



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова»

**ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ИДЕИ И ПЕРСОНАЛИИ
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
ЧАСТЬ 2**

Хрестоматия



Магнитогорск
2020

УДК 111
ББК 87

Рецензенты:

кандидат философских наук,
директор ООО «ОРИОН», г. Магнитогорск
А.Ю. Жилин

доктор филологических наук,
профессор кафедры права и культурологии
ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический
университет им. Г.И. Носова»
В.Б. Волкова

Составители: Ахметзянова М.П., Жилина В.А., Красноперова А.С.
Основные направления, идеи и персоналии современной философии.
Часть 2 [Электронный ресурс] : хрестоматия / сост. М.П. Ахметзянова, В.А. Жилина, А.С. Красноперова ; ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова». – Электрон. текстовые дан. (1,23 Мб). – Магнитогорск : ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2020. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования : IBM PC, любой, более 1 GHz ; 512 Мб RAM ; 10 Мб HDD ; MS Windows XP и выше ; Adobe Reader 8.0 и выше ; CD/DVD-ROM дисковод ; мышь. – Загл. с титул. экрана.
ISBN 978-5-9967-2017-0

Хрестоматия содержит выдержки из философских источников, наглядно репрезентирующих философские идеи представителей новейших направлений в современной философии: структурализма и постструктурализма, логического позитивизма, постмодернизма, аналитической философии. Хрестоматия состоит из фрагментов трудов мыслителей, включает сведения об авторах, особенностях их учений и представляемых авторами направлений философской мысли, а также вопросов для самостоятельной работы. Материалы хрестоматии могут быть использованы в курсах по философии, психологии, этике.

Адресуется студентам вузов, аспирантам и магистрантам гуманитарных специальностей.

УДК 111
ББК 87

ISBN 978-5-9967-2017-0 © сост. Ахметзянова М.П., Жилина В.А.,
Красноперова А.С., 2020
© ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова», 2020

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
ЖАК ЛАКАН	5
МИШЕЛЬ ФУКО	14
ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ	23
ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР	35
ЖАН БОДРИЙЯР	44
ЖАК ДЕРРИДА	49
ГОТЛОБ ФРЕГЕ	67
БЕРТРАН РАССЕЛ	74
ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН	80
ДЖОН СЁРЛ	87
ДЭНИЕЛ ДЕННЕТ	101
ДЭВИД ЧАЛМЕРС	111
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	119

ВВЕДЕНИЕ

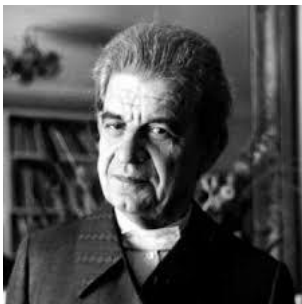
Данная хрестоматия предназначена для организации самостоятельной работы студентов очной и заочной форм обучения и подготовлена преподавателями кафедры философии для изучения новейших направлений и тенденций современной философии. Пособие содержит фрагменты философских источников, написанных в XX-XXI вв.

Современная философия смещает акцент с претензий предельного познания мира, в силу развития комплекса частных наук, к методологическим проблемам самой науки и познавательной деятельности, а так же к рассмотрению человека и его экзистенциальной и социальной среды. Важным аспектом становится проблема языка как фактора, во многом детерминирующего человеческое существование. Предлагаемые для изучения тексты демонстрируют специфику современных направлений зарубежной философии как способа познания и духовного освоения мира и позволяют сформировать у студента целостное представление о современных философских картинах мироздания, о понимании сущности, назначения и смысла жизни человека в новейшей философии, о современном многообразии форм человеческого знания, о соотношении истины и заблуждения, рационального и иррационального в человеческой деятельности, об особенностях функционирования знания в современном обществе.

Вторая часть хрестоматии посвящена представлению философских идей мыслителей т таких направлений современной философии, как структурализм, постструктурализм, логический позитивизм, постмодернизм, аналитическая философия.

Материалы пособия могут быть использованы для организации самостоятельной работы студентов на семинарских занятиях, для подготовки устных докладов и написания контрольных работ заочниками. Студентам предлагаются к прочтению и содержательному анализу работы современных философов (либо их разделы). Каждый текст сопровождается краткой справкой об авторе, об особенностях представляемого автором направления философской мысли, о специфике его учения. Самостоятельно изучив предложенный текст, студент должен ответить на вопросы к нему, выразить свое отношение к прочитанному, раскрыть собственное понимание темы.

ЖАК ЛАКАН



Жак Мари Эмиль Лакан (1901-1981) – французский психоаналитик и философ. Начиная свою деятельность как психиатр, будучи последователем и продолжателем идей З. Фрейда. Работая на стыке философии и психоанализа, становится одним из виднейших деятелей структурализма и постструктурализма, опираясь в своих исследованиях на изучение роли языка и символа в работе бессознательного.

Первая половина XX века ознаменована лингвистическим поворотом в философии: центром философских поисков становится язык как совокупность текстов культуры, как форма мышления и реальный посредник коммуникативного взаимодействия между людьми. Присущее модернизму понимание субъекта прозрачным для самого себя, свободным от изначальных характеристик, сменяется признанием того факта, что человек в своем познании детерминирован различными структурами. В качестве такой структуры представители структурализма в философии выделяют язык как базовую инстанцию, независимую и от самого человека как своего источника, и от реального межличностного взаимодействия.

Язык рассматривается Лаканом как универсальная знаковая система, имеющая четко выраженную структуру. Знак представляет собой некое целое, являющееся результатом ассоциации означающего (акустического образа слова) и означаемого (понятия). В приведенном фрагменте текста Лакан показывает соотношение означающего и означаемого в контексте размышлений о структурной предопределенности человека языком.

* * *

Текст из книги: Лакан Ж. «Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда»

Смысл буквы

Наш заголовок дает понять, что по ту сторону речи, в бессознательном, психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую культуру. Мы предупреждаем тем самым, что представление о бессознательном как о некоем седалище инстинктов, возможно, придется пересмотреть. Но как нам нужно здесь понимать букву? Да так и понимать, буквально. Буквой мы называем тот материальный носитель, который каждый конкретный дискурс черпает в языке. Это простейшее определение предполагает, что язык не смешивается с различными соматическими и психическими функциями, поставленными ему на службу говорящим субъектом. Главным основанием этого предположения служит тот факт, что язык с его структурой возникает раньше, чем в него входит конкретный субъект на определенной стадии своего умственного развития. Заметим, что афазии, вызванные даже чисто анатомическими повреждениями тех участков мозга, которые связаны с речевыми функциями, дают симптомы, которые, как оказалось, легко распределяются по двум руслам сигнификативного эффекта того, что мы здесь называем буквой. В дальнейшем мы на этом остановимся подробнее. Конечно, субъект может показаться рабом языка, но еще больше

рабствует он дискурсу, в чьем всеохватывающем движении место его – хотя бы лишь в форме собственного имени – предначертано с самого рождения. Ссылка на общественный опыт как субстанцию этого дискурса ничего не проясняет. Ибо самое существенное измерение этого опыта как раз и задается традицией, устанавливаемой самим этим дискурсом. Традиция создает базу элементарных структур культуры задолго до того, как в них вписывается драма истории. И сами эти структуры обнаруживают внутри себя порядок обменов, который, даже если считать его бессознательным, немыслим без перестановок, санкционированных языком. Отсюда следует, что этнографическая дихотомия природы и культуры должна при описании человеческой участи уступить место трихотомии природы, общества и культуры, причем последняя вполне может быть сведена к языку – тому, что принципиально отличает человеческое общество от других природных сообществ. Мы не собираемся в этом отношении ничего решать или предрешать, оставив нерассеянным мрак тайны, окутывающий первоначальные отношения означающего и труда. Что же касается общей функции практики в происхождении истории, мне придется ограничиться указанием на то, что даже общество, чей политический строй призван восстановить привилегии производителя, а с ним и причинную зависимость идеологических надстроек от производственных отношений, не сумело, тем не менее, создать эсперанто, связь которого с социалистической реальностью лишила бы почвы самый вопрос о возможности литературного формализма. Мы предпочли бы довериться лишь определенному кругу предпосылок, ценность которых была подтверждена тем фактом, что, именно опираясь на них, языку удалось на практике добиться статуса научного объекта. В результате ведущую роль в той сфере, вокруг которой происходит перегруппировка наук, предвещая, как это водится, революцию в познании, взяла на себя именно лингвистика. То, что в заглавии настоящего тома сфера эта, несмотря на путаницу, которая здесь кроется, названа «науками о человеке», обусловлено чисто коммуникативными соображениями. Определяя истоки лингвистической дисциплины, мы скажем, что истоки эти – как и у всякой другой науки в современном смысле этого слова – следует искать в конституирующем моменте лежащего в ее основе алгоритма. Алгоритм этот следующий: S/s, что означает: означающее над означаемым, где предлогу «над» соответствует черта, разделяющая две его ступени. Записанному таким образом знаку мы обязаны Фердинанду де Соссюру, хотя, строго говоря, мы не находим его в этой форме ни в одной из многочисленных схем, содержащихся в сборнике различных лекций из трех читанных им в 1906-07, 1908-09 и 1910-11 гг. лекционных курсов, опубликованном группой преданных ему учеников под заглавием «Курс общей лингвистики» – публикации основополагающей для распространения учения, достойного этого имени, т.е. позволяющего судить о себе лишь по своим собственным законам. Вот почему мы чувствуем себя вправе именно ему воздать честь за формулу S/s, характеризующую, невзирая на различие школ, современный этап лингвистики в целом. Тематика этой науки и в самом деле определяется теперь исходными позициями означающего и означаемого. Эти последние представляют собой два отдельных ряда, изначально разделенных чертой, сопротивляющейся означива-

нию. Именно это и делает возможным тщательное изучение связей, свойственных означаемым, и установление их роли в происхождении означаемого. Дело в том, что это исходное разделение выходит далеко за рамки спора о произвольности знаков, берущего начало в античной мысли и уже тогда зашедшего в тупик, исключающий существование, по меньшей мере в акте номинации, взаимнооднозначного соответствия между словом и вещью. Исключающий, несмотря на видимое правдоподобие, придаваемое этому представлению ролью перста, который указывает на объект при усвоении ребенком своего родного языка или в так называемой «конкретной» методике изучения языков иностранных. Продолжая мыслить в этом направлении, мы приходим к выводу, что не бывает значения, которое самим своим существованием не отсылало бы к другому значению. В итоге окажется, что языка, неспособного охватить сферу означаемого, не существует, поскольку само существование его в качестве языка предполагает удовлетворение любых потребностей. Любая попытка очертить в языке строение вещи сразу же сделает очевидным, что строение это проявляется лишь на уровне концепта, не имеющего ничего общего с простым номинативом; что вещь (*chose*), будучи сведена к имени, расщепляется на два расходящихся луча – причины (*causa*), в которой она укрылась в нашем языке (*chose*), и ничто (*rien*), забытом в сброшенном ею латинском платье (*rem*). Но сколь бы существенными ни были эти соображения для философа, они лишь отвлекают нас от того места, с которого язык сам вопрошает нас о своей природе. И прояснить этот вопрос нам не удастся до тех пор, пока мы не освободимся от иллюзии, будто означаемое выполняет функцию репрезентации означаемого; другими словами, будто означаемое обязано оправдать свое существование ссылкой на какое бы то ни было значение. Ибо даже в этой последней формуле кроется все та же прежняя ересь. Она-то и толкнула логический позитивизм на поиски значения значения, или «*meaning of meaning*», как именуют его цель энтузиасты этого поиска на лошадином своем наречии. В результате им приходится констатировать, что даже самый осмысленный текст оказывается в свете этого анализа ничего не значащей ерундой. Непроницаемым для него остаются лишь математические алгоритмы, которые, как им и положено, не имеют вовсе никакого значения. В результате, поскольку ничего, кроме параллелизма верхнего и нижнего терминов, каждый из которых берется исключительно как единое целое, из алгоритма S/s извлечь не удастся, алгоритм этот оказывается загадочным символом непроницаемой тайны. Что, конечно, совершенно неверно. Чтобы пояснить, как он функционирует, я воспроизведу картинку, которой, по недоразумению, для этого обычно пользуются. Вот она:

ДЕРЕВО



Совершенно очевидно, что рисунок этот подталкивает нашу мысль в том самом направлении, на ошибочность которого мы только что указали. Поэтому своим слушателям я предложил вместо него другой, счесть который более корректным можно было лишь потому, что он простирается на область неприличного, от которой психоаналитик не окончательно еще отказался, справедливо полагая, что только в ней его конформизм будет чего-то стоить.



Рисунок показывает, что даже незначительное расширение сферы означющего – скажем, удвоения именованного путем противопоставления в нем всего двух терминов, чей взаимодополняющий характер должен от этого, по идее, лишь укрепиться – приводит к образованию неожиданного смысла: возникает образ двух дверей-близнецов, которые, наряду с изолированным помещением, предлагаемым западному человеку для удовлетворения естественных нужд вне домашних стен, символизируют разделяемый им с громадным большинством примитивных сообществ императив, подчиняющий его публичную жизнь законам мочеиспускательной сегрегации. Я говорю об этом не только для того, чтобы ударом ниже пояса положить конец номиналистским спорам, но и для того, чтобы показать, каким образом означющее вступает в означаемое на самом деле; показать, другими словами, что форма означющего, не будучи нематериальной, ставит вопрос о его месте в реальности. Не исключено ведь, что, поневоле приблизив свой сощуренный взгляд к несущим означющее маленьким эмалированным табличкам, человек, страдающий близорукостью, вправе будет усомниться, здесь ли следует ему искать то означющее, означаемое которого примет от выходящей из верхнего нефа двойной и торжественной процессии свои последние почести. Но никакая нарочитая выдумка не сравнится по выразительности с происходящим в реальной жизни. И если я не сожалею о придуманном мною примере, то, главным образом, оттого, что одному весьма достойному доверия лицу он напомнил случай из его детства, который, попав таким образом в мое распоряжение, придется здесь очень кстати.

Подходит к вокзалу поезд. В одном купе друг против друга сидят мальчик и девочка, глядя в окошко на расположенные вдоль перрона здания. «Смотри, – говорит мальчик, – мы приехали в Дамы». «Дурень, – отвечает сестренка, – ты что, не видишь, что мы приехали в Господа?» Не говоря уже о том, что рельсы материализуют здесь черту в алгоритме Соссюра, и притом в форме, весьма удачно напоминающей нам, что сопротивление может быть не только диалектическим, нужно поистине иметь глаза на затылке, чтобы спутать здесь места означющего и означаемого и не суметь проследить, где находится тот источник света, лучи которого отбрасываются означющим в сумерки незавершен-

ных значений. Ибо чисто животный и обреченный (подобно всякому природному омрачению) на забвение Раздор означающее превратит в неукротимую, беспощадную к семьям и мучительную для богов идеологическую войну. Господа и Дамы станут для этих детей двумя роинами, к которым окрыленно устремятся их души и примирить которые им тем более не удастся, что роина-то на самом деле одна, и ни один из них не смог бы поступиться превосходством своей собственной, не посягнув на славу своей соперницы. Сказанного, пожалуй, довольно. Это напоминает историю Франции. Чисто по-человечески, она гораздо естественнее приходит здесь в голову, чем история Англии, обреченная вечно, как яйцо декана Свифта, перекачиваться с тупого конца на острый. Остается сообразить, какие ступени и переходы должно преодолеть это «S» означающего, в формах окончаний множественного числа призывно фокусирующее внимание пассажиров по ту сторону оконного стекла, чтобы облокотиться на трубы вентиляции, по которым, подобно струям горячего и холодного воздуха, хлынут внутрь, по эту сторону, негодование и удивление. Одно несомненно: если алгоритм S/s со своей чертой соответствует данной ситуации, их доступ вовнутрь в любом случае не повлечет за собой никакого значения. Ибо поскольку сам алгоритм является только функцией означающего, он может обнаружить лишь структуру означающего в его перемещениях. Структура же означающего состоит, как говорят обычно о языке, в том, что оно артикулировано. Это значит, что входящие в его состав единицы в любом случае, откуда бы мы ни начали описание их взаимопроникновений и разрастающихся слияний, подчинены двойному условию: они сводятся к простейшим дифференциальным элементам, сочетающимся затем в соответствии со строго определенным кругом законов. Элементы эти, открытие которых явилось для лингвистики решающим, суть не что иное, как фонемы. Речь идет не об известном фонетическом постоянстве внутри модуляционной изменчивости, к которому этот термин применяется, а о синхронической системе дифференциальных связей, необходимых для различения гласных в данном конкретном языке. Таким образом, очевидно, что в самой речи наиболее существенный ее элемент как бы по предопределению выливается в подвижные письмена (*caracteres*), которые, отеснив Дидо и Гарамондов на задний план, достойно представляют то, что мы называем буквой, т.е. локализованную в своих основных чертах структуру означающего. Из второго свойства означающего – сочетаться в соответствии со строго определенными законами – следует необходимость топологического субстрата, приблизительное понятие о котором дает обычно используемый мною термин «цепочка означающих»: кольца, образующие ожерелье, сцепленные с одним из колец другого состоящего из колец ожерелья. Таковы структурные условия, определяющие – в качестве грамматики – порядок конституирующих взаимопроникновений означающего вплоть до образования речевых оборотов. В тех пределах, в которых действуют эти два подхода к восприятию языка, легко убедиться, что эталоном всякого поиска значения служат в них исключительно соотношения означающих. Это прекрасно показывает понятие «использования» таксемы или семантемы, отсылающее к контекстам, которые ровно на порядок выше интересующих нас единиц. Но из того, что грамматиче-

ский и лексический подходы действуют лишь в ограниченных пределах, не следует, что за этими пределами безраздельно царит значение. Такой вывод был бы ошибочен. Ибо означающее по самой природе своей всегда предвосхищает смысл и как бы расстилает перед ним свое собственное измерение. Это бывает хорошо заметно на уровне фразы, когда фраза эта перед значащим термином обрывается, например: «Никогда я не...», «Всегда получается так, что...», «Быть может, еще...». Она не делается от этого менее осмысленной, и смысл ее тем более навязчив, что вполне довольствуется ожиданием, которое сам провоцирует. Но разве что-то иное происходит, когда простое «но» являет нам красоту Суламифи и честность бедной девушки, приготавливая и наряжая негритянку к свадьбе, а бедняжку к продаже на невольничьем рынке? А это значит, что смысл «настаивает» на себе именно в цепи означающих, и ни один из отдельных элементов этой цепи не «состоит» при этом в значении, которое он в момент речи способен принять. Таким образом, напрашивается представление о непрерывном скольжении означаемого относительно означающего – явление, которое Соссюр иллюстрирует с помощью картинки, напоминающей волнистые линии, в старинных миниатюрах книги Бытия изображавшие верхние и нижние воды. И тонкие, подобные струям дождя, вертикальные пунктирные линии, предназначенные для выделения сегментов сообщения, кажутся слишком хрупкими в этом двойном потоке. Весь опыт восстает против такого способа выделения, и не случайно на одном из семинаров, посвященных психозам, я заговорил о «местах крепления», необходимых в этой схеме для указания на то, что ведущую роль в драматическом превращении, которое может произойти в субъекте в ходе диалога, играет буква. Однако линейности цепи дискурса, которую Соссюр, ввиду принадлежности ее одному голосу и горизонтали, в которую она на письме укладывается, считает конституирующей для этой цепи, самой по себе еще не достаточно. Ведь она навязывается цепи дискурса лишь в том направлении, в котором она ориентирована во времени, и во всех тех языках, где фразы типа «Петр бьет Павла» (Pierre bat Paule) изменяют смысл при изменении порядка слов, она даже включена в эту цепь в качестве значащего фактора. Однако достаточно прислушаться к поэзии (а Соссюр, мы не сомневаемся, это делал), чтобы услышать в звучании дискурса полифонию и убедиться, что он записывается одновременно на нескольких линиях партитуры. На самом деле нет такой цепочки означающих, которая не поддерживала бы как бы подвешенными к пунктуации каждой из этих единиц все контексты, засвидетельствованные на проходящей через эту точку пунктуации вертикали. И потому, взяв наше слово «дерево» (arbre) уже не в его номинальной изоляции, а на границе, отмеченной одной из таких точек пунктуации, мы увидим, что слово «черта» (barre) не так уж и случайно является его анаграммой – другими словами, что слово «дерево» переступает черту Соссюровского алгоритма. Ибо разложенное в двойном спектре своих гласных и согласных, оно вызывает в памяти вместе с роббером и платаном все значения, которые сопутствуют ему в нашем растительном поясе – значения, исполненные силы и мужества. Вбирая в себя все символические контексты, окружающие его в еврейском тексте Библии, оно воздвигает на голом холме тень креста. Затем сводится к заглавному Y

– знаку дихотомии – который, когда бы не затейливая картинка гербовника, ничем не был бы обязан дереву, сколь бы ни угодно было ему именоваться генеалогическим. Сосудистое дерево, «дерево жизни» мозжечка, дерево Сатурна или Дианы, дерево проводящих молнию кристаллов – не в ваших ли чертах читаем мы свою судьбу на потрескавшемся в огне панцире черепахи, не ваша ли вспышка выхватывает из кромешной ночи (*innombrable nuit*) это неспешное превращение бытия (*l'etre*) в «*Ev pánta*» языка: *Non! dit l'Arbre, il dit: Non! dans l'etincellement De sa tete superbe* («*Hem!*») – говорит дерево, оно говорит: «Нет» – блистая своей великолепной вершиной.) Строки, которые, по нашему мнению, имеют такое же законное право быть расслышанными в обертонах дерева, как и их продолжение: *Que la tempete traite universellement Comme elle fait une herbe* (Которую буря треплет так же, Как она треплет траву). Ибо эта строфа современной поэмы построена по тому самому закону параллелизма означающего, которому в равной мере подвластны и примитивный эпос славянина, и утонченнейшая поэзия китайца. Свидетельством тому уже то, что дерево и трава принадлежат к одному роду сущего. Ведь они выбраны таким образом и с тем расчетом, чтобы могли появиться такие знаки противопоставления, как «говорить «нет!» или «трепать как», и чтобы вопреки решительному контрасту между уникальностью «великолепного» и «всеобщностью» его уничтожения возникло бы в сгустке «*tete*» (вершина) и «*tempete*» (буря) едва заметное свечение момента вечности. Нам возразят, конечно, что все это означающее может действовать лишь постольку, поскольку оно присутствует в субъекте. Но именно этому требованию и удовлетворяет мое предположение, что означающее перешло на уровень означаемого. Ведь важно вовсе не то, что скрывается в субъекте (будь слова «Господа» и «Дамы» написаны на языке, девочке и мальчику незнакомом, их спор тем более оставался бы спором исключительно о словах, но с ничуть не меньшей вероятностью мог бы оказаться нагружен значением). Что действительно обнаруживает подобная структура цепочки означающих, так это возможность для меня, в той мере, в которой я разделяю ее язык с другими субъектами, т.е. в той мере, в которой этот язык еще существует, пользоваться ею для означения чего-то совершенно постороннего тому, что говорит она сама. Эти функции речи гораздо более достойны внимания, нежели ее функция по сокрытию мысли субъекта (по большей части невразумительной), т.е. по указанию места этого субъекта в поисках истины. Ведь стоит мне поместить мое дерево (*arbre*) в выражение «вскарабкаться на дерево» (*grimper l'arbre*), или просто бросить на него обманчивый отсвет, данный описательным контекстом слову «водружать» (*arborer*), и я уже никогда не стану пленником никакого содержащего факта сообщения, и, коли я знаю истину, смогу вопреки любой цензуре высказать ее между строк, воспользовавшись тем единственным означающим, которое сформируется в результате проделанных мною в ветвях дерева акробатических трюков – трюков, которые могут быть или бурлескно вызывающими, если я хочу обратить на себя взор толпы, или заметными лишь для опытного взгляда, если я стремлюсь привлечь внимание немногих. Чисто означающая функция языка, которую я здесь описываю, имеет имя. Имя это знакомо нам еще с последней страницы детской Грамматики, где в призрачной главе укры-

валась тень Квинтилиана, чтобы скороговоркой, словно боясь угодить в квадратные скобки, возвестить нам вечные истины стиля. Именно в перечне стилистических фигур, или «тропов» (слово, от которого происходит французский глагол *trouver*, находить) как раз и находится искомое нами имя. Имя это – метонимия. Мы ограничимся лишь тем примером, который был нам предложен: тридцать парусов. Ибо беспокойство, обусловленное тем, что спрятанное здесь слово «корабль» казалось удвоившим свое присутствие, заимствовав, ввиду избитости примера, свой собственный переносный смысл, скрывало от нашего взора (*voilait*) не столько сами эти прославленные паруса (*voiles*), сколько то определение, которое они предназначены были проиллюстрировать. Если речь идет о реальных предметах – рассуждали мы – то часть, принятая за целое, не дает нам никакого представления о том, насколько значителен флот, величину которого мы призваны здесь по количеству парусов оценить: ведь редкое судно несет один-единственный парус. А отсюда следует, что соединение судна и паруса происходит не иначе как в означающем, и что именно соединение «слово в слово» (*mot amot*) и служит опорой метонимии. Итак, именем метонимии мы назовем первое русло в том силовом поле, которое создается означающим для возникновения смысла. Переходим к другому, противоположному руслу. Это – метафора. За примером дело не станет. Мне показалось, что подходящий и не вызывающий подозрения в нарочитости образчик можно найти в словаре Кийэ, и я, недолго думая, выбрал в нем известную строку Виктора Гюго: «*Sagerbe n'était pas avare ni haineuse*» (его сноп не знал ни жадности, ни злобы), уже послужившую мне примером на семинаре, посвященном психозам. Надо сказать, что современная поэзия и сюрреалистическая школа сильно помогли нам, показав, что в принципе всякое соединение любых двух означающих может с равным успехом образовать метафору; но для возникновения поэтической искры, т.е. для того, чтобы метафорическое творение состоялось, образы означаемого должны быть максимально чужеродны друг другу. Конечно, это радикальное воззрение основано на так называемом опыте автоматического письма, на который первопроходцы его никогда не решились бы, не придай им открытия Фрейда необходимой уверенности. Однако воззрение остается не вполне ясным, ибо теория его ложна. Творческая искорка метафоры вспыхивает вовсе не из сопоставления двух образов, т.е. двух в равной степени актуализованных означающих. Она пробегает между двумя означающими, одно из которых вытеснило другое, заняв его место в цепочке означающих, а другое, вытесненное, сокровенно присутствует в силу своей связи (метонимической) с остальной цепочкой. Слово за слово (*un mot pour un autre*) – вот формула метафоры, и если вы поэт, вы с легкостью, играючи, можете взорваться целым фонтаном их, сплести из них ослепительную ткань. Если в результате вы испытаете опьянение, которое напечет вам о носящем это название диалоге Жана Тардьё – не удивительно, ибо в нем как раз и демонстрируется, что для абсолютно убедительного разыгрывания буржуазной комедии любое значение абсолютно излишне. Из строк Гюго совершенно ясно, что утверждение, будто сноп не зол и не жаден, ровным счетом ничего не проясняет, по той простой причине, что о том, заслуживает ли он этих эпитетов, просто и речи нет: ведь и тот, и другой

принадлежат Воозу, проявляющему эти качества по отношению к снопу, не уведомляя его о своих чувствах. Если сноп отсылает нас к Воозу – а так, между прочим, дело и происходит – то объясняется это тем, что он заменяет Вооза в цепочке означающих; заменяет на том самом месте, в котором жадность и злоба должны были, к вящему его прославлению, быть выметены прочь. На самом деле сноп очистил это место от самого Вооза, оказавшегося выброшенным во тьму внешнюю, где жадность со злобой укрывают его в полости своего отрицания. Но раз сноп занял это место, вернуться туда, связав это возвращение с титулом владельца, который удержал бы его в лоне жадности и скупости, Воозу уже не удастся – ведь тонкая нить местоимения, связывающая «его», Вооза с этим местом, служит тому дополнительным препятствием. Его провозглашаемое великодушие оказывается сведенным на нет щедростью снопа, который по природе своей не знает наших ограничений и отказов, и даже в приумножении своем представляется нам расточительным.

Но едва исчезнув вместе со своим даром, эта избыточная щедрость дарителя возникает вновь, и на сей раз вокруг той самой фигуры, в которой она упразднила себя. Ибо ореол, окружающий ее плодородие, как раз и возвещает воспеваемое в поэме чудо, заключенное в священный контекст обетования будущего отцовства. Таким образом, искра поэзии вспыхивает между двумя означающими, одно из которых является именем собственным, а другое метафорически упраздняет первое. В данном случае значение отцовства реализуется особенно эффективно, так как происходит воспроизведение мифического события, послужившего Фрейду для реконструкции тайны отцовства, шаг за шагом разыгрывающейся в подсознании каждого человека. Точно такую же структуру имеет и современная метафора. И потому восклицание: «*L'am our est un caillou riant dans le soleil*» («Любовь – это камешек, смеющийся на солнце») воссоздает любовь в измерении, которое мне представляется более приемлемым, нежели грозящее ей соскальзывание в мираж альтруистического нарциссизма. Как видим, метафора становится на то самое место, где в бессмыслице возникает смысл, т.е. существует на пороге, который при переходе в обратном направлении дает, как показал Фрейд, то самое слово, которое во французском языке есть «слово» (*le mot*, «словцо») по преимуществу, чьим единственным покровителем является в языке означающее «остроумие» (*l'esprit*); именно на этом пороге становится ясно, что насмешкой над означающим человек бросает вызов самой своей судьбе. Но, возвращаясь к прежнему, спросим: что же еще находит человек в метонимии, кроме возможности обходить препятствия социальной цензуры? Эта форма, дающая угнетаемой истине свое пространство, не обнаруживает ли она некоей присущей ее показу рабской зависимости? С немалой пользой для себя можете вы прочесть книгу, где Лео Страус, вступив на землю, ставшую традиционным убежищем для избравших свободу, предается размышлению о соотношении между преследованиями и искусством письма. Изучив тщательнейшим образом соприродность искусства с состоянием преследования, он обращает внимание на нечто такое, что накладывает свой отпечаток, проявляясь в воздействии истины на желание. Но разве теперь, когда в поисках фрейдовской истины мы вступили на путь буквы, мы не чувствуем, что нам все

теплее и теплее, что истина уже прямо-таки обжигает нас? Недаром говорят, конечно, что буква убивает, а дух животворит. Уж коли мы поприветствовали здесь благородную жертву заблуждения, как раз и заключававшегося в буквализме, то отрицать это мы не станем. Но, тем не менее, нам интересно: а как все-таки дух собирается выжить без буквы? Впрочем, претензии духа так и остались бы неколебимыми, не сумеет буква доказать, что все, имеющее отношение к истине, производит в человеке она сама, без какого бы то ни было вмешательства со стороны духа. Откровение это было Фрейду, и открытое им он назвал бессознательным.

