соглашается с новой пропозицией D и снова просит ее записать. Торжествующий Ахиллес повторяет вывод, но Черепаха снова отказывается принять Z, хотя принимает A, B, C и D. Негодующий Ахиллес говорит, что это нелогично, Черепаха соглашается, но просит это записать. Так может длиться бесконечно. Мораль данного парадокса такова, что само понятие логического правила является не готовой формулой вывода, а процедурой его применения. Обучение логическому выводу – это не просто понимание логических отношений между высказываниями, а обучение делать что-то. Применение правила предполагает идею ошибки, которую Витгенштейн трактует как верное или неверное применение правил. Ученик не просто копирует учителя, а научается получать новое на основе правил, и при этом он должен усвоить, какие продолжения применения правил верны, а какие ошибочны.

Если считалось, что суть чистой теории в отрыве от практических интересов, то поздний Витгенштейн, как и ранний Хайдеггер, возвращает теоретизирование на почву мира жизни. Это возвращение оказывается двойным. Во-первых, указывается на нерелексивные основания самой теории; во-вторых, указывается на необходимость уяснения практического употребления первоначального значения знаков, из которых были образованы теоретические знаки, чье значение задается через внутрисистемные связи.

Витгенштейн определял «значение» как способ употребления знаков, которые используются как указание на то или иное практическое (и познавательное) действие. Анализ значения опирается на простые языковые игры, которые «завязаны» на практические ситуации. Благодаря этому значение знака становится «понятным». Другим важным следствием его концепции является то, что «думать» (именно это связывают с употреблением знаков) можно и рукой, например, когда работают или пишут. Конкретность «органа», который руководствуется знаками, зависит от ситуации. Важно иметь в виду, что способы употребления знака не вытекают из «понятия», а, наоборот, наши понятия являются обобщениями разнообразных употреблений одних и тех же знаков.

Суть предложения Витгенштейна состоит в том, что он раскрывает простую языковую игру, на основании которой мы мыслим соотношение знака и значения. Знак мы мыслим, как материальное, а значение – как идеальное. Иногда их различие задается как соотношение формального (знакового) и содержательного (понятийного) аспектов языка. В любом случае предполагается, что значение знака «оживает» в результате специальной ментальной процедуры, которую называют по-разному: «думать», «понимать», «интерпретировать» и т.п. Человек как «символическое животное» все время размышляет, рефлексирует, думает, сомневается. Витгенштейн не отрицает отличия человека от животного и его теория значения не является бихевиористской. Он заставляет задуматься, насколько эффективна «ментальная» теория значения. Витгенштейн исходит из того, что мир теоретических значений «придуман», он оторван от реалий и поэтому нуждается в специальном контроле. Наука и научная философия озабочены методом и поиском процедур доказательства, обоснования и проверки своих принципов, но все они оказываются «беззубыми». Поэтому он предлагает новый метод анализа теоретических понятий, основанный на реконструкции их генеалогии из простых языковых игр, в которых значение знаков задается практически. Прежде чем ставить метафизические вопросы о

смысле и значении понятий, следует выяснить, как функционируют знаки в человеческом поведении. Он советует "не думать о понимании" и предлагает метод реконструкции языковых игр. Исходными оказываются простейшие модели – языковые игры, в которых поведение и употребление знаков связаны восдино в своеобразную "форму жизни". Другим методом выступает моделирование "языковых игр".

Витгенштейн указывает на проблемы, вызываемые такими понятиями, как "сознание", "мышление", "понимание" и т.п. Однако он не отрицает все выходящее за рамки простейших языковых игр. Даже в армии, где приказы не обсуждаются солдатами, есть начальство, которое должно "думать". В философии и иных высоких сферах культуры проблемы возникают оттого, что мыслители недостаточно изобретательны. Они часто используют в качестве аналогий и метафор простые понятия обыденного языка, значение которых всем "понятно". Витгенштейн советует сопоставлять метафизические понятия с их употреблением в простых языковых играх. Благодаря этому метафизика может менять собственное самопонимание, а также критиковать другие сложные формы употребления языка. Например, философия математики, психологические, эстетические, культурантропологические исследования Витгенштейна состоят в том, чтобы указать на ошибочное использование понятий "число", "сознание", "ценность" и т.п. Выход состоит в том, чтобы смоделировать простые языковые игры, в которых понятным образом используются и применяются эти понятия.

Идея языковых игр парадоксальным образом раскрывает действительные "основания" философии. Ими выступают правила игры в философию, которые разворачиваются на институциональном уровне. Они осваиваются в процессе обучения на философском факультете, куда студент приходит с "пониманием" важности этой дисциплины. Однако вскоре он убеждается, что профессора не говорят о самом важном. Нечто подобное описал Кун в "Структуре научных революций", где он вспоминает о своих студенческих годах, которые он характеризует как время "натаскивания" на решение головоломок. Речь идет о защите диплома, о подготовке диссертации, получении ученого звания и т.п. Все это выступает в качестве оснований, которые всем очевидны. О них не говорят потому, что эти "правила" недоказуемы и в царстве чистой мысли не сказано, что философ – это профессор и доктор. Кроме того, эти правила определяют, так сказать, форму, но не содержание. Профессора могут придерживаться самых разных взглядов, но оставаться корпоративными.

В наследство от Витгенштейна остается непростая проблема о соотношении рефлексивного и нерефлексивного. Обычно больше всего

беспокоит их конфликт. В основании любой науки, даже такой строгой как математика, есть недоказуемое (докажите, что надо доказывать). Но Витгенштейн стремился снять беспокойство, подобное тому, что испытывал Фреге от неудач строгого определения "числа". Вроде бы можно понимать органично рефлексивное и дорефлексивное. Концепция "язык – это форма жизни" и есть их синтез. Однако присутствие нерелексивного в самой рефлексии оказывается беспокоящим. Ведь неосознанное – это все равно, что отсутствующее. Кажется, что Витгенштейну, всю жизнь озабоченному "невыразимым" удалось найти способ уловить в сети языка невыразимое. Правило – это то, что далее не обосновывается. В него упираются как лбом в стену. Как недоказуемое, оно непонятно и бессмысленно. При этом оно выступает условием рефлексии. Таким образом, недоказуемое служит "основанием" доказательств, а несомненное выступает условием сомнения.

Если правила обоснованы, то есть они не записаны на небесах, а учреждаются актом силы и предполагают признание, то что может помешать появлению самых разнообразных и даже нелепых правил. Сегодня мы признаем культурное многообразие. Но есть пределы, которые "открытое общество" не может позволить переступить. С одной стороны, каждая культура – это комплекс своеобразных правил, к которым следует относиться с уважением. Есть разные языковые игры (грамматики культуры), и ни одна из них не является привилегированной. С другой стороны, развитые страны стремятся сформулировать и заставить признать в качестве общеобязательных "права человека" и другие принципы. Не является ли это новой формой господства?

Ответ Витгенштейна состоит в том, что "осмысленной" и эффективной является такая языковая игра, которая приносит практическую пользу. Другое дело, что само понятие практики оказывается недостаточно осмысленным. Тут тоже работает принцип "семейных сходств". Понимая языковую игру как практику и институт, как форму жизни Витгенштейн не ограничивается примитивными народами и детскими играми. Он говорил о иерархии в постепенно усложняющейся системе игр. Витгенштейн не был "новым архаиком" и не отрицал "высокие игры". Его предложение состояло в том, чтобы прояснить их генеалогию, а также раскрыть их практический смысл. Игра с понятиями не должна оставаться "игрой в бисер", а быть "формой жизни".

Хотя Витгенштейн специально не исследует понятие жизни и не направляет свой скепсис относительно поисков "смысла жизни", тем не менее, то, что он писал относительно "жизни языка", позволяет сказать, что "жизнь" у Витгенштейна не аналогична ни биологической, ни

духовной установкам. Он спрашивает, как выполняется распоряжение принести от зеленщика шесть красных яблок. Кажется, для выполнения этого распоряжения необходимы способности "переживать", "понимать", "интерпретировать" и вообще "думать". Витгенштейн приводит простую модель языковой игры, в которой зеленщик получает сообщение, и, не задумываясь о сущности яблок и числа, сравнивает слова "шесть красных яблок" с образцами яблок на разных полках, а затем выбирает шесть штук. Под "языковыми играми" Витгенштейн понимает "формы языка, при помощи которых ребенок начинает осваивать употребление определенных слов"² Исследование языковых игр он определяет как исследование примитивных форм языка: "Если мы хотим изучать проблемы истины или лжи, согласованности и несогласованности высказываний с действительностью, проблемы природы утверждения, восклицания и вопроса, мы будем с огромным вниманием наблюдать за примитивными формами речевой деятельности, в которых эти формы мышления появляются в чистом виде, не смешанные с основаниями высокоусложненных процессов мышления. Когда мы наблюдаем за такими простыми формами языка, то ментальный туман, который, кажется, все время обволакивает обыденное употребление языка, исчезает. Мы видим действия и реакции, которые являются четкими и прозрачными. С другой стороны, мы узнаем в этих простых процессах формы языка, не разделенные барьером более сложных дифференциаций. Мы видим, что можем построить сложные формы из примитивных посредством постепенного наращивания новых форм"³

Анализируя выражения "мир существовал задолго до моего рождения", "это моя рука" и т.п., Витгенштейн полагал, что они являются не истинными, т.е. доказуемыми или очевидными, а достоверными, в смысле их несомненности. Если их подвергнуть сомнению, то рушится и все остальное.

Предложения, описывающие нашу картину мира, представляют своего рода мифологию. Они подобны игре, которая осваивается практически, а не путем зазубривания правил. Витгенштейн писал: "Можно было бы представить себе, что некоторые утверждения, имеющие форму эмпирических предложений, затвердели бы и функционировали как каналы для не застывших, текучих эмпирических предложений; и что это отношение со временем менялось бы, то есть текучие предложения затвердевали бы, а застывшие становились текучими"⁴. Мифо-

² Витгенштейн Л. Голубая книга. - М.: ДМК. 1999. С.32

³ Там же. С. 33.

⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. // Философские работы. Часть 1. - М.: Гнозис, 1994. С.335.

логия может снова прийти в состояние непрерывного изменения. "Всякое испытание, всякое подтверждение и опровержение некоего предположения происходит уже внутри некоторой системы. И эта система не есть более или менее произвольный и сомнительный отправной пункт всех наших доказательств, но включена в саму суть того, что мы называем доказательством.

Когда слепой спрашивает меня: "У тебя две руки?", то я не смотрю на свои руки и не проверяю свои глаза. Но, разве не опыт учит нас судить таким образом? В. утверждает, что опыт ничего нам не говорит, если даже опыт есть основание несомненного, то у нас нет оснований считать его таковым⁵. Опыт не является основанием нашей игры в суждения. Судить я научен с детства. Если мы положили в портфель две книги, а потом обнаружили в нем только одну, то этот опыт не опроверг бы нашей уверенности, что должно быть две книги.

Аргументы против скептицизма интересны тем, что никто в них не сомневается, и тем, что мы приходим к ним не в результате исследования. "Почему я не удостоверяюсь, прежде чем встать со стула, что обе мои ноги пока еще при мне? Никакие "почему" тут неуместны. Я просто не делаю этого. Так уж я действую" ⁶. Трудность состоит в том, чтобы принять безосновательность нашего верования, и что далеко не все подлежит проверке. При определенных обстоятельствах человек не может ошибаться, и сомнения тут неуместны (нельзя усомниться во всем, так как само сомнение окажется несомненным). "Чтобы ошибаться, — отмечал Витгенштейн, — человек уже должен судить согласно с человечеством"⁷. Поэтому если бы кто-то высказывал противоположные утверждения, его бы приняли за душевнобольного.

Что значит, что истинность предложения достоверна? Достоверность, по Витгенштейну, не аналогична истинности. Истинное предложение доказывается или проверяется, для него есть аргументы "за" и "против". О достоверном нельзя сказать, что оно "соответствует фактам", является самоочевидным или обоснованным принципом. Обоснование и оправдание — это не открытие непосредственно истинных высказываний. Детям на их бесконечные «почему» мы отвечаем: "Подрастешь, узнаешь". Ребенок сначала верит взрослым, сомнения наступают потом.

Витгенштейн говорит о "твердом грунте" наших убеждений, но меняет обычное понимание соотношения фундамента и здания. Обыч-

⁵ Там же. 339.

⁶ Там же. 342.

⁷ Там же. 343.

но считается, что здание науки покинута на фундаменте теоретических и эмпирических истин. На самом деле, нет "фундаментальных истин", ибо сама истина предполагает нечто неистинное, но достоверное. Кроме того, это достоверное как "твердый грунт" не первично, а вторично. Витгенштейн использует метафору игры. Ее правила существуют заранее для тех, кто вступает в игру. Вместе с тем, когда игра создавалась, вряд ли ей предшествовало предварительное описание правил. Скорее всего, процесс игры и кристаллизация правил протекали одновременно. Витгенштейн пытается уйти от вопроса о том, что первично. Например, он писал о том, что "фундаментальные" понятия не являются и не должны быть точными. Эта их "размытость" открывает возможность варьирования игры и применения правил в новых условиях. Благодаря этому конкретному употреблению они уточняются. Витгенштейн отмечал, что "языковая игра изменяется со временем", но как это происходит, не показал. Скорее, он столкнулся с жесткостью правил, хотя искал "открытые знаковые системы". В его примерах разные языковые игры оказываются несоизмеримыми: если бы, например, просвещенные атеисты пришли в храм и стали сомневаться в том, что вино и хлеб являются телом и кровью Бога, то их бы выставили из храма. Витгенштейн моделирует бесчисленное количество разнообразных форм сомнения и везде говорит о том, что инакомыслящих не опровергают, а, в лучшем случае, объявляют странными людьми.

Витгенштейн настаивал на институциональности правил. Однако, неверно сбрасывать со счетов и опыт. Хотя достоверные высказывания нельзя путать с эмпирическими, вместе с тем они могут становиться таковыми. Во-первых, по своему происхождению: "Можно сказать, что опыт научил нас этим предложениям. Однако он научил нас не изолированным предложениям, но множеству взаимосвязанных предложений"⁸. Именно система языка не дает сомневаться в правилах.

На определение истины потрачено немало усилий, но все ее варианты не могут освободиться от следов классической теории соответствия. Высказывание истинно, если его можно проверить. Даже если мы скажем, что истинным высказыванием ничего не соответствует во внешнем мире, мы допускаем их соответствие идеальным объектам. Непроясненным, таким образом, оказывается само понятие "соответствия". Оно "допредикативно" и Витгенштейн определяет его как соответствие правилам языковой игры, как свидетельство правильности, считающееся таковым только в ее рамках. Отсюда он делает вывод:

⁸ Там же. 354.

"Если истинно то, что обоснованно, то основание не является ни истинным, ни ложным".⁹

Размышляя о природе оснований, Витгенштейн использует понятие достоверности, которое кажется ему более предпочтительным по сравнению с такими характеристиками высказываний как "истинное", "очевидное", "эмпирическое", "логическое" и т.п. Достоверные высказывания, строго говоря, не являются знанием. Но если сомневаться в существовании внешнего мира, своего Я или в правилах арифметики, то рухнет все остальное. Эти достоверности настолько фундаментальны, что охраняются от сомнения и не являются предметом исследования. Это правила повседневного жизненного мира, которые являются опорой норм поведения и кодов языка.

Философия как прояснение языковых затруднений

Метафизика в теории значения проявляется в том, что в качестве критерия выбирается Истина. Налицо элементарный логический круг: проблему истины намеревались решить путем обсуждения проблемы значения, но при этом снова пришлось прибегнуть к понятию истины. Витгенштейн предпринимает обходной маневр и предлагает заняться другим вопросом: "как мы объясняем значение слова" в надежде на то, что это поможет ответить на первый. Вопрос, "как мы объясняем "значение" как бы опускает нас с неба на землю и помогает нам объяснить метафизический смысл посредством анализа грамматики слова "значение".

Философы ставят смелый вопрос: что такое значение слова? Однако он вызывает у искусственного человека, как говорит Витгенштейн, "ментальную судорогу". Вопросы: что такое число, что такое время, что такое значение и др. являются причинами глубокого замешательства. Таким образом, смелые вопросы, которые считаются философскими, удел молодых людей, вступающих на путь жизни, наконец, пенсионеров, получивших свободное время для размышлений о бренности жизни. Профессионалы знают, что на самые важные вопросы нельзя дать никакого внятного ответа и поэтому избегают их. В свое время этим оппортунизмом шумно возмущался Л. Шестов.

Витгенштейн писал: "Нами владеет иллюзия будто своеобразное, глубокое, существенное в нашем исследовании заключено в стремлении постичь ни с чем не сравнимую сущность языка, т.е. понять порядок соотношения понятий: предложение, слово, умозаключение, истина, опыт и т.д. Этот порядок есть как бы сверх- порядок сверх- поня-

⁹ Там же. С 348

тий. А между тем, если слова "язык", "опыт", "мир" находят применение, оно должно быть столь же непритязательным, как и использование слов "стол", "лампа", "дверь"»¹⁰.

Витгенштейн писал: "Надлежит оставаться в сфере предметов повседневного мышления, а не сбиваться с пути, воображая, будто требуется описать более тонкие вещи, не имея в распоряжении средств для такого описания. Нам как бы выпадает задача восстановить разорванную паутину с помощью собственных пальцев".¹¹ Метафизика "выси", не способствует движению, условием которого является трение и сопротивление. Нужна почва. Поэтому "философией" Витгенштейн называет то, что возможно до всех новых открытий и изобретений. Философские тезисы, по мнению Витгенштейна, не должны вызывать никаких дискуссий. Но как раз их описание связано с большими трудностями. Скрытыми от понимания, так сказать невидимыми являются не только сущности, помещаемые в глубину или в высоту. Мы чаще всего не видим и того, что под руками. Отсюда возникает задача моделирования простых языковых игр, которые проливают свет на возможности нашего языка. Витгенштейн предлагает анализировать значение слов по аналогии с шахматными фигурами. При этом речь идет не о реформе языка, а о выявлении правил его работы, которым подчиняется говорящий.

В "Голубой книге" Витгенштейн начинает свои размышления с вопроса о ментальных процессах, которые сопутствуют употреблению языка, и приходит к выводу, что значение знака состоит в его употреблении: "Кажется, что существуют вполне определенные ментальные процессы, граничащие с работой языка. Процессы, которые могут функционировать лишь при посредстве языка. Я имею в виду процессы понимания и подразумевания. Знаки нашего языка кажутся мертвыми без этих ментальных процессов; и может показаться, что единственная функция языка состоит в том, чтобы индуцировать подобные процессы, и что это есть именно то, что должно вызвать наш интерес." ¹² Вместе с тем Витгенштейна пугает то "оккультное", что присутствует в нашем понимании сознания, которое должно оживлять, одухотворять материальное. Его беспокоит также "бессилие" сознания и он иронически вопрошает о "намерениях, которые никогда не исполнились". Он приходит к выводу, что "есть, по крайней мере, один способ избежать оккультных феноменов в процессе мышления, и он заключается в том,

¹⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования. 124.

¹¹ Там же. 126.

¹² Витгенштейн Л. Голубая книга. С.11.

чтобы заменить в этих процессах какую бы то ни было работу воображения действием смотра на реальные объекты"¹³ Механизмам ассоциации и воображения Витгенштейн противопоставляет некоторую "таблицу" образов -- например, цвета. Что касается "добавки", которая привносится в материю знаков, то Витгенштейн писал: "Если бы мы должны были назвать нечто, что является жизнью знака, мы должны были бы сказать, что это его употребление".¹⁴ При этом он предостерегает мыслить "употребление", как будто оно является объектом, сосуществующим со знаком. Знак (предложение) получает значимость из системы знаков, из языка, к которому он принадлежит. Предложение "получает жизнь" как часть системы языка. Даже если мы примысливаем нечто "окультурное" -- это всего лишь другой знак. Витгенштейн считает ошибочным допущение особого медиума сознания, который сопутствует употреблению знаков и дает им жизнь. Он не собирается отрицать понятие сознания, но указывает на непродуманность аналогии, посредством которой мы его вводим. Витгенштейна нельзя считать редукционистом, так как он протестует против поспешных обобщений, которые вызваны:

а) стремлением искать нечто общее во всех сущностях. Так, например, пытаются определить "игру" как общий термин, выражающий нечто общее во всех играх, тогда как игры образуют семью, члены которой имеют семантические сходства;

б) тенденцией думать, что человек, который научился понимать общий термин, скажем, слово "лист", тем самым пришел к обладанию общей картины листа, в противоположность картинам конкретных листьев. Мы склонны думать, что "общая идея листа" есть нечто подобное визуальному образу, содержащему то общее, что характерно для всех листьев, что этот образ или мысль соответствует значению слова;

в) ментальными состояниями, отождествляемыми с психическими -- такими, как, например, зубная боль;

г) стремлением редуцировать объяснение природных явлений к наименьшему возможному числу примитивных естественнонаучных законов.

Витгенштейн характеризует философский метод как сопротивление эффекту аналогий, которые часто заводят в тупик. Анализируя вопрос: "Что такое смысл?", мы полагаем, что делаем его неким "теневым существом", которое мы создаем, когда хотим придать значение существительным, которым не соответствуют материальные объекты. Другой

¹³ Там же. С. 12.

¹⁴ Там же. С. 13.

способ: представление "тени" как картины, у которой нельзя спросить о ее намерении, т.е. как картину, которую мы не можем интерпретировать, чтобы понять ее, и которую мы, тем не менее, понимаем без всякой интерпретации. "Значение" – одно из таких слов, которое является причиной большинства философских затруднений. Витгенштейн говорил о том, что «не существует здравомыслящих ответов на философские вопросы»¹⁵. Однако он вовсе не отрицал их права на существование. Витгенштейн говорит о том, что философские проблемы часто возникают из-за имитации философией естественного языка. Он сопоставляет философию и здравый смысл, язык философии с естественным языком. Это сравнение не в пользу философии, ибо в естественном языке значение слов связано с их употреблением на практике.

Необходимо различать грамматику философского и обыденного языков. Соллипсизма легко поймать на самопротиворечии. Дело в том, что утверждение «Мир – это мое представление» уже предполагает других и тем самым позиция соллипсизма оказывается производной от позиции реалиста. Витгенштейн не столько опровергает философские проблемы, сколько пытается понять их действительный смысл. Прежде всего, он отмечает, что философское истолкование мира является другим, по отношению к обыденному и научному способу описания мира. Поэтому необходимо вдуматься в источник философских затруднений. Иногда они возникают вследствие ошибки, а иногда имеют эвристическое значение, ибо раскрывают границы обыденного языка. Витгенштейн писал о языковых играх и практиках, которые не ищут гарантий в метафизических понятиях. Их суть он определял как "следование правилу" и потратил немало усилий на то, чтобы показать его отличие от каких-либо ментальных процессов. Вопросы, обсуждаемые в философии, имеют вовсе не запутанный, а непосредственно понятный характер: в чем смысл жизни, существовал ли мир задолго до моего рождения, что такое время, число, наконец, значение? Но беда в том, что на эти прямые и честные вопросы философы не могут дать прямых и честных ответов. Поэтому сегодня говорят о кризисе самой философии, о том, что она является некоей интеллектуальной болезнью и, стало быть, философов надо не учить на примерах науки, а лечить. Правда, каковы будут последствия отказа от философских проблем, пока еще никто не просчитывал. Философы претендуют на то, чтобы быть представителями, или, как говорил Гуссерль "функционерами" человечества, и от этого нельзя избавиться простой ссылкой на "доб-

¹⁵ Там же. С. 102

рую волю к власти". Хотя нельзя сбрасывать со счетов репрессивные возможности самых гуманных поучений и наставлений и быть осторожным относительно философии, тем не менее, было бы столь же неосмотрительно отбрасывать философию как попытку самовыражения человека.

Дилеммы языка

В работе «Дилеммы» Г. Райл описал некоторые противоречия, которые не поддаются синтезу, или какому-либо разрешению вообще.¹⁶ Например, физиологическая теория восприятия резко отличается от того, что мы воспринимаем. При этом данные, лежащие в основе этой теории, получены на основе восприятия. Выходит, что теория опровергает саму себя. В чем же причина? Можно ли сказать, что речь идет о разных фактах. Одни нагружены теоретическими интерпретациями, а другие здравым смыслом. Мы воспринимаем мир не здравым смыслом, а глазами, ушами и иными органами чувств, мы видим образы и слышим звуки, ощущаем тяжесть, тепло или холод, цвет и другие качества не располагая теорией. Кроме того, именно теория говорит нам, что эти качества не присущи вещам, ибо на самом деле они состоят из атомов и молекул, которые излучают волны энергии. Здравый смысл вносит свою долю в понимание образов и иных комплексов чувственных данных как "вещей". Но, вообще говоря, его функция несколько иная, чем у теории. Здравый смысл скорее система привычек, способов оперирования вещами, приспособления к окружающему миру, каким он дан в нашем опыте. Это некое практическое сознание, а не теория, объясняющая явления на основе абстрактных объектов. Таким образом, налицо нечто такое, когда мы хотели бы признать и чувственные данные и теоретические объяснения, но они не согласуются между собою. Это не противоречие, а дилемма.

Как вести себя на распутье двух дорог. Пойдешь по одной, обрешь уверенность в адекватности чувственного опыта, но потеряешь теории. Пойдешь по другой, найдешь теорию, но утратишь веру в то, что видишь своими глазами. И, тем не менее, человек – это такое существо, которое идет по двум дорогам сразу. Чаще всего приходится мириться с противоположностью опыта и теории, использовать их в качестве опоры, так сказать, на своем месте и в свое время, в зависимости от надобности. "Этот пример показывает не только то, как теоретики определенного вида могут невольно прибегать к положениям из об-

¹⁶ Райл Г. Дилеммы. // Понятие сознания. – М.: ДНК. 1999. С. 330

ласти мышления совсем иного вида, но и то, как трудно им понять, даже когда уже началась межтеоретическая тяжба, где именно следовало бы расставить предупредительные знаки "Не вторгайся!"¹⁷

Райл предупреждал, что в спорах науки, религии, этики и др. дисциплин речь идет не об одном и том же вопросе, а о серии разных вопросов. Часто ученые надеются, что их теории будут достаточно универсальными и смогут дать ответы на проблемы смежных дисциплин. Но как отличить соперничающие теории от теорий совершенно разного типа. Люди часто спорят, не понимая друг друга. Им кажется, что они дают разные ответы на один и тот же вопрос, тогда как это не так. Но показать, что они соотносят понятия с разными категориями, можно только разбирая каждый конкретный случай.

Недоразумения в дискуссиях могут возникать по причине разного понимания как специальных, так и общих понятий. Чтобы быть арбитром в таких тяжбах, надо хотя бы понемногу разбираться в тех и в других. Биология не пригодна для решения ее споров с физикой. Распутывание межтеоретических споров – прерогатива философии. Правда, там тоже спорят материалисты и идеалисты, эмпирики и рационалисты. Если философия не может быть арбитром собственных внутренних тяжб, то как она может быть беспристрастной в чужих спорах? Райл считает, что эффективным препятствием таких споров было бы отсутствие притязаний на окончательные ответы.

В качестве примера он реконструировал *дилемму фатализма*. Допустим, я вчера в воскресенье в определенное время кашлял, а потом лег спать. Но тогда и в субботу было истинно, что в воскресенье я в одно время буду кашлять, а в другое – спать. Но, по идее, это было истинно и тысячу и более лет назад. И если это было истинно всегда, я не мог этого вчера не сделать. Получается, что все, что мы делаем, было задано в прошлом.

Райл считал, что аргумент фаталиста основывается на принципе: то, что есть, должно было быть и не предполагает, что кто-то знает судьбу. Ошибка состоит в том, что этот принцип легко смешивается с другим: прежде, чем событие произошло, можно знать, что оно произойдет. Но что сначала, каков порядок мысли: Допуская судьбу, мы с легкостью делаем следующее допущение: "то, что я говорю, было истинно тысячу лет назад". Или, наоборот, от истинности мы идем к судьбе. Говоря: "Было истинно, что ..." или "Было ложно, что ..." мы

¹⁷ Там же. С.375

рефлексируем относительно высказывания какого-либо автора. Но допущение судьбы фаталистом этого не предполагает.

Райл видит смысл высказывания "то, что я говорю, было истинно тысячу лет назад" в том, что речь идет об истинности того, что могло бы быть пророчеством, но не предполагает, что оно кем-то высказано. Фразы "Оказалось истинным", "Сбылось", "Осуществилось" успешно применяются к реально сделанным предсказаниям. Но говорить так о предсказаниях, которые могли бы быть сделаны, вряд законно. Лошадь может выиграть забег, даже если на нее не сделаны ставки. Можно сказать, что если бы кто-то сделал на нее ставки, он бы выиграл, и это истинно. Но нельзя сказать, что она принесла действительный выигрыш тем, кто на нее мог бы поставить. Нельзя ответить на вопрос о истинности предсказания, которое могло бы быть кем-то сделанным.

Слова "истинно" и "ложно" имеют ценностное значение, характеризует правдивость говорящего. Отсюда нежелание квалифицировать в этих понятиях догадки. Они определяются как верные или не верные, а не как истинные или ложные. Поэтому аргумент фаталиста нужно переформулировать в терминах "верное" и "неверное". Для каждого происходящего события предшествующее ему предположение, если его кто-то сделал, будет верным. Здесь речь идет не о знании, а о предположении. Анализ предположений показывает, что мы ведем себя по отношению к ним иначе, чем к знанию. Сказать, что чья-то догадка о победе лошади на скачках была верной, не означает, что эта она была верной и в то время, пока скачки не окончились. "Верное" отсылает к "сбылось".

Слова "истинный" "ложный", "верный" "неверный" – прилагательные, применяемые к высказываниям. По аналогии со сладостью, которая постоянно присуща сахару, мы допускаем, что истинность предсказания также постоянна и не зависит от того, в состоянии ли мы выявить ее. Вывод фаталиста: то, что есть, должно было быть и ничего нельзя изменить. Истина предполагает событие, которое она предсказывает. Создается впечатление, что она наделена какой-то демонической силой, определяющей ход событий. Истина, как эпистемологическая характеристика знания, понимается как причинность. Ясно, что это ошибка.

Райл видит выход в том, чтобы понимать истинность не как причинность, а как отношение. Он сравнивает применение понятия причинности с применением понятий «необходимо влечь за собой», «заставлять», «вынуждать», «предполагать». Если некто предположил, что данная лошадь придет первой на скачках, сделал на нее ставку, и она действительно выиграла забег, то истинность предсказания предполагает реальность события. Но само событие не является импликацией

истины. События предполагают события, а истины предполагают истины. События могут быть действиями, но не импликациями, а истины не являются причинами. И все-таки между этими независимыми категориальными рядами есть какая-то связь. Действительно, на событие могло повлиять множество других необходимых и случайных событий, но истинное предсказание о нем никак не влияет на его свершение.

Фаталист неправильно понимает и неправильно употребляет понятие *неизбежность*. Он смешивает причинное и логическое отношения. На самом деле причинные связи, хотя их иногда нельзя предотвратить, не являются логически неизбежными. Но не истины делают события необходимыми. Фаталист переносит на связь событий, где действуют случайности и необходимые связи, логические отношения посылок и следствий. Можно придумать сценарий будущего развития событий, но нельзя создать сами события. Утверждения о будущем являются общими, а не единичными.

Дилемма фаталиста возникла из двух простых не вызывающих особых сомнений высказываний, которые относятся к сфере обыденного знания и не подвергаются теоретическому обоснованию. Первое положение: некоторые утверждения в будущем времени истинны, или оказываются истинными. Второе – часто мы имеем гарантию того, что некоторые события произойдут в будущем, а другие не произойдут. Эти положения не являются философскими, теологическими или теоретическими спекуляциями, более того, они не часто формулируются в явной форме. Люди говорят о том, что какое-то предсказание сбылось, что какое-то высказывание является верным. Положение о том, что некоторые высказывания в будущем времени истинны, является обобщением этих конкретных пояснений. Мы часто говорим, что некоторые поступки нельзя делать, а некоторые неприятности можно было бы предусмотреть и предотвратить. Однако редко такие сентенции серьезно обсуждаются. То, что у каждого дня есть свое «вчера» и свое «завтра» – банально. Впрочем, судя по глубокомысленным текстам первых мудрецов, когда-то такие обобщения действительно вызвали удивление. Мы знаем, как обращаться с конкретными утверждениями. Но не знаем и не умеем правильно употреблять такого рода обобщения. Мы не спотыкаемся при употреблении слов «было» и «будет», но когда мы говорим о прошлом и будущем, о времени вообще, почва уходит из-под ног. Две банальности, ставшие основой дилеммы, обычно не сталкиваются. Понятия «истина», «необходимость», «причина» в отдельности не вызывают затруднений. Но когда мы развиваем цепь рассуждений, обнаруживаются весьма нетривиальные следствия.

Джон Остин отличал предложения (пропозиции) и утверждения.¹⁸ Последние трактуются им как речевые действия – обещания, приказы, приговоры, клятвы, извинения и проч., к которым не применимы критерии истины. Точнее, каким-то боком они присутствуют, но не являются монополярными. Например, они предполагают искренность говорящего, а также доверие слушателя. Утверждения предполагают время и место, а также статус. Приказ отдает начальник, приговор объявляет судья. Речевые акты встроены в ритуал, это некие общепринятые формулы, нарушение которых делает утверждение недействительным. Наконец, они действуют при наличии определенных ментальных состояний и, прежде всего, искренности и доверия. Разумеется, предполагается существование объектов дарения, наказания и т.п. Если человеку нечего подарить, или он не собирается ничего дарить, то его завещание является недействительным, т.е. ложным.

До Остина утверждениями считали предложения о фактах. Лингвисты, конечно, фиксировали наличие предложений, не являющихся утверждениями (вопросы, оценки, команды и проч.) Остин развил эти интуиции и показал, что многие кажущиеся утверждения предложения на самом деле не сообщают информации, а являются, например, этическими оценками. Заслуга Остина в том, что отличал локуции от иллокутивных актов, обладающих некой силой воздействия. При этом приказы, обещания, угрозы являются своеобразными языковыми играми, которые ведутся по определенным правилам.

Утверждения : «Я согласен взять эту женщину в жены», «Называю этот корабль "Елизаветой"», «Завещаю мои часы брату», «Спорим, завтра будет дождь», не констатируют фактов, а являются действиями. Остин называл их перформативами, которыми предложения становятся в определенных обстоятельствах. Так, выражая согласие жениться, я не должен быть уже женат. Я должен сказать это серьезно. Человек, который заключает брак или сделку, должен быть уполномочен.

Остин перечислил следующие условия перформативности:

A1. должна существовать определенная конвенциональная процедура, включающая произнесение некоторых формул при определенных обстоятельствах.

A2. Лица, обстоятельства и формулы должны соответствовать процедуре.

¹⁸ Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Избранное. – М.: ДИК, 1999

В1. Процедура должна осуществляться всеми участниками корректно

В2. Полно

Г 1. Участники процедуры должны переживать соответствующие душевные состояния, иметь определенные намерения и др.

Г2. Они должны вести себя последовательно

Нарушение этих правил ведет к осечкам или злоупотреблениям.

Например, я вижу готовый корабль на стапеле, нарекаю его "То-варищ Сталин", выбиваю подпорки и разбиваю бутылку шампанского о борт. Известна попытка сделать консулом лошадь. Но это недействительно, кроме того, наказуемо, если нет соответствующих полномочий. Точно также с крещением. Или, например, когда священник крестит пингвинов. Должны быть подходящие люди и подходящие обстоятельства. Правила предполагаются и в других случаях.

Слова, «я поздравляю Вас», «я сочувствую Вам» предполагают соответствующие чувства.

Слова, «я советую Вам», предполагают некоторые мысли.

Слова «я обещаю», «я объявляю» предполагают взятие на себя некоторых обязательств.

Слова «прошу прощения» предполагают, что я сделал что-то неладное. Истинно, а не ложно я чувствую вину, и мое извинение принимается.

Одно дело употребление высказывания "Я прошу извинения" и другое дело тот факт, что я прошу прощения. Обычно высказывание употребляется для констатации факта и в этом случае определение значения как способа употребления высказывания не противоречит истинностному. В случае прощения различные слова и дела более глубокое и прощение зависит от убедительности слов.

В обыденной жизни мы говорим о вещах, свойства которых проявляются в конкретных ситуациях, и это служит основой речи о них. Так складываются конвенции, к которым мы приучены с детства. Если мы слышим крик "Воды!", то понимаем это слово в зависимости от того, кричит это больной или пожарный и реагируем в соответствии с ситуаций, что свидетельствует о наличии адекватного сознания.

В повседневной практике употребляется огромное количество высказываний, истинность или ложность которых невозможно установить, и это мало кого интересует. Их особенность состоит в том, что они недоказуемы и, тем не менее, не подлежат сомнению. Нормативные высказывания имеют особый статус. Если факты делают свое дело, даже если их не признают, то нормы предполагают признание. Для

этого недостаточно ссылок на конвенцию. Можно договориться относительно принятия тех или иных норм, но это не означает их автоматического исполнения. По-видимому, существуют какие-то языковые и внеязыковые ресурсы, способствующие тому, что некоторые высказывания, хотя и не имеют фактического подтверждения, вместе с тем оказываются наиболее значимыми для социальных взаимодействий.

В теории речевого действия, где различаются локутивные, иллюкутивные и перлокутивные акты, речь идет не о сообщениях, пропозициях, а, например, об обещаниях. Их особенность состоит в том, что ни тот, кому обещают, ни тот, кто обещает, не знают, сбудется ли обещание. В ответ на обещания, клятвы, угрозы, приказы и приговоры нельзя ответить: «Я знаю», ибо они являются речевыми действиями. Зависит ли их убедительность от авторитета говорящего, или она достигается какими-то внутренними ресурсами самого языка, так и не ясно. Тем не менее, они используются в языке столь же часто, как и сообщения о положении дел в реальности.

Связь такого рода высказываний с институтами суда, армии, полиции, медицины, школы исследовал М. Фуко. Согласно его теории дискурса, не истина и информация, а авторитет института придает высказываниям силу, которая определяет поведение человека. «Истинными» высказывания становятся тогда, когда они произносятся как приговор суда, решение ученого совета, приказ командира или диагноз врача.

Однако и теория дискурса не исчерпывает потенциала речевых актов. Прежде всего, в искусстве мы сталкиваемся с таким употреблением языка, когда он воздействует на читателя не информацией и не ссылкой на авторитетные институты критики, идеологии или политической цензуры, а имманентно присущей ему силой или энергией. Для обозначения этого внутреннего потенциала языка Гумбольдт ввел понятие «внутренней формы слова». Семиотика сделала его некорректным. Однако время от времени оно возвращается, например, в философии символических форм Э. Кассирера, онтологии Хайдеггера, философии имени Флоренского и Лосева. Согласно Хайдеггеру, язык не исчерпывается референцией, он сам является некоторого рода событием, местом, где может раскрыться истина бытия. Философию языка ортодоксального богослова П. Флоренского настолько необычна, что не поддается интерпретации в терминах семиотики или теории речевого действия. Силу, энергию языка Флоренский нашел не в значении знака, а в нем самом. Знаки не отражают и не обозначают, а обладают собственной энергией. До тех пор, пока мы не столкнулись с чудодейственным воздействием новых масс-медиа, перечисленные теории оставались на обочине наук о языке.

Развитие новых коммуникативных технологий в политике и рекламе заставляет более внимательно относиться к несемантическим техникам анализа языка, разработанным в так называемой «философии имени». Её суть иногда видят в том, что новые знаки не имеют двойников в виде значений и не нуждаются в интерпретации, ибо прямо воздействуют на человека, наподобие того, как сигналы воздействуют на дрессированных животных. В теории «лингвистического программирования» предполагается злодей-манипулятор, который использует средства внушения. Однако если обратиться к истории психоанализа и, тем более, к истории гипноза, то обнаружится зависимость медиума от тех знаков, которыми он воздействует на людей.

Как известно отношения людей определяются не только истинами, но и желаниями, которые передаются друг другу наподобие «флюидов». Носителями того, что Мессмер называл «животным магнетизмом» являются знаки, материя которых – образы и звуки, настолько завораживает слушателей, что они впадают в транс. Этим пользовались шаманы, поэты-сказители ещё в дописьменные времена. Научные техники анализа языка сформировались в эпоху письменной культуры. Преподаватели научены сами и учат других грамматике, логике, семантике, критике, анализу, комментированию, интерпретации. Все эти операции обеспечивают единство письменной коммуникации, которая протекает как индивидуальный акт письма и чтения. В отличие от слушателя, подавленного авторитетом или замороженного пламенной речью слушателя, читатель может так или иначе интерпретировать текст и, таким образом, не признавать его как инструкцию для немедленного действия. Недостаточность рефлексивных методик осознал Фихте, который написал «Ясное как солнце сообщение широкой публике», которое почти никто не понял. После лечения у Мессмера, которое ему, правда, не помогло, он научился писать более зажигательные тексты, вроде «Писем к немецкой нации».

Язык как событие представляет собой речевое действие, которое заставляет людей подчиниться приказу или просьбе, и способствует нормализации человеческих желаний и аффектов. Разговаривая с людьми, можно освободить их от фиксации на своих внутренних болезненных состояниях или фантазмах и вернуть в рамки социальной коммуникации. С этим, конечно, согласятся психологи-эксперты, добывающие информацию о потребностях и возможностях организма. Однако, знание о вреде, например, никотина не избавляет от курения. В этой связи возникает вопрос о том, какие ресурсы языка, помимо информационного значения, использует говорящий, чтобы повлиять на

поведение и образ жизни слушающего? Использованию языка не только в образовательных, но и в воспитательных целях, следует поучиться у античных наставников юношества, христианских проповедников, и даже у заволжских старцев. Их речи, вызывающие уныние своей тривиальностью, следует расценивать не как новую информацию, а как духовное упражнение, способствующее исправлению и даже преобразению человека. Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а в ее суггестивности. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений.

Если слова не получают силу ни от вещей, ни от идей, то как они воздействуют на поведение человека? Если знаки идут не от бытия или Бога, то, может быть, авторитет высказываний зависит от говорящего человека. На то или иное использование, применение высказываний, на то, что значения отсылают не только к идеям или понятиям, но и к действиям, координатором которых выступает язык, указывает прагматика. Общая схема прагматики строится на том обстоятельстве, что знаки употребляются и понимаются в определенном практическом контексте, в рамках социального жизненного мира. Они, конечно, отличаются от сигналов, вызывающих реакции непосредственно. Слова, которые мы слышим, могут восприниматься как команды, просьбы, советы, пожелания и т.п. Конечно, при этом они должны быть поняты. Стало быть, знаки проходят стадию понимания и поэтому они не свободны от ментальных переживаний. Но важно и то, что понимание связано не только с внутренним, но и с внешним планом деятельности.

В противоположность феноменологии, аналитическая философия понимает "истинность" не как очевидность опыта сознания, а как достоверность правил языка, закрепленных институтами. Серль¹⁹ попытался скоррелировать речевые акты и интенциональные состояния (вера, страх, надежда, желание, любовь, ненависть, симпатия, неприязнь, сомнение, удивление, удовольствие, восторг, уныние, гордость, раскаяние, скорбь, огорчение, виновность, наслаждение, раздражение, замешательство, одобрение, прощение, враждебность, привязанность, ожидание, гнев, восхищение, презрение, уважение, негодование). Однако попытка решения проблемы обоснования речевых актов ссылками на интенциональные состояния оказывается весьма затруднительной.

Выражение "речевой акт" требует некоторой корректировки. Прежде всего оно наводит на ассоциацию с действием, с деятельно-

¹⁹ Серль Дж. О природе интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. М., 1987

стью. Поэтому нуждается в осмыслении наше представление о том как язык связан с деятельностью, как он сам выступает своего рода деятельностью (речью) и как он действует. В бихевиоризме язык рассматривается как сигнал, стимулирующий в конкретной ситуации правилосообразные действия. По идее он выступает как медиум, т.е. остается прозрачным и сам по себе не значимым. Он не должен вызывать какого-либо самостоятельного аффекта (удовольствия, как в поэзии или в музыке, рефлексии, как в науке или в философии, гипнотического состояния как в гипнозе, экстатического видения и мистических переживаний, как в религии). Слова и предложения – вспомогательные средства деятельности, ее необходимые орудия. Они содержат информацию о цели и результате, о средстве и условиях протекания эффективного действия. Язык – это схема действия.

Коль скоро существуют желания и влечения, страдания и удовольствия, то все это как-то выражается в языке в форме приказов и угроз, просьбы и мольбы. Он воздействует на сознание эмоциональным образом. Угрозы и приказы, обвинения и обещания отличаются от нарративов тем, что действуют на нас. От нас и от говорящего, а не от "объективного положения дел", зависит то, выполнятся или нет угрозы и обещания. Проблема в том, что их нельзя проверить по рецепту теории соответствия, которые к тому же не годятся и для сообщений. То, что обещают, может и не случиться, а поверить обещанию нужно тогда, когда его произносят. Не только слушающий, но и говорящий не знает о том, исполнится ли обещанное. Во всяком случае, не следует путать сообщения о фактах, которые могут быть проверены наблюдением, с обещаниями и клятвами, которые, скорее, говорят о намерениях субъекта осуществить поставленную цель, чем о действительном свершении.

Наличие намерения, желания, целеустремленности и т.п. не может быть проверено независимо от переживающего эти состояния субъекта. Конечно, выражая их, говорящий сообщает, информирует о том, что он действительно переживает. Таким образом, вопрос о "значении" таких сообщений можно поставить как вопрос о соответствии используемых форм грамматических наклонений действительным переживаниям и намерениям говорящего. Но как отличить фигуру актора от актера, который клянется, угрожает, страдает, переживает так сказать "понарошку"? Когда он на сцене кричит "Пожар!" – это не следует воспринимать как речевое действие, призывающее спасаться.

Как в случае с театром, шире с искусством, не следует путать вымысел с реальностью, так же нельзя смешивать правила одной язы-

ковой игры с правилами другой. Для названия системы этих правил и их применения можно использовать понятие "коммуникативной стратегии", понимая ее как совокупность форм и приемов, при помощи которых говорящий доносит свои намерения до слушателей. Тогда проблема значения ставится и решается по отношению к разного рода играм. Например, сообщение истины тоже может рассматриваться как речевой акт. Его индексом, вероятно, и служит выражение "Я знаю, что ...", которое оказывается непонятным в том случае, если мы исходим из понимания единственной языковой игры по правилам теории соответствия.

Если я обещаю или говорю истину, то критерием значения обещаний и сообщений как речевых актов является не соответствие внешнему положению дел, а соответствие моему намерению или состоянию уверенности. Проблематика значения речевых актов упирается в решение проблемы искренности говорящего. Как убедиться в том, что говорящий искренен. Нельзя ли ввести какой-либо формальный индекс? С одной стороны, существует форма выражения искренности: "Истинно, говорю я Вам, что ...". С другой стороны, нет никаких конвенциональных правил для выражения искренности и тем более для как бы автоматической реализации ее как значения обещания и намерения.

Допущение ментальных состояний искренности в качестве диспозиций оказывается недостаточным в том отношении, что говорящий не всегда может выполнить на практике свои намерения потому, что или не обладает достаточными мужеством и терпением, или не может преодолеть сложившиеся условия имеющимися для достижения поставленных целей средствами. Но стоит ли принимать во внимание субъективные намерения, если их выполнение зависит от объективных обстоятельств, которые и должны учитываться при оценке перформативов?

Теория речевых актов при всех ее проблемах все-таки представляет собой значительный прогресс в понимании связи языка и действия, языка и таких состояний сознания, как искренность, справедливость, доверие и т.п. В сущности, прямо эти интенции не выражаются. Т.е., конечно, можно сформулировать клятвы, угрозы, проклятия, моральные осуждения в, так сказать, прямой форме, но они окажутся несоизмеримыми для тех, кто разделяет другие "языки игры". Например, непонятно, как Раскольников перешел от прагматизма на позицию морального осуждения. По сути дела, возможно несколько способов объяснения этого. Допустим, начитавшись социалистов, Раскольников стоял на инструменталистских позициях, и совершенно искренне считал, что достижение великой цели оправдывает убийство старушки-

процентницы. Затем, испытав "христианское" влияние со стороны Со-ни, он столь же искренне стал думать, что убийство человека ничем не может быть оправдано. Обычно, считается, что более позднее по времени мнение считается правильным. Однако логически можно допустить возможность искренности обоих мнений.

Кажется, что человек, который думает, что можно убить одного человека ради счастья остального человечества, и одновременно искренне осуждает убийство, не является искренним. Нет сомнений, что герой Достоевского, совершив убийство, совершенно искренне признает, что это смертный грех. Но неопределенное отношение к смертной казни доказывает, что убийство не всегда является грехом. Даже священники, напутствующие приговоренного или воина, разве они тем самым не участвуют в "тихой смерти". В каком же случае мы искренни? И если искренность и доверие не могут быть формализованы, то как установить значение речевых актов. При каких условиях клятвы, обещания, осуждения действительно выражают соответствующие ментальные состояния говорящего, или, точнее, дают основания слушателям доверять говорящему, думать, что обещание является искренним.

С. Крипке в статье "Загадка контекстов мнения"²⁰ приводит такой пример. Пьер, живущий во Франции, слышал, что Лондон красивый город. Отсюда можно сделать вывод: Пьер считает, что Лондон красивый город. Позднее он переезжает в Англию и поселяется в малопривлекательной части Лондона и не выезжает за ее пределы. Английский он изучает прямым методом, общаясь с жителями квартала, и в ходе этого усваивает, что Лондон некрасивый. Отсюда другой вывод: Пьер считает, что Лондон некрасивый город. При этом он не меняет своего "французского" представления о Лондоне, ибо считает, что место, где он живет и город его мечты – это совершенно разные вещи.

Очевидно, что оба искренних высказывания исключают друг друга. Как преодолеть это затруднение? Можно ли сказать, что Пьер изменил свое мнение? Нет. По-французски он совершенно искренне считает Лондон красивым, а по-английски – некрасивым. Но он не видит в этом противоречия, так как считает эти города разными. Таким образом, получается, что у него вообще нет никакого мнения, он совершенно искренне считает оба утверждения истинными. Более того, противоречие допускает не Пьер, а мы, ибо видим противоречие в том, что Пьер как носитель французского языка считает Лондон красивым, а как носитель английского, считает его некрасивым. Итак, мы не мо-

²⁰ Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. М., 1986

жем ответить на вопрос, считает Пьер Лондон красивым или некрасивым. Обычный способ приписывания мнений субъекту оказывается явно недостаточным. Мы имеем дело с двумя наборами правил, т.е. с двумя языковыми играми, каждая из которых описывает ситуацию по-своему. Идет ли речь при этом о разном наборе дескрипций в описании имени? Можно ли решить проблему с помощью различия имен и описаний? Крипке делает вывод: подобно тому, как всякая теория истинности сталкивается с парадоксом лжеца, так и всякая теория контекстов мнения сталкивается с подобной загадкой.

Возможности и границы аналитической философии языка

Теоретики и философы говорят о вещах, которые не являются предметами нашего опыта. Но как контролировать такие речи? Как избежать фантазий и ошибок в наших речах о Боге, сознании и Вселенной, о счастье или совести. Ведь все это весьма своеобразные предметы. Да предметы ли это? Не возникают ли затруднения именно от того, что мы обсуждаем их как предметы? Аналитическая философия, как и феноменология, прежде всего десубстантивирует такого рода речи. Она предлагает перечислить высказывания, например, со словом "сознание" и определяет, какие из них осмысленные, а какие нет. Вместо сознания следует говорить о "сознании".

Р. Рорти выразил сомнения относительно плодотворности и основательности позиции анализа языка. Он говорит об антикартезианском и антикантианском перевороте. Его протест направлен против абсолютизации теоретико-познавательной установки. Он с почтением упоминает Гегеля и завершает "Зеркало" главой о герменевтике. Таким образом, речь идет о некоем синтезе аналитической и герменевтической философии. К тому же Рорти позитивно расценивал деконструкцию, и это еще одно важное направление, не близкое, но дополняющее упомянутые подходы. Если добавить психоанализ, о необходимости введения которого в герменевтику писал Рикер, то получилась бы неплохая программа. Однако она далека от исполнения. Это слишком кропотливое и неблагодарное занятие сшивать одеяло из лоскутков, а об этом и идет речь. Конечно, профессора в лекциях и учебниках "синтезируют" разные идеи и даже направления, но это не органичный синтез.

Согласно гипотезе о лингвистической относительности, наши представления о мире зависят от языка. Вместе с тем, сам язык принимается за описание реальных объектов. "Реальный способ речи" гораздо проще "формального" семантически правильно сформулированного

высказывания. Согласно Куайну, мы можем значимым образом употреблять в предложениях единичные термины, не предполагая тем самым, что есть некие сущности, которые эти термины нацелены именовать. Точно также мы можем употреблять общие термины, не обязывая их быть именами абстрактных сущностей.²¹

Как считал Рассел, все, что мы высказываем с помощью имен, можно высказать без них, с помощью описаний: "Существовать, значит быть значением связанной переменной". Основным средством референции являются местоимения: "нечто", "ничто", "все". Они охватывают всю нашу онтологию. Можно принимать частное онтологическое допущение, если оно находится среди сущностей, охватываемых нашими переменными, для того чтобы сделать истинным одно из наших утверждений. Можно сказать, что некоторые собаки белые, не допуская ни "собаковости", ни "белизны". Среди вещей, охватываемых "нечто" есть несколько белых собак, но нет ни "собаковости", ни "белизны". Поэтому теория обязывает к допущению таких сущностей, на которые указывают ее связанные переменные, чтобы ее утверждения были истинными. "Мы смотрим на связанные переменные в связи с онтологией не для того, чтобы знать, что есть, а для того, чтобы знать, что есть согласно данному замечанию или доктрине."²² Такая семантическая позиция открывает общее поле для преодоления спора между сторонниками номинализма и реализма, материализма и идеализма, консерватизма и либерализма как различных концептуальных схем.

Хотя онтологический и политический спор перерастает в спор о языке, это не значит, что все зависит от слов. Например, вопрос о принятии той или иной теории – это тоже вопрос языка. Но следует помнить, что физикалистская концептуальная схема, нацеленная на описание внешних объектов, дает более простую картину мира, так как сводит множественность ощущений к восприятию объекта. Физикалистская и феноменалистская концептуальные схемы имеют свои преимущества. Физическая упрощает наше описание опыта. С точки зрения феноменологии, физическая картина мира – это удобный миф. С точки зрения физикалистской схемы наоборот платонистическая онтология является мифом. Но его придерживаются математики, так как это упрощает наше описание физики. Таким образом, есть дополнительность языков физики и математики. С эпистемологической точки зрения речь идет о том, какая из теорий лучше соответствует нашим целям и задачам.

²¹ Куайн У. Ван Н. О том, что есть. // Слово и объект. М. 2000. С. 335

²² Там же. С. 338

У. Куайн выявил "две догмы эмпирицизма": первая – "эссенциализм" – представление, согласно которому следует различать, о чем говорят люди, и что они говорят об этом. Перевод различных языков возможен при условии выявления сущности референтов терминов того и другого языка. Вторая догма заключалась в том, что такое необходимое для перевода аналитическое предложение может быть найдено тогда, когда удастся подтвердить его при помощи "нейтрального языка наблюдения", описывающего искомый референт.

Однако неопределенность в вопросе, действуем мы под влиянием опыта или значения – это вызов самой теории познания как таковой, а не какому-либо ее отдельно взятому направлению. Это разрушение теории репрезентации и отказ от теории соответствия, которые отвечают нашему здравому смыслу, однако требуют невозможного и невыполнимого, а именно – установить некоторые привилегированные, обладающие особым гносеологическими преимуществами высказывания, которые можно считать констатациями объективных положений дел.

Критика эмпиризма Куайном расценивается как крен в сторону идеализма. В его концепции "объекты" – не более чем физические мифы. По мнению Р. Рорти, теория лингвистической относительности имеет более сильные следствия, так как она не позволяет вообще поставить вопрос о значении. Ни одно утверждение о мире, даже самое невероятное, не является причиной серьезного беспокойства.²³ Даже абсурдное допущение о том, что объекты делаются при помощи слов и значений, крики о потере бытия ничем ей не угрожают. Тезис Куайна, а также позиция Куна и Фейерабенда, подразумевает сомнения и в существовании неизменного концептуального аппарата. Они утверждают, что нет возможности найти способ описания мира кроме как в терминах принятых в настоящее время. Таким образом, наши переговоры являются единственной гарантией соответствия слов и вещей.

Дэвидсон указал на третью догму эмпирицизма, а именно на дуализм концептуальной схемы и содержания, структуры и того, что должно быть структурировано. Согласно Дэвидсону, вопрос о том, "как работает язык", не связан с вопросом о том, "как работает познание". Он считает невозможным решить проблему значения на пути выделения и сопоставления атомарных фактов с атомарными предложениями. Все, чем должна заниматься философия языка – это выявлять ясные отношения между использованием одних предложений и использованием других. Рорти считает, что важным нововведением Дэ-

²³ Рорти Р. Философия и зеркало природы. М., 1997. С. 212

видсона является преодоление ошибочного представления о философии как о дисциплине, которая имеет основания и дает их познанию²⁴.

Если открыть "Физику" Аристотеля, то мы найдем там странные с нашей точки зрения различения и проблематизации. Естественно, мы сопоставляем его определения с теми, которые дали Ньютон и Эйнштейн и таким образом не только поправляем Аристотеля, но предъявляем ему некую претензию за ошибки. При этом нам не приходит в голову упрекать греков за их одежду и даже за политические институты и убеждения, а также религиозные верования. Когда дело идет об истории познания, то предполагается существование вещей, обладающих теми или иными свойствами и качествами. Поэтому столь ошеломляющим стало утверждение Куна, что в познании изменению подлежат представления о том, что такое мир, вещь, качество и т.п. После Куна и Фейерабенда философ стал человеком, который не претендует на изменение значения, а только на его разъяснение.

Вопросы:

Что такое логический синтаксис и логическая семантика?

Каковы парадоксы теории соответствия (референции)?

Определите, что такое знак, значение, смысл?

Сформулируйте критерий верификации.

Определите, что такое язык и метаязык?

Проанализируйте определение языка как формы жизни у Л. Витгенштейна.

Охарактеризуйте речевые акты: сообщения, вопросы, клятвы, приказы и т.п.

В чем состоит гипотеза лингвистической относительности?

Литература:

Аналитическая философия: избранные тексты. МГУ. 1993.

Витгенштейн Л. Философские исследования. Философские работы. М., 1994

Витгенштейн Л. О достоверности. Философские работы. М., 1994.

Куайн У.В.О. Слово и объект. М., 2000.

Марков Б.В. Знаки бытия. СПб. 2002

Остин Д. Истина. Избранное. М. ДИК. 1999

²⁴ Там же. С.195

Язык и переживания

Основа познания – это мышление в понятиях. В религии важен опыт веры, в искусстве – красота. Язык, строго говоря, даже мешает этим переживаниям. Рассказ, письмо приходят потом, после актов понимания, откровения, созидания, работы воображения. Для критической философии язык – это, скорее, печальная необходимость, чем божий дар, поэтому с ним нужно обращаться соответственно. Он создан, прежде всего, для коммуникации и самопрезентации, для болтовни, обмана, внушения, угрозы или лести. Впрочем, иных речь самовозбуждает и воодушевляет. Но именно поэтому язык должен быть постоянно под контролем. Он должен выражать существо дела и быть логичным. Первыми цензорами языка являются логика и грамматика. На эти контролирующие инстанции опирается и философия языка. Особенно явно это видно на примере поисков идеального языка. Однако сравнительное языкознание нигде его не находит, зато ставит все больше данных о различии языков. Некоторые из них не имеют ни общего понятийного каркаса, ни логики. Строго говоря, они несоизмеримы и радикально непереводимы.

Кант поставил вопрос об условиях возможности познания и описал их как категориальные, метафизические предпосылки. Гуссерль хотел обойти языковую проблематику и создать науку о видении сущности. "Просто видеть", "действовать", "верить" – таковы лозунги тех, кто не доверяет языку. Кроме сигнификативных, категориальных актов Гуссерль указал на интуитивные.²⁵ В конце концов, вещи мы не просто именуем, мы их чувствуем, видим, оцениваем и т.п. И тут дело обстоит не как попало. Мы имеем дело с некой intersubjectивной данностью в индивидуальных сознаниях всеобщих, необходимых ментальных объектов. Как же здесь достигается универсальность и аподиктичность? Очевидно, что логические процессы не исчерпывают работу сознания по созданию, восприятию субъективных и в то же время универсальных объектов.

По Дильтею, главная черта переживания – целостность, структурная взаимосвязь жизни, которая определяется целостностью познающего субъекта. Мы обладаем этой взаимосвязью лишь в воспоминании, благодаря которому мы можем окинуть взглядом прошлое течение жизни. Оно имеет значение, поскольку в нем осуществляется связь с будущим посредством деяния или в силу внешнего события. В любом

²⁵ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. М.: ДМК. 2001

случае речь идет о связи части и целого. Оно никогда не реализуется полностью. Для этого необходимо ждать конца жизни или конца истории. На самом деле понимание парит между прошлым и будущим. Любое проявление жизни обладает значением, поскольку оно, подобно знаку, выражает нечто, указывает на нечто такое, что принадлежит жизни.²⁶ Слова «значение», «понимание», «смысл жизни» отсылают к пониманию сопряжения событий с некоторой внутренней взаимосвязью, благодаря которой они понимаются. «Мы обладаем этой взаимосвязью лишь в воспоминании. ... Мы постигаем значение момента прошлого. Он имеет значение, поскольку в нем осуществляется связь с будущим посредством деяния или в силу внешнего события ... Во всех случаях отдельный момент обретает значение благодаря взаимосвязи с целым, благодаря сопряжению прошлого и будущего, бытия отдельного человека и всего человечества.»²⁷

В отличие от неопозитивистов, приписывающих высказываниям о переживании непосредственный характер, феноменология и герменевтика раскрывают систему предпосылок сознания, структурирующего поток переживаний. В лекциях по феноменологии восприятия времени Гуссерль описывал поток переживания времени в терминах ретенции и протенции, как единство памяти и воображения. Переживание настоящего определяется как прошлым опытом, так и предвосхищением будущего. Гуссерль опирался не на категориальные, а на феноменальные структуры – эйдосы. Феноменология – это наука об опыте сознания, или аналитика опыта. Если следовать принципам феноменологии, то внешний мир, другие сознания, поскольку они трансцендентальны, не являются рассогласованными. И для этого не требуется допущения о фундаментальной роли языка как медиума общения. Люди образуют сообщества монад, каждая из которых запрограммирована как трансцендентальное Его. Но как быть с телесной реальностью других людей и вещей? Ответ на этот вопрос дает феноменологическая теория жизненного мира. Опыт бытия телесного человека в вещном мире тоже протекает по определенным правилам, и они могут быть феноменологически описаны.

Хотя слово "акт" одно из любимых у Гуссерля, это не значит, что каждое сознание конструирует собственный мир. Он использовал термин «конституирует», обозначающий не учреждающее действие, а интенциональное отношение, где акты индивидуального сознания подчи-

²⁶ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. Собр. соч. В 6 т. Т. III. М. 2004. С. 293

²⁷ Там же. С.282

нены общим стандартам. По сути, это и есть «априорное знание» – опора трансцендентализма. Оно срабатывает в актах не только в мышления, но и в видении, которое есть нечто большее, чем состояние органов чувств воспринимающего Я. Мы знаем об обратной стороне куба, хотя не видим ее. Т.е. видение – это еще и данность "кубовости" как целостности, которая не является продуктом синтеза, и дана независимо от актов зрения. То, что я вижу, не является результатом ни самого зрения, ни самой вещи. Видимая вещь дана заранее как некая "величина". "Содержание ощущений" тоже не сводится к телесным переживаниям, а включает образцы ощущений.

Итак, априорная данность – это интуитивное содержание, а не какой-то "эскизный проект" мышления, не «языковой каркас», не «символическая функция», оформляющая хаос ощущений. Априори – это не внеопытные предпосылки, и не опыт, обусловленный естественной организацией реального носителя акта. Априорность коренится в содержании интуиций, исполняющих предложения.

Вопрос Гуссерля состоит в том, как субъективная эгологическая очевидность смысла может стать объективной и интерсубъективной?²⁸ Это вопрос о том, как смысл входит в историю, как он разрывает цепи, связывающие его с исторической почвой? Оказывается, изначальный смысл конституирующего акта можно разгадать лишь в свете конституированного объекта, т.е. конечного смысла. Нет сначала субъективной очевидности, которая затем становится объективной. Геометрическое существования не психично. Оно очевидно для каждого, и потому вневременное. Точно также априорное мышление истории выявляет возможность появления истории как таковой.

Возможность доступа к смыслу открывает не только история, но и язык. Примером является слово, которое остается тем же самым в различных употреблениях. Проблема в том, возможен ли трансцендентальный язык или же язык отвергает феноменологическую редукцию и подчиняет нас игу естественной установки? Финк отметил неопределенность основных понятий феноменологии и объяснял это тем, что «феномен», «конституирование», «эпохе» употребляются то как тематические, то как операциональные, не фиксирующие предметность. Все это предполагает необходимость критики языка, предшествующей феноменологии. По Гуссерлю, наоборот смысл предшествует слову. Отсюда историческая и языковая "наивность" феноменологии. Но так

²⁸ См.: Гуссерль Э., Деррида Ж. Начало геометрии. М.: Ad Marginem. 1996. С.73

ли принципиально влияние языка? Ведь теорема Пифагора остается той же самой на любых языках.

По Гуссерлю, идеальный объект существует один раз и навсегда, но актов и переживаний может быть много. То, о чем говорит высказывание, остается одним и тем же. При этом смысл может устаревать, утрачивать ценность, даже оказаться ложным: "Автомобиль самое быстрое средство передвижения". Более того, даже абсурдное высказывание предполагает аутентичное. "Тематическое" (то, о чем говорится, смысл), где бы оно ни было высказано, отличается от высказывания, которое само во время высказывания никогда не бывает и не может быть темой. Темой являются идеальные предметности, а вовсе не те, которые подпадают под понятие языка. Поэтому ответ на проблему объективности нужно искать по ту сторону языка. Геометрическая истина пребывает по ту сторону языка, на котором говорит субъект. Однако объективность истины не может конституироваться без возможности осуществления в языке. Без языка оно бы осталось невыразимым, осуществленным в психике индивида. Но язык не просто выражение истины, он конституирует объект. Без культурно-исторического языкового выражения истины пребывали бы в голове индивида. Язык и история освобождают трансцендентальное. Таким образом чистая идеальность откладывается в языковой реальности. И все же для феноменологии более важным является видение сущности. Размышления же о языке и интерсубъективности – это возвращение того, что прежде было редуцировано.

Феноменология коммуникации

Человек понимается и воспринимается как наделенное сознанием, разумом, речью и т.п. способностями существо в рамках письменной культуры. Смена медиумов, переход к аудиовизуальной форме коммуникации, предполагает культивирование иных, нежели интеллектуальные, способностей человека. Это не означает конца философии, но предполагает смену формы философствования. Главным становится вопрос о том, как люди ориентируются в образах и звуках. Поиски ответа на этот вопрос и являются причиной сегодняшнего интереса к феноменологической философии. Она изначально противостояла позитивистским программам, ориентированным на обоснование теоретических высказываний эмпирическими. Ее отличительной особенностью является последовательный трансцендентальный подход, опирающийся на очевидности сознания и не прибегающий к ссылкам на трансцендентное бытие. В условиях осознания кризиса науки (релятивизм) и

кризиса религии (смерть Бога) философия претендует на то, чтобы быть опорой новой коммуникативной системы. Знаки, которые в ней функционируют, черпают свое значение и силу не из опыта мира, ибо он исторически относителен, и тем более не от переживаний эмпирических субъектов, сознание которых отягощено частными интересами и предрассудками

Со всей отчетливостью коммуникативная цель философии сформулирована Гуссерлем в "Кризисе наук". Серьезную угрозу европейскому человечеству составляет разрыв с первоначальными греческими посланиями. Несмотря на работу персонала, обслуживающего бесперебойную работу пересылки греческих посланий к их далеким потомкам, как показал "кризис Европы", где-то произошел сбой коммуникативной системы. При этом нет сомнений, что логики, грамматики и филологи хорошо выполняли свои обязанности. Сбой произошел на уровне понимания смыслов, очевидная ясность которых оказалась утраченной в силу изменения форм жизни. Гуссерль возлагает вину на философов, которые отказались от "жизни в теории" и ушли в мир. Вместо того, чтобы учить как жить, они сами стали учиться у жизни и оказались в зависимости от "прекрасного и яростного мира" страстей, интересов, желаний, словом всего того, что Ницше называл "волей к власти".

Гуссерль отмечает искажения основных понятий греческой философии, произошедшие в результате прагматического использования науки, и пытается их преодолеть. Он указывает на первоначальное значение слова "теория" и показывает, что она является условием возможности правильной политической и технической практики. Вместе с тем, отыскивая первоначальные, теперь утраченные идеи философии, Гуссерль приходит к парадоксальному выводу о том, что ранние греческие мыслители не знали смысла введенных ими понятий. Этим он отличался от Хайдеггера, который в своей "деструкции онтологии" пытался вернуться к истокам и оттуда прослеживал отклонения пути развития европейской философии. Гуссерль, хотя и говорил об искажениях первоначальной греческой идеи науки, однако допускал историческое развитие этого идеала и говорил об ответственности современных философов за его сохранение.

Введением в философию классической модели коммуникации являются и "Картезианские размышления", где Гуссерль также начинает с поиска исходных идей, сообщением о которых является философия. При этом он следует методу сомнения Декарта. Отвечая на вопрос о том, что сообщает философия, Гуссерль перебирает различные под-

ходы. Прежде всего, он критикует онтологическую установку, и выносит вопрос о реальности за скобки. Философские утверждения не являются знаками объективно существующего, физического бытия. Таким образом, философ не является посыльным бытия и не может утверждать о мире как свидетель. Остается еще Бог, который послал через посредство своего сына послание людям. Но и в отношении веры, можно допустить, что какой-то коварный злой демон обманывает нас. Гуссерль, как и Декарт, буквально "сдирает" с человека слой убеждений, обусловленных национальной, культурной, социальной принадлежностью и оставляет его в одиночестве перед выбором исходного пункта философствования. Началом его служит знаменитое "*cogito ergo sum*", означающее, что я существую в акте мысли, даже если это сомнение относительно возможных обманов и заблуждений.

Отсюда начинается трансформация Декартовой философии в Гуссерлеву феноменологию. Она также является философией самосознания. Однако Гуссерль выбирает в качестве носителя истинных сообщений не индивидуального, а трансцендентального субъекта. Человек не знает самого себя и сомневается, является ли он действительным посланником, несущим правильное сообщение. Поэтому вместе с эмпирическим субъектом должен быть редуцирован мир внутренних психологических состояний и переживаний. Гуссерль писал о том, что я уже не являюсь тем человеком, который в естественном опыте самопознания преднаходит себя как человека и обращаюсь к трансцендентально-феноменологическому Я.

Трансцендентальный субъект становится новым идеальным медиумом коммуникативной системы. Приписываемые ему свойства как раз и обусловлены требованиями ее бесперебойного функционирования для доставки сообщений. Если трактовка субъекта как идеального медиума не вызывает возражений, то допущение о том, что источник информации находится внутри ее самой, вызывает самое серьезное опасение. В этом случае прерывается связь медиума с бытием и вопрос о коммуникации, как кажется, повисает в воздухе. Собственно, это обстоятельство и вызывало страх у последователей Гуссерля, и его наиболее талантливые ученики осуществили поворот от опыта сознания к опыту бытия. Однако Гуссерль стремился развеять опасения от того, что философские послания исходят не от объективного бытия. Наша коммуникативная система, основанная на устных речах и письменных сообщениях все равно не пригодна для транспортировки каких-либо, так сказать, "вещественных" свидетельств. Знаки, при помощи которых мы коммуницируем, конечно являются материальными вещами, однако их главная функция состоит в том, чтобы быть носите-

лями идеальных значений и смыслов. Представление о том, что знаки как бы пропитаны энергией самого бытия и воздействуют на поведение людей этой своей радиально-лучевой магической силой, как в теории эманации, является, по мнению Гуссерля, предрассудком. Эффективными медиумами современной информационной машины являются те, кто обладает искусством чтения, интерпретации и понимания значения знаков, а не магнетопаты или верующие фанатики, которые хотя и выдают себя за подлинных посланников, однако остаются лжепророками, которым не должно быть места в цивилизованном обществе.

Во времена Гуссерля на роль медиумов претендовали не столько мистики и визионеры и даже не представители церквей, а ученые. Именно с ними за место под солнцем и боролись представители трансцендентальной феноменологии. Конечно, вынося объективный мир, реальность за скобки, Гуссерль не собирался отбрасывать науку. Он только хотел показать, что ее основанием является не "действительность, как она существует сама по себе", выступающая окончательным критерием истинности любых сообщений, а данности трансцендентального опыта. Наукой об этом опыте и выступает феноменология. Гуссерль понимал, что предложенный им проект есть чистая эгология, приговаривающая его программу к солипсизму хотя и трансцендентального толка. Поэтому он последовательно перешел к разворачиванию трансцендентальной intersубъективности, в рамках которой осуществляется коммуникация между субъектами. Каждый из них – это монада без окон, и тем не менее они образуют некое сообщество, в котором все друг друга знают. Как же осуществляется коммуникация между ними? Лейбниц, как известно, допускал существование предустановленной гармонии, благодаря которой монады не только понимают, но и могут повторять опыт друг друга. Гуссерль считал идею Бога сомнительной и предпринял попытку обоснования intersубъективности на основе аналогизирующей апперцепции. Благодаря ей, и происходит взаимное признание монад как представителей трансцендентального эго. Я.А. Слинин интерпретирует рассуждения Гуссерля таким образом: "Так как моя психофизическая структура представляет собой своеобразную "проекцию" моего трансцендентального субъекта на мир феноменов, то я при помощи аналогизирующей апперцепции, своеобразной аппрезентации, усматриваю, что за другими психофизическими структурами тоже "стоят" другие трансцендентальные субъекты, действующие независимо от него."²⁹

²⁹ Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. – СПб.: Наука. 2001. С. 427

Субъекты мыслятся Гуссерлем наподобие монад Лейбница и не могут непосредственно общаться друг с другом. Сообщество монад организуется благодаря языку. Собственно людьми Гуссерль считает таких субъектов, которые общаются на основе языка. Модель трансцендентального субъекта Гуссерль строил с учетом требований коммуникативной системы. Внешний мир у него – это не физическая реальность и не природа, а система интенциональных объектов, феноменов, сообщениями о которых является язык. Все то, что может быть названо другим по отношению к моему индивидуальному сознанию – мир, природа, другие Я – все оказывается внутри сознания. Его центр Гуссерль называет субъектным полюсом. На периферии располагаются интенциональные объекты. Они образуют горизонт сознания. Точно также концентрически выстраивается и сообщество монад: в центре находится мой трансцендентальный субъект, а на периферии – монады других. Коммуникация между ними понимается как обмен сообщениями о феноменах при помощи языка. Каков же механизм расшифровки знаков? Что дает уверенность, что другие правильно понимают мои сообщения и действия? Опять таки Гуссерль предполагает, что я имею возможность судить о переживаниях другого по аналогии с собственным опытом.

Сочинения позднего Гуссерля посвящены глобальному проекту солидарности, которую он основывал на духе. При этом каждый человек, каждое сообщество людей или животных составляет множество замкнутых, изолированных монад, каждая из которых каким-то образом может общаться с другими. Было бы поспешно интерпретировать феноменологию Гуссерля как философский проект, открывающий условия возможности глобальной коммуникации на основе истины, которая могла бы объединить, как заявлял Гуссерль, "людей, ангелов и чудовищ", а не только представителей разных рас, этносов и наций. На самом деле Гуссерлю был чужд универсализм: каждый субъект представляет собой замкнутую монаду и как таковой сохраняет свою уникальность и независимость. Понимание мира, как совокупности различных самостоятельных сфер, является более перспективным, чем видение его как одной большой сферы. Наличие стен, конечно, создает препятствие для коммуникации, но они же дают некоторую гарантию неприкосновенности и самосохранения.

Интенциональность

Гуссерль придерживался кантовского различия трансцендентного мира и трансцендентального сознания. Природа есть ничто иное, как интенциональное единство, мотивированное имманентными взаимо-

связями чистого сознания. Важно иметь в виду кантовский подтекст гуссерлевского понимания интенциональности. Интенциональность – это сознание о чем-то, но Гуссерль акцентировал не материалистический (отражение), а идеалистический аспект. Интенциональность – это общее определение таких актов сознания как восприятие, представление и т.п. Таким образом, интенциональный предмет, точнее предмет или коррелят интенциональности – это продукт сознания, или данность предметов в формах сознания.

Гуссерль предупреждал против сведения интенциональности к отражению и выделял несколько модусов интенциональности. Он отвергал допущение реального объекта, который подкладывают под переживание образ. По Гуссерлю, существует только одна реальность. Воспринимаемое дерево является действительным объектом воспринимающей интенции. Имманентное дерево, внутренний образ действительного, не дано. Таким образом, и "физическая", и "психическая" реальности заключаются в скобки. Гуссерль писал: "Вкладывать в восприятие физического функции отображения – значит подводить, подкладывать под восприятие сознания образа, которое при дескриптивном рассмотрении оказывается конструируемым существенно иначе."³⁰ Гуссерль настаивал придерживаться данного в чистом переживании, принимая его таким, как оно даёт себя Феноменологическую рефлексию Гуссерль понимал как радикальное рассуждение, позволяющее пробиться к д трансцендентальному чистому сознанию. Трансцендентальная установка предполагает заключение природы, вселенной в скобки, это и есть трансцендентальное "эпохе".

Гуссерль обстоятельно разъяснил отличие феноменологической редукции от обычной абстракции. Абстрагирование в естественных науках, например, механика занимается поведением тел, а химия молекул, но это отделение и исключение в рамках единой природы. Точно также сознание изучается психологией и другими когнитивными науками, представители которых считают сознание частью природных процессов. Переживания сознания мыслимы вне сплетения их с природой. Такая установка исключает психологизм и когнитивизм. Необходимость феноменологической редукции вызвана принципиальным отличием природы и трансцендентального сознания, которое не зависит от природного бытия, которое, наоборот, существует как взаимосвязь всего, конституированная во взаимосвязях сознания. Конечно, даже если признать, что порядок природы устанавливается сознанием, оста-

³⁰ Гуссерль Э. Идея чистого феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. – М.: ДИК, 1999, с. 202

ётся вопрос о вещах и свойствах. Поэтому Кант и допустил вещь в себе, как нечто без свойств и отношений, которые конструируют в категориях рассудка. Гуссерль радикальнее Канта: не только свойства и отношения, но и сама "вещность вещей" конституируется сознанием и не обладает самостоятельным онтологическим статусом. Гуссерль также различал вещи, данные чувственно и физические вещи в качестве. Одно – переживание вещей другое – переживание их воспринимаемых качеств. При этом сами учёные не считают являющиеся вещи кажимостью, искаженным образом физической вещи. Но Гуссерль противник, как теории отражения, так и теории обозначения, согласно которой наши восприятия это знаки подлинных вещей.

В своей главной работе "Общая теория познания" М. Шлик полемизировал с Гуссерлем. Он критиковал образную концепцию и развивал теорию обозначения в духе логического эмпиризма, представленного в "Логико-философском трактате" Л. Витгенштейна. Оппозиция феноменологии и логицизма требует более обстоятельного обсуждения. Она выросла из рассуждений Фреге по поводу смысла и значения высказываний. С одной стороны, значение зависит от эмпирической подтверждаемости. Но смысл высказывания – это мысль, которую оно выражает. Таким образом, элементы платонизма дают ростки, как в семантике, так и в феноменологии. Вопрос в том, как даётся "мысль" и даёт ли, представляет она сама что либо? По Гуссерлю получается, что она переживается в акте интеллектуальной интуиции, как нозма. Что касается "реальности", то в переживаниях она конституируется в актах ноззо-нозматической корреляции, поэтому вопрос о трансцендентной реальности Гуссерль считал противоосмысленным. Исходя из принципиального различия "идей" и "вещей", Гуссерль отвергал возможность причинного взаимодействия между ними. Точно также ни трансцендентная реальность, ни имманентный план Бога не представлены в чистом сознании.

Если непостижимая нами реальность существует, это предполагает возможность её восприятия. Гуссерль не исключал возможность вчувствования в другое Я, постигающего недоступные мне реальности. Это другое Я неизбежно допускается в горизонте моего фактического мира. Таким образом "возможность" у Гуссерля означает допущение внеопытных вещей, неосуществимых по историческим или иным фактическим причинам. По Гуссерлю, возможна некая трансцендентальная индукция". Даже если основанные на таких предпосылках суждения не проверяем, эти предложения сохраняют своё значение. Гуссерль писал: "Мы обретаемся в универсальной сфере эмпирико-индуктивных

достоверностей, предположительностей, вероятностей, которые не выходят за пределы всеобъемлющей взаимосвязи моего возможного опыта, моего реального опыта и моих антиципаций, не выходят и тогда, когда отсылают к возможному опыту других, поскольку всякий "другой", существуя для меня в достоверности или в возможности (предположительности), сохраняет для меня свою бытийную значимость по способу опытного постижения, присущего вчувствованию – непосредственному или же опосредованному, мотивированному антиципациями, т.е. eo ipso принадлежит к универсальной сфере моего возможного опыта."³¹ Действительно, «естественные» чувственно воспринимаемые вещи и вещи, например, физиков разные. Но вещи необразованных людей так же нагружены внеопытными предпосылками. Гуссерль протестовал против семиотической трактовки и указывал, что знаки сами по себе нейтральны. Наоборот, воспринимаемые и нагруженные внеопытными предпосылками объекты являются не знаками, которые воздействуют исключительно своими значениями, а чувственно воспринимаемыми вещами. "Сила", "ускорение", "энергия" служат определению воспринимаемых взаимосвязей. Т.е. эти определения относятся не к трансцендентной, а к наглядно данной реальности. Физика, химия, как и любая дисциплина, это интенциональные корреляты. "Образ или знак, – писал Гуссерль, – указывает на нечто, лежащее за его пределами, – это нечто, перейдя в иной способ представления, дающее созерцание, было бы доступно постижению" само" по себе. Знак и образ не "изъявляет" своей самостью означаемую (или отображаемую) самость, он не даёт себя. физическая же вещь не чуждо тому, что является чувственно-телесно, но изъявляет себя в нём, причём a priori (по неотъемлемым сущностным основаниям) изъявляет себя изначально только в нём."³² Причём, отметил Гуссерль, оболочка, в которой дан носитель физических определений, не является чуждой, не является обманом. Носитель, нечто равное X, является субъектом как чувственных, так и физических определений. То, что физик подвергает причинному анализу, есть то, что является, и то, что выступает субъектом физических предикатов.

Семиотическая трактовка познания и других культурных артефактов явно недостаточна. В любой науке кроме символического, т.е. математического аппарата имеются объекты, которые значимы сами по себе, эти идеальные объекты описываются метафорами. Кроме того,

³¹ Гуссерль Э. Идентификация к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Лабиринт, 1994, с. 19 - 20

³² Там же. С. 21

они технически воплощены, и это их главное отличие от знаков, которые функционируют как носители значений. Наоборот, объект как конструкт сохраняет свою самостоятельность и может вести себя иначе, чем думает о нём его создатель.

Точно также произведения искусства, а также реклама, клипы, воздействуют не только символическими значениями, но сами по себе, так как обладают собственной энергией. Это ли имел в виду Гуссерль, предложивший в качестве центрального акта сознания эйдетическую интуицию? Можно сказать, да и нет. С одной стороны, он описал работу сознания, которая не сводится к интерпретации. С другой стороны, он сохранил символическое содержание, которое, как он полагал, непрерывно сопровождает чувственное восприятие в форме установок, мотиваций, ориентаций и прочих внеопытных и даже внепонятных предпосылок. Они априорны в историческом смысле, как обобщение опыта генерализованного другого и могут меняться, однако остаются при этом формами проявления абсолютного априори чистого сознания. Тут есть нечто от гегелевского мирового духа.

В "Философии символических форм" Э. Кассирер подобным образом охарактеризовал символические функции. Он описал их работу по аналогии с понятийной интерпретацией, в то время как Гуссерль акцентировал визуальные акты сознания. Нозмы, установки, мотивации не сводятся ни к образу, они дополняют и даже реконструируют сенсорные данные, ни к языку. Можно спросить, а что даёт предложение Гуссерля о замене онтологии феноменологией? На место одного абсолюта ставится другой, а именно чистое сознание. Конечно, сознание мы можем познавать, в то время как трансцендентная реальность непостижимая. Зато остаётся непонятым, статус конструкции сознания. Ведь термин "конституирует" столь же сильный, как и конструирует. Гуссерль использовал для характеристики переживаний термин "интенциональность". Его можно понимать как обозначение непосредственной данности предмета в интеллектуальном созерцании. Но абсолютным Гуссерль называет чистое сознание, существование которого необходимо допустить, даже если нет воспринимающего субъекта, например, человека или даже животного. Люди и животные имеют дело с интенциональными или относительными переживаниями. Во-первых, относительны они сами. Человеческие сознания обусловлены природно-биологическими и социально-культурными условиями. Во-вторых, относительны и предметы их восприятия, которые интенциональны в том смысле, что конституированы благодаря установкам, мотивациям и предпосылкам трансцендентального субъекта, который, как

и тело, присущ человеку. Таким образом, получается, что можно говорить о двух видах интенциональности. одна свойственна актам сознания, другая конституированным объектам.

Гуссерль «заключал в скобки» психологию, биологию и социологию сознания в том смысле, что рассматривал абсолютное, чистое сознание. Феноменология отрицает первичность природной и социальной обусловленности сознания и доказывает, что природа и общество это продукты интенциональности, а не наоборот. Тем не менее, Гуссерль не исключает, что сознание может конституировать предметы как природные, психические или социальные. Если взять радикальный тезис когнитивизма, мыслит мозг, не сознание, то радикальную установку Гуссерля можно выразить так: сознание мыслит мозг. Если верно, что крайности сходятся, то попытка подсоединить феноменологию с когнитивными науками не обречена на провал.

Нужно рассмотреть движения навстречу с той и с другой стороны. Так поздний Гуссерль ввёл в поле феноменологии социальный жизненный мир. Современные представители постаналитической философии работают понятием ментальности и допускают непосредственный опыт сознания. Но может быть, это работа на чужом поле. Раньше было нечто вроде договора между представителями наук о духе и наук о природе, и они не вторгались в чужие предметные области. Теперь же появляется, с одной стороны, феноменологическая социология и психология, а с другой, нередуктивный физикализм, оперирующий понятием «супервентности». Таким образом, формируются междисциплинарные исследовательские программы, которые соединяют кажущиеся взаимоисключающими подходы. Чтобы не допустить появления монструозных образований, следует соблюдать меру. Короткое замыкание приводит, как известно, к разрушению контакта.

В качестве удачного примера можно привести так называемую феноменологическую социологию, представители которой опирались на понятие жизненного мира. Гуссерль указал на то, что тот мир, с которым взаимодействует сознание, дается в интересубъективном опыте совместного бытия. Он кажется несомненным и вызывает доверие. Жизненный мир является пространственно-временным миром вещей, воспринимаемым до и вне всякой науки. Он не требует никаких дополнительных обоснований, и подтверждает себя путем постоянного повторения одного и того же.

А. Шюц подхватывает эти идеи и ставит проблему описания базовых структур донаучного знания, которое считается само собой разумеющимся для участников жизненного мира. Повседневный жизненный мир

получает у Шюца достаточно простое определение: этот мир, наряду с миром мечты или истории, «является областью реальности, в которой человек принимает участие с неизбежной и регулярной повторяемостью».

Только в повседневном жизненном мире возможно конституирование общей среды коммуникации. Следовательно, «жизненный мир повседневности есть особая реальность, свойственная лишь человеку». ³³ Истолкование и конструирование жизненного мира опирается на накопленный личный опыт и усвоение опыта других людей. Благодаря этому происходит типизация феноменов и упорядочивание нового опыта. Опыт возникает благодаря вниманию, которое человек уделяет ситуации. Сталкиваясь с похожей ситуацией, человек активизирует память и пытается решить проблему исходя из накопленных обобщений. Это и есть образование смысловых связей. Если обобщение получает дальнейшее применение, оно становится типизацией. Типизация – это не абстрактное обобщение. Она прагматически ориентирована и состоит в том, чтобы выявить актуальное значение положения дел исходя из множества их значений и оценок.

Главной формой отражения типичных схем опыта является язык, в котором объективировано большинство типизаций человеческого опыта. Привычки, как результаты повторения типизаций для решения проблем, образуют естественную установку. Но этот само собой разумеющийся опыт иногда начинает давать сбой. В этом случае естественная установка подвергается модификации. Но это бывает редко. Как правило, мы интерпретируем мир так, каким мы его знаем. Эти интерпретации являются не просто теоретическими. Они всегда имеют характер инструкций к действию: если положение дел таково, то я поступаю так-то. Благодаря своей применимости эти интерпретации становятся рецептами действий.

Процесс конституирования жизненного мира, по Т. Лукману, является одновременно и конструированием его. Не все переживания доводятся до уровня сознания, а только те, которые совпадают с представлением о социальном порядке у того или иного субъекта. Этот процесс конституирования-конструирования социального порядка не является осознанным, и, вместе с тем, он формируется более или менее произвольно и систематически. Здравый человеческий рассудок играет здесь роль «теории», защищая человека от сомнений, и выступает конструкцией, благодаря которой мы упорядочиваем окружающую действительность.

³³ Schuetz A., Luckmann T. *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1. Neuwied, 1975. P. 23.

Социальный опыт превращается в типичный опыт, образующий запас знания. С его помощью создается субъективный мир, и происходит осознание себя, как части социального мира, общего с другими людьми и существующего до нашего появления на свет. Так создается объективный мир, который задает определенные рамки субъективного сознания и действия. Жизненный мир – это такая действительность, которую мы стремимся изменить своими действиями, которая сама меняет наши поступки. Поэтому естественная установка является принципиально прагматической: мы действуем в своем жизненном мире, который задает рамки нашей свободы. Таким образом, одной из важнейших функций феноменологической социологии является практическое предложение изменения социальной реальности. Раскрывая механизмы формирования жизненного мира, она должна вносить свою лепту в их гуманизацию и помогать людям в решении повседневных проблем.

Всякий порядок отстает от творческих потенций человека, который является не только аскетическим, но и продуктивным, экзотическим существом. Это необычное не лежит в некоей сфере сокрытого или интимного, напротив, необычное есть обратная сторона обычного. Точкой перехода от старого к новому является аномалия, т.е. отклонение от нормального. Такое отклонение с точки зрения всеобъемлющего порядка выступает как проявление беспорядка, а с точки зрения гибкой, изменчивой рациональности как переход к другому порядку. Аномалия амбивалентна: не ясно, то ли она есть нарушение порядка, то ли переход за его границы к чему-то новому. Инновации – это не всегда научные революции, но это всегда процессы, в которых происходит смещение границ и эрозия форм и стилей. Изменения могут начаться на разных уровнях, как проявление нетипичного, маргинального, как смена норм и отказ от жестких оценок их нарушения, как потеря почвы у старых норм, как изменение их в ходе осуществления продуктивного действия.

Современность это "слоеный пирог", где новое и традиционное переплетены. Поэтому не стоит торопиться хоронить классические модели рациональности. Вместо попыток построения универсальных моделей «пострациональности», следует заняться реконструкцией многообразных типов порядка в кажущемся иррациональным устройстве современного мира, включая науку и повседневность. Теория познания может последовать по пути прикладной этики и создавать различные модели для разных сфер жизнедеятельности. Аналитика повседневности одна из перспективных ниш приложения философии.

Э. Кассирер, определял язык как одну из символических форм, наряду с познанием, мифом и искусством. Прежде всего, языковое творчество – это важнейшее проявление духа. Его можно определить как акт символизации или объективации. Язык – это не просто отражение или обозначение чего-то готового – вещей, образов, идей, переживаний. Символическая структура является предпосылкой восприятия, как вещей, так и идей. Но поскольку она как "внутренняя форма слова", так сказать, неосвязаема, постольку нуждается в выражении, т.е. в знаках. Отсюда допущение единства символического и семиотического. Кассирер исходил из единства знака и понятия. Законы в науке укладываются в формулы знаков. Благодаря этому содержательная сторона познания обретает форму. И так везде. Знаки и язык, искусство и образы неотделимы. Отсюда проект создания "грамматики символической функции", упорядочивающей идиому языка, искусства, мифа и религии. Так Кассирер пытался преодолеть дуализм духовности и чувственности. Сенсуализм представляет чувственность пассивной и недооценивает работу духа, покоряющего чувственность. Точно так язык упорядочивает хаос непосредственных впечатлений, благодаря чему они обретают значение. Язык не только обозначает налично данное, но и придает ему смысл. Именно в языке содержится возможность, как познания, так и искусства. Точно также миф не является продуктом произвольной игры фантазии, там есть свои законы формообразования.

Воспроизведение содержания опирается на знаки. Знаки фиксируют в потоке сознания нечто устойчивое. Язык – это посредник человека и природы. Между тем, все концепции происхождения языка колеблются между крайностями. В одних предполагается, что звуки речи есть выражение внутренних аффектов, в других допускается подражание. На самом деле язык – это синтез Я и мира. Такое проникновение характерно прежде всего для искусства.

Как чувственно воспринимаемое единичное может стать носителем общего значения? Физический звук, используемый в языке, выражает мысли. То же и в музыке, где звуки подчинены законам эстетического формообразования. Ясно, что у "языка музыки" своя "грамматика" и не ясно, что у нее общего с грамматикой словесного языка. Кассирер отметил две программы поисков единства. Одна допускает множественность уровней бытия со своим порядком, и ищет общую концепцию их связи. Другая пытается вывести множественность из единства. Знаки как формы единства представлены в науке и искусстве по-

разному. Общим для разных сфер культуры является представление времени как последовательности, а пространства как расположенности остается. Третья форма единства – предметные связи, например, взаимодействие и причинность. Вещи, свойства, отношения тоже понятия или формы единства. То, что называют вещью, – это совокупность свойств. Целостность можно мыслить как совокупность, единство частей и как конституирующий принцип.

Природу знаков Кассирер выводит из "указательной активности сознания". Именно благодаря духовным актам чувственные переживания становятся носителями смыслов. Сознание наделено способностью представлять не само себя, а нечто иное. Глаза видят не себя, а предметы, сознание тоже прозрачно для самого себя. Поэтому начинать анализ языка, исходя из описания знаков, как основы, неправильно. Знаки, как и сознание, существуют для того, чтобы нечто обозначать, они являются носителем значения. Семиотика и лингвистика, так или иначе, вынуждены учитывать работу сознания.

Кассирер утверждал, что сознание само создает конкретные чувственные содержания. Благодаря этому язык не повторяет предметы представления, а задает те различия, которые воспринимаются чувствами. Форма представления различается в языке, познании и искусстве.

Понимание языка как изображения, отражения, копирования, выражения реальности, уже воспроизведенной чувствами, предполагает целую систему зеркал. Сначала сознание различными актами – ощущениями, представлениями, переживаниями – копирует внешнюю реальность, которая потом еще раз копируется в языке. В результате копии становятся все более абстрактными. На самом деле сознание и язык не просто копируют, а придают смысл и значение. Кассирер называет эту творческую функцию "интеграцией в целое".³⁴ Создавая знаки, сознание реализует способность связывать и соединять. Например, химическая формула не содержит чувственно данного при восприятии обозначаемого вещества. Она включает его в сложные системы отношений. Это и дало повод Лейбницу говорить о "всеобщей характеристике" как форме логических взаимосвязей, раскрываемых в языке.

От метода функционального обоснования научных понятий Кассирер пришел к открытию продуктивной роли «символической формы» в культуре благодаря восприимчивости к открытиям гештальт-психологии и философии языка, которые в Германии развивались на

³⁴ Кассирер Э. Философия символических форм. М. 2001. С. 42

базе неокантианских идей. Если внимание к результатам этим дисциплин кажется естественным, то занятия Кассирера феноменологией кажутся необычными. Дело в том, что представители неокантианства и феноменологии оказались втянутыми не столько в теоретические дискуссии, сколько в борьбу за профессорские должности, которые в начале века преимущественно и занимали неокантианцы (возможно это и объясняет тот странный факт, что в своих работах они редко ссылаются друг на друга, более того ученики резко критикуют своих учителей: например, Хайдеггер весьма негативно расценивает работы Риккерта). Но сегодня, когда феноменологическое и герменевтическое направления, основанные Гуссерлем, Хайдеггером и Гадамером, кажутся уже односторонними, нуждающимися в дополнении другими техниками философского анализа, использование кантианцем Кассирером феноменологического метода и трансформация его в ходе применения к объяснению культуры оказываются весьма интересными. Философия символических форм Кассирера, ставшая достоянием учебников, вновь актуальна, о чем свидетельствует недавнее переиздание его работы и дискуссии вокруг нее в Германии, где, казалось, окончательно возобладала феноменологическая школа.