Вопросы к тексту:

1. *В каких отношениях находятся между собой язык и субъект?*
2. *Как связаны означающее и означаемое согласно мысли Ж. Лакана?*
3. *Какую роль для языка играет буква?*
4. *Указывает ли означающее напрямую на означаемое?*

МИШЕЛЬ ФУКО



Мишель Поль Фуко (1926-1984) – французский философ, структуралист, постструктуралист, теоретик культуры. Защитил докторскую диссертацию в Сорбонне. Преподавал во многих университетах Европы, создал первую во Франции кафедру психоанализа. Известен своей политической деятельностью.

Если структурализм исследует языковые структуры, признавая язык той фундаментальной структурой, которая определяет человека, то постструктурализм отказывается от понятий структуры и системы. Для постструктуралистов интерес представляют не структуры, а то, что выходит за их пределы, их «обратная сторона». Случайное здесь становится важнее упорядоченного, а безумие может быть первичным по отношению к норме. Целью для постструктуралиста является выявление работы сознания человека по отношению к какому-либо тексту, который понимается как повод для собственных размышления читателя.

В приведенном отрывке текста Фуко говорит о порядке дискурса, о том, что из себя представляет субъект в определенном порядке говорения и мышления.

* * *

Текст из книги: Фуко М. «О начале герменевтики себя»

Субъективность и истина

... Чтобы обосновать внимание, которое я уделяю столь, на первый взгляд, специализированному предмету, я ненадолго вернусь назад. Все это в конечном итоге служит для меня лишь средством, при помощи которого я собираюсь выйти на гораздо более широкую тему – генеалогию современного субъекта.

Перед Второй мировой войной, и в еще большей степени – после нее, философия во Франции и, думаю, во всей континентальной Европе была по пре-

имуществу философией субъекта. То есть философия ставила своей целью *par excellence* сделать смыслопорождающего субъекта основанием любого знания и принципом любой сигнификации. Своей важностью вопрос смыслопорождающего субъекта был обязан, безусловно, влиянию Гуссерля – во Франции были известны в основном лишь его «Картезианские размышления» и «Кризис», – но центральное положение субъекта было связано так же с институциональным контекстом. Французский университет в силу того, что философия начиналась с Декарта, мог развиваться только в картезианском ключе. Но мы должны учитывать и политическую конъюнктуру. На фоне абсурдности войн, кровопролития и деспотизма казалось, что именно индивидуальный субъект должен сообщать смысл своему экзистенциальному выбору.

После войны, с наступлением покоя и отстраненности, акцент на философском субъекте перестал казаться таким уж самоочевидным. Стало невозможно избегать двух прежде скрытых теоретических парадоксов. Первый заключался в том, что философия сознания не сумела построить философию знания, в особенности – научного, а второй – в том, что парадоксальным образом подобная философия смысла не учла формирующие механизмы сигнификации и структуру знаковых систем. Конечно, я отдаю себе отчет, что в этот момент существовала еще одна форма мышления, которая претендовала на выход за рамки философии субъекта, – это был, разумеется, марксизм. Не стоит говорить – а сказав, мы сделаем это еще более очевидным, – что ни материализм, ни теория идеологий не смогли предложить теорию объективности или теорию сигнификации. Марксизм заявил о себе как о гуманистическом дискурсе, способном заменить абстрактного субъекта апелляцией к реальному, конкретному человеку. В то время стало ясно, что марксизм несет в себе фундаментальную теоретическую и практическую слабость: гуманистический дискурс затушевывал политическую реальность, которую марксисты этого периода несмотря ни на что поддерживали.

Сегодня, оглядываясь назад с высоты прошедших лет, – вы, по-моему, называете это «быть крепким задним умом» – я вижу, что существовало два возможных пути преодоления философии субъекта: во-первых – теория объективного знания, во-вторых – анализ знаковых систем, или семиология. Первым путем пошел логический позитивизм, вторым – некоторые школы лингвистики, психоанализа и антропологии, обычно объединяемые под рубрикой структурализма.

Но я не избрал ни одного из этих направлений. Должен заявить раз и навсегда: я не структуралист и, признаю с надлежащим сожалением, я не аналитический философ – никто не совершенен. Я попытался нащупать иной путь. Я попробовал выйти за рамки философии субъекта посредством генеалогии этого субъекта, изучая историческое конституирование субъекта, которое привело к появлению современного концепта Я. Не всегда это было легко выполнимо, поскольку большинство историков предпочитают историю социальных процессов, а большинство философов – субъекта без истории. Но это не мешало мне, с одной стороны, использовать тот же материал, что и некоторые ис-

торики социума, и, с другой, признать свой теоретический долг перед такими философами, как Ницше, которые поставили вопрос об историчности субъекта.

До настоящего времени я осуществлял этот общий проект двумя способами. Во-первых, я обращался к современным теоретическим построениям, касающимися субъекта в целом. В одной из своих предыдущих книг я попытался проанализировать теории субъекта как говорящего, живущего, трудящегося существа. Кроме того, я имел дело с более практическим пониманием, вырабатываемым в таких институтах, как больницы, психиатрические лечебницы и тюрьмы, где определенные субъекты становятся объектами знания и в то же время – объектами господства. Теперь я хочу исследовать формы понимания субъектом самого себя. Эти формы самоосмысления, мне кажется, важны для анализа современного опыта сексуальности.

Однако, взявшись за последний проект, я был вынужден изменить свой подход в нескольких важных аспектах. Если позволите, я немного покритикую самого себя. Опираясь на некоторые высказывания Хабермаса, можно выделить три основных типа техник, существующих в человеческих обществах: техники, позволяющие производить, преобразовывать, манипулировать вещами; техники, позволяющие использовать знаковые системы, и техники, позволяющие определять поведение индивидов, навязывать им чужую волю и подчинять их определенным целям или задачам. Иными словами, есть техники производства, техники сигнификации и техники господства.

Разумеется, при изучении истории естественных наук целесообразно, а может даже и необходимо, учитывать техники производства и семиотические техники. Но, поскольку мой проект касался знания о субъекте, я полагал, что техники господства важнее прочих, хотя и остальные не следует исключать. Однако, анализируя опыт сексуальности, я все больше осознавал, что в любом обществе, каково бы оно ни было, существует еще один тип техник: техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своим поступками с целью трансформации себя, преобразования себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т. д. Назовем эти техники техниками или технологией себя.

Мне кажется, что при анализе генеалогии субъекта в западной цивилизации необходимо учитывать не только техники господства, но и техники себя. Или лучше сказать так: необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник – техниками подчинения и техниками себя. Нужно учитывать те точки, в которых техники господства одних индивидов над другими встраиваются в процессы воздействия индивидов на самих себя. И наоборот, следует учитывать те точки, в которых техники себя интегрируются в структуры принуждения или господства. Точка соприкосновения, в которой принуждение одних индивидов другими связывается с их поведением в отношении себя, и есть, на мой взгляд, то, что мы называем «правлением». Править людьми, в широком смысле этого слова, править людьми – не значит заставлять народ делать то, что хочет правитель; правление – это всегда шаткое равновесие, при

котором техники, обеспечивающие принуждение, и процессы конструирования или преобразования себя дополняют и отрицают друг друга.

Когда я изучал психиатрические лечебницы, тюрьмы и пр., я, как мне кажется, делал слишком сильный упор на техниках господства. То, что мы можем назвать дисциплиной, играет действительно важную роль в подобного рода институтах, но это лишь один из аспектов искусства управления людьми в нашем обществе. Мы не должны воспринимать отправление власти как чистое насилие или грубое принуждение. Власть реализуется в сложных взаимоотношениях, и эти взаимоотношения основываются на ряде рациональных техник, эффективность которых зависит от умелой интеграции технологий принуждения и технологий себя. Я полагаю, что мы должны избавиться от в той или иной степени фрейдовской схемы – вам она известна, – схемы интериоризации закона внутри себя. К счастью, с теоретической точки зрения, – и, возможно, к несчастью с практической – всё гораздо сложнее. Словом, изучив поле правления в перспективе техник господства, я хотел бы в предстоящие годы заняться анализом правления – особенно в поле сексуальности – с точки зрения техник себя.

На мой взгляд, среди техник, относящихся к полю технологии себя, крайне важное место занимают техники, ориентированные на открытие и формулирование истины о себе. И если для правления людьми в наших обществах от каждого требуется не только подчиняться, но и производить, а также публично высказывать истину о самом себе, тогда к числу наиболее важных процедур такого рода относятся испытание совести и признание. Безусловно, они прошли долгий и сложный исторический путь от дельфийского предписания *gnothi seauton* («познай самого себя») до необычной терапии Лере, о которой я говорил в начале лекции. Первое и последнюю разделяет огромная дистанция, и сегодня вечером я, конечно же, не собираюсь подробно ее обсуждать. Я хотел бы выделить лишь одну из трансформаций указанных практик, трансформацию, которая произошла на заре эпохи христианства, христианской эры, когда античное требование «познай самого себя» превратилось в монастырское предписание «признайся своему духовному наставнику во всех своих помыслах». Эта трансформация, на мой взгляд, важна для генеалогии современной субъективности. С этой трансформации начинается то, что мы могли бы назвать герменевтикой себя. Сегодня вечером я попробую очертить общее отношение к признанию и испытанию себя у языческих философов, а на следующей неделе постараюсь показать, что произошло с данными практиками в раннем христианстве.

Как известно, основная задача греческих философских школ состояла не в разработке, преподавании теории. Целью греческих философских школ было преобразование индивида. Греческая философия стремилась сформировать у индивида качества, которые бы позволили ему жить иначе – лучше, счастливее, – нежели все остальные. Какую роль в этом играли испытание себя и признание? На первый взгляд, в античных философских практиках обязанность высказывать истину о себе занимает достаточно ограниченное место. Тому есть две причины, которые остаются в силе на протяжении всей греческой или эллини-

стической античности. Первая причина состоит в том, что задачей философской подготовки было вооружить индивида определенным числом предписаний, которые позволят ему действовать в любых жизненных обстоятельствах не теряя самообладания или спокойствия духа, телесной и душевной чистоты. Из этого принципа вытекает особое значение речи наставника. Речь наставника должна излагать, объяснять, убеждать; он должен передать ученику универсальный код всей его жизни, поэтому вербализация совершается наставником, а не учеником.

Есть также вторая причина того, почему обязанность признания не имела особого значения для руководства античным сознанием. В то время связь с наставником была свободной или, во всяком случае, добровольной. Это было взаимоотношение двух волей, которое не предполагало полного или безоговорочного послушания. Человек просит или принимает совет наставника либо друга, чтобы справиться с тяжким испытанием, утратой, изгнанием или немилостью судьбы и т. д. Либо опять же человек отдает себя в руки наставника на определенный период времени, чтобы однажды обрести способность действовать автономно и больше не нуждаться в советах. Античное руководство направлено на автономию руководимого. Понятно, что в подобных условиях необходимость изучать самые отдаленные уголки себя отсутствует. Ученику нет нужды рассказывать о себе всё, раскрывать свои самые сокровенные тайны, чтобы наставник смог осуществить свою власть над ним. Полное и постоянное предъявление себя взору всевластного руководителя не характерно для данной техники руководства.

Однако, несмотря на эту общую ориентацию, которая отводит испытанию себя и признанию крайне незначительное место, уже задолго до появления христианства можно найти развитые техники открытия и формулирования истины о себе. И их роль, судя по всему, становилась все более заметной. Усиление значимости этих техник безусловно связано с развитием форм коммунальной жизни в философских школах, например, у пифагорейцев или эпикурейцев, а также с особой ценностью, которой наделялась медицинская модель в эпикурейской и в стоической традициях.

Поскольку дать обзор эволюции этих техник в греческой и эллинской цивилизациях за столь короткое время невозможно, я приведу лишь два отрывка, принадлежащие римскому философу Сенеке. Их можно рассматривать как достаточно надежные свидетельства практик испытания себя и признания, распространенных среди стоиков периода Империи в момент зарождения христианства. Первый отрывок взят из «De Ira» Сенеки. Вот он – я зачитаю:

Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать весь свой день? До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен! Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай, она теперь знает свой нрав и свои привычки. Я стараюсь не упускать такой возможности и каждый день вызываю себя к себе на суд. Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд,

когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок: ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок, если я могу сказать себе: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами... Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном: и вместо того, чтобы исправить, обидел человека...» и т. д.

Есть нечто парадоксальное в том, что стоики, вроде Сенеки, а также Секста, Эпиктета, Марка Аврелия и пр., придавали столь большое значение испытанию совести, хотя согласно их доктрине все проступки признавались равными и потому не было никакой необходимости спрашивать себя насчет каждого из них.

Но давайте взглянем на этот текст чуть внимательнее. Прежде всего, Сенека использует словарь, который на первый взгляд кажется, вроде бы, судебным. Он применяет такие выражения, как *cognoscere de moribus suis* и *me causam dico*, – типичные для судебного словаря. Поэтому складывается впечатление, что субъект выступает в отношении самого себя одновременно судьей и обвиняемым. При подобном испытании совести субъект будто разделяется надвое и выстраивает судебную сцену, в которой играет одновременно обе роли. Сенека подобен обвиняемому, признающемуся в преступлении судье, которым он же сам и является. Но если мы посмотрим более внимательно, то увидим, что Сенека использует скорее хозяйственный, чем судебный словарь. Это словарь распоряжения товарами или землей. Сенека говорит, например, что он *sresculator sui*, что он свой собственный тайный цензор, что он придирчиво разбирает весь свой день, *totum diem meum scrutor*, или что он взвешивает каждое слово и поступок; он использует слово *remetior*. К себе он относится не как судья, призванный покарать; он скорее исполняет роль хозяина, который, по окончании работы или по завершении делового года, сводит счета, проверяет запасы вещей и смотрит, все ли было сделано правильно. Сенека скорее неусыпный администратор самого себя, чем судья своего прошлого.

С этой точки зрения важно, за какие совершенные проступки порицает себя Сенека. Он упрекает себя в том, что критиковал кого-то и, вместо того чтобы помочь, навредил ему; или опять же говорит, что спорил с людьми, которые были не в силах понять его. Эти проступки, говорит он себе, на самом деле не проступки, а ошибки. Почему ошибки? Либо потому, что он не держал в уме цели, которые просвещенный муж должен ставить перед собой, либо потому, что он неправильно применял правила поведения, выводимые из этих целей. Его проступки являются ошибками в том смысле, что каждый из них представляет собой рассогласование целей и средств. Важно и то, что Сенека вспоминает эти проступки не для того, чтобы наказать себя; его цель – в точности припомнить правила, которые он должен был применить. Такое вспоминание призвано реактивировать фундаментальные философские принципы и упорядочить их применение. В христианской исповеди кающийся должен вспомнить закон,

чтобы вскрыть свои грехи, но в стоическом упражнении просвещенный муж должен вспомнить конкретные действия, чтобы реактивировать фундаментальные правила.

Стало быть, подобное испытание можно кратко охарактеризовать следующим образом. Во-первых, это ни в коем случае не вопрос обнаружения истины, скрытой в субъекте. Скорее, это вопрос вспоминания истины, забытой субъектом. Во-вторых, забытое субъектом – это не он сам, не его суть, не его происхождение, не его родство со сверхъестественными силами. Субъект не помнит то, что ему следовало сделать, т. е. набор усвоенных им правил поведения. В-третьих, вспоминание ошибок, совершенных в течение дня, необходимо для измерения дистанции, отделяющей то, что было сделано, от того, что должно было быть сделано. И в-четвертых, субъект, который практикует подобное испытание себя, не является действующим началом довольно туманного процесса, который необходимо расшифровать. Он представляет собой точку, в которой правила поведения собираются и регистрируются в форме воспоминаний. Одновременно он представляет собой точку отсчета для действий, в той или иной мере соответствующих этим правилам. Он, субъект, образует точку пересечения ряда воспоминаний, которые необходимо перенести в настоящее, и действий, которые следует отрегулировать.

Подобное вечернее испытание занимает свое логическое место среди других стоических упражнений, например, постоянного чтения сборника наставлений (во имя заботы о настоящем); размышления о невзгодах, которые способна принести жизнь, – знаменитые *premeditatio malorum* (во имя заботы о возможном); перечисления поутру задач, которые необходимо выполнить в течение дня (во имя заботы о будущем); наконец, вечернего испытания совести (во имя заботы о прошлом). Как видите, во всех этих упражнениях Я не воспринимается в качестве поля субъективных данных, которые подлежат толкованию. Скорее, оно подвергается суду возможных или реальных действий.

Теперь, после испытания совести, представляющего собой своеобразное признание перед самим собой, я бы хотел поговорить о признании перед другими людьми: я имею в виду экспозицию своей души кому-то еще, скажем, другу, советчику, учителю. Эта практика не играла особой роли в философской жизни, но она развивалась в некоторых философских школах, например, у эпикурейцев; кроме того, она была широко известна в медицинской практике. В медицинской литературе содержится множество примеров такого рода признания или экспозиции себя. Например, подобные практики упоминаются в трактате Галена «О душевных страстях», а Плутарх в «*De Profectibus in Virtute*» пишет: «Есть множество больных, принимающих лекарства, но есть и те, кто отказываются от него; прячущий в душе нечто постыдное, свое вожделение, свою низость, свою алчность, свое сладострастие, вряд ли поправится. Если же он рассказывает о своих пороках, разоблачая свои недостойные помыслы, если он признается в них, вместо того чтобы с наслаждением скрывать, – это верный признак выздоровления».

Еще один отрывок из Сенеки тоже может послужить иллюстрацией того, что представляло собой признание в поздней античности. Он расположен в

начале «De Tranquillitate Animi». Серен, молодой друг Сенеки, приходит спросить у того совета. Ситуация совершенно откровенно описывается как медицинская консультация по поводу его душевного состояния. «Почему бы, – спрашивает Серен, – почему бы мне не раскрыть тебе правду как врачу?.. я не болен и не здоров». Серен чувствует недомогание; он говорит, что будто находится на корабле, не продвигающемся вперед, а кружащем и раскачивающемся на одном месте. Он боится оставаться в море в таком положении, ввиду твердой земли и добродетелей, которые остаются недостижимыми. Чтобы избавиться от этого состояния, Серен решает проконсультироваться у Сенеки и признаётся тому в своих ощущениях. Он говорит, что хочет *verum fateri*, рассказать правду, Сенеке.

Что же это за правда, что это за *verum*, в которой он хочет признаться? Признаётся ли он в прегрешениях, тайных помыслах, постыдных желаниях и тому подобном? Вовсе нет. Текст Серена выглядит как собрание довольно малозначительных – по крайней мере, малозначительных для нас – подробностей. Например, Серен признаётся Сенеке, что пользуется глиняной посудой, доставшейся от отца, что он легко увлекается, когда произносит публичные речи, и т. д. и т. п. Но за этим внешним беспорядком можно легко различить три отдельные области его признания: область богатства, область политической жизни и область славы; стремление к достатку, участие в делах города, завоевание благосклонности публики. Таковы – таковы были – три вида деятельности, возможные для свободного человека, три распространенных моральных вопроса, которые обсуждались крупнейшими философскими школами того периода. Следовательно, структура экспозиции Серена определяется не действительным ходом его жизни, она определяется не его реальными переживаниями либо теорией души или ее элементов, а исключительно классификацией различных видов деятельности, доступных для осуществления, и целей, доступных для воплощения. Серен демонстрирует свою установку в отношении каждого из этих полей, перечисляя то, что доставляет ему удовольствие, и то, что ему не нравится. Выражение «мне нравится» (*places me*) проходит красной нитью через его анализ. Ему нравится оказывать услуги друзьям. Ему нравится есть простую пищу и иметь не больше, нежели ему досталось по наследству, но зрелище чужой роскоши ему тоже нравится. Ему доставляет удовольствие совершенствовать свой ораторский стиль в надежде, что потомки сохранят его слова. Предъявляя подобным образом то, что ему нравится, Серен не стремится обнаружить свои глубинные желания. Его удовольствия не используются для выявления того, что христиане позже назовут *concupiscensia*. Для него главное – его собственное состояние и расширение познаний в области моральных принципов. Подобное расширение уже известного является силой, способной превратить чистое знание и простое понимание в реальный способ жизни. Именно это и пытается проделать Сенека, когда прибегает к ряду убеждающих аргументов, демонстраций, примеров не ради выявления до сих пор неизвестной истины, скрытой внутри, в глубине души Серена, а с целью, скажем так, объяснения степени истинности истины. Речь Сенеки призвана не добавить к тому или иному теоретическому принципу силу принуждения, исходящего извне, а пре-

творить его во всепобеждающую силу. Сенека должен утвердить истину как силу.

Отсюда, мне кажется, следует несколько выводов. Во-первых, в игре между признанием Серена и консультацией Сенеки истина, как видите, определяется не через соответствие реальности, а в качестве силы, присущей принципам и требующей осуществления в речи. Во-вторых, эта истина не скрывается позади сознания или под ним в глубочайшем и потаеннейшем уголке души. Она находится перед индивидом, выступая точкой притяжения, своего рода влекущей силой, толкающей его к цели. В-третьих, эта истина достигается не благодаря аналитическому изучению того, что считается подлинным в индивиде, а за счет риторического объяснения того, что подобает всякому, желающему вести жизнь просвещенного мужа. В-четвертых, признание Серена направлено не на его индивидуализацию посредством открытия каких-либо личностных качеств, а на конституирование Я, которое может одновременно и непротиворечиво выступать субъектом знания и субъектом воли. В-пятых, мы можем видеть, что подобная практика признания и консультации остается в рамках того, что греки издавна называли *gnome*. Термин *gnome* обозначает единство воли и знания; он относится также к небольшому фрагменту речи, в котором истина проявляется со всей силой и запечатлевается в душе людей. Таким образом, мы можем сказать, что даже в I в. н. э. тип субъекта, предлагаемый как модель и как цель в греческой или в эллинистической либо римской философии, – это гномическое Я, в котором сила истины едина с формой воли.

В данной модели гномического Я мы выявили несколько составляющих: необходимость высказывания истины о себе, роль наставника и его речи, долгий путь, который ведет в итоге к появлению Я. Все эти элементы мы находим и в христианских технологиях себя, однако там они организованы совершенно иначе. В общем, я хочу сказать – и на этом закончу, – что, если мы внимательно рассмотрим практики испытания себя и признания в эллинистической или римской философии, то обнаружим, что в них Я не должно открываться или расшифровываться подобно очень туманному тексту. Вы видите, что задача – не вывести на свет самую темную часть себя. Напротив, Я не нужно открывать, его следует конституировать, конституировать при помощи силы истины. Эта сила скрывается в риторических качествах речи наставника, а эти риторические качества частично зависят от экспозиции, совершаемой учеником, который должен объяснить, насколько далеко он продвинулся в выстраивании своей жизни согласно известным ему истинным принципам. И, на мой взгляд, подобная организация Я как цели, организация того, что я называю гномическим Я, как конечной точки, результата, на который ориентированы признание и испытание себя, глубоко отличается от того, что мы встречаем в христианских технологиях себя. В христианских технологиях себя проблема заключается в разоблачении того, что скрыто внутри; Я уподобляется тексту или книге, которую мы должны расшифровать, а не тому, что мы должны сконструировать путем совмещения, взаимоналожения воли и истины. Эта организация, эта христианская организация, столь не похожая на языческую, имеет, на мой взгляд, реша-

ющее значение для генеалогии современного Я, что я и попытаюсь объяснить через неделю, когда мы встретимся вновь.

Спасибо.

Вопросы к тексту:

1. Какие изменения в философии субъекта указывает М. Фуко?
2. Как техники себя и техники господства влияют на понятие субъекта?
3. Что такое гномическое Я?
4. В чем автор видит цель греческой философии?

ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ



Жиль Делёз (1925-1995) – французский философ. Обучался философии в Сорбонне; преподавал в ряде лицеев Франции, а также в Лионском университете и в Сорбонне; профессор университета Париж-VIII.

Совместно со своим другом и соавтором, психоаналитиком Ф. Гваттари Делёз вводит в философский лексикон понятие «ризомы» как определенного принципа организации структур - мышления, общества, рынка, виртуального пространства). Для ризоматической организации структур характерно отсутствие единого центра, множественность, неоднородность, соединение всего со всем. Такое понимание структурных отношений противостоит классическому пониманию подобных структур неизменными, линейными: ризома отображает горизонтальные связи в отличие от иерархичного представления связей вертикальными, древовидными. Также особенностью концепции Делёза становится рассмотрение структур в динамике.

В данном фрагменте текста Делёз прослеживает понятие симулякра, однако он больше связывает его с ризоматическим восприятием, нежели чем с пониманием симулякра в концепции Ж. Бодрийяра.

* * *

Текст из книги: Делёз Ж. «Платон и симулякр»

Что же все-таки это означает: «Перевернуть платонизм вверх ногами»? Ведь именно таким образом определял Ницше задачу философии и, если брать более обобщенно, задачу философии будущего. Скорее всего, эта формула должна быть связана с упразднением мира сущностей и мира видимости. Однако маловероятно, чтобы такой проект был исключительным достоянием Ницше. Двойное обличение мира сущности и видимости восходит к Гегелю или, вероятнее всего, берет свое начало у Канта. Однако вряд ли Ницше подразумевал под этим то же самое, что Кант или Гегель. Ввиду абстрактного характера эта формула «переворачивания» обнаруживает свою ущербность, поскольку оставляет в тени основной мотив платонизма. Именно за счет «переворачивания платонизма» необходимо выявить и прояснить данную мотивацию, «проследить» тот способ, которым Платон выслеживал Софиста.

Вообще говоря, мотив теории идей должен быть обнаружен в избирательной способности, воле к отбору или предпочтению. Его можно рассматривать как проблему «отмечания разницы» и проведения различий между «вещью» как таковой и ее образами, оригиналом и копией, моделью и симулякр. Однако возможно ли говорить о равнозначности этих выражений? Платоновский проект проясняется только тогда, когда мы обращаем внимание на метод деления, который не может рассматриваться в качестве одной из многих диалектических процедур, существующих наряду с другими. Этот метод вбирает в себя всю власть диалектики, стремясь объединить ее с другой властью ради созидания целой системы. Прежде всего следует напомнить, что этот метод заключается в делении рода на противоположные виды с целью подведения исследуемой вещи под соответствующие виды. Это должно прояснить нам процесс спецификации в «Софисте», предпринимаемый ради определения рыболова. Однако здесь мы сталкиваемся лишь с поверхностным аспектом деления, его ироническим аспектом. Если принимать его всерьез, то вполне уместным будет выглядеть возражение Аристотеля, связанное с тем, что деление в этом случае окажется неправильным и запрещенным силлогизмом, поскольку в нем утрачивается средний термин. Такое деление даст нам, например, следующее заключение: процесс ловли рыбы со стороны искусств приобретения будет являться приобретением с помощью ловли и так далее.

Подлинная цель деления должна быть обнаружена где-то в другом месте. В «Политике» присутствует изначальное определение государственного деятеля, согласно которому он является пастухом народа. И тотчас же врач, чернорабочий и торговец, будучи конкурентами, внезапно объявляют: «Я – пастух человеческого стада». Или, к примеру, в «Федре» возникает вопрос об определении исступления или, точнее говоря, об умении распознавать подлинное исступление, настоящую и истинную любовь. И вновь появляется масса претендентов, которые говорят: «Я – инспирирован; я действительно влюблен». В этих случаях цель деления вовсе не заключается в делении рода на виды, а имеет более глубокий смысл. Этот метод должен удовлетворять задаче отбора по происхождению, различению претендентов, установлению и отмечанию разницы между чистым и не чистым, аутентичным и не аутентичным. Это объясняет постоянно используемую метафору, сравнивающую деление с процедурой проверки золота. Платонизм – философская «Одиссея», а платоновская диалектика – это не диалектика противоположностей или противоречия, а диалектика соперничества (*amphisbethesis*), диалектика соперников и истцов. Сутью деления не является деление рода на виды. Глубинный смысл этого метода заключается в принципе отбора по происхождению и родословной. Он просеивает и сортирует претензии, отличая истинного претендента от ложного. В стремлении достигнуть эту цель, Платон постоянно использует иронический метод. В тот момент, когда деление нисходит к актуальной задаче селекции, все происходит так, что возникает ощущение, как будто бы деление отрекается от своей задачи, стремясь обрести поддержку лишь исключительно в области мифа. Так, в «Федре» миф о перевоплощении души, казалось бы, полностью прерывает

основное усилие деления. То же самое происходит и в «Политике» с мифом об архаических веках. Это поспешное отступление, эта видимость бегства или отречения оказывается второй ловушкой деления, его второй иронической ипостасью. На самом же деле миф ничего не прерывает. Наоборот, он является интегральным элементом деления. Основная характеристика деления заключается в преодолении двойственности мифа и диалектики. Этот метод вновь стремится объединить в себе власть диалектики и власть мифа с его постоянной циклической структурой, в действительности является историей первоосновы. Он предусматривает создание модели, в соответствии с которой могут осуждаться различные претенденты. Первооснова всегда нуждается в претензии или требовании. Появляется претендент, который обращается к основанию, а его требование должно оцениваться как вполне обоснованное, недостаточно обоснованное или вообще лишенное всякого основания. Например, в «Федре» миф о перевоплощении свидетельствует о том, что задолго до своего воплощения души имели возможность созерцать Идеи. В то же самое время этот миф предлагает нам критерий отбора, в соответствии с которым истинное, имеющее свои полные основания, или подлинная любовь свойственны только таким душам, которые созерцали множество различных вещей и таят в себе огромное число воспоминаний, спящих, но способных появиться вновь. Наоборот, души чувственные, забывчивые и наполненные низменными намерениями, осуждаются в качестве ложных претендентов. И то же самое – в «Политике»: циклический миф показывает, что дефиниция государственного деятеля как «пастуха человеческого стада» в своем буквальном значении обращена только к античному богу. Однако критерий отбора, в соответствии с которым различные горожане далеко не равным образом участвуют в мифологической модели, извлекается из самого мифа. Элективное участие становится ответом на проблему метода отбора.