Мышление, по Кассиреру, не просто размышление о бытии, а его "внутренняя форма". основополагающие понятия каждой науки предстают в виде интеллектуальных символов. Таким образом, Кассирер остается приверженцем концепции о приоритете функции над субстанцией. Ценность понятийных функций он видел не в отражении, а в объединении явлений. Они подчиняются априорным требованиям ясности, непротиворечивости и однозначности. Кроме того, одна и та же природа описывается разными науками по-разному. Физика, химия и др. науки не имеют дела с абсолютом: единство бытия обеспечивается не "атомом" – неким простым объектом, а функциональным единством, системой знания. Проблема видится в том: "Следует ли мыслить интеллектуальные символы, посредством которых отдельные дисциплины рассматривают и описывают действительность, просто как рядоположенные, или их надо понимать как различные выражения одной и той же фундаментальной духовной функции." ³⁵

Кажется, что Кассирер движется в том же направлении, что и позитивисты. Но если раньше он дополнял функционализм принципом развития, историзмом, то теперь определяет понятие как духовный акт синтеза в форме символа. То же самое формотворчество характеризует

³⁵ Там же. С. 14

и вненаучное сознание – искусство, миф, религию. У них разная “технология” формообразования. В науке – это способность суждения, в искусстве – воображения, в морали – желания. Кантовскую критику чистого разума Кассирер стремится превратить в критику культуры. Философия должна выйти за рамки науки и охватить различные сферы деятельности духа в их единстве: язык, наука, религия, миф, искусство являются способами достижения одной цели “преобразованию мира пассивных впечатлений, где дух сперва томится в заключении, в мир чистого духовного выражения”³⁶

Скорее всего, нет трогательного единства между основными формами культуры. Религия – это не искусство, а наука – ни то, ни другое. Замысел Кассирера состоял в их объединении. В философской системе духа, каждая форма культуры занимает соответствующее место и связана с другими разнообразными отношениями. Кассирер не принимает логического абсолютизма Гегеля, который высшей формой духовного синтеза считал понятие, определяемое как субстанция духа. Из такого определения возникает дилемма историзма и логицизма. Выход из нее Кассирер видел в открытии такой функции, которая едина для науки, искусства и религии и при этом не сводится к понятийной функции. Так он приходит к понятию символа.

«Символическая форма» мыслится Кассирером как универсализация «внутренней формы» – понятия, которым работали гумбольдтианцы. Это понятие вводилось ими для объяснения сходства, связи слов и вещей. Оно предлагалось как альтернатива рациональной грамматике и теории звукоподражания. Язык не похож на вещи и в то же время не является произвольной знаковой системой. Их глубинная связь и раскрывается в теории «внутренней формы». Согласно В. Гумбольду, звуковой знак представляет собой материю для процесса языкообразования и он подобен мостику между субъективным и объективным. С одной стороны, звук произносится человеком с целью выражения знака, а с другой, как слышимый, является частью окружающей нас действительности. Мы воспринимаем звуки одновременно как «внешнее» и «внутреннее», как энергию внутреннего, объективирующуюся во внешнем. Исходя из этого, Кассирер настаивал на единстве логического и чувственного и отвергал сенсуализм и рационализм. «Если современная философия языка, чтобы найти свою точку приложения в философском рассмотрении языка, выдвинула понятие «внутренней языковой формы», то вполне допустимо предполагать и искать аналогич-

³⁶ Там же. С. 17

ную «внутреннюю форму» и в религии, в мифологии, в искусстве и научном познании. И эта форма обозначает вовсе не сумму или объединение задним числом отдельных явлений этой области, а условный закон их строения». ³⁷ Творчески развивая эту мысль, лежащую в основе неокантианской философии познания, он писал: «Познание, язык, миф, искусство – все они ведут себя не просто как зеркало, которое отражает образы данного бытия такими, какими они на него попадают, но все они являются не индифферентным посредником, а скорее источниками собственного света, условиями видения и началами всякого формообразования.» ³⁸

В противоположность герменевтике, склонной к субстанциалистской интерпретации «внутренней формы» как выражения самой «сути дела», Кассирер считает главной ее функциональную роль. Указывая на приоритет функции перед предметом, субстанцией, он полагал, что решающий вопрос заключается в том, пытаемся ли мы понять функцию из структуры или структуру из функции. Приоритет функции перед субстанцией, деятельности по отношению к предметности остается решающим и впоследствии. Подобно тому, как в истории науки, Кассирер обращал внимание не столько на накопление фактов, сколько на эволюцию понятийной формы, на историю развития понятия о понятии, так и в истории культуры он обращает внимание на своеобразие той или иной символической формы культуры. Возражая Леви Брюлю и другим антропологам, рассматривавшим первобытное сознание как исток научного, он писал: «Мир мифа – не просто продукт настроения или случая, он имеет свои фундаментальные законы формообразования, которые действуют во всех своих особых проявлениях» ³⁹. В своем труде Кассирер рассмотрел многообразные акты сознания – от простых впечатлений и воспоминаний до сложных представлений и фантазий. Он указал на приоритет формы, которая выступает своеобразным законом их протекания. Такие формы, будучи продуктом творчества сознания, не являются произвольными, они выступают формами понимания мира. Язык, миф, религия понимаются Кассирером как функции, на основе которых происходит структурирование, формообразование, организация бытия.

Очевидный синкретизм философии символических форм, который прежде расценивался как недостаток, сегодня, напротив, воспринимается как преимущество. Действительно, после Кассирера развитие

³⁷ Там же. С. 22

³⁸ Там же. С. 36

³⁹ Там же. С. 35

гуманитарных наук пошло путем дифференциации и конфронтации различных методов и техник исследования. Семиотика, герменевтика, феноменология, структурализм, психоанализ – все они мыслились как непримиримые направления, каждое из которых, претендовало на универсальность. Между тем, ясно, что наибольшего эффекта достигает тот, кто способен использовать ту или иную технику для решения тех проблем, для которых они пригодны.

Кассирер, хотя и критиковал образную теорию сознания и языка, тем не менее, реабилитировал понятия репрезентации применительно к знаку. При этом он искал связь между теорией отражения, которая настаивала на наличии сходства, адекватности понятий и вещей, и теорией обозначения, которая исходила из чисто функционального, условного характера связи слов и вещей. Под влиянием занятий культурными символами Кассирер модифицировал «фикционализм» и признал необходимость возвращения к «естественной» символической. Причиной тому является не столько наглядность, образность языка искусства, сколько интенсивность культурных символов. Они стимулируют действия иначе, чем понятия, которые фиксируют истину и помогают нам ориентироваться в ситуации, подстраиваться к фактам и законам окружающего мира. Художественные, религиозные символы воздействуют на нас не через информацию, а по-другому, через переживание. Отсюда интерес Кассирера к философии жизни. Символы, возникающие как продукты жизненного опыта – например, мировоззрение, отличаются от результатов головной работы, от спекулятивных идей тем, что они замкнуты на почву народной жизни. Они вырабатываются не столько интеллектуалами, сколько народом, который и является, как говорил Бахтин, первичным автором мировоззрения. Символы культуры обладают внутренней интенсивностью и воздействуют на сознание помимо рефлексии, которая связана с познанием и обоснованием.

Вместе с тем, Кассирер был интеллектуалом, а не почвенником. В этом его отличие от Хайдеггера. Свою задачу он видит в том, чтобы раскрыть дух не как машину рефлексии, которая определяет практическое решение или нравственный выбор тем, что дает объективную информацию. Художественный язык обладает собственной внутренней энергией, и слово в романе является не столько носителем информации, сколько речевым действием. Разумеется, Кассирер не был первооткрывателем перформативности языка, но восстановил значимость гумбольдтовского определения языка как эргона и энергеий. Не относясь к создателям теории иллюкутивных актов, он исходил из того, что основой и источником энергетики символической формы является дух.

Старую идею «пневматиков» он выразил на современном языке. Дух конструирует идеи, которые имеют чувственное содержание. Чувственное обладает силой воздействия, однако остается единичным, духовное, наоборот, является общим, но остается абстрактным. «Символические знаки» не обладают иным бытием, кроме значения, и сила исходит не извне, а изнутри их самих. Кассирер понимал язык как систему различий, задающую целостность происходящего. Язык воздействует на сознание благодаря тому, что является носителем духовного содержания, которое представляет собой не отражение, а формирование явлений. Задачу «Философии символических форм» он формулирует следующим образом: «Если вся культура выражается в творении определенных символических форм, определенных идеальных образных миров, то цель философии заключается в том, чтобы понять их фундаментальную формообразующую роль.»⁴⁰

В другой работе Кассирер дал еще более яркую формулу своего понимания «символической формы»: «Произведения языка, поэзии, изобразительных искусств, религии становятся «монументами», знаками воспоминания и памяти человечества. Они «прочнее бронзы», потому что они состоят не только из физического материала, но выражают нечто духовное, которое, как только попадается родственным и восприимчивым субъектам, в любой момент может освободиться от своей материальной оболочки и вызвать новое действие».⁴¹

Оценивая роль философии символических форм Кассирера в подготовке современных представлений о языке, можно сказать, что она способствовала отказу от натуралистических интерпретаций энергийной силы знаков в духе теории звукоподражания или экспрессивной теории, которая делала акцент на междометиях. Ее значение видится в том, что она долгое время оставалась одной из немногих концепций, противостоящих бихевиористской и прагматистской теориям знаков. Кассирер указывал на метафорическую природу слова. Раскрывая символ как «живую метафору» он считал его ядром слова и медузом, обеспечивающим понимание различных языков. Опираясь на синкретизм символа, он раскрывал язык как единство познавательного и ценностного, чувственно-образного и логико-понятийного, эмоционального и рационального, словом, дискурсивного и недискурсивного. В своем фундаментальном труде Кассирер описал эволюцию символической формы от мифа до понятия как развитие функций выражения, изображения и значения, единство которых реализуется в языке. Зна-

⁴⁰ Там же. С. 58

⁴¹ Кассирер Э. Логика наук о культуре // Избранное. М., 1998. С. 138

чение слова выходит за рамки информации, содержащейся в его понятийном определении, оно не исчерпывается и контекстом практического применения. Символическое значение слова отсылает к культурным смыслам, выражающим целостность духа. Реконструкция присвоения и использования этого символического капитала в технологиях современной культуры является одной из важных и сложных проблем.

Вопросы:

Что такое феноменология, чем она отличается от эмпиризма?

В чем отличие интуиции от анализа значения понятий?

Что такое достоверность и очевидность в определении Витгенштейна и Гуссерля?

Как вы понимаете интенциональность сознания.

Опишите язык как символическую систему.

Литература:

Гуссерль Э. Феноменология. // Логос. М., 1991. № 1.

Кассирер Э. Логика наук о культуре // Избранное. М., 1998.

Марков Б.В. Люди и знаки. СПб., Наука. 2011.

Герменевтика и деконструкция

Греческое слово *hermeneuein* означает нечто изложенное в тексте, выраженное на любом языке и истолкованное как само по себе ясное для каждого. Изложение, выражение и истолкование опираются на понимание того, что излагается, выражается, истолковывается, на нечто такое, что не проходит, не меняется и также не конструируется, а остается исключительно ясным и понятным. Если предположить, что ближее можно различать гораздо лучше, чем дальнее, то можно утверждать, что, работая на дистанции, мы шаг за шагом приближаемся к самому предмету. При этом дистанция понимания преодолевается, и предмет предстает как очевидный, ясный и понятный. Необходимо прийти, хотя бы в принципе, к консенсусу относительно «самих вещей», и их понимания. Именно на выполнение этого условия – на достижение принципиального консенсуса в понимании – и направлена герменевтика. Феномен понимания пронизывает все межчеловеческие отношения, включая историю, политику, обмен мыслями и переживаниями, нравственные поступки и эстетические вкусы. Герменевтика указывает, что важнейшие предпосылки естественных и особенно гуманитарных наук базируются на жизненном опыте ответственности, свободы, справедливости, веры и надежды, а также на традициях, способствующих сохранению общества.

В широком смысле «герменевтика» означает искусство истолкования текстов. Она имеет дело с отношениями между говорящими и слушающими, между языком и миром. Высказывания воспринимаются как выражение, во-первых, намерений говорящего, во-вторых, межличностного отношения, в-третьих, объективного положения дел. Кроме того, нельзя игнорировать и отношений данного высказывания к системе языка в целом. Когда говорящий высказывается в рамках социального контекста, он вступает в отношения не только с наличным положением дел, но и собственными намерениями и ожиданиями, а также с нормами и правилами мира социального взаимодействия.

История герменевтики

Свободные мужчины древнегреческого полиса обучались умению держать речь. Но нередко это приводило к пустопорожней болтовне. Знание состоит не просто в изречении истины, а достигается в диалоге, предполагающем безграничную готовность к обоснованию всего сказанного. Нацеленность на предмет, учет разнообразных мнений делает диалог диалектической и одновременно научной формой

речи. То, что сообща обсуждается, не есть некая тайная, священная и недоступная профанам мудрость, а, наоборот, доступное и понятное для всех знание о благе. Каждый должен уметь дать отчет, почему он поступил так, а не иначе. Диалог является как раз наиболее оптимальной формой разговоров об истине. Ни одно отдельное знание или умение не является благом само по себе и нуждается в оправдании. В диалогах Платона познание имеет гипотетический характер, что означает, что оно должно доказываться в работе постижения множественности вещей на основе единого. Отсюда истолкование оказывается двойным: во-первых, соответствием вещи, во-вторых, взаимопониманием. Если Сократ в присущей ему манере ведения разговора уличает мнимость, обманчивую ясность знаний своих собеседников и тем самым позволяет им прийти к самим себе, то он, кроме того, предполагает, что Логос един для всех и не является лишь его личным достоянием.

Аристотель, который написал трактат «Об истолковании», в отличие от Платона опирался не на умозрительное знание – «эпистему», а на «фроне́зис» – практическое мышление. В противоположность теоретическому практическое знание затрагивает также этические вопросы индивидуальной и коллективной жизни. Знание в практической сфере приравнивается к пониманию: так как каждая ситуация и случай здесь единственны в своем роде, можно только дать общие правила для ориентации. «Фроне́зис» – такое суждение, которое нельзя суммировать в правило, отождествлять с рефлексивными суждениями в кантовских понятиях. По сути дела, в герменевтике речь идет об упражнении в искусстве «фроне́зиса», которое характеризуется повторяющейся и варьирующейся вместе с объектами и ситуациями структурой. Герменевтика не является ни техникой, ни теорией, а практикой понимания, где применяют, используют и формируют способности к суждению, этические намерения и любознательность.

В Средние века герменевтика развивается как экзегетика – комментирование Библии. Согласно религиозной герменевтике, Священное Писание имеет значение, во-первых, чувственно-буквальное, во-вторых, отвлеченно-правоучительное и в-третьих, идеально-мистическое, или таинственное. Отсюда усвоение читаемого происходит на трех уровнях, как звук, как понятие и как идея. Решающее значение для становления герменевтики в качестве самостоятельной дисциплины имела Реформация. В протестантской теологии герменевтика формируется как особая дисциплина, а именно – как учение о методах интерпретации. В эпоху Просвещения традиция «теологической герменевтики» отходит на задний план, на авансцену истории выходит «фи-

логическая” герменевтика, нацеленная на рациональную интерпретацию и истолкование культурных текстов.

Проблемы герменевтики исходно развивались в рамках отдельных наук, теологии и в особенности юриспруденции, а затем и историческими науками. Но уже немецкие романтики пришли к мысли о том, что понимание и интерпретация имеют отношение не только к письменно фиксированным выражениям жизни, но затрагивают и всеобщую соотнесенность людей друг с другом и с миром. В немецком языке слово *Verstehen* означает в том числе: иметь относительно чего-либо согласие. Таким образом, возможность понимания – основополагающая способность человека, которая обеспечивает его совместную жизнь с другими людьми путем взаимного разговора.

Впервые поставив вопрос об общих условиях возможности понимания, Ф. Шлейермахер совершил решающий для современной философии поворот к герменевтике. Единственной ее задачей является понимание, а оно есть единственное условие возможности языка. В афоризмах 1805 г. Шлейермахер говорил: “Все, в чем нуждается герменевтика – это язык, ибо все, что она ищет, находится в языке”.⁴² То, что можно понять, – это артикулированная в языке мысль, которая и есть не что иное, как мышление. Для того, чтобы понять, необходимо сделать осознанным, какая мысль лежит в основе речи. Болтовня с точки зрения герменевтики имеет нулевую ценность. Мысль – это не простая данность, своим происхождением она обязана практическому Я. Мысли есть факты, или, как говорил Шлейермахер, “положения дел” (*Sachen der Tat*). Это значит, что для постижения мысли необходимо понять индивида. Чтобы постичь мысль, нужно открыть ее исток в намерениях говорящего или пишущего автора. Это значит, что мышление несет в себе отпечаток индивидуальности, которая тоже естественно связана с языком, поскольку любое понимание индивидуальной речи связано с пониманием языка в грамматике и логике как всеобщего. Объект герменевтики – искусная речь, построенная на основе риторики, имеющая сложную конструкцию, которая должна быть реконструирована во всех взаимосвязях и отношениях. Именно в речи встречаются язык, индивидуум и понимание, именно с ними имеет дело герменевтика, задача которой – раскрыть то, как индивидуум сотрудничает с языком. Шлейермахер стремился показать, как индивидуум, осуществляя мышление при помощи медиума языка и содержащихся в нем общих структур, постигает нечто новое.

⁴² *Schleiermacher F. Hermeneutik*. Heidelberg, 1974. S. 56.

Язык – это только одна сторона сообщения, что принципиально определяет и ограничивает герменевтику. Как средство сообщения, язык выражает лишь общее. Таким образом, он оказывается, по Шлейермахеру, медиумом содержания разума, который должен вывести человека за пределы собственной личности и связывать его с другими. Отсюда возникает намерение дополнить традиционную герменевтику процедурой психологической интерпретации, которую Шлейермахер называл "вживанием" (*Einleben*) толкователя в душевный мир автора. "Вживание" и "эмпатия" (вчувствование) в принципе возможны потому, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни ("духа"). Шлейермахер писал: "Мое чувство является только моим и не может принадлежать другому"⁴³. Однако полностью изолированное бытие (признак эгоизма) не соединимо с "всеобщим характером разума". Разумный субъект использует интерсубъективный язык. В связи с этим имеется стремление сообщать и обсуждать с другими также и свои чувства. Каждое чувство, которое достигло отчетливого выражения, захватывает и других. В общении осуществляется сообщество, индивидуум становится частью других, так как они находятся с ним в общении. Сообщество – это сообщество в разуме. Но это вовсе не означает, что любое сообщение оказывается всеобщим. Для этого требуется использование соответствующих медиумов, благодаря которым возможно выражение индивидуального. Чувства, по мнению Шлейермахера, не имеют общей формы для своего сообщения. Выражение чувств он называл "органами индивидуальности" и считал, что оно осуществляется тоном, жестами, выражением лица и глаз.

Вильгельм Дильтей – крупный немецкий историк XIX столетия, предложивший свою теорию понимания культурных проявлений и выражений жизни, по философски основательно развил герменевтический проект. Если известный английский логик Д. Милль считал достаточным для познания общества обобщение причинно-следственных связей, установление устойчивых зависимостей между объективными обстоятельствами и субъективными действиями, то В. Дильтей считал задачей гуманитариев не объяснение действий на основе общих законов, а их понимание на основе "вживания" во внутренний мир людей. Свой подход к описанию структур душевной жизни человека Дильтей называет "реальной психологией", которую он определял как учения о жизни, человеческом бытии. Вершиной учения Дильтея является трак-

⁴³ *Schleiermacher F. Ethik. Hamburg. 1981. S. 104*

товка понимания как первичного единства самой жизни, а не как схемы ее упорядочивания и постижения. Дильтей исходит из целостности душевной жизни и выделения в ней структур, данных первично и заранее, а не конструируемых искусственно. Основопологающим определением жизни выступает взаимосвязь Я и бытия, которая постоянна и непрерывна. Она переживается самой жизнью как опыт самой себя и насколько он есть у человека, настолько он определен миром. Жизнь протекает как взаимосвязь Я с миром и с Другими.

В эстетике в зависимости от ориентации на внешнее или на внутреннее тело различают экспрессионизм и импрессионизм. Эстетика восчувствования переносит центр тяжести на внутренние переживания, которые становятся объективно значимыми благодаря искусству. Экспрессивная эстетика, наоборот, воспринимает тело как внешнюю форму, выражающую внутреннее душевное содержание. По мнению российского философа-литературоведа М.М. Бахтина, оба направления отвлекаются от коммуникации, и особенно критически он оценивает эстетику игры, в которой видит не выходящий за пределы самопознания способ жизни. Внутри игрового поля каждый настолько серьезно озабочен собственным успехом, что неспособен на эстетическую оценку, которая предполагает вменяемость.

Герменевтика как метод и искусство понимания

Сформировавшееся в эпоху романтизма убеждение о специфике методологического сознания исторических наук стимулировало развитие таких философских теорий, которые ориентируются не столько на науки о природе, сколько на науки о культуре. Ни у Фридриха Шлейермахера, ощущавшего своеобразие наук о духе в их историчности, ни у неокантианцев, которые дополнили трансцендентальный проект культуры философией ценностей, ни у Вильгельма Дильтея, ориентировавшегося на идею жизни, основополагающий герменевтический опыт еще не брался во всем своем подлинном масштабе. Целью феноменологического движения была поставка под вопрос неокантианского акцента на теоретическое познание и соответствующую ему онтологию. Такие феноменологические понятия, как «интенциональность», «жизненный мир», «переживание», «временность» имеют основополагающее значение для герменевтики. Для преодоления идеализма и методологизма феноменологии особенно важным оказалось хайдеггеровское углубление категории понимания до экзистенциала, т.е. до основополагающего определения бытия.

М. Хайдеггер заложил в основу своей фундаментальной онтологии понятие «герменевтического круга», согласно которому условием понятийного истолкования мира является знакомство с ним дотеретическим или практическим способом. Перед Хайдеггером возникает фундаментальная задача увидеть бытие таким, каким оно являет себя в повседневном существовании здесь, т.е. определить бытийственные характеристики жизни. Главная ее особенность, как уже выявил Хайдеггер на примере анализа учения Дильтея, это бытие в мире. Невверно представлять Я чем-то вроде ящичка (камеры обскуры), вне которого располагается внешний мир. Такая модель может быть пригодна для ответа на вопрос как возможно познание, но она неприемлема для постижения жизни, которая есть пребывание в мире. "Всякое живое существо, – писал Хайдеггер, – обладает своим окружающим миром не как чем-то таким, что наличествует наряду с ним, но как таким, какой раскрыт, развернут для него".⁴⁴

Хайдеггер различает подлинное и неподлинное существование. Нельзя думать, что я – это нечто уникальное и незаменимое. Никто не есть он сам, утверждал Хайдеггер. Собственный, подлинный опыт предстояния самому себе осуществляется только перед лицом смерти. Не отодвигать возможность смерти в неопределенность, а справиться с нею при жизни, давать ей оставаться возможностью, не делая ее действительной – вот задача человека. Она связана с выбором. "Существование во всякий миг может устанавливаться так, чтобы выбирать между собою и миром"⁴⁵. Выбор в свою очередь предполагает решительность, решимость к жизни, а не смерти. Мировоззрение, которое, по мнению Дильтея и Хайдеггера, фундировано не рефлексией, а связью с жизнью, народом, историческими традициями и культурой, дает опору для практического действия, способствует единству людей. У Хайдеггера сплоченность людей достигается на почве совместного бытия в мире, заботы о его устройстве. Это было ответом на разукорененность людей, проживающих в больших городах современности.

Вместе с тем, в соответствии с духом эпохи мировых войн и революционных потрясений, Хайдеггер считал, что только в опыте бытия к смерти человек находит себя как индивидуальность. Ученикам Хайдеггера этот опыт казался слишком жестоким. После окончания второй мировой войны казалось, что эпоха чрезвычайных ситуаций и соответствующей им философии ужаса закончилась. Философы писали

⁴⁴ Хайдеггер М. Исследовательская работа В.Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в издании дил. // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 162

⁴⁵ Там же. С.170

об опыте понимания, объединяющем людей, где нравственное признание уникальности другого связывается с единством я и другого в диалоге, достигаемом приобщением к сути дела.

Развивая идеи Дильтея и Хайдеггера, Х.-Г. Гадамер противопоставил абстрактному мышлению науки здравый смысл, язык, эстетический вкус, игру, сообразительность и образованность. «Философская герменевтика, – писал Гадамер, – включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки – с помощью герменевтической рефлексии – условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей.»⁴⁶

Гадамер исходит из весьма широкого определения герменевтики как искусства взаимопонимания между людьми, общественными группами, партиями и регионами, включающего отношения настоящего и прошлого, учитывающего своеобразие типов рациональности в различных культурах. Процесс понимания является, прежде всего, событием языка и протекает в форме разговора, диалога людей. Разговор это не просто множество монологов, среди которых побеждает наиболее яркий и убедительный. Не сводится он к простому пониманию мысли другого. В разговоре возникает некое общее поле, выражающее суть дела.⁴⁷

Опыт переговоров и взаимопонимания дает нечто такое, что нельзя получить чисто теоретически. Для Гадамера являются важными идеи об опыте и знании Аристотеля и Платона. Также его интересует феноменология духа Гегеля, ибо там опыт связан как с сомнением и поворотами сознания, так и с практическим отношением к миру. Гадамер исходит из того, что опыт всегда есть динамический и рефлексивный процесс, который воздействует на самого себя и на мир. Но он не хочет строить вслед за Гегелем спекулятивную теорию, чтобы конструировать опыт сознания, и остается в рамках структур конечного человеческого существования. В опыте важна открытость иному. Человек с богатым жизненным опытом, лучше приспособлен к восприятию новых фактов. Опыт нельзя полностью контролировать, так как имеются случайности в нашей конечной жизни. Подлинный опыт, по Гадамеру, есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность планирующего рассудка находят здесь

⁴⁶ Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 616

⁴⁷ См. Гадамер Х.Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 48

свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, что все так или иначе возвращается, оказывается простой видимостью. Опыт, который пытается ввести герменевтика, – это не только навыки владения предметами и употребления инструментов для преобразования мира, но и изменение самого себя. Опыт становления человека означает встречу с чужим, которое должно быть признано самостоятельным и не отчуждаемым. В этой встрече осуществляется опыт самосознания как ограничения. Но он же означает и открытость: признание границ связано с возможностью встречи и переговоров. Высший тип герменевтического опыта характеризуется открытостью Я по отношению к Ты, т.е. готовностью услышать другого. Так в разговор пластично вводится нравственное признание, а понимание оказывается формой не только познавательного, но и этического действия.

Герменевтика ориентируется не на методы науки, а на универсальное понимание и интерпретацию. Основной вопрос философской герменевтики: что значит понимание, и как оно достигается на фундаментальном уровне? "Как возможно понимание – это такая проблема, которая предшествует всем осознанным отношениям субъективности и методологическим отношениям понимающих наук, со своими нормам и правилам", – писал он в предисловии ко второму изданию главной книги «Истина и метод» в 1975 году.⁴⁸ Ответ Гадамера на этот вопрос состоит в том, что понимание есть род круга – повторяющаяся структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предшествующее понимание и возвращается к нему. Понимание является открытым историческим процессом, в котором интерпретирующий и интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Гадамер подчеркивает, что отношение интерпретирующего к традиции всегда диалогичное и языковое. То, что может быть понято, это язык. Он и есть то, что представляет себя в понимании. Язык в герменевтике – это в основном разговорная речь, диалог, в котором интерпретатор встречается не только с интерпретируемым, но и с другими интерпретациями и интерпретаторами. Выражение и истолкование мысли является работой, которую мы осуществляем в разговоре. Эту работу мы делаем с целью понимания самих себя на основе третьего, поскольку, будучи разными, мы, тем не менее, совпадаем в чем-то общем, в чем горизонты нашего понимания сливаются.

Гадамер сожалеет, что Хайдеггер постепенно перестал обращаться к понятию герменевтики, поскольку увидел, что таким образом

⁴⁸ *Heidegger H. G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1990. S. 17-18*

не удается пробить боевые порядки трансцендентальной рефлексии. Это побудило его искать собственный путь, на котором хайдеггеровский разговор о бытии, не сводимом к бытию сущего, можно бы было сделать достаточно убедительным. Это заставило его вернуться к истории классической герменевтики и внести в критику последней новые мотивы. Ничто не гарантирует мышлению беспронгрышного достижения окончательного результата, если только тот, кто мыслит, не доверяет языку, а значит, не допускает диалога с другими мыслящими и мыслящими по-другому. Это означало одновременно и герменевтическую реконструкцию спекулятивной диалектики немецкого идеализма в искусство живого диалога, в котором осуществлялось движение платоновской мысли. По этим же причинам Гадамер в поиске структур понимания обратился в первую очередь не к опыту, который прорабатывается в науке, а к опыту искусства и истории. Произведение искусства говорит нам нечто таким образом, что сказанное им никогда не удастся исчерпать в понятии. То же самое относится и к опыту истории, отличительная особенность которого состоит в том, что мы находимся внутри происходящего, не зная, что с нами случается, и лишь, оглядываясь назад, понимаем, что случилось.

Понимание есть нечто большее, чем просто методическая технология открытия смысла. Диалогический характер языка преодолевает укорененность в субъективности субъекта, а также и укорененность говорящего в его интенции к смыслу. То, что выходит наружу в разговоре, есть не просто чистая фиксация смысла, на который нацелена интенция, а постоянно трансформирующаяся попытка или, лучше сказать, постоянно повторяющееся искушение ввязаться во что-нибудь и связаться с кем-нибудь. Говорение очень в незначительной степени представляет собой простое классифицирование и предъявление наших суждений, оно, напротив, вводит эти суждения в игру – подвергает их сомнению, как и реплики, возражения другого. То, что становится диалогическим опытом, не ограничивается сферой аргументов и контраргументов, в которой могли бы завершиться обмен и примирение смыслов любого спора.

В 60-е годы прошлого столетия много дискутировали о специфике социальных наук и строили их по модели естествознания. Философская герменевтика воспринималась как альтернативная методология гуманитарных наук. Реакция на эту эциентистскую тенденцию обозначена в "Истине и методе" как возвращение опыта искусства, истории и философии, ибо таким способом Гадамер хотел дистанцировать свою философскую герменевтику от методологических концепций гу-

манитарных наук. Он дискутирует не о каком-нибудь научном методе, а о продвижении (*hodos*) на такой уровень, который является, по его мнению, основополагающим для любых, в том числе и научных рассуждений.⁴⁹

Философская герменевтика Гадамера пытается определить общие условия понимания. В интерпретацию документов прошлого всегда включается пред-понимание – груз наших собственных представлений. Осознание радикальной историчности понимания позволяет определить степень влияния предпосылок, на основе которых нам представляются объекты. Гадамер указывал, что герменевтическое сознание должно быть исторически действующим. Понятие действительно-исторического сознания предназначено вовсе не для решения вопроса о границах объективности в гуманитарных науках. Речь идет о природе понимания во всеобщем онтологическом смысле. Например, не только мы должны судить историю, но и она должна выступать масштабом оценки наших деяний. Полезно спрашивать себя: а соответствуем ли мы величию своих предков. Гадамер писал: «Понимание можно мыслить не так как действия субъективности, а как возвращение к традиции, в котором прошлое и настоящее постоянно содействуют друг другу. Это то, что должно проявиться в герменевтической теории, в которой слишком долго господствовала идея метода.»⁵⁰

С точки зрения герменевтического опыта интерпретация протекает как диалог с традицией: Герменевтика имеет дело с преданием, она есть то, что должно прийти к опыту. Традиция, однако, не просто событие, которое познают через опыт и учатся овладевать, она есть язык, то есть она говорит о себе как “Ты”, к которому нельзя относиться как к предмету “.”⁵¹ Традиция или предание для Гадамера является, прежде всего, коммуникативным партнером, с которым всегда вступают в диалог, когда пытаются интерпретировать что-либо. Можно понять конкретное нечто только в горизонте традиции.

Иногда говорят, что Гадамер в основе своей традиционалист и консерватор. Он часто подчеркивал важность предания или традиции, но их следует здесь различать. Было бы несправедливо говорить, что он является консервативным противником рационального мышления,

⁴⁹ Название книги «Истина и метод» поддерживает мнение, что герменевтика – это методология. Гадамер вероятно был недоразумению, если бы сохранил первоначальное название “Основы философской герменевтики”. Не удивительно, что для многих истолкователей Гадамера осталось неясным, в каком смысле он говорит собственно о методе. См.: Ricoeur P. *Hermeneutics & Human Sciences*. Cambridge, 1981, p. 43-62

⁵⁰ Гадамер. Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. 345

⁵¹ Там же. С. 421

потому что ставит под вопрос просветительское отношение к традиции. Гадамер полагает, что слишком часто говорят абстрактно о традиции как источнике авторитета и послушания, чтобы сконструировать искусственное противоречие между авторитарностью традиции и критическим мышлением. Однако даже само критическое мышление едва ли возможно без учителя и других образцов, а они приходят вместе с традицией. По мнению Гадамера, авторитет имеет дело не столько с послушанием, сколько с познанием. Конечно, авторитет есть там, где реализуется возможность приказывать и повиноваться. Однако это происходит от такого авторитета, который имеет обе эти способности в наличии. Никто не может просто утверждать или принимать авторитет, он должен всегда быть завоеванным, приобретенным.

Было бы глупо и даже вредно абстрактно противопоставлять друг другу разум и авторитет традиции, так как они часто фактически обозначают то же самое. Нужно фактически подходить к предрассудку и учитывать, что всегда имеется более или менее легитимный предрассудок. Для принципиальной реабилитации понятия предрассудка достаточно признания того, что всегда опираются на установленный предрассудок, когда хотят что-либо оправдать.

Для Гадамера понятие «традиция» имеет, по меньшей мере, три больших и специфических значения. Во-первых, традиция может означать традиционность и указывать на преемственность или непрерывность, которая всегда присутствовала, например, в строительстве, живописи или музыке. Традиция проявляется в качестве непрерывности интерпретации, которая должна признавать всякое понимание и любые интерпретации. Во-вторых, традиция может означать верное содержание предания. Тогда говорят о традиции не в единственном роде, а, скорее, о различных традициях во множественном числе. Гадамер применяет это значение, когда он, к примеру, утверждает важность традиции красноречия в герменевтическом понимании текстов. Его мысль состоит в том, что традиции всегда уже говорят нам нечто прежде, чем мы начинаем говорить о чем-либо. Традиции принципиально открыты для других традиций и целенаправленны в разговоре друг с другом. В-третьих, традиция, по Гадамеру, означает признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция оказывается, прежде всего, голосом другого, к которому следует быть всегда открытым. Этот голос передает нам свой опыт понимания мира. Разумеется, его не следует одобрять и принимать без критики. Слушать всерьез – это значит вступать в разговор. Только так можно варьировать, возобновлять, продолжать и оспаривать голос другого.

Гадамер проясняет некоторые вопросы, связанные с трудностями освоения традиции, когда он пишет об историческом опыте и действительно-историческом сознании. Прежде всего, он спрашивает: почему для понимания необходимо соотношение с традицией? И отвечает, что без нее нельзя правильно осмыслить герменевтический круг или диалектику части и целого, которую разрабатывала ранняя герменевтика. Гадамер описывает круг понимания как историческую диалектику положений и предположений. Он является не методологическим, а онтологическим кругом между жизненной традицией и ее интерпретациями. В исполнении судьбы и повторении предания Гадамер делает упор больше на сближении, чем дистанцировании, больше на доверии, чем сомнении, больше на непрерывности, чем прерывности.

В противовес тем, кто считает условием постижения истории наличие какого-то подобия «машины времени», Гадамер полагает, что временная дистанция, скорее, предпосылка, чем препятствие для корректного исторического понимания. Временная дистанция исключает самый близкий и вредный предрассудок и фактически делает более легким понимание прошлого события. Во всяком случае, не следует разрушать эту дистанцию методами исторического исследования. Историк не должен обманывать себя и других, что можно узнать, как все было в прошлом «на самом деле», и признать историчность собственного понимания. Но не является ли это неким «мягким» признанием несостоятельности истории как науки?

Ответ на этот вопрос дает теория "исторически-действенного сознания", согласно которой истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого – отношение, в котором коренится действительность, как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что Гадамер называл "историей воздействий". Чтобы определить точнее, как историческое действует в нашем историческом сознании, он ввел понятие «слияния горизонтов». Мы всегда исторически ситуированы в нашем понимании и ограничены горизонтом, в рамках которого мы интерпретируем. Обычно мы ограничены в горизонте настоящего с его предрассудками, но мы должны понимать, что даже настоящее принадлежит к преданию. Не существует горизонта настоящего в себе и для себя, как не существует исторических горизонтов, которые не присутствуют, хотя бы в виде следов, в настоящем. В герменевтике речь идет об исполнении «слияния горизонтов», о бодрствовании исторически действующего понимания, которое несет ответственность за применение и исполнение традиций.

После выхода книги Гадамера развернулись широкие дискуссии, в ходе которых философская герменевтика квалифицировалась как консервативная попытка возрождения исторических традиций и даже предрасудков. Прежде всего, возникает сомнение относительно надежды на возможность свободного диалога и непринужденного разговора. Ведь они возможны в "открытом обществе", и не случайно диалог впервые сложился на почве полисной демократии в Греции. Чем гарантирована вера Гадамера, что единство говорящих и слушающих субъектов достигается приобщением к сути дела, а не насильственным путем? Ситуация расценивалась неоднозначно. Ссылка на убеждения и верования, складывающиеся в ходе исторического бытия людей, считается некритическим оправданием застарелых норм и обычаев. В частности, критические рационалисты считали, что такие убеждения должны быть подвергнуты анализу и оценке со стороны научной общественности.

По Р. Рорти, герменевтика ориентирована не на познание, а на образование. Образование, как способ говорить о мире и самих себе, таким образом, становится более интересной и важной "вещью", чем познание истин в мире. В качестве английского аналога немецкого слова "образование" (Bildung) Рорти выбирает "наставление" (edification). Речь идет о наставлении себя и других на взаимопонимание, которое должно быть установлено между представителями разных культур, наук, разных эпох, народов и т.п. Наставление – своеобразная "активность", которая не является конструктивной, ибо в основном связана с самоизменением. Оно сохраняет при этом основное христианское убеждение в том, что человек должен вытаскивать себя из оболочки греховной жизни и стать другим.

Р. Рорти считает необходимым сохранение эпистемологической позиции. Наставлять на герменевтике там, где следует применять методологию науки, значит быть либо сумасшедшим, либо недостаточно образованным человеком. Рассмотрение философов-наставников, как партнеров по разговору, это альтернатива рассмотрению их как людей, которые придерживаются общих взглядов. Любовь к мудрости вовсе не означает любви к аргументации утверждений и репрезентации сущностей. Суть наставительной философии состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не закрывать его утверждением истины. Считать целью философии истину относительно терминов, которые обеспечивают окончательную соизмеримость всех видов человеческой деятельности и практики – значит считать человеческие существа скорее объектами, нежели субъектами. Наличие общенаучного словаря и метода ведет к заблуждению, суть которого в том, что отныне все дискурсы могут, или должны быть, нормальными. Философы-наставники впада-

ют в самообман, если пытаются претендовать на открытие истины, в то время как задача состоит в том, чтобы придать новое направление разговору и открыть новое эффективное описание мира.⁵²

Герменевтика Гадамера представляла собой серьезную попытку преодоления философского кризиса эпохи, но эта попытка по сравнению с критическими и аналитическими программами выглядит более консервативной. Это вызвало достаточно резкие оценки сторонников иных подходов. Сегодня герменевтика уже не вызывает прежнего энтузиазма и розовых надежд. Но это не должно быть причиной отказа от неё. Наряду с другими парадигмами онтологической, трансцендентально-рефлексивной, лингвистической, критической и т.п., она сохраняется в составе философских методов и дисциплин, остается в качестве локальной и региональной практики анализа истории.

Скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивами человеческой души, который высказал Гадамер, сегодня спустя полвека кажется вполне оправданным. Конечно, в его позиции скрывалась некоторая противоречивость и непоследовательность. Указывая на наивный объективизм естественнонаучной установки, Гадамер выявил целую систему предпосылок, складывающихся на почве исторического опыта и не контролируемых научными методами и критериями. Тем самым поднял уровень критической рефлексии на большую высоту, чем аналитическая философия или критика идеологии. Однако раскрытый им жизненный мир и действующие в нём традиции были объявлены некими естественно историческими образованиями, сложившимися в ходе выживания людей и поэтому не подлежащими рациональной критике. На это обстоятельство указывал П. Рикер, выдвинувший идею дополнительности герменевтики, как исследования прогрессивного развития культурных смыслов, и психоанализа, как редукцию к «энергетическому» базису культуры.

Для обоснования универсальности своего проекта Гадамер постулировал в докладе «Текст и интерпретация» наличие у людей доброй воли к пониманию.⁵³ В письменном тексте в основном принимаются во внимание те же основополагающие условия, что и в разговоре устном. Оба случая предполагают добрую волю понять друг друга. Так что везде, где ищут взаимопонимания, существует добрая воля. Вопрос может быть лишь о том, насколько ситуация и ее импликации уже даны, если не предполагается никакого определенного адресата или круга адресатов, или

⁵² См.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. М., 1997. Случайность, ирония, солидарность. Екатеринбург. 1995.

⁵³ См.: Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999

предполагается, что текст должен понять безмяннй читатель, или, что тоже самое, не подразумеваемый текстом адресат, чужой. Написание письма выступает как иная форма попытки разговора, и как в непосредственном языковом контакте или во всех разыгрываемых практических жизненных ситуациях, только препятствие в понимании мотивирует интерес к буквальному смыслу сказанного.

"Добрая воля к пониманию" стала объектом критики со стороны Деррида. Его первый вопрос: не является ли добрая воля к пониманию тем, что Хайдеггер называл бытием сущего – волящей субъективностью? Другие два вопроса касались поднятой сразу после выхода книги Гадамера "Истина и метод" Хабермасом и Апелем проблемы о необходимости дополнения герменевтики психоанализом и критикой идеологии. В своем выступлении Гадамер отнесся к этому достаточно осторожно, хотя и не исключил вовсе такую возможность. Деррида заострил вопрос, спросив: не приведет ли такое "дополнение" к радикально новой конструкции и не станет ли она тогда ближе к Ницше, а не к Хайдеггеру? Наконец, вполне ли достаточно описывает герменевтика тот специфический разрыв в понимании и доступ к кругу понимания, который имеет место в случаях невроза и идеологического противостояния? Я бы усилил вопрос: не раскрывают ли подобные разрывы и формы их преодоления средствами психиатрии, полиции, общественного воздействия и т.п. формами признания не какие то аномалии, а саму суть дела, в том числе условия самого герменевтического признания. Признание другого у Гадамера оказывается, прежде всего, нравственным и оно ведет к онтологическому признанию своеобразия участников диалога, которые, сохраняя свою уникальность, объединяются не принуждением и даже не консенсусом, а самой сутью дела, в которой заинтересованы участники разговора. На самом деле существуют до конца не выявленные предпосылки герменевтического понимания на основе нормального диалога и сообщества, в которое включаются далеко не все и "нормальность" которого также задается не герменевтическим, а в истоках своих репрессивным опытом признания. Отвечая на эти вопросы Гадамер, выразил свое недоумение: веря в наличие доброй воли, он утверждал, что поставленные вопросы не рассчитаны на его понимание и поэтому являются некорректными.

Грамматология и фонология

Когда мы слушаем талантливого оратора, у нас создается иллюзия сопричастия с истиной. При этом спустя некоторое время мы с трудом вспоминаем, о чем говорил докладчик. Дух и голос связаны

непосредственным образом, и еще Платон на этом основании доверял голосу, а не письму, которое считал не только вторичным, но и опасным. Согласно христианской гипотезе творения, Бог инспирировал свой дух слепленному из глины Адаму. В легенде о Големе и в каббалистической традиции жизнь задается не инспирацией, а надписью. Написанный текст может перечитываться, комментироваться, дополняться и перечитываться. При этом он даже не нуждается в одухотворении.

Против присутствия смысла в голосе решительно возражал Ж. Деррида. Он предпринял деконструкцию знака путем дезавуирования введенной Соссюром противоположности означаемого и означающего, в которой он видит следы христианского мифа об инспирации. Вслед за Фрейдом он считает их подвижными. Означающее вступает в игру означения благодаря своей способности к повторению, воспроизводимости. В повторении знак разрушает представление о сингулярности присутствия: невозможно совместить сингулярность присутствия и необходимость повторения. В результате воспроизводящая и репрезентирующая функции знака оказываются под вопросом: не будучи представлением, знак отрицает присутствие. Он представляет лишь самого себя и отсылает не к значению и не к самой вещи, а к самому себе. Он не имеет ни тени, ни двойника. Деррида даже считает, что следует отказаться от самого понятия знака, так как оно отсылает к означаемому, отличному от означающего. Знак, по Деррида, не нечто вторичное, производное от объекта, а, напротив, первичное, это сам объект, а не его репрезентация. Первично "различание", а не объект. Парадокс понятия знака заключается в том, что он обретает свое значение благодаря объекту, который представляется отсутствием знака: знак – это материальный предмет, функция которого – быть заместителем другого предмета. Если речь идет о звуке, то он исследуется акустикой, а если об образе, то он изучается оптикой. В знаковой же функции они неуловимы и между ними и "значениями" существует разрыв. Чувственное переживание – это не знак, а след. В этом Деррида следует Фрейду: переживание вовсе не является формой данности объекта. Оно представляет собой не означивание, а смещение. При шизофрении переживания и словесные представления отрываются от объектов и привязываются к телу. Речь движется по пути свободных ассоциаций. Фрейд называл это "первичными процессами" сгущения и смещения.

Если бинаризм тесно связан с принципом реальности, постулированием субъекта, который рассматривает мир как "картину", то принцип удовольствия вводит оппозицию Я/Другой. При этом принцип

реальности работает как откладывание, отсрочивание принципа удовольствия. Отсюда главным приемом деконструкции бинарности становится "различание", которое оказывается откладыванием на потом, выжиданием, переворачиванием, чем-то одновременно пространственным и временным. Таким образом, деконструкция опирается на понятия, которые не поддаются разделению на противоположности, т.е. не попадают в "логический квадрат". Суть таких понятий, что они включают порядки, как различия, так и соединения: Грамма (gramme) – ни/и означающее, ни/и означаемое Разбивка (espacement) – ни/и пространство, ни/и время. Кусок (entate) – ни/и целостность, ни/и часть. Дополнение (suplement) – ни/и сущность, ни/и – случайность. Гимен (gimen) – ни/и сочетание, ни/и различие. Фрамкон (pharmakon) – ни/и яд, ни/и лекарство. Эти операторы, по мнению Деррида подрывают гегелевскую диалектику противоположностей, которая оказывается лишь видимостью снятия, тогда как на деле лишь закрепляет бинарные противоположности. Деконструкция обеспечивает возвращение вытесненного, но она не одномоментное открытие, а постоянная работа, так как и вытеснение – это тоже работа.

Используя понятие "фармакон" применительно к письму, Деррида хотел разрушить господство голоса, который, по Платону, является явленностью самого Логоса. Он сравнивается с отцом, имеющим физический облик и власть, опирающуюся на различия. Трактовка письма как фармакона, включающего яд и лекарство одновременно и не имеющего фиксированной сущности, субстанции, означает, что в нем сохраняется множественность латентных значений. Сам перевод термина "фармакон" является полем битвы за логоцентризм, и в этом смысле русский перевод его как "средство" сохраняет изначальную амбивалентность, поддерживает изначальную двусмысленность фармакона. Свободные ассоциации внедряют его в самые разные сферы, от медицины и живописи до парфюмерии и сексуальности. Значения "фармакона" рассеиваются в множестве слов. Так письмо/фармакон – это и опасность (всякий может его читать), и средство (как ещё можно передать свою мысль далеким друзьям). Игра положительных и отрицательных значений используется для деконструкции письма, которое является формой памяти. Платон различал "хорошую" и "плохую" память и считал, что письмо губительно для памяти. Он мечтал о памяти без знаков, но этим присутствие истины оказывается отложенным, отсроченным.

Деррида назвал свой метод деконструкцией, которая нацелена на выявление разнообразных следов "допредикативного" и "дофеноме-

нального", а также остатков старых дискурсов, даже тех, которые подвергались критике и объявлялись "снятыми". Так Деррида говорит о намерении "распознать в хайдеггеровском тексте признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теологией"⁵⁴. Это связано с тем, что все мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафизики в самый момент ее деконструкции. Деррида говорит о своем стремлении прочитывать философов как своеобразные симптомы чего-то такого, что не могло присутствовать в истории философии, и что нигде не присутствует. Но речь идет при этом не столько о тайне отсутствующего, сколько о постановке под вопрос самого понятия присутствия как смысла бытия у Хайдеггера. Следы или симптомы его Деррида находит от Платона к Руссо, к Соссюру, к Гуссерлю и Хайдеггеру.

Преимущество деконструкции Деррида видит в том, чтобы дойти до края мысли об истине бытия, "открыться такому разнесению, которое еще не определялось бы на языке Запада как разница между бытием и сущим"⁵⁵. Герменевтика направлена на единство, достигаемое на основе значительного разговора о сути дела. Деконструкция – знаковый процесс, в котором нет единства, нет метафизики, до значений предписывающей их определенный порядок. Она реализуется в форме археологии следа, дополнения, стиля, рассеяния, различения.

Дополнение (*suplement*) подобно фармакону. Восполнение – это самодостаточное добавление, одновременно вытесняющее дополняемое. Оно есть одновременно замещение и сохранение: Вместо «А противоположно Б» получается, что «Б дополняет и замещает А». Они не тождественны и как таковые демонстрируют феномен "различания". Восполнение действует как некий механизм достраивания, доращивания за счет внутренних и внешних ресурсов. Дополнение поглощает постепенно понятие и таким образом освобождает от террора метафизического логоцентризма. Герменевтика наоборот стремится избавиться от дополнений как отклонений от сути дела и ищет суть дела как ядро значения. Дополнения и отступления – это болтовня. Поэтому герменевтика непримирима с деконструкцией, которая в действительности ограничивает ее универалистские притязания, на которые уже покушались критика идеологии (Хабермас) и психоанализ (Лакан). Для деконструкции важна не однозначность, а многозначность, неопределенность, размытость. Дополнение – это коннотации к основному ядру, которое должно применяться во все время меняющихся условиях. Вме-

⁵⁴ Деррида Ж. *Позиции*. Киев, 1996. с.20.

⁵⁵ Там же.

сте с тем, деконструкция у Деррида не лишена претензии на постижение непостижимого. Когда он утверждает, что аналитика “Бытия и времени” организована оппозицией “собственное-несобственное”, “сокрытое-несокрытое”, то сам притязает на постижение изначального различения бытия и сущего.

Деррида критикует преобразование написанного в голос, а Гадамер говорит о преобразовании его в разговор. Понимание – это понимание другого. Оно возможно, если написанное понимается. Здесь нет тождества автора и читателя, разговор – это способность встать на место другого, а не присвоение. Здесь речь не идет о том, чтобы слышать только собственный голос, чем грешит логоцентризм. Эта ошибка Деррида мешает ему понять герменевтику. Гадамер несомненно прав в своих замечаниях. Удивительно, что Деррида сравнивающий опыт трансцендентального сознания Гуссерля и бессознательное Фрейда и заметивший, что они совпадают в том, что опираются на метафизику вытеснения и замещения, тем не менее, сам по отношению к себе не сумел применить этот опыт и, таким образом, упрек в следовании “метафизики” применим ему настолько же, насколько и к Хайдеггеру.

Очевидно, что внешним фоном дерридианской критики голоса и апологии письма выступает господство книги в европейской культуре. Но если присмотреться к эволюции масс-медиа, то можно отметить возрастание роли аудио-визуальных медиумов. И это обстоятельство заставляет более критично отнестись к критике голоса, предпринятой Деррида. Наличие в той или иной культуре устного слова, письма, визуальных знаков, религиозных символов, научных, идеологических, литературно-художественных дискурсов в значительной мере определяет задачу их согласования, которая решается тем, что какой-то один вид знаков принимается в качестве господствующего и, функционируя в качестве универсального языка культуры, задает остальным интерпретацию. Так в древнегреческой культуре господствовало устное слово, и это определяло недоверие и критику, как письма, так и визуального и даже музыкального искусства. Наоборот, по мере построения христианских империй распространяется письменная форма коммуникации, достигшая расцвета в эпоху книги. И сегодня говорят о господстве слова, хотя современные масс-медиа создают принципиально иную ситуацию. В отличие от изолированных прежде письменных, музыкальных и визуальных медиумов экраны наших ТВ и компьютеров соединяют образ и цвет, фигуру и движение, письмо и звук.

Взаимосвязь морального, этического и эстетического дискурсов никогда не было простым. Как литературе удавалось стать средством

морального совершенствования людей, и как этот опыт может перенять, сохранить и развить ТВ? От решения этой проблемы зависит деятельность, направленная на совершенствование современных масс медиа. Усилия философов, направленные на эмансипацию, остаются безрезультатными, и примером тому служит критическая теория представителей франкфуртской школы. Власть манипулирует не истиной, а желаниями. Но, если научный анализ считать легитимацией власти, то непонятно как возможен прогресс свободы и прогресс культуры. Единство материи и духа, разума и силы, структуры и смысла должно быть сохранено и в дискуссиях о современных масс-медиа в качестве методологической стратегии.

Необходимо спросить себя как осуществляется взаимодействие научной, эстетической и этической коммуникации, какими средствами, методами какой теории можно реконструировать это единство?

Как мы ориентируемся в образах и звуках – вот актуальная проблема философской герменевтики, которая на самом деле не является для нее абсолютно чуждой или новой. Герменевтический поворот в прошлом столетии был вызван как раз протестом против сциентизации философии. Романтическая поэзия, гумбольтовская философия языка указывали на важность звуковой материи и внутренней формы слова. Хайдеггер в своей "герменевтике фактичности" указал на роль "экзистенциального места", определяющего то или иное понимание бытия. И в поздних докладах он писал о том, что мы еще не мыслим, ибо мышление не столько головная работа, сколько работа руки, осваивающей бытие в соответствии с его "поэтической мерой". Новация Хайдеггера состояла в так сказать перенаправлении энергии понимания. Если раньше считалось, что человек при помощи мысли означает бытие и интерпретирует знаки, то теперь речь идет о том, что знаки нам посылают само бытие. Эти знаки бытия воздействуют иначе, чем слова, написанные в книге или произносимые на лекции. По сути дела они являются не знаками, а некими судьбоносными дарами, которые нельзя не принять. В российской культуре наряду с логоцентрической существовала и другая традиция, в которой коммуникация представлялась как эманация знаков, посылаемых самим бытием.

Философия имени

Мир образов и звуков обладает большей мерой самостоятельности и самодостаточности, чем слова и тексты. Последние представляют собой такие знаки, которые имеют исключительно служебное назначение, состоящее в том, чтобы представлять и выражать значение чисто теоре-

тическое или, напротив, чисто вещественное. Напротив, образы и звуки воздействуют сами по себе каким-то поистине магнетопатическим способом даже лучше и сильнее в том случае, если мы вообще не понимаем их смысла. Более того, критики мешают нам наслаждаться зрелищами и разочаровывают своими комментариями и интерпретациями.

В современной культуре реабилитируются образы и звуки, борьбой с которыми за господство слова, особенно после Лютера, занималось западное христианство. На смену книжному фундаментализму пришла массовая культура, в которой звуки и образы не отсылают к сущностям и не требуют рефлексии над смыслом, а как sireны окончательно и бесповоротно захватывают человека и уносят его на остров забвения. Как герои забывали под пение сирен о своем высоком предназначении, так и современные зрители захватывающих телевизионных зрелищ отвлекаются от общественных проблем и уводятся в тайные лабиринты желаний, порождаемые состоянием наших внутренних органов.

Если интерпретировать философию языка Флоренского в контексте дискуссий между Гадамером и Деррида, то его понимание разговора оказывается близким не герменевтике, а деконструкции, ибо речь у Флоренского – это не столько выяснение общей сути дела, сколько живая стихия языка. Он настаивал на мистическом характере общения и понимал слово как медиум коммуникации с невидимым миром. Само общение для него – это не обмен информацией, а прежде всего, духовное общение, в котором слова имеют вторичное значение, меняющееся в зависимости от глубины духовного проникновения в невидимую суть вещей: "Мы верим и признаем, что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения, и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен. Мы признаем взаимное понимание и тончайших, часто вполне неожиданных отрогов смысла: но это понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения."⁵⁶

Согласно религиозной герменевтике, Священное писание имеет значение, во-первых, чувственно-буквальное, во-вторых, отвлеченно-нравоучительное и, в-третьих, идеально-мистическое, или таинственное. Отсюда усвоение читаемого происходит на трех уровнях как звук, как понятие и как идея. Философия языка П.А. Флоренского опирается на словесный язык и устную речь. О специфике письма он почти не

⁵⁶ Флоренский П.А. Иконостас. Имена. М., 1998. С. 229

упоминает, видимо считая, что оно всего лишь записанная речь. В языке он выделяет внешнюю – интерсубъективную и внутреннюю – индивидуальную формы. Это старое гумбольтовское различие соединяется с более поздней лингвистической трихотомией: фонема – морфема – семема.

Фонему он определяет как сплав ощущения, чувства плюс усиление артикуляции и слуха, плюс звук. Морфема интерпретируется как общее понятие, выявляемое этимологически и получившее грамматическую форму. Семема – это "живое" значение, меняющееся в процессе разговора: "Семема слова непрестанно колышется, дышит, переливает всеми цветами".⁵⁷ Слова на самом деле являются неповторимыми и каждый раз звучат заново.

В слове "береза" фонема б-е-р-е-з-а составляет костяк слова, но она еще не обозначает ни дерево известного вида, ни тем более того смысла, которое обретает это слов у поэтов. Плоть этого слова определяется этимологией (ближайшее этимологическое значение слова) – от корня бере, который образует группу слов, означающие свечение (брезжить). Суффикс «з» и окончание «а» отливают это впечатление белизны в грамматическую форму существительного женского рода, т.е. в некий предмет. Корень слова дает содержание, а грамматическая форма – логическую форму вещиности, или категорию субстанции. Таким образом, если фонема выражает звучанием общее впечатление от белизны, то морфема закрепляет понятие качества и сущности. Семему слова береза Флоренский трактует весьма широко, как продукт первобытных представлений о дриадах, а также ботанических и прочих научных характеристик этого дерева. Далее семема березы включает также и художественно-поэтические ее воплощения.

"Кипяток живет кипящ". Это не бессмыслица, а музыкальная пьеса и миф: звучание воспроизводит переживание прыжка, видится попрыгунчик, существо, обитающее в котле, душа домашнего горшка. Свой глубокий этимологический анализ Флоренский завершает выводом: "Генеалогия семемы кипяток такова: скакун, прыгун кипяток получает значение кипуна, т.е. бьющего вверх кляча; затем – всякого изобильного отделения; затем – бурления воды от парообразования; затем – воды горячей, вара; наконец, человека, находящегося в движении и потому внутренне беспокойного, тороящегося, вспльчивого, горячего".⁵⁸

⁵⁷ Там же. С. 228.

⁵⁸ Там же. С. 242

Пожалуй, наиболее интересным сегодня является попытка Флоренского соединить позитивистскую трактовку научного языка с игрой слов у поэтов-футуристов. Эксперименты последних наиболее ярко раскрывают магическую силу слова, которое является не просто носителем тени значения, а обладает собственной энергией воздействия. Футуристы отвергают универсальность профессорской формы коммуникации, в которой слово воздействует на умы, благодаря значению. На самом деле слова не имеют никакого смысла, они воздействуют на ухо как мелодия песни. Возможно, именно это обстоятельство и определило интерес Флоренского к звуковой материи слова. Фонему он связывает с усилиями, работой голосовых органов и тела в целом: одну слов произносится легко, а другое – трудно, сама артикуляция слова вызывает определенное настроение, как например слово улыбка. Мышечные усилия, совершаемые при произнесении, составляют особый волевой фон речи. Звуки и их звучание в ухе также составляют важный компонент фонемы. "Каждая из написанных нотных строчек должна была бы быть замененной целой партитурой, необходимо говорить о фонеме как о сложной системе звуков даже самой по себе, помимо других элементов слова, являющейся целым музыкальным произведением. Независимо от смысла слова, она сама по себе, подобно музыке, настраивает известным образом душу."⁵⁹

Звук характеризуется тремя параметрами: высотой, силой, окраской. Если записать мелодию слова, например, кипятток, то получится следующее: а) неударяемый слог ки есть восходящий звукоряд, имеющий наибольшую задержку вначале; б) слог пня имеет ту же высоту, но звук здесь не восходящий, имеющий задержку в конце; в) в ударяемом слоге ток тон гласного все время восходит и понижается лишь на последних вибрациях, а остановка приходится на самой верхней ноте.

Факты свидетельствуют о том, что в современной культуре основным органом гуманизации становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение. Однако это положение дел должно быть описано на языке теории. Поэтому необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволяют переписать такое важное событие современности, каким является переход к аудио-визуальным технологиям. Если для Августина источником метафизического зла был глаз, то для Деррида – ухо. В звуке он выделял, прежде всего, моралистический тон. Именно благодаря уху мышление становится жертвой сирен. Не глаз, а ухо дает высшее наслаждение, которое сравнимо

⁵⁹ Там же. С. 234

по силе разве что с сексуальным. Только письмо руки вызывает мысль из плена пения Сирен. Деррида хотел, чтобы Одиссей заткнул уши. Если Кафка предположил, что сирены вообще ничего не пели, то Деррида полагал, что Одиссей – этот хитрый гегелевский дух предусмотрительно заткнул уши.⁶⁰

Против чего протестовал Деррида: против актуальной меднальной революции, против потери письма, против чудовищного шума, производимого новыми аудиовизуальными медиумами? Если Платон видел угрозу культуре со стороны письма, то Деррида – фонографа и телефона. Самое удивительное состоит в том, что и в эпоху письма и даже книгопечатания, когда активно разрабатывались грамматика, логика, лингвистика, теория аргументации, приоритет устного слова не подвергался сомнению. Антифоническая полемика Деррида снова поднимает спор лингвистов, в ходе которого сложилось убеждение, что объектом науки о языке является звучащий язык, продуцируемый голосом. Однако, полагал Деррида, выражение "грамматика" указывает на то, что так было не всегда. Очевидно, что приоритет фонологии вызван революцией в медиумах. Понимание языка как фонетического события сложилось после открытия в 1878 г. фонографа.

Чтобы продемонстрировать империализм голоса, Деррида обратился к лекции Ницше об академической свободе, которая освобождает от мыслей и подчиняет учащегося лингвистической муштре. Так вырисовывается беспощадное принуждение Государства. Именно оно главный противник Ницшевых лекций. Автономия университетов есть нечто иное, как ловушка государства, которое подчиняет через строгий контроль и принуждение. Ницше писал о том, что ухо является органом университета. Его аудитории сами напоминают большое ухо. "Студент слушает, – писал Ницше, – когда он говорит, когда он смотрит, когда он в компании, когда он занимается искусствами, короче, когда он живет, он самостоятелен, то есть, независим от образовательного учреждения. Очень часто студент пишет в то же время, что и слушает. Это те моменты, когда он подвешен на пуповине Университета ... Говорящий рот, очень много ушей и половина пишущих рук – вот внешний академический аппарат, вот приведенная в действие культурная машина университета"⁶¹. Ницше поясняет реализацию "академической свободы": профессор может говорить почти все, что хочет, сту-

⁶⁰ Согласно Гомеру, Одиссей заткнул уши не себе, а своим товарищам, и велел прижать себя к мачте.

⁶¹ Ср. Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений. Философская проза. Стихотворения. Минск. 2000. С. 147

дент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство. Деррида делает вывод: "Отныне можно читать эти «Лекции» как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, и каким еще вчера в индустриальном обществе, являлся школьный аппарат".⁶² Уши – важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне.

Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным, и Деррида, вслед за Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыыванию мозгов». Однако далее их пути разошлись. Современный философ видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ницше заботит вопрос о человеке, и он предлагает возрождение института наставничества.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктованы симпатией Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он – виртуоз не только письма, но и чтения – осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пеннию сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков, особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что профессор способен имитировать голос матери, и таким образом обретает абсолютную власть над человеком.

Что за орган наше ухо? Что мы слышим, кто слышит, когда звучат эти слова? "Не идет ли речь о том же ухе, – спрашивает Деррида, – том самом, что вы наводстряете на меня или я, говоря, наводстряю сам, ухе уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?"⁶³ Кажется, Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо – аппарат не только рецепции, но и селекции. К сожалению, голос матери можно имитировать. Это могут делать

⁶² Деррида. Ж. Слухобнография: Учение Ницше и политика имени собственного / СПб., 2002. С. 91

⁶³ Там же

дент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство. Деррида делает вывод: "Отныне можно читать эти «Лекции» как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, и каким еще вчера в индустриальном обществе, являлся школьный аппарат".⁶² Уши – важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне.

Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным, и Деррида, вслед за Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыыванию мозгов». Однако далее их пути разошлись. Современный философ видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ницше заботит вопрос о человеке, и он предлагает возрождение института наставничества.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктованы симпатией Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он – виртуоз не только письма, но и чтения – осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пеннию сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков, особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что профессор способен имитировать голос матери, и таким образом обретает абсолютную власть над человеком.

Что за орган наше ухо? Что мы слышим, кто слышит, когда звучат эти слова? "Не идет ли речь о том же ухе, – спрашивает Деррида, – том самом, что вы наводстряете на меня или я, говоря, наводстряю сам, ухе уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?"⁶³ Кажется, Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо – аппарат не только рецепции, но и селекции. К сожалению, голос матери можно имитировать. Это могут делать

⁶² Деррида. Ж. Слухобнография: Учение Ницше и политика имени собственного / СПб., 2002. С. 91

⁶³ Там же

Теория коммуникативного действия

Язык выполняет в культуре, по меньшей мере, три функции: во-первых, воспроизводства культуры или актуализации предания (на эту сторону обращал особое внимание Гадамер); во-вторых, функцию социальной интеграции или координации социальных агентов (теория коммуникативного действия); в-третьих, функцию социализации (проект социальной психологии Дж. Мид). Должны ли мы отсюда сделать вывод о том, что нынешние социальные науки в конце концов будут заменены чем-то иным? Одни считают, что это должна быть герменевтика, а другие – нейрофизиология и генетика. Одни предлагают вернуться к старой романтической теории "вчувствования" Дильтея, другие вообще отказываются от объяснения и считают, что различные походы и интерпретации отражают лишь разные ценностные ориентации, третьи готовы отбросить веберовский тезис о ценностной нейтральности номологически определяемой науки, но в то же время ищут пути согласования герменевтической и объективирующей установок. К ним относится, прежде всего, Ю. Хабермас, предложивший теорию коммуникативного действия в качестве пластичного их согласования. Согласно его мнению, интерпретаторы в силу вовлеченности в социальное взаимодействие хотя и перестают быть нейтральными наблюдателями, однако по той же самой причине получают возможность изнутри обеспечить себе беспристрастную позицию.

Понимание и объяснение

Если понимать социальную реальность как некий жизненный процесс, тогда теорию можно представить как его математическую модель. На самом деле то, что называют теорией в социальных науках, опирается на некоторые реальные институты, организующие поведение людей. И в естествознании есть роды и виды: сущности и законы, причины и следствия, однако они не считаются онтологически обеспеченными, а интерпретируются как вспомогательные схемы, организующие явления. Таким образом, экономические и социальные теории базируются на системе институтов общества, которые задают правила и нормы поведения людей. Отсюда общественные науки и даже этика и право могут быть построены по образцу дедуктивных наук, как теории стратегического действия. Но на их основе описываются не факты, а гипотетико-нормативные правила действия, имеющие статус долженствования. Если естествознание описывает предметы, которые не нуждаются в понимании, ибо не имеют свободы, то социальные науки изу-

чают поведение человека, который должен придерживаться институциональных правил. Это значит, что социальные теории не могут быть построены по образцу естествознания, ибо они целенаправляются самой социальной реальностью. Естественнаучные теории также опираются на стратегические принципы. Однако в них существуют общие эталоны, благодаря которым возможна единая картина мира. Еще М. Вебер определял социальное поведение как мотивированную, ориентированную социально осмысленную субъективную деятельность. Она не может осуществляться вне целей и ценностей и наблюдение в ней осуществляется как понимание символов. Этот опыт понимания не есть что-то произвольное, ибо он контролируется коммуникацией с объектом, даже если объект не существует. Так было бы желательно спросить Брута, зачем он убил Цезаря, но это уже невозможно, и поэтому интервью в истории заменяется длительным и кропотливым изучением источников.

Социальные действия являются интенциональными в широком смысле этого слова. Среди них Хабермас выделяет пограничный случай – стратегическое действие, связанное с категориями власти, богатства, институтами и целями. Такие решения укоренены также и в антропологии, в культурные традиции, в том числе и в неэксплицированные, но выступающие условиями понимания поступков. В деятельности они проявляются как групповые ожидания, стереотипы поведения, культурные образцы, выражающие самосознание сообщества. Признавая все эти "моральные" правила, позитивисты-социологи не считают их субъективными и тем самым нуждающимися в каком-то специальном "понимании"

Началом теории социального действия считается известная работа Миллера, Галантера и Прибрама "Планы и структура поведения" (1960). Можно привести характерный пример анализа "мотивированного" поведения: когда я замерз, то встал из-за письменного стола и включил отопление. Здесь речь идет о взаимосвязи двух событий – понижении температуры, сопровождающемся ощущением холода, и включением отопления. На самом деле – это видимость объяснения, так как человек хочет быть в тепле. Это самоочевидное допущение, тем не менее, существенно, так как обнаруживает несходство объяснения человеческих поступков и изменения вещей. Если мотивы в первом случае совершенно уместны, то никто не приписывает (после распада аристотелианской парадигмы) стремлений и намерений, желаний и влечений природным объектам. Причина как бы позади явления, она то, что подталкивает, напротив, мотив и цель – впереди. Они опреде-

ляют поступки людей как такое несуществующее, которое, тем не менее, оказывается иногда более действенным, чем наличное бытие. Сложные культурные действия требуют отсылки к специфическим для того или иного общества нормам и верованиям, однако существуют такие поступки, которые характерны для любого человеческого организма, так как характеризуют стимулированное поведение. Целерациональность задается как адаптация в рамках отношения: стимул – реакция. Бихевиористы не отрицают интенциональности человеческих поступков, но считают вполне достаточным описать их в терминах поведения по схеме “стимул-реакция”.

Редукция интенциональных высказываний о смысле в фактофиксирующие предложения сталкивается с серьезными трудностями. Логика классов, где перенос истинности осуществляется формально, не годится для интенциональных высказываний, где речь идет о ценностях, намерениях, целях, надеждах и т.п. Опираясь на теорию знаков Ч. Морриса, бихевиористы сводили употребление символов человека к сигналам, управляющим поведением животных. Если событие А вызывает в адаптивном поведении событие Б, то оно интерпретируется как знак. Организм, реагирующий на него, выступает в качестве интерпретатора, поведение которого определяется потребностями. Естественные знаки Моррис называет сигналами, а немотивированные знакижесты – символами. Язык состоит из принятых в языковом сообществе знаков, которые интерпретируются по определенным правилам в зависимости от ситуации. Языковая коммуникация состоит в употреблении символов, имеющих константное значение, которое усваивается благодаря наблюдению за способами действий. Однако, в современной культуре значение как бы задано заранее и не зависит от группового соглашения. Поэтому тезис “логического атомизма”, согласно которому значением базисных высказываний являются непосредственные положения дел, также не выдерживает критики, так как тождество значения устанавливается на основе ожидания определенного поведения партнера, а не путем индуктивного обобщения. Ролевое поведение коррелятивно интересубъективному смыслу действия и связано с признанием партнерства. Значение задается не способом действий, а ожиданием определенных действий в ответ на поданный знак. Отсюда редукция языка возможна, скорее, к переживаниям интересубъективных норм, чем к поведению.

Преимущество бихевиористской теории знаков и социального действия состоит в том, что предполагает подтверждение фактами. Напротив, понимание интенционального действия, опирается на смыс-

ловую интерпретацию. Промежуточным построением между позитивистской и герменевтической программами является теория интеракции. Система норм социального поведения в этом случае выступает как основа языковой коммуникации. При этом лингвистика пользуется описанием правил употребления языка, а герменевтика опирается на традиции культуры. Вопрос упирается в "стыковку" аналитической и герменевтической программ. Социология ориентируется на институализированные ценности, выполняющие роль нормативов действия. Это ведет к существенной модификации бихевиористской теории за счет дополнения ее нормативной и аксиологической дисциплинами. Получившаяся в результате модель применяется не к событиям, или к смысловым образованиям как таковым, а к институционально значимым нормам, которые не зависят от интенций субъекта, а наоборот, определяют субъективное полагание смысла. Нормы и правила манифестируют институты, в то время как их объективный смысл остается скрытым. Он раскрывается благодаря пониманию социальных фактов.

В естественнонаучной теории понятия и принципы образуют логически связную систему, которая благодаря правилам интерпретации функционально соотносится с эмпирическим базисом. Построение социологических теорий также пошло по этому пути введения таких теоретических понятий, которые выполняют определенные функции. Однако в социальных науках эти связи как объективные, так и интенциональные: цели действующего субъекта определяются нормами общества, а также зависят от технических средств их реализации. Таким образом, оказываются в одинаковой мере возможными два пути раскрытия объективно-интенциональных связей на основе рефлексии понимания и построением биологической модели, в которой организующим началом поведения изолированных индивидов выступает единство системы. Это и приводит к расцвету герменевтики и системного подхода в современной методологии социального познания. Т. Парсонс определяет общественную систему как взаимосвязь институтов, интегрирующих традиции и роли, необходимые для существования социума. Очень эффективной для объяснения функционирования норм оказывается кибернетическая модель: институты выполняют функцию регуляторов, обеспечивающих самосохранение системы. Парсонс выделяет внешние и внутренние условия самосохранения и считает особо важными ценностные параметры, которые пригодны для измерения: 1) степени реализуемости поставленных целей; 2) приспособляемости к экстремальным условиям; 3) интеграции и стабилизации существующих институциональных норм и образцов.

Логические основы функционалистского подхода были разработаны Гемпелем и Нагелем. Модели, опирающиеся на биологические методы бихевиоризма, оказываются недостаточными для описания общества. Приспособление к среде не объясняет того обстоятельства, что масштаб исторической жизни определяется интерпретацией господства в той или иной системе. Ценности, которые определяют поведение людей и используются для управления, не даны, а "находятся" и обсуждаются в процессе политической деятельности. И это не теоретический процесс, так как ценности канализируют энергию влечений, что и делает ценности предметом как объективного, так и интенционального понимания.

Математические и формальные положения в отличие от исторических текстов не требуют понимания. Неудивительно, что в современных социальных теориях существует стремление аналитического определения смысла социального действия. Однако такой подход годится только для нормативной, но не для эмпирической, дескриптивной части социальных дисциплин, где приходится иметь дело с такими событиями, которые и совершаются и воспринимаются на основе ценностей. Так мы приходим к модели социальной реальности, в свое время выдвинутой еще Дильтеем: в гуманитарной науке субъектом исследуется такой объект, который сам является субъектом. Историки имеют дело с объективациями духа. Так возникает вопрос об условиях возможности интерсубъективного понимания.

Понимание – это не ментальный, а коммуникативный опыт. Его интерсубъективность зависит от стандартов. Если нет объективных эталонов, как тогда можно установить инвариантные величины? Коммуникативный опыт – это разговор и понимание, возникающее между двумя субъектами, каждый из которых является участником переговоров. Он также имеет много общего с игрой, где имеет место интеракция. Угроза объективности наступает с двух сторон: со стороны наблюдателя, инструментарий которого навязывает как вопросы, так и интерпретацию ответов, и со стороны партнера, который избегает сетей понимания интервьюера-наблюдателя. Не удивительно, что герменевтика, настаивающая на принципиальности субъектно-субъектного отношения в гуманитарном познании, вызывает множество возражений.

Ориентация на поиск законов и построение теорий, стремление дать явлениям то или иное объяснение (механическое, телеологическое, функциональное) представляет собой некую норму, которая уже не контролируется средствами самой науки. Позитивисты считали, что

эти установки, точно также как и логические аксиомы, хотя и не доказываются внутри самой парадигмальной науки, однако оправдываются её практическими успехами. Если знание – это ценность, то все то, что ведет к его увеличению – это тоже ценность. Таким образом, речь идет уже не столько о различии познания и оценки: веры и знания, сколько о различных ценностях и различных видах веры. Например, Поппер как раз и стремится провести различие между двумя видами веры.⁶⁴

По мнению Ю. Хабермаса, такое решение неудовлетворительно. Если научное значение отделено от смысла, а нормативы от реальных взаимодействий, то возникает неразрешимая дилемма: или я не могу подтвердить свои намерения рациональными аргументами и опытом, и не могу доказать, как следует себя вести, или я веду себя корректно в том случае, если опираюсь на социальные нормы, которые не доказуемы фактами. Поэтому необходимо показать, что познание и социальные нормы хорошо согласованы друг с другом. Раскрытие этой согласованности составляет одну из заслуг Поппера и объясняет причины эффективности его методологии в качестве программы социальных реформ. Социальные нормы входят в арматуру законов науки, или, говоря языком М.Фуко, само их разделение выступает предпосылкой практик преобразования мира, практик знания-власти. Фуко подробно описал, каким образом научное сообщество осуществляет одновременно научные и социальные функции: во-первых, осмысленные высказывания отделяются от бессмысленных; во-вторых, устанавливается различие между нормой и патологией. Базис науки и критерии рациональности напоминают уголовный кодекс, и не удивительно, что в соотношении базиса и теории мы сталкиваемся с логическим кругом подобным тому, что выявляется при попытке решения проблемы легитимации. Но в любом случае предполагается, а точнее навязывается соответствие правовых норм и практических преступлений, законов и фактов.

Научное познание – это институт говорящих и совместно действующих людей. В процессе коммуникации они устанавливают критерии научной значимости. Поэтому так называемый эмпирический базис предполагает предположение социальных норм. Деятельность ученого или судьи не сводится, как когда-то высказался Т. Кун, к решению головоломок. Они не просто счетные машинки, прикладывающие заранее заданные эталоны к наблюдаемым объектам, а разделяют ответственность с законодателем. Вопрос о факте неотделим от вопроса о праве.

⁶⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т.2, с.304

Вопрос о праве, оправдание – не менее сложный и спорный, чем вопрос об истине. В позитивизме он решается с точки зрения практического успеха: рациональная вера это такая, которая гарантируется успехом в сфере расширенного воспроизводства. Такое решение только по видимости напоминает герменевтическое предпонимание Хайдеггера и Гадамера. Гадамеровское предпонимание опирается на консенсус говорящих людей. Герменевтический опыт – это не преобразование и покорение природы, а изменение самого себя. Исторические традиции складываются как опыт исторического выживания, как раскрытие сути дела. Не в научном познании и поставляющем производстве, а в предании и традиции раскрывается бытие. По мнению Хайдеггера, наука зародилась в таких исторических условиях, когда имел место консенсус относительно смысла и целей человеческой жизнедеятельности. Он складывался как сохранение жизни на основе общественного труда.

"Коммуникативное действие" опирается на такие символические(языковые или не языковые) акты, при помощи которых субъект может понимать и контролировать действия окружающих его людей.⁶⁵ С одной стороны, коммуникативное действие направлено на сообщество, с другой, на переговоры: языковое сообщение достигает своей цели, если принимается другими членами языкового сообщества. При этом с точки зрения деятельностного подхода важно не столько содержание, сколько форма, благодаря которой осуществляется достижение консенсуса. Понимание – это не сами действия, а их координация. Оправдано ли исследование социальной деятельности в терминах понимания? Очевидно, что социальный процесс не сводится только к пониманию, в своих целях он явно управляется рынком. Компетентные решения принимаются предпринимателями на основе экономических норм. Право и законы рыночного обмена образуют институциональные рамки стратегических действий предпринимателей. Однако эти ориентированные на экономический успех действия также связаны с необходимостью понимания, поэтому социальное действие оказывается одновременно коммуникативным. Классическая модель рынка не нуждается в отдельном регулировании действий отдельных людей. В такой организации функциональная взаимосвязь действий стабилизируется независимо от процесса взаимопонимания, но это не означает, что механизмы рынка вообще не коммуникативны. А. Смит, указывая, что рынок не только разъединяет, но и объединяет людей тем, что связывает

⁶⁵ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 43

их как товаропроизводителей и покупателей. Также очевидно, что эту объединяющую роль рынка можно институционализировать как норму и использовать для достижения единства общества. Теория коммуникативного действия видит свою задачу в соединении экономического и нравственно-исторического действия путем организации общественной критической рефлексии по поводу стратегических решений. Если в герменевтике понимание задается онтологически, то в социологии оно должно опираться на консенсус совместно живущих людей.

Перевод герменевтики в понятия социологии сталкивается с проблемой социальной интерпретации главного понятия "смысл". В социальных науках субъектно-объектная модель трансформируется с учетом того обстоятельства, что ученый, изучающий общество, сам к нему принадлежит. Это означает, что социальное знание соединяет в себе теоретическое и дотеоретическое знание об обществе. Исследовательская практика есть часть общественной системы: то как ученые дискутируют друг с другом, в какие отношения они включаются в ходе интеракции в рамках научных институтов, какие нормы и образцы они разделяют – все это не зависит от индивида. Поэтому в социальных науках нельзя пренебречь влиянием установок и ценностей жизненного мира. Для этого необходимо уточнить, что значит быть участником этого жизненного мира? Сводится ли оно к языковой деятельности, или включает какие-то иные способы принадлежности к воспроизводству общественных отношений? Выражение "быть составной частью социального мира" можно пояснить указанием на символы, которые производят люди как говорящие и действующие существа: утверждения, убеждения, ценности, произведения искусства, предметы материальной культуры, а также на институты, общественные системы и другие стабилизирующие учреждения. Наиболее фундаментальными признаками принадлежности к социальному жизненному миру являются речь и действие. Однако они недостаточны для объяснения того, почему люди находят перед собой уже структурированный объект. При этом важно учитывать, что это не природная, естественная структурированность. Она сама является продуктом таких дотеоретических структур, с помощью которых социальные субъекты производят эти объекты. Эта досимволически структурированная действительность, социальная реальность проникает и в правила производства говорящим субъектом социальных правил и отношений. Социальный исследователь должен определенным образом "относиться" к изучаемой им социальной реальности. Что бы описывать, надо понимать, а чтобы понимать – быть участником. Ясно, что отношение участия не похоже на наблюдение и не может контролироваться принятыми в науке способами. Смыслопо-

нимание – это коммуникативный опыт, предполагающий участие в процессе понимания, уяснения. Этот процесс является перформативным в том смысле, что речь выступает формой действия, т.е. является не просто сообщением о социальной реальности, но и ее изменением. Предписания институтов и других общественных учреждений подлежат исполнению. Это предполагает герменевтическую просвещенность социального субъекта. Однако как соединить перформативно-герменевтическую установку участника социального жизненного мира с объективной установкой его исследователя, как один и тот же человек может совмещать обе позиции?

Сегодня мы уже не можем принять ни позитивистское, ни эмпатико-герменевтическое решение этого вопроса. Хабермас предлагает использовать методологические возможности коммуникативного опыта. Нагруженными смыслом оказываются не только социальные, но естественно научные описания реальности. Однако социальные теории оказываются нагруженными вдвойне: до того как наделить опыт теоретическим значением, социальный исследователь понимает его смысл на дотеоретическом уровне. Социальный исследователь не может находиться в позиции инопланетянина с изумлением взирающим на жизнь землян, старательно описывающим явления и отыскивающим регулярности. Таким образом, если в науке герменевтика требуется на метатеоретическом уровне, то в социологии – на уровне объектов. Эта "герменевтика" не сводится к интерпретации, ибо опирается на участие, она характеризуется "перформативностью", т.е. условием понимания выступает активное действие в социальном жизненном мире. Но такое "знание" имеет совсем иной статус, нежели научное, оно покоится на неконтролируемых основаниях. Так восприятие высказываний другого человека предполагает понимание последнего как участника социального и языкового взаимодействия. Социальный исследователь всегда втянут в разговор как партнер, интервьюер, слушатель, зритель и включен в перформативное взаимодействие личностей. Перформативная установка одной личности на другую выражается ценностно и отличается от констатации истинного положения дел. Человек всегда оценивает то, что есть, на основе социально значимых образцов. Ничто не воспринимается в перформативной установке как готовый факт. Коммуникативное действие включает как собственное предпочтение, так и оценку притязаний другого. Объективная позиция в социальной науке также строится на оценках, ибо социальная реальность – то, во что верят субъекты, расценивается как "предрассудок", "проекция", "иллюзия" и т.п.

Поскольку коммуникативный опыт устанавливает значение в связи с притязаниями и оценками, постольку приходится использовать феноменологическую технику. В феноменологии социального познания место пространственно-временных координат и эталонов измерения как базиса унифицированного описания и понимания различных физических явлений занимает некое дотеоретическое понимание жизненного мира, имеющееся у всякого теоретика. Принадлежность к социальному жизненному миру, чувство "Мы", чувство "Я", позиция другой личности – все это очевидности, о которых мы знаем до всякого теоретизирования. Однако наука возможна там и тогда, где и когда имеет место "Третья личность", незаинтересованная и не участвующая, способная трезво посмотреть на происходящее, не принимающая его в качестве "дома", ибо он оказывается одновременно и тюрьмой. Феноменология и герменевтика лишены критической рефлексии, они слишком доверчивы к социальному бытию. И все-таки социальный исследователь не может встать в положение постороннего наблюдателя, так как он в этом случае не сможет понять, а, следовательно, и критиковать настоящее. Единственным выходом, полагает Хабермас, остается принять методологию теории коммуникативного действия. Именно общие коммуникативные структуры, господствующие над говорящими и действующими субъектами открывают доступ, как к контексту жизненного мира, так и к критической рефлексии, способствующей его корректировке.

Коммуникативное действие как символически опосредованная интеракция, во-первых, задает систему отсчета для описания и понимания происходящего, для конституирования его как предмета познания, во-вторых, коммуникативное действие – это конкретно-исторический процесс производства социальной реальности. Критическая рефлексия, включенная в коммуникативное действие, освобождает герменевтику от блокировки искаженной, разрушенной онтологии, ориентирует исследователя на освобождение личности и социума от помех коммуникации. Этот рефлексивный опыт и выступает как эмансипирующая практика. Она ориентирует не только на осознание предпосылок понимания, но прежде всего на раскрытие систематических разрывов коммуникации. Ее ориентирующее значение состоит в направленности на действие, на реконструкцию до теоретического знания, на которое опирается говорящий и действующий субъект, на реконструкцию правил, при посредстве которых достигается языковая компетентность, возникающая благодаря действию институтов, образующих до языковой контекст коммуникации. Несмотря на свои универсальные притязания, теория коммуникативного действия связана с практическим процессом коммуникации общественности, включающей рефлексии и критику самих оснований коммуникации.

Никто не сомневается в том, что мораль должна ограничивать науку, политику и бизнес от злоупотреблений и что именно философия должна прибегать не только к "бритве Оккама" (символ критических и очищающих воздействий логики и методологии на обыденную практику), но и к моральным оценкам. Однако все понимают, что практической пользы от этого нет почти никакой, что моральное обличение лишь создает видимость того, что кто-то знает о злоупотреблениях и предотвратит их. Это похоже на религиозное решение проблемы справедливости на Страшном Суде. Как справедливость воплотить в каждом конкретном поступке – вот главный вопрос. Сегодня об этом думают все чаще, и результатом является построение таких дискурсов в науке, политике, бизнесе и т.п., в которые встроена этика, этика положительная, а не запретительная, прескриптивная, а не нормативная. Этические требования из моральных осуждений, становятся конкретными рекомендациями, определяющими производство результатов, они встроены в дискурс и действуют внутри его, способствуют таким решениям, которые являются не только инструментальными, но и этическими.

Попытка обосновать этику в форме моральной аргументации, по мнению Хабермаса, может иметь успех в том случае, если между установленными логикой моральных суждений критериями значимости и решением моральных проблем в мире жизни будет иметь место некоторое соответствие. Хабермас для реализации этой программы разработал теорию коммуникативного действия, дополняющую, как он полагал, классические теории, опирающиеся на такие типы абсолютного действия как власть, труд, язык. "Я называю коммуникативными такие интеракции, посредством которых их участники согласованно координируют свои планы действий; при этом достигнутое в каждом случае согласие определяется intersubjectивным притязанием на значимость"⁶⁶ При этом возникают притязания на истинность, правильность и правдивость, сообразно тому ссылаются ли участники коммуникации на положения дел в объективном мире, на социальные нормы или на собственное чувство, например справедливости.

Коммуникативные рационально мотивированные действия Хабермас отличает от стратегических, в которых "один участник интеракции оказывает эмпирическое влияние на другого" (угрожая другому санкциями или же обещая вознаграждение). Коммуникативные

⁶⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2002. С. 92

действия опираются на интенсивность речевых актов – перформативов, когда говорящий берет на себя обязательства добиваться исполнения своих притязаний. По отношению к притязаниям на истинность и правильность говорящий приводит рациональные аргументы в качестве гарантии. Он добивается признания слушателей и тем самым обеспечивает объединение планов действий различных людей.

Признание на основе социальных норм отличается от смыслов на объективное положение дел в мире. Хабермас следующим образом выражает различие между познавательными и ценностными суждениями: на первый взгляд те и другие объективны, и это создает иллюзию их сходства. На самом деле факты независимы по отношению к говорящему в ином смысле, чем социальные нормы. Факты существуют и "делают свое дело" независимо от признания говорящего, а нормы существуют лишь постольку, поскольку они признаются говорящими и служат правилами их действий. Эффективные и долгосрочные моральные нормы проходят процедуру легитимации, т.е. обоснования и оправдания с точки зрения справедливости.

Теория аргументации в сфере моральных суждений может быть реализована только в сфере "неформальной логики" практического дискурса, так как согласие о морально-практических вопросах не связано напрямую с эмпирическими подтверждениями и опирается на универсальный принцип морали, выполняющий функцию, похожую на ту, что обеспечивает "принцип индукции" в познании. Роль такого принципа играет "категорический императив" Канта. После споров, в ходе которых указывали на недостаток формализма кантовской этики, он утвердился именно в роли принципа универсальности, указывающего на общезначимость моральных норм, исключаяющий те из них, которые не получают квалифицированного одобрения. По мнению Хабермаса, принцип универсальности не является достаточным для того, чтобы моральные нормы были безусловно обязательными. Универсальные нормы могут стать всеобщими правилами действиями, если они получают признание со стороны всех личностей, к которым они имеют отношение. Опыт признания Хабермас связывает с всеобщим одобрением, достигаемым в случае, если нормы "познаваемым образом воплощают интерес, общий для всех затрагиваемых ими личностей".⁶⁷ Опыт нравственного признания является принципиально коммуникативным. Норма только в том случае может притязать на значимость, если по возможности все личности, к которым она имеет отношение, в

⁶⁷ Там же. С.105

качестве участников практического дискурса добились (или в состоянии добиться) согласия о том, что эта норма является значимой⁶⁸. Моральные вопросы, по мнению Хабермаса, не могут быть решены монологическим путем, они требуют коллективных усилий. Совершенно недостаточно понимать дело так, что каждый человек самостоятельно приходит к признанию моральных норм и после этого "голосует" за их принятие, по мнению Хабермаса, требуется реальная аргументация участников для достижения консенсуса. Таким образом, он понимает категорический императив как предложение для коллективного обсуждения. Только в этом случае моральные нормы приобретут связь с личным интересом, который в свою очередь на форуме общественности получает оценку со стороны других личностей.

Существует описание морального соглашения по аналогии с процессом формирования воли: хотя желательным является рациональное согласие, основанное на аргументах, но решающим оказывается практическое согласие, которое не всегда оказывается рациональным, но зато оно является актом воли, актом коллективного выбора и поэтому в морали мы сталкиваемся с проблемами не оправдания, а соучастия. Эта концепция пытается избавиться от бессильной справедливости, прибегая к доброй воле людей, которая и выступает, взамен логоса или божества, авторитетной инстанцией морали для современного человечества. Такая позиция кажется Хабермасу некорректной, ибо мораль претендует на то, чтобы оценивать любые действия, в том числе и компромисс сил: Как мы можем различать между властью и моралью, если в качестве критерия норм выберем компромисс сил? Воля большинства приобретает моральные качества, если она основывается на таком всеобщем интересе, который может быть установлен в процессе дискурса и доказан при помощи рациональных аргументов.

Обратимся к проблеме соотношения силы и справедливости. Чистая сила не нуждается в оправдании, ибо она определяется не рациональными аргументами, а другой противостоящей ей силой, которая может поставить предел распространения первой. Однако на практике имеет место оправдание, т.е. происходит включение рационального и морального дискурса в свободную борьбу сил. Что происходит с силой и справедливостью в процессе легитимации? Во-первых, сила, обосновывая свои притязания, превращается в право, и связывает себя им. Во-вторых, справедливость, достигая компромисса с силой, становится реализованной не только в некоем идеальном царстве Бога, но и на

⁶⁸ Там же. С.106

Земле. Это рассуждение помогает понять направление мысли сторонников "этики дискурса", которые стремятся расширить моральную аргументацию, принимая во внимание особенности практического сознания.

Однако одних практических переговоров, в ходе которых достигаются intersubjective нормы, выражающие интересы каждого участника коммуникации, недостаточно. Как бы поверх дискутирующих автономных индивидов существуют некие высшие масштабы. В греческой философии их задавал порядок космоса, сообразно которому была организована общественная и частная жизнь. В Средние века гарантом высшей справедливости выступал Бог. В Новое время высшей авторитетной инстанцией стал разум, который легитимировал право и власть. Однако, на что сегодня можем сослаться мы, когда все эти авторитетные инстанции перестали выполнять легитимирующие функции? Разумеется, на волю большинства, от имени которого и действуют законодательные и исполнительные органы демократического государства. Каждое сообщество придерживается таких норм, считает их "хорошими" и "оправданными", которые обеспечивают его развитие. Но как эти общества смогут урегулировать свои отношения, если их внутренние нормы подчас взаимоисключают друг друга. Все это заставляет нас в какой-то форме вернуть абсолютное, трансцендентальное содержание моральных норм, которое явно поторопились опровергать представители позитивной философии.

По мнению Хабермаса, беспристрастность, которую раньше обеспечивала вера в порядок бытия, Бога или в трансцендентальный разум, укоренена в структурах самой аргументации, и ее не следует привносить извне в качестве дополнительного нормативного содержания. Сам Бог, по мысли философов Нового времени, должен был, прежде чем творить бытие, посоветоваться с разумом. Однако сегодня мы с удивлением и даже со страхом видим, что разум не может доказать своих собственных предпосылок и склоняется к определению их как "верований" или "правил". Но если наука опирается на некие считающиеся достоверными и, тем не менее, не доказуемые предположения, то о какой "эпистемологии" моральных и тем более религиозных верований может идти речь? Наоборот, сами ученые и философы должны исследоваться методами культурантропологии наподобие представителей экзотических культур. Они уже не могут претендовать на роль экспертов. Но как в таком случае выработать общую позицию, признать общие моральные нормы, которые возвышались бы над частными интересами непосредственных участников жизненного мира? По

мнению Хабермаса, трансцендентальные предпосылки должны вернуться обратно в науку и в остальные формы культуры как необходимые условия возможности единства и согласия людей. Но не будет ли это новой формой европоцентризма, который предпосылки своей культуры выдает за универсальные? Очевидно, что категорический императив Канта увязан с либерально-демократическим пониманием свободы. Вообще при попытках рационального обоснования универсальности моральных норм возникает одна из трех трудностей: логический круг, бесконечный регресс, произвольный разрыв цепи логических рассуждений ("анабазис"). На эту сформулированную критическим рационалистом Х. Албертом "трилемму Мюнхаузена" К.-О. Апель ответил так называемым "перформативным парадоксом". Дело в том, что скептик, сомневающийся даже в собственном существовании, парадоксальным образом оказывается существующим по законам дискурса. Говоря, "я не существую", самым актом речи скептик предполагает свое существование.⁶⁹

Суть трансцендентально-прагматического подхода Апеля состоит в том, что универсальные принципы не допускают доказательств, так как являются предпосылками, а не выводами рационального рассуждения и тем не менее разумный человек не может от них отказаться, ибо на них основана его жизнь. Среди многообразных предпосылок, или, как их называл Л. Витгенштейн, "правил" тех или иных языковых игр, "трансцендентальными" могут называться только такие, которые являются настолько всеобщими, что не могут быть подменены функциональными эквивалентами. Такие предпосылки характерны для публичного дискурса. Каждый субъект, вступающий в аргументацию по поводу критики тех или иных точек зрения, вынужден разделять с другими участниками коммуникации определенные предпосылки нормативного характера. "Только те нормы имеют право притязать на значимость, которые находят (или в состоянии найти) одобрение у всех личностей, к которым они имеют отношение, как у участников практического дискурса."⁷⁰

Хабермас постоянно возвращается к возможности восстания против коммуникации, которое закончилось бы ее опровержением. «Трансцендентально-прагматическое» обоснование этики дискурса все-таки оставляет впечатление некой хитроумной нейтрализации позиции скептика и тем более радикального нигилиста. Будучи последовательными, они вообще могут лишиться трансцендентального прагматика

⁶⁹ Апель К.-О. Трансформация философии. М.: «Логос», 2001. С. 242

⁷⁰ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 150

опоры для аргументации. Так например, подобно Ницше и Фуко, можно занять некую культур-антропологическую позицию и рассматривать философскую аргументацию как некий ритуал посвященных. Такая позиция исключает возможность протеста и вообще разговора. Когнитивный этик вынужден капитулировать перед такой позицией, ибо нет никаких средств аргументации против скептика, уклоняющегося от разговора. Разбирая подобную позицию, Хабермас делает вывод о том, что на самом деле – это поражение нигилиста, а не философа: "Скептик из-за своего поведения перестает быть членом сообщества аргументирующих – не больше и не меньше того."⁷¹ Это серьезный намек на то, что за коммуникативным признанием все-таки стоят некие репрессивные институты: скептик может получить неудовлетворительную оценку на экзамене, "вылететь" из института и, покатавшись далее по наклонной плоскости, оказаться на больничной койке и даже в тюремной камере. В этом смысле французские оппоненты Хабермаса были отчасти правы, указывая, что коммуникация не может удерживаться сама собой и требует силовой поддержки. Вместо того, чтобы дискутировать по поводу некоммуникативных актов признания, Хабермас указывает на то, что нигилист "молча, но вынужительно" отрицающий не только мораль, но и споры с моралистом, вовсе не отрицает нравственности, ибо выросший в пределах системы взаимосвязей жизненного мира он воспроизводит и сохраняет себя на основе нравственных правил, ибо в противном случае он должен был бы покончить жизнь самоубийством.