Участвовать – это, в лучшем случае, быть вторым. Знаменитая триада неоплатонизма – «неучастваемое», участваемое и участник – именно на это и опирается. Можно выразить ее и по-другому: первооснова, объект в своем стремлении и претендент; отец, дочь и жених. Первооснова всегда владеет чем-либо изначальным способом. Она расстаётся с тем, чем владеет, чтобы этим поделиться, отдать тому, кто просит, кто будет владеть этим только вторичным образом. И расстанется она с тем, чем владеет, лишь тогда, когда убедится в способности истца выдержать все испытания основанием. Участваемое есть лишь то, чем неучастваемое владеет изначальным. Неучастваемое распределяет для участия, предлагает участваемое участникам: Справедливость, качество быть справедливым и справедливый человек. Нет никакого сомнения, что в этом элективном участии необходимо различать всевозможные уровни и даже целую иерархию. Однако, может быть, существует третий или четвертый обладатель, и так в направлении бесконечной Деградации, кульминация которой связана с тем, кто владеет разве что симулякром, миражом, сам являясь в этот момент лишь миражом и симулякром? Фактически «Политик» и предлагает подобную детальную иерархию: подлинный государственный деятель или тот, кто имеет полное основание стремиться и желать, а затем

родственники, слуги и рабы, и, спускаясь вниз, к симулякру, – подражатели и притворщики. На тех, кто занимает последнее место в иерархии, проклятье обрушивается тяжелым грузом. Все они становятся олицетворением злой власти, власти ложных претендентов.

Таким образом, миф создает имманентную модель или проверку на основание, в соответствии с которой обманщики должны быть осуждены, а их претензии оценены по достоинству. Только на этих условиях деление достигает поставленной цели, которая заключается в установлении подлинности Идеи в отборе по происхождению, а не в спецификации понятия и определении видов. Но каким образом мы объясним то, что из трех наиболее важных текстов, имеющих дело с делением, таких, как «Федр», «Политик» и «Софист», последний из них не содержит обосновывающего мифа? Причина этого проста. В «Софисте» применение метода деления парадоксально. Он используется не для того, чтобы оценить заслуженных претендентов, а наоборот, для выслеживания ложных претендентов как таковых с целью определения бытия (или, скорее, небытия) симулякра. Сам Софист представляет собой бытие симулякра. Он олицетворяет его как сатир, кентавр или Протей, который повсюду пробирается, вмешивается не в свое дело, незаметно вкрадывается и втирается во все. В связи с этим, цель диалога содержит в себе наиболее необычную авантюру платонизма. Двигаясь в направлении поиска симулякра, проницая его хаос, в мгновенном проблеске Платон открывает то, что симулякр – не просто ложная копия, а то, что он ставит под вопрос вообще всяческие изображения копии и модели. Окончательное определение Софиста ведет нас к такой точке, где мы больше неспособны отличать его от самого Сократа. Он – ироник, работающий конфиденциально за счет сжатых аргументов. Была ли необходимость подтолкнуть иронию к подобной крайности? Не указал ли сам Платон на то направление, в котором платонизм должен «перевернуться»?

Мы начали с определения изначальной мотивации Платона: различение сущностей от представления, интеллигибельного от чувственного, Идеи от образа, оригинала от копии и Модели от симулякра. Однако мы видим, что эти выражения не эквивалентны. Различие колеблется между двумя видами образов. Копии являются вторичными обладателями. Они – вполне обоснованные претенденты, обеспеченные подобием. Симулякры же уподобляются ложным претендентам, возникают на основе отсутствия сходства, обозначают существенное извращение или отклонение. Именно в этом смысле Платон различает две области образов-идолов: с одной стороны, – копии-изображения, с другой, – симулякры-фантазмы. В настоящий момент мы находимся в наилучшей позиции для определения платоновского мотива в его целостности. Прежде всего, он связан с процессом отбора среди претендентов, различением хороших и плохих копий или, скорее, определением границы между копиями (обладателями хороших оснований) и симулякрами (всегда погруженных в пучину несходства). Мотив Платона сводится к вопросу о том, что именно обеспечивает триумф копий над симулякрами. Это – проблема подавления симулякров, удержания их на глубине, предохранения от

всплывания на поверхность и от способности симулякров «вкрадываться» во что бы то ни было.

Величайший манифест двойственности Идеи и образа связан только с целью обеспечить скрытое разделение между двумя видами образов и предоставить для этого конкретный критерий. Копии и изображения являются хорошими образами только потому, что они обеспечены подобием. Однако подобие не должно пониматься с точки зрения внешнего отношения. Оно фиксируется скорее не между одной вещью и другой, а между вещью и Идеей. Ведь именно Идея включает такие отношения и пропорции, которые образуют внутреннюю сущность. Подобие, будучи как внутренним, так и духовным, является мерой любой претензии. Копия в действительности чему-либо подобна только в том смысле, в котором она подобна Идее вещи. Претендент соответствует объекту только тогда, когда он создается (внутренне и духовно) по образцу Идеи. Он достоин качества (например, качества быть справедливым), только если он сам основан на сущности (справедливости). Короче, существует высшая идентичность Идеи, которая обнаруживает веские основания для различных претензий у копий, поскольку утверждает их на основе внутреннего и унаследованного ими подобия. А теперь перейдем к другому типу образов, а именно к симулякрам. Когда они на что-либо претендуют (на объект, качество и т. д.), то делают это тайно, прикрываясь агрессией, используя инсинуацию, ниспровержение, выступая «против отца» и обходя стороной саму Идею. Симулякры – претенденты, не имеющие основания, тщательно скрывающие отсутствие сходства, несущие внутренний дисбаланс.

Если мы определим симулякр как копию копии, бесконечно деградирующее изображение, бесконечную потерю подобия, то, в таком случае, мы утратим самое существенное – само различие между природой копии и природой симулякра, которое определяет тот основной аспект, за счет которого они образуют две половины одной единой области. Копия является образом, обеспеченным подобием. Симулякр же – образ, лишенный подобия. Знакомство с этим понятием произошло на основе катехизиса, вдохновителем которого и был Платон. Бог сотворил человека по образу и подобию. Однако же в результате грехопадения человек утрачивает подобие, сохраняя при этом образ. Мы становимся симулякром. Мы отказываемся от морального существования ради того, чтобы войти в стадию эстетического существования. Эта отсылка к катехизису особенно ярко показывает демонический характер симулякра. Без сомнения, он производит эффект подобия, но здесь возникает скорее воздействие целого, которое целиком и полностью является внешним, которое образовано совсем не теми средствами, которые задействованы внутри модели. Симулякр покоится на несоответствии и разнице. Он содержит в себе отсутствие сходства. Именно по этой причине мы больше не способны определять его по отношению к модели, накладываемой на копию, модели Того же Самого, из которой и выводится качество подобия всех копий. Если все же допустить, что симулякр имеет модель, то он будет являться моделью иного

рода, моделью Другого (l'Autre), из которой проистекают симулякры, вмещающая в себя отсутствие сходства.

Обратимся к примеру великой платоновской троицы – потребителю, производителю и подражателю. Если потребитель и располагается на вершине иерархической лестницы, то это происходит лишь только потому, что, оценивая результаты, он имеет в своем распоряжении истинное знание (*savoir*), знание модели или Идеи. Копия может быть названа подражанием только в той степени, в которой она воспроизводит модель. Несмотря на то, что имитация носит поэтический, духовный и внутренний характер, она является истинным продуктом, поскольку создана в отношениях и пропорциях, соответствующих конститутивной сущности. В хорошей копии всегда присутствует продуктивная операция и соответствующее ей если не знание, то хотя бы правильное мнение. В дальнейшем мы видим, что подражание обречено на уничижительное значение, ибо теперь оно – только лишь симуляция. Оно относится к симулякру и обозначает лишь внешний и вовсе не продуктивный результат подобия. Этот результат получен за счет хитрости, уловки или ниспровержения. Правильное мнение исчезает, а остается лишь особый тип иронического столкновения, которое занимает место какого-либо вида знания. Власть захватывает искусство столкновения, выходящее за пределы знания и мнения. Платон и проясняет именно то, каким образом получается этот непродуктивный результат. Симулякры указывают на гигантские сферы, глубины и дистанции, с которыми наблюдатель не способен справиться. Он не может овладеть ими, поскольку испытывает впечатление подобия. Этот симулякр содержит в себе иную позицию; наблюдатель становится частью самого симулякра, который видоизменяется и деформируется под влиянием его точки зрения. В симулякре происходит становление безумием или становление безграничного. Как показано в «Филебе», где «всегда мгновение длится в большей или меньшей степени», всегда существует становление другого, становление разрушительных глубин, способных обходить и избегать равенство, границу, То же Самое или Подобное: всегда одновременно больше или меньше, но никогда не равенство. Наложить границу на это становление, упорядочить его в соответствии с Тем же Самым, связать его с подобием – и сделать это именно с той стороны, которая остается мятежной, – подавить ее настолько глубоко, насколько возможно, заточить в пещеру на дне Океана – такова цель платонизма с его волей обеспечить полную победу изображений над симулякрами.

Таким образом, платонизм открывает целую область, которую философия позже осознает как свою собственную: область репрезентации, наполненную копиями-изображениями и определяемую внутренним отношением к модели или основанию, а не внешним отношением к объекту. Модель Платона является Тем же Самым в том смысле, в котором философ говорит, что справедливость – не более чем справедливый, храбрость – не более чем храбрый и т. д. Модель – абстрактное определение, она владеет чем-либо изначальным и первостепенным образом. Платоновская копия – Подобное: претендент, владеющий чем-либо второстепенным образом. В отношении чистой

идентичности модели или оригинала в этом случае соответствует образцовое подобие. По отношению к чистому подобию копии здесь соответствует подобие, называемое подражательным. Однако не следует думать, что платонизм развивает власть репрезентации ради нее самой. Это необходимо для отмечаия границ этой области, то есть ее обоснования и отбора, Исключения того, что способно затемнять ее границы. Развертывание репрезентации, имеющей полные основания и пределы, являлось скорее заслугой Аристотеля. У него репрезентация мгновенно, бегло просматривается и, простираясь над целой областью, расширяется от наивысших родов к наименьшим видам. Метод деления обладает чисто традиционным очарованием, который он разделяет с методом спецификации, еще отсутствующим у Платона. Мы можем также зафиксировать и третий момент, когда, не без влияния христианства, перестали заниматься поисками установления основания для репрезентации или же поиском условий ее возможности, уже не занимаются спецификацией и определением границ. Теперь стремятся лишь сделать ее бесконечной, одарить вполне обоснованным притязанием на неограниченное, предоставить ей право завоевывать как бесконечно большое, так и бесконечно малое, открыть репрезентацию за пределами наивысшего рода и наименьшего вида.

Это стремление осветили своим гением Лейбниц и Гегель. Но и они не поддержали элемент репрезентации, поскольку сохранялась двойная необходимость Того же Самого и Подобного. То же Самое обнаруживает безусловленный принцип, способный делать его правилом неограниченного, то есть достаточным основанием. Точно таким же образом и Подобное обнаруживает условие, способное применяться и прилагаться к неограниченному, то есть конвергенцию или непрерывность. Фактически понятие, сходное с лейбницевским понятием «совозможности», означает, что вместе с монадами, уподобленными отдельным точкам, каждая из серий, которая стягивается вокруг одной из этих точек, экстраполируется в иные серии, стягиваясь вокруг других точек. Другой мир начинается вблизи таких точек, которые должны повлечь за собой дивергенцию полученных серий. Исходя из этого, мы видим, как Лейбниц исключает дивергенцию, переводя ее на уровень «невозможного», сохраняя максимум конвергенции или непрерывности как критериев лучшего из возможных миров, то есть критериев реального мира. (Лейбниц представляет другие миры в качестве «претендентов», имеющих слишком мало оснований.) То же самое можно отнести и к Гегелю. Не так давно было отмечено, в какой степени диалектические циклы вращаются вокруг одного центра, в какой степени все они полагаются на единственный центр. Когда философия пускается на завоевание бесконечного, она не может освободиться от элемента репрезентации ни в моноцентрических циклах, ни в конвергирующих сериях. Степень ее опьянения становится ложным явлением. Она всегда преследует одну и ту же задачу – Иконологию, приспособливая ее к спекулятивным построениям Христианства (бесконечно малое и бесконечно большое). Цель всегда одна – отбор среди претендентов, исключение эксцентричных и

девиантных претендентов, во имя высшего телеологизма, сущностной реальности или смысла истории.

Эстетика страдает от щемящей двойственности. С одной стороны, она обозначает теорию чувственности как формы возможного опыта; с другой стороны, обозначает теорию искусства как отражение реального опыта. Для того чтобы эти два значения были связаны друг с другом, условия опыта вообще должны стать условиями действительного опыта. В этом случае произведение искусства станет процессом экспериментирования. Мы знаем, например, что определенные литературные процедуры (что справедливо и для других видов искусства) допускают одновременный рассказ нескольких историй. Без сомнения, это является существенной характеристикой современного произведения искусства. И это вовсе не становится проблемой существования различных точек зрения на одну и ту же историю, поскольку эти точки зрения все же будут подчиняться правилу конвергенции. В этом случае, скорее, существует проблема различных и дивергентных историй, как если бы абсолютно отличный пейзаж соответствовал бы каждой точке зрения. Возникает действительное единство дивергентных серий, поскольку они – дивергентны. Однако существует хаос, постоянно отбрасывающий центр, который становится единым только лишь в Великом Произведении. Этот не оформленный хаос, великое послание «Поминок по Финнегану» – не просто какой-то там хаос. Он олицетворяет собой власть утверждения, власть, которая для того, чтобы утверждать все гетерогенные серии, «запутывает» их внутри себя (именно отсюда интерес Джойса к Бруно как теоретику *complicatio*). Между этими основными сериями создается определенный внутренний резонанс, который вызывает ускоренное движение, выходящее за пределы самих серий. За счет своих главных характеристик, симулякр разрывает свои узы и поднимается к поверхности, утверждая свою подавленную власть, власть фантазма. Уже Фрейд показал, каким образом фантазм является следствием, по крайней мере, двух серий – инфантильной и серии Достижения половой зрелости. Аффективный заряд, связанный с фантазмом, объясняется внутренним резонансом, носителем которого и является симулякр. Ощущение смерти, экстаза или разрыва жизни объясняется амплитудой ускоренного движения, которая удерживает их вместе. Таким образом, условия реального переживания и структура произведения искусства вновь объединяются: расхождение (дивергенция) серии, циклы, лишенные центра, состояние хаоса, охватывающее их, внутренний резонанс, движение амплитуды, агрессия симулякра.

Подобные системы, конституированные размещением несоизмеримых элементов или гетерогенными сериями в коммуникации, в известном смысле, являются совершенно общими. Они являются знаково-сигнальными системами. Сигнал – структура, в которой разница потенциала распределена и которая гарантирует коммуникацию несоизмеримых компонентов. Знак – это то, что вспыхивает на границе двух уровней, между двумя общающимися сериями. По-видимому, действительно, все феномены реагируют на эти условия ввиду того, что обнаруживают свое основание в асимметрии, разнице или

неравенстве. Все физические системы являются сигналами, а все качества – знаками. Однако верно и то, что те серии, которые граничат с ними, остаются внешними. Иначе говоря, условия их воспроизведения остаются внешними по отношению к феномену. Для того чтобы говорить о симулякре, необходимо иметь гетерогенные серии, которые должны быть действительно перенесены внутрь системы, включены в хаос или перемешаны в нем. Их различия должны быть оплачены по всем счетам. Без сомнения, всегда существует подобие между резонирующими сериями, но в данном случае это не является проблемой. Проблема, скорее, заключена в статусе и позиции этого подобия. Рассмотрим две формулы: «различается только то, что подобно», и «только различное может быть подобно друг другу». Существует два разных способа прочтения мира. Одно призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другое призывает мыслить подобие или даже идентичность, как продукт глубокой несоизмеримости и несоответствия. Первое чтение уже изначально определяет мир копий или репрезентаций; оно устанавливает мир как изображение. Второе же чтение, в противоположность первому, определяет мир симулякра, устанавливая сам мир в качестве фантазма. Исходя из второй формулы, не так уж и важно, изначально ли та несоизмеримость, на которой основываются симулякры, велика она или мала. Может случиться так, что основные серии имеют только незначительное различие между ними. Достаточным условием является то, что конститутивная несоизмеримость получит оценку, исходя из самой себя, которая не будет предрешена какой-либо изначальной идентичностью, и что несоизмеримость (*le dispar*) будет единством меры и коммуникации. В этом случае подобие будет мыслиться только как продукт этого внутреннего различия. Не столь уж и важно, имеет ли система огромную внешнюю или минимальную внутреннюю разницу, существует ли оппозиция между подобием, возникающим на кривой, и разницей, большой или малой, всегда занимающей центр системы, лишенной центра.

Таким образом, «перевернуть платонизм вверх ногами» значит заставить симулякры подняться к поверхности и утвердить свои права среди копий и изображений. Проблема более не связана с проведением границы между сущностью и видимостью, моделью и копией. Это различие полностью действует внутри мира репрезентации. Скорее, она связана с предпринимаемым ниспровержением этого мира – «сумерками богов». Симулякр не является копией на большей стадии деградации. Он становится убежищем позитивной власти, которая отрицает оригинал и копию, модель и репрезентацию. По крайней мере, две дивергентные серии втянуты внутрь симулякра, ни одна из которых не может быть определена ни как оригинал, ни как копия. Тщетной является и попытка воспользоваться моделью Другого, поскольку вообще не существует такой модели, которая могла бы противостоять головокружительности симулякра. Более не существует какой-либо привилегированной точки зрения, за исключением объекта, общего всем имеющимся точкам зрения. Не существует возможной иерархии, второй, третьей... Подобие существует, но оно возникает как внешний результат

симулякра, поскольку выстраивается на дивергентных сериях и делает их резонирующими. Идентичность хотя и возникает, но возникает как закон, который запутывает и усложняет все серии и обеспечивает возврат к каждой из них в течение ускоренного движения. В ситуации «переворачивания платонизма» подобие становится ушедшей во внутрь разницей, идентичность Разного выступает как изначальная власть Того же Самого, а сходное имеет лишь симуляционную сущность, выражающую функционирование симулякра. Более не существует и какого-либо возможного отбора. Производство, лишенное иерархии, становится конденсацией со-существующих и одновременных событий. Все здесь – триумф ложного претендента. За счет наложения масок он притворяется одновременно отцом, претендентом и невестой. Однако ложный претендент не может называться более ложным по отношению к предполагаемой модели истины, а симуляция не может больше быть названа видимостью или иллюзией. Симуляция и есть сам фантазм, то есть результат функционирования симулякра как Дионисий – скоп машины. Это дает возможность рассматривать ложь как власть, Pseudos, в том же смысле, в котором Ницше говорил о величайшей власти лжи. Поднимаясь к поверхности, симулякр подвергает То же Самое и Подобное, модель и копию власти лжи (фантазма). Эта власть делает невозможной порядок участия, устойчивость распределения, определимость иерархии. Она устанавливает мир дрейфующего распространения и коронованной анархии. Находясь вдалеке от нового основания, она поглощает все основания, гарантируя всеобщий развал (effondrement), который несет в себе характеристики радостного и позитивного события, лишенного своего основания (effondement): «за каждой пещерой еще более глубокая пещера – более обширный, неведомый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым «обоснованием»»⁹. Как опознать Сократа в этих пещерах, когда они больше ему не принадлежат? Что будет представлять из себя нить в тот момент, когда она утрачена? Как выберется он из этих пещер и сможет ли отличить себя от Софиста?

Тот факт, что То же Самое и Подобное подвержено симуляции, вовсе не означает того, что они являются видимостями и иллюзиями. Симуляция несет вместе с собой власть, производящую эффект. Однако здесь подразумевается не только каузальный смысл, поскольку каузальность обычно остается полностью гипотетической и неопределимой без вмешательства других значений. Скорее всего, воздействие симулякра рассматривается в значении «знака», берущего свое начало в процессе сигнализации; оно берется в смысле «костюма» или, еще точнее, маски, указывающей на процесс их переодевания, в котором за пределами каждой маски существует еще и другая... При такой интерпретации симуляция неотделима от вечного возврата, который переворачивает изображения или ниспровергает установленный мир репрезентации. Здесь все случается так, как будто бы скрытое содержание было противопоставлено явному содержанию. Явное содержание вечного возврата пребывает в согласии с платонизмом в целом. В этом случае оно представляет тот способ, в котором хаос организуется действием демиурга и по модели Идеи, которая накладывает

на него отпечаток Того же Самого и Подобного. В этом смысле вечный возврат является становлением безумия, которое подчиняет себе вечное, определенно и моноцентрично. Именно так эта идея и появляется в обосновывающем мифе. Возврат устанавливает копию в образе и подчиняет образ подобию. Далекое от того, чтобы представлять истину вечного возврата, это явное содержание скорее намечает утилизацию мифа и его выживание в идеологии, которая больше не служит для него поддержкой и которая утрачивает свои тайны и секреты. Именно в этом смысле эллинская душа вообще и платонизм в частности испытывают чувство отвращения по отношению к вечному возврату в его скрытом значении. Ницше был совершенно прав, говоря о вечном возврате как о его собственной головокружительной идее, питаемой исключительно эзотерическими дионисийскими источниками, идее, оставленной без внимания и подавленной платонизмом. Конечно же, Ницше делал несколько утверждений, которые оставались на уровне явного содержания: вечный возврат как То же Самое, которое приводит к возвращению Подобного. Однако кто же не сумеет заметить диспропорции, возникающей между этой плоской, естественно-природной истиной, которая не выходит за пределы порядка смены времен года, и страстностью Заратустры? Кроме того, явное содержание существует только лишь в опровержениях Заратустры. Бросая упреки карлику и своим животным в примитивном и поверхностном понимании ими идеи возврата, Заратустра указывает путь, ведущий к глубинному пониманию, к тому, что принадлежит совсем другой музыке в границах «старого мотива» и что, при иных обстоятельствах, ускользает внутрь простоты цикла. Мы должны преодолеть явное содержание идеи вечного возврата только ради того, чтобы достичь скрытого содержания, расположенного на тысячу футов ниже (еще одна пещера за пределами каждой пещеры...). Таким образом, Платон открыл лишь стерильный эффект, который скрывает в себе неподатливость масок и беспристрастность знаков.

Секрет вечного возврата заключается в том, что он не выражает какого-либо порядка, противоположного хаосу, поглощающему его. Наоборот, он – ничто иное, как сам хаос или власть, утверждающая хаос. Существует такой момент, когда Джойс является ницшеанцем, когда он показывает, что *vicus of recirculation* не может воздействовать и быть причиной периодического возврата «Хаосмоса». Ради согласованности репрезентации вечный возврат полностью подменяется чем-то еще – своей собственной хао-диссеей (хао-блужданием). Между вечным возвращением и симулякрom существует столь глубокая связь, что одно может быть понято только через другое. Возвращаются только дивергентные серии, поскольку они дивергентны, то есть каждая серия в связи с тем, что она вытесняет свои различия вместе с другими, и все серии, поскольку они запутывают свои различия внутри хаоса, который не имеет начала и конца. Круг вечного возврата – круг, который всегда эксцентричен по отношению к всегда децентрированному центру. Клоссовски был совершенно прав, характеризуя вечный возврат как «симулякр доктрины»: это – действительно Бытие (*Etre*), но только когда «сущее» (*etant*) есть симулякр. Симулякр функционирует таким путем, что определенное подобие,

по необходимости, замедляет свои основные серии, и определенная идентичность по необходимости проектируется на ускоренное движение. Таким образом, вечный возврат является Тем же Самым и Подобным, не только тогда, когда они симулированы, произведены симуляцией через функционирование симулякра (воли к власти). Именно в этом смысле вечный возврат является тем, что перевертывает репрезентацию и разрушает изображение. Он не предполагает Того же Самого и Подобного; наоборот, он конституирует только То же Самое – То же Самое того, что различно, и только сходное – сходное несоответствующего. Вечный возврат – уникальный фантазм всего симулякра (Бытие всего сущего). Он является властью, которая утверждает дивергенцию и децентрацию, делая эту власть объектом наивысшего утверждения. Находясь под властью ложного претендента, возврат является причиной того, что случается вновь и вновь. Хотя в результате этого процесса не все возвращается на круги своя. Возврат по-прежнему селективен, он «проводит различия», но делает это отнюдь не в стиле Платона. То, что отобрано, представляет собой процедуры, которые противоположны отбору; то, что исключено и не возвращается, – предполагало То же Самое и Подобное и претендовало на то, чтобы направить дивергенцию по правильному пути, вернуть циклам центр или вернуть порядок хаосу, обеспечить моделью или производить копию. За всю свою долгую историю платонизм возник лишь однажды, и Сократ погиб под ударами этого клинка. То же Самое и Подобное превратились в простые иллюзии, когда они были освобождены от симуляции и когда она перестала их затрагивать.

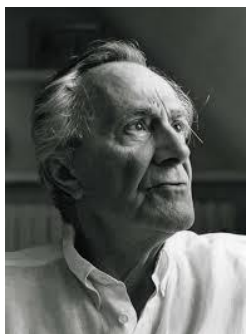
Современность находится под властью симулякра. Она следует за философией, которая любой ценой стремится не быть современной, не зависеть от временного, а стремится выделить из современности то, что Ницше обозначал как безвременное, которое принадлежит современности, но которое повернуто и против нее – «ради того времени, которое, Я надеюсь, грядет». Оно живет не в глухих лесах и на непроходимых лесных тропах, которые философия тщательно исследует, а, скорее, в городах и на улицах, даже в том, что носит там наиболее искусственный характер (*factice*). Безвременное достигается по отношению к наиболее отдаленному прошлому за счет переворачивания платонизма; по отношению к настоящему – за счет симулякра, воспринимаемого в качестве опорной точки критической современности; по отношению к будущему оно достигается фантазмом вечного возврата как веры в грядущее. Искусственное и симулякр не тождественны. Они даже противоположны друг другу. Искусственное – всегда копия копии, которая должна быть выдвинута к такой точке, где она изменяет свою природу и превращается в симулякр (движение Поп-арта). Противостояние изобретения и симулякра расположено в сердцевине современности, в точке, где она сводит все свои счета. Оно существует в виде двух способов деструкции, двух форм нигилизма. Возникает громадное различие между разрушением, имеющим своей целью сохранение и увековечивание установленного порядка репрезентаций, моделей и копий, и разрушением моделей и копий ради утверждения творящего хаоса, выполняющего функцию симулякра и

возвышающего фантазм. Последняя деструкция – самая невинная из всех способов разрушения. Это – деструкция платонизма.

Вопросы к тексту:

1. В чем проблема критика платонизма по Ж. Делёзу?
2. Какова природа симулякра, подчеркнутая в тексте?
3. Как соотносятся *То же самое* и *Подобное*?
4. Как симулякр влияет на современную философию, согласно приведенному тексту?

ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР



Жан-Франсуа Лиотар (1924-1998) – французский философ-постмодернист и теоретик литературы. Обучался в Сорбонне. Преподавал философию в университетах Парижа, США и Канады.

Становление постмодернизма связано с тенденцией к преодолению установок современной философии. Для постмодернизма как общего направления современной европейской культуры характерны открытость, отсутствие жестких иерархий и оппозиционных пар (субъект-объект, целое-часть, внутреннее-внешнее, реальное-воображаемое и т.д.). Смена познавательной парадигмы определяется переосмотром позиции субъекта как центра и источника системы представлений: спецификой философии эпохи постмодерна становится «бессубъектность».

Само понятие «постмодернизма» вводится в философию Лиотаром в книге «Состояние постмодерна», в которой автор изучает вопросы познания и его состояния в современную эпоху.

В предлагаемом к прочтению фрагменте текста Лиотар вводит читателя в проблематику исследования постмодерна, которая раскрывается через обсуждение изменения роли знания и значения, перехода к игровому состоянию, когда любая деятельность превращается в языковую игру.

* * *

Текст из книги: Лиотар Ж.-Ф. «Состояние постмодерна»

Предметом настоящего исследования является состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его «постмодерн». Это слово появилось на свет на американском континенте из-под пера социологов и критиков. Оно обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века. Здесь мы будем рассматривать эти трансформации применительно к кризису рассказов.

Наука с самого начала конфликтовала с рассказами (recits). По её собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией.

Когда этот метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и тому подобное, – то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать «модерном». И таким образом, например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов: это может быть рассказ эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой этикополитической цели, всеобщего мира. Здесь можно видеть, как легитимируя знание через мета рассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Справедливость, таким образом, оказывается соотносимой с великим рассказом в той же мере, что и с истиной.

Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от неё университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она распадается в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и тому подобных частиц, каждая из которых несёт в себе прагматическую валентность *suí generis*. Каждый из нас живёт на пересечениях траекторий многих этих частиц. Мы не формируем без необходимости стабильных языковых комбинаций, а свойства, которые мы им придаём, не всегда поддаются коммуникации. Таким образом, грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией (как то структурализм или теория систем), сколько с прагматикой языковых частиц.