Скептик и радикальный нигилист не могут освободиться от сетей коммуникации, поскольку не существует никакой жизненной формы, которая бы не была ими опосредована. Так называемые прямые или спонтанные действия в качестве ресурсов своего осуществления вынуждены использовать те символические формы, которые усваиваются всеми действующими субъектами жизненного мира. Отказ от них приводит к пинзофрении или к самоубийству, и эта перспектива загоняет скептика в "экзистенциальный тупик". Невозможность избавиться от сетей коммуникации означает утопию свободного от принуждения дискурса. Хабермас справедливо полагает, что попытка освободить себя от ответственности перед традициями жизненного мира, абстрагироваться от фактичности нашей исторической ситуации заканчивается произволом в теории и терроризмом на практике. Но и некритическое признание "этики дискурса" оборачивается достаточно жестким

⁷¹ Там же. С. 160-161

насилием. В качестве выхода из этой дилеммы Хабермас предлагает ограничиться чисто формальным пониманием норм, которые не предлагают никаких смысловых ориентиров, но только указывают на процедуру практического дискурса, в котором проверяются данные этические нормы. Содержательным оказывается именно практический дискурс, который возникает в случае возникновения конфликта, решение которого осуществляется в горизонте жизненного мира определенной социальной группы. Основной принцип этики дискурса применяется конкретной личностью в соответствии со своим пониманием конкретной ситуации и она, наравне с законодателем, несет ответственность за этот принцип.

Вопросы:

В чем состоит дилемма объяснения и понимания?

Сформулируйте основные положения теории коммуникативного действия Хабермаса.

Как связаны коммуникация и этика?

Какова роль коммуникации в формировании общества?

Литература:

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативные действия. СПб, 2010

Бессознательное и язык в психоанализе

Не только вера, но и иные формы эмоционально-волевого опыта, например, наслаждение и власть, были препарированы и нейтрализованы рационализмом. Гедонист и влюбленный, верующий и властвующий – все должны предстать перед судом разума, отчитаться и дать обоснование мотивов и последствий своих действий. Эту рационализацию можно наблюдать в диалогах Платона, который искал пути соединения разума и бытия, разума и власти, разума и наслаждения. Ему удалось найти достаточно пластичный компромисс бытия, истины, власти и удовольствия. В чем состоит Благо, мы конечно не знаем. Оно не относится к сфере чистого бытия, ибо является чистым отсутствием. Оно не состоит в чувственных удовольствиях, но и не сводится к созерцанию идей. Оно не реализуется устройствами власти, которая далека от чистой справедливости. И все-таки их единство, понятое как гармония и мера, реализуется благодаря красоте, которая и есть наиболее удачная форма проявления чистого Блага. В отличие от нас греки не противопоставляли моральное и эстетическое. Красота – это тоже форма порядка.

Христианство предприняло серьезное наступление на наслаждение, заклеямило его как похоть и грех. Но если эти желания неискоренимы, если люди не просто заблуждаются, а устроены так, что желают удовольствий, как можно с ними бороться? Эти вопросы, свидетельствуют о недостаточности аскетизма и ставят задачу разработки иных техник нормализации наслаждения.

Люди получают удовольствие не так, как животные и часто излишествуют во вред своему здоровью. Психические отклонения свидетельствуют о том, что влечения и желания имеют культурное происхождение. Это обстоятельство не всегда последовательно учитывалось в классическом психоанализе, представители которого, фиксируя противоречие культурных норм и телесных желаний, нередко натуралистически истолковывали последние. На самом деле "эдипов комплекс" вовсе не является чем-то врожденным, а складывается в буржуазном обществе с его новыми дисциплинарными пространствами. Возникает вполне обоснованное подозрение, что "запретные" желания, описываемые психоаналитиками, не только имеют искусственное происхождение, но и намеренно интенсифицируются, чтобы эффективно управлять человеком. Втягивая человека в игру соблазна и морального осужде-

ния, общество добивается послушания гораздо более эффективно, чем прямыми запретами.

Жизнеспособность общества во многом определяется телесным и духовным здоровьем его граждан. С одной стороны оно заинтересовано во всестороннем развитии и удовлетворении потребностей и желаний, а с другой, стремится преобразовать их для приведения в соответствие с возможностями политики и экономики. Сегодня на это обращают недостаточное внимание, что вызвано устаревшим пониманием власти как формы запрещения, репрессии и обмана. Это "критико-идеологическое представление не соответствует действительности, так как власть не только подавляет, но и интенсифицирует искусственные телесные желания и уже не просто обманывает людей, а делает их такими, какими нужно.

Теория бессознательного Фрейдом сравнима с коперниканской революцией, превратившей Землю из центра Вселенной в рядовую планету Солнечной системы. Архипелаг бессознательного, исследованием которого занимался Фрейд, оказался обширным, и весьма своеобразным. Для его изучения оказались малопригодными классические методы рефлексии. Они были трансформированы или заменены психоанализом. Однако у Фрейда еще сохранились многие устаревшие моральные оценки бессознательного как сосредоточия всего порочного и аморального. К. Юнг попытался освободиться от давления этих догм и разработал концепцию "архетипов" коллективного бессознательного, которые, по его мнению, выполняют роль носителей культурной энергии и способствуют единству мысли, чувства и дела. Речь идет о необходимости аккультурации инстинктов и сохранении при этом психической энергии, которая должна использоваться или, как говорят психоаналитики, "сублимироваться" в культурном творчестве

Проблематизация сексуальности

О проблеме сексуальности начали говорить как раз в то время, когда сложились буржуазная семья, а наполненный домочадцами дом начал превратиться в квартиру, где были спальня, детская, гостиная и кухня, слуги стали заменяться нянями и домработницами. Не было еще резкого падения рождаемости, но семьи уже перестали быть многодетными, зато забота о детях – их здоровье, воспитание и образование постепенно становились предметами особого внимания со стороны общества.

Перекодировка детей, воспитанных в рамках традиционного семейного воспитания, осуществлялась не только в школе. Сама семья перестала напоминать реликт родовых отношений, где теплые меж-

личностные отношения, обмен дружескими взглядами и улыбками, а не моральные поучения, играли решающую роль. Семья в буржуазном государстве становится проводником его идеологии, она превращается в своеобразную антропотехническую машину воспитания граждан, как элементов гигантского суперорганизма – социума, для существования которого люди должны быть готовы к выполнению многочисленных функций и ролей. В рамках семьи государственное начало воплощено в фигуре отца. *Pater families* – это не просто власть, но и воплощение закона, морали и истины. Он позиционируется как заместитель и представитель Бога в семье, поскольку религия после Великой французской революции стала восприниматься государством как нечто приватное. Наиболее глубокая трансформация образа матери тоже происходит в рамках буржуазной семьи, где она превращается в «мамочку», единственным предметом забот которой становится уход за домом и детьми, в то время как «папочка» еще надрыается на общественной ниве, добывая средства к существованию. Разгрузка семьи от свойственных ей в патриархальном обществе функций, растущая забота о детях привели к неожиданным сбоям, одним из которых является симптом сексуальной озабоченности.

На самом деле воздействие общества на сексуальное поведение началось задолго до капитализма. Можно говорить и о более ранних способах его кодирования. Секс, еда, собственность, власть – это зоны повышенной опасности и именно здесь государство должно, прежде всего, навести порядок. Собственно, уже в родовом обществе отношения полов регулируются запретом на инцест и формированием союзов, члены которых обмениваются, точнее, дарят и требуют отдаривания женщинами.

Практиковалась ли у древних любовь – это спорный вопрос. С одной стороны, теплые межличностные отношения формируются в рамках небольших объединений, и именно чувство симпатии связывало между собой членов первобытного коллектива. С другой стороны, очевидно, что «психология» как раз не имела для древних людей большого значения. Конечно, они испытывали любовь или ненависть, боялись или чувствовали себя защищенными, но идентифицировали себя с теми или иными социальными ролями по-другому, чем мы. Если у нас их исполнение предполагает сложный процесс идентификации, то у древних это достигалось путем инициации. На тело юноши или девушки наносились соответствующие родовые знаки-надрезы, кодирующие определенный тип поведения. Любовь стала медиумом сексуальной коммуникации в сравнительно позднее время. Это случилось в эпоху

заботы о душе, когда христианство трансформировало платоновское учение об эросе в любовь-сигизнию. Но и в эту эпоху семья строилась по Домострою, где четко задавались обязанности мужчины и женщины.

Точно также секс не только не запрещался, но и, так сказать, "инкриминировался" в буржуазном обществе, ибо он уже не был чем-то спонтанным, разрушительным для общества, а продуктом научных, экономических, моральных и литературных практик. Если французы долго считали любовь и брак несовместимыми, то англичане позиционировали любовь как условие прочной семьи. Литература, особенно искусство романа, внесла неоценимый вклад в процесс цивилизации и социализации страстей. Чтобы понять роль любви как медиума нормализации желания, необходимо проанализировать яркие страницы истории буржуазного романа. Этим словом, что многозначительно, соединяется у нас и книга о любви, и сама любовь как форма жизни. Эти книги, конечно, развивают и стимулируют любовные чувства. Но гораздо реже видят, что они их еще и упорядочивают, причем не просто подвергают моральной цензуре, как считал Фрейд, а радикально трансформируют так, что страсти и желания становятся мотором развития буржуазного общества.

Но что же все-таки произошло в обществе, когда зародился в Вене и мгновенно распространился по всему миру психоанализ? Фуко связывал трансформацию древнего искусства эротики в сексологию с развитием психоанализа как буржуазной науки. Делёз также считал психоанализ продуктом капитализма. И все-таки аргументы, приводимые Фуко и Делезом не объясняют внутренних причин сексуальных расстройств. Необходимо глубже исследовать ситуацию конца XIX – начала XX века, особенно в венской культуре, продуктом которой был не только психоанализ, но и теория относительности, романы Музиля и Канетти, живопись, философия Венского кружка.

Судя по художественной литературе того времени, сексуальная революция произошла не в 1968 г., а значительно раньше. И состояла она в появлении новых неслыханных фантазмов, в которых сексуальные желания стали направляться на то, что было раньше не просто запрещено, но и вообще не приходило в голову. Ответом на них и стал венский психоанализ, открывший весьма затейливые формы, в кои облекаются желания, вытесненные моралью в бессознательное. Это привело к тому, что искусство, особенно литература, поднялись на новую ступень развития повествования о сложных способах символизации сексуальных переживаний. Конечно, можно видеть в этом проникно-

вление идеологии буржуазного общества в душевную жизнь людей, но этого явно не достаточно для понимания всей сложности проблемы. Эдип не просто идеология, а сложный био-психо-культурный феномен, для изучения которого явно недостаточно арсенала методов критики социальных наук.

Открытие стероидных контрацептивов позволило разгрузить секс и, прежде всего, освободило женщин от незапланированной беременности. Одновременно развивалась сексология, предлагающая разнообразные опции достижения сексуального наслаждения. Это сопровождается общей тенденцией разгрузки жизни от забот и трудов, расцениваемых как родовое проклятие человека. Работа стала легче, а свободного времени – больше. Оно тратится на развлечения, в том числе и на получение все более острого необычного сексуального наслаждения. Женщины заявили право на оргазм, и началась настоящая охота за его достижением. Повышение уровня жизни сделало существование матери одиночки более сносным, чем раньше и многие женщины уже не желают терпеть занудство мужчин. Сексуальные техники настолько усовершенствовались, что отсутствие наслаждения объясняется незнанием опций.

XX век прошел под знаком парного жительства людей, паранормально стремящихся обрести свои половинки. Но сегодня все по-другому. Вместо симбиоза с другим сегодня практикуется симбиоз с самим собой. Возникает проблема идентичности, которая обостряется по мере открытия в себе множества Я. Но она решается не столько философской рефлексией, сколько архитектурой и дизайном, которые и определяют место нашей экзистенции. Апартамент становится своеобразным ателье самореализации. Это не келья монаха, где душа сожительства с Богом, а место, где индивид утверждается системой вещей. Здесь главным становится различие между индивидом и полнотой его потенциальных состояний. Более того, используя различные техники, он создает множество образов и уже не может сказать, кто он такой на "самом деле".

К.Хорни, М. Клейн пересмотрели концепцию Фрейда о вторичном характере эротизации женщины. Согласно Хорни, переключение на мужскую чувствительность у девочек объясняется страхом. Девочка, идентифицирующая себя со взрослой женщиной, матерью, должна справиться с агрессией. М. Клейн возводит страх перед матерью к концу кормления грудью. Он возникает на основе морального осуждения агрессивного желания причинить вред матери за то, что она прекратила давать грудь. М. Бонапарт считает использование морального аргумен-

та преждевременным. Ненависть к матери сопровождается любовью. По М. Клейн, вначале садистская драма разыгрывается между младенцем и кормилицей, затем появляется соперник. Его появление усиливает агрессивность, что и ведет к усилению фаллического начала. М. Бонапарт, наоборот исходит из решающей роли строения органов. Мужские – направляют агрессию во вне, женские – внутрь. Отсюда делается вывод о неизбежности мазохизма у женщин.

М. Клайн также считает, что комплекс Эдипа начинает действовать как реакция на отнятие от груди. Младенец, разозленный на мать, желает опустошить ее чрево. Из-за страха возмездия за свои фантазмы, девочка представляет мать чем-то вроде людоедки из древних мифов и развивает свое первое репрессивное сверх-Я. Этот комплекс кастрации тормозит женскую агрессию и обуславливает столь часто встречающуюся бесчувственность женщин. Обе исследовательницы отрицают первичность комплекса мужественности у женщин.

Согласно классической теории пола, он задан от рождения, то есть анатомическое строение тела автоматически предполагает определенную модель сознания и поведения. Вместе с тем, соотнесение себя с мужчиной или женщиной – результат социальной практики. В центре поло-ролевой теории Т.Парсонса лежит идея социализации как процесса научения и интериоризации культурно- нормативных стандартов, стабилизирующих общество. Главная форма представления пола в культуре и повседневности – сексуальность. В сознании большинства людей до сих пор царит познавательная установка, что именно морфологический уровень, а именно гениталии являются основным критерием и начальной точкой отсчёта при оценке всех составляющих биологического пола.

Такое противопоставление мужского и женского, как доказывалось в гендерных исследованиях, всего лишь удачно отражает иерархическую структуру общества, в котором мужчины и женщины обладают различными социальными статусами, выполняют взаимодополняющие социальные роли и служит обоснованием принудительной гетеросексуальности. Между тем, сочетание различных характеристик каждого уровня сексуальной организации человека определяет многообразие конституциональных особенностей каждого человека и заставляет с сомнением отнестись к традиционному делению людей только на два пола. Современная гендерная модель исходит из допущения множественности половой идентичности. Отсутствие прямой и однозначной связи между биологическим полом и сексуальной ролью. Отсюда современная женщина выбирает себе форму женственности безотноси-

тельно к мужчине. Пол становится потерянной личностной характеристикой наряду с возрастом, национальностью, гражданством. По мнению Г.А. Брандт в будущем не будет мужчин и женщин в традиционном смысле слова, а будут индивидуальности с разным набором мужских и женских качеств, которые распределены вне зависимости от физиологического строения органов, и свободным, не навязываемым обществом выбором вида социального поведения и сексуальной ориентации.

Символическое, воображаемое и реальное

Фрейд начал описание бессознательного, используя язык экономики. Отсюда понимание его как энергетического базиса, рациональное использование и расходование которого должно быть изучено и поставлено под контроль. Этим подходом определяются функции понятий желания и либидо, которые не исчерпываются, как думали некоторые исследователи психоанализа, возрождением понятия природы. В нём можно выделить два разных полюса: экспликацию динамики желания, включая цель и объект, исполняемый и отсутствующий; и понимание либидо как первичного влечения в работе "По ту сторону принципа удовольствия", где этот процесс исследуется в двух режимах: эроса и танатоса. Изначальная энергия рассекается на два потока, задающих психику, телесность и их отдельные органы. Наиболее интересной аналогией выглядит характеристика этих влечений как бесконечного повторяющегося процесса, имеющего стохастический характер. Бесконечное повторение при условии отсутствия единства танатоса и эроса указывает на то, что наслаждение – это, прежде всего, энергетический процесс. Именно в этом состоит своеобразие фрейдовского подхода к удовольствию, которое обычно раскрывается как чувство, связанное с потреблением, созерцанием, пониманием, моральным удовлетворением и т.п. Желание у Фрейда называется либидо и определяется как производительная сила способная к разнообразным превращениям и изменениям в самых неожиданных формах, и как энергия, канализируемая и используемая в различных системах для производства необходимых аффектов, т.е. превращаемая в нечто иное. Эта сторона желания описана Фрейдом при разъяснении принципа константности, соединяющего эрос и реальность. Именно здесь ярче всего проявляется сходство с Марксом, который использовал понятие рабочей силы в качестве основания общественной системы. Как и эрос, она подчинена своему принципу константности, который реализуется в законе стоимости, обеспечивающем обмениваемость разнообразных продуктов

труда. Другой режим энергии присущ либидо, которое, как кажется, не регулируется и не контролируется в рамках общественной системы труда, ибо это энергия смерти и разрушения. Но фактически эта энергия оказывается столь же позитивной, как и та, что циркулирует по сетям порядка и используется для воспроизводства. Она отличается лишь чрезмерностью и поэтому тематизируется Фрейдом не как биологические регулярные ритмы, а как "химические" реакции, имеющие взрывной характер, вызывающие страдание, и в этом по своим последствиям подобным "кризисам" Маркса. Таким образом, нельзя считать, что Фрейда интересовал некий невыразимый или запретный предмет или содержание мечтаний. Для него самым важным было изучение преобразования энергии желания в разнообразных формах манифестируемого содержания от описания сновидений до научного и художественного творчества.

Фрейдовский регрессивный подход, выявляющий в культурных феноменах следы арханчных желаний, является выражением попыток разоблачения сознания, начатых Марксом и Ницше. Классическим теориям культурного творчества, ориентированным на раскрытие роли высших ценностей, эти авторы противопоставили "генеалогический" и "социологический" методы редукции сознания к фундаментальным практикам труда и власти. Вместе с тем редукция не исключает проекции: сила трансформируется в право, которое, хотя и остается правом сильного, вместе с тем затормаживает и ограничивает проявление инстинкта агрессии. То же самое можно сказать и относительно морали. Ницше разоблачал ее как способ выживания слабых и завистливых людей, Фрейд видел в ней ограничитель исходных инстинктов эроса и танатоса и считал ее источником навязчивый невроз. Воля к власти угрожает существованию и поэтому для ее обуздания необходимо культивирование чувства виновности, но последнее делает индивида несчастным и неудовлетворенным. Так противоречие основных инстинктов переходит в другие конфликты, которые и задают динамику культуры. Поэтому психоаналитическая интерпретация должна быть дополнена изучением цивилизационных механизмов управления телесностью. Критическая рефлексия позволяет контролировать влечения и желания.

Лакан упрекал Фрейда за натурализм и перевел психоанализ в плоскость языка. Вместе с тем он все отчетливее осознавал не столько освободительную, сколько репрессивную роль дискурсивизации. Это проявилось в его известной работе «Стадия зеркала»: «Ребенок, отстаивая какое-то — относительно недолгое, правда, — время от детеныша

шимпанзе по развитию инструментального мышления, способен, однако, уже в этом возрасте узнавать свое отражение в зеркале именно в качестве своего собственного». ⁷² Свидетельством тому Лакан считает так называемое «ага-переживание», выражающееся в своеобразной мимике, игровых жестах, которые выступают способом самопознания и выяснения того, как относятся движение уже усвоенного им образа к его отражению в зеркале, а весь этот виртуальный комплекс в целом – к реальности, им дублируемой, то есть к его собственному телу, а также людям и неодушевленным предметам, расположенным в поле отражения по соседству. Этот либидинальный динамизм выступает как идентификация субъекта с образом его в глазах Другого. Первичную символическую матрицу Лакан называет «Я-идеал». Она возникает до социальной детерминации. «Я-идеал» не совсем удачный термин, так как он отсылает к вторичным означающим, в то время как дело состоит в образовании целостной формы тела, выступающего воспринимаемым в зеркале «гештальтом». Бурное поведение ребенка перед зеркалом, по видимому, связано с тем, что он своей активностью стремится преодолеть отчуждающую фиксацию формы. Согласно биологическим данным, гештальт оказывает обратное формирующее влияние на ребенка. Собственно, уже у животного восприятие другой особи является условием его формирования. ⁷³ Этот морфологический миметизм может стать почвой и более смелых предположений о пространственной одержимости живого. Лакан считает, что проявляющаяся у человека на стадии зеркала способность пространственного присвоения является следствием органической недостаточности.

Первоначально тело воспринимается как расчлененное и это проявляется в агрессивной дезинтеграции, в сновидениях, где фигурируют разъятые члены. Лакан ссылается на Босха и на шизоидные симптомы фантазматической анатомии. При переходе от зеркальной стадии к социальной Я превращается в аппарат, для которого всякое движение инстинкта несет опасность, что наглядно демонстрируется Эдиповым комплексом. Для обозначения свойственной этому моменту либидинальной нагрузки используется понятие «первичного нарциссизма», благодаря которому обеспечивается сборка и сохранение Я (позитивная роль «зеркала»).

⁷² Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я. // Истинная буква и бессонительное или судьба разума после Фрейда. М. 1997. С. 7

⁷³ Необходимым условием созревания гомалды голубки является наличие в поле ее зрения любой особи того же вида, причем достаточно зеркального отражения. Эта «гомоморфная идентификация» была использована в философско-биологических спекуляциях о роли Эроса и красоты в природе в работах В.С. Соловьева и М. Шелера

На символическом уровне отвергается все связанное с наслаждением. Но то, что отвергнуто по моральным соображениям, появляется не как фантазм, а как организация наслаждения – симптом. Понятие симптома также претерпело у Лакана существенную эволюцию. Сначала оно определялось как шифрованное кодированное сообщение для Другого. Собственно, симптом являлся истиной этого кодированного непонятого сообщения. Он проявляется как нарушение коммуникации, как экс-коммуникативный символ. Такое понимание симптома направляло на поиски техники расшифровки прерванной или нарушенной коммуникации. Симптом как бы адресован психоаналитику и содержит призыв расшифровать его подлинное значение. Однако возникает вопрос: почему расшифрованный и истолкованный симптом не исчезает, а продолжает существовать? Человек не в силах отказаться от своего симптома, даже если он выявлен и разоблачен, он любит наслаждение больше истины. Для описания их корреляции Лакан вводит понятие «пристежки», означающее точку, в которой субъект «пришит» к означающим. Здесь срабатывает логика трансфера, в которой происходит отставание означаемого по отношению к потоку означающих.

Точка пристежки репрезентирует Другого, т.е. синхронический код. Однако парадокс состоит в том, что парадигматическая структура существует только в той мере, в какой она воплощается в сингулярном элементе. Здесь возникает проблема идентификации. Лакан различает две ее формы: символическую (отождествление субъекта с каким-либо значимым признаком Другого) и воображаемую (отождествление с воображаемым другим путем отчуждения, вынесения своей идентичности вовне, на своего двойника). Я воображает себя самостоятельным субъектом собственных действий и не узнает своей зависимости от Другого, от символического порядка. Воображаемая идентификация и состоит в отождествлении себя с привлекательным образом, а символическая—отождествление с самим местом, откуда при взгляде на самих себя мы кажемся привлекательными.

Воображаемая идентификация осуществляется с оглядкой на другого. Поэтому всегда следует ставить вопрос, для кого субъект играет изъятую на себя роль. Разрыв между тем, как я вижу себя, и той точкой, из которой я вижу себя привлекательным, выступает причиной истерии. Истерик подчинен мазохистской стратегии, он унижает себя, избегает того, что может привести к удаче, и это он делает для такого другого, которым является он сам. Лакан открыл, как в процессе игры символической и воображаемой идентификации субъект вводится в то или иное социально-символическое поле, где ему вручаются те или

ные «мандаты». Существует разрыв между высказываемым и высказанным, который репрезентируется вопросом: чего же ты хочешь? Истерик говорит одно, а хочет совсем другого. Субъект всегда «пришит», «приколот» к означаемому, которое репрезентирует его другим. так он получает символический мандат, место в интерсубъективной системе символических отношений. Этот мандат, с одной стороны, совершенно произволен и нигде не написано, что Я может быть профессором или королем. Истерия – это свидетельство ошибочной интерпретации, неспособности принять символический мандат.

Фантазм возникает как ответ на вопрос «чего ты хочешь?» и одновременно обеспечивает координацию нашего желания. Фантазм – это не исполнение желание, а его подготовка. Желание, структурированное фантазмом, одновременно есть защита от желания Другого. Лакан говорил: «не уступай в своем желании», и это имеет отношение к финальному моменту психоаналитического лечения, к «переходу за/через фантазм». Желание, в котором мы не должны уступать, это желание другого по ту сторону фантазма. Таким образом, максима Лакана предполагает отказ от фантазматических желаний и отказ от заполнения пустоты нехватки в Другом. Отсюда в качестве лечения предлагается не истолкование, а переход за фантазм: не символическое истолкование, а уяснение того, что по ту сторону фантазма ничего нет.

Теория Ж. Лакана является философско-психологической версией католического архетипа младенца и матери. В своей знаменитой работе 1949 г. он описывает становление ребенка как интегрированного субъекта благодаря восприятию собственного изображения в зеркале. Лакановская история является своеобразной пародией гностических учений. Отличие в том, что ортопедическую роль выполняет не “истинный свет”, а зеркальный призрак. И при этом остается непроявленным, кто и за что лишил младенца внутреннего единства с другим, откуда возникает ощущение дезинтегрированности с миром?

По Лакану, шестимесячный младенец начинает позитивно воспринимать свое изображение в зеркале. Так он превращается в ребенка, обладающего сознанием себя, которое на самом деле является продуктом другого – взрослого. Что можно сказать по поводу этой версии самосознания? Прежде всего, она является чисто философским мифом и именно в ней Лакан ближе всего к Гегелю, которого он хотел преодолеть. На самом деле, хотя интересы Лакана являются, так сказать, парафилософскими, психоанализ является такой противоположностью классической философии, которая имеет в качестве заднего плана нечто общее с тем, что отрицает.

Мифолого-идеологический характер истории самосознания, рассказанной Лаканом, раскрывает тот факт, что зеркало появляется в домах состоятельных людей лишь в 19 веке, а до того люди и тем более дети не имели привычки разглядывать себя в зеркало. Как же они интегрировали себя как автономных совершенных субъектов. Конечно, можно предположить, что они разглядывали свое изображение, используя зеркало водной поверхности. Однако даже миф о Нарциссе более осторожен относительно технологических особенностей такого рода процедуры и описывает стадию зеркала на уровне зрелого юноши. Отсутствие зеркала в обиходе многих поколений людей свидетельствует о том, что сборка себя через связь с другим осуществляется на какой-то более глубокой стадии. Возможно, она является изначальной. Зеркало является лишь своеобразным эрзацем изначального стремления быть в интимной, причем, внутренней связи с другим. То, что дети, начиная с 19 века, интегрируют себя при помощи зеркала, является, скорее всего, симптомом глубокого психоза.

Лакановское описание внутреннего самочувствия младенца как дезинтегрированного и монструозного соответствует религиозной стадии осознания первородного греха, которое преодолевается путем исповеди и покаяния. Наоборот, в протестантской по духу философии Гегеля, диалектическая коммуникация имеет место еще на пренатальной стадии, т.е. в утробе матери, где младенец развивается в оболочке, которая и является его двойником как физиологическим, так и мистическим. Поэтому еще до всякой стадии зеркала ребенок помнит и знает, что у него есть другой, с которым он внутренне связан. Это чувство связи и лежит в основе поисков образно-символических эрзацев, поисков характерных для людей испытывающих тоску по интимной близости с другим, поисков, свидетельствующих о том, что они ее утратили. Если более внимательно наблюдать за ребенком, то можно зафиксировать более ранние формы когеренции с другим. Можно предположить, что единства с другим младенец достигает на стадии вынашивания и кормления, а также когда играет с матерью и особенно, когда начинает воспринимать ее лицо. Опыт бытия в форме "глаза в глаза", несомненно, предшествует стадии зеркала, и только научившись интегрировать лицо матери, ребенок способен воспринимать себя как такой же "хороший объект", каким ему кажется мать. Во всяком случае, все сказанное позволяет более трезво отнестись к истории Лакана, которая во многом сама является фантазматической. При этом она заставляет обсудить во многом еще неясный вопрос о роли восприятия и воображения, т.е. визуальности в целом, в сборке своего Я. Насколько велика

при этом сила воображения и насколько эффективна символическая интеграция с Другим – это и есть спорный вопрос. Не служит ли психоанализ психозу вместо того, чтобы преодолевать его?

М. Кляйн, исследуя историю становления индивида, перенесла акцент с отца на мать и сосредоточилась на диаде: мать-ребенок. При этом первое принятие пищи ассоциируется с началом объектного отношения к матери: первым объектом ребенка становится грудь матери, а его первичной целью является сосание соска.⁷⁴ Этот объект, компенсирующий стресс рождения, становится "хорошим". Более того, это такой своеобразный объект, который может стать из внешнего внутренним, т.е. трансформироваться в субъект, и это происходит при сосании материнского молока, а также при бессознательных аутоэротических фантазиях и действиях. Отношение младенца к груди матери далеко от идиллии описанной в терминах благодарности берущего по отношению к дающему. М. Кляйн считает, что основной эмоцией младенца является жадность. Поэтому ситуация кормления связана с формированием либидонозных импульсов, а само удовольствие от кормления включает деструктивные элементы. Получение удовольствия от сосания груди вызвано не только вкусом и пользой материнского молока, удовлетворяющего голод. Младенец испытывает страх, мать успокаивает его, снижает фрустрацию. Так "хорошая грудь" становится символом гарантирующей безопасность объектов. Оральное восприятие реальности, инкорпорация материнского молока является базисной процедурой дальнейших форм интроекции и проекции: именно способность воспринимать хорошее и отторгать плохое определяет самохранение личности. Психологи-кляйнианцы делают вывод о том, что верования и ритуалы примитивных племен – это ничто иное, как способы принятия внутрь себя хороших объектов и изгнания плохих. Осознание ребенком того обстоятельства, что его деструктивные фантазии направлены против груди любимой матери порождает комплекс вины, компенсация которой осуществляется попыткой ответного кормления, что, по-видимому, и является источником гостеприимства, принятого у всех народов.

Для интеграции Я и достижения самоидентичности ребенку необходимо не только зеркало, как полагал Лакан, но опыт преодоления враждебности любовью. Решающим моментом различия удовольствия от еды и любви матери является отлучение от груди. Именно благодаря ему происходит замена агрессивного наслаждения пищей на

⁷⁴ Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Кляйн М., Айзекс С., Райверс Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. С. 385

символические акты. Переход к бутылочке с жидкой пищей и употребление твердых продуктов связан с сопротивлением тревоге и вине, возникающей из-за страха повреждения хорошего объекта – груди матери.

Связь установок отношения пище и матери была разработана Д. Винникотом. Он ввел понятие “хорошо приспособленной матери” (мать как окружающая среда, а не объект), которая приспосабливается к нуждам младенца и этим исключает фрустрацию. Грудь такой матери младенец воспринимает как часть самого себя. С этой точки зрения отлучение от груди предстает как преодоление иллюзии “самопитания”, “самообеспеченности” и осознание зависимости от другого. Благополучное разделение матери и ребенка происходит, по Винникоту, благодаря наличию особого рода пререходного объекта. Его важной функцией является замещение груди так, что он не является ни грудью матери, ни частью самого младенца: переходным является не объект сам по себе. Объект репрезентирует переход ребенка от состояния слитности с матерью к состоянию отношения к матери как чему-то внешнему и отдельному. Самое главное в переходном объекте – это то, что он располагается на грани внутреннего и внешнего, материнского и детского, культурного и природного, и при этом выступает формой их как различия, так и единства. Таким переходным объектом выступает палец, который сосет младенец, игрушка, с которой он спит, а также еда, которую он принимает вместо молока матери. Именно эта изначальная символическая нагруженность пищи и делает ее важнейшим коммуникативным медиумом, обеспечивающим единство людей. Отсюда разного рода пищевые табу и запреты – это социальная трансформация опыта индивидуальной сборки своего я в процессе развития отношения матери и ребенка. Регламентация питания осуществляет сборку коллективного тождества.

Дискурсы о сексуальности как форма власти

Благодаря Фрейдю произошло ослабление стратегий запрещения, которые приводили к истерии. Но у него разговоры о сексе оказались локализованными психоаналитической кушеткой. Радикальные противники стратегии подавления призывали к восстановлению желания и удовольствия во всей их полноте. Они выводили притеснение секса из всеобщего стремления к производительному труду. Буржуазное общество стремилось очистить свои ряды не только от бродяг и нищих, но и от тех, кто бездумно растрчивает время в удовольствиях вместо того, чтобы производить товары. Неудивительно, что борцы за сексуальное

освобождение отождествляли себя с политическими революционерами и занимали критическую позу по отношению к власти.

М Фуко высказывал сомнения в исторической очевидности подавления секса, и в том, что сущность власти сводится к запрещению. Он исходил из предположения, что как критический дискурс, так и манифестация сексуального наслаждения выступают как стратегии управления людьми. Панорама европейских дискурсов о сексуальности не подтверждает гипотезу подавления. Поэтому Фуко выдвигает свою идею: «Общество, которое складывается в 18 веке—как его ни называть: буржуазным, капиталистическим или индустриальным, — не только не противопоставило сексу фундаментальный отказ его признавать, но, напротив, пустило в ход целый арсенал инструментов, чтобы производить о нем истинные дискурсы. Оно не только много говорило о сексе и принуждало к этому каждого, но предприняло попытку сформулировать о нем регулярную истину. Как если бы оно подозревало в сексе некую фундаментальную тайну. Как если бы оно нуждалось в этом производстве истины.»⁷⁵ По мнению Фуко, в ходе этой игры, собственно, и конституировалось знание о субъекте. Такая стратегия власти оказалась наиболее эффективным способом контроля и управления. Удовольствие при этом не было изгнано, оно переместилось в сферу дискурса: «Мы изобрели, по крайней мере, иное удовольствие: удовольствие, находимое в истине об удовольствиях, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять ее напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованным ее видом, удовольствие в том, чтобы ее выговаривать, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, хитростью выгонять ее из логова—специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии.»⁷⁶ Таким образом, задача психоанализа состоит в производстве нового типа удовольствия, связанного с производством дискурса о сексе.

В первом томе «Истории сексуальности» Фуко называет дискурсы о сексе диспозитивами власти. Это объясняет тот факт, почему она, вместо того чтобы и дальше подавлять циркуляцию знаков сексуальности, овладевает дискурсами о ней, и таким образом находит новую более эффективную стратегию управления, основанную не на запрете, а на совете и научной рекомендации. Реально это проявляется в том, что общество, овладевая механизмом производства истины о сексе, уже не боится интенсифицировать его и доводит до совершенства старинную тактику признания: знаки сексуальности и удовольствие от них она

⁷⁵ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. 1998. С. 170

⁷⁶ Там же. С. 172

разрешает для того, чтобы каждый пережил свою греховность, раскаялся и стал послушным. Ведь как можно управлять людьми, если они не чувствуют за собой никакой вины?

Фуко писал: «Западу удалось не только и не столько аннексировать секс к некоторому полю рациональности, в чем, безусловно, еще не было бы ничего примечательного, – насколько мы привыкли со времен древних греков к подобным «захватам», – нет: удалось почти целиком и полностью поставить нас—наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю—под знак логики вождения и желания. Именно она отныне служит нам универсальным ключом, как только заходит речь о том, кто мы такие.»⁷⁷ Как ученые, так и проповедники морали уже несколько веков делали из человека детище секса. Это произошло не потому, что в глубине каждого из нас прячется нечто вроде полового маньяка, чудовища современных фильмов-ужасов или, на худой конец, интеллигентного носителя эдипова комплекса. Изменилась стратегия власти, которая уже не может быть сегодня понята ни в терминах насилия и запрета, ни в терминах закона. Она функционирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов.

Открытие новой формы власти, исследованием которой Фуко, занимаясь самым непосредственным образом, стало причиной негативного отношения к психоанализу, как Фрейда, так и Лакана. По мнению Фуко, хотя они и отказались от упрощенной гипотезы о подавлении секса, тем не менее, сохранили традиционное представление о власти в терминах сущности, локализации и желания. Кроме упрощенного понимания власти, согласно которому она может говорить только «нет», традиционная точка зрения представляет ее как нечто диктующее свой закон сексу, предписывающее ему некий порядок, ограничивающее недозволенное и невысказываемое при помощи дискурса права.

Фуко указывал, что власть не есть нечто, что захватывается или утрачивается, она не располагается в каком-то внешнем привилегированном пространстве, но имманентна формам жизни и может производиться в семье и в иных социальных институтах и группах. Это приводит к трансформации стратегий эмансипации. В современном обществе уже нельзя освободиться всем и сразу путем революции или иного протеста. Более эффективными оказываются множественные акции сопротивления и среди них самые невероятные и даже дикие и неистовые. Такой образ власти и сопротивления, согласно которому власть не

⁷⁷ Там же. С.177

стоит перед нами фронтально, а окружает нас со всех сторон, не располагается вне нас как инстанция порядка и цензуры, а захватывает нашу душу и даже тело, приводит к весьма пессимистичным выводам: мы не можем доверять даже собственным обидам—этому очевидному столкновению с властью, даже чувству справедливости, нарушение которого всегда считалось критерием репрессивности общества.

Ж. Бодрийяр был таким читателем Фуко, который серьезно воспринял все сказанное им о многоликой стратегии знания-власти.⁷⁸ Он сделал вывод, что лучше всего вообще не соприкасаться с сетями знания-власти и не заниматься дискурсивным анализом. Отсюда призыв: «забыть Фуко!» Если критика сексуальности живет тем, что продуцирует парадоксальное удовольствие и таким образом поработает, а не освобождает от сексуальности, то следует занять какую-то иную позицию. Если апология искусства зрелища способствует не развитию, а, напротив, регрессу и деградации наслаждения, то это значит, что тактика, избранная Фуко, не достигает своей цели. В этих условиях возможности развертывания нового дискурса о сексуальном для Бодрийяра—несомненно чуткого читателя Фуко—сужаются до того, что не оставляют иного выбора, кроме как пройти до весь путь до конца вплоть до фазы самоистощения секса в транссексуальности.

Отказ от ограничений и запретов привел к тому, что все стало сексуальным, и от этого секс как бы растворился и исчез. Энергия либидо, о воспроизводстве которой очень заботился Фрейд (называвший свой подход “тонико-экономическим”), оказалась попусту растроченной и перестала питать культуру. Может показаться, что транссексуальное, трансэстетическое и трансполитическое – это благо. Люди перестали считать секс и политику главными проблемами, освободились от “зова пола”, от власти идей и тирании вождей. Они лишились как полового, так и государственного инстинкта. Кажется, что с растворением сексуального обрывается еще одна нить, связывающая человека с “почвой”. Сначала “умер Бог”, потом стали бороться против собственности, власти, государства и мужского господства. Сегодня философы объявили о смерти человека и, наконец, самой философии. Все эти манифесты от безобидных философских призывов и вызывающих насмешку феминистских лозунгов до грозных идеологических манифестов и шумных политических акций сопровождаются часто незаметными изменениями повседневных форм жизни. Улучшение условий труда и подъем материального благосостояния, урбанизация и борьба

⁷⁸ См.: Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб. 2000.

за комфорт, пластическая хирургия и изменение пола, распространение новых религий и формирование новых масс медиа – все это коренным образом изменило человеческую жизнь.

Бодрийяр иначе, чем Фуко, оценивает стратегию и тактику власти по отношению к сексуальности. Прежде всего, он не переоценивает “волю к знанию”. Манифестация истины о сексе – скорее ширма, чем подлинная технология власти. Да, существует институт медицинского контроля за патологиями сексуальности, в основе которого лежат моральные и политические догмы. Да, существует достаточно широкий слой разного рода психоаналитиков и консультантов, которые советуют и рекомендуют как “правильно” заниматься сексуальной деятельностью и избавляют от разного рода сбоев и аномалий. Однако ни медицинско-судебный контроль, ни “биовласть”, осуществляемая посредством специалистов, не составляют арматуру порядка сексуальности. Как и во всем современном обществе, по сравнению с классическим, являет собой картину хаоса и упадка. Современные гуманисты – всего лишь небольшая секта защитников интеллектуальной книжной культуры, живущая в обстановке, напоминающей об эпохе “хлеба и зрелищ”. Разум уже не может нас спасти. Общество отказалось от рационального контроля со стороны государства за экономическими, политическими, информационными и иными процессами. Европейские государства отказались от управления сексуальностью с целью сохранения генофонда нации. В результате глобализации гигантский мировой механизм начал работать “в разнос”. То, что происходит в сфере сексуальности – дикие бестиялизирующие зрелища, – это лишь отдельные метастазы болезни, охватившей современный мир. Его уже нельзя спасти рецептами просвещения, критики идеологии и сексуальной революции. Все давно все знают, большие идеологии развалились, а секс у всех на виду, и о нем постоянно говорят. Однако в результате такого “освобождения” возник коллапс, грозящий неминуемым взрывом, который уже трудно предотвратить. Перефразируя Хайдеггера “нас может спасти только Бог”, рецепт спасения Бодрийяра можно выразить так: нас смогут “освободить” только катастрофы, только они заставят нас “одуматься”.

Шизоанализ

Делез подверг резкой критике сведение желания к эдипову комплексу. Увидев в психоанализе идеологию капитализма, он указал, что благодаря эдипизации, диспозитивом власти становится семья. Но вместо того, чтобы защитить ее, Делез полагал, что ее следует разрушить.

Этим он повторил ошибку ранних марксистов, которые тоже видели в семье оплот буржуазного общества и стремились заменить ее чем-то новым. Имея в виду их неудачный опыт, можно предположить, что семью нужно освободить от Эдипа. Вопрос в том, можно ли культивировать её как сферу теплых и близких взаимодействий, где, собственно, только и возможно формирование человеческого в человеке. Механизм, коим буржуазное общество деформирует семью в своих целях, довольно сложен. Делез исходит из революционности желания. Здесь он следует лозунгу Лакана: не уступай в своем желании! Желание, которое, вообще говоря, не сводится к сексуальному и весьма разнообразно, угрожает обществу. С целью его нейтрализации оно, по мнению Делеза, сводится к самому отвратительному: желанию убить отца и спать с матерью. Таким образом, семья становится местом порождения грязных желаний.⁷⁹

В территориальной и деспотической машинах экономическое воспроизводство связано с общественной формой человеческого воспроизводства. Поэтому семья, как показал вслед за Морганом Энгельс, является "ячейкой общества". Отношения происхождения и союза, связанные с воспроизводством, являются формой господства. На самом деле дети могут рождаться и от близких родственников, однако ранг человека в семье и ранги семьи становятся определяющими зачатие факторами. Деспотическая машина не уничтожает, а дублирует архаические системы родства отношениями прямого происхождения. Браки суверена определяются династически. В основе родового общества лежит территориализация, сегментация, раздел земли, а также регуляция процесса рождения. В архаических культурах на тело наносится надрез, знак клана, из которого произошёл иницируемый. В созерцание знаков на теле вовлечен глаз, получающий наслаждение от боли испытуемого. Этот треугольник – ухо, рука, глаз и задает первобытный театр жестокости.

Делез различал две формы существования.

А) Жизнь как процесс рождения, где нет Отца, где не работают социальные коды, где отсутствует Эдип, и нет incesta.

Б) Жизнь как родовой процесс, где участвуют отдельные индивиды, где кодируется обмен женщинами на основе различия родов и союзов. Те, кто берут, должны отдать. Запрет на incest определяется не Эдипом, а обменом.

И все же обмен женщинами нигде не является повсеместной практикой. Купить можно почти все, но кое-что не продается. Женщи-

⁷⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 219.

ну обычно получают как дар или крадут. Таковы два способа получить жену в традиционных обществах. По Ницше, до обмена существовала кража, как проявление спонтанного желания. Это создавало долг, который виновный выплачивал своим телом.

В устных культурах графические записи были автономными, это записи на теле или на земле. В письменных культурах линейное письмо, записывая голос, искажает его. Голос становится дикцией. Речь становится грамматически правильной и логически упорядоченной. Она превращается в голос государства и, даже еще долго выдавая себя за весть бога, становится способом перекодировки религии, которая тоже становится государственной.

Великая задача первобытных обществ – вытеснение потока рождения, замена его логикой союза. Откуда-то извне приходят завоеватели и железной рукой формируют новое тело подданных. Знаки рождения и территории не стираются, но получают новую разметку. Люди и территории становятся частями деспотического тела. Это ответ на вопрос о рождении государства. Теория общественного договора искажает этот процесс.

Еще Ницше обратил внимание на отличие понимания добра и зла в традиционных и современных христианских общинах. Он начал с ущерба и наказания, как возмещения. Причем расплата происходила двояко. Виновный расплачивался физически: отработывал, отдавал, лишался телесных органов. Понесший ущерб вдобавок наслаждался страданиями виновника. Однако в эту простую «экономия» инсталлировано чувство стыда, которое было весьма сильно развито в традиционных обществах и, по сути, более эффективно выполняло все то, что сегодня делает мораль и закон. Отсюда картина получается более сложной. Что же такое стыд? Его психо-социогенез исследовал Элиас. Однако он проанализировал функции этого чувства в рамках придворного общества, как то, что пришло на смену сословной чести. Обычно, культуру стыда считают примитивнее культуры чести. Это культура иерархического, сословного общества. На смену ей приходит культура совести. Это продукт христианства, который Ницше считал опасным.

Деспот совершает incest с сестрой (родом) и матерью (землей), чтобы перекодировать поток рождения. Деспотическое государство перекраивает территориальную машину, которую оно сводит к набору рабочих деталей, подчиненных идее. Оно существует всегда как идея и воплощается в разных формах феодального, капиталистического, социалистического и т.п. государства. Государство не довольствуется перекодировкой кирпичиков территориальностей, а занимается изобретени-

ем кодов для потока денег, товаров и частной собственности. По Делезу, государство – это желание, которое переходит из головы деспота в сердца подданных.

Раскодировка собственности, денег, торговли, производства происходила еще в Риме, но это породило не капитализм, а рабовладельческое государство. Точно также в Европе раскодировка в форме частной собственности, рынка, городов привела к феодализации. Капитализм складывался постепенно, а стадия государства наступает мгновенно. По Делезу, капитализм – дело случая, когда стыкуются желающая, техническая и общественная машины. Ссылаясь на Маркса, он описывал рождение капитализма, как встречу раскодированного пролетария и капитала (раскодированных денег), покупающего рабочую силу. Эпоха накопления капитала – накопление документов на право собственности, имеющей малую цену в результате дезинтеграции старой системы; затем продажа собственности в момент повышения цены.

На самом деле капитализм не просто спекуляция земельными участками, это инвестиция производства в условиях наличия дешевой рабочей силы. По этим критериям капитализм строится не у нас, а в Китае. Капитализм начинается, когда капитал присваивает производство. Спекуляция – купить, где дешево, продать, где дорого, может существовать в любом государстве. Капитализм – это, когда деньги рожают деньги, благодаря прибавочной стоимости. Капитал относится к типу мертвого труда, который, подобно вампиру, оживает, высасывая живой труд. Капитализм развивается на игре двух видов денег – платежа и финансирования. Отсюда различается коммерческий и финансовый капитал. Деньги не просто платежное средство, это разные формы кредита. Одни деньги определяют стоимость рабочей силы, другие – предприятия. Деньги рабочего и капиталиста – разные.

Капитализм – предел всех обществ, он раскодирует потоки, которые прежде кодировались. Разного рода табу заменяются строгой аксиоматикой законов, которая удерживает энергию потоков в связанном состоянии. Наоборот, шизофрения является абсолютным пределом, который заставляет переходить потоки в свободное состояние. Шизофрения – это и внешний предел, и завершение внутренней тенденции капитализма, это уничтожение и смерть капитализма. Денежные потоки – шизофренические потоки, существующие в имманентной аксиоматике, которая отводит и отталкивает эту реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, среднего или крупного чиновника – это в высшей степени шизофренический язык, но он функционирует только статически в выпрямляющей аксиоматике связывания, которая

ставит его на службу капитализму: "Капиталистическая аксиоматика настолько богата, что всегда можно добавить еще одну аксиому – например, для книг какого-нибудь великого писателя, неисчислимы характеристики словаря или стиля которых всегда можно изучать при помощи электронной машины, или же для речей сумасшедших, которые всегда можно прослушивать в рамках клинической, административной или же психиатрической аксиоматики."⁸⁰

При капитализме социум становится капиталом-деньгами. То, что записывается – это уже не производители, а силы и средства производства. Отношения происхождения и союза определяет капитал. Отсюда происходит приватизация семьи. Общество теперь нуждается в воспроизводстве себя в отношениях людей, ибо использует их как простой материал в том режиме, который резко отличается от человеческой формы этого материала. Для него важно породить капиталиста или рабочего, поэтому семья выкраивается классовым порядком. Индивидуальные лица формируются как общественные личности. Так капитализм заполняет своими фигурами поле имманентности. Но воспроизводство общественных фигур осуществляется в человеческом материале. Человека вообще недостаточно вылепить из глины, требуется инспирация. Как частные лица способны быть носителями общественных лиц? Можно перевернуть вопрос, что происходит, когда общественные роли играют индивидуумы. В семье есть отец, мать, дети. Но при капитализме это – симулякры, видимости, иллюзия. "Отец, мать и ребенок становятся симулякрами образов капитала (Месье Капитал, Мадам Земля, и их ребенок – Трудящийся)."⁸¹

Капитализм заменяет коды аксиоматикой. Психоанализ – это и есть прикладная аксиоматика. Все накладывается на треугольник отец – мать – ребенок, который резонирует ответами "папа-мама". "Эдип рождается в капиталистической системе приложения общественных образов первого порядка к семейным частным образам второго порядка ... Все мы маленькие колонии, а колонизирует нас Эдип".⁸² Семья перестает быть единицей производства и воспроизводства, она становится единицей потребления. Мы начинаем потреблять папу-маму. При этом папа – деспотический знак, мама – территориальный, и ребенок – кастрированное Эго. По Делезу, Эдип – это несложная легко формализуемая операция, которая увлекла всемирную историю. "Эдипов треугольник – это интимная частная территориальность,

⁸⁰ Там же. С. 389

⁸¹ Там же. С. 417

⁸² Там же. С. 418

которая соответствует всем усилиям капитализма, направленным на общественную ретерриторизацию.⁸³ Эдип был непереступаемым пределом в прежних формациях. Он подгоновлен в архаическом обществе как незанятый предел, он становится символически занятым пределом в деспотической машине, он занят и обжит в капиталистической формации как воображаемое. Смещенное представляемое стало предметом желания. Фетишии, идолаы, образы и симулякры собраны серию.

Фрейд ставит смещенный предел между символическим и воображаемым. Я достигаю желания, когда удастся кастрация. Эдип как смещенный предел может быть мифом, трагедией или сновидением. По Делезу в основе спиритуализации деспотизма (католицизм) и интериоризации капитализма лежит нечистая совесть.

Делез так описывает открытие Фрейда. Фейербах нашел исток религии в антропологии. Маркс описал капитал, не как объект, а как субъективную деятельность, т.е. за отношениями товаров увидел отношения людей. Фрейд определил сущность и природу желания не по отношению к объектам и целям, а как абстрактную субъективную сущность, либидо или сексуальность и соотнес ее с семьей. Вина общества перекладывается на семью, причем на самого маленького ее члена – ребенка. Этим скрывается вина взрослых, которые тоже превращаются в жертв.

Делез указывает на первичность фигуры отца. Это в его голове зарождается параноидальный бред, что его хочет убить сын, чтобы спать с собственной матерью. Невроз сына возникает на почве упреков отца. Эта отцовская деспотическая паранойя является инвестицией общественного поля, производной от его экономического, политического, морального и культурного ландшафта. "Семья во всех отношениях является не определяющей, а лишь определяемой – исходно как начальный стимул, анзатем как конечная система, а еще как посредник или приемник коммуникации."⁸⁴

Общей матрицей бессознательного общественного инвестирования является бред. Имеются два типа общественного инвестирования кочевнический и сегрегационный, паранойя и шизофрения. Параноический бред, инвестирует формацию центрального суверенитета: я отношусь к высшему классу, и шизо-революционный бред: я отношусь к низшей расе. Главный вопрос шизоанализа: что такое твои желающие машины влечений, как они функционируют, как ты их используешь?

⁸³ Там же. С. 420

⁸⁴ Там же. С. 436

Желающие машины ничего не означают, ничего не хотят сказать. Они то, что из них делается, что они делают в самих себе.

Либи́до – это энергия, присущая желающим машинам, которые не описываются в понятиях десексуализации или сублимации. Вообще, неясно, считать их принадлежащими космической энергии («оргон» Райха) или социальной энергии общественных сред. Циничное определение секса как синтеза органики и экономики представляется ему наиболее верным. Именно органические и общественные среды являются объектом инвестирования бессознательного. Либи́до как сексуальная энергия непосредственно инвестирует массы. Она не возникает внутри семьи и не сублимируется в культуре, она повсюду: в том, как бюрократ ласкает свое досье, как судья вершит суд, как буржуазия измывается над пролетариатом. То, что возникает между полами – это лишь часть сексуальности. Сексуальность – это бессознательное инвестирование больших общественных машин, частью которых являются желающие машины.

Тезис психоанализа прост: желание это желающая машина, синтез машин, их сборка. Желание относится к порядку производства, которое является желающим и общественным. Психоанализ превратил этот порядок производства в представление, он верит в Эдипа, кастрацию и закон. Поэтому в одно и то же время общественное производство отчуждается в предположительно автономных верованиях, а желающее производство извращается в предположительно бессознательных представлениях. Эту двойную операцию извращения и искажения, заводящую общественное желающее производство в тупик выполняет семья. Представление, по сути, является семейным представлением. Производство продолжает жить под этой представляющей инстанцией. Миф и трагедия перестали быть идеологической надстройкой производства и превратились в семейные верования. Греки не верили в Эдипа. В него верят психоаналитики. Вопрос в том, действует отец на бессознательное ребенка как глава семейства или как агент общественной машины. Фрейд считал, что машины отсылают к отцу. В процессе игры ребенок заселяет общественно-технические машины своими собственными желающими машинами. Там где были поля, цехи и иные производственные единицы психоаналитик возводит цирк представлений.

Реально производство начинает определять представление в 19 в. И психоанализ причастен к открытию фундаментальной роли производственных единиц. Фрейд основал желающую экономию, открыл субъективную, абстрактную сущность просто желания, то есть сферу производства. Оно обнаруживает игру машины детерриторизации. Это

допрезентативное поле продолжает жить под Эдипом. В ходе критики Юнга Фрейд указывает на сущность желания, отчуждаемую в мифе.

Итак, докапиталистические общества кодируют желания, капитализм не ограничивает их, например, моралью, ибо медиумом общества становятся деньги. Но нельзя считать деньги универсальным средством улаживания всех конфликтов. Любовные отношения опосредуются галантным дискурсом, они требуют для своего осуществления некой "поззии". На науку и бизнес накладываются моральные ограничения. Таким образом, существует множество медиумов, посредством которых общество нормализует поведение индивидов. Поэтому идея Делеза не стыкуется с системной теорией Лумана, который считал язык метасистемой, посредством которой общество наблюдает самого себя. Вместе с тем, Делезова теория оказывается существенным дополнением и трансформацией марксизма франкфуртской школы. Разоблачения эдипова комплекса как идеологического диспозитива недостаточно для его устранения. Для этого недостаточно и "революции" в способе производства, ибо она порождает соответствующие машины желания. Для борьбы с желанием исторический материализм должен быть дополнен психоанализом.

Вопросы:

Является ли психотерапия формой коммуникации и в чем ее особенности?

Опишите формы признания в современном обществе.

Какова роль открытой коммуникации в преодолении бессознательных психических комплексов?

Литература

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.

Марков Б.В. Человек в условиях современности. СПб., 2015

Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. 1998

Структура и смысл

Язык изучается логикой, грамматикой, риторикой, литературоведением, семиотикой и т.п. Своеобразие "семиологии" – так структуралисты называли свой подход к языку – состоит в попытке соединить традиционный семиотический подход с символическим значением, которое утрачивается в семантике. Поведение человека отличается от поведения дрессированных животных тем, что определяется символическими значениями. Но в отличие от "фактов", которые детерминируют поведение, даже если на них не обращают внимания, символы становятся правилами или мотивами действия в том случае, если они признаются человеком.

Коды коммуникации

Знаки как материальные вещи означают нечто иное, чем они сами. Они организованы по правилам логики и грамматики, опору которых ищут в строении мира. У греков логос и бытие совпадали. Эта идея получила развитие в европейской философии в форме дискуссий о соотношении бытия и мышления. Но независимо от признания приоритета или тождества, определяющим центром языка считалось значение, а не организация знаков. Как и традиционная гносеологическая, герменевтическая программа анализа языка также отсылает к смыслу. Она недостаточна, так как знаки отсылают к другим знакам, а не к "вещам" или «смыслам».

Структуралисты не считали язык производным от "жизни" или "реальности", от мышления или переживания. В нем нет «длительностей», а есть структуры, подчиняющиеся функциональному синтаксису, в чем-то схожему с "логическим синтаксисом", дополняющим обычную грамматику. Поэтому ими ставится задача избавиться от "хронологической иллюзии" в теории повествования. Р. Барт во "Введение в структуралистский анализ повествовательных текстов" пытается найти в бесчисленном количестве повествований (басни, новеллы, сказки) и их типах (устные, письменные, изобразительные) некую общую модель. При этом он выявляет элементарные единицы структуры текстов. Если в лингвистике единицей языка считается предложение, то в семиологии используется понятие дискурса, которое означает совокупность предложений, организованных по собственным законам грамматики и смысловым правилам. Барт определяет семиологию как науку о «сначащих фактах», как науку о значимостях.⁸⁵ Он отмечает,

⁸⁵ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989 С. 75

что семиология – это наука о форме и указывает, что нельзя говорить о структуре в терминах формы и наоборот. Вместе с тем это не тот формализм, что у Карнапа, занимавшегося исключительно синтаксическими проблемами. Формализм Барта состоит в выявлении неких идеальных типов – героев, сюжетов, желаний и не ограничивается грамматикой. Семиология исходит из разделения означающего и означаемого. Например, я беру букет роз и думаю, что он будет означать мои любовные чувства. Но есть различие между означающим и знаком. Означающее лишено содержания, а знак содержателен, он является носителем смысла. Означающее относительно независимо от смысла, которое ему придается знаком.

Барт выделяет следующие уровни произведения:

1. *Функция* – некоторый фрагмент сюжета, коррелятивный другим сегментам. "Бонд поднял одну из 4 телефонных трубок" – функция этого высказывания состоит в намеке на значительность героя. Признак – метафора, отсылающая за смыслом в более высокую сферу. Например, для передачи внутреннего состояния героя предпринимается описание пейзажа. Внутреннее пространство между функциями заполняют "катализаторы", которые перестраивают временную последовательность в сюжетную.

Последовательность – взаимная упорядоченность функций, их импликация: заказать обед, получить его, съесть, заплатить. В этом Барт опирается на последовательность сказочного текста, реконструированную российским лингвистом В.Я. Проппом: Подвох, Вредительство, Борьба, Договор, Соблазнение. Такое членение отличается от литературоведческого, где выделяются диалоги, сцены, монологи, и от психологического, где вычленяются замыслы, эмоции, мотивы, действия, персонажи и т.п. Предметом семиологии выступают металингвистические акты. Она занимается анализом микропоследовательностей. Например, что означает "Встреча"? Она включает комплекс функций: приближение, остановка, обращение, приветствие, усаживание. Структура повествовательного текста образована матричными элементами функций. Так линейная последовательность сочетается с нелинейной. Это единство образует другой уровень действий.

2. *Действия*. Агентом действия выступает персонаж. Его амплуа: любовник, отец, игрок, герой. Структурализм дистанцируется от психологической трактовки персонажей. У Проппа в основе действий лежат акты: Помощник, Вредитель, Волшебник. Их поступки определяются "ролями". Тут нет "личностей". Персонажи классифицируются не по переживаниям, а по типам действия: коммуникация, желание, испы-

тание. Актанты находятся в полярных отношениях: даритель – получатель, помощник – противник. Отсюда вопрос о том, кто является "геро-ем" повествовательных текстов, раскрывается не на основе референ-ции, а на уровне описания или повествования.

3. *Повествование*, повествователь и слушатель образуют струк-туру нарративной коммуникации. В противоположность традиционной эстетике и герменевтике, Барт считает, что фигура автора не столько "частная", сколько дискурсивная. Автор, полагает Барт, является бу-мажной фигурой в отличие от "физического" писателя. Знаки автора поддаются семиотическому анализу и имманентны произведению. Обычно автор описывается как экзистенциальная сущность, гениаль-ная духовная личность, которая видит глубже других, переживает мир и события острее, чем прочие люди. Поэтому традиционная эстетика нацелена на проникновение в его внутренний мир и с ним связывает "красоту" произведения. В структурализме автор и читатель – это ко-ды. В повествовании код автора задается явно, когда сообщение пере-дается от первого лица. Код читателя в таких произведениях задается неявно. Автор в повествовании – это тот, кто лучше других владеет повествовательным кодом, а не просто хорошо выдумывает.

Повествование в каком-то смысле трансцендентно сюжетному содержанию и форме (функциям и действиям). Оно образует мир тек-ста, за которым стоят иные миры: социум, идеология, экономия. Есте-ственный язык включает в себя механизм сегментации (форма) и тех-нику интерпретации (смысл). Повествовательная форма разъединяет знаки, а смысл их интегрирует. Герой приходит в ресторан с дамой, обсуждает меню, заказывает ужин, ожидает, ведет беседу, медленно насыщается и т.п. Все это отдельные акты, но повествование придает им определенный смысл. Время текста не эмпирическое, а логическое, оно определяется сюжетом и отходами от него, например, отсрочка развязки – один из главных приемов создания напряжения. Отсюда функция рассказа, которому приписывают репрезентацию событий, состоит в разыгрывании некоего спектакля. "Реальность" рассказа со-стоит не в воспроизведении того, как было на самом деле, а в логике, организующей последовательность событий. Пересказывая их, человек подвергает жизнь реорганизации. Реальностью в рассказе является не то, что происходит на самом деле, а сам язык.

Формалисты и структуралисты весьма иронически оценивают «литературу». Но в семиологии к непринятию герменевтики добавля-ется критико-идеологическое разоблачение романа как диспозитива власти. Литература описывает действительность как осмысленную и

взаимосвязанную. То, что является или кажется бессмысленным в жизни, в романе получает, как говорил Бахтин, свою завершенность. Сегодня идеологическая или, точнее, мифотворческая функция письма особенно явно проявляется в большой прессе. Миф представляет собой особенную семиологическую систему, которую Барт называет вторичной. Знак первой системы становится просто означающим во второй. Материальные носители сообщения (язык, фотография, реклама) в мифе сводятся к функции означивания, т.е. перестают быть вещами или информацией о них. В мифе, указывал Барт, имеются две семиологические системы: сам миф или метаязык и язык объект, которым распоряжается миф. Смысл мифа имеет собственную значимость и состоит в овладении некоторым событием и использовании его для своих целей. Миф – это украденный язык. Став формой, смысл лишается свой случайной конкретности, он опустошается и обедняется, но не уничтожается совсем, а используется для нужд концепта. Концепт или «идея» и вызывает миф к жизни, через него конструируется новая событийность. Но в концепт входит не сама история, а определенные представления о ней. Фундаментальным свойством концепта является предназначенность. Он обращен к каждому и является побудительным мотивом действия.

На фоне бестиялизирующих зрелищ, которые являет нам ТВ, особенно беспокоит отказ от литературы, всегда выступавшей самым эффективным способом гуманизации, одомашнивания человека. Поэтому следует продумать оценку литературы по-другому, чем Р. Барт. Если авангард представляет классическое письмо как террор слова, формы, стиля, риторики и прочих условностей, сковывающих не только мысль, но и жизнь, то сегодня поднимается вопрос о том, как восстановить «власть слова», как его можно защищать.

Дискурс и власть

По мнению Фуко, система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов – со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут. С одной стороны, дискурс воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой – сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений. Власть, таким образом, не конституируется в качестве субстанционального феномена, но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего дискурса, пронизывающего собой все уровни и формы отношений: Познавательные процессы обу-

словлены изоморфизмом властных и когнитивных полей соответствующей культуры: знание сплетено с властью, оно лишь тонкая маска, брошенная на структуры господства. Дискурс может представлять то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Для характеристики единства знания и власти Фуко вводит понятие диспозитива, выполняющего преимущественно стратегическую функцию. Такой подход позволил связать в единое целое дискурс-знания с социальным контекстом и условиями деятельности. На этой основе удалось преодолеть механистическое понимание взаимосвязи науки и идеологии и сформулировать эффективную исследовательскую программу анализа социально-гуманитарных дисциплин.

В "Порядке дискурса" Фуко предложил следующую гипотезу: "В любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности."⁸⁶ Если мы всмотримся в общество, то оно представляет собой разнообразные инстанции порядка, которые наблюдают друг за другом. Так и язык, упорядочивая вещи, желания, состояния сам подлежит контролю.

Не все можно говорить. Хотя язык – это автономная упорядоченная системы, однако он следует разнообразным порядкам мира и может выражать нечто такое, что сегодня уже не нравится и поэтому подлежит запрету. Фуко выделяет три типа запретов: табу на объект (не обо всем можно говорить); ритуал обстоятельств (где и когда говорить); исключительное право субъекта (кому и что можно говорить). Сегодня ограниченно подлежат речи о сексе и о политике. И это тоже удивительно, так как, если эти объекты угрожают какой-то опасностью, то о них и следует говорить чаще всего. Но связь вещей и дискурса состоит в том, что говорящий о них производит желание и одновременно, овладевая дискурсом, обретает власть над ним.

Другим способом ограничения является разделение и исключение. Наиболее ярко оно срабатывает в психиатрии, которая исключает определенного вида дискурс как безумный. Но почему он так квалифи-

⁸⁶ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.1996. С.51

цировался – это не приходило в голову спрашивать. Действительно, безумцы были всегда, хотя несомненно, что наши сумасшедшие не похожи на дура и дураков прошлого. Это различие проявлялось не только в языке, но и в поведении. И если только понимать дискурс как истолкование всего, что существует и может восприниматься, то, конечно, можно сказать, что различие нормального и безумца имеет дискурсивный характер. Другое дело, что дискурсивные практики определения отличаются от становления как такового, где нормальные и безумцы представляют собой какую-то непрерывную игру природных сил, игру, в которой "нормальные" побеждают и подчиняют безумцев. Но природа их все-таки производит, и непонятно, являются ли они неким генофондом, сохраняемым на тот случай, когда мир изменится настолько, что нормальные люди в нем уже не смогут существовать, или они являются возмездием "нормальному" человеку за его пренебрежительное отношение к естественным законам жизни.

Исследование истории развития дискурса обнаруживает поразительные вещи, выходящие за рамки собственно лингвистических актов, точнее, обнаруживающие удивительную и даже жутковатую связь теоретических различий и дефиниций с системой социальных действий, традиций и институтов. В частности, в работах, посвященных истории безумия, Фуко показал, что нынешнее отношение к безумцам – их изоляция и насильственное лечение связаны с борьбой раннебуржуазного общества за чистоту своих рядов. И хотя сегодня наше общество вроде бы более гуманно относится к своим безумцам, тем не менее, старые моральные и юридические норы укоренены в основание знания, с помощью которого врач надеется излечить больного.

В качестве третьей системы исключения Фуко рассматривает различие истинного и ложного. Это различие всегда имело привилегированный характер и отделялось от иных различений, явно связанных с ограничением, притеснением и насилием. Словно для того, чтобы осознать и соизмерять меру своего насилия человек пытался создать некий объективный масштаб. Право-справедливость и правда-истина всегда конституировались в качестве идеала, на основе которого оценивались реальные поступки людей. Но на каком основании право и истина претендуют на универсальность. Тот, кто их установил – это Бог, который знает и видит все, как оно есть, и не вовлечен в человеческие интересы, не подвержен человеческим желаниям? Как вообще случилось разделение истины и интереса? Может быть, для того, чтобы конституировать интерес, и нужна истина?

Происхождение дискурса об истине связывается с ритуалами клятвы, пророчества, суда. Фуко считал истинным такой дискурс, кото-

рый являлся речью сильных. Это дискурс правосудия и прорисования, перформативный речевой акт, который увлекает и заставляет действовать в соответствии с ним. Однако позже истина переместилась из акта высказывания в его смысл. Теперь интересуются не тем, что говорит дискурс, что он заставляет делать, а тем, что он означает, его отношением к референту. Это изменение Фуко и называет изменением воли к истине. Ее современную форму он связывает с 17 столетием, когда складывается ориентация на изучение объектов, доступных наблюдению, измерению, экспериментальному изучению, обобщению классификации и т.п. Это сопровождается специфическим требованием нейтральности познающего субъекта, который ищет и открывает, изрекает и обосновывает истину не для себя, а для всех (и стало быть, ни для кого).

После 17 столетия воля к истине прошла примерно три этапа. Сначала стремились скорее видеть, чем читать, скорее, проверять, чем комментировать. Однако за волей к интерпретации и комментированию пришла иная форма воли к знанию, которую Фуко характеризует как дисциплинарность. Наша воля к истине опирается на институциональную поддержку и институциональное распределение. Наука поддерживается целым рядом дисциплинарных практик, таких как педагогика, книгоиздательства, библиотеки, а главное научные учреждения. Произошла существенная деформация дискурса, все его формы тяготеют к обоснованию в форме знания. Сегодня приходится проводить тщательное критическое исследование на предмет того чтобы выяснить, насколько то или иное речевое действие оказывается близким познавательному действию. Эти критические исследования различных речевых практик, которые сегодня отождествляются с познавательными, Фуко определяет, как необходимость обратить внимание на волю к истине.

Среди разнообразных процедур контроля за дискурсом Фуко указывает на внутренние способы самоконтроля. Среди них он выделяет комментирование. Комментарий является очень эффективным способом справиться и с неприрученным прошлым и с неопределенным будущим. Всякое высказывание, так или иначе, сингулярно и спонтанно, и это подрывает основы наших утверждений. Поэтому мы вынуждены спасать себя комментариями. Благодаря размножению комментариев мы нейтрализуем саму историческую случайность потока становления дискурса.

Более эффективным, нежели комментарий, оказывается дисциплинарная организация знания. Если комментарий пытается нейтрализовать случайность, так сказать, задним числом, используя при этом

повторяемость и тождественность, то оформление воли к истине как научной дисциплины предполагает заранее налагаемые на дискурс ограничения. Наука как дисциплина предполагает внутренние и внешние ограничения, определяющие как требования к познающему субъекту, так и требования рациональности, производимого знания. Дисциплина определяет область изучаемых объектов, а также корпус методологических и теоретических положений, которые признаются истинными и значимыми. Наличие профессиональных навыков, анонимных техник и исследовательских приемов – все это также определяет специфику дисциплинарного устройства знания. В отличие от авторства и комментария дисциплина методична и состоит в способности формулировать бесконечную цепь новых утверждений. Правда, они оказываются решениями неких заданных искусственных головоломок, а вовсе не подлинными открытиями чего-то принципиально нового. Но и эта критика дисциплины с точки зрения производства нового укладывается в современную стратегию порядка дискурса.

Одновременно с дисциплинарным подразделением науки складывается феномен научного сообщества. Это не просто совокупность говорящих на некоем дисциплинарном языке людей, достигших согласия относительно критериев рациональности. Научное сообщество – это феномен, складывающийся в определенном социальном и культурном пространстве. История термина "университет" обнаруживает борьбу за вольности и привилегии, которую вели преподаватели наряду с другими корпорациями. Сообщество ученых – это корпорация, коллективное тело, конституируемое магическими ритуалами посвящения, инициации и т.п. Ритуал определяет квалификацию, что подтверждается определенными знаками – дипломами, мантиями. В зависимости от авторитета распределяются высказывания, которые может изречь тот или иной ученый. Привилегированное положение, которое отстаивает современный ученый или писатель, связано не столько с дискурсом истины, сколько с сохранением старых привилегий и прав на говорение и слушание. По мнению Фуко, любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов – со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут.

В ответ на дисциплинарный порядок в рамках философии складываются некие альтернативные, но на деле нередко лишь укрепляющие эти стратегии разделения и подчинения дискурсы. Прежде всего, к ним Фуко относит темы трансцендентального субъекта и непосредственного опыта. Введение этих инстанций было призвано освободить

дискурс от власти тех или иных исторических обстоятельств и интересов. Но на деле они лишь трансцендировали и мистифицировали порядок дискурса. Осознавая неэффективность узурпации истины философским дискурсом, Фуко предлагает соответственно трем функциям подчинения подвергнуть сомнению нашу волю к истине, вернуть дискурсу характер события и лишить означающее его суверенитета.

Выполнение указанных задач опирается на некоторые методологические правила. К ним можно отнести принцип переворачивания: в том, в чем видят творческий источник познания и дискурса, нужно видеть инстанцию порядка, работу расщепления, прореживания дискурса. Далее это принцип прерывности, который отрицает существование за границами дискурса власти некоего подлинного бытия, забытого или вытесненного и которое следует вернуть, чтобы снять существующие деформации. Дискурс не гомогенен и его можно представить как многообразие прерывных, иногда перекрещивающихся, иногда индифферентных практик. Принцип специфичности, согласно которому дискурс понимается как насилие над вещами. Последнее, четвертое правило – правило внешнего, согласно которому не следует что-то искать за пределами дискурса, напротив, за исходную точку должен быть взят сам дискурс, его проявления и регулярность, его сериальный характер.

Анализ нарративов

Нарратив (лат. *Narrare* – языковой акт, рассказ) понятие, фиксирующее способ бытия повествовательного текста, в котором сознание и язык, бытие и время, человек и мир оказываются тесно взаимосвязанными. Сама тематизация мира жизни, задающая фигуры событий, их взаимосвязь, а также коды и адреса сообщений строится в опоре на очевидности сознания, которое имеет некую привилегированную позицию "всевидящего ока". В философии языка она сменяется позицией "говорящего субъекта", который, выступая держателем нарративных кодов, тематизирует и упаковывает события, тем самым финализируя их.

Понятие нарратива представлено в докладе Лиотара «Состояние постмодерна», посвященного исследованию роли знания в развитых обществах. Под постмодерном Лиотар представляет состояние современности: общее направление современной европейской культуры, сформировавшееся в 70–80-е гг. Это слово обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX. Модерн прибегал эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост бо-

гатства. Суть постмодерна – осознание разнообразия и плюрализма форм рациональности, активности жизни, а также признание этого разнообразия как естественного и позитивного состояния. В постмодерне нашло выражение общее состояние духовной культуры западного общества – падение престижа науки, утрата веры в социальный прогресс, дегуманизация общественных отношений.

Научный дискурс вытеснил некий большой рассказ, суть которого состояла не в раскрытии истины, а в восхвалении общества, со ссылками на вышестоящие инстанции – Бога, Разум, Природу, Мораль и т.п. Особое внимание Лиотар уделяет рассказам эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой этической-политической цели. Здесь можно видеть, как, легитимируя знание через метарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Наука с самого начала конфликтовала с рассказами, так как большинство из них является вымыслом. По мере распада нарративной функции теряются ценности, герои, которые их отстаивали, великие деяния, которые они совершали.

Лиотар указал, что наука, отказавшаяся от ссылок на авторитетные инстанции, нуждается в легитимации. На первый план философии науки вышла проблема доказательства оснований. Собственно, Постмодерн – это состояние признания теоремы Геделя о неполноте, принципов, относительности и дополнительности, индетерминизма, синергетики, особенно теория катастроф, концепции Витгенштейна о различии и равноправии языковых игр.

Лиотар рассмотрел два основных вида легитимирующего рассказа, имеющие большое значение для современной истории, в частности, истории знания и его институтов. Первый имеет субъектом человечество как героя свободы. Все народы имеют право на науку. Если социальный субъект не является все еще субъектом научного знания, значит ему помешали в этом духовники или тираны. Право на науку должно быть отвоевано. Мы встречаем обращение к рассказам о свободах всякий раз, когда государство непосредственно берет на себя заботу об образовании "народа" под именем нации и его наставлении на путь прогресса.

Рассмотрение другого вида легитимирующего рассказа – связи между наукой, нацией и государством – дает совершенно иную картину. Это проявилось во время создания Берлинского университета в 1807- 1810 годах. Он оказал значительное влияние на организацию

высшего образования в молодых государствах XIX-XX веков. Один из разработчиков миссии университета – Гумбольдт утверждал, что наука подчиняется своим собственным правилам игры, но добавлял, что университет должен привнести свой материал – науку – для "духовного и морального строительства нации". Кризис национального государства с неизбежностью приводит к кризису классической науки и образования, обратной стороной которых всегда была служба государству. Наука Постмодерна характеризуется междисциплинарностью, неопределенностью, открытостью, парадоксальностью. В чем же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? Критерий оперативности технологичен, он не подходит для суждения об истинности или ложности. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования разума, устаревает и выходит из употребления. Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным в форме информационного товара. Знание является важнейшей, а может быть, самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию сырьевых ресурсов и дешевой рабочей силы, они борются за освоение информации. Сегодня вопрос о знании более, чем когда-либо становится вопросом об управлении.

Нарративная форма первенствует в формировании традиционного знания. Народные истории рассказывают о том, что можно назвать успехами или неудачами, легитимируют общественные институты (функция мифов), предлагают различные модели интеграции в установленные институты (легенды, сказки). Таким образом, рассказы позволяют, с одной стороны, определить критерии компетентности, свойственные обществу, в котором они рассказываются, а с другой – оценить, благодаря этим критериям, результаты, которые в нем достигаются или могут быть достигнуты. Нарративная форма, в отличие от развитых форм знания, допускает внутри себя множественность языковых игр. Так, в рассказе можно найти денотативные высказывания, обращенные, к небу, к временам года, к флоре и фауне; деонтические высказывания, предписывающие, что нужно делать в отношении самих этих референтов или в отношении родства, различия полов, детей, соседей, чужеземцев и т. д.; вопросительные высказывания; оценочные высказывания и пр. Важным достоинством рассказа является его утвердительная тональность. Рассказчик славит героев, гордится своими предками и внушает уверенность слушателям. Утрата такого рода

нарциссизма в науке привела к тому, что ее объяснения мира внушают неуверенность и страх (ужас Паскаля).

Классической сферой возникновения и функционирования рассказа выступает нарративная история (А.Тойнби, Рикер, Дж.Каллер, А.Карр, Ф.Кермоуд и др.). Как теоретическая дисциплина история конституируется в качестве нарратологии – теории лингвистического производства (А.Данто, У.Гелли, М.Уайт, Т.М.Гуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный "онтологией" исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. Рефлексия над прошлым, по оценке Х.Райта, – это всегда рассказ, организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование.

В своей «Метастории» Уайт выделил следующие уровни концептуализации в исторических сочинениях: хроника; история; тип построения сюжета; тип доказательства; тип идеологического подтекста. Он использует коммуникативный подход и считает историка медивумом, который отбирает из исторического поля источники отдельные элементы, складывает их в определенную историческую картину и передает ее аудитории. Сначала элементы исторического поля организуются в "хронику", а затем в "историю", содержащую элементы спектакля и, в частности, "начало", т.е. завязку и "конец", т.е. развязку. Сборка истории предполагает вопрос "почему". Объяснения событий могут даваться посредством сюжета, доказательства и идеологического подтекста. Пособием сюжета истории придается смысл. Уайт выделяет четыре типа его построения: мелодрама; трагедия; комедия; сатира. Например, Мишле – романист, Ранке – автор комедий, Бурхгард – сатирик, а Токвиль – трагик.

Сутью мелодрамы является поиск самоидентичности, направленный на сверхчувственный мир, связанный с борьбой с силами зла и завершающийся победой добра. Схема сатиры другая, в ней человек пленник обстоятельств и скорее жертва зла, сам представитель добра. Схема комедии примиряет героя с обстоятельствами в форме праздника, где противоположности гармонизируются и примираются. По Уайту возможны разнообразные смеси сюжетов: например, трагикомедии, сатирические мелодрамы, комические сатиры и т.п.

Историческое объяснение имеет четыре формы. Сторонники первой нацелены на идентификацию уникальных характеристик объектов. Объяснение считается законченным, когда должным образом идентифицирован данный набор объектов, определены их классы, атрибуты, имена. Такие историки как Гердер, Карлейль, Мишле главной

задачей считали красочный, живописный рассказ об уникальных событиях и личностях. Органицистская стратегия направлена на интеграцию деталей исторического поля. Ранке, Моммзен, Трейчке и другие органицисты конструируют свои повествования как синтез разрозненных событий в некую интегрированную сущность, которая гораздо ценнее любого индивидуального события или личности. История, написанная в этом ключе, тяготеет к определению цели. Она оперирует понятиями "народ", "нация", "культура". Органицист ищет не законы, а "принципы" и "идеи", задающие телеологию истории. Механистические гипотезы Бокля, Тэна, Маркса также интегративны, но они редуцируют "поступки" и "события" к причинным законам. Контекстуализм объясняет события из контекста, т.е. на основе функциональных связей и отношений с другими объектами исторического поля. Прослеживая истоки явлений в потоке исторического времени, открывая тенденции процессов, контекстуалист описывает не столько эволюцию исторической реальности, сколько ее структурные срезы.

Уайт фиксирует наличие идеологического компонента в историческом повествовании, которое определяется позицией историка. Он выделяет четыре основные идеологические позиции: анархизм, консерватизм, радикализм и либерализм. К ним добавлены типы повествований: драматический, трагический (основанный на причинных объяснениях), комический и др. В целом историографический стиль представляет собой особую комбинацию различных типов сюжетов и идеологий. Например, историография Маркса охарактеризована как смесь механицизма, радикализма и трагедии.

В критике большого нарратива проявляется ограниченность постмодернизма, как философской установки. Это критическая и в целом разрушительная, а не утвердительная установка. Именно она и не позволила положительно оценить риторику и функции эпической речи, а главное, показать необходимость ее сохранения в современной культуре. Иммунная функция такого рода речей очевидна: они не только укрепляли веру в превосходство собственной культуры, но и достигали идентичности на основе узнаваемых мелодий.

Современная критика состоит в переводе языка поэзии на язык социологии, психоанализа, философии и т.п. Критика разоблачает язык прекрасной души как заблуждение, как недуг, из которого постепенно излечилась европейская культура. Пол де Ман полемизировал с постромантическими критиками романтизма.⁸⁷ Что такое литература как

⁸⁷ Де Ман П. Критика и кризис // Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики. СПб. 2002

язык? До сих пор этот вопрос оккупировала герменевтика и семиология, где язык понимается как репрезентация. По де Ману, литература – это не описание мира, а вымысел. Ее технологии – аллегория и ирония, а не символ и метонимия. Поэтому де Ман использовал риторику, которую противопоставил формализму и структурализму. Именно риторика, как утверждал еще Ницше, определяет игру в истину.

Литература – это не просто совокупность художественных текстов, относительно которых спорят, являются ли они правдой или вымыслом. Это, прежде всего, форма, особый язык, который обладает значительно большими эмансипационными возможностями, чем любая критическая философия. Ведь критика, направленная на отрицание универсальных притязаний метафизики, предполагает, что основания критики являются несомненными. А между тем это не так. Поэтому Пол де Ман советовал избегать безапелляционной критики и предложил более эффективные способы преодоления метафизических, авторитарных стратегий языка.

Для опровержения претензии критиков на окончательно истинное суждение де Ман ссыался на Леви-Стросса. Согласно ему, антропологическое знание является результатом взаимодействия и интерпретации двух субъектов. Все структуры языка равно ошибочны, ни один наблюдатель не является привилегированным, и в тоже время приходится принять некую "виртуальную" позицию в качестве привилегированной. То же и в структурной лингвистике, где признано несовпадение знака и означаемого. Их отношения заново устанавливаются в новом акте интерпретации. Де Ман критикует и структурализм за допущение "виртуальной истины", принимаемой для спасения научной рациональности. Ибо структурализм забывает о вымысле собственного вымысла, боится пустоты в самом себе. Наоборот, по де Ману литература – это попытка постоянного именования пустоты и присутствия ничто.

Термин «деконструкция» де Ман использовал для обозначения слепоты критика к тому, что содержится в тексте. Читая тексты Деррида о Руссо, де Ман признает дискурс Деррида образцом литературной критики и все же утверждает, что тексты Руссо не нуждаются в деконструкции. По де Ману, Руссо не логоцентрист, в его дискурсе нет ориентирования на субстанцию и, тем более, нет доказательства в пользу приоритета голоса. Деррида, таким образом, ошибочно деконструировал деконструктивиста. Притязание на истину в философии имеет риторический, т.е. литературный характер. Поэтому в деконструкции как особой операции нет нужды, метафизика деконструируется своей ли-

тературной формой. Философия в таком случае это вымысел. Истинной является литература.

Когда текст пишется не чернилами, а кровью, он чаще всего непонятен, ибо нарушение правил логики и грамматики не проходит даром. И все же мы пытаемся сказать о чем-то прежде невыразимом, о новом. В этом случае следует использовать риторический ресурс. По мнению де Мана, он разрушает логоцентризм языка или его тотализацию. Деконструкция достигается благодаря аллегории. Именно она деформирует органицистский мимесис. Деконструкции способствует и искусство иронии, которая определяется как удвоение способности наблюдения за собой, как раздвоение Я, одна половина которого указывает на неаутентичность другой.

Де Ман противопоставлял революционную спонтанность и романтическую рефлексию о памяти. Обычно романтики впадают в революционный титанизм. По Гердерлину, герой умирает, а поэт его оживляет, но этот образ ввергает в меланхолию, что означает окончательную смерть героя. Таким образом, соотношение искусства и революции не таково, как его понимал Р. Вагнер. Если в качестве примера использовать прозу А. Платонова, то можно понять мысль де Мана. Сознание победителей трансформируется искусством в сознание побежденных. Переживание меланхолии можно назвать отрицательной революцией.

Иконические знаки

Каждый человек, независимо от того способен он создавать музыкальные, живописные или литературные произведения, может одновременно мыслить, говорить, слушать и видеть. При этом он, конечно, может еще есть, пить, наслаждаться ароматами и, главное, размышлять при этом. Вопрос в том, как подсоединяются друг к другу телесные состояния и акты рефлексии. Мы много пишем о различии переживания, мышления и бытия и слишком мало об их встрече.

Если раньше говорили о приоритете слова в культуре, то сегодня книжная культура с ее цивилизационными механизмами вытесняется масс медиа, которые влияют на поведение людей не рассуждениями и обоснованиями, а завораживающими душу звуками и зрелищами. Философы, обученные анализу текстов, испытывают затруднения в понимании воздействия образов. Тексты предполагают такие формы рефлексии, как осмысление, интерпретация, обоснование, наконец, критика. Образы же даны прямо и непосредственно. Если слово воздействует значением, относительно которого могут возникать сомнения,

то образ переживается как аналог реальности. В этой связи наряду с рефлексией необходимо учитывать то, что Лейбниц называл апперцепцией. Это непосредственный опыт, когда объект находится не снаружи, а переживается внутри нас. Если для Декарта сознание и реальность – это автономные, независимые структуры, то практическое отношение человека к миру имеет респонзивный характер. Жить – значит быть телом, владеть им и одновременно пребывать в другом. Например, питание можно рассматривать не как поглощение объекта субъектом, а наоборот, как зависимость, захваченность пищей. И еще неизвестно, кто субъект-господин, когда дело доходит до удовольствия от еды. Еще более ярко это имеет место в случае переживания боли. Конечно, мы можем сообщить, что нам больно. Поэтому боль может стать предметом рефлексии и пропозиции. Но боль – это мое внутреннее состояние, которое переживается непосредственно. По мнению М. Мерло-Понти, ощущение состоит в совпадении с ощущаемым, которое утрачивает характер объективности и становится как бы частью или продолжением меня самого. Ощущение создает чувство единства со средой. Чистое ощущение – это и есть нечто абсолютное, так как все остальные формы чувственности являются познавательными, ибо являются картинками отношений объектов в действительности.

«Гиперреализм» визуальной культуры состоит в том, что образы становятся реальностью. Такое случалось, когда греческая культура вытеснялась римскими бестиялизирующими зрелищами, когда в христианской культуре доверие к слову дополнялось иконофилией. В этой связи кажется актуальным обращение к визуальной семиологии, в рамках которой, несмотря на разногласия, стремились сохранить единство слова и образа.

Иконический знак, по Пирсу, обладает натуральным сходством с объектом. Моррис определил его как такой знак, который является носителем свойств представляемого объекта, обладает свойствами собственных денотатов. Если рассмотреть качественную фотографию, рекламирующую пиво, то на ней запотевшее стекло стакана, пена и капельки янтарной жидкости выглядят даже более живописно и реалистично, чем на самом деле. У. Эко писал, что благодаря рисунку мы воспринимаем пиво, тепло и холод, но не ощущаем их. И тем не менее, такой переход достигается, что подтверждает существование определенных кодов, которые ведут от восприятия к ощущению. Эко пишет: "Иконические знаки не обладают свойствами объекта, который они представляют, но скорее воспроизводят некоторые общие условия восприятия, отвергая одни стимулы и отбирая другие, те, что способны

сформировать некую структуру восприятия, которая обладала бы – благодаря сложившемуся опытным путем коду – тем же "значением", что и объект иконического изображения."⁸⁸

Его решение интересно сопоставить с размышлением Мерло-Понти. Эко подчеркивает отличие семиотического и герменевтического подходов. Романтическая герменевтика определяет "смысл" как нечто имманентно присущее вещи: он прямо вытекает из совокупности означающих без опосредованности кодом. Знаки в этом случае толкуются не как произвольные, а мотивированные формой вещей, и поэтому любое изображение считается укорененным в самой реальности. По мнению У. Эко, визуальные знаки только кажутся мотивированными естественно. У графических и визуальных знаков, точно также как у словесных, нет никаких общих свойств с вещами. Скорее всего, визуальный знак как-то передает соотношение форм.

"Гиперреалист" Пазолини утверждает: реальность – это тоже самое, что и кино, только природное. Поскольку изначальным языком является человеческое действие, постольку минимальными единицами кинематографического языка являются реальные объекты. Действительно, визуальные стимулы восприятия картины и предмета кажутся одинаковыми. Однако между ними есть существенные различия. Я могу провести линию так, что образовавшаяся фигура будет напоминать лошадь. Но этот рисунок, отделяющий фигуру от фона, не воспроизводит огромного количества условий, которые необходимо выполнить, чтобы воспринять конкретную лошадь. Поэтому существуют некие коды узнавания, которые скоординированы с конкретными условиями восприятия.

Например, мы узнаем зебру по полосам и так отличаем ее от лошади. Но там, где нет лошадей, зебру могут идентифицировать по форме, отличающей ее от гиены, которая тоже является полосатой. Так формируется специфический код, устанавливающий соответствие между определенным графическим знаком и отличительным признаком, на котором держится код узнавания. По мнению Эко, "Иконический знак представляет собой модель отношений между графическими феноменами, изоморфную той модели перцептивных отношений, которую мы выстраиваем, когда узнаем или припоминаем какой-то объект".⁸⁹ Иконический знак обладает общими свойствами со структурой восприятия объекта, а не с самим объектом.

⁸⁸ Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998. С. 126

⁸⁹ Там же. С. 135

Поскольку смысл иконического знака не всегда отчетлив, постольку в большинстве случаев его сопровождает подпись, фиксирующая, навязывающая закрепленный смысл. Графические коды являются конвенциональными, хотя они передают какие-то отношения, свойственные объекту изображения. Солнце изображается кружком с лучами, но это не соответствует научной теории. Если знак и обладает чем-то общим с объектом, то общие черты являются продуктом конвенции. Реалист рисует то, что видит, абстракционист то, что знает, а публика любит узнаваемое и не ценит знаемое. В основе любого изображения лежит конвенция. График отделяет предмет от фона линией, а акварелист цветом и светом. Изображения, как линиями, так и порогами света и тени, – это продукты конвенции. Картины Констебля, которые сегодня воспринимаются как фотографии, в свое время оценивались как сущий произвол, тем более, что сам художник разработал некую "научную" поэтику и выписывал пейзажи с фотографической точностью. Очевидно, что его открытие состояло в изобретении новых способов кодирования нашего восприятия света и передачи его на холсте. Собственно, фотография – это тоже не что иное, как продукт закодированных ожиданий. Изображения – будь то картины или фотографии – это криптограммы, которые мы понимаем, если подключены к определенной системе кодов.

Вопросы:

Определите понятия структуры и структурализма

В чем отличие семиологии и семиотики?

Как связаны язык и социальное пространство?

Как проявляется взаимосвязь идеология и мифология в современных информационных технологиях?

Как соотносятся визуальное и вербальное в современной культуре?

Является ли язык формой власти?

Литература:

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.

Марков Б.В. Знаки бытия. СПб. 2002

Фуко М. Что такое автор? Порядок дискурса // Воля к знанию. М., 1997

Язык и сознание в когнитивных науках

Сегодня очевидна девальвация учений о духе и душе. Психология, социология, позитивистская философия – все они отвергают возможность анализа сознания как относительно самостоятельного процесса, протекающего "внутри" человека. Причина отказа от изучения того, что происходит внутри нас, вызвана недоступностью душевных актов для объективного наблюдателя. Наука предлагает отказаться от мифа о душе и исследовать телесное поведение. Однако существует и другой подход, развиваемый феноменологией и герменевтикой, согласно которому единственным предметом исследования может быть только мир сознания. На самом деле контрверза понимания и объяснения не верна, ибо метод (объяснение) сопоставляется с чем то, что не является методом (понимание).

Мышление мы мыслим как операции с понятиями. И поскольку оно протекает посредством языка, то подавляет остальные его функции, которые рассматриваются как побочные. Кажущееся естественным сведение языка к мышлению или мышления к языку на самом деле обедняет оба понятия и ведет к неразрешимым дилеммам. Мышление как нечто происходящее в голове, внутри тела, в тайной глубине, называемой духом, воплощается в слове. Но само слово – аналог тела, внутри которого живет дух – понятие, задающее значение. Сегодня традиционное деление человека на тело и душу подвергается сомнению и деконструкции. Однако нельзя вовсе отрицать такого различия. Оно по-прежнему значимо. Поэтому необходимо реконструировать типичные философские проблемы различения и соотношения души и тела, а также описать и проанализировать аргументы как «за», так и «против» такого различия.

Во-первых, онтологическая проблема соотношения души и тела. Согласно Декарту, есть две субстанции: материальные тела и сознание, которые не имеют общих свойств и поэтому не могут взаимодействовать между собою. Хотя это и противоречит опыту, свидетельствующему о координации тела и мысли, однако совершенно логично.

Декарт не смог принять последовательно механистическую, в стиле новой физики, доктрину сознания. Сознание описывается как нематериальное, принципиально отличающееся от тел. Но если они не имеют ни одного общего свойства, как сознание может оказывать воздействие на тело. Декарт вынужден был постулировать их «параллельность», а Лейбниц предложил фундаментальную теорию предустановленной гармонии. От того, что душа и тело мыслятся на основе поня-

тия субстанции, возникают проблемы бытия и мышления, материального и идеального, телесного и духовного, и как следствие, – "великая противоположность" материализма и идеализма. Если сознание – это субстанция, а она является причиной всего остального, в том числе и самой себя, то внешний мир и сам носитель сознания оказываются его эпифеноменами. И наоборот, если субстанцией является материя, то сознание – это не более чем ее форма.

Во-вторых, гносеологическая проблема. Сознание, носителем которого считается душа, является картиной воспринимаемой реальности. Понимание сознания как зеркала природы тоже кажется вполне естественным. Однако эта метафора оказывается слишком упрощенной. Уже Бэкон показал, насколько кривым является это зеркало. Образная теория заставляет разыскивать предметы, картиной которых является сознание. Идущая еще от Платона образная концепция души как вместилки образов, как зеркала мира идей или вещей подверглась сомнению. То, что мы воображаем и даже мыслим нельзя понимать как картину особых предметов. Не всякий акт сознания является картинкой, у которой должен быть оригинал.

В-третьих, методологическая проблема. Декартовское разделение души и тела предполагает, что сознание нельзя постигнуть методами эмпирических наук, т.е. изучая его как наблюдаемый объект. Сознание дано лишь тому, кто сознает. Отсюда метод интроспекции. Но сознание может быть ошибочным, его необходимо постоянно контролировать. Осознание сознания требует специального усилия рефлексии. Мышление понимается как метасознание, как метод, способствующий исправлению ошибок сознания, ведущий к его рационализации.

В-четвертых, лингвистическая проблема.

А) Душа и тело описываются разными языками, которые неперево-димы. Тезис о невозможности радикального перевода вполне логичен, и вместе с тем, мы как то понимаем и переводим самые экзотические языки.

Б) Поскольку разговоры о сознании, о теле и душе ведутся в ключе декартовской парадигмы, постольку они мыслятся ошибочно, причем речь идет о категориальной ошибке. Сознание представляется как "дух или призрак в машине". Из этого мифа и происходят основные затруднения теории познания.

В) Душа – это иная категория, нежели слова, означающие конкретные ментальные способности. Поэтому не надо искать какую-либо сущность, соответствующую слову «душа».

Г) Постороннему наблюдателю не ясна связь между ментальными состояниями и поступками. Мы не можем в рамках декартизма

отличить ни человека от машины, ни разумного поведения от неразумного.

Термины «тело» и «душа» относятся к разным логическим типам. Словом «существование» именуется два разных несопоставимых вида существования. Философы языка предложили отказаться от субстанциализма и анализировать дискурсы. Проблема не в душе и теле, которые якобы, не могут примириться в человеке, а в дискурсах материализма и идеализма. Это разные способы описания. Один годится для объяснения одних фактов, другой лучше подходит для описания других ситуаций. Надо выбирать подходящую языковую игру, не смущаясь принципиальными предпочтениями.

Проблема сознания

Г. Райл протестовал против картезианского понимания сознания как «духа в машине».⁹⁰ Согласно Декарту, есть две субстанции – материальные тела и сознание, которые не имеют общих свойств и, тем не менее, являются параллельными друг другу. Тезис о предустановленной гармонии наиболее последовательно разработал Лейбниц. Райл критикует допущение о том, что сознание является картиной воспринимаемой реальности.