Существует много различных языковых игр – в силу разнородности их элементов. Они дают возможность своего учреждения только через места сбора и распределения информации – это локальная детерминация. Решающие инстанции могут, тем не менее, попытаться управлять этими облаками социальности по матрицам «input/output» в соответствии с логикой, содержащей взаимосоразмерность элементов и определимость целого. Благодаря ей наша жизнь оказывается обречённой на рост продуктивности. Оптимизация рабочих характеристик системы, её эффективность становятся критериями её легитимности, где социальная справедливость понимается как научная истина. Применение этого критерия ко всем нашим играм сопряжено со своего рода террором, мягким или жёстким: «Будьте операциональными, то есть будьте взаимосоразмерными или убирайтесь».

Такая логика (поиска) наиболее эффективного, конечно, бессознательна во многих отношениях, поскольку, в частности, в социо-экономическом поле существует противоречие: эта логика подразумевает одновременно меньше

работы (чтобы снизить себестоимость продукции) и больше работы (чтобы уменьшить социальные издержки на содержание незанятого населения). Но наша недоверчивость теперь такова, что, в отличие от Маркса, мы уже не ждём спасительного выхода из этой несостоятельности.

Вместе с тем, состояние постмодерна чуждо как разочарованности, так и слепой позитивности установления границ. В чём же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? Критерий оперативности технологичен, он не подходит для суждения об истинности или ложности. Консенсус, получаемый в результате дискуссии, как у Хабермаса? Но он насиливает Гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность. А основанием его самого является не гомология экспертов, но паралогия изобретателей.

Вопрос о легитимации социальной связи, о справедливом обществе, о том достижимо ли оно по парадоксу, аналогичному парадоксу научной деятельности, остаётся открытым. В чём он может состоять?

Нижеследующий текст написан по случаю. Это доклад о знании в наиболее развитых обществах, представленный на Совете университетов при правительстве Квебека по запросу его президента. Последний любезно дал согласие на публикацию этого отчёта во Франции, за что мы его благодарим. Вместе с тем, докладчик философ, а не эксперт. Последний знает то, что он знает и что не знает, а первый – нет. Один заключает, другой задаётся вопросом – и в этом-то заключаются две языковые игры. Здесь они оказались перемешанными таким образом, что ни первая, ни вторая не доведены до успешного конца. Философ может, по меньшей мере, успокоить себя, сказав, что отраженный в Докладе формальный и прагматический анализ некоторых легитимирующих дискурсов – философских или этико-политических – переживет его и увидит свет. Такой анализ может быть подан с небольшим уклоном в социологизм, что его, конечно, комкает, но помещает в определённые рамки. В том виде, как он есть, я отдаю свой Доклад в Политехнический институт философии при Университете Париж VIII (Vincennes) в очень постсовременный момент, когда этот университет рискует исчезнуть, а этот институт – родиться.

Глава 1. Поле: знание в информационных обществах

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания. Этот переход начался по меньшей мере с конца пятидесятых годов, обозначивших Европе конец её восстановления. Он был более или менее быстрым в зависимости от положения страны, а внутри нее – от сектора активности; отсюда его общая рассогласованность, затрудняющая изображение целого. Часть описания не может не носить гипотетического характера. А мы знаем, как неосторожно чересчур доверять футурологии.

Чем пытаться выстраивать картину которая всё равно не может быть полной, мы будем отталкиваться от характеристики, непосредственно определяющей наш предмет. Научное знание – это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологи – вот явные свидетельства и список этот неисчерпан.

Влияние этих технологических изменений на знание должно быть, судя по всему, значительным. Им отводятся или будут отводиться две фундаментальные функции: исследование и передача сведений. В отношении первой пример, доступный пониманию профанов, даёт генетика, которая обязана своей теоретической парадигмой кибернетике. Существуют сотни других примеров. В отношении второй известно, как, нормализуя, миниатюризируя и коммерциализируя аппаратуру, уже сегодня модифицируют операции по получению знаний, их классификации, приведения в доступную форму и эксплуатации. Было бы естественным полагать, что увеличение числа информационных машин занимает и будет занимать в распространении знаний такое же место, какое заняло развитие средств передвижения сначала человека (транспорт), а затем звука и изображения (медиа).

При таком всеобщем изменении природа знания не может оставаться неизменной. Знание может проходить по другим каналам и становиться операциональным только при условии его перевода в некие количества информации. Следовательно, мы можем предвидеть, что все непереводимое в установленном знании, будет отброшено, а направления новых исследований будут подчиняться условию переводимости возможных результатов на язык машин. «Производители» знания, как и его пользователи должны и будут должны иметь средства перевода на эти языки того, что одни стремятся изобрести, а другие – усвоить. Исследования, посвящённые таким интерпретативным машинам, уже значительно продвинулись. Вместе с гегемонией информатики предлагается и определённая логика, а следовательно, совокупность предписаний, предъявляемых к сообщениям, принимаемых как относящиеся к знанию.

Можно отныне ожидать сильной экстериоризации знания относительно «знающего», на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, то есть стоимостную форму (fomie valeur). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести

стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным. Оно перестаёт быть самоцелью и теряет свою «потребительскую стоимость».

Известно, что в последние десятилетия знание стало главной производительной силой, что ощутимо изменило состав активного населения в наиболее развитых странах и составило основное затруднение для развивающихся стран. В постиндустриальную и постсовременную эпоху наука сохраняет и, несомненно, усугубляет свою важность в совокупности производительных способностей национальных государств. Такая ситуация собственно является одним из аргументов в пользу того, что расхождение с развивающимися странами в будущем не прекратит увеличиваться.

Но этот аспект не должен заслонять собой другой, комплементарный ему. В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет наиболее важной, 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 дешёвой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также для стратегий военных и политических.

Однако, обозначенная таким образом перспектива не столь проста, как мы только что показали. Так, меркантилизация знания не может оставить в неприкосновенности привилегию, которой обладали и ещё обладают современные национальные государства в отношении производства и распространения знаний. Идея, что знания принадлежат «мозгу» или «духу» общества, а значит – Государству, постепенно отживает по мере усиления обратного принципа, согласно которому общество существует и развивается только тогда, когда сообщения, циркулирующие в нём, насыщены информацией и легко декодируются. Государство начинает проявлять себя как фактор непроницаемости и «шума» для идеологии коммуникационной «прозрачности», которая идёт в паре с коммерциализацией знаний. Именно при такой постановке проблема отношений между экономическими и государственными инстанциями грозит проявиться с новой остротой.

Уже в предыдущие десятилетия первые могли угрожать стабильности вторых, благодаря новым формам оборачивания капиталов, которым было дано родовое имя мультинациональных предприятий. Эти формы подразумевают, что решения относительно инвестиций отчасти выходят из-под контроля национальных государств. С развитием информационной технологии и телематики этот вопрос может стать ещё более щекотливым. Допустим, к примеру, что фирма IBM получит разрешение на размещение на одной из орбит Земли коммуникационных спутников и/или банков данных. Кто к ним будет иметь доступ? Кто будет определять запрещённые каналы или данные? Будет ли это государство? А может оно будет только одним из пользователей? Появятся таким образом новые проблемы права и через них вопрос: кто будет знать?

Изменение природы знания может, следовательно, оказать на существующие государственные власти такое обратное воздействие, которое заставит их пересмотреть свои правовые и фактические отношения с крупными предприятиями и, в более общем виде, с гражданским обществом. Новое открытие мирового рынка, новый виток очень напряжённого экономического соревнования, исчезновение исключительной гегемонии американского капитализма и упадок социалистической альтернативы, возможное открытие для обменов китайского рынка и многие другие факторы уже теперь, в конце 1970-х годов, начали подготавливать государства к серьёзному пересмотру роли, которую они привыкли играть с 1930-х годов и состоявшую в защите, проведении и даже планировании инвестиций. В этом контексте новые технологии, поскольку они производят данные, используемые для принятия решений (а, следовательно, средства контроля), ещё более мобильными и подверженными пиратскому использованию, могут лишь усугубить насущную необходимость такого пересмотра.

Вместо того, чтобы распространяться в силу своей «образовательной» ценности или политической значимости (управленческой, дипломатической, военной), можно представить себе, что знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, «знаниями к оплате/знаниями к инвестициям», то есть знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, «выживание») versus кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы.

В этом случае, им будет необходима как прозрачность, так и либерализм. Что не мешает тому, чтобы в потоках денежных средств одни служили для решений, а другие годились только для оплаты. Можно таким же образом вообразить потоки знаний, проходящие по одним и тем же каналам, имеющим одинаковую природу, но где одни будут предназначены для «решающих лиц», а другие – для оплаты вечного долга каждого по отношению к социальной связи.

...

Характер социальной связи: перспектива постмодерна

Не будем здесь следовать раздельному решению. Мы полагаем, что альтернатива, которую эта перспектива стремится разрешить, а на деле только воспроизводит, перестает соответствовать интересующим нас обществам, и что сама эта альтернатива принадлежит еще к мышлению по противоположности, которое не соотносится с наиболее живучими способами постмодернистского познания. Экономическая «активизация» на современной фазе развития капитализма, поддерживаемая изменениями техники и технологий, сопровождается, как мы уже говорили, изменением функции государства: начиная с этого синдрома формируется образ общества, который обязывает серьезно пересмотреть подходы, представленные в качестве альтернативы. Короче говоря, функции регулирования, а значит и воспроизводства, уже являются и будут далее все более отчуждаться от управляющих и передаваться технике. Самое важное дело здесь – давать информацию, которую технические

средства должны держать в своей памяти, чтобы принимать правильные решения. Распоряжение информацией уже входит и будет входить в обязанности экспертов всех видов. Правящий класс есть и будет классом, который принимает решения. Но он уже образуется нетрадиционным политическим классом, а разнородным слоем, сформированным из руководителей предприятий, крупных функционеров, руководителей больших профессиональных организаций, профсоюзов, политических партий и религиозных конфессий. В этом контексте новым является то, что бывшие полюса притяжения, созданные национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою привлекательность. И не похоже, что они будут заменены, по крайней мере, в том масштабе, какой они сейчас имеют. Трехконтинентальная Комиссия не является больше популярным полюсом притяжения. «Отождествление» с великими именами, героями современной истории становится все более трудным. Больше не вдохновляет стремление «догнать» Германию, что, в общем-то, предлагал президент Франции как цель жизни своим соотечественникам. К тому же, может ли это быть целью жизни? Такая цель остается на усмотрение каждого. Каждый предоставлен сам себе. И каждый знает, что этого «самому себе» – мало. Из этой декомпозиции великих рассказов, которые мы будем рассматривать дальше, следует, что никто не рассматривает разрыв социальной связи и переход социальных групп в состояние некой массы, состоящей из индивидуальных атомов, вовлеченных в абсурдное броуновское движение. В этом ничего нет; это всего лишь одно видение, которым, как нам кажется, овладели «райские» представления о потерянном «органическом» обществе. «Самость» это мало, но она не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо оттого молодой человек или старый, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на «узлах» линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были. Лучше сказать: помещенным в пунктах, через которые проходят сообщения различного характера. И даже самый обездоленный никогда не бывает лишен власти над сообщениями, которые проходят через него и его позиционируют, – будь то позиция отправителя, получателя или референта. Ибо его перемещение относительно эффектов этих языковых игр (понятно, что о них идет речь) допускается – по меньшей мере, в определенных пределах, которые к тому же весьма расплывчаты – и даже порождается различными отладками и особенно доводками, которым подвергают систему для улучшения ее перформативности. Можно сказать, что система может и должна способствовать этим перемещениям – в той мере, в какой она борется против собственной энтропии, и что нововведение, связанное с неожиданным «приемом» и соответствующим перемещением того или иного партнера или группы оказавшихся причастными партнеров, могут дать системе ту дополнительную перформативность, которая постоянно ей требуется и постоянно же потребляется. Теперь становится понятным, в какой перспективе мы предлагали выше языковые игры в качестве общего исследовательского метода.

Мы не настаиваем на том, что каждая социальная связь носит именно такой характер, оставим этот вопрос открытым; но считаем, что, во-первых, языковые игры есть необходимый для существования общества минимум связи. Чтобы согласиться с этим, нет необходимости прибегать к робинзонаде: человеческий ребенок еще до своего рождения, а может быть уже самым даваемым ему именем, оказывается соотнесенным с историей через свое окружение, и по отношению к этой истории он позже начнет перемещаться. Или еще проще: вопрос о социальной связи, в качестве вопроса, есть языковая игра, игра в «вопрошание», которая немедленно позиционирует того, кто задает вопрос; того, к кому этот вопрос обращен и референт, о котором вопрошают. Сам вопрос является, таким образом, уже социальной связью. Во-вторых, в обществе, где коммуникационная составляющая становится с каждым днем все явственнее, одновременно как реальность и как проблема, очевидно, что языковой аспект приобретает новое значение, которое было бы неверно сводить к традиционной альтернативе манипуляционной речи или односторонней передачи информации, с одной стороны, или же свободного выражения и диалога – с другой стороны.

Одно слово по последнему пункту. Описывать эту проблему в простых терминах теории коммуникации, значит забыть о двух моментах: сообщения имеют совершенно разные формы и результаты, в зависимости оттого, являются ли они денотативными, прескриптивными, оценочными, перформативными и др. Несомненно, что все они существуют не только потому, что передают информацию. Свести их к этой функции означало бы согласиться с перспективой, которая неправомерно ставит в привилегированное положение точку зрения системы и один только ее интерес. Поскольку это кибернетическая машина, которая работает на информации, то задаваемые ей при программировании цели содержат, например, прескриптивные и оценочные высказывания, которые машина не будет исправлять при своем функционировании, например, максимизация ее производительности. Но как можно гарантировать, что максимизация производительности всегда является лучшей целью для социальной системы? «Атомы», формирующие материю социальной системы, во всяком случае, являются полномочными в отношении этих высказываний и, в частности этого вопроса. С другой стороны, информационная теория в ее грубой кибернетической версии упускает из виду решающий аспект, который мы уже подчеркивали, а именно – агонистический. Атомы расположены на пересечении прагматических связей, но они также перемещаются под воздействием информации, которая через них проходит, находясь в постоянном движении. Каждый языковой партнер, получая направленные на него «приемы», подвергается «перемещению», изменению самого разного рода, и не только когда он является отправителем или референтом, но также и в качестве получателя сообщения. Эти «приемы» неизбежно вызывают «ответные приемы»; однако, все знают по опыту, что эти последние не могут быть «хорошими», раз они всего лишь ответные. Поскольку они являются всего лишь запрограммированными эффектами в стратегии противника, то осуществляют именно ее и, следовательно, идут прямо

противоположно в изменении соотношения сил. Отсюда то значение, которое имеет способ проведения «приема» для осложнения перемещения и далее его дезориентации; этот «прием» (новое высказывание) должен быть неожиданным. Для понимания этого способа социальных отношений, в каком бы масштабе мы их не рассматривали, нужна не одна только коммуникативная теория, но также еще и теория игр, которая включает агонистику в свои предпосылки. И можно уже догадаться, что в этом контексте требуемое новшество не является простой «инновацией». У многих современных социологов мы находим поддержку этого подхода, не говоря уже о лингвистах или философах языка. Такая «атомизация» социальности в гибких сетях языковых игр может показаться слишком далекой от современной действительности, которая представляется скорее блокированной бюрократическим артрозом. Можно по крайней мере указать на важность институций, которые накладывают ограничения на игры, а следовательно размечают границы изобретательности партнеров в плане применения приемов. Это, по-видимому, не составляет особой трудности. При обычном использовании речи, например в разговоре между двумя друзьями, собеседники пускают в ход все средства, изменяя игру от одного высказывания к другому вопрос, просьба, утверждение, рассказ – все бросается вперемешку в бой. Это бой не без правил, но ее правило разрешает и даже стимулирует весьма большую изменчивость высказываний. Таким образом, с этой точки зрения, институция всегда отличается от дискуссии, тем, что она требует дополнительных ограничений, чтобы декларируемые высказывания были приемлемыми для нее. Эти ограничения как фильтры действуют на силу дискурса, они обрывают возможные связи в коммуникативных сетях: есть вещи, о которых нельзя говорить. Кроме того, они отдают предпочтение некоторым классам высказываний, а иногда и одному единственному, господство которого характеризует дискурс определенной институции: нужно говорить об определенных вещах и в определенной манере. Как, например, команда в армии, молитва в церкви, доносительство в школе, рассказ в семье, задавание вопросов в философии, производительность на предприятии... Бюрократизация есть крайнее проявление этой тенденции.

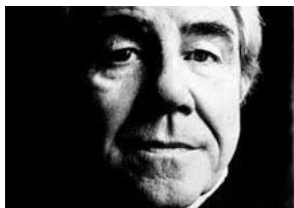
Тем не менее, эта гипотеза об институции еще слишком «тяжела»: она исходит из «вещного» видения того, что институтировано. Сегодня нам известно, что граница, которую ставит институция потенциалу языка, на «деле» никогда не была установлена (даже, когда формально она имеется). Эта граница сама скорее является промежуточным результатом и ставкой языковых стратегий, применяемых как в, так и вне институции. Например, возможна ли в университете игра в эксперименты с языком (поэтика)? Можно ли рассказывать анекдоты совету министров? Дискутировать в казарме? Ответы очевидны: да, если университет открывает творческие мастерские; да, если совет работает с футурологическими сценариями; да, если старший по чину согласен обсуждать вопросы с солдатами. Говоря другими словами: да, если границы старой институции передвинуты. И наоборот, границы становятся незыблемыми, если

они прекращают быть ставкой в игре. Именно в этом смысле, следует, как нам кажется, подходить к рассмотрению современных институтов знания.

Вопросы к тексту:

1. *Какова проблема современного научного дискурса по Лиотару?*
2. *Как можно охарактеризовать метанарративный кризис современности?*
3. *Как меняется статус знания в постмодерне?*
4. *Как трансформируется статус государственного дискурса в современности?*

ЖАН БОДРИЙЯР



Жан Бодрийяр (1929-2007) – французский философ-постмодернист, социальный теоретик, культуролог, писатель. Профессор социологии университета Париж-Нантер.

Бодрийяр признается одним из крупнейших представителей французских мыслителей второй половины XX века, наряду с Ж. Деррида, Ж. Делёзом, М. Фуко и Ж. Лаканом.

В работах «Система вещей», «Общество потребления» Бодрийяр изучает особенности культуры потребления, ведущей к поглощению человека экономическими процессами рыночного обмена и его стандартизации.[6] [7]

В трактате «Симулякры и симуляция» Бодрийяр задает основы для теории симуляции – ключевого, по его мнению, понятия постмодерна, а также вводит понятие гиперреальности, основой которой выступает симуляция. Симуляция – это воспроизведение образов, не имеющих под собой какого-либо реального основания. В концепции Бодрийяра такие современные феномены, как общественное мнение, деньги, мода определяются как симулякры – «копии», не отсылающие ни к какому оригиналу.

Для Бодрийяра важен вопрос – была ли когда-либо эпоха не-симуляции?

* * *

Текст из книги: Бодрийяр Ж. «Симулякры и симуляция»

Божественная ирреферентность образов

Прибегать к диссимуляции – это значит делать вид, что вы не имеете того, что у вас есть. Симулировать – это значит делать вид, что у вас есть то, чего вы не имеете. Одно отсылает к наличию, другое – к отсутствию. Но дело осложняется тем, что симулировать не означает просто притворяться: «Тот, кто прикидывается больным, может просто лечь в кровать и убеждать, что он болен. Тот, кто симулирует болезнь, вызывает у себя ее некоторые симптомы» (Литтре). Таким образом, притворство, или диссимуляция, оставляют нетронутым принцип реальности: разница всегда ясна, она лишь замаскирована. Симуляция же ставит под сомнение различие между «истинным» и «ложным», между «реальным» и «воображаемым». Больной или не больной симулянт, который демонстрирует «истинные» симптомы?

Объективно его нельзя считать ни больным, ни здоровым. Психология и медицина останавливаются здесь перед истинностью болезни, которую с этих пор невозможно установить. Ведь если можно «вызвать» любой симптом и его нельзя трактовать как естественный факт, то тогда любую болезнь можно рассматривать как такую, которую можно симулировать и которую симулируют, и медицина теряет свой смысл, поскольку знает только, как лечить «настоящие» болезни, исходя из их объективных причин. Психосоматика совершает сомнительные пируэты на границе принципа болезни. Что касается психоанализа, то он переносит симптом органического порядка в порядок бессознательного и последнее снова полагает «истинным», более истинным, чем первое, – но от чего бы симуляция должна остановиться на пороге бессознательного? Почему «работу» бессознательного нельзя «подделать» таким же образом, как любой симптом в классической медицине? Грезы, например, уже можно. Конечно, психиатрия утверждает, что «каждая форма психического расстройства имеет особый порядок развития симптомов, о котором не знает симулянт, и отсутствие которого не сможет ввести в заблуждение психиатра». Это утверждение (датированное 1865 годом) необходимо, лишь бы любой ценой спасти принцип истинности и избежать проблемы, которую ставит симуляция, а именно: что истина, референция, объективная причина перестали существовать. Что может сделать медицина с тем, что колеблется на самой грани болезни и здоровья, с дублированием болезни в дискурсе, который больше не является ни истинным, ни ложным? Что может сделать психоанализ с дублированием дискурса бессознательного в дискурсе симуляции, который нельзя больше разоблачить, поскольку он также не является ложным? Что может сделать с симулянтами армия? По обыкновению их разоблачают и наказывают в соответствии с четким принципом идентификации. Сегодня могут освободить от воинской повинности очень ловкого симулянта точно так же, как «истинного» гомосексуалиста, сердечника или сумасшедшего. Даже военная психология избегает картезианской четкости и не решается проводить различие между ложным и истинным, между «поддельным» и аутентичным симптомом. «Если симулянт так хорошо изображает сумасшедшего, то это потому, что он им и является». И здесь военная психология не так уж и ошибается: в этом смысле все сумасшедшие симулируют, и это отсутствие различий является наихудшей разновидностью субверсии. Именно против этого отсутствия различий и восстает классический ум, вооруженный всеми своими категориями. Но это то, что сегодня вновь обходит его с флангов, угрожая принципу истинности. После медицины и армии, излюбленных территорий симуляции, исследование ведет нас к религии и симулякру божественности: «Я запретил в храмах изображать всяческое Свое подобие, ведь Творец, одухотворивший всю природу, Сам не может быть воспроизведен». Но ведь изображают. Однако чем становится божество, когда предстает в иконах, когда множится в статуях? Остается ли оно высшей инстанцией, лишь условно запечатленной в образах наглядного богословия? Или исчезает в симулякрах, которые сами проявляют себя во всем блеске и мощи фасцинации, – зримая машинерия икон подменяет при этом

чистую и сверхчувственную Идею Бога? Именно этого боялись иконоборцы, чей тысячелетний спор продолжается и сегодня. Именно из предчувствия этого всемогущества симулякров, этой их способности стирать Бога из сознания людей и этой разрушительной, убийственной истины, которую они собой заявляют, – что, в сущности, Бога никогда не было, что всегда существовал лишь его симулякр, или даже что сам Бог всегда был лишь своим собственным симулякром, – и происходило то неистовство иконоборцев, с которым они уничтожали иконы. Если бы они могли принять во внимание, что образы лишь затевают или маскируют платоновскую идею Бога, причин для уничтожения не существовало бы. С идеей искаженной истины еще можно ужиться. Но до метафизического отчаяния иконоборцев довела мысль, что иконы вообще ничего не скрывают, что по сути это не образа, статус которых определяет действие оригинала, а совершенные симулякры, непрерывно излучающие свои собственные чары. Поэтому и необходимо было любой ценой предотвратить эту смерть божественной референции. Отсюда следует, что иконоборцы, которых обвиняют в пренебрежении и отрицании образов, на самом деле знали их истинную цену, в отличие от иконопочитателей, которые видели в них лишь отображение и удовлетворялись тем, что поклонялись такому филигранному Богу. Можно, однако, рассуждать в обратном направлении, тогда иконопочитатели были наиболее современными и наиболее предприимчивыми людьми, ведь они под видом проявления Бога в зеркале образов уже разыгрывали его смерть и его исчезновение в Эпифании его репрезентаций (о которых они, возможно, знали, что те больше ничего не репрезентуют, являясь лишь чистой игрой, однако именно в этом и состояла большая игра – они знали также и то, что разоблачать образы опасно, ведь они скрывают, что за ними ничего нет). Таков был подход иезуитов, которые строили свою политику на виртуальном исчезновении Бога и на внутримирском и зрелищном манипулировании сознанием людей, – на исчезновении Бога в Эпифании власти, означающем конец трансцендентности, которая служит отныне лишь алиби для стратегии, абсолютно независимой от каких-либо влияний и критериев. За вычурностью образов скрывался серый кардинал политики. Таким образом, ставка всегда была на смертоносную силу образов, смертоносную для реального, смертоносную для собственных их моделей, как возможно были смертоносными для божественной идентичности византийские иконы. Этой смертоносной силе противостоит сила репрезентации как диалектическая сила, очевидное и отчетливое опосредование Реального. Вся западная вера и аутентичность делали ставку на репрезентацию: на то, что знак способен отражать сокровенный смысл, что он способен обмениваться на смысл, и то, что существует нечто, что делает этот обмен возможным, гарантирует его адекватность – это, разумеется, Бог. Но что, если и самого Бога можно симулировать, то есть свести к знакам, удостоверяющим его существование? Тогда вся система теряет точку опоры, она сама становится не более чем гигантским симулякром – не тем, что вовсе оторвано от реальности, а тем, что уже никогда не обменивается на реальное, а обменивается на самое себя, в непрерывном круговороте без референции и предела. Такова симуляция

в своем противопоставлении репрезентации. Репрезентация исходит из принципа эквивалентности знака и реального (даже если эта эквивалентность утопическая, она является фундаментальной аксиомой). Симуляция, наоборот, исходит из утопичности принципа эквивалентности, из радикальной негации знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой референции. В то время как репрезентация пытается абсорбировать симуляцию, интерпретируя ее как ложную репрезентацию, симуляция включает в себя всю структуру репрезентации, представляя ее симуляком. Таковы последовательные фазы развития образа: он отражает фундаментальную реальность; он маскирует и искажает фундаментальную реальность; он маскирует отсутствие фундаментальной реальности; он вообще не имеет отношения к какой бы то ни было реальности, являясь своим собственным симуляком в чистом виде. В первом случае образ – доброкачественное отображение: репрезентация имеет сакраментальный характер. Во втором – злокачественное: вредоносный характер. В третьем случае он лишь создает вид отображения: характер чародейства. В четвертом речь идет уже не об отображении чего-либо, а о симуляции. Переход от знаков, которые скрывают нечто, к знакам, которые скрывают, что за ними нет ничего, обозначает решительный поворот. Если первые отсылают к теологии истины и тайны (к которой еще принадлежит идеология), то вторые открывают эру симулякров и симуляции, когда уже не существует Бога, чтобы распознать своих, и Страшного Суда, чтобы отделить ложное от истинного, реальное от его искусственного воскрешения, потому что все уже умерло и воскрешено заблаговременно. Когда реальное больше не является тем, чем оно было, ностальгия присваивает себе все его смысловое содержание. Переизбыток мифов об истоках и знаках реального – переизбыток вторичной истины, вторичной объективности и аутентичности. Эскалация истинного, пережитого, воскрешение образного там, где исчезли объект и субстанция. Необузданное производство реального и референтного, аналогичное и превосходящее необузданность материального производства: так симуляция проявляется в фазе, которая непосредственно затрагивает нас – в виде стратегии реального, неореального и гиперреального, повсеместно дублируемой стратегией апотропии.