Кант понимал деятельность сознания как конструкцию, а не презентацию. Что нового вносит аналитическая философия в кантовскую критику. На первый взгляд, она сосредоточена на языковой «нагруженности» сознания. Слово Я – это индекс, означающее, что я говорю, пишу и т.п. Я это не некое существо, живущее в глубине моей души, но это и не мое тело. Таким образом, речь идет не только об анализе языка как условия возможности познания, а о сведении любой содержательной проблемы к анализу терминов и высказываний, которые употреблялись при ее формулировании и решении.

Можно реконструировать типичные философские проблемы сознания. Во-первых, допускается, что оно субстанциально. Тут, собственно, и возникает проблемы бытия и мышления, материального и идеального, телесного и духовного, при решении которых возникает «великая противоположность» материализма и идеализма. Думается, что аналитическая философия изначально стимулировалась попыткой разрешения этого конфликта на каком-то новом, третьем пути. Это попытка анализировать дискурсы как философские концепции и выявлять их возможности и недостатки. Речь идет о разных способах опи-

⁹⁰ Райл Г. Понятие сознания. – М.: ДИК., 2000

сания деятельности сознания. Один годится для объяснения одних фактов, другой язык лучше подходит для описания других ситуаций. Надо выбирать подходящую языковую игру, не смущаясь принципиальными предпочтениями.

Пытаясь преодолеть трудности понимания взаимодействия души и тела, представители аналитической философии предприняли атаку на допущение о существовании ментальных процессов, которые предшествуют поступкам. Райл полагал, что связь сознания и действия нельзя мыслить наподобие того, как связаны "железо" и программа в компьютере. Он предложил отказаться от веры в непосредственность опыта самосознания и судить не только о других, но и о самом себе на основе наблюдения за поведением. Если человек поступает вопреки своим заверениям, то он либо не знает самого себя, либо намеренно обманывает окружающих, либо психически неадекватен. Поскольку я могу ошибаться относительно своих переживаний, наблюдение за поведением поможет разоблачить как самообман, так намеренную ложь и неискренность. Райл предложил модель интенционального, предметного "сознание что" заменить на "сознание как" и изучать способы поведения. Практическое проявление интеллекта неверно понимать как двойное действие – предварительное рассмотрение предписаний и последующего их выполнения. Поступать разумно – значит делать не два, а одно действие. Райл утверждал, что не существует видимой разницы между разумным, автоматическим и безумным действием; мы не можем знать случайно или осмысленно совершен другим человеком тот или иной поступок. Но так ли это? Не сразу, но постепенно мы можем разобраться с намерениями говорящего. Часто у близких людей мы считываем их мысли и настроения по выражению лица, не дожидаясь их проявления в форме действий. Райл, конечно, прав говоря, что сначала мы долго думаем и перебираем разные варианты действий, вспоминая правила. Но потом мы не думаем о них, и поступаем автоматически. Более того, мы даже не всегда можем объяснить, как добились хороших результатов. Можно правильно говорить, не зная правил логики и грамматики. Точно также, знать правила, не значит хорошо играть. "Знание как" – это исполнение правил.

Вопрос о том, является то или иное действие разумным, неправильно решать на основе допущения о некой тайной внутренней работе сознания. Его следует решать, рассматривая способности, умения и привычки. Нет единого признака, позволяющего судить о разумности поступка. Мы судим об этом, учитывая, во-первых, результаты разных действий, во-вторых, другие свидетельства в виде пояснений и советов,

которые один человек дает другому. Так мы можем различать, было ли причиной успешного действия везение или размышление. Райл писал: «Для наблюдателей не является проблемой наличие или отсутствие тайно протекающих в душе процессов, проблема для них состоит в истинности или ложности определенных высказываний с глаголами мог, умел, хотел, стремился.»⁹¹ Наделенный разумом субъект действует критично, и наблюдатель критично оценивает его действия. Для этого не требуется переменяться во внутренний мир автора. Способность оценивать действия относительно способности его исполнить. Чаще всего мы ограничиваемся умением выполнять действия и не способны к рефлексии по их поводу.

Можно ли понимать, интерпретировать слова и действия исторических деятелей, как выражения их мыслей, чувств, намерений. Представители герменевтики предполагают возможность исследователя разыграть в своем сознании драму сознания другого. Исследователь превращается в соавтора. Но такое отождествление тоже невозможно, ибо наши сознания не совпадают. Поэтому Райл предлагал отказаться от поиска тайников сознания и отождествить его с тем, что люди делают. Описание разумных действий – это не ключ, а реконструкция работы сознания. О самих себе мы можем кое-что знать непосредственно, а о другом – только на основе наблюдений за его поведением. Трудности возникают, когда другой является обманщиком. Но и в этом случае при наличии некоторой искусственности мы можем найти решение. Таким образом, сознание становится все более тонким и изощренным, но это не связано со способностью проникать в суть вещей или глубины человеческого Я. Видит не глаз, осознает не сознание, а человек.

Райл в иронической тональности описал традиционные представления о самосознании, согласно которым имеется непосредственная данность фактов и состояний сознания. «Качественные» состояния сознания – мышление, рефлексия, воображение, фантазия, вера, надежда, тоска, радость, боль и страдание – не относятся ни к чему конкретному. Это некие пустые формы, модусы, модальности, которые могут наполняться конкретным содержанием. Таким состояниям соответствуют высказывания "я страдаю", "мне грустно", "я верю", "я надеюсь". Правда, поскольку такие пропозиции отсылают или предполагают то, во что верят, на что надеются, кого любят или ненавидят, то для выражения таких состояний сознания лучше годятся глаголы "грустить" или связки глаголов с прилагательными "быть грустным".

⁹¹ Там же. С. 58

Если внешний мир познается посредством органов чувств, к тому же вооруженных приборами и инструментами, описывается языком, селектируется, интерпретируется аналитико-синтетическими актами мышления, то факты сознания постигаются посредством интроспекции, интеллектуальной интуиции и, конечно, при участии аналитико-конструктивной деятельности мышления. Т.е. на уровне сознания тоже есть опосредованное и непосредственное знание. Факты сознания, точно также как и данные органов чувств, могут быть как данностями, так и конструкциями. Что касается чувственной и эмпирической непосредственности, то, как показала генетическая психология, образы вещей, предметное восприятие их в пространстве и времени формируется постепенно, в процессе игровых манипуляций и прочих телесных практик. Чтобы выделять и воспринимать предметы, нужно, например, научиться отличать фигуру от фона, уметь называть, сравнивать, упорядочивать предметы. Восприятие отдельного происходит в контексте целого. Точно также нужно предварительно научиться выявлять, определять акты сознания. Свои внутренние состояния мы называем радостью или печалью, любовью или ненавистью и они кажутся непосредственными. И тем не менее, не только другие, но и мы сами можем испытывать сомнения, действительно ли мы влюблены, верим или познаем что-то.

Вместо метафоры "зеркала" Райл использовал понятие деятельности. Я наблюдаю, подражаю, пародирую, а также иронизирую над самим собой. Сначала ребенок действует в соответствии со своими желаниями, затем наблюдает за самим собой с позиций другого и, наконец, способен контролировать и ограничивать свои желания универсальными моральными требованиями. Каждый из перечисленных актов является сознанием более высокого порядка. Когда говорят, "я осознал, что мебель переставлена", то имеют в виду "обнаружил", "увидел". Иногда под осознанием понимают постижение мнений других людей. Но чаще всего под сознанием понимают внимание к собственным мыслям и желаниям. Сознание в философии понимается как осознание текущих ментальных актов. Я обнаруживаю, что мои часы остановились и одновременно обнаруживаю, что я это заметил. В состоянии бодрствования человек непрерывно осознает, а интроспекция направлена на само сознание.

Райл предполагал, что поведение представляет собой нечто естественное и непосредственно данное. На самом деле оно организуется и воспринимается на основе социальных норм и кодов, которые различаются в разных культурах и в разных слоях общества. Например,

опростившемуся Л.Н. Толстому поведение светских людей казалось лживым. Но обычно оно является, хотя и неестественным, зато цивилизованным. Мы часто поступаем не так, как чувствуем, переживаем и осознаем, а так, как требует положение, что предписывают нормы общества. Но и тогда, когда мы настолько сживаемся с ролью, что перестаем слышать голос совести, наше поведение не свидетельствует о наличии сознания. Сознание – это душа, субстанция, точно также как и Я, не является только "индексом".

Заниматься анализом употребления слова "сознание", конечно, нужно, но не следует запрещать употреблять его ни для обозначения души, "темной комнаты", где происходят акты переживания, желания, рефлексии, протеста, раскаяния, ни для телесных актов, которые не аналогичны физическому движению. Человеческие действия не исчерпываются причинно-следственными описаниями. Регулируемое нормами поведение осуществляется на основе некоторых общепринятых кодов и поэтому может быть прочитано и интерпретировано. Человеческое поведение понимается в терминах «намерение», «цель», «мотив», «интерес» и т.п. Мотивация интересна тем, что соединяет силовой и смысловой аспекты действия. Человек может повлиять на физическое состояние системы с помощью знания. Инициатива, или как говорил Гегель «хитрость разума» состоит в том, что он сталкивает между собою различные силы и добивается нужного результата. Таким образом, необходимо обратить внимание не на полярные противоположности «душа – тело», а на «промежуточные» понятия, выражающие такие способности человека, благодаря которым он дистанцируется от физического контакта с природными объектами. Речь идет о респонзивности органов чувств, психики, сознания и техники. Благодаря инструментам происходит не «выключение тела», не дистанцирование от внешнего мира, а наоборот, симбиоз, синергия физического, телесного и духовного.

Картезианское разделение материи и духа предполагает, что сознание нельзя постигнуть методами эмпирических наук, изучая его как наблюдаемый объект. Сознание дано лишь тому, кто создает. Осознание сознания – рефлексия, требует специального усилия. Сознание может быть ошибочным, его необходимо постоянно контролировать. Поэтому рефлексия это, во-первых, высшая форма сознания – мышление, так сказать, метасознание; во-вторых, это метод рациональной реконструкции, способ исправления ошибок сознания, или его рационализация. Райл начинает критику картезианской модели с того, что обнаруживает ошибку бесконечного регресса в методе рефлексии. Во-первых,

на практике люди чаще всего не рефлексировали о сознании, а действовали исходя из того, что видят или понимают. Рефлексия означает остановку, как осознания, так и действия. Допустим, с целью избежать поспешного решения я начну анализировать свое сознание того, что я воспринимаю. Тем самым я должен прервать поток восприятия и мышления и спросить, почему я так осознаю? Мало того, если быть методически последовательным, то необходима рефлексия рефлексии и далее до бесконечности. Поскольку здравый смысл справляется с этой проблемой, постольку философствовать уместно в особых случаях, когда ошибки не корректируются обычной внимательностью, осторожностью и рассудительностью. Философская рефлексия необходима, когда мы забираемся в добри высших сфер духа и пытаемся помыслить то, с чем не сталкиваются в обычной жизни. То, что мы воображаем и даже мыслим, нельзя понимать как картину особых предметов. Не все акты сознания выполняют функцию репрезентации. Райл считал, что в русле картезианской парадигмы сознание мыслится ошибочно, причем речь идет о категориальной ошибке. Сознание представляется как "дух или призрак в машине". Отсюда, из этого мифа и проистекают основные затруднения теории познания. Райл поясняет, что значит категориальная ошибка: иностранцу, впервые оказавшемуся в Оксфорде, показывают множество колледжей, библиотек, музеев, офисов. Наконец, он спрашивает, а где университет. Его ошибка в том, что он понимает университет как некое дополнительное учреждение, в то время как он есть способ организации отдельных институтов.

Философы и ученые настолько поглощены задачей исследования сознания, что игнорируют вопрос, что значит для кого-то знать, как выполнять задание? Вопрос о различии правила и способов его исполнения был поднят Витгенштейном. Правило заучивается, а исполнение предполагает некую "способность суждения". По Канту, человеку присуще чувство вкуса, меры, целостности. Эти критерии организуют и упорядочивают любую, а не только художественную деятельность. Способ применения закона или правила Райлом трактуется слишком прагматично, с точки зрения пользы и выгоды. Это, конечно, охраняет от спекулятивного вымысла, но зато умаляет значение фундаментальной науки, привязывая ее к практике. Хуже того, практическое знание может пользоваться и человеческими заблуждениями, навязывать мифы, а затем использовать их в своих целях, словом учит манипулировать людьми.

Остин предложил ограничить языковые игры метафизики практиками применения тех или иных слов в обычной жизни. Можно ли

сказать, что правильность употребления языка определяет не теория познания на основе критерия истины, а социология на основе принятых в данном обществе языковых норм. Именно к науке о социальном поведении мы и придем, если поставим вопрос о "как", т.е. о способах применения правил тех или иных языковых игр. Правила – это не истины, а институты. А способы их исполнения, скорее, характеризуют индивидуальные способности.

Итак, необходимо обратить внимание не только на критерии истины, но и на способности людей применять эти истины. Вопрос "что" – вопрос о действительности, вопрос "как" – о применении. Как же мы говорим о способностях? Конечно, не в терминах истинности. Мы говорим, что люди выполняют действия хорошо или плохо, эффективно или нет. Действия должны удовлетворять определенным стандартам. Кроме того, они должны быть разумными, а не автоматическими. Человеку присущи: ответственность, способность координировать, корректировать, совершенствовать действия. Таким образом, предполагается, что человек думает над тем, как он действует. Из-за этого и происходит отождествление знания "как" и знания "что". Парадокс в том, что прежде чем начинать действие, необходима рефлексия. Но, как показывает пример Гамлета, переход от рефлексии к поступку весьма затруднителен. Кроме того, в большинстве случаев творческого действия человек даже задним числом не может отчитаться в том, как он достиг успеха. Да и в повседневной жизни люди действуют рационально, не изучая логики. И наоборот продуманные, спланированные действия не всегда удаются. Райл заключает: "Думать над тем, что я делаю", не означает "и думать, что делать, и делать это".⁹² Поступок – это некое внешнее мускульное действие, физический процесс, который нельзя охарактеризовать как смелый, рациональный и т.п. Это происходит на основе допущения невидимых ментальных процессов, которые и характеризуются как рациональные, смелые и т.п.

Райл предлагает рассматривать "сознание" не как имя, идею какой-то единой "вещи", "сущности", "субстанции", а как слово, выражающее множество "ментальной" природы элементов и способов их организации. Сознание – это иная категория, нежели слова, означающие конкретные ментальные способности. Поэтому нельзя указать и не надо искать какую-либо сущность, соответствующую слову «сознание». Представление о сознании как признаке, пританцовывающем в машине, и есть проявление категориальной ошибки. Словом "существо-

⁹² Там же. С. 41

вание" мы именуем два разных несопоставимых вида существования. Мы обычно не скажем в одном предложении "растут цены и надежды" или "существуют идеи и тела". Мы говорим о росте надежд и существовании идей, но всегда так, что ясно метафорическое употребление слов. Другое дело, что в некоторых случаях, например, при обсуждении философских проблем ни авторам, ни читателям не хватает обычных метафор и приходится учить, как правильно говорить о сознании, истине и значении?

Материальное и идеальное в философии А. Бергсона

Как взаимодействуют системы вещей и идей, если у них нет, как доказывал Декарт, никаких общих свойств. Бергсон различал две системы. Одна – реальность, мировое целое, связанное причинно-следственными отношениями. Другая – система психических образов, формирующаяся как карта телесного действия. Конечно, философский образ реальности сконструирован Бергсоном еще на основе классической физики и отдает механизмом. Зато теория сознания, благодаря открытиям психологии весьма оригинальна и, судя по всему, сильно повлияла на психологию и французскую феноменологию. Возможно, наша школа "деятельностного подхода" тоже питалась бергсоновскими идеями.

Как же работает сознание по Бергсону? Он выделил главное: живое тело дифференцирует и выбирает то, что важно для его жизнедеятельности.⁹³ Возможности движения, деятельности тела – вот что главное в отборе свойств окружающего мира. Поэтому образы сознания являются более бедными, менее полными, т.е. абстрактными по сравнению с реальностью, которая раскрывается перед каждым по-разному. Бергсон не ставит вопрос об intersubjectивности психических образов. Этим был занят Гуссерль и сторонники трансцендентально-прагматического подхода. Но Бергсон неплохо разобрался с тем, над чем работают когнитивисты, а именно с ролью нервно-мозговых процессов в построении психических образов. Он понимал их как медные, проводники и считал, что они никак не влияют на психическую картину мира. Электрические сигналы извне вызывают химические реакции внутри, на вкусовых или зрительных рецепторах, те снова преобразуют и посылают сигналы в центр, где они перерабатываются с учетом потребностей организма и посылаются обратно, образуя карти-

⁹³ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. М.: «Московский клуб», 1992

ну мира, в которой выделено то, что полезно или вредно для организма. Хотя Бергсон не решает вопрос, почему картина мира у отдельных индивидов более или менее одинакова (возможно, он считал, что это происходит в силу сходства тел), но зато он развил теорию воображения (для описания конструирования психической реальности) и теорию памяти для объяснения непрерывности, постоянства, устойчивости психических образов.

Современная психология отходит от механистической установки и признает, что образы, представления внешней реальности определяются не только предметами, но и собственно телесными силами. Тело – это не просто зеркало, а организм. Оно не только познает, но и осваивает, потребляет, поедает, использует для своей жизнедеятельности то, что находится вне его. Отсюда сформировались ощущения вкуса, боли и удовольствия, и они в какой-то мере руководят когнитивными процессами. Конечно, чтобы получать удовольствие и не испытывать боли нужно знать потребляемые предметы. Поэтому речь идет о взаимодействии познания и интереса. Наука, описывает телесные процессы понятиями "химии" и "электроники". Но у человека это взаимодействие переходит на уровень рефлексии. При этом на нее также оказывают влияние такие символические системы, которые сложились на уровне общества и составляют его культуру. Сознание, если понимать его как некий "командный пункт", осуществляет селекцию, интерпретацию и конструирование образов внешней реальности в соответствии с культурными образцами – мифами, верованиями, мнениями или знаниями. Таким образом, оно может нейтрализовать аппетиты тела.

Философская значимость размышлений Бергсона состоит в осознании механизмов конструирования образа Я. Обычно усилия философов направлены на решение вопроса о том, как конструируется мир. Наиболее впечатляюще это удалось Канту, который раскрыл работу чувственности и рассудка. В вопросе о Я он остановился на объяснении его непрерывности, т.е. памяти, и с тех пор проблема временности Я остается одной из важнейших в философии. Бергсон обсуждал память в аспекте не только временности, но и протяженности, т.е. пространственной локализации чувств и представлений. Не совсем, правда, ясно, почему он считал аффективные ощущения непротяженными? Их локализация, действительно, предполагает научение. Точно также как ребенок сначала воспринимает не "картину" мира, а совокупность пятен, точно также он не способен справиться с локализацией ощущений. Получается, что их привязка даже к кончикам пальцев – это довольно сложный продукт, возникающий после, или в процессе, постро-

ения образа своего тела. Еще труднее объяснить вкусовое ощущение и, тем более, зрительное восприятие. Мы не чувствуем ощущений глаз, мы видим предметы.

Научение "переводу" раздражений на кончиках рецепторов в ощущения тела и представления предметов происходит без участия педагогов. Видимо, поэтому мы и затрудняемся в понимании того, как это происходит. Бергсон предположил, что главную роль тут выполняет тело, которое движется и действует в пространстве, и в силу этого строит пространственные образы. Их протяженность является конструктом. Представления и осязание каким-то образом дополняют друг друга. Но их координация непонятна, ибо по своей природе представления и ощущения – нечто разное. Как, например, слепоглухонемые могут построить образы из ощущений и могут ли? В поисках выхода из затруднений Бергсон пришел к чему-то напоминающему «автопоэзию» Матураны-Лумана. Он предложил исходить не из аффективного чувства, а из действия, способного производить изменения вещей. Человек является автономной системой, защищенной от внешней детерминации. Вместе с тем, он воспринимает и использует внешнюю среду уже в процессе питания. В отличие от простых живых систем человек наделен памятью. Этим термином Бергсон уточнил старое понятие сознания как отражения. Память – не просто отражение, оно сохраняет родство с усвоением. Наши тела как живая материя предназначены для восприятия возбуждения и для их переработки в индетерминированные реакции. Они обусловлены прошлым опытом и базируются на воспоминаниях.⁹⁴ Память – это отражение индетерминации нашей воли. Образы прошлого используются для дополнения образов настоящего. Восприятие является лишь поводом к воспоминанию. А запоминается то, что полезно. Конечно, Бергсон преувеличивал роль практики, хотя в принципе он прав. Однако учитывать нужно не только память, но и воображение. Символическая работа сознания может быть раскрыта благодаря подсоединению к системам восприятия и памяти структур языка.

Бергсон, как и Гуссерль, считал, что восприятия протекают во времени и являются актами сознания, а не простыми слепами вещей. Но время – это не чистая длительность, это нить памяти, которая и определяет единство восприятия. Бергсон стремился преодолеть традиционное разделение материи и духа. Материя представлялась им как множественность однородных состояний в пространстве, изменение

⁹⁴ Бергсон А. Материя и память. // Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. М.: «Московский клуб», 1992. С.197

которых обусловлено причинно-следственными взаимодействиями и может быть дедуктивно рассчитано. Восприятия же размещаются в сознании как непротяженные образы. Поскольку между материей и сознанием нет ничего общего, поскольку невозможно понять их взаимосвязь. По Бергсону, нет необходимости полагать, с одной стороны, пространство с невоспринятыми движениями, с другой – сознание с непротяженными ощущениями. Он различал субъект и объект во времени, а не в пространстве: субъективность проявляется как сжатие восприятий в памяти, а объективность как последовательность возбуждений.⁹⁵

Работа сознания состоит в различении того, что касается наших потребностей. Нервная система материальна, ее назначение в том, чтобы воспринимать, задерживать и передавать движения. Материалисты считают материальными и сами образы, которые они выводят из мозга как материального объекта. Получается чистый спиритуализм. По Бергсону, лучший способ опровергнуть материализм – это признание того, что материя такова, какой она кажется. Дух – это иное, и суть его в памяти, которую нельзя вывести как действие мозга. Мозг – орудие действия, а не представления. Но тогда возникает вопрос о связи тела и памяти?

Бергсон различал две формы памяти, одна – воспоминания конкретных событий, образов, другая – привычка, память тела, нечто вроде алгоритма. Одной соответствует воображение, другой – повторение. Бергсон приводит пример заучивания урока, когда читают, повторяют и снова читают. Это создает привычку. Другая память – это попытка вспомнить само событие чтения. Для этого требуется воображение. Первая память, возникающая путем дрессуры, присуща и животным, которые живут в настоящем. Другая, более сложная и капризная, свойственна человеку. Проведя это различие, Бергсон приступил к анализу взаимодействия двух принципиально разных форм памяти. Первую он реконструировал на основе психофизиологической модели. Афферентные нервы передают возбуждение мозгу, который сообщает его моторным механизмам. При этом имеет место нечто вроде "рефлекторной дуги". Однако образы-воспоминания хранятся в памяти и вступают в дело, когда рефлекторные механизмы нарушены и бездействуют, например, во время сна.

Немецкие ученые в конце XIX столетия активно занимались физиологией и противопоставили психологической теории ассоциаций

⁹⁵ Там же. С. 200

гипотезу церебральных следов. Бергсон пытался избавиться от обоих подходов. Он приводил пример: больная с закрытыми глазами вспоминала город, в котором живет, но, выйдя на улицу, не узнавала его. Это означает, что воспоминания недостаточно для узнавания. И наоборот есть больные, которые не узнают даже близких людей, но при этом воспринимают их как людей, т.е. некое общее узнавание, необходимое для восприятия, у них сохранилось.

Бергсон предполагал, что есть узнавание само по себе без воспоминания. Оно состоит в действии тела, а не в представлении. Можно просто бродить по городу, а можно идти домой, не думая, куда идешь. В этих случаях отсутствует отчетливое воспоминание и восприятие. Бергсон писал: «узнавать предметы обихода, значит уметь ими пользоваться».⁹⁶ Привычка пользоваться предметом организует телесные движения и восприятия, что означает, что в основе узнавания лежит сознание зарождающихся движений, следующих за восприятием как своего рода рефлекс. Каждый из окружающих привычных предметов заставляет нас играть определенную роль. Сознание включается в эту "автоматику" в случаях сбоя.

При всяком восприятии имеет место возбуждение, передаваемое нервами к мозговым центрам. Если бы образы там появлялись в результате распространения этого движения на другие корковые центры, то можно было бы утверждать, что память является функцией мозга. Но если движение производит только движение, а роль перцептивного возбуждения заключается в том, чтобы задать телу определенную двигательную установку, то природу воспоминаний приходится искать в чем-то ином. По Бергсону воспоминания не исчезают, нарушается их связь с реальностью, с действиями тела. Отсюда одни говорят о необходимости "концентрации духа", а другие о недостатке "мозговой энергии". По Бергсону, дух не только "тормозит" телесные движения, но по-новому организует восприятия на основе воспоминаний. Именно память обогащает восприятие, отыскивает то, что в нем первоначально не содержалось.

Внимательное восприятие предполагает рефлексию, т.е. внешнюю проекцию активно создаваемого образа, тождественного или подобного предмету, сливающемуся с его контурами. Но позади этих образов, подобных предмету, в памяти существуют и другие, похожие, которые привлекаются в процесс восприятия. Например, мы читаем не буква за буквой, а бегло. Мы схватываем главные значения и заполняем пробелы из

⁹⁶ Там же. С. 216

памяти. Рефлексированное восприятие работает не линейно, а по принципу кольца, где все элементы в постоянном напряжении.

Речь идет о двух моделях работы интеллекта. Согласно одной, все происходит механически в результате соединений новых и старых восприятий, согласно другой, акт внимания протекает путем постоянной перестройки восприятий. Например, мы слышим, как двое разговаривают на чужом языке, и ничего не понимаем, даже с трудом различаем звуки и слова. Между тем они прекрасно понимают друг друга, что является подтверждением роли воспоминания при восприятиях. Вопрос в том, как звуки вступают в диалог с памятью? Это возможно благодаря моторной схеме услышанной речи. Сначала повторяются отдельные движения мышц голосовых связок для звуков, а потом слов и предложений. Движение выучено, когда оно понято телом.

Что же представляет собой моторный аккомпанемент воспринимаемой на слух речи? Я могу уловить мелодию, запомнить ее, но не всегда смогу спеть. Можно следить за правильностью речи, но не уметь хорошо говорить. Понимать и выполнять сложное движение – это разные вещи. Тело требует выполнения всех деталей, воображение же довольствуется эскизом. Произношение слов требует одновременного участия языка и губ для артикуляции, гортани для фонации и мышц груди для образования потока выдыхаемого воздуха. Этой работе соответствуют механизмы мозга. Но понимание речи не связано однозначно с их деятельностью.

Приходящие извне возбуждения вызывают в коре головного мозга атомарные образы (точнее, их химико-электрические аналоги), но восприятие является более сложным и упорядоченным. Согласно Бергсону, органы чувств это как клавиатура, на которую воздействует внешний предмет и организует множество элементарных ощущений в сложную картину. Она остается и в отсутствии внешнего предмета. Видимо, "клавиатура" запоминает или конструирует сложные образы. Бергсон отрицал, что образы могут храниться в мозгу. Поэтому он допускал некое "ментальное ухо", которое вызывает из памяти внутренний образ, способный возбуждать те же нервные элементы, что и внешние предметы. Центры, где рождаются элементарные ощущения, могут быть приведены в движение как реальным, так и виртуальным предметом, т.е. снаружи и изнутри.⁹⁷

В качестве примера можно указать на опыт боли и страдания. Он имеет онтологические и гносеологические функции. Я знаю, что мне

⁹⁷ Там же. С. 240

больно. Я знаю, что болен. Здесь речь идет о головной боли, усталости и прочих признаках болезни. Это служит основанием утверждения о болезни. Но тот, кто говорит об очевидности восприятия болезни, ошибается. Он заранее предполагает близкое соседство между познающим и познаваемым. Страдание свидетельствует о бессмысленности мира и неподлинности существования. Животное испытывает боль, а человек задумывается о смысле страдания. Животное, кажется, не сопереживает страданиям другого, а можем ли мы чувствовать чужую боль? Упавший камень одинаково разрушает дерево или кости человека. Но человек при этом испытывает боль. Мы видим летящий прямо на нас камень. Это представление, но когда он попадает в глаз, мы чувствуем боль. Зависит это от силы воздействия или от рецепторов? Если боль это нижний предел представления, то с какого момента происходит переход одного в другое?

Боль аффективна, она не нейтральна как образ. И она вся внутри, в то время как представление выносит образ предмета наружу. Когда внешний предмет касается отростков амебы, они сокращаются. Здесь соединились возбуждение и реакция. У человека внешние органы превратились в передатчики сигналов к мозгу, дающего импульс двигательной реакции. У нас все части являются элементами организма как системы и в этом смысле они не индивидуальны. Но все же мы отдергиваем руку от горячего предмета непроизвольно, без какой-либо рефлексии. Но при этом мы не просто отдергиваем руку, а чувствуем боль. Она, по Бергсону, свидетельствует о повреждении некоторых элементов тела. Боль – это усилие, не приводящее к действию. Вместо того чтобы действовать, организм замирает. Боль не пропорциональна опасности. Зубная боль ужасна, но не смертельна. А бывает и наоборот.

Организм – это не просто зеркало для отражения внешнего мира, оно вбирает, поглощает его внутрь и отсюда подвержено разрушению. Мы действуем на вещи, и они действуют на нас. Поэтому наше восприятие отдаленного предмета есть не что иное, как восприятие виртуального действия. По мере приближения и, тем более проникновения, действие становится реальным, тут и возникает аффективное чувство. Если виртуальное действие касается других предметов, то реальное происходит внутри нас. Граница тела одновременно является воспринимающей и чувствующей. Восприятие находится вне моего тела, а аффективное чувство внутри его. Поэтому восприятия выносятся наружу, а ощущения переживаются внутри.

Дж. Уисдом в работе "Чужое сознание" указал на сложности, возникающие при анализе вопросов: "Откуда мы можем знать, что другой человек рассержен?". "Знаем ли мы что-нибудь на самом деле?", "Знаем ли мы мысли, чувства, желания других людей?" Остин предложил различать правильную формулировку такого рода вопросов ("Откуда вы знаете...?") от неправильной ("Почему вы знаете...?") Неправильный ответ: "По аналогии". По аналогии можно доказывать. Правильность формулировки вопроса "Откуда вы знаете?" во многом зависит от объекта. Когда мы говорим "Чайник кипит" имеется в виду констатация факта. Но когда мы говорим «Он рассержен» речь идет о мнении. Тут уместен вопрос, "Почему вы так думаете?"

Вопросы "Откуда вы знаете?" и "Почему вы так думаете?" различаются. Вопросы со словом "думать" относятся к субъективным ментальным состояниям. Выражение "Я знаю" претендует на нечто большее, на безошибочность. Ответ на вопрос "Откуда вы знаете?" может состоять в ссылке на источник знания (прошлый опыт, непосредственное знание, знание из "вторых рук") и на аргументы, подтверждающие достоверность знания. Доверие является условием коммуникации. Разговор о том, откуда вы это знаете, во-первых, способствует уточнению знания. Приходится доказывать, что говорящий действительно, точно знает то, о чем он говорит; во-вторых, диалог обнаруживает сложные предпосылки познания, которые тоже втягиваются в обсуждение и критику. Например, на сообщение "В саду поет щегол" можно задавать различные вопросы и в том числе, какая птица называется щеглом. Когда я говорю, что знаю, слушатели могут воспринимать это как выражение моей готовности доказать свое утверждение тем или иным способом. Вопросы относительно утверждения "Я знаю" включают проблематизацию реальности: Уверены ли Вы, что это настоящий щегол? Как вы можете его определить на таком большом расстоянии? Такого рода вопросы подвергают сомнения факты и свидетельства, в результате чего субъективное восприятие и сам объект могут оказаться ложными. Например, птица может оказаться муляжом. Субъект может пребывать в иллюзии, заблуждаться, фантазировать и т.п. Коммуникативный подход ограничивает бесконечные сомнения и софизмы разумными пределами. Ведь "саму реальность" непосредственно мы знать не можем. Однако важно отличать то, что мы никогда не можем знать, от того, что мы иногда знать можем.

Согласно прагматизму, осмысленно употребляются такие понятия, которые являются практически релевантными. Витгенштейн срав-

нивал понятия с набором инструментов. От философских понятий («импрессия» Юма, «аффективное» Канта, «непосредственное» Гегеля), тоже нужно требовать функциональности. Внутренний опыт самосознания Лейбниц называл апперцепцией. При этом он имел в виду не априорные истины разума, а апостериорное восприятие, которое из-за его непосредственности нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

Все ли понятия функциональны? Например, выражение "доброе утро" ничего не обозначает. Имеет ли оно значение и если да, то какое? Требовать от языка отображения тоже, что требовать сходства картины и предмета. Языковые игры философии и науки должны быть соотносимы с языковыми играми естественного языка. Например, следует различать между самоочевидным знанием о собственном существовании и пропозициями о нем. Самосознание, что я знаю, то, что знаю, не тождественно высказыванию "существует некто, кто знает". Еще Секст Эмпирик разделил предметы, которые познаются сами по себе и благодаря другим предметам. Без достоверного знания теория познания обречена на бесконечный регресс. Также различаются самосознание и истина. Самосознание предполагает личный опыт очевидности, истина же может существовать, даже если ее никто не знает.

Некоторые вещи кажутся нам очевидными, благодаря этому мы можем ориентироваться в остальных. Но бывают моменты, когда это чувство нас подводит. Одни философы ищут её в достоверном, другие в доказательном, третьи в общепринятом знании. Эмпиристы прямо ссылаются на непосредственный опыт восприятия чувственных данных. Рационалисты тоже не пренебрегают очевидным знанием, имея в виду интеллектуальную интуицию как способность воспринимать идеи. И всем им возражают релятивисты, настаивающие на том, что нет ничего непосредственного, самодостоверного и самоочевидного. Опыт включает набор разнообразных предпосылок, от понятий до установок внимания, оценки, селекции. Механизм их формирования имеет мало общего с самосознанием и передается индивидам в процессе обучения. Социальные установки и культурные предпосылки образуют своеобразные поля, в рамках которых происходит встреча человека и мира. Поля эти не являются неизменными. Наоборот, они меняются, и поэтому наши представления о знании, видении, восприятии и высказывании тоже меняются. Чтобы проверить свои представления о таких формах опыта, можно их сравнить с мнениями людей, живших в прошлом. Проблема в том, что нам уже трудно понять, какой смысл вкладывали наши предки в такие ключевые слова как «истина», «правильность», «достоверность», «очевидность» и проч.

Модный постмодернистский лозунг о "смерти субъекта" привлекает не только любителей фельетонов. Корни этого тезиса уводят к попыткам "научного" обоснования философии, а также питаются опытом преодолением метафизики Маркса и Ницше, согласно которым самосознание является эпифеноменом более фундаментальных социальных, природных и телесных практик. Лингвистический поворот" (названный так Г. Бергманом) подготовил почву для тезиса о смерти субъект-объектного различия. Можно выделить три фазы развития аналитической философии: От Фреге до Венского Кружка (но нельзя забывать о вкладе Рассела и Мура). По мнению М. Даммита, Фреге и Карнап работали не с языком, а с мышлением. Поворот к языку или, как назвал его Куайн, "семантический сдвиг" произвел Л. Витгенштейн и его последователи. Правила употребления языка они понимали как аналитические априоры, наделенные иммунитетом относительно научных фактов, и данных интроспекции. Третья фаза может быть охарактеризована как "ретрансцендентализм" и "ренатурализм". Р. Чисхольм, Х. Патнем, Д. Каплан, С. Крипке, М. Даммит, Д. Деннет обсуждают вопросы сознания и субъективности, не обращаясь ни к неокартезианским поискам "внутреннего опыта", ни к методам естественных наук, ни к техникам анализа способов употребления высказываний. Наоборот, они проявили интерес к доязыковым интуициям, как идеализма, так и физикализма. В частности, Чисхольм подверг реконструкции теорию внутреннего опыта сознания и очевидности Ф. Brentano. Учение о категориях Brentano опирается на аристотелевское различия знания *per se* и *per accidens*. В "Психологии" он писал, что никто не может воспринимать себя как объект. Очевидное знание является не связкой субъекта и предиката, а представлением. Его форма непропозициональна: нечто есть нечто. Это знание является базисным сознанием, на нем заканчивается редукция понятий. Такое интенциональное сознание, как например, слух, отсылает к трансцендентальному объекту и одновременно проникнуто им. Этот второй объект сознания дан во внутреннем восприятии очевидно.

По мнению Чисхольма, знание является безусловным лишь в сознании. Он сконструировал свою вариацию бесконечного регресса в обосновании: обычно мы полагаем, что у ребенка жар, если термометр показал 39 градусов. Спрашивая, почему, мы попадаем в бесконечные сомнения: исправен ли термометр, корректна ли шкала и т.д. Окончанием регресса был бы отказ от пропозиции в пользу непосредственного знания, что «а есть В», является фактом. Такое знание Чисхольм называет вслед за А. Мейнонгом самопредставлением. Ясно, что речь

идет о ментальных состояниях – мышлении, вере, которые Декарт называл *cogitationes*, Лейбниц – *perceptions*, а Кант и Brentano "представлением". Выражение "Я знаю, что *a* есть *F*" означает тот факт, что *a* есть *F*. Этим безусловным и непосредственным самопредставлением, т.е. очевидностью, повторение пропозиций заканчивается. Но можно ли реанимировать подход Brentano в аналитической философии? Все-таки кажется странным отказ ее представителей от критики сознания как ментальности. Насколько верно предполагать, что они принимают основанием знания то, что Brentano называл феноменами. О каком-то сближении теории интенциональности и семиотики можно говорить применительно к теории речевых актов, условием возможности которых являются искренние намерения говорящего. Но и тут, скорее, можно говорить всего лишь о параллелизме ментальных состояний и речевых актов, которые являются их выражениями. Если главный принцип аналитической философии "высказывания подтверждаются только высказываниями" остается в силе, то вряд ли можно считать, что феномены могут быть использованы в качестве основания научного знания. Тем не менее, последние десятилетия сторонники аналитической философии, осознанно или нет, опираются на тезис Фихте о непосредственности самосознания. Субъект, понятый как Я, как сознание, не требует двойника в реальности. При этом субъективные компоненты сознания не являются пропозициями. Ментальное состояние истинно и без пропозиции, которая предполагает нечто, о чем говорится. Сознание не отсылает к чему-то внешнему, то, что переживается, уже содержится в сознании. Самосознание не является пропозициональным знанием.

В свое время для решения загадки Я С.Крипке разработал теорию индексов. Я – это не какая-то таинственная сущность, например, "субстанция-субъект", а индекс. Под пропозицией понимается множество возможных миров в логическом пространстве. Между множеством миров и свойствами, которыми обладают существующие в них актуальные или неактуальные сущности, имеет место однозначное отношение. Благодаря этому все пропозиции анализируются по свойствам. Однако в пространстве сознания открывается такой мир, где отсутствуют пропозиции. Например, если некто забыл все и заблудился в библиотеке, то он мог бы отыскать план библиотеки и выбраться наружу. Но никакие книги, никакие пропозициональные знания не помогли бы ему ответить на вопрос, кто он и где он располагается в этом мире. Даже наблюдающий за всем этим всезнающий бог не смог бы ему помочь. Способность знать, кто я и где нахожусь, определяется не

пропозициями, а восприятиями. Всякое сознание о самом себе – это непредметное самосознание, которое является условием знания предметов. Обращение с индексами "он/они" также осуществляется с позиции Я.

При этом не существует нормальной функции предложений с индексом "Я", благодаря которой возможна пропозиция. Если я верю в самого себя, то мне не нужно приписывать себе свойства, которые обо мне высказывает некто третий. Я не могу доверять даже своему образу в зеркале, я могу думать, что моя жизнь это сон. Что же это такое мое Я? Это не личность, если под личностью понимать пространственно-временной объект, который может быть предметом пропозиций. Даже сомнение Декарта в собственном существовании не ставит под вопрос очевидность *cogito*. Самоуверенность Я (некто верит, что он есть то-то и то-то) не редуцируемо к пропозиции "X верит, что x есть то-то и то-то". Таким образом, эмпатическая рефлексия не объективируема и не сводится к пропозиции, и точно также пропозиции не выводимы из эмпатического самосознания.⁹⁸

В акте самосознания имеют место свойства, которые находятся в интенциональном отношении к предметам. Если я приписываю эти свойства непосредственно себе, то я не осмысляю нечто как нечто и не формулирую высказываний, которые могут оказаться ложным. Я соотношу себя с предметом в мире и могу сомневаться относительно его интерпретации. При этом свойства, которые находятся в эпистемическом отношении к предмету, я приписываю прямо и безошибочно себе. Так как они касаются меня самого, то это есть суждение *per me* (по природе меня?) а не *per accidens*. Это не суждение моей внутренней личности и не описание, которое может быть истинным или ложным и не понимание, предполагающее коммуникабельность, и не идентификация, которая может быть адекватной или неадекватной. Чисхольм говорит о непропозициональных прямо приписываемых самости свойствах и, вместе с тем, в онтологии Чисхольма свойства – последствия пропозиции. Он принимает интенциональное самоописание за предметное. Но как можно считать прямым отношение нечто к нечто? И как можно носителя свойств, которые прямо ему приписаны, определить не как объект? На деле Чисхольм говорит об объекте прямой атрибуции, который есть я сам. Как можно объявить Я объектом, если оно первоначально признано не объектом. Я воспринимаю себя не как нечто, а именно как себя самого.

⁹⁸ Chisholm Roderick. The First Person. An Essay on Reference and Intentionality. Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1981.

Не удовлетворяет и то, как Чисхольм вводит теоретико-познавательный статус самосознания, которое он отличает от Я-сознания. Непосредственное знание содержания прямо атрибутивного предиката оказывается бессубъектным. Это напоминает первоначальную точку зрения Brentano, а также раннего Гуссерля и Сартра. Но как личность получает знания не только о своих психических состояниях, но и о самом себе (как объекте атрибуции, которому не принадлежат его свойства?) Чисхольм отвечал, благодаря рефлексии. Я не могу прямо приписывать себе свои свойства, не зная, что есть Я, который приписывает. Но "Я" здесь – это не предмет индивидуального знания, а носитель свойств, которые признаны другими, и при этом приписываются непосредственно мне. Ментальное самоописание создает понятие не обо мне, а о самости, которая полагает свойства Я. Если я приписываю себе состояние печали, то ощущаю картезианскую уверенность, достоверность даже в процессе рефлексии. Я обращаю внимание на соответствующий психический акт или состояние. Это внимание Чисхольм называет "considering that". Если бы предмет внимания получал свойство эпистемической самопрезентации благодаря рефлексии, то не было бы: 1) первоначальной данности сознания; 2) никакого критерия отличия себя от не себя презентующего состояния сознания. Это напоминает ошибку круга в обосновании. Такая же ошибка проявляется в том, что прямо приписываемое свойство достоверности самосознания, Чисхольм считает непропозициональным. В какой-то мере эта точка зрения сходна с различием между первичным предметным и вторичным непредметным сознанием. Пропозициональное знание получается благодаря предварительному непропозициональному сознанию. Возникает вопрос, как они связаны?

Отсутствие ответа делает современные дискуссии, сохраняющие картезианскую метафору сознания, неопределенными. Каждый из нас находится в том или ином состоянии сознания и может дать его понятийное определение. Согласно тезису номинализма, понятийная классификация осуществляется как пропозиция. И хотя язык – условие познания, но это не означает, что сознание является языковым. Я нахожусь в определенном психическом состоянии, если нахожусь в нем. Здесь "что" и "как" совпадают. Я не могу дать определения психического состояния без классификации в языке. Легче представить, как происходит выражение психического состояния в языке, но не наоборот. Как выражались Фихте и Сартр, всякое интенциональное сознание о нечто имплицитно предполагает неинтенциональное сознание. Чтобы тематизировать себя как предмет, сознание уже должно быть. Получается что,

находясь в первичном состоянии сознания, я могу не знать, что это за состояние. Это напоминает бессознательное Фрейда. Если человек влюблен, он как-то может определиться, хотя неизвестно является ли "влюбленность" точной классификацией его состояния. Может быть, другие, которые наблюдают за мной, считают меня влюбленным, но при этом я могу пребывать в состоянии неуверенности.

Томас Нагель также обосновывал особый статус субъективной перспективы всех переживаний.⁹⁹ Он считал их непропозициональными и отличал от дескрипций, посредством которых я сообщаю другим нечто истинное о своей душевной жизни. Это сближает его с идеалистами или, по меньшей мере, ведет к дуализму. Он разрабатывал сущностный подход к субъективным компонентам переживаний и, как Крипке, должен был редуцировать психологическое содержание, но не пошел этим путем. Сначала он стоял на позиции физикализма и противопоставлял сущностную и психологическую субъективность. Но и позже он отделил работу мозга и работу сознания. При этом он не считал физическое и ментальное сторонами единой субстанции. Дело не в существовании души, а в том, что физическое имеет нефизические свойства. Для обоснования интерсубъективности ментальных переживаний не нужно сводить их к психическим состояниям.

Выход из дилеммы, считать физические и ментальные состояния сторонами чего-то единого, или признать физические состояния единственной сущностью, видится в выведении протоментальных состояний из нервно-мозговых процессов. К панпсихизму можно относиться с симпатией, но он несовместим с эмпиризмом. Остается дуализм или спинозизм. Однако Нагель отделял физическое, как от объективного, так и от субъективного. Он считал субъективное нередуцируемым и отрицал субстанциальность ментального и автономность физического. Можно предположить, что различие субъективного и объективного, скорее, количественное, чем качественное. Психическая реальность постепенно в ходе научения объективируется. Но если бы был переход, то пришлось бы принять позицию панпсихизма или элиминативного физикализма. Поэтому в целом позиция Нагеля довольно неопределенная.

Одни сочтут недостатком отсутствие ответа на прямой вопрос, что такое сознание. Другие могут испытывать чувство вины, что не могут дать удовлетворительное определение сознания. И наоборот, некоторые могут самоуверенно отвечать на этот вопрос. Думается, что

⁹⁹ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*. Oxford University Press. 1986

эти позиции неправильные. Опыт богословия и теологии свидетельствует о невозможности ни доказать, ни опровергнуть существование бога. С такими же проблемами сталкиваются в этике и эстетике. Даже такая строгая наука как математика затрудняется с определением числа. Это не случайно. Сознание и другие предельные понятия не могут быть определены через что-то более общее. Но отсюда не следует, что они вечно будут оставаться неким «слепым пятном» науки. Отсутствие определения – это тоже определение. Анализ сознания необходим и полезен тем, что, во-первых, избавляет от устаревших догм, во-вторых, открывает его разнообразные формы, описание которых становится предметом новых наук о сознании.

Животное, человек, машина

Существует ли сознание у животных, чувствуют ли они наслаждение или боль, имеются ли у них переживание горя или радости, обладают ли они сознанием Я и внешнего мира? Мы легко допускаем, что у животных есть ощущения, они видят мир и выделяют в нем объекты, например, различают пищу, чувствуют противников, а домашние животные узнают хозяина и его окружающих. Одни животные наделены острым зрением, другие различают запахи. Они испытывают удовольствие от пищи и любят, когда их ласкают. Эксперименты показали, что у высших животных есть нечто вроде практического интеллекта, кроме того, они обмениваются знаками. Пчелы и муравьи ведут коллективный образ жизни, четко выполняя свои функции. У животных развит материнский инстинкт и некоторые из них обнаруживают чудеса самоотверженности.

Стремление к самосохранению и забота о подрастающих поколениях – важнейшая особенность живого. Для выживания необходимо нечто вроде сознания как своего я, так и внешнего мира. Всякое животное наделено оболочкой, ограждающей от воздействия среды. Вместе с тем, оно должно питаться, т.е. поглощать внешнее, усваивать и выделять наружу. И, тем не менее, чаще всего мы отказываемся признавать у животных наличие самосознания. Имеется ли у них то, что мы называем внутренним опытом? Скорее всего, они неспособны к рефлексии и теоретизированию в такой форме, как у нас. Вряд ли они мыслят. Но многим из них нельзя отказать в способности представления, воображения и памяти.

Что касается образа внешнего, то общепринято различать мир и окружающую среду. Считается, что животные как бы вписаны в среду обитания и неспособны изменить свое поведение, если она изменяется.

Человек, напротив, осмысляет внешние стимулы и затормаживает свои реакции. Дарвинизм стремился показать, что организм человека является наиболее совершенной машиной, которая наделена разумом, представляемым ныне наподобие компьютерной программы.

Границы такой программы проанализированы В.В. Чешевым. Он задается вопросом, можно ли и сегодня понимать животное как автомат, действующий по заданной генетической программе, лишенный способности переживания, как внешнего мира, так и самого себя.¹⁰⁰ Насколько адекватна компьютерная метафора для описания человека и животного? Согласно наблюдениям К. Лоренца и Н. Тимбергена зачатки психики, интеллекта и социальности встречаются у животных. Несомненно, они воспринимают внешний мир и переживают состояния удовольствия или не удовольствия. Искусственно созданные автоматы тоже каким-то образом сканируют внешний мир и реагируют на сигналы определенным образом. Однако, скорее всего, они не способны переживать свои внутренние состояния. Компьютер не осознает и не понимает того, что делает. Но и животному мы не можем приписать осознание своих действий. Хотя среди обезьян встречаются отдельные гении, способные изготовить нечто вроде орудия и совершить незапрограммированные действия, но их способности к рефлексии весьма ограничены. Зато эмоционально переживания им, конечно, не чужды. Трудно представить, что хищник холодно и равнодушно преследует жертву или дерется с противником, повинаясь внешнему сигналу. Собака ласкается к хозяину, благодаря памяти, срабатывающей как рефлекс, но делает это не без удовольствия.