Гиперреальное и воображаемое

Диснейленд – прекрасная модель всех переплетающихся между собой категорий симулякров. Это, прежде всего игра иллюзий и фантазмов: Пираты, Пограничная территория, Мир будущего и т.д. Этот воображаемый мир, как считают, причина успеха заведения. Но что притягивает толпы посетителей гораздо больше, так это социальный микрокосм, религиозное наслаждение миниатюризированной реальной Америкой со всеми ее бедами и радостями. Вы паркуетесь снаружи, стоите в очередях внутри и остаетесь один на один с собой на выходе. В этом воображаемом мире единственной фантазмагорией является свойственная толпе теплота и притягательность, а также чрезмерное количество гаджетов, необходимых для создания и поддержания этого эффекта массовости. Это полный контраст с абсолютным одиночеством автостоянки – настоящего

концлагеря. Другими словами: внутри – целый арсенал гаджетов, которые, как магниты притягивают толпу в разнонаправленных потоках; снаружи – одиночество, направленное на одну игрушку: автомобиль. По невероятному совпадению (и это, несомненно, одно из проявлений магии данного универсума) этот быстрозамороженный инфантильный мир, как оказывается, был задуман и воплощен в жизнь человеком, который сам находится сегодня в замороженном состоянии и ожидает своего воскрешения при температуре 180 градусов ниже нуля: Уолтом Диснеем. Вот так повсюду в Диснейленде проступает объективный профиль Америки – вплоть до морфологии индивидуальности и толпы. Все ее ценности проявляются здесь в миниатюре, в форме комиксов. Забальзамированные и умиротворенные. Отсюда возможность (которой очень хорошо воспользовался Л. Марен в книге «Утопики. Игры пространств») идеологического анализа Диснейленда, как дайджеста американского образа жизни, панегирика американским ценностям, идеализированной транспозиции противоречивой реальности. Все правильно. Но за этим кроется другое, и этот «идеологический» сюжет служит прикрытием симуляции третьего порядка: Диснейленд существует для того, чтобы скрыть, что Диснейлендом на самом деле является «реальная» страна – вся «реальная» Америка (примерно так, как тюрьмы служат для того, чтобы скрыть, что весь социум, во всей своей полноте, во всей своей банальной вездесущности, является местом заключения). Диснейленд представляют как воображаемое, чтобы заставить нас поверить, что все остальное является реальным, тогда же как весь Лос-Анджелес и Америка, которые окружают его, уже более не реальны, а принадлежат к порядку гиперреального и симуляции. Речь идет уже не о ложной репрезентации реального (идеологии), а о том, чтобы скрыть, что реальное перестало быть реальным, и таким образом спасти принцип реальности. Имажинерия Диснейленда не является ни истинной, ни ложной – это машина апотропии, призванная регенерировать фикцию реального в противоположной плоскости. Отсюда слабость этого воображаемого, его инфантильное вырождение. Этот мир претендует на то, чтобы быть детским, чтобы убедить в том, что взрослые находятся в другом месте – в «реальном» мире, – и скрыть, что настоящая инфантильность повсюду, и это инфантильность самих взрослых, которые приходят сюда проигратся в детей, чтобы ввести самих себя в заблуждение относительно своей реальной инфантильности. А в общем, Диснейленд не уникален. Заколдованная деревня, Волшебная гора, Морской мир: Лос-Анджелес находится в окружении эдаких электростанций воображаемого, которые обеспечивают реальным, энергией реального город, чья тайна как раз состоит в том, что отныне он – лишь сеть непрерывной ирреальной циркуляции: город невероятных размеров, но без пространства и без объема. Также как и обычным и атомным электростанциям, так же, как киностудиям, этому городу, который отныне является гиперсценарием и вечной киноплощадкой, необходимо это старое воображаемое (как симпатическая нервная система), состоящее из импульсов детства и фальшивых фантазмов. Диснейленд: пространство регенерации воображаемого, подобен размещенным в других местах, и даже в нем самом,

заводам по переработке отходов. Сегодня повсюду перерабатывают отходы, а мечты, фантазмы, воображаемое (историческое, сказочное, легендарное) детей и взрослых – и являются отходами, первыми ужасно токсичными испражнениями гиперреальной цивилизации. Диснейленд является прототипом этой новой функции на ментальном уровне. Но той же цели утилизации служат и все заведения по восстановлению сексуального, психического и соматического здоровья, которыми изобилует Калифорния. Люди больше не интересуются друг другом, но для этого есть различные общества и клубы. Они больше не соприкасаются друг с другом, но существует контактоterapia. Они больше не ходят, но занимаются оздоровительным бегом и т.д. Всюду восстанавливают утраченные способности, или деградирующие тела, или потерянную коммуникабельность, или утраченный вкус к еде. Заново изобретают дефицит, аскетизм, исчезнувшую грубую естественность: натуральные пищевые продукты, лечебное питание, йогу. Подтверждается, но уже на производном уровне, идея Маршалла Салинза о том, что дефицит порождает именно рыночная экономика, а вовсе не первобытное состояние: тут, на передовых рубежах торжествующей рыночной экономики, снова выдумывается дефицит/знак, дефицит/симулякр, симулируется поведение слаборазвитых (даже провозглашают марксистские тезисы) – для того, чтобы прикрываясь экологией, энергетическим кризисом и критикой капитала, добавить последний эзотерический венчик к торжеству экзотерической культуры. Но, возможно, что ментальная катастрофа, имплозия и беспрецедентная ментальная инволюция подстерегают систему такого типа, видимыми признаками которых, похоже, и является это дикое ожирение или невероятное сосуществование самых причудливых теорий и практик, которое соответствует столь же невероятной коалиции излишества, райского блаженства и денег, невероятной реализации роскошной жизни и не поддающихся обнаружению противоречий.

Вопросы к тексту:

1. *Что такое симуляция?*
2. *Что такое симулякр?*
3. *Какова проблема природы симуляции и что она подчеркивает критического в субъекте?*
4. *Почему Диснейленд является репрезентативным примером симуляции?*

ЖАК ДЕРРИДА



Жак Деррида (1930-2004) – французский философ, представитель постструктурализма и постмодернизма, основатель философского деконструктивизма. Окончил один из самых престижных университетов Парижа – Высшую нормальную школу. Преподавал философию в университетах Парижа, Балтимора, Йельского университета.

Создавая проект деконструкции, Деррида стремится к преодолению европейской философской традиции и доминирующих в ней положений и дискурсов, начиная с её античных истоков. Философ ставит вопрос о структурности, то есть возможности повторения структур западной метафизической мысли. Исторически такая структурность, с точки зрения Деррида, подменялась неким единым началом (в качестве которых философ указывает Бога, создание, человека), которое представлялось как управляющий структурой центр, но при этом само неизменно ускользало от структурности, полагаясь одновременно и внутри, и вне структуры. Выявить и исключить метафизические предпосылки в философских построениях может обеспечить деконструкция текста.

В приведенном тексте философ рассуждает о принципах организации структур, обыгрывая тему мозаичности постмодернистского дискурса.

* * *

Текст из книги: Деррида Ж. «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»

Вероятно, в истории понятия «структура» произошло нечто такое, что можно было бы назвать «событием», если только не вкладывать в это слово смысл, который структурная –или структуралистская – установка как раз и стремится либо редуцировать, либо поставить под сомнение. И все же мы будем говорить именно о «событии», хотя и заключим это слово в оговорочные кавычки. Каково же это событие? Внешне оно выглядит как разрыв и удвоение.

Нетрудно показать, что понятие структуры и даже само слово «структура» имеют тот же возраст, что и западная эпистема, то есть западная наука и философия, уходящие корнями в почву обыденного языка, где их и обнаруживает эпистема, которая, путем метафорического смещения, вовлекает их в свой круг. Тем не менее вплоть до того момента, как случилось событие, выявить которое я и пытаюсь, структура (точнее, структурность структуры), вопреки ее непрерывному функционированию, то и дело подвергалась нейтрализации и редуцированию за счет того, что она наделялась неким центром, связывалась с некоей точкой наличия, с устойчивым началом.

Роль этого центра заключалась не только в том, чтобы сориентировать, сбалансировать и организовать структуру (ведь и вправду нелегко помыслить неорганизованную структуру), но и прежде всего в том, чтобы сам принцип организации структуры послужил ограничению того, что можно было бы назвать ее игрой. Разумеется, наличие у той или иной структуры центра, ориентируя, организуя и обеспечивая связность системы, допускает подвижность элементов внутри целостной формы. И даже сегодня структура, лишенная всякого центра, немыслима как таковая.

Однако центру свойственно прекращать игру, которую он сам же и начинает и предпосылки для которой он сам же и создает. Центр как таковой является той точкой, где более невозможна субституция содержаний, элементов и термов. Центр налагает запрет на пермутацию, или трансформацию, элементов (которые к тому же сами могут представлять собой структуры, включенные в другую структуру). По крайней мере, такая трансформация до

последнего времени всегда оставалась под запретом (я намеренно пользуюсь этим словом). Таким образом, всегда считалось, что центр, единственный по определению, образует в структуре именно то, что, управляя структурой, вместе с тем ускользает от структурности. Вот почему в свете классического представления о структуре можно парадоксальным образом сказать, что центр находится как в структуре, так и вне структуры. Он находится в центре некоей целостности, и в то же время эта целостность, коль скоро центр ей не принадлежит, имеет свой центр в другом месте. Центр не является центром. Понятие централизованной структуры (хотя оно и воплощает когерентность как таковую, представляя собой условие эпистемы и как философии, и как науки) противоречиво уже в самой своей когерентности. И как это обычно бывает, эта когерентная противоречивость воплощает не что иное, как силу некоего желания. В самом деле, понятие централизованной структуры – это понятие обоснованной игры, предполагающей некую основополагающую неподвижность и надежную прочность, которая сама из игры исключена. Именно эта прочность и позволяет подавить тревогу, постоянно рождающуюся из ощущения, что ты участвуешь в игре, вовлечен в игру, разыгрываешься игрой. Исходя из нашего определения центра, который находится как внутри, так и снаружи, с одинаковым правом принимающего имени начала (*archē*) и конечной цели (*telos*), можно сказать, что различные повторы, субституции и трансформации всегда включены в ту или иную историю смысла (или, проще, в некую историю), причем в самой наличной форме этой истории обычно бывает нетрудно обнаружить ее начало и предугадать конец. Вот почему, вероятно, можно сказать, что любой археологический или эсхатологический демарш тесно связан с операцией, редуцирующей структурность структуры, и пытается помыслить последнюю исходя из полноты ее внеигрового наличия.

Но если это так, то всю историю понятия «структура» (до того как произошел упомянутый мною разрыв) следует рассматривать как ряд замещений одного центра другим, как цепочку различных детерминаций центра. Последовательно и упорядочение центр принимает различные формы и получает различные имена, так что история метафизики, как и история самого Запада, оказывается историей подобных метафор и метонимий. Матричной формой (я прошу простить мне столь малую степень доказательности и столь высокую степень эллиптичности, которые объясняются стремлением как можно скорее перейти к основной теме моего выступления) здесь становится определение бытия как наличия во всех смыслах этого слова. Можно было бы показать, что все названия, существующие для обозначения таких понятий, как «основание», «принцип» и «центр», всегда указывают на инвариант некоего наличия (*eidos*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia* (сущность, существование, субстанция, субъект), *alētheia*, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. п.).

Событие разрыва, прерванности, упомянутое мною вначале, произошло, вероятно, в тот самый момент, когда пришлось помыслить, то есть подвергнуть повторному воспроизведению, саму структурность структуры; вот почему я и сказал, что прерывность и есть повтор во всех смыслах этого слова. Тем самым

следовало помыслить такой закон, который как бы управляет центром в его желании конституировать структуру, но при этом управляет и тем знаковым процессом, который подчиняет операции смещения и субституции закону центрирующего наличия, причем такого, которое никогда не бывает самим собой и, воплощаясь в субституте, тем самым выходит за собственные пределы. Субститут не замещает ничего такого, что так или иначе не могло бы ему предсуществовать, и это позволяет считать, что центра нет, что его нельзя помыслить в форме налично-сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не твердое место, но функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых субституций. Вот в этот-то момент язык и завладевает универсальным полем проблемности; в этот-то момент – в отсутствие центра, или начала, – решительно все становится дискурсом (при условии, что мы будем понимать под этим словом систему, в которой центральное, исходное, или трансцендентальное, означаемое способно наличествовать лишь в системе различий). Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает знаковое поле и возможности знаковой игры до бесконечности. Где и как производится эта децентрация, воплощающая идею структурности структуры? Говоря о таком производстве, было бы наивно ссылаться на определенное событие, учение или на имя того или иного автора. Это производство, бесспорно, принадлежит нашей эпохе в целом, однако заявляло о себе и работало оно всегда. Если бы все же нам понадобилось выбрать в качестве примера несколько «собственных имен» и назвать авторов, предложивших наиболее смелые формулировки такого производства, то, очевидно, следовало бы упомянуть ницшевскую критику метафизики, его критику таких понятий, как бытие и истина, которые он заменяет понятиями игры, истолкования и знака (знака без наличной истины); следовало бы, далее, упомянуть фрейдовскую критику самоналичия, то есть сознания, субъекта, самоидентичности, сходства и принадлежности самому себе; и, конечно же, хайдеггеровскую деструкцию, метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия. Однако все эти дискурсы и все их аналоги вовлечены в некий круг. Этот круг един, и описывает он форму соотношения истории метафизики и деструкции истории метафизики: чтобы подорвать метафизику, нет никакого смысла обходиться без понятий метафизики; мы не располагаем таким языком (таким синтаксисом и такой лексикой), который был бы внеположен этой истории; мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не было бы воплощено в форме, в логической конструкции и в имплицитных требованиях того самого явления, которое оно стремится оспорить. Вот один из многих примеров: метафизика наличия подрывается именно с помощью понятия знака. Однако, как я уже заметил, стоит нам задаться целью показать, что не существует трансцендентального, то есть привилегированного, знака и что, стало быть, знаковое поле, или знаковая игра, не имеет границ, как нам придется (но этого-то как раз и нельзя сделать) отказаться не только от понятия, но и от самого слова «знак». Ведь по самой своей сути «знак» всегда понимался и определялся как «знак чего-то», как означающее, отсылающее к определенному означаемому, как означающее,

отличное от своего означаемого. Если стереть принципиальную границу между означающим и означаемым, то придется отказаться и от самого слова «означающее» как от метафизического понятия. Когда в предисловии к «Сырому и вареному» Леви-Стросс говорит, что он «стремился преодолеть противопоставление чувственного и умопостигаемого, с самого начала заняв позицию на уровне знаков», то этот шаг, при всей его необходимости, настоятельности и правомерности, не позволяет нам забыть, что само по себе понятие знака не в состоянии преодолеть указанную оппозицию чувственного и умопостигаемого. Напротив, оно определяется этой оппозицией, причем определяется насквозь, на протяжении всей своей истории. Жизнь ему всегда давала данная оппозиция, равно как и система, которой она принадлежит. И все же мы не в состоянии избавиться от понятия знака, не можем отречься от метафизического соучастия, не отрекаясь тем самым от той критической работы, которую ведем против него, и не рискуя уничтожить специфическую самоотждествленность означаемого, сводящего к себе собственное означающее или, что то же самое, попросту выталкивающего его из себя. Есть два разных способа, позволяющих стереть различия между означаемым и означающим. Первый, классический, состоит в том, чтобы редуцировать означающее, свести его на нет, то есть в конечном счете подчинить знак мысли. Второй, как раз и противопоставляемый нами первому, заключается в том, чтобы поставить под вопрос саму систему, в рамках которой имеет место указанная редукция, прежде всего – оппозицию чувственного и умопостигаемого. Ведь в том и заключается парадокс, что метафизическая редукция знака нуждается в той самой оппозиции, которую она и подвергает редукции. Оппозиция и ее редукция вместе образуют систему. Сказанное о знаке применимо к любым понятиям и высказываниям, вырабатываемым метафизикой, в том числе и к ее дискурсу о «структуре». Однако попасть в этот круг можно разными способами. Все они отличаются той или иной степенью наивности, эмпиричности, систематичности, все они более или менее близки к тому, чтобы дать формулу этого круга, иными словами, формализовать его. Между тем именно эти различия объясняют сам факт множественности деструктивных дискурсов, равно как и разногласия между их создателями. Именно такими – унаследованными от метафизики – понятиями оперировали, к примеру, Ницше, Фрейд и Хайдеггер. Поскольку, однако, эти понятия не напоминают ни разрозненные элементы, ни атомы, но включены в определенную синтаксическую связь и в определенную систему, то стоит нам воспользоваться любым из них, как вслед немедленно явится вся метафизика. Это и позволяет названным разрушителям взаимно разрушать друг друга, когда, например, тот же Хайдеггер, проявляя столько же проницательности и взыскательности, сколько и предвзятости и недопонимания, объявляет Ницше последним метафизиком и последним «платоником». Можно заняться тем же самым и применительно к самому Хайдеггеру, к Фрейду и ко многим другим. Сегодня такое занятие распространено как никогда.

Как же будет обстоять дело с нашей формальной схемой, если мы обратимся к так называемым «гуманитарным наукам»? Одна из этих наук, по

всей видимости, ныне занимает привилегированное место. Это этнология. В самом деле, позволительно считать, что этнология как наука смогла возникнуть лишь тогда, когда смогла осуществиться известного рода децентрация, то есть в момент, когда европейская культура (и вместе с ней история метафизики и ее понятий) оказалась дислоцирована, изгнана со своего места и тем самым перестала рассматривать себя в качестве эталонной культуры. Этот момент пришлось пережить не только философскому и научному дискурсу, но также политике, экономике, технике и т. п. Можно с уверенностью утверждать, что, будучи условием этнологии, критика этноцентризма отнюдь не случайно возникла – причем как с системной, так и с исторической точки зрения – одновременно с деструкцией истории метафизики. Обе принадлежат одной и той же эпохе.

Подобно всякой науке, этнология возникает в недрах определенного дискурса. Прежде всего она является европейской наукой, использующей, пусть и непроизвольно, понятия, доставшиеся ей по традиции. Следовательно, этнолог – хочет он того или нет, коль скоро ничто в данном случае не зависит от его решения, – допускает в свой дискурс предпосылки этноцентризма уже в тот самый момент, когда приступает к его разоблачению. Это – не историческая случайность, а неизбежная необходимость, и следует продумать все вытекающие из нее последствия. Однако, если никому не дано ускользнуть из-под власти этой необходимости, если тем самым, подчиняясь ей, никто не несет за это ни малейшей ответственности, то отсюда вовсе не следует, что любые способы подобного подчинения равнозначны. Вполне вероятно, что мерой добротности и продуктивности того или иного дискурса является именно та критическая требовательность, с которой продумывается его отношение к истории метафизики и к унаследованным понятиям. Речь идет о критическом отношении к языку гуманитарных наук и о критической ответственности дискурса. Речь идет о недвусмысленной и систематической постановке вопроса, касающегося статуса такого дискурса, который черпает в доставшемся ему наследии ресурсы, необходимые для де-конструкции самого этого наследия. Это – проблема экономии и стратегии.

Если теперь в качестве примера мы обратимся к текстам Леви-Стросса, то сделаем это не только по причине привилегированного положения, которое этнология занимает ныне среди гуманитарных наук, и даже не по причине особой весомости этнологической модели в современной расстановке теоретических сил. Причина в том, что в работах Леви-Стросса сказался определенный выбор и что именно в них в более или менее эксплицитной форме было разработано учение, касающееся как критики языка, так и языка критики в гуманитарных науках. Чтобы проследить соответствующий ход мысли в тексте Леви-Стросса, воспользуемся оппозицией природа/культура как одной из путеводных нитей. Несмотря на все попытки омоложения и на весь макияж, эта оппозиция родилась вместе с самой философией. Более того, она старше самого Платона. По меньшей мере она – ровесница софистики. Со времен возникновения антитезы фюсис/номос, фюсис/технэ эта оппозиция вплоть до наших дней передавалась по исторической цепочке, которая на всем

своем протяжении предполагала противопоставление «природы» закону, институции, искусству, технике, но также – свободе, самочинности, истории, обществу, духу и т. п. Так вот, едва приступив к своим исследованиям, в первой же книге («Элементарные структуры родства») Леви-Стросс ощутил не только надобность в этой оппозиции, но и невозможность принять ее до конца. В «Структурах» он исходит из следующего определения, или аксиомы: природе принадлежит все, что носит универсальный и спонтанный характер, не зависит ни от какой конкретной культуры и ни от какой определенной нормы. Зато культуре принадлежит все, что зависит от системы норм, управляющих обществом и, стало быть, способных варьировать от одной социальной структуры к другой. Оба эти определения относятся к традиционному типу. Однако уже на первых страницах «Структур» Леви-Стросс, принявший было эти понятия, сталкивается с тем, что он называет скандалом, то есть явлением, не желающим мириться с доставшейся ему оппозицией природа/культура и стремящимся разом присвоить себе как предикаты природы, так и предикаты культуры. Этим скандалом оказывается запрет на инцест. Запрет на инцест универсален, и в этом смысле можно сказать, что он принадлежит природе; однако в то же время он является именно запретом, системой норм и табу, и в этом смысле его следует считать принадлежащим культуре. «Итак, предположим, что все универсальное в человеке относится к природе и характеризуется спонтанностью, тогда как все, что подчиняется той или иной норме, принадлежит культуре и несет на себе печать относительности и своеобычности. В этом случае мы сталкиваемся с фактом, или, точнее, с совокупностью фактов, которые, в свете предшествующих определений, предстают едва ли не как скандал: ведь запрет на инцест совершенно недвусмысленно включает в себя две неразрывно связанные черты, в которых мы увидели взаимопротиворечивые признаки двух взаимоисключающих начал: он представляет собою правило, но это – единственное правило, которое, среди всех прочих социальных правил, носит универсальный характер»). Скандал, разумеется, имеет место лишь внутри понятийной системы, в основу которой положено различие между природой и культурой. Таким образом, начиная свою работу с факта запрета на инцест, Леви-Стросс добирается до того пункта, где это различие, всегда считавшееся чем-то само собой разумеющимся, либо стирается, либо ставится под сомнение. Ведь с того момента, как запрет на инцест нельзя будет помыслить в терминах оппозиции природа/культура, нельзя будет и сказать, что он является скандальным фактом, неким непрозрачным ядром, заключенным в сетку прозрачных отношений: это не тот скандал, с которым мы встречаемся и сталкиваемся в традиционном понятийном поле; он ускользает от подобных понятий, хотя, несомненно, предшествует им и, вероятно, является условием их возникновения. Можно, пожалуй, сказать, что, как таковая, вся философская концепция, образующая систему с помощью оппозиции природа/культура, создается именно для того, чтобы не позволить помыслить явление, благодаря которому становится возможным само существование этой системы, а именно – происхождение запрета на инцест.

Мы довольно бегло рассмотрели приведенный пример, ибо это – один из множества возможных примеров, однако и из него хорошо видно, что язык в самом себе несет необходимость собственной критики. Эту критику, впрочем, можно вести двумя путями и двумя «способами». Едва только начинает ощущаться ограниченность оппозиции природа/культура, как сразу же возникает возможность приступить к систематическому и взыскательному допросу истории указанных понятий. Таков первый шаг. Подобный систематический и исторический допрос не является ни филологической, ни философской операцией в классическом смысле этих слов. Если кто-то заинтересовался понятиями, лежащими в основе всей истории философии, и пытается их де-конституировать, то это – нечто большее, нежели работа филолога или классического историка философии. Очевидно, что, вопреки видимости, такое де-конституирование являет собою чрезвычайно дерзкую попытку шагнуть за пределы философии. Между тем помыслить выход «за пределы философии» куда сложнее, чем обычно кажется людям, воображающим, будто с молодецкой легкостью они совершили его уже давным-давно, – тем, кто погрузился в метафизику под тяжестью того самого дискурса, который, как им мнилось, они сумели от этой метафизики освободить.

Другая возможность (и я полагаю, что она больше согласуется со способом, избранным Леви-Строссом), позволяющая избежать стерилизующих последствий первого шага, заключается в том, чтобы, оставаясь в рамках эмпирического исследования, сохранить, повсеместно указывая на их недостаточность, все прежние понятия – сохранить как инструменты, все еще годные к употреблению. Отныне с этими инструментами уже не связывается ни представление об истине-ценности, ни какое бы то ни было строгое значение; при случае с ними можно будет и расстаться, коль скоро иные инструменты вдруг покажутся более подходящими. А пока что можно воспользоваться тем, что они относительно пригодны, и употребить их на разрушение старой машины, которой они принадлежат и деталями которой они являются. Именно так занимается самокритикой язык гуманитарных наук. Но это значит, что Леви-Стросс полагает возможным отделить метод от истины, отделить инструментарий, предполагаемый этим методом, от тех объективных значений, на раскрытие которых этот метод направлен.

Можно, пожалуй, сказать, что Леви-Стросс начинает именно с этого утверждения; во всяком случае, «Структуры» открываются словами: «Мы начинаем все лучше понимать, что, за неимением приемлемого исторического обозначения, разграничение природы и общества (сегодня мы охотнее скажем: природы и культуры) приобретает особую важность, что вполне оправдывает применение этого разграничения в современной социологии в качестве методологического инструмента».

Леви-Стросс и в дальнейшем останется верен этой двойственной установке, требующей сохранить в качестве инструмента то, что он критикует с точки зрения истины-ценности.

В самом деле, с одной стороны, он и позже будет оспаривать ценность оппозиции природа/культура. Книга «Первобытное мышление», вышедшая через 13 с лишним лет после «Структур», отчетливо перекликается с только что цитированным мною текстом: «Оппозиция между природой и культурой, на которой мы некогда настаивали, сегодня, как нам представляется, имеет главным образом методологическую ценность». Причем эта методологическая ценность отнюдь не снижается в результате ее «онтологического» обесценения – могли бы добавить мы от себя, доверяя мы самому понятию «онтология». «Недостаточно включить отдельные человеческие сообщества в человеческое сообщество в целом; этот первый шаг влечет за собой следующие..., ответственность за которые ложится на точные и естественные науки: реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счете, жизнь – в совокупность физико-химических состояний». С другой стороны, все в той же книге Леви-Стросс описывает так называемый бриколаж, который можно рассматривать как дискурс, свойственный этому методу. Бриколёр, замечает Леви-Стросс, – это человек, использующий «подручные средства», то есть доступные ему инструменты, которые он находит вокруг себя; эти инструменты уже есть в наличии, они не были специально изготовлены ради тех операций, к которым их пытаются приспособить методом проб и ошибок, в случае необходимости меняя их или используя все разом, – пусть даже их происхождение и форма не имеют ничего общего между собой и т. п. Это означает, что в самой форме бриколажа уже заключена своеобразная критика языка; один автор даже утверждает, что бриколаж – это и есть критический язык как таковой, и прежде всего – язык литературной критики: я имею в виду статью Жерара Женетта «Структурализм и литературная критика», опубликованную в честь Леви-Стросса в журнале «Арк»; в этой статье говорится, что анализ бриколажа «почти дословно приложим» к критике, и в особенности – к «литературной критике».

Если называть бриколажем использование понятий, с необходимостью заимствуемых в более или менее сохранившемся или, наоборот, испорченном тексте-наследии, то придется сказать, что любой дискурс – это бриколёр. Инженер, противопоставляемый Леви-Строссом бриколёру, вынужден создавать свой язык весь целиком, начиная с синтаксиса и кончая словарем. В этом смысле инженер есть воплощенный миф; ведь субъект, который стал бы абсолютным источником собственного дискурса, который сумел бы собрать этот дискурс «от первого до последнего винтика», тем самым оказался бы творцом Слова, самым Словом. Вот почему представление об инженере, порвавшем со всяким бриколажем, есть теологическое представление; и коль скоро, в другом месте, Леви-Стросс утверждает, что бриколаж имеет мифопоэтическую природу, то можно поручиться, что инженер – это миф, созданный бриколёром. Стоит нам усомниться в существовании подобного инженера, равно как и возможности существования дискурса, оторвавшегося от всякой исторической рецепции, стоит нам допустить, что любой завершённый дискурс является продуктом того или иного типа бриколажа, что инженер или

ученый – это тоже своего типа бриколёры, – и под угрозой окажется сама идея бриколажа, а различие, в котором она черпала свой смысл, сотрется.

Так к нам в руки попадает вторая путеводная нить.

Бриколаж описывается Леви-Строссом не только как интеллектуальная, но и как мифопоэтическая деятельность. В «Первобытном мышлении» по этому поводу сказано следующее: «Подобно тому, как бриколаж способен добиваться блестящих и неожиданных результатов в техническом плане, мифологическое мышление добивается того же в плане интеллектуальном. И наоборот, нередко отмечался мифопоэтический характер бриколажа».

Усилия, предпринятые Леви-Строссом, примечательны не только тем, что он прежде всего разрабатывает (в частности, в одной из новейших своих работ) структурную науку о мифах и мифологической деятельности, но и тем, что эти усилия сосредоточены также, а возможно, и в первую очередь, на придании соответствующего статуса своему собственному дискурсу о мифах, называемому им «мифологиками». Именно в этот момент его дискурс, будучи направлен на миф, обращается на самого себя и становится самокритикой. Вот этот-то момент, момент вступления в критический период, как раз и представляет интерес для любого из языков, поделивших между собой пространство гуманитарных наук. Что говорит Леви-Стросс о своих «мифологиках»? Именно здесь обнаруживается поэтическая значимость бриколажа. В самом деле, критический поиск нового статуса дискурса, предпринятый Леви-Строссом, привлекает прежде всего своим откровенным отказом апеллировать к какому-либо центру, субъекту, привилегированному основанию, началу, или абсолютной архии. Этот мотив можно проследить на протяжении всей «Увертюры» к последней книге Леви-Стросса – «Сырое и вареное». Я остановлюсь лишь на следующем.

1. Прежде всего Леви-Стросс признает, что миф бороро, привлекаемый им в качестве «эталонного мифа», не заслуживает ни такого названия, ни такой трактовки; это название условно, а трактовка неправомерна. Подобно всем прочим мифам, миф бороро не может считаться эталонным: «В самом деле, мы попытаемся показать, что миф бороро, в дальнейшем называемый нами эталонным мифом, есть не что иное, как более или менее разработанная трансформация других мифов, сложившихся либо в том же самом обществе, либо в иных, относительно близких или далеких обществах. Вот почему в качестве отправного пункта можно было бы взять и другие мифы, представляющие эту группу. С этой точки зрения интерес эталонного мифа проистекает не из его типичности, а, скорее, из его неустойчивого положения внутри группы».

2. Миф не обладает единством, и у него нет абсолютного истока. Его средоточие, или исток, – это всего лишь тени, то есть неуловимые, невоплотимые, а главное, несуществующие возможности. Все начинается со структуры, с конфигурации, с отношения. Дискурс, направленный на ту ацентрическую структуру, каковой является миф, сам не может иметь ни абсолютного субъекта, ни абсолютного центра. Чтобы не утратить форму и динамику мифа, этот дискурс должен освободиться от всякого насилия,

закключающегося в попытках центрировать язык, описывающий а-центрическую структуру. Нам, следовательно, придется отказаться от научного или философского дискурса, от той эпистемы, которая в качестве абсолютного требования выдвигает восхождение к истоку, к центру, к основанию, к принципу и т. п. и которая сама является этим требованием. В противоположность эпистемическому дискурсу, структуральный, мифологичный дискурс, описывающий мифы, сам должен быть мифо-морфным. Он должен иметь форму того предмета, о котором он говорит. Это и утверждает Леви-Стросс в книге «Сырое и вареное», большую и выразительную цитату из которой я хочу теперь привести:

«В самом деле, исследование мифов поднимает методологическую проблему, возникающую уже в силу того факта, что оно не может придерживаться картезианского принципа, требующего разделять трудный вопрос на столько частей, сколько нужно для его разрешения. При анализе мифа не существует никакого окончательного предела, не существует того потаенного единства, постижение которого являлось бы венцом всей аналитической работы. Мифические темы способны варьировать до бесконечности. Едва только возникнет впечатление, будто удалось их распутать и отделить друг от друга, как замечаешь, что они, в силу неожиданного сродства, вновь неразрывно сплелись между собою. Отсюда следует, что единство мифа – это всего лишь проект и тенденция, что оно ни в коем случае не отражает какого-либо состояния мифа или момента в его развитии. Такое единство есть воображаемый феномен, порождаемый задачами интерпретации; его роль заключается в том, чтобы придать мифу синтетическую форму, воспрепятствовать его растеканию в смешавшихся друг с другом противоположностях. Таким образом, можно сказать, что наука о мифах – это анакластика, если употребить этот старинный термин (в соответствии с его этимологией) в широком смысле, допускающем, по определению, изучение не только отраженных, но и преломленных лучей. Однако в отличие от философской рефлексии, требующей восхождения к истоку, для наших собственных размышлений интерес представляют такие лучи, у которых есть лишь виртуальный источник... Стремясь подражать спонтанному движению мифологической мысли, мы вынуждены были, приступая к нашему краткому и вместе с тем длительному начинанию, соотносываться с требованиями этой мысли и соблюдать ее ритм. Вот почему эта книга о мифах сама является своего рода мифом». И далее: «Поскольку в основе самих мифов лежат вторичные коды (первичны языковые коды), эта книга представляет собой попытку построения кода третьего порядка, задача которого – обеспечить взаимопереводимость некоторых мифов. Вот почему допустимо рассматривать саму эту книгу как некий миф, а именно как миф о мифологии». Тот факт, что в мифическом, или мифологическом, дискурсе отсутствует всякий действительный и устойчивый центр, объясняет, почему в основу композиции своей книги Леви-Стросс положил музыкальную модель. В данном случае отсутствие центра равносильно отсутствию субъекта и отсутствию автора: «Таким образом, миф и музыкальное произведение – это как бы дирижеры

оркестра, слушателями которого являются замолкшие исполнители. И если нас спросят, где же находится действительный центр произведения, то придется ответить, что определить его невозможно. Музыка и мифология ставят человека лицом к лицу с виртуальными объектами, и действительностью обладает лишь их тень... У мифов не бывает автора».

Вот здесь-то этнографический бриколаж и решается принять на себя мифопоэтическую функцию, которая тем самым сразу же обнаруживает, что сама потребность (философская, эпистемологическая) в центре носит мифопоэтический характер – характер исторической иллюзии.

Вместе с тем, понимая всю необходимость шага, предпринятого Леви-Строссом, нельзя забывать и о подстерегающих здесь опасностях.

Если мифо-логика и вправду мифо-морфна, то означает ли это, что любые дискурсы, имеющие своим предметом мифы, равноценны? Следует ли отсюда, что мы должны отказаться от любых эпистемологических запросов, позволяющих качественно дифференцировать дискурс о мифе? Это хотя и классический, но тем не менее неизбежный вопрос. Ответить на него невозможно (и я полагаю, что Леви-Стросс не пытается это сделать), коль скоро проблема отношений между философией, или теоремой, с одной стороны, и мифемой, или мифопоэмой, – с другой, не была поставлена со всей определенностью. А раз проблема не была так поставлена, то трансгрессия философии с неизбежностью обрекается на то, чтобы вырождаться в вопрос о неprimетных ошибках, совершаемых внутри самого философского поля. В этом случае эмпиризм можно рассматривать как родовую категорию, а названные ошибки – как его виды. Трансфилософские понятия превращаются в философские наивности. Указанную опасность можно было бы продемонстрировать на множестве примеров, в частности на примере таких понятий, как «знак», «история», «истина» и т. п. Я, впрочем, хочу подчеркнуть лишь одно: выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть последнюю страницу философии (что чаще всего оборачивается просто дурным философствованием), а в том, чтобы, не прекращая читать философов, делать это определенным образом. Леви-Стросс вполне осознает упомянутую нами опасность; более того, это – цена его начинания. Выше я сказал, что эмпиризм является матричной формой всех тех ошибок, которые угрожают дискурсу, продолжающему (в том числе и у Леви-Стросса) претендовать на научность. Если, однако, поставить проблему эмпиризма и бриколажа во всей ее глубине, то, вероятно, мы вскоре придем к абсолютно противоречивым положениям относительно статуса дискурса в структурной этнологии. С одной стороны, структурализм считает себя воплощенной критикой эмпиризма. А между тем не найти ни одной книги или работы Леви-Стросса, которые не были бы эмпирическими исследованиями, поддающимися подтверждению или опровержению с помощью новых данных. В любом случае структурные схемы суть не что иное, как гипотезы, построенные на базе количественно ограниченной информации и подлежащие опытной проверке. В доказательство этой двойственной установки можно было бы привести множество текстов. Обратимся еще раз к «Увертюре», открывающей книгу

«Сырое и вареное», из которой явствует, что двойственность названной установки обусловлена тем, что дело идет о языке, объектом которого является другой язык: «Критики, которым захочется упрекнуть нас в том, что мы не предварили анализ южноамериканских мифов их исчерпывающим инвентарем, совершат серьезную ошибку касательно природы и роли этого эмпирического материала. Совокупное единство мифов того или иного народа принадлежит дискурсивному ряду. И пока народ не умрет физически или духовно, такое единство продолжает оставаться разомкнутым. С тем же успехом можно упрекнуть и лингвиста, описывающего грамматику какого-либо языка, в том, что он первым делом не изучил всю совокупность высказываний, возникших за время существования этого языка, и не имеет никаких сведений относительно тех речевых актов, которые будут совершаться вплоть до его скончания. Между тем опыт показывает, что лингвисту довольно и небольшого числа фраз, чтобы на их основе разработать грамматику исследуемого языка. Если же дело идет о незнакомых языках, то драгоценнейшим приобретением окажутся даже фрагмент или эскиз подобной грамматики. Чтобы построить синтаксис, не следует дожидаться, пока будет описан весь – теоретически бесконечный – ряд единичных событий, поскольку синтаксис есть не что иное, как набор правил, управляющих порождением этих событий. Мы как раз и попытались дать очерк синтаксиса южноамериканской мифологии. И если мифологический дискурс вдруг обогатится новыми текстами, то это позволит проверить или изменить тот способ, каким были сформулированы те или иные грамматические законы, отказаться от одних и обнаружить другие, новые. Однако от нас ни в коем случае нельзя требовать описания мифологического дискурса во всем его объеме. Ведь мы только что убедились, что подобное требование бессмысленно».

Итак, Леви-Стросс определяет тотализацию то как нечто ненужное, то как нечто невозможное. Это, очевидно, объясняется тем, что сами пределы тотализации можно помыслить двумя разными способами. И я еще раз хотел бы подчеркнуть, что в дискурсе Леви-Стросса оба указанных определения скрыто сосуществуют. Тотализацию можно считать невозможной в рамках классического стиля: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие некоего субъекта или конечного дискурса, тщетно домогающегося бесконечного богатства, которым он никогда не сумеет овладеть. Это богатство слишком велико и ни в какие слова не укладывается. Между тем а-тотализацию можно определить и иначе – не через понятие конечности, отсылающее к области эмпирии, а через понятие игры. Если и в этом случае тотализация лишается смысла, то происходит это уже не в силу существования некоей бесконечной области, которую не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, но потому, что подобная область (область языка, причем языка конечного) по самой своей природе исключает тотализацию как таковую; ведь эта область есть не что иное, как область игры – область бесконечных субституций, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества, и эта область допускает бесконечные субституции лишь потому, что она сама конечна, то есть не в силу своей безграничности, как этого требует

классическая гипотеза, не в силу своих необъятных размеров, а в силу определенной нехватки – нехватки центра, который смог бы прекратить и свернуть игру субституций. Воспользовавшись сильным, но обычно затушеванным во французском языке значением слова «возмещать», можно сказать, что эта динамика игры, становящаяся возможной благодаря нехватке, отсутствию центра, или начала, как раз и является динамикой возместимости. Определить и исчерпать процесс тотализации невозможно именно потому, что знак, который замещает, или возмещает, центр, заменяет его в его отсутствие, – этот знак возникает как нечто добавочное, дополняющее и восполняющее. Динамика значения всегда предполагает некое увеличение, прирост, восполнение, однако такому возрастанию свойственна зыбкость, ибо восполняет и возмещает оно нехватку означаемого. Когда Леви-Стросс подчеркивает (что вслед за ним делаю и я) наличие двух указанных выше смысловых установок, причудливо сплетающихся воедино, он все же не пользуется выражением возмещение, восполнение, однако не случаен тот факт, что он дважды прибегает к нему во «Введении к сочинениям Мосса» – там, где говорится о «переизбытке означающих по отношению к означаемым, на которые эти означающие могут накладываться»: «Таким образом, человек, стремящийся постичь мир, всегда располагает определенным смысловым избытком (который он распределяет между вещами, следуя законам символического мышления, подлежащим изучению со стороны этнологов и лингвистов). Подобное распределение возмещающего рациона, если можно так выразиться, совершенно необходимо для того, чтобы вакантное означающее и искомое означаемое пребывали в отношении взаимной дополнительности, которое и является необходимым условием символического мышления» (можно, вероятно, показать, что этот возмещающий рацион смысла является источником *ratio* как такового). Чуть ниже, после слов о том, что «любое конечное мышление несет на себе бремя в виде подвижного означающего», выражение «возмещение» появляется еще раз: «Иначе говоря, руководствуясь заветом Мосса, гласящим, что любые социальные феномены могут быть уподоблены языку, мы рассматриваем понятия *mana*, *wakan*, *oranda* и им подобные как сознательное воплощение определенной семантической функции, роль которой состоит в обеспечении работы символического мышления, несмотря на свойственную ему противоречивость. Так объясняются неразрешимые на первый взгляд антиномии, связанные с этим понятием... Сила и действие, качество и состояние, существительное, прилагательное и глагол одновременно; абстрактность и конкретность, вездесущность и локальность. А ведь и вправду, тапаявляется всем этим сразу, но является именно потому, что ничем из этого не является: быть может, это всего лишь форма, а точнее, чистый символ, способный наполняться любым символическим содержанием? В той системе символов, которую представляет собою любая космология, это всего лишь символ с нулевой значимостью, иными словами, знак, указывающий на необходимость такого символического содержания, которое возмещало бы уже наличествующее содержание данного означаемого; и вместе с тем это знак, способный приобретать ту или иную значимость при условии,

что она является частью свободного резерва, а не элементом определенного класса, как выражаются фонологи (примечание: «Лингвистам уже приходилось формулировать подобного рода гипотезы: «Нулевая фонема противопоставляется всем прочим фонемам французского языка в том отношении, что у нее нет никаких дифференциальных признаков и никакой устойчивой фонетической значимости. Напротив, функция нулевой фонемы заключается в ее противопоставленности отсутствию фонемы»). Jakobson и Lotz). Сходным образом, обобщая предложенную здесь концепцию, можно сказать, что функция понятия типа *тапа* заключается в том, что они противостоят отсутствию значения, но сами по себе никакого конкретного значения не имеют».

Таким образом, *переизбыток* означающего, его *восполняющий* характер обусловлены принципом конечности, иными словами, наличием нехватки, которая и подлежит *восполнению*.

Ясно теперь, почему понятие игры занимает у Леви-Стросса столь важное место. В его работах, в том числе и в «Беседах», в «Расе и истории» и в «Первобытном мышлении», упоминания о всевозможных играх, в частности о рулетке, встречаются довольно часто, причем эти ссылки на игру всегда предполагают определенное напряжение.

Прежде всего это касается напряжения между игрой и историей. Это – классическая проблема, вокруг которой скопилось множество критических соображений. Я коснусь лишь того, что представляется мне формальной стороной этой проблемы: редуцировав историю, Леви-Стросс тем самым оказался сторонником такого воззрения, которое теснейшим образом связано с телеологической и эсхатологической метафизикой, то есть, как это ни парадоксально, с той самой философией наличия, которой, казалось, как раз и можно было противопоставить идею истории. Несмотря на то, что идея историчности проникла в философию довольно поздно, ее постановка с неизбежностью вытекала из самого определения бытия как наличия. С опорой или без опоры на этимологию и вопреки классическому антагонизму понятий *epistēmē* и *istoria*, всегда существовавшему в рамках классического мышления, можно было бы показать, что первое из этих понятий неизменно предполагает второе, коль скоро история есть не что иное, как единство становления, традиция передаваемой истины или же развитие научного знания, стремящегося овладеть истиной в настоящем, а также самоналичие, стремящееся к познанию в самосознании. История всегда мыслилась как снятие истории, как способ соединить два наличных состояния. Однако если правомерно с недоверием отнестись к подобному представлению об истории, то, редуцируя его и избегая открытой постановки затронутой мною проблемы, мы рискуем вернуться к аисторизму классического типа, а значит – к совершенно определенному моменту в истории метафизики. Такова, на мой взгляд, алгебраическая формула проблемы.

Говоря более конкретно, следует признать, что пиетет Леви-Стросса по отношению к структурности, к внутреннему своеобразию структуры побуждает к нейтрализации как времени, так и истории. К примеру, возникновение новой

структуры, самобытной системы всегда происходит (причем именно в этом заключено само явление структурной специфики) за счет их разрыва с собственным прошлым, со своим началом, своей причиной. Это значит, что описать специфику того или иного структурного образования можно лишь в том случае, если в самый момент описания мы отвлекаемся от его прошлых состояний, устраняем проблему перехода от одной структуры к другой, выносим историю за скобки. Вот в этот-то собственно «структуралистский» момент и возникает потребность в таких понятиях, как «случайность» и «прерывность». И действительно, Леви-Стросс отнюдь не избегает этих понятий, в частности, тогда, когда речь заходит о такой «структуре структур», как язык, который, как об этом говорится во «Введении к сочинениям Мосса», «мог родиться лишь внезапно»: «В какой бы момент и на какой бы ступени развития животной жизни ни возник язык, он мог родиться лишь внезапно. Вещи не могли приобретать значение постепенно. В результате некоей трансформации, изучение которой не входит в компетенцию социальных наук, но относится к области биологии и психологии, совершился переход со стадии, на которой ничто не имело смысла, на другую стадию, когда смысл приобрело все». Впрочем, Леви-Стросс признает (например, в «Расе и истории») и существование медленных изменений, и процесс вызревания непрерывных эмпирических трансформаций, признает историю. Однако стоит ему попытаться уловить сущностную специфику той или иной структуры – и он вынужден, подобно Руссо или Гуссерлю, «отбросить все факты». Подобно Руссо, ему приходится рассматривать возникновение новой структуры как своего рода катастрофу – как переворот природы в природе, как природный разрыв природной взаимосвязи, как скачок, совершаемый самой природой. Речь, далее, идет не только о напряжении между игрой и историей, но также и о напряжении между игрой и наличием. Игра – это разложение наличного состояния. Наличие того или иного элемента есть не что иное, как значимая референция – субститут, включенная в определенную систему различий и в движение определенной цепочки. Всякая игра – это игра отсутствия и наличия, однако если мы хотим помыслить эту игру по самой ее сути, то мыслить ее следует как нечто предшествующее альтернативе наличия и отсутствия; само бытие нужно помыслить как наличие или отсутствие, исходя из возможностей игры, а не наоборот. Между тем если Леви-Строссу, как никому другому, удалось показать игру повтора и повтор как игру, то у него все же нетрудно заметить и своего рода этику наличия, ностальгию по началу, по древней и первозданной безгрешности, по целомудренности наличия и по самоналичию в слове; обращаясь к архаическим, то есть образцовым в его глазах, обществам, он зачастую именно эту этику, эту ностальгию и даже раскаяние выдвигает в качестве мотивировки самого этнологического проекта. Соответствующие тексты хорошо известны.

Таким образом, обращенная к утраченному или недостижимому наличию отсутствующего начала, структуралистская тематика – тематика прерываемой непосредственности – являет собой печальный, негативный, ностальгический, исполненный вины, руссоистский лик самой идеи игры, тогда как ее другим

ликом оказывается ницшевское утверждение – утверждение радостной игры мира и безгрешности становления, утверждение мира знаков, не ведающего ни вины, ни истины, ни начала и подлежащего активному истолкованию. С точки зрения такого утверждения не – центр есть нечто иное, нежели утрата центра. Играет же это утверждение наверняка. Ведь это – беспроигрышная игра, игра, сводящаяся к субституции уже данных, существующих, наличных элементов. Отдавшись на волю абсолютной случайности, такое утверждение живет в царстве генетической неопределенности и семенных приключений следа.

Итак, существуют два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру. Первое истолкование стремится и силится расшифровать некую истину, или начало, не подвластное ни игре, ни порядку знака, когда сама необходимость нечто истолковывать воспринимается как симптом изгнания. Второе истолкование, отворотившее свой взор от начала, утверждает игру и пытается встать по ту сторону человека и гуманизма, коль скоро само имя человека есть не что иное, как имя существа, которое – на протяжении всей истории метафизики, или онто-теологии, то есть всей своей истории как таковой, – грезило о полноте наличия, о некоем надежном оплоте, о начале и о цели игры. Это второе истолкование истолкования, идущее по путям, указанным нам Ницше, отнюдь не стремится – вопреки желанию Леви-Стросса – усмотреть в этнографии некую «вдохновительницу нового гуманизма», как об этом сказано во «Введении к сочинениям Мосса».

Сегодня существует немало признаков, указывающих на то, что оба эти истолкования истолкования (совершенно несовместимых друг с другом, несмотря на то что мы ощущаем их одновременность и совмещаем в некоем невнятном симбиозе) делят между собою область, которую принято называть (хотя это далеко не бесспорно) областью гуманитарных наук.

Несмотря на то, что различие этих двух истолкований бросается в глаза, а их взаимная непримиримость все более обостряется, я лично не думаю, что сегодня настало время выбора между ними. Я не думаю так прежде всего потому, что мы все еще продолжаем пребывать в сфере (условно говоря, в сфере историчности), где сама категория выбора выглядит крайне легковесно. Затем также и потому, что в первую очередь нам надлежит представить себе общую для этих истолкований почву, равно как и различие, лежащее в основе их непримиримого различия. А кроме того, еще и потому, что здесь возникает такой – все еще исторический по своему типу – вопрос, который пока что мы способны лишь предугадывать – предугадывать его зарождение, формирование, вызревание и вынашивание. Разумеется, когда я произношу эти слова, перед моим умственным взором стоит картина родов, однако взор этот обращен также и в сторону тех, кто – живя в обществе, из которого я не исключаю и самого себя, – отводит глаза от несказуемого грядущего, уже возвещающего о себе, но – как бывает всякий раз, когда совершается акт рождения, – способного сделать это лишь в виде безвидности, в бессловесной, младенческой, зловещей и бесформенной форме монструозности.

Вопросы к тексту:

1. *Какую роль центр играет в структуре?*
2. *В какой круг вовлечены все структуры и дискурсы?*
3. *Каковы проблемы оппозиции «природа и культура»?*
4. *Что такое брикклолаж?*
5. *Какова роль игры для гуманитарных наук?*

ГОТЛОБ ФРЕГЕ



Готлоб Фреге (1848-1925) – немецкий математик, логик и философ. Обучался в Йенском университете и Гёттингенском университете. Профессор Йенского университета. Основатель современной формальной (символической, математической) логики.

В 1982 году опубликована статья Фреге «О смысле и значении», в которой сформулированы исходные проблемы и введены основные понятия аналитической философии – одного из наиболее влиятельных направлений современной западной философии. Изначально для аналитической философии характерны стремление применить к исследованию традиционных философских проблем математическую логику, использование методов логического и лингвистического анализа языка для решения философских проблем и ориентация на идеалы логической строгости, ясности и точности.

Фреге придерживается следующей гносеологической позиции: законы предметного мира и законы логики и мышления совпадают, следовательно, познание закономерностей сознания возможно через изучение чистой логики, а выявление взаимоотношения законов мышления возможно посредством выведения максимально общих логических законов.

При рассмотрении семантического аспекта имени собственного Фреге проводит важное различие. Значением имени собственного признается сам предмет, указание на который и есть имя. Смыслом же становится способ данности предмета в языковом высказывании, который передает различные стороны объективного значения предмета и при этом в той или иной степени отличается от самого предмета. Языковому высказыванию – знаку, или имени предмета – соответствует конкретный смысл, которому, в свою очередь, соответствует единственное значение данного предмета; при этом значению предмета могут соответствовать различные высказывания. Изначально в процессе мышления постижение смыслов переплетено с индивидуальными представлениями и данными органов чувств. Выделение в этом процессе объективных данностей и является назначением логики. Из этого следует, что смысл языкового высказывания признается Фреге объективным, независимым от работы сознания субъекта. Смыслы существуют трансцендентно и соотносятся с языком.

Разработки Фреге стали основополагающими для развития логической семантики (исследующей типы выражений в естественном языке, в том числе, когда он применяется при формулировке философских понятий) как одного из основных направлений аналитической философии.

* * *

Текст из книги: Фреге Г. «Смысл и значение»

Равенство требует размышления над рядом вопросов, ответить на которые отнюдь не просто. Является ли равенство отношением? Отношением между предметами, либо отношением между именами или знаками предметов? В

своем исчислении понятий я остановился на последнем. Основания, которые говорят в пользу этого, суть следующие: предложения $a=a$ и $a=b$ имеют, очевидно, различную познавательную ценность: предложение $a=a$ значимо а priori и, согласно Канту, должно называться аналитическим, в то время как предложения, имеющие форму $a=b$ значительно расширяют наше познание и не всегда могут быть обоснованы а priori. Одним из значительнейших открытий астрономии в свое время было то, что каждое утро встает не новое Солнце, а то же самое. И по сей день опознание астероидов или комет иногда связано со значительными трудностями. Если же в равенстве мы хотим видеть отношение между тем, что означают имена «а» и «b», то предложения $a=b$ и $a=a$, по-видимому, не могут быть различными в том случае, когда $a=b$ истинно. При этом выражалось бы отношении вещи к самой себе, а именно такое отношение, в котором каждая вещь находится к самой себе, но не к какой-то другой вещи. Но говоря $a=b$, видимо, хотят сказать, что знаки, или имена, «а» и «b» означают одно и то же, и в таком случае речь идет именно об этих знаках; между ними утверждается некоторое отношение. Но эти имена, или знаки, находятся в указанном отношении только потому, что они нечто называют или обозначают. Это отношение опосредовалось бы связью каждого из них с одним и тем же обозначаемым. Но эта связь произвольна. Никому нельзя запретить считать произвольно избранное событие или предмет знаками чего угодно. В таком случае предложение $a=b$ относилось бы не к самой вещи, а только к нашему способу обозначения; мы не выражали бы в нем никакого подлинного знания. Но все же в большинстве случаев мы хотим именно этого. Если знак «а» отличается от знака «b» только как предмет – в данном случае только своим видом, – а не как знак (то есть, не тем способом, как он нечто обозначает), то познавательная ценность предложения $a=a$ по существу была бы равна ценности предложения $a=b$ в тех случаях, когда последнее истинно. Разница может появиться только в том случае, когда различию знаков соответствует различие в способах данности обозначаемого. Пусть а, b, с – прямые, соединяющие вершины треугольника с серединами противоположных сторон. Точка пересечения а и есть в таком случае та же самая точка, что и точка пересечения бис. Таким образом, у нас имеются различные обозначения одной и той же точки, и эти имена («точка пересечения а и b», «точка пересечения b и с») одновременно указывают на способ данности объекта, и поэтому данное предложение содержит действительное знание.

Это свидетельствует о том, что некоторый знак (слово, словосочетание или графический символ) мыслится не только в связи с обозначаемым, которое можно было бы назвать значением знака, но также и в связи с тем, что мне хотелось бы назвать смыслом знака, содержащим способ данности [обозначаемого]. Тогда в нашем примере одним и тем же будет значение выражений «точка пересечения а и b» и «точка пересечения b и с», а не их смысл. Точно так же у выражений «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» одно и то же значение, но не смысл.

Из сказанного следует, что под «знаком» или «именем» я понимаю любое обозначение, выступающее в роли имени собственного, значением которого яв-

ляется определенный предмет (в самом широком смысле этого слова), но не понятие и не отношение, которые будут подробно рассмотрены в другой работе. Обозначение одного предмета может состоять также из нескольких слов или иных знаков. Для краткости каждое такое обозначение может быть названо именем собственным.

Смысл имени собственного будет понятен каждому, кто в достаточной степени владеет языком или совокупностью обозначений, к которым оно принадлежит; однако значение имен, если таковое имеется, освещается при этом лишь с одной стороны. Всестороннее знание значения предполагало бы, что о каждом данном смысле мы могли бы сразу решить, относится ли оно к этому значению или нет. Но этого мы никогда не достигнем.

Правильная связь между знаком, его смыслом и значением должна быть такой, чтобы знаку соответствовал определенный смысл, а смыслу, в свою очередь, – определенное значение, в то время как одному значению (одному предмету) соответствует не только один знак. Один и тот же смысл выражается по-разному не только в разных языках, но и в одном и том же языке. Правда, встречаются исключения из этой правильной связи. Разумеется, в совершенной совокупности знаков каждому выражению должен соответствовать лишь один определенный смысл, однако естественные языки далеко не всегда удовлетворяют этому требованию и приходится довольствоваться тем, чтобы хотя бы на протяжении одного рассуждения слово всегда имело один и тот же смысл. Пожалуй, можно сделать так, чтобы грамматически правильно построенное выражение, представляющее собственное имя, всегда имело один и тот же смысл; но имеет ли оно еще и значение – остается проблематичным. Слова «наиболее удаленное от Земли небесное тело» имеют смысл; однако очень сомнительно, имеют ли они значение. Выражение «в наименьшей степени сходящийся ряд» имеет некоторый смысл; однако доказано, что оно не имеет значения, так как для любого сходящегося ряда всегда найдется ряд, сходящийся еще медленнее. Таким образом, даже если понимается некоторый смысл, это еще не обеспечивает наличие значения.

Когда слово употребляют обычным образом, тогда то, о чем хотят сказать, является его значением. Но иногда хотят сказать что-либо о самих словах или об их смысле. Такое случается, например, когда мы передаем чужие слова посредством прямой речи. Тогда произносимые нами слова обозначают, прежде всего, слова другого человека, и только эти последние имеют обычное значение. В этом случае мы имеем дело со знаками знаков. Таким образом, стоящему в кавычках словесному образу, не может быть приписано обычного значения.

Если хотят говорить о смысле выражения «А», то для этого можно использовать просто оборот «смысл выражения «А»». В косвенной речи говорят, например, о смысле речи другого человека. Отсюда ясно, что при таком способе речи слова имеют не свое обычное значение, а означают то, что обычно является их смыслом. В целях краткости мы будем говорить: в косвенной речи слова выступают в *косвенном* употреблении или имеют косвенное значение. В соответствии с этим мы отличаем *обычное* значение некоторого слова от его *косвенного* значения и его *обычный* смысл от его *косвенного* смысла. Косвен-

ным значением некоторого слова является, таким образом, его обычный смысл. Эти исключения нужно всегда иметь ввиду, если мы хотим правильно понять способ связи знака, смысла и значения в каждом отдельном случае.

От значения и смысла некоторого знака следует отличать связанное с ним представление. Если значением знака является чувственно воспринимаемый предмет, то мое представление этого предмета есть внутренний образ, возникший из воспоминаний о чувственных впечатлениях и об актах моей внутренней или внешней деятельности. Оно часто пронизано эмоциями; отчетливость отдельных его частей различна и колеблется от случая к случаю. Даже для одного человека определенное представление не всегда связано с одним и тем же смыслом. Представление субъективно: представление одного человека не то же, что представление другого. Отсюда проистекает многообразие различных представлений, связанных с одним и тем же смыслом. У художника, наездника и зоолога с именем «Буцефал» будут связаны, вероятно, очень разные представления. Тем самым представление существенно отличается от смысла знака, который может быть общим достоянием многих, и, следовательно, не является частью или модусом души отдельного человека; ибо никто, пожалуй, не сможет отрицать, что человечество обладает общей сокровищницей мыслей, которую оно передает от поколения к поколению.

В то время как можно не колеблясь говорить о смысле, говоря о представлении, нужно указывать, кому оно принадлежит и к какому времени относится. На это можно было бы возразить следующее: как с одним и тем же словом один связывает это представление, а другой – то, точно также один может связать с ним этот смысл, а другой – тот. И все же здесь имеется различие – различие в способах этой связи. Это не препятствует тому, чтобы два человека понимали один и тот же смысл; но одного и того же представления они иметь не могут. *Si duo idem faciunt, non est idem*. Даже если два человека представляют себе одно и то же, у каждого будет свое собственное представление. Иногда удастся установить разницу между представлениями или ощущениями разных людей; но точное сравнение их невозможно, так как разные представления не могут одновременно существовать в одном сознании.

Значением собственного имени является сам предмет, который мы обозначаем этим именем; представление, которое мы при этом имеем, полностью субъективно; между ними лежит смысл, который хотя и не столь субъективен, как представление, но все-таки не является и самим предметом. Следующее сравнение, пожалуй, подходит для того, чтобы прояснить эти отношения. Допустим, некто смотрит на Луну в телескоп. Саму Луну я сравню со значением; она является предметом наблюдения, которое опосредовано реальным образом, который образуется на линзах внутри телескопа, и образом на сетчатке глаза наблюдателя. Первый я приравниваю к смыслу, второй – к представлению или созерцанию. Конечно, образ в телескопе является односторонним и зависит от расположения телескопа; однако он все-таки объективен, ибо может служить нескольким наблюдателям. Во всяком случае его можно направить таким образом, что его одновременно будут использовать несколько наблюдателей. Однако образ Луны на сетчатке глаза у каждого будет свой. В силу разного строения

глаз вряд ли можно ожидать даже геометрического подобия образов на двух разных сетчатках, а их полное совпадение совершенно исключено. Это сравнение можно было бы продолжить, предположив, что *В* может увидеть сетчатку глаза *А* или же что *А* также может увидеть свою собственную сетчатку в *зеркале*. Тем самым можно было бы, пожалуй, показать, что и само представление можно рассматривать как предмет, однако в качестве такового оно воспринимается наблюдателем совсем не так, как оно непосредственно воспринимается самим представляющим. Впрочем, продолжение этого сравнения может завести нас слишком далеко.

Теперь мы можем установить три степени различия между словами, выражениями и целыми предложениями. Различие относится либо только к представлениям, либо к смыслам, но не к значениям, либо, наконец, также и к значениям. Относительно первой степени следует сказать, что из-за неопределенной связи представлений со словами для одного человека могут обнаружиться такие различия, которые не замечает другой. Разница между переводом и оригиналом не должна, вообще говоря, выходить за пределы различия первой степени. К тем различиям, которые здесь возможны, относятся те оттенки и освещения, которые стремится придать смыслу поэзия и красноречие. Эти оттенки и освещения не объективны: каждый читатель или слушатель должен сам воссоздать их для себя по намекам поэта или оратора. Правда, без сходства человеческой способности представления искусство было бы невозможно; однако в какой мере [представления читателей] отвечают замыслам автора точно установить никогда не удастся.

В дальнейшем о представлениях и созерцаниях мы больше говорить не будем; они были упомянуты только для того, чтобы не путать представление, вызываемое словом у слушателя, со смыслом или значением этого слова.

Для краткости и точности изложения установим следующее словоупотребление:

Собственное имя (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и означает, или обозначает, свое значение. Мы выражаем некоторым знаком его смысл и обозначаем им его значение.

Со стороны идеалистов и скептиков, по-видимому, уже давно напрашивается следующее возражение: «Вы без всяких сомнений говорите здесь о Луне как о некотором предмете; однако откуда вам известно, что имя «Луна» вообще имеет значение, откуда вам известно, что вообще какое-либо имя имеет значение?». На это я отвечаю, что когда мы произносим слово «Луна», то в наше намерение вовсе не входит говорить о нашем представлении Луны, и, произнося это слово, мы не ограничиваемся также только смыслом; но мы предполагаем некоторое значение. Полагать, что в предложении «Луна меньше Земли» идет речь о чем-то представлении о Луне, значит совершенно игнорировать его смысл. Если бы говорящий хотел именно этого, то он употребил бы выражение «мое представление Луны». Мы правда можем заблуждаться в этом своем предположении [что слово «Луна» имеет значение], и такие ошибки уже встречались. Однако на вопрос о том, не является ли вообще ошибочным предположение о наличии значений у каких-либо имен, здесь можно и не отвечать;

достаточно сослаться на наше намерение говорить или размышлять именно о значении знака, хотя бы и с оговоркой: если таковое имеется.

До сих пор рассматривался смысл и значение только таких выражений, слов и знаков, которые мы называли именами собственными. Теперь мы обращаемся к вопросу о смысле и значении целого повествовательного предложения. Такое предложение содержит некоторую мысль». Должны ли мы рассматривать эту мысль как его смысл или как его значение? Допустим, что предложением имеет значение. Если какое-то слово в нем мы заменим другим словом с тем же значением, но с другим смыслом, то это никак не может повлиять на значение предложения. Однако мы увидим, что мысль в таком случае изменится. Так, например, мысль предложения «Утренняя звезда – это тело, освещенное Солнцем» отличается от мысли предложения «Вечерняя звезда – это тело, освещенное Солнцем». Каждый, кому не известно, что Вечерняя звезда есть Утренняя звезда, может счесть одну из этих мыслей истинной, а другую – ложной. Таким образом, мысль не является значением предложения, ее следует рассматривать, скорее, как смысл предложения. Но как же тогда быть со значением? Можно ли вообще задаваться таким вопросом? Быть может, предложение в целом имеет только смысл, но не имеет никакого значения? Во всяком случае, можно ожидать, что найдутся предложения, которые – также, как и некоторые их части – имеют смысл, но не имеют значения. И предложения, которые содержат собственные имена, не имеющие значения, относятся именно к этому типу. Предложение «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна» имеет, очевидно, смысл. Но поскольку неизвестно, обладает ли значением имя «Одиссей», постольку мы не знаем, имеет ли значение данное предложение в целом. Ясно, однако, что тот, кто всерьез считает данное предложение истинным или ложным, признает за именем «Одиссей» не только смысл, но и значение; так как только значению этого имени можно приписывать или отрицать за ним упомянутый в предложении предикат. Тот, кто не признает некоторого значения, не может ни утверждать, ни отрицать наличие у него какого-либо предиката. Можно было бы вообще считать, что доискиваться до значения имени излишне; если бы нас интересовала только мысль, можно было бы довольствоваться смыслом. Ведь если рассматривать только смысл предложения, мысль, то незачем заниматься значениями отдельных его частей; для смысла предложения важны только смыслы его частей, а не их значения. Мысль не изменится от того, имеет ли слово «Одиссей» значение или нет. Однако то, что нас волнует вопрос о значении отдельных частей предложения, указывает на то, что мы в общем случае признаем и требуем значения и для предложения в целом. Мысль теряет для нас всякую ценность, так только мы узнаем, что какая-нибудь из ее частей не имеет значения. Поэтому мы вправе не только довольствоваться смыслом предложения, но и задаваться вопросом о его значении. Почему же мы хотим, чтобы каждое имя собственное имело не только смысл, но и значение? Почему нам недостаточно мысли? Потому и лишь потому, что нас интересует ее истинностное значение. Правда, это случается далеко не всегда. Например, когда мы слушаем эпос, нас волнуют, наряду с красотой языка, только смысл предложений и вызываемые ими представления и

чувства. Вопрос об истинности этих предложений увел бы нас из сферы художественного восприятия в сферу научных исследований. Вот почему нам безразлично имеет ли, например, имя «Одиссей» значение или нет. Именно стремление к истине и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его значению.

Итак, мы установили, что о значении предложения речь может идти только тогда, когда установлено значение его составных частей, и этот вопрос можно ставить тогда и только тогда, когда нас интересует его истинностное значение.

Мы вынуждены, таким образом, признать, что значением предложения является его *истинностное значение*. Под истинностным значением предложения я понимаю то обстоятельство, что оно является истинным или ложным. Других истинностных значений нет. Для краткости одно я называю истинностью, другое ложностью. Всякое повествовательное предложение, в зависимости от значений составляющих его слов, может, таким образом, рассматриваться как имя, значением которого, если, конечно, оно имеется, будет либо истина, либо ложь. Оба этих абстрактных предмета признаются, хотя бы молчаливо, всеми, кто вообще выносит какие-либо суждения или считает хотя бы что-нибудь истинным, то есть даже скептиком. То, что мы называем истинностное значение предметом, может показаться неоправданным произволом, пустой игрой слов, из которой нельзя извлечь никаких далеко идущих следствий. Уточнить, что именно понимается здесь под предметом, можно только через понятие и отношение. Этот вопрос я собираюсь рассмотреть в другой работе. Тем не менее, уже сейчас должно быть ясно, что в любом суждений уже сделан шаг от уровня мыслей к уровню значений (уровню объективного).

Можно попытаться рассмотреть отношение мысли к истинности не как отношение смысла к значению, но как отношение субъекта к предикату. Так, можно сказать: «Та мысль, что 5 – простое число, истинна». Однако, если рассмотреть повнимательнее, то становится очевидным, что мы не сказали ничего сверх того, что уже сказано в простом предложении «5 – простое число». Утверждение истины в обоих случаях заложено в самой форме повествовательного предложения, причем даже в тех случаях, когда эта форма лишена своей обычной [утвердительной] силы, например, если предложение «та мысль, что 5 – простое число, истинна» произнесено актером со сцены, оно выражает только мысль, а именно ту же самую мысль, что и предложение «5 – простое число». Отсюда можно заключить, что между мыслью и ее истинностным значением имеет место совсем не то же отношение, что между субъектом и предикатом. Субъект и предикат (в логическом смысле) являются частями мысли и находятся на одном и том же уровне с точки зрения познания. Соединяя субъект с предикатом, мы всегда получаем тем самым мысль, но не совершаем перехода от смысла к значению, или от мысли к ее истинностному значению. Соединяя субъект с предикатом, мы останемся на том же самом уровне, не переходя на следующий. Истинностное значение не может быть частью мысли, точно так же, как и Солнце, так как оно – не смысл, а предмет.

Если наше предположение о том, что значением предложения является его истинностное значение, верно, то последнее не должно изменяться, если какую-

нибудь часть предложения заменить выражением, тождественным ей по значению, но отличным по смыслу. Это действительно так и есть. Лейбниц прямо говорит: «*Eadem sunt, quae sibi muluo substitui possunt, salva veritate*» («Два выражения считаются одинаковыми, если они всегда могут подставляться одно вместо другого, причем истинность целого не изменяется»).

Вопросы к тексту:

1. Какова, с точки зрения Фреге, должна быть верная связь между смыслом, значением знака и самим знаком?
2. Какое содержание вкладывает Фреге в понятия «смысл» и «значение»?
3. Приведите пример, демонстрирующий разницу между смыслом и значением одного и того же предмета.
4. Что является изначальным – смысл предмета или его значение?

БЕРТРАН РАССЕЛ



Бертран Артур Уильям Рассел (1872-1970) – английский логик и философ, основоположник логического анализа, общественный деятель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950 год). Образование получил в Кембридже, на математическом факультете. Труды Рассела по математической логике и основаниям математики стали вехой в развитии научной мысли и философии XX века.

В своих разработках Рассел сосредотачивается на аналитических возможностях символической логики и исследовании основ математики, впервые обосновывая и применяя анализ как собственно философский метод, чем вносит решающий вклад в формирование философии логического анализа.

С точки зрения Рассела, традиционная философия (метафизика), не может правильно объяснить мир, так как использует обыденный язык. Представить мир может только предложение, обладающее логической формой, а предложения о предложениях (которые и составляют метафизику) – многозначны, то есть бессмысленны. Преодоление этой проблемы возможно, если перевести обыденный язык на логически совершенный язык, для чего необходимо выявление структуры обыденного языка, перевод предложений в атомарные предложения, содержащие чёткие, определённые понятия, являющиеся так называемыми «атомами» языка (отсюда название концепции Рассела – «логический атомизм»). По мнению Рассела, логически совершенный язык, состоящий только из простых символов, послужит совершенным воспроизведением реальности.

Наряду с работами Г. Фреге и Дж. Э. Мура, труды Рассела определили лицо первого этапа истории аналитической философии, на протяжении которого задачей анализа считалось усовершенствование философии с целью создания научно обоснованной философской картины мира.

Разрабатываемая Расселом методология оказывает влияние на начало так называемого «аналитического поворота» – становление аналитического движения в философии.

* * *

Текст из книги: Рассел Б. «Человеческое познание, его сферы и границы»

Научное познание стремится стать абсолютно безличным и пытается утверждать то, что открыто коллективным разумом человечества. В этой главе я рассмотрю, насколько оно преуспевает в достижении этой цели и какими элементами индивидуального познания следует пожертвовать для достижения возможной меры успеха в этом.

Коллектив знает и больше и меньше, чем индивидуум: он знает, как коллектив, все содержание энциклопедии и все вклады в труды научных учреждений, но он не знает тех лежащих близко к сердцу и интимных вещей, которые составляют колорит и самую ткань индивидуальной жизни. Когда человек говорит: «Я никогда не смогу передать того ужаса, который я испытал, увидев Бухенвальд» или: «Никакие слова не могут выразить моей радости, когда я снова увидел море после долгих лет тюремного заключения», он говорит нечто такое, что является истинным в самом строгом и точном смысле слова: он обладает через свой опыт познанием, которым не обладают те, чей опыт был другим, и которое не поддается полному выражению в словах. Если он первоклассный художник слова, он может создать у восприимчивого читателя состояние сознания, не во всем отличающееся от его собственного, но если он попытается воспользоваться научными методами, поток его опыта будет безнадежно утерян в пыльной пустыне.

Язык, наше единственное средство сообщения научного знания, социален в своем существе, происхождении и главных функциях. Конечно, если бы математик попал на необитаемый остров с тетрадью и карандашом, он, по всей вероятности, попытался бы скрасить свое одиночество вычислениями с помощью языка математики; правда также, что человек может писать дневник, который он скрывает от всех, кроме себя. В повседневной жизни большинство из нас пользуется словами при размышлении в уединении. Тем не менее главной целью языка является общение, и для того, чтобы служить этой цели, он должен быть народным, а не личным диалектом, изобретенным самим говорящим. Отсюда следует, что наиболее личное в опыте индивидуума стремится испариться в процессе выражения этого опыта в языке. Кроме того, сама общественность языка является в значительной степени заблуждением. Данная форма слов обычно интерпретируется компетентными слушателями так, чтобы сообщаемое было или истинным для всех, или ложным для всех, но, несмотря на это, оно не будет иметь один и тот же смысл для всех их. Различия, которые не влияют на истинность или ложность какого-либо утверждения, обычно почти не имеют практического значения и поэтому игнорируются, что приводит к тому результату, что все мы убеждены, что личный мир каждого из нас гораздо больше похож на общественный мир, чем это есть на самом деле.

Это легко доказывается анализом процесса обучения языку. Существует два способа узнать, что обозначает слово: один – путем определения значения слова при помощи других слов, что называется вербальным определением; другой – частое слышание слова в присутствии объекта, который оно обозначает, что называется наглядным определением. Ясно, что наглядное определение вначале является единственно возможным, поскольку вербальное определение, предполагает знание слов, употребляемых в определяющей части. При помощи вербального определения вы можете узнать, что пятиугольник есть плоская фигура с пятью сторонами, однако ребенок не этим способом узнает значение таких повседневных слов, как «дождь», «солнце», «обед» или «кровать». Таким словам обучают, произнося нужное слово с особым ударением, когда ребенок видит соответствующий объект. Вследствие этого значение, которое ребенок должен связать со словом, является продуктом его личного опыта и имеет различия в соответствии с обстоятельствами и его воспринимающей способностью. Ребенок, который часто видит мелкий моросящий дождь, свяжет со словом «дождь» другую идею, чем ребенок, который видел только тропические ливни. Близорукий и нормально видящий ребенок свяжут различные образы со словом «кровать».

Правда, образование ведет – и не без успеха – к обезличиванию языка. «Дождь» представляется уже не явлением личного опыта, а «каплями воды, падающими из облаков на землю», и «вода» – уже не тем, что может нас намочить, а H_2O . Что же касается водорода и кислорода, то они получили вербальные определения, которые должны быть выучены наизусть, причем не имеет значения, понимаете вы их или нет. Итак, в процессе вашего образования мир слов все больше и больше отделяется от мира чувств; вы овладеваете искусством правильного использования слов, как вы могли бы овладеть искусством игры на скрипке; в конце концов вы становитесь таким виртуозом в манипулировании словами, что вам едва ли нужно помнить, что слова имеют значения. Теперь вы становитесь вполне общественным человеком, и даже самые сокровенные ваши мысли оказываются вполне подходящими для энциклопедии. Зато вы уже не можете больше надеяться стать поэтом, и если вы попытаетесь играть роль влюбленного, вы обнаружите, что ваш обезличенный язык не очень пригоден для выражения испытываемых вами чувств. Вы пожертвовали выражением ради сообщения, и то, что вы можете сообщить, оказывается абстрактным и сухим.

Весьма важным фактом оказывается то, что чем больше мы подходим к законченной абстрактности логики, тем меньшей становится неизбежная разница в значениях, которые различные люди связывают со словом. Я не вижу основания, почему вообще должно быть какое-то различие между двумя образованными людьми в понимании значения идеи, сообщаемой им словом «3481». Слова «или» и «нет» имеют каждое абсолютно одно и то же значение для двух различных логиков. Чистая математика во всех ее частях работает понятиями, имеющими вполне общественный и безличный характер. Причиной этого является то, что математические понятия ничего не получают от чувств, а источником всего личного являются именно чувства. Тело есть чувствующий регистри-

рующий аппарат, постоянно передающий раздражения из внешнего мира; раздражения одного тела никогда не бывают совершенно одинаковыми с раздражениями другого, хотя практические и социальные потребности научили нас не обращать внимания на различия между восприятиями двух рядом стоящих лиц. В построении физики мы подчеркивали пространственно-временной аспект наших восприятий, то есть аспект, наиболее абстрактный и наиболее родствен- ный логике и математике. Это мы сделали, стремясь к популярности, ради того, чтобы сообщить доступное для сообщения, и для того, чтобы покрыть осталь- ное темным покровом забвения.

Однако пространство и время, насколько люди знают их, в действительности вовсе не так безличны, как наука изображает их. Теологи изображают Бога смотрящим на пространство и время извне, без пристрастия и с полным осозна- нием целого; наука пытается подражать этой беспристрастности с некоторым видимым успехом, но успех этот в известной степени иллюзорен. Человеческие существа отличаются от Бога теологов тем, что их пространство и время имеют свои здесь и теперь. То, что находится здесь и теперь, живо, а то, что удалено, скрывается в постепенно все более и более сгущающемся тумане. Все наше по- знание распространяется из пространственно-временного центра, который яв- ляется крошечным отрезком, который мы занимаем в каждый данный момент. «Здесь» — очень неопределенный термин, — в астрономической космологии Млечный Путь может рассматриваться как «здесь»; при изучении Млечного Пути «здесь» является солнечной системой; при изучении солнечной системы «здесь» — это Земля; в географии это город или район, в котором мы живем; в физиологическом изучении ощущения это мозг в его противоположности всему остальному телу. Более широкие «здесь» всегда содержат в себе менее широкие «здесь» как свои части; всякое «здесь» содержит в себе мозг говорящего или, по крайней мере, часть его. Подобные же соображения применимы и к «те- перь».

Наука претендует на устранение «здесь» и «теперь». Когда на поверхности земли происходит какое-либо событие или явление, мы определяем его поло- жение в пространственно-временном многообразии, приписывая ему широту, долготу и дату. Мы разработали технику, позволяющую всем квалифицирован- ным наблюдателям с точными инструментами прийти к одному и тому же определению широты, долготы и даты. Вследствие этого в этих определениях нет больше ничего личного, поскольку мы удовлетворяемся числовыми показа- ниями, значение которых не слишком подробно исследовано. Произвольно ре- шив, что долгота Гринвича и широта экватора равны нулю, соответственно рас- считывают другие широты и долготы. Но что такое «Гринвич»? Этот термин едва ли является соответствующим беспристрастному взгляду на вселенную, и его определение не является математическим. Чтобы лучше всего определить «Гринвич», надо привести человека к нему и сказать: «Вот Гринвич». Если кто- либо уже определил широту и долготу места, где вы находитесь, то «Гринвич» может быть определен широтой и долготой по отношению к этому месту; он находится, например, на столько-то градусов к востоку и на столько-то граду-

сов к северу от Нью-Йорка. Но это не избавляет от «здесь», каковым теперь вместо Гринвича является Нью-Йорк.

Более того, абсурдно определять как Гринвич, так и Нью-Йорк по их широте и долготе. Гринвич есть реальное место, населенное реальными людьми и застроенное домами, которые существовали еще до того, как он стал пунктом отсчета долгот. Вы можете, конечно, описать Гринвич, но всегда может найтись другой город с теми же признаками. Если вы хотите быть уверенным, что ваше описание не будет отнесено ни к какому другому месту, вы должны упомянуть его отношение к какому-либо другому месту – например, сказать, что он находится в стольких-то милях вниз по Темзе от Лондонского моста. Но тогда вы должны будете определить «Лондонский мост». Раньше или позже вы все-таки встанете перед необходимостью определить какое-то место как находящееся «здесь», и это будет эгоцентрическим определением, поскольку место, о котором будет идти речь, не будет «здесь» для всех. Может быть, и существует способ избежать этого; позже мы вернемся к этому вопросу. Но не существует, однако, явного и легкого способа, и пока этот способ не найден, все определения широты и долготы страдают субъективностью этого «здесь». Это значит, что хотя разные люди приписывают одному и тому же месту одну и ту же широту и долготу, они все же в последнем счете приписывают не одно и то же значение цифрам, к которым они приходят.

Обычный мир, в котором, как мы уверены, мы живем, есть конструкция отчасти научная, отчасти же донаучная. Мы воспринимаем столы как круглые или прямоугольные вопреки тому факту, что художник, чтобы воспроизвести их вид, должен рисовать эллипсы или непрямоугольные четырехугольники. Мы видим человека имеющим приблизительно одни и те же размеры, находится ли он от нас в двух футах или в двенадцати. Пока наше внимание не привлечено к фактам, мы совершенно не сознаем те поправки, которые опыт заставляет нас делать при интерпретации чувственных явлений. Имеется огромная дистанция от ребенка, который рисует человека в профиль с двумя глазами, до физика, который говорит об электронах и протонах, но на всем протяжении этой дистанции существует стремление к одной и той же цели: устранить субъективность ощущения и заменить его знанием, которое было бы одним и тем же для всех воспринимающих. Постепенно различие между тем, что ощущается, и тем, что мы считаем объективным, становится все больше. Нарисованный ребенком профиль человека с двумя глазами еще очень похож на то, что мы видим, но электроны и протоны имеют только очень отдаленное сходство логической структуры. Электроны и протоны, однако, имеют то достоинство, что они могут быть такими, какими действительно существуют там, где нет никаких органов чувств, в то время как наши непосредственные зрительные данные в силу их субъективности почти наверняка представляют собой не то, что имеется в физических объектах, о которых говорят, что мы их видим.

Электроны и протоны – при предположении, что вера в них вполне допустима с научной точки зрения, – не нуждаются для своего существования в том, чтобы их воспринимали; напротив, имеются все основания верить, что они существовали бесчисленные века до того, как во вселенной появились существа,

способные воспринимать. Но хотя восприятие и не требуется для их существования, оно необходимо для того, чтобы дать нам основание верить в их существование. Сотни тысяч лет назад обширная и удаленная область вселенной испустила невероятное количество фотонов, которые блуждали во вселенной во всех направлениях. Наконец очень небольшое их количество попало на фотографическую пластинку, в которой они произвели химические изменения, приведшие к тому, что какие-то части пластинки стали черными, а не белыми для исследующего их астронома. Это ничтожно малое воздействие на крошечный, но высокообразованный организм есть наше единственное основание для веры в существование туманности, сравнимой по величине с Млечным Путем. Порядок познания является обратным по отношению к причинному порядку. В порядке познания первичным является кратковременный субъективный опыт астронома, рассматривающего черные и белые пятнышки на пластинке, а последним — туманность, обширная, отдаленная и принадлежащая к далекому прошлому.

При обсуждении оснований для веры в любое эмпирическое утверждение мы не можем избежать восприятия со всей его личной ограниченностью. Насколько информация, которую мы получаем из этого дефектного источника, может быть очищена фильтром научного метода и блистательно выйти из этого фильтра богоподобной в своей беспристрастности и объективности — является трудным вопросом, с которым нам придется много иметь дела. Однако одно ясно с самого начала: только в той мере, в какой начальные данные восприятия заслуживают доверия, может существовать какое-то основание для принятия обширного космического здания вывода, которое основывается на них.

Я вовсе не предполагаю, что начальные данные восприятия должны быть признаны несомненными; этого я отнюдь не думаю. Имеются хорошо известные методы подтверждения или ослабления силы индивидуального свидетельства; определенные методы используются в судах, другие — несколько отличные используются в науке. Но все они исходят из того принципа, что некоторое значение должно быть приписано всякому свидетельству, так как только благодаря этому принципу считается, что известное число согласующихся друг с другом свидетельств дает высокую степень вероятности. Индивидуальные восприятия являются основой всего нашего познания, и не существует никакого метода, с помощью которого мы можем начинать с данных, общих для многих наблюдателей.

Вопросы к тексту:

1. *Какова роль индивидуального опыта человека в познании?*
2. *Каким образом взаимосвязана степень абстрактности науки со смысловым значением понятий этой науки?*
3. *Какова, по Расселу, роль первоначального восприятия в процессе познания?*
4. *Определяют ли существование предметов мира, с точки зрения автора, субъективные восприятия?*

ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН



Людвиг Йозеф Иоганн Витгенштейн (1889-1951) – австрийский философ, один из крупнейших мыслителей XX века. Профессор философии в Кембриджском университете. Положил начало двум современным философским течениям: логическому позитивизму (логическому эмпиризму) и философии лингвистического анализ (лингвистической философии).

Беря за основу размышлений логико-философские идеи Рассела, Витгенштейн создаёт принципиально иной вариант аналитической философии. Ученый толкует философские проблемы как особые, имеющие, в отличие от проблем конкретных наук, не предметно-содержательный, а концептуально-языковой, или «грамматический» характер. Только языковые предложения естествознания, но не философии, считает Витгенштейн, могут быть осмысленными, то есть представлять логический образ фактов. С точки зрения Витгенштейна, редукция предложений науки к элементарным предложениям означает конец традиционной метафизики. Только языковые предложения естествознания, но не философии, считает Витгенштейн, могут быть осмысленными. Многозначность предложений философии вызвана некритическим восприятием обыденного языка, в котором присутствуют многозначные знаки или знаки, которым не приписано значение. Для решения этой задачи необходима практика речевого прояснения или анализа.[9]

Разрабатывая идею неадекватного понимания языка и неадекватного представления разговорным, обыденным языком мыслей человека, Витгенштейн выступает предшественником аналитической традиции в философии. Язык для Витгенштейна является единственным объектом философской рефлексии.

* * *

Текст из книги: Витгенштейн Л. «Голубая книга»

Если определение объясняет значение слова, в таком случае, конечно, не может быть существенным то, что вы до этого слышали данное слово. Это дело остенсивного определения – придавать ему значение. Давайте тогда объясним слово «карандаш», показывая при этом на карандаш и говоря: «Это карандаш» (Вместо «Это карандаш» я мог бы сказать «Это называется «карандаш»). Я отметил все это, чтобы раз и навсегда отвергнуть идею, в соответствии с которой слова, принадлежащие остенсивному определению, являются предикатом того, что они определяют, а именно путаницу между предложением «Это красное», атрибутирующим красный цвет чему-либо, и остенсивным определением «Это называется «красным». И вот остенсивное определение «Это – карандаш» может быть интерпретировано любыми способами. Я дам некоторые такие интерпретации и буду при этом использовать английские слова с твердо установленными употреблениями. Тогда определение может быть проинтерпретировано как подразумевающее: «Это – карандаш» «Это –

круглое» «Это – деревянное» «Это – одно» «Это – тяжелое» и т. д. и т. д. На этот аргумент можно возразить, что все эти интерпретации предполагают другой словесный язык. И данное возражение значимо, если под «интерпретацией» мы подразумеваем лишь «перевод в словесный язык». – Позвольте мне дать несколько намеков, которые могут прояснить дело. Давайте спросим себя, каков наш критерий, когда мы говорим, что некто интерпретировал остенсивное определение неким специфическим образом. Положим, я даю англичанину остенсивное определение: «Это то, что немцы называют «Buch»». Тогда, по крайней мере, в подавляющем большинстве случаев, англичанину в голову придет английское слово «книга». Мы можем сказать, что он интерпретировал «Buch» как «книгу». Случай будет иным, если, например, мы укажем на некую вещь, которой раньше никогда не видели, и скажем: «Это банджо». Возможно, тогда ему придет в голову слово «гитара», а возможно, и ничего не придет, кроме образа какого-либо подобного инструмента, а возможно, что и вообще ничего. Представим тогда, что я отдаю ему приказание: «Теперь выбери банджо среди других предметов». Если он выберет именно то, что мы называем «банджо», мы сможем сказать, что «он дал слову «банджо» правильную интерпретацию»; если же он выберет какой-то другой инструмент – значит, «он интерпретировал «банджо» как «струнный музыкальный инструмент».

Мы говорим: «Он дал слову «банджо» ту или иную интерпретацию, и мы склонны предполагать некий конечный акт интерпретации, не считая акта выбора». Наша проблема аналогична следующей: если я отдаю кому-то распоряжение: «Сорви мне красный цветок с этой клумбы», – то как он узнает, какой именно цветок он должен принести, если я дал ему только слово? И вот ответ, который можно было бы предложить, прежде всего состоит в том, что он шел искать красный цветок, имея в голове красный образ и, сравнивая его с другими цветами, видел, какой из них имеет цвет этого образа. И важно, что существует такой способ поиска, и вовсе не существенно, что образ, которым мы пользуемся, имеет ментальный характер. Фактически процесс может быть таким: у меня в голове нечто вроде схемы – имена и соотнесенные с ними цветные кружки. Когда я слышу приказание: «Сорви мне и т. д.», я провожу пальцем по схеме от слова «красный» к соответствующему кружку, а потом я иду и ищу цветок, который имеет тот же цвет, что и кружок. Но это не единственный способ поиска, и он не является обычным способом. Мы идем, смотрим вокруг себя, подходим к цветку и указываем на него без какого-либо сравнения его с чем-либо для того, чтобы понять, что выполнение приказа вполне может быть чем-то вроде этого. Рассмотрим приказание «Представь себе красное пятно». В этом случае вы не будете склонны думать, что перед исполнением приказа вы должны иметь воображаемое красное пятно, служившее бы вам образцом для того красного пятна, которое вам приказали представить себе. Теперь вы можете спросить: интерпретируем ли мы слова, прежде чем выполняем приказание? И в некоторых случаях вы обнаружите, что вы делаете нечто, что может быть названо интерпретированием, предшествующим исполнению приказа, а в некоторых случаях нет. 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 знаков состоит в том, чтобы индуцировать подобные процессы, и что это именно то, что должно вызывать наш интерес. Итак, если вас спросят, какова связь между именем и предметом, который оно именуется, вы будете склонны ответить, что связь эта психологическая и, возможно, говоря так, вы будете думать, в частности, о механизме ассоциации. Мы склонны думать, что действие языка состоит из двух частей: неорганическая часть, оперирование со знаками, и органическая часть, которую мы можем назвать пониманием этих знаков, подразумеванием их, интерпретацией их, мышлением. Эти более поздние действия, кажется, происходят в странном медиуме – сознании; а механизм сознания, природу которого мы, кажется, не до конца понимаем, способен производить эффект, который не может произвести материальный механизм. Так, например, мысль (мысль как таковая в подобном ментальном процессе) может согласовываться и не согласовываться с реальностью; я в состоянии думать о человеке, которого не вижу перед собой, я в состоянии представить его себе, подразумевать его в том замечании, которое я сделал относительно него, даже если он в этот момент находится за тысячу миль отсюда или умер. Кто-то может сказать: «Каким странным механизмом должен быть в таком случае механизм желания, если я могу желать того, что никогда не исполнится». Есть, по крайней мере, один способ избежать оккультных феноменов в процессе мышления, и он заключается в том, чтобы заменить в этих процессах какую бы то ни было работу воображения действием смотрения на реальные объекты. Так, может оказаться существенным, по крайней мере в определенных случаях, что, когда я слышу слово «красный», понимая его, реальный образ, красный образ как бы возникает перед моим мысленным взором. Но почему бы мне не заменить созерцание красного листа бумаги представлением красного пятна? Визуальный образ будет только живее. Представим человека, который всегда носит в кармане листок бумаги, где названия цветов соотнесены с цветными пятнами. Вы можете сказать, что это было бы помехой – таскать за собой такую таблицу образцов – и что механизм ассоциации – это то, что мы используем вместо этого. Но последнее не существенно и во многих случаях даже не верно. Если, например, вы получили задание нарисовать определенный вид голубого цвета, называемого «берлинская лазурь», то вы можете использовать таблицу, которая приведет вас от слова «берлинская лазурь» к образцу этого цвета, который будет служить в качестве копии. Для наших целей мы прекрасно могли бы заменить каждый процесс воображения процессом смотрения на объект или рисованием, зарисовыванием или моделированием его, а каждый процесс говорения – чтением кому-то вслух или написанием. Фреге смеялся над формалистской концепцией математики, говоря, что формалисты путают несущественный знак с существенным значением. Конечно, кто-то захочет сказать, что математика не занимается вычерчиванием штрихов на листочке

бумаги. Идею Фреге можно выразить так: пропозиции математики были бы мертвыми и неинтересными с точки зрения употребления, в то время как очевидно, что они в каком-то смысле нужны. И то же самое, конечно, можно было бы сказать о любой пропозиции: лишенная смысла или лишенная мысли, пропозиция стала бы неупотребительной, мертвой и тривиальной. И далее – кажется, ясно, что добавление неорганических знаков не может оживить пропозицию. И вывод, который кто-то вынесет из этого, будет заключаться в том, что то, что должно быть добавлено к мертвым знакам, чтобы сделать пропозицию живой, есть нечто нематериальное, обладающее свойствами, отличными от свойств чистых знаков. Но если бы мы должны были назвать нечто, что является жизнью знака, мы должны были бы сказать, что это его употребление. Если значение знака (в общем, то, что существенно для знака) есть образ, строящийся в нашем сознании, когда мы видим или слышим знак, тогда сначала давайте применим метод, который мы только что описали, метод изменения этого ментального знака некоторым явно видимым образом. Например, рисованием или моделированием. Тогда почему этот написанный знак плюс этот нарисованный образ будет живым, если один написанный знак был мертвым? – На самом деле, как только вы думаете о замене ментального образа, скажем, нарисованным, этот образ сразу теряет свой оккультный характер, перестает вообще казаться вдыхающим какую-либо жизнь в предложение (это был действительно лишь оккультный характер ментального процесса, в котором вы нуждались для своих целей). Ошибка, которую мы совершаем, может быть выражена так: мы ищем употребления знака, но мы ищем его, как если бы оно было объектом, сосуществующим со знаком. (Одна из причин этой ошибки опять-таки состоит в том, что мы ищем «предмет, соотношенный с существительным».) Знак (предложение) получает значимость из системы знаков, из языка, которому он принадлежит. Примерно так понимание предложения подразумевает понимание языка. Можно сказать, что предложение получает жизнь как часть системы языка. Но кто-то склонен вообразить, что-то, что дает предложению жизнь, есть нечто из оккультной сферы, сопровождающей предложение. Но чем бы это сопровождающее ни было, для нас это уже будет другой знак.

...

Если мы говорим, что мышление – это по сути оперирование со знаками, то первый вопрос, который может возникнуть в этом случае, следующий: «Что такое знаки?» Но вместо того, чтобы давать какого-либо рода общий ответ на этот вопрос, я предложил бы вам присмотреться внимательнее к частным случаям того, что мы называем «оперированием со знаками». Давайте рассмотрим простой пример оперирования со словами. Я отдаю кому-либо распоряжение «сходить и принести мне от зеленщика шесть яблок». Вот способ, каким я придаю употребление своему распоряжению: слова «шесть яблок» написаны на листке бумаги, бумага вручается посланным мной человеком зеленщику, зеленщик сравнивает слово «яблоко» с образцами яблок на разных полках. Он находит надпись, соответствующую одному из образцов, считает от единицы до того числа, которое написано на клочке бумаги и для

каждого подсчитанного числа берет плод с полки и кладет в сумку. – И вот здесь мы имеем случай определенного употребления слов. В будущем я снова и снова стану обращать внимание на то, что я называю языковыми играми. Существуют более простые способы употребления знаков, по сравнению с теми, которые мы используем в нашей – в высшей степени сложной – повседневной речевой деятельности. Языковые игры – это формы языка, при помощи которых ребенок начинает осваивать употребление определенных слов. Исследование языковых игр есть не что иное, как исследование примитивных форм языка. Если мы хотим изучать проблемы истины и 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 высоко усложненных 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, реакции, которые являются четкими и прозрачными. С другой стороны, мы узнаем в этих простых процессах формы языка, не разделенные барьером от более сложных. Мы видим, что можем построить сложные формы из примитивных посредством постепенного наращивания новых форм. И вот если что и затрудняет для нас взять этот курс исследования, это наше непреодолимое стремление к обобщениям. Это стремление к обобщениям является результатом определенного числа тенденций, связанных с частными проявлениями нашей общей философской путаницы. Это следующие тенденции:

(а) Тенденция искать нечто общее во всех сущностях, которые мы обычно относим к общим термам. – Мы склонны думать, что должно быть нечто общее, скажем, во всех играх и что это общее является оправданием применения общего термина «игра» применительно к различным играм; в то время как игры образуют семью, члены которой имеют семантические сходства. У некоторых из них похожие носы, у других одинаковые брови, у третьих – походка; и эти сходства пересекаются. Идея общего понятия, которая была общим свойством этих частных случаев, связывается с другими примитивными, часто слишком простыми идеями структуры языка. Последнее можно сравнить с представлением о том, что свойства являются ингредиентами вещей, обладающих этими свойствами; например, что красота является ингредиентом всех красивых вещей примерно так же, как алкоголь является ингредиентом пива и вина, и что поэтому мы можем выявить чистую неподдельную красоту чего-либо, что является красивым.

(b) Существует тенденция, коренящаяся в наших обычных формах выражения, думать, что человек, который научился понимать общий термин, скажем, слово «лист», тем самым, пришел к обладанию общей картины листа, в противоположность картинам конкретных листьев. Ему показывали различные листья, когда он обучался значению слова «лист»; и этот показ ему отдельных листьев был лишь средством завершить формирование «в нем» идеи того, что,

как мы представляем себе, есть некоторого общего рода образ. Мы говорим, что он видит то, что общего во всех этих листьях; и это соответствует действительности, если мы подразумеваем под этим, что он (если его спросить) опишет нам определенные особенности или свойства, которые листья имеют общими. Но мы склонны думать, что общая идея листа есть нечто, подобное визуальному образу, но такому образу, который содержит лишь то, что является общим для всех листьев (ср. Гальтоновы снимки). Последнее опять-таки связано с идеей, в соответствии с которой значение слова есть образ, или мысль, соответствующая определенному слову. (Это приблизительно означает, что мы смотрим на слова так, как если бы все они были именами собственными, т. е. мы путаем носителя имени с его значением.)

(с) Опять-таки, идея того, что происходит, когда мы рассматриваем общее понятие «листа», «растения» и т. д., и т. д., связана с путаницей между ментальным состоянием, подразумевающим состояние гипотетического ментального механизма, и психическим состоянием, подразумевающим некое определенное состояние сознания (зубную боль и т. д.).

(d) Наше стремление к обобщению имеет и другой источник: нашу поглощенность методом науки. Я имею в виду метод редуцирования объяснения природных явлений к наименьшему возможному числу примитивных естественнонаучных законов; так же, как в математике используются обобщения в целях унификации определенных тем. Философы постоянно имеют перед глазами этот научный метод и чувствуют непреодолимое стремление спрашивать и отвечать на вопросы так, как это делает наука. Эта тенденция – реальный источник метафизики, он приводит философа к полнейшей темноте. Я хочу сказать, что наша работа ни в коем случае не должна сводиться к редуцированию чего-либо к чему-либо, или даже к объяснению чего-либо. Философия на самом деле является «чисто дескриптивной» дисциплиной. (Подумайте о таких вопросах, как «Существуют ли чувственные данные?», – и спросите себя: «Какой метод определяет подобный вопрос? Интроспекция?»)

Наряду со «стремлением к обобщению» я бы сказал еще – «соблазнительная склонность к частному случаю». Если, например, кто-то пытается объяснить понятие числа или говорит нам, что такое-то и такое-то определение не пойдет, кажется неуклюжим, неприемлемым, потому что оно применено, скажем, к конечному ряду чисел, то я бы ответил на это: «Сам по себе факт, что такое ограниченное определение возможно, делает его чрезвычайно важным для нас. (Элегантность – это не то, к чему мы стремимся.) Ибо почему-то то, что конечные и трансфинитные числа имеют общего, для нас более интересно, чем то, в чем они различаются?» Или, скорее, я бы не сказал: «Почему это было бы более интересным для нас? – это не так»; и это характеризует наш способ мышления. Такая установка на более общее и более специальное в логике связана с употреблением слова *kind* (тип, сорт), которое также вносит свою долю путаницы. Мы говорим о типах чисел, типах высказываний, типах доказательств; а также о сортах яблок, сортах бумаги и т. д. В одном смысле-то, что определяет тип, – это свойства – такие, как яркость,

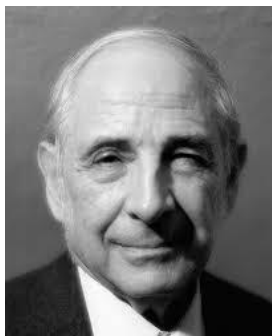
тяжесть ит. д., в других – различные типы – это различные грамматические структуры. Исследование в области помологии может быть названо неполным, если существует некий сорт яблок, которого оно не заметило. Здесь у нас имеется определенный стандарт полноты в природе. Предположим, с другой стороны, что существует игра, похожая на шахматы, но более простая – в ней не используется фигура слона. Можем ли мы назвать такую игру неполной? Назвали ли бы мы некую игру более полной, чем шахматы, но с добавлением неких новых элементов? Презрение к тому, что является меньшим, чем общий случай, в логике происходит от идеи, в соответствии с которой меньшее является неполным. Фактически это путаница – говорить об арифметических натуральных числах как о чем-то частном по отношению к чему-то более общему. Натуральные числа арифметики сами по себе не имеют никаких признаков неполноты; тоже самое можно сказать о самой арифметике, которая в целом является и натуральной, и конечной. (Не существует никаких тонких различий между логическими формами, подобных вкусовым различиям между сортами яблок.) Если мы изучаем, скажем, грамматику слов «желание», «мышление», «понимание», то мы не были бы разочарованы, если бы просто дали описание различных случаев желания, мышления и т. д. Если бы кто-то сказал: «Конечно, это не все, что называют «желанием»», то мы бы ответили: «Конечно, нет, но ты можешь построить более сложные случаи, если хочешь». И наконец, не существует одного определенного класса особенностей, которые характеризуют все случаи желаний, по крайней мере, в обычном употреблении слова. Если, с другой стороны, вы хотите дать определение желанию, т. е. очертить четкую границу этого слова, то тогда вы вольны очерчивать ее так, как вам вздумается; и эта граница никогда полностью не совпадет с реальным употреблением, поскольку реальное употребление не имеет четких границ.

Идея, в соответствии с которой для достижения ясности в том, что касается значения общего термина, надо найти общий элемент во всех применениях этого общего термина, эта идея будет сковывать философское исследование; ибо она не только не приведет ни к какому результату, но также побудит философа отвергнуть в качестве нерелевантных все конкретные случаи, которые, на самом-то деле, одни только и могут помочь понять употребление общего термина.

Вопросы к тексту:

- 1. Какие ментальные процессы, с точки зрения автора, могут осуществляться только посредством языка?*
- 2. Что, по утверждению Витгенштейна, первично в процессе придания значения предложениям языка?*
- 3. Что такое языковая игра? с какой целью необходимо исследовать языковые игры?*
- 4. Какие тенденции, по мнению автора, приводят к стремлению к обобщениям, характерным для мышления человека?*

ДЖОН СЁРЛ



Джон Роджерс Сёрл (род. в 1932 году) – американский философ. Получил образование в Висконсинском университете и в Крайст-Чёрч-колледже Оксфордского университета. Профессор философии Калифорнийского университета в Беркли. Является специалистом по философским аспектам искусственного интеллекта.

Сёрл выступает с непримиримой критикой идеи о возможности создания искусственного интеллекта, указывая на невозможность обладания компьютеров ментальными состояниями, то есть на отсутствие способности компьютера к пониманию. В рамках работы над проблемой искусственного интеллекта Сёрл сконструировал мысленный эксперимент «Китайская комната», опровергающий утверждение о возможности обладания компьютером сознанием.

В книге «Открывая сознание заново» Сёрл в рамках изучения сознания посредством анализа языка, осуществляемого аналитической философией производит исследование способа представленности смыслового содержания в речевом акте. С точки зрения Сёрла, само по себе слово не обладает значением. Значение заключается только в сознании говорящего и «вкладывается» в слово. Однако чтобы переход от субъективного содержания сознания на уровень коммуникации стал возможным, в процессе общения людьми конвенционально принимается иллюзия, что слово имеет смысл само по себе, что оно автономно; в процессе общения именно язык становится в придании смысла речи преобладающим по отношению к сознанию многих субъектов, говорящих на этом языке.[8]

Сёрл рассматривает сознание натуралистически, как сложноорганизованную взаимосвязь специфических природных элементов, в соответствии с достижениями нейрофизиологии. В понимании Сёрла, человек является психофизическим природным объектом, сознание которого существует по тем же законам, что и физическое тело. Взаимодействие сознания и предмета, то есть восприятие предмета сознанием приравнивается Сёрлом к взаимодействию природных объектов. Это взаимодействие, по Сёрлу, происходит в одной плоскости, как равных объектов, принадлежащих одному континууму – природе.

* * *

Текст из книги: Сёрл Дж. «Открывая сознание заново»

НАДЛЕЖАЩЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

1. Введение: Сознание и природа

В любой книге по философии сознания, автор эксплицитно или имплицитно имеет некое общее представление о сознании и его отношении к остальной части природного мира. Для читателя, следившего за моей аргументацией так долго, не составит труда описать мои воззрения. Я рассматриваю человеческий

мозг как такой же орган, как и все остальные – как биологическую систему. Его характерное свойство (поскольку это затрагивает сознание), свойство, в силу которого он значительно отличается от остальных биологических органов, есть его способность производить и поддерживать все огромное разнообразие нашей сознательной жизни. Под сознанием я не имею в виду пассивную субъективность картезианской традиции, но все формы нашей сознательной жизни – от знаменитого «четырех f»: борьбы (fighting), бегства (fleeing), питания (feeding), прелюбодеяния (fornicating), до вождения машин, написания книг и почесывания. Все процессы, о которых мы думаем как о ментальных в собственном смысле – восприятие, обучение, умозаключение, принятие решений, разрешение трудностей, эмоции и т. д., – тем или иным образом тесно связаны с сознанием. Более того, все из тех величайших свойств, которые философы рассматривали как специфические для сознания, в той же степени обусловлены сознанием: субъективность, интенциональность, рациональность, свобода воли (если таковая существует), и ментальная каузальность. Более, чем что-либо еще, пренебрежение сознанием является причиной непродуктивности и стерильности в психологии, философии сознания и когнитивной науке.

Исследование разума (mind) есть изучение сознания, практически в том же смысле, что исследования в области биологии есть изучение жизни. Конечно, биологам не нужно постоянно думать о жизни, и, конечно, большая часть работ по биологии даже не нуждается в использовании понятия жизни. Однако, никто, будучи в здравом уме, не отрицает, что явления, изучаемые в биологии, есть формы жизни. Равным образом, изучение разума есть изучение сознания, даже если открыто не упоминать сознание в процессе изучения умозаключения, восприятия, принятия решений, разрешения проблем, памяти, речевых актов и т. д.

Никто не может и не станет попытаться предсказать или установить законы исследования в философии, науке или прочих дисциплинах. Новое знание неожиданно для нас, и одна такая неожиданность заключается в том, что прорывы в знании могут дать нам не только новые объяснения, но новые формы объяснения. В прошлом, например, дарвиновская революция произвела новый тип объяснения, и я думаю, что мы не полностью представляем себе его значение в нашей нынешней ситуации.

В этой заключительной главе я хочу проанализировать некоторые последствия общефилософской позиции, которую я защищал применительно к изучению сознания. Я начну с обсуждения принципа связи и его импликаций.

2. Инверсия объяснения

Я убежден, что принцип связи имеет несколько глубоких следствий. Я буду приводить доводы в пользу того, что многим из наших объяснений в когнитивной науке недостает той объяснительной силы, которая, как мы предполагали, у них была. Чтобы спасти то, что от них может остаться, мы должны произвести инверсию в их логической структуре аналогичную той, что проделала дарвиновская модель биологического объяснения со старой телеологической биологией, которая предшествовала Дарвину.

В наших черепах находится лишь мозг во всей его сложности, и сознание во всех своих оценках и модификациях. Мозг порождает состояния сознания, которые имеют место в вас и во мне прямо сейчас, и может порождать многие другие, которые в данный момент не имеют места. Но именно об этом мы и говорим: где речь идет о сознании, там и конец басни. Здесь имеют место грубые, слепые нейрофизиологические процессы, здесь же имеет место и сознание, но ничего более. Если мы ищем феномен являющийся собственно интенциональным, но в принципе недоступным для сознания, то там ничего нет: ни следования правилам, ни переработки ментальной информации, ни бессознательных умозаключений, ни ментальных моделей, ни примитивных образов, ни 2-х мерных изображений, ни трехмерных описаний, ни языка мысли и универсальной грамматики. Ниже я хочу показать, что вся когнитивистская басня, постулирующая все эти недоступные психические явления, базируется на додарвиновской концепции работы мозга.

Рассмотрим случай с растениями и последствия дарвиновской революции для объяснительного аппарата, который мы используем, чтобы понимать поведение растений. До Дарвина общепринятой была антропоморфизация поведения растений, и говорить о том, что растение поворачивает свои листья к солнцу, чтобы выжить, было в порядке вещей. Растение «хочет» выжить и цвести, «и чтобы достичь этого», оно следует за солнцем. В этой додарвиновской концепции в поведении растения предполагался уровень интенциональности. Этот уровень предполагаемой интенциональности сейчас заменен на два другие уровня объяснения: «технический» («hardware») уровень и уровень «функциональный». На техническом уровне мы открываем, что движение листьев растения вслед за солнцем обусловлено секрецией специфического гормона, ауксина. Различные секреты ауксина отвечают за поведение растения и не требуют привлечения дополнительных гипотез о назначении, телеологии или интенциональности. Заметьте далее, что это поведение играет ключевую роль в выживании растения, и поэтому на функциональном уровне мы можем говорить о том, что зависящее от света поведение растения функционирует так, что помогает ему в выживании и размножении.

Первоначальное интенционалистское объяснение поведения растения оказалось ложным, но оно не было просто ложным. Если мы избавимся от интенциональности и инвертируем порядок объяснения, интенционалистское высказывание покажется в каком-то смысле истинным. Чтобы совершенно прояснилось то, что произошло в данном случае, я хочу показать, как заменяя первоначальное интенционалистское объяснение комбинацией механически-технического объяснения и функционального объяснения, мы инвертируем объяснительную структуру первоначального интенционалистского объяснения.

а. Первоначальное интенционалистское объяснение:

Потому, что хочет выжить, растение поворачивает свои листья к солнцу.
Или Для того, чтобы выжить, растение поворачивает свои листья к солнцу.

б. Механически-техническое объяснение:

Изменяющиеся секреты ауксина служат причиной того, что растение поворачивает свои листья к солнцу.

с. Функциональное объяснение:

Растения, которые поворачивают свои листья к солнцу, имеют больший шанс на выживание, чем те, которые этого не делают.

В (а) форма объяснения – телеологическая. Репрезентация цели, то есть выживания, функционирует как причина поведения, а именно поворота к солнцу. Но в (с) телеология устранена и поведение, которое теперь, согласно (b), имеет механическое объяснение, служит причиной не разумного факта выживания, которое более не является целью, но только результатом того, что произошло.

Мораль, которую я позднее извлеку из всего этого обсуждения, может быть сейчас указана только в предварительной форме: Там, где речь идет о неосознательных процессах, мы все еще антропоморфизуем мозг, подобно тому как мы антропоморфизировали растения до дарвиновской революции. Нетрудно видеть, почему мы совершаем ошибку, антропоморфизуя мозг, – кроме прочего, мозг есть дом человека. Тем не менее, ошибочно приписывать широкий спектр интенциональных явлений системе, в которой нарушены условия этого приписывания, есть ошибка. Точно так же, как растение не имеет интенциональных состояний, потому что оно не удовлетворяет условиям, на основании которых оно бы имело эти состояния, процессы в мозге, которые в принципе недоступны сознанию, не являются интенциональными, потому что они не удовлетворяют условиям для интенциональности. Когда мы приписываем интенциональность процессам в мозге, которые в принципе недоступны сознанию, то, что мы говорим, метафорично так же, как метафорично приписывание психических состояний растениям, или же оно ложно. Приписывание интенциональности растениям будут ложными, если мы будем рассматривать его буквально. Но заметьте, что они не просто ложны; они пытаются сказать что-то истинное, и, чтобы добраться до того, что в них есть истинного, нам следует инвертировать многие из объяснений в когнитивной науке, как мы это сделали в биологии растений.

Чтобы разобрать это положение детально, мы должны будем обсудить некоторое число характерных случаев. Я начну с теорий восприятия, а затем перейду к теориям языка, чтобы показать, как может выглядеть когнитивная наука, которая учитывает факты мозга и факты сознания.

Ирвин Рок завершает свою прекрасную книгу о восприятии следующими наблюдениями: «Хотя восприятие автономно по отношению к таким высшим ментальным способностям, какие представлены в сознательном мышлении и при употреблении сознательного знания, я буду продолжать утверждать, что оно разумно. Называя восприятие «разумным», я имею в виду, что оно базируется на таких сходных с мышлением процессах, как описание, умозаключение и решение задач, хотя эти процессы скоротечны, бессознательны и невербальны. ... «Умозаключение» подразумевает, что определенные перцептуальные свойства вычисляются на основании данной сенсорной информации при использовании бессознательно известных правил. Например, воспринимаемый размер выводится из угла по отношению к объекту, дистанции восприятия, и закона

геометрической оптики об отношении угла зрения в зависимости от расстояния до объекта». ...

Первое правило заключается в том, что сходящиеся снизу вверх линии в зрительном поле предполагают большее расстояние в направлении их схождения, а второе – что объекты, обладающие одинаковыми по размерам изображениями на сетчатке, варьируются по своему воспринимаемому размеру в зависимости от воспринимаемого расстояния до наблюдателя (закон Эммерта). Учитывая это, наблюдатель бессознательно заключает, что верхняя из параллельных линий находится дальше из-за ее положения по отношению к сходящимся линиям, и, во-вторых, он заключает что верхняя линия больше, потому что она находится на более далеком расстоянии. Таким образом, здесь есть два правила и два бессознательных умозаключения, и ни одна из этих операций не доступна сознанию даже в принципе. Необходимо отметить, что это объяснение противоречиво и на него существует множество возражений. Но дело здесь в том, что форма объяснения не оспаривается, а именно ее сейчас и ставлю под вопрос. Я пристрастен к этому типу объяснения, а не просто к деталям в этом примере.

Невозможно непротиворечиво согласовать этот тип объяснения с принципом связи. Вы можете в этом убедиться, если спросите себя: «Какие факты в мозге рассматриваются как соответствующие всем этим бессознательным ментальным процессам?» Мы знаем, что есть сознательный визуальный опыт, и мы знаем, что такого рода опыт обусловлен процессами в мозге, но где же здесь дополнительный ментальный уровень, предполагаемый в этом случае? В самом деле, этот пример очень тяжело интерпретировать буквально без привлечения гомункула: Мы постулируем логические операции над изображениями на сетчатке, но кто должен проводить эти операции? Тщательное рассмотрение показывает, что это объяснение по самой своей форме является антропоморфизацией несознательных процессов в мозге, подобно тому как додарвиновские объяснения поведения растений антропоморфизировали несознательные действия растения.

Нехватка достаточных эмпирических оснований для постулирования психических процессов, которые в принципе недоступны сознанию не является, как иногда утверждают, проблемой, скорее, не вполне ясно, что за постулирование имеется в виду. Мы не можем связать это с тем, что мы знаем о природе психических состояний, и с тем, что мы знаем о работе мозга. При нашем нынешнем жалком неведении о функционировании мозга мы полагаем, что когда-нибудь продвинутая наука о мозге установит все эти бессознательные разумные процессы. Но достаточно только представить детали этой совершенной науки о мозге, чтобы увидеть, что даже если бы мы имели подобную науку, в ней не было бы места для постулирования таких процессов. Совершенная наука о мозге должна быть сформулирована в терминах нейрофизиологического (то есть «технического») словаря. Там будет несколько технически-причинных уровней описания и, так же как и у растения, несколько функциональных уровней. Эти функциональные уровни будут идентифицировать те черты техники, которые мы найдем интересными, таким же образом, как и наши функциональные описания растения идентифицируют те технические операции, в которых мы заин-

тересованы. Но как растение не знает ничего о выживании, так и несознательные действия мозга не имеют никакого представления ни об умозаключении и следовании правилу, ни о суждениях о размере и дистанции. Мы приписываем эти функции технике согласно нашим интересам, но нет никаких дополнительных ментальных фактов, включенных в функциональную сферу.

Решающее различие между мозгом с одной и растением с другой стороны таково: мозг имеет внутренний ментальный уровень описания потому, что в каждом данном случае он вызывает актуальные события сознания и способен вызывать их в будущем. Так как мозг имеет и сознательные, и бессознательные ментальные состояния, мы склонны предполагать, что в мозге есть ментальные состояния, которые по определению недоступны сознанию. Но это утверждение не согласуется с принципом связи, поэтому нам нужно произвести здесь ту же инверсию объяснения, которую мы уже проделали с объяснением поведения растения. Вместо того, чтобы говорить: «Мы видим верхнюю линию как более длинную, потому что мы следуем бессознательно двум правилам и производим два умозаключения», мы должны сказать: «Мы сознательно видим верхнюю линию как дальнюю и большую». Точка. Конец интенционалистской истории.

Как и с растением, здесь есть функциональная история и (в значительной степени неизвестная) механически-техническая история. Мозг функционирует таким образом, что линии, сходящиеся наверху, кажутся удаляющимися от нас в направлении их схождения, и объекты, создающие одинакового размера изображения на сетчатке, будут варьироваться в размерах, если они воспринимаются как находящиеся на различных дистанциях от нас. Но здесь нет никакого ментального содержания, что бы ни происходило на этом функциональном уровне. В этих случаях система функционирует как причинно порождающая определенные виды сознательной интенциональности, но само это каузальное порождение не является интенциональным. И, повторю, дело не в том, что приписывание глубинной бессознательной интенциональности недостаточно подтверждено эмпирическими свидетельствами, но в том, что это не может быть увязано с уже имеющимися у нас знанием об этой ситуации.

Возможно вы скажете: «Допустим, что так, но это различие мало что меняет в когнитивной науке. Мы будем продолжать говорить то, что мы говорили всегда, и делать то, что мы всегда делали, мы просто заменяем в этих случаях слово «ментальный» на слово «функциональный». Как бы то ни было, эту замену многие из нас уже делали бессознательно, так же как многие из нас использовали эти слова попеременно».

Я считаю, что требование, которое я выдвигаю, влечет за собой важные выводы для исследований в области когнитивной науки, потому что при инвертировании порядка объяснения мы иначе учитываем причинно-следственные отношения, и, поступая так, мы радикально меняем структуру психологического объяснения. Ниже я постараюсь достичь двух целей: я хочу развить первоначальное утверждение, что когнитивной науке необходима та же инверсия объяснения, сопоставимая с инверсией, достигнутой эволюционной биологией, и я хочу показать некоторые следствия, которые влечет за собой эта инверсия для нашего исследования.

Я считаю, что эта ошибка сохраняется в большей степени из-за того, что в случае мозга нам недостает технически-причинных объяснений вроде случая с ауксином. Я хочу пояснить инверсию в случае, когда у нас уже есть нечто вроде технического объяснения. Любой, кто видел домашнее видео, снятое из движущейся машины, был поражен, насколько более окружающий мир прыгает вокруг в фильме, чем это происходит в реальной жизни. Почему? Представьте себе, что вы едете по ухабистой дороге. Вы сознательно следите взглядом за дорогой или за другими машинами, несмотря на то, что машина и ее содержимое, включая ваше тело, подпрыгивает. В дополнение к вашим сознательным усилиям сосредоточить взгляд на дороге, кое-что еще происходит бессознательно: Ваши глазные яблоки непрерывно двигаются в глазницах таким образом, чтобы помочь вам сконцентрироваться на дороге. Вы можете поэкспериментировать прямо сейчас, просто фокусируя глаза на странице перед вами и трясая головой из стороны в сторону и сверху вниз.

В случае с машиной соблазнительно думать, что мы следуем бессознательному правилу. Первой аппроксимацией этого правила будет: Двигайте ваши глазные яблоки в глазницах относительно вашей головы так, как будто вы держите ваше зрение сфокусированным на выделенном предмете. Заметьте, что прогнозы этого правила неочевидны. Другим способом добиться этого будет фиксация глазных яблок в глазницах и движение головы, фактически, некоторые птицы поддерживают стабильность изображения на сетчатке именно таким образом. (Если бы сова могла водить машину, именно так она должна была бы это делать, так как ее глазные яблоки зафиксированы.) Итак, у нас есть два уровня интенциональности:

Сознательная интенция: сосредоточьте ваше внимание на дороге.

Глубинное бессознательное