В современной этологии для объяснения поведения животных используется понятие мотивации, даже если речь идет о насекомых, реагирующих на биохимические воздействия. Побуждение к спариванию возникает при определенных временных, световых и температурных условиях, но при этом, так или иначе, должна быть и внутренняя готовность особей. Для осуществления действия необходима определенная благоприятная ситуация, которая играет роль пускового сигнала. Внешние раздражители, создающие пусковую ситуацию, называют "ключевыми раздражителями", являющимися компонентами среды, на которые животные реагируют инстинктивно. Тимберген называет их релизерами: у чайки на клюве есть красное пятно, птенец ударяет по нему, и мамочка оторывает припасенную в зобу рыбу.¹⁰¹ Программа поведения в данном случае представляет собой автоматическую реализацию опреде-

¹⁰⁰ Чешев В.В. Введение в культурно-деятельностную антропологию. Томск. 2010.

¹⁰¹ Тимберген Н. Социальное поведение животных. М.: Мир, 1993. С. 87

ленного комплекса фиксированных действий, которые складываются в процессе адаптации животного вида к условиям существования. Комплексе таких действий выполняется неукоснительно, и как набор инстинктивных реакций не прерывается до завершения. При этом животные могут обманываться. Мотылек распознает партнершу по траектории полета, но при этом реагирует аналогичным образом на лист, летящий по такой же траектории. Зато осы снабжены чем-то вроде механизма распознавания. Если им не удалось занять удобную позицию, то последующее действие не выполняется. Эти примеры, конечно, не подтверждают предположения о наличии сознания у насекомых. Вместе с тем это не означает, что внутри животного организма ничего не происходит. Возможно, имеют место не только биохимические, но и психические процессы. Другое дело, что животные не способны перестраиваться. Они повинуются видовой программе, заданной генетически. Отсюда при катастрофических изменениях внешней среды они не могут приспособиться к изменениям и погибают.

Описанная модель поведения усложняется у высших животных, наделенных головным мозгом, центральной нервной системой, обеспечивающих функционирование психики. Это выражается, прежде всего, в наличии состояний возбуждения и торможения, т.е. эмоций, активирующих выполнение программы. Набор эмоциональных состояний используется в качестве регуляторов поиска пищи, защиты территории, потомства и т.п.. Именно эмоции запускают ту или иную поведенческую программу. Оценка ситуации становится более гибкой, согласующей внешнюю ситуацию и внутреннюю мотивацию. Наличие эмоциональной памяти обеспечивает более высокую адаптивность поведения. Если ситуация переживается как опасная, то соответствующая эмоция затормаживает мотив. Психика позволяет нормализовать поведение индивидов в стае. У высших животных формируются как горизонтальные, так и вертикальные, иерархические отношения. Но все же животное – это особь. Хотя есть коллективные животные, например, муравьи, но каждый из них устроен таким образом, что выполняет отдельную функцию самосохранения сообщества. Человеческое общество представляет собой радикально отличающуюся от термитника форму организации. Оно задает новую среду обитания, состоящую из социальных объектов.

Что такое социальная реальность? Д.Г. Мид определял ее в терминах теории относительности. В ней каждый элемент наделен способностью воспринимать мир по-своему, и нет никакого подлинного. Все точки зрения равноценны. Социум – это многомерный мир, состо-

ящий из множества перспектив. У людей индивид превращается в Я-личность благодаря тому, что вынужден занимать различные позиции и выполнять сразу несколько ролей. При этом способности выполнения социальных функций не заданы от природы, а прививаются благодаря воспитанию. Человек должен научиться воспринимать себя глазами другого, он должен вставать в позицию другого и оценивать себя в многообразии перспектив. Таким образом складываются общие правила поведения, и достигается единство общества.¹⁰²

Особенность живого состоит в том, что оно пребывает в двух системах, следует потребностям своего организма и приспосабливается к условиям внешней среды. Кроме индивида и среды следует учитывать еще одну систему – общество. Таким образом, есть несколько систем отчета, которые приходится учитывать для описания человека. На Мида большое впечатление произвела теория относительности Эйнштейна, и он попытался использовать принцип относительности в социологии. Обобщив его, он выдвинул проект «социологизма» в физике, где природа получает социальное измерение. Он трактовал познание как «заключенный в поведение процесс, так организующий поле действия, чтобы в нем происходили отложенные и приостановленные реакции.»¹⁰³ Познание – это конструирование объектов, примиряющих сдерживаемые и конфликтующие действия.

Мид исходил из того, что в опыт животного должны входить как состояния собственного организма, так и условия существования, вызывающие положительные и отрицательные реакции. «Первое условие познания – это жизнь, процесс, в котором индивид своим действием стремится поддержать этот процесс в самом себе и в последующих поколениях, процесс, выходящий вон того, что происходит в организме, в окружающий мир и во многом определяющий тот мир, который обнаруживается в этих деятельности как среда индивида. Второе условие состоит в том, чтобы живая форма в своем телеологическом процессе могла целенаправленно реагировать как целое на состояния своего организма.»¹⁰⁴

Кроме принципа относительности Мид использовал понятие эмерджентности и определял ее как присутствие вещей в двух или более разных системах. В одной системе живые организмы начинают целенаправленно реагировать на свои состояния, и таким образом формируется сознание как ощущение. При этом возникает физико-

¹⁰² Мид, Д. Г. Философия настоящего. М.: Изд. дом «Высшая школа экономики» 2014. с. 235

¹⁰³ Там же. С. 110

¹⁰⁴ Там же. С. 111

химический процесс, отбирающий реакции на внешние воздействия, чтобы обеспечить возможность самосохранения организма. Живая форма способна сделать фазы своего жизненного процесса частями своей среды. Тело, соприкасающееся с пищей, становится частью среды. Эмерджентность состоит в том, что животное не только поглощает пищу, но и чувствует ее вкус.

Оригинальность социологической концепции Мида в том, что животное понимается как часть одушевленного и неодушевленного миров. Животное реагирует на объект через самого себя, так оно становится частью окружающего мира. По мере развития головного мозга возрастают способности приспособления, контроль, выбор способов реагирования. Способность отбора – характеристика живого. Первой его формой является катализ, сознательный отбор характеризуется стимуляцией, реакцией на собственную реакцию на пищу, способностью ощущать ее вкус и наслаждаться. Но этим не ограничивается способность сознания. От способности ощущать сознание развивается до способности воспринимать чувственные качества вещей. Животное воспринимает вкус и запах пищи. Если обоняние – это способность индивида, то запах, цвет, теплота – это результат взаимодействия организма и среды. Реальные поверхности образованы колеблющимися молекулами, а не цветами. Так их воспринимают животные, обладающие определенным зрительным аппаратом. Взаимодействие организма и среды определяет структуру временных актов. Живое воспринимает настоящее на основе прошлого опыта и через призму будущего: объект воспринимается как то, что может нанести вред или пользу. Так возникают образы, которые сплавлены с объектами, но принадлежат перспективе индивида и образуют его среду. Дальше – идеи, одной частью которых является перцептивный опыт, а другой универсалия, или установка, отделяющая вещь от ситуации и отбирающая ее качества. Благодаря этим идеационным процессам люди конструируют прошлое и схватывают будущее, наделяя ценностями те или иные состояния. Социальность Мид понимает как контроль за сохранением организма и как детерминацию природы объекта природами других объектов. Во всех случаях природа индивида есть в той или иной степени выражение природ других членов системы или общества.¹⁰⁵ Таким образом, проблема, которую решал Мид, состоит в открытии универсального мира за множеством перспектив его восприятия индивидуальными сознаниями.

¹⁰⁵ Там же. С. 119

Пытаясь преодолеть трудности понимания взаимодействия души и тела, представители аналитической философии предприняли атаку на допущение о существовании ментальных процессов, которые предшествуют поступкам. Эта критика была стимулирована не только старыми философскими спорами, но и новыми проблемами, возникшими в ходе реализации программы построения искусственного интеллекта. Дарвинизм стремился показать, что организм человека является наиболее совершенной машиной, которая наделена разумом, который ныне воспринимается наподобие компьютерной программы. Компьютерная метафора есть не что иное, как модернизация старой модели «духа в машине». Связь сознания и тела мыслилась наподобие того, как связаны «железо» и программа в компьютере. Критика этой программы тоже аргументирует старыми затруднениями картезианской философии, постулировавшей принципиальное различие материальных и духовных процессов.

Я произвожу вычисления, слышу шум ветра, перебираю в памяти события жизни и т.п. Почему выражение «напрячь мозги» является столь выразительным и подходящим? Потому, что это – метафора. Если во мне звучит музыка, никто не верит, что во мне сидит маленький оркестрик. Но ведь когда я слушаю настоящий концерт, то и в этом случае трудно сказать, где звучит музыка: внутри или снаружи. Конечно, идиома «в моей голове» часто употребляется расширительно и это приводит к парадоксам, но это не означает, что от нее надо отказаться. Возникает вопрос, как мы сегодня можем употреблять выражение «душа» и «тело»?

Прежде всего, необходима коррекция сложившегося представления о теле как о бездушном автомате или машине, созданной Богом или природой. Дарвинизм стремился показать, что организм человека является наиболее совершенной машиной, управляемой разумом, который ныне воспринимается наподобие компьютерной программы. Компьютерная метафора есть ни что иное, как модернизация старой модели «духа в машине».

Компьютерная метафора полезна и безобидна, когда она не принимается буквально. Это можно показать на примере понимания переработки информации. Этот процесс сегодня описывается по аналогии с машиной, в которую закладывается исходная информация. Она перерабатывается на основе фиксированных правил и выдается в виде конечного продукта. Но на самом деле, например, калькулятор не зани-

мается переработкой информации, а, так сказать, пародирует акты человеческого сознания, хотя повторяет те же шаги, что и человек. Подсчитывая стоимость покупок в магазине, человек знает, что цифры означают деньги и знает их цену. Калькулятор же не знает ничего. Он потому и считает быстрее, что не затрачивает никаких ментальных усилий, т.е. не мыслит. Совершенно недопустимо смешивать реальную мыслительную обработку информации человеком с теми фиктивными действиями, которые совершает компьютер.

Более того, столь же недопустимо отождествлять нейрофизиологические процессы, происходящие в мозге, и психологический процесс, называемый мышлением. Конечно, можно предположить, что «переработка информации» и есть то общее, что объединяет работу мозга и вычислительную программу компьютера, но вряд ли верно утверждение, что исчисление объясняет все, в том числе и ментальные процессы. Компьютерная программа – это набор чисто формальных процедур, не содержащих в себе значения и интерпретации, которая налагается извне. Одни и те же формальные процессы могут быть интерпретированы как ураган ветра, экономический бум, трепетный танец или вообще затейливый, но непонятный узор. Но они не имеют по отношению к ним никакой объяснительной силы.

Главная трудность когнитивной психологии состоит в сохранении прежнего дуализма тела и духа, так как он трактуется как нечто нематериальное, формальное, не являющееся частью физического и биологического мира. Поэтому среди представителей когнитивной науки не так много консервативных исследователей настаивающих на том, что мозг буквально является вычислительной машиной, а разум – компьютерной программой.

Компьютерные технологии позволяют обрабатывать литературу, переводить тексты с одного языка на другой, но делают это совершенно иначе, чем человек. Можно объявлять существующие классификации устаревшими, но по каким критериям и принципам работает компьютерная поисковая система, вообще не ясно. Оценка существующих и, разработка новых рубрикаций – это общая проблема, которая активно обсуждается в библиотечном сообществе. Библиотековеды предупреждают против абсолютизации информационных технологий и предлагают подсоединить их к традиционным моделям, опирающимся на классификации форм и видов знания.¹⁰⁶ Интерес к библиографии

¹⁰⁶ Гелдана Н.Н. Интернет и библиотеки: апокалипсис или ренессанс? // Университетская книга 2015. №2. С. 50 – 54; Леонов В.П. Очерк эволюции поэтики библиографии. – СПб.:

можно расценить как ответную реакцию на переизбыток информации в медиасреде. Она позволяет отобрать, оценить и осмыслить достоверные знания в море сведений, циркулирующих в современных медиа, которые превращают пользователя в звено по формуле: получил, передал дальше. Наоборот, библиография ориентирует читателя на "медленное чтение", нацеленное на понимание и усвоение прочитанных книг.

Библиограф – это не только архивариус, систематизирующий книжное собрание, составляющий картотеку, помогающую отыскать нужную книгу, но и любитель книги, знающий ее содержание, понимающий ее смысл и значение в системе культуры. И это не просто дань романтизму или стремление привлечь внимание к не слишком популярной специальности. Интернет поставил под вопрос старые способы систематизации книг в библиотечных каталогах. Однако электронные поисковые системы в ответ на запрос выдают огромное количество «мусора», обнаружить в котором нужные книги оказывается весьма непростой и трудоемкой работой. Это обусловлено главным недостатком существующих систем систематизации и поиска книг – установкой на информацию. Не отрицая ее значимости, следует помнить о том, что книги – это не только свод знаний. Книга – это форма культурной памяти, своеобразный культурный «мем» (по аналогии с «геном»), сохранение которого составляет высшую цель и предназначение библиографии.

Почему именно в эпоху цифровых технологий актуальным оказался вопрос о природе книги и функции чтения. Если книги и библиотеки рассматривать с точки зрения циркуляции информации, то они уступают электронным медиа, и становятся ненужными. Но так же как музеи и соборы, образы и звуки, не только сохранились, но и получили новый импульс развития, так книги и библиотеки обретают новые функции в рамках визуальной культуры, как её необходимое дополнение. Книги приучают к переживаниям, их чтение сопровождается интенсивной духовной деятельностью. Мы не всегда понимаем, как набор типографских знаков может вызывать такое разнообразие чувств и переживаний, которое испытывает читатель. Книжки как бы продлевают жизнь автора и читателей, растягивают её во времени, преодолевают

Европейский дом, 2017. – 228 с.; *Синтия И.А.* Теоретические основы анализа феномена библиографического языка в современном обществе // Библиотечное дело – 2015: документно-информационные коммуникации и библиотеки в пространстве культуры, образования, науки. Скворцовские чтения. Материалы 20-й международной научной конференции (22 – 23 апреля 2015 г.) Ч.1. М., 2015. С. 173 – 176.

обособление индивидов. Они являются формой памяти и позволяют ускользнуть от капкана времени, ибо приобщают к вечному. Чтение книг способствует пониманию целостности мира. То, что в жизни иногда воспринимается как абсурд, вызывающий раздражение, благодаря литературе, становится осмысленным. Все это доказывает необходимость сохранения книжной культуры со всеми её институтами.

Вопросы:

Как представлено отношение духовного и телесного в философии?

В чем состоят трудности передачи внутреннего опыта сознания?

Как моделируется связь мозга и сознания в когнитивных науках?

Определите границы применимости компьютерной метафоры для объяснения сознания.

В чем отличие машинного и «человеческого» перевода текстов?

Литература:

Бергсон: Pro et contra. СПб, РХГА, 2016.

Денетт Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания. – М.: Идея-Пресс, 2004.

Марков Б.В. Политическая антропология. СПб., Питер, 2017

Язык как предмет философской антропологии

В антропологическом аспекте язык обычно рассматривается как фактор становления человека. Особую актуальность при этом имеет изучение сигнальной деятельности у животных, а также попытки наладить с ними общение. Хотя некоторые животные обнаруживают впечатляющую способность, конечно, не к речи, а к языку, однако используют его по-другому, чем люди. Изучение языка с позиций современной философской антропологии не ограничивается проблематикой антропогенеза и поисками «первого слова». Было бы излишне декларативным заявление о необходимости изучать язык «во всем богатстве его проявлений». До этого, несмотря на успехи наук о языке, еще далеко. Перед философией стоит более скромная, но весьма важная задача осмысления самого понятия «язык». Как известно, оно сегодня переживает инфляцию. Многие предпочитают использовать такие понятия, как «текст», «письмо», «дискурс», «нарратив» и др. За этим «умножением сущностей» нужно видеть качественные отличия новых понятий от семиотического понимания «языка».

Хотя язык изучается множеством дисциплин, методологию его исследования задает семиотика. Семиотика – разновидность теории познания, специальная дисциплина, в которой понятие истины заменяется понятием значения. Она возникла как наука о знаках и соответствует письменной культуре. Это не исключает исследований речи. Во время расцвета книжной культуры именно она считалась адекватной формой существования языка. Разница между письмом и речью виделась в материальных используемых знаках и в особенностях строения устных и письменных сообщений.

Вместе с тем, сегодня намечается отход от семиотики и аналитической философии в пользу новых технологий работы с языком. Речь идет, прежде всего, об аналитике аудиовизуальных коммуникаций. Нет возражений, что развивается семиотика культуры, которая вытесняет господство эстетик. Возможна и необходима семиотика архитектуры, музыки, моды, пищи и даже тела, лица, его мимики и т.п. Но уже само это размножение семиотик настораживает. Например, семиотика тела выходит за рамки методологических норм этой науки. Тело и его разметка – это не просто знаки. В архаических обществах, разного рода маски, раскраски, надрезы и раны не просто означали принадлежность к тому или иному роду, а были предметами страха или вожделения. В попытках изучать моду или аудиовизуальные феномены семиотика

превращается в свою противоположность, например, в семиологию. Собственно, структурализм и постструктурализм обнаруживают, что когнитивный анализ не исчерпывается семиотическими техниками, которые акцентируют референциальный аспект языка. Поэтому наряду с развитием аналитической философии и структурализма, сегодня вновь предпринимаются попытки реконструировать символическое поле языка.

В связи с развитием этнографии и культурной антропологии, обнаружилась радикальная неперебиваемость некоторых языков. Это свидетельствует о влиянии культуры и образа жизни людей на строение и содержание языка. Как показал Леви-Стросс, без учета особенностей обменов, которые практикуются в тех или иных «примитивных» обществах, мы не можем понять их верований и мифов. Они считаются несомненными, потому что определяются повседневными практиками и социальными институтами. Тот факт, что значение слов и предложений задается не устройством мира и содержанием опыта, а социумом, означает, что базисные высказывания выражают нормы и коды коммуникации. Например, основу понятия истины следует искать в том, что она становится медиумом, благодаря которому разные люди могут достигнуть взаимопонимания. Точно также мораль и ценностные высказывания служат для нормализации человеческого поведения.

Классическая коммуникативная система, основанная на письменности, представляла язык как систему знаков, сила которых, степень их воздействия на поведение людей определяется не внешней формой, а внутренним значением. Оно отсылает к объективным положениям дел, к истине, уясняя которую люди строят планы своего поведения. Однако современные масс-медиа используют аудиовизуальные знаки, которые ни к чему не отсылают, а обладают прямым, так сказать, «магнетопатическим» воздействием и буквально гипнотизируют, завораживают людей. При этом нет речи о рефлексии по поводу их смысла и значения. Очевидно, что понятие языка, выработанное в рамках письменной культуры, сегодня оказывается явно недостаточным. Поэтому необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволяют переписать такое важное событие современности, каким является переход к аудиовизуальным технологиям.

С точки зрения культурной антропологии язык является символической иммунной системой общества. Родная речь объединяет своих и отделяет от чужих. Произношение позволяет четко определить место человека в социальном пространстве. Язык как символическая система

создается для прославления своего народа и его героев. Поэтому мифы и сказания наших предков выполняли кроме всего прочего еще и эффективную защитную функцию. Древние не знали проблем с идентичностью, потому что они были такими, как звучали их песни.

Язык как средство нормализации и социализации человека

Ребенок, появляется на свет как бы недоношенным. Его мозг (размеры, вес, толщина мозговой коры) формируется почти год после рождения. Но язык развивается настолько быстро, насколько с этим под силу справиться мозгу. Почему же язык запускается немедленно? Это вызвано тем, что ребенок не имеет врожденных инстинктов самосохранения, и его поведение определяется словесными инструкциями. Биоантропогенез речи показал, что она является если не аномалией эволюции, то, так или иначе, возникает в силу ослабления хватки природы и становится автономным процессом. Тезис об изначальной зависимости речи от понятий и мыслей следует переформулировать: их синхронизация происходит в процессе культурного научения.

Специалисты по антропогенезу начинают поиски человеческого с первого осмысленного слова, а в магических обрядах видят зачатки познавательного отношения к миру. В этом случае слова не являются чисто конвенциональными знаками, а сохраняют некую "естественную" связь с переживаниями, а через них с предметами и объективными положениями дел. Другие теоретики, исходя из поздних функций речи, разыскивают на ее ранних ступенях следы рефлексии и пытаются найти первые слова, выражающие мысли.

Данные психо-акустики свидетельствуют о том, что шестимесячный зародыш реагирует на голос матери, но конечно не на смысл произносимых слов, а на их звучание. Он бьет ножками в ответ на высокие чистые звуки. При этом голос матери становится для него частью среды, к которой он чувствует себя в безопасности. Так и после рождения среди тысячи звуков он находит родной голос, который обещает ему покой и защиту. Тональность голоса матери определит то, какие звуки он будет выбирать среди уличного шума, какие мелодии будут брать его за душу. Воркование матери и ребенка – это теплое телесное взаимодействие. Звуки, образы, запахи, вкусы – это, вообще говоря, элементы окружающей среды, важнейшей частью которой на ранних этапах формирования ребенка является тело матери. Поэтому бессмысленно искать истоки речи и объяснять ее особенности понятийным строем культуры, вообще какими-либо мыслями или значениями. По-

нятия присоединяются после. Сначала ребенок лепечет, говорит, а потом уже взрослые пытаются научить его значениям, которые имеют уже произносимые ребенком слова.

Как наша способность к языку не исчерпывается соблюдением правил логики и грамматики, а предполагает чувствительность к тончайшим оттенкам смысла, так и ориентирование в звуках включает избирательность к песням и музыке. Ведь не всякая мелодия берет за живое. Кроме того, на одни мы реагируем грустью и даже слезами, на другие – весельем. Одни песни уводят нас внутрь самих себя, а другие рвут душу наружу и зовут к героическому подвигу.

Речь – это форма близкого, интимного взаимодействия. В ней задействована телесность. Наибольшее влияние она оказывает тогда, когда напоминает голос матери. Поэтому тональность – одно из важных качеств речи. "В материнском языке есть вполне понятная мелодика: подъем и спад интонации для одобрения, серия резких взрывных стаккато для запрещения, восходящий тон для привлечения внимания и плавное низкое мурлыканье легато для успокоения."¹⁰⁷ Эти интонационные модели универсальны. Ребенок четко отличает мелодику речи от других звуков, например, урчания желудка.

Мать и младенец долгое время не нуждаются в словах и общаются, если уж не телепатически, то звуками, мимикой и жестами. Вместе с тем, самые примитивные человеческие объединения предполагают вербальное общение. В общении взрослых обсуждаются более абстрактные материи, требующие для своего обозначения специальных терминов. Таким образом, в ходе развития культуры формируется понятийная речь, в которой уже не тональность, а содержание значения слов становится еще более важным.

Нормализующая функция речи и письма – вот, что кажется наиболее значимым с культурологической точки зрения. В рамках небольших объединений единство складывается естественным путем. Родичи, язык, жилье, территория – все это объединяло людей и собирало в коллектив. В эпоху перехода к большим социальным объединениям кровно-родственные связи, скорее, разъединяли, чем соединяли людей и потребовались новые медиумы единства и нормализации населения. Мы-идентичность достигается на основе религий, идеологий, искусства, морали, философии, науки. Так в ход пошли новые медиумы и прежде всего истина. Конечно, философия и наука занимаются исследованием окружающего мира с целью приспособления к нему

¹⁰⁷ Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004. С. 266

и использования его для своих нужд. Но с точки зрения культуры важна воспитательная роль истины. Если люди убеждены в том, что истинно, а что ложно, они достигают согласия относительно спорных вопросов и способны затормозить, отложить или трансформировать свои вождения. Конечно, аргумент от истины присоединялся к неким естественным убеждениям относительно преимуществ социальных норм, которые вынуждены вырабатывать и принимать люди, ведущие совместную жизнь. Эта взаимосвязь всегда порождала подозрение о зависимости истины от общественного мнения, которое сегодня развивает социология знания. Но именно это обстоятельство и заставляет обратить самое пристальное внимание на нормализующую роль знания вообще и философии в особенности.

Что такое язык: является он средством обозначения предметов, выражения чувств, или неким "каркасом" мира, а, может быть, символической иммунной системой, защищающей свое от воздействий чужого? Язык – это не просто медиум, репрезентирующий успешные действия, он сам есть своего рода ценнейшее достижение. По мере того как действия сопровождаются словами, по мере того как сами они становятся тем, что колет и ранит, огорчает и радует, происходит удаление от окружающей среды, ширится знаковая сфера человеческого существования. Язык мифов и сказаний, восхваляющий богов и героев, неверно расценивать как некие праформы философского и даже научного мировоззрения. Важнее другое: миф и сказание – это не просто рассказ и, тем более, не прототеория, а узнаваемая мелодия, объединяющая первобытный коллектив на основе того, что можно назвать родным или материнским языком.

Язык возникает как медиум устной коммуникации, стимулирующей взаимодействие присутствующих. Говорящий и слушающий слышат одно и то же и объединяются в некое сообщество. Значимыми для аудитории являются ритмика, музыка, риторика речи, личная память певца-сказителя. Устная речь по существу является перформативом, речевым действием, т.е. затрагивает души слушателей и побуждает их к поступку. Рассказчик захватывает слушающих и ведет их за собой. Актуальное переживание истории – главное достоинство устной коммуникации. Устная речь зависит от конкретного, обжитого места и времени, наполненного общими переживаниями и воспоминаниями. Чтобы вызвать нужную интеракцию необходим сход, близость, соседство, словом, единство слушающих. Согласие достигается как единодушное, а не познание и обоснование. Отсюда проблематично предполагать существование устойчивой социальной памяти. Голос сопро-

тивляется повторной распознаваемости смысла, он слышим и понимаем лишь в момент говорения. Устная коммуникация, даже если разговор записан, передает смысл коммуникации, но не коммуникацию смысла.¹⁰⁸

Автопластическое воздействие речи состоит в том, что я есть такой, как я звучу. Голос приводит человека в нормальное состояние. Это призыв к самому себе. В этой связи, не впадая в мистику, можно попытаться заново осмыслить так называемую «философию имени». Ее создатели в России (Флоренский, Лосев, Булгаков) связывали с именем перенос энергии божества (благодати). Им явно не давала покоя способность Оптиных старцев посредством нескольких слов преобразовать человека. Для профессоров, читающих длинные, но не эффективные (в смысле преобразования поведения студентов) лекции, разного рода старцы и целители, обладающие магнетопатическими способностями, остаются предметом зависти. «Синергичную» трактовку языка разрабатывал и Хайдеггер, который определял имя как зов бытия. Язык как просвет, как дом бытия воздействует на поведение и образ жизни человека не понятийным, а образным значением. Имя как медиум является не столько носителем информации, сколько сигналом. На этом основывается и так называемая интерпелляция. Как Авраам ждал призыва Бога и всегда готов был ответить: «Я здесь», так и современный человек готов ответить и на телефонный звонок и на окрик милиционера или иного начальника: «Эй, ты там, слушай сюда». Как все на свете, голос также имеет опасные стороны и может использоваться во вред человеку.

Способность слышать звуки является ничуть не менее сложной, чем способность к селекции и интерпретации визуальной информации. Каждый из нас был когда-либо покорен голосом другого. К счастью, такие голоса встречаются редко. Почему же речь обладает столь сильной, возможно, самой сильной властью над человеком? Звучит в ней бытие, как полагал Хайдеггер, или она резонирует с внутренними вибрациями и ритмами нашего тела, как считал Шопенгауэр? А может быть, она напоминает нам о голосе матери, который мы подобно птенцам различаем среди тысячи шумов, ибо от этого зависит наше выживание? Этот голос звал нас наружу, когда мы покоились в плаценте, он приглашал к трапезе, давал утешение и наставлял на героический путь словами колыбельной песни. Звуки родной речи исторгают из нас слезы или смех, потому, что мы, как члены одного рода обладаем некото-

¹⁰⁸ См.: Лужман Н. Медиа коммуникации. М., 2005

рыми общими переживаниями. Человеческое существо осознавало себя, уже благодаря детской песне, как существующее во времени, в будущем. Звучание тона, дифирамбический призыв певца-сказителя вызывал порыв в душе слушающего субъекта к тому, чтобы стать таким, как поется в песне. Песни народа обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. Благодаря героической песне, человек прислушивается к зову бытия и забывает о своем нутре. Чудо устной речи состоит не в том, что она сообщает истину, а в суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее. Голос является средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования.

Голос и текст

Человек – говорящее существо, поэтому способность к речи многие исследователи считают врожденной. В этой связи интересно осмыслить результаты биолингвистических исследований использования звуковых и иных сигналов в мире животных. С одной стороны, приходится признать тот факт, что человеческая речь связана с особенностями органов речи – устройством глотки, связок и мышц, благодаря которым человек способен издавать членораздельные звуки. С другой стороны, оказывается, что речь не связана напрямую с языком. Во-первых, есть язык глухонемых, которые не способны говорить, однако переживают и думают, как все. Во-вторых, попытки научить говорить обезьян или других животных закончились неудачей. Парадоксально, что некоторые птицы могут издавать звуки, произносить слова, и даже целые фразы, однако, кажется, неспособны мыслить или, точнее, связывать мысли и переживания, если они у них есть, с теми словами, которые они способны имитировать. Наоборот, пчелы, дельфины и обезьяны, кажется, могут передавать информацию и даже выражать свои состояния не речью, а иными сигналами, система которых позволяет говорить о наличии у них языка. Попытки обучить обезьян языку глухонемых привели к ошеломляющим результатам. Они усваивают более 500 знаков, способны к «словотворчеству» и достигают уровня развития пятилетнего ребенка.¹⁰⁹

Если животные издают звуки или посылают сигналы, непосредственно связанные с ситуацией, то способность к речи у людей есть нечто автономное, человеку нравится говорить. Посредством речи он

¹⁰⁹ *Зубов А.А.* Современное состояние теории происхождения человека. // *Многомерный образ человека*. М., 2007. С. 224

приводит себя в некоторое особенное состояние. Другое свойство речи состоит в том, что она оказывает воздействие на другого. Причем это не связано с передачей информации или каких-либо знаний. Устная коммуникация генетически проистекает из транса, экстаза, сакральности шамана, который и является прототипом рассказчика. При этом не нужен посредник, который толкует сообщения. Недостаток речевой коммуникации в том, что она ограничивает возможности сохранения и припоминания; сакральное в устной традиции быстро забывается, обесценивается и меняется. Зато близкое, межличностное общение гораздо сильнее связывает говорящих отношениями доверия, искренности, сострадания и соучастия.

В телепатии нет ничего необычного: каждый из нас легко угадывает настроение близкого человека. Чистые звуки гонга, мелодический голос, родное лицо оказывают магнетопатическое воздействие на человека. И поскольку книжная культура, в рамках которой мы сформировались, постепенно уходит в прошлое, а на место вербального вновь приходят аудиовизуальные медиумы, возникает вопрос о том, почему среди тысячи лиц и звуков встречаются такие, которые оказывают на нас непостижимое магнетическое воздействие?

После Хайдеггера стали считать, что греческая культура, греческая философия предполагала глаз как главный орган восприятия бытия, которое открывает себя для обозрения. Такая интерпретация вызвана популярностью феноменологии, которая опиралась на визуальные формы сознания. Но речь и чтение имеют в античной культуре громадное значение. Вспомним Платона. Он воевал на два фронта: против поэтов и певцов, но также и против писателей. Книга (письмо далекому и незнакомому читателю) может попасть в нечистые руки, а изложенная в ней истина может быть использована во вред людям. Тот, кто пишет образы, описывает страсти и события, также должен знать, что этим он воздействует на поведение людей. В связи с искусством заходит речь о симулякре. Платон не считал, что художник изображает действительность. Истина открывается не художникам и поэтам, а философам. Но и их беспокоил не только понятийно-логический, но и образный и музыкальный аспект устного повествования об истинном мире идей. Значение музыки у греков чрезвычайно велико. Их речь звучала напевно. Теоретическую основу особой роли дифирамбического распева мы не найдем в традиционной семантике. Зато герменевтика активно использует ресурсы устной речи. Своим звучанием она воздействует на слушателя относительно независимо от значения слов. В этом музыкально-образном строе речи есть как позитивные, так и нега-

тивные моменты. Ницше, когда писал о греческой трагедии, утверждал, что греческий хор соединял участников действия с природой, он примирял их с тем ужасным, что есть в бытии, а именно: болезни, смерть, несчастья. Более того, Дионис ведет нас всех (мы ведь все, по сути, индивидуалисты) к объединению. И для Ницше лекарством от «разумного эгоизма» выступала музыка. Мы можем видеть ряд парадоксальных, но показательных моментов соотношения действий и способов невербальной коммуникации на примере встречи Одиссея с сиренами. Платон боялся музыки, и любил ее, столь же амбивалентно он относился к поэзии. С одной стороны, он чувствовал, что музыка иррациональна и не поддается контролю разума. Она опасна тем, что уничтожает философию. С другой стороны, у Платона существует образ музицирующего Сократа. В поздних работах он вводит иные, по сравнению с увещательным словом, воспитательные практики, в том числе героические песни.

Среди главных гносеологических терминов, доминируют те, что описывают работу глаза и руки: «усмотрение», «схватывание», «постижение», «усвоение» и т.п. Выявив такую тенденцию можно спросить, а не играет ли и ухо эпистемологическую роль? Например, у Гердера ухо рассматривается в семантическом и когнитивном изменении. Язык понимается как игра звучащего мира и слушающего человека. При этом речь идет о способности слышать не только другого человека, но и мир, природу и самого себя. Глаз и рука утрачивают при этом эпистемологический приоритет. Гердер рисует поэтическую идиллию, в которой человек сравнивается с агнцем божьим. Отоцентрическая концепция языка и познания вновь стала популярной в наше время. Уже А. Гелен опирался в разработке своей антропологии на идеи Гердера. Точно также Хайдеггер считал слух важнейшим условием языка.

В философских обобщениях всегда что-то не так: греческая культура считается визуальной, ибо теория понимается как усмотрение, а между тем роль голоса была столь велика, что на агоре побеждал тот, кто красиво и убедительно говорил. То же самое противоречие имеется в общих оценках римской культуры: с одной стороны, она опирается на риторику, а с другой, на бестиялизирующие зрелища. И в дальнейшем можно найти множество фактов, подтверждающих утверждения как о фоно-, так и о фотоцентризме европейской культуры. Ситуация становится более однозначной, если учесть, что в теории, например, греки опирались на зрение, а римляне на слух, и наоборот обстояло дело в политике: греки слушали слова, а римляне поклонялись символам величия Рима и наслаждались зрелищами. Можно ли

утверждать, что в современной культуре, где господствуют аудиовизуальные технологии, основным органом гуманизации снова становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение?

В основании языковой игры лежит структура организма, которая сложилась в процессе манипулирования предметами. Чувство очевидности происходящего складывается при участии всех органов чувств. При этом считается, что чувства слуха и вкуса в ходе взаимодействия человека с миром играют не самую значительную роль. В частности, ухо как неподвижный орган недостаточно годится для активного освоения вещей. Остаются глаз и рука. Именно рука является наиболее эффективным органом для освоения предметного мира. Для лучшего понимания последствий визуализации дискурса необходимо обратить внимание на связь глаза и руки. Не только слепые подтверждают связь этих органов. Основные понятия теории познания на немецком языке недвусмысленно раскрывают эту связь. *Begriff*, *greifen* – означают одновременно операцию взгляда и действие руки. Глаз оказывается слепым без хватательного движения руки. Таким образом, основанием языка является рука. Где рука, там не только глаз, но и рот, куда складывают то, что берет рука. Освоить – значит съесть. Так мы приходим к языку и слову, венчающему лингвистический поворот. Поскольку словом сопровождается, прежде всего, хватание, нет ничего удивительного в совпадении словаря описания работы руки, взгляда и познания. Слово, опота первоначально было названием челнока – инструмента ткача (Кратил). И в дальнейшем метафора ткани остается ведущей для описания языка (текст). Так Платон описывает диалектику как искусство разделять и складывать по родам по аналогии с действиями руки ткача.

Витгенштейн для описания языка использовал метафору игры, которая также есть ничто иное, как операция руки. Но рука трактуется уже как орган игры, а не труда. Однако обе эти теории оставляют в тени то обстоятельство, что язык – это орган рта, или, как более возвышенно выражался Розеншток-Хюсси, плод уст. Это не исключает, конечно, что рука играет важную роль, однако нельзя забывать и о телесном субстрате уст и уха.

Гироцентрическая теория не объясняет, как слово происходит из понятия. Аналогия работы руки и органов по производству звуков мало что дает. Первым автором гироцентрической концепции происхождения языка был Леруа-Гуран. Он считал важнейшими условиями становления человека, во-первых, развитие руки, которая является не

только органом движения и хватания, но и производства; во-вторых, развитие лица. Как известно уменьшение челюсти, наряду с церебрализацией, является главным фактором формирования человеческого лица. Пасть превращается в рот, морда – в лицо. Как рука из хватательного органа становится манипулирующим, так и рот оказывается органом артикуляции звуков. Поскольку оба процесса протекают параллельно, можно считать, что это один и тот же процесс. Таким образом, производство орудий и развитие языка связаны неразрывно и к тому же они неотделимы от социальной структуры.

Леруа-Гуран отмечал, производство орудий и символов связано у человека с развитием мозга. Конечно, неверно отождествлять язык и орудийную деятельность. Соседство хватательных способностей руки и артикуляции звуков базируется не только на неврологической связи руки и лица, но и на структурном параллелизме. Ощупывание предметов и произнесение звуков имеют сходную структуру активного действия. Звук речи движется к уху слушателя, он трансформируется в ощущение, и наоборот. Когда говорят "схватывает на лету", то имеют в виду способность воспринимать слова. Чтобы адекватно понять роль уха в освоении мира человеком, важно учитывать, что и этот орган развивался параллельно развитию руки и лица. Нельзя согласиться с тем, что ухо как пассивный орган непригодно для активного освоения мира. На самом деле изолировать ухо от слуха, который основан на схватывании звуков, это то же самое, что отделять кожу, как орган рецепции, от активности руки.

Можно указать следующие характеристики слуха:

- Прежде всего, слух, хотя и рефлексивный орган, однако оказывающий определенное действие на уста, производящие звук, который должен быть слышим.

- Младенец, познающий свое тело путем прикосновения, первоначально воспринимает внешний мир благодаря слуху. Звуки становятся для него важнейшей частью мира.

- Отсюда первоначальными средствами воздействия на мир оказываются звуки; человек обретает власть посредством голоса.

- Поскольку внешний мир воспринимается не только тактильно, но и акустически, то голос другого столь же необходим, как и питание.

- Важное значение собственного голоса состоит в том, что его тон, звучащий во вне, воспринимается как свой внутренний голос. Я звучу таким, какой я есть.

Использование письма для коммуникативных целей долгое время регулировалось на основе речи. Раньше чтение текста сопровождалось проговариванием. Печатный текст ускорил чтение, усилил роль глаза. Он стал своеобразным механизмом, подобным изобретению колеса. Чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. "Фонетический алфавит редуцировал одновременное действие всех чувств, которое мы видим в устной речи, к визуальному коду."¹¹⁰ Эволюция письма идет по линии абстрагирования? как от звука, так и вида букв, они превращаются в "прозрачные" знаки, отсылающие к "значениям".

На основе связи лишнего значения знака с лишним значением звуком сформировался западный человек. "Письменность развивает у людей способность фокусировать свой взгляд на некотором расстоянии перед образом, так что мы воспринимаем всю картинку одним взглядом. У бесписьменных народов такая привычка не выработана, они видят предметы иначе. Они скорее сканируют предметы и образы, подобно тому, как мы это делаем с печатным текстом – сегмент за сегментом. Иными словами, они не способны отстраниться от предмета, видеть его со стороны и полностью сливаются с ним или эмпатически проникают в него. Глаз используется не как орган перспективного видения, а, так сказать, как орган тактильного восприятия".¹¹¹

Уже греческая роспись ваз осуществлялась на основе теории перспективы и концептуальных моделей природы. Не удивительно, что Платон видел угрозу онтологическому сознанию в абстрагировании визуальности от других чувств. Однако полный отрыв восприятия от других ощущений произошел в эпоху Возрождения. Происходит визуализация не только пространства, но и времени. Линейное повествование в литературе аналогично перспективе в живописи. Мак-Люэн указывал на общие предпосылки развития науки и искусства: классика – это физика Ньютона и письмо-повествование с его каузальностью и последовательностью. Современность – это физика энергии и символическое искусство. "Гомогенность, однородность, воспроизводимость – вот основополагающие компоненты визуального мира, пришедшие на смену аудиотактильной матрице."¹¹² Эта гомогенность распространилась от искусства на военную и гражданскую жизнь в целом.

¹¹⁰ Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Киев. 2003. С. 67.

¹¹¹ Там же. С. 56

¹¹² Там же. С. 87

Речь и письмо не эквивалентны. Письменность фиксирует не звуки, а различие. Отсюда вытекают особенности перевода одного в другое. Язык обретает свою форму на основе дифференциации звука и смысла. Письменность символизирует это различие в медиуме оптики. Суть дела в изменении не столько знаков, сколько формы, которая слабо передается в устной речи. Письменность обеспечивает новые операции письма и чтения, где различают не звук и смысл, а сочетание букв и смысл. Устная речь в силу затруднений в дифференциации звука и смысла содержит значительный элемент "заговора", когда речью, именами пытаются подействовать на вещи.

Создание оптических медиумов языка приводит к тому, что главным в нем становится не связь с реальностью, а дифференциация знаков. С открытием письменности наступает эпоха грамматики и логики. Вместе с письменностью начинается телекоммуникация, т.е. транспортировка знаков вместо вещей. Она обеспечивает представление того, чего нет в настоящем. Письменность требует меньшего количества энергии, она социально избыточна, ибо расширяет круг адресатов и требует не участия, а подсоединения к коммуникации. Читателя интересуют не мотивы создания сообщения, а сам текст, который не побуждает к действию, а подлежит интерпретации.

В силу того, что событие, сообщение и реакция разделены во времени и пространстве – ведь сообщение всегда запаздывает – образ мира конструируется как бытие (устойчивое, законосообразное целое). Письмо предполагает установку писателя, учитывающего, что его послание будет прочитано в будущем, а также интерпретацию читателя, для которого письмо приходит из прошлого. Коммуникация завершается пониманием, в котором соединяется прошлое и будущее. Поскольку письменность не связана как разговор с пространственной близостью, главной проблемой для нее становится время. Отсюда упор на стабильность медиума и формы.

Н. Луман определяет письменность как медиум распространения. Дело не ограничивается переносом информации. Повышается неопределенность понимания смысла. Письменная коммуникация не требует постоянной смены ролей говорящего и слушающего, в ней утрачивается взаимность. Герменевтическая теория письма, в которой центральным понятием становится текст, пытается доказать, что между автором и читателем возникает такое же отношение, как и между участниками устного диалога. Действительно, долгое время считали, что речь и письмо не отличаются, что текст – это записанный буквами голос. Но если обратить внимание на форму, в которой протекает

письменная коммуникация, то обнаружится ее важное отличие от речи. Письмо упорядочивает суждения и строится по линейному принципу. В нем действуют новые критерии значения и авторитета. В речи главное – громкий голос и величие, в письме – знание того, чего не знают другие, т.е. новая информация. Письмо и чтение осуществляются в одиночестве, социальной является лишь сама коммуникация. Центр ее тяжести смещается в сторону информации. Устная речь больше обеспечивает согласие людей и меньше передачу информации. Грубо говоря, люди не сомневаются в том, что известно всем, они просто болтают или обнажают свою душу, а опасения вызывает тот, кто угрюмо молчит, ибо скрывает свои намерения. По сравнению с речевым потоком речи, письмо соотнобразится с критическими установками читателя и содержит ссылки на достоверные источники. Так формируются понятия, необходимые для правильного познания и мышления. Эволюция письменности запускает механизм рефлексии более высокого порядка, чем речь. Как пишет Н. Луман, письменность настраивает свой аутопоэзис на контроль за непосредственно наблюдаемым и переживаемым миром.

Письмо, запись первоначально не преследовали коммуникативных задач. Первые письма, скорее всего, имели сакральный характер, т.е. были тайнописью. В Китае письмо было связано с предсказанием – умением распознавать будущее по знакам. Таково же назначение каббалы. Также велись учетные записи числового характера. Собственно, архив не был некой библиотекой, содержащей тексты для чтения. Скорее всего, письмо как коммуникативный медиум возникает в эпоху государств для управления и дипломатии. По мнению Мак-Люэна, эмансипация от племенных зависимостей была связана с усилением визуального компонента чувственности, подстегиваемого письменностью: «У кочевых народов письмо появилось не раньше, чем у них начала развиваться архитектура, или "огражденное пространство". Ибо письмо представляет собой заключение в визуальные границы не визуальных пространств и чувств, а, следовательно, абстрагирование визуального из привычного взаимодействия чувств.»¹¹³ До изобретения фонетического алфавита письменные знаки считались формой вещей. Например, орнамент был не художественным образом, а сакральным знаком невидимого мира. Кости, внутренности животных, полет птиц, сны принимались как знаки, указывающие на скрытые обстоятельства. Гадания, кажущиеся сегодня произвольными, на самом деле снимали

¹¹³ Маклюэн М. Там же. С. 65

множество субъективных заблуждений. Симбиоз гадания и письменности проявляется в том, что устная речь опирается на различные благо-склонных и неблагосклонных знаков. Затем подсоединяются моральные различия, характерные для греко-римской "пруденции" и христианства.

По мере дифференциации общества межличностные контакты вытесняются социально значимыми отношениями. Письменность увеличивает число запоминаемых различий, а также вещей и событий. Изобретенная для сакральных целей, постепенно она становится формой социальной коммуникации. Особенность письма в том, что оно уже не привязано к единству говорящих, которые собрались и объединились в данное время и в данном месте с целью принять конкретное решение и осуществить определенное действие. Даже если не звучит непосредственный призыв к действию, рассказываемая история благодаря соучастно объединяла слушателей. Речь интерактивна. Наоборот, письменный текст, написанный в прошлом, доходит до читателя не сразу. Он требует понимания, рефлексии и интерпретации. Важнейшим признаком эволюции письменности был отрыв знаков от вещей. В письменности событие и сообщение дифференцированы, включается рефлексия и интерпретация. Письмо может быть отложено и осмыслено. Решения принимаются не сразу, а спустя время. Собственно, письменность и рождает мышление. В отличие от звучащего слова, заполняющего слышимое пространство, навязывающего себя всем, кто присутствует в нем, письмо компактно и незаметно. Его легко скрыть или игнорировать. Зато оно живет и после смерти автора, который продолжает говорить с потомками. Надгробные надписи – первые попытки жить после смерти. Благодаря письменности вымысел и фантазия получает возможность реализации в литературе. И все же устная речь и опирающееся на нее фонетическое письмо и до сих пор не могут вполне освободиться от ранее культивированных антропологических, особенностей. Поэтому, кроме логики и грамматики, важнейшей дисциплиной остается риторика, учитывающая особенности восприятия речи.

Первоначально умение читать и писать было ремеслом специалистов – писцов. Причем не все, что говорилось, можно было записать. Слоговое письмо использует идеограммы и поэтому возможны неясности при записи и чтении. Лишь фонетическое письмо обеспечивало параллель устной и письменной коммуникации. Будучи искусственными, буквы стандартизируются и легко усваиваются, кроме того, они способствуют образованию новых слов и таким образом обеспечивают

возможность сообщения необычных ситуаций. Алфавитное письмо быстро становится доступным широким массам, общество становится письменным. В Афинах распространение грамотности достигло такой степени, что стало возможным создание литературных произведений. Это породило критику. Так письменность обрела себя: из средства записи речи она превратилась в самостоятельную форму коммуникации. Ее медиумом стала истинность. Поскольку все различается как истинное или ложное, плохое или хорошее, то критерии такого различия нужно либо доказать (для этого и строятся теории), либо отнести к внешнему авторитету (что делает религия).

Вопросы:

Сравните различные теории происхождения языка.

Раскройте когнитивную функцию языка. Как связаны сознание, мышление и язык?

Раскройте прагматическую функцию языка: как взаимодействуют язык, деятельность, общество?

Охарактеризуйте логическую и экспрессивную функции языка.

Опишите культурно-антропологическую функцию языка: как язык нормализует поведение человека?

Раскройте коммуникативную функцию языка: какие медиумы и знаки используются в общении?

Какова герменевтическая функция языка: в чем различие понимания и объяснения?

Литература:

Марков Б.В. Люди и знаки. СПб., Наука. 2011. С. 3 – 16

Марков Б.В. Человек и общество в условиях современности. СПб., 2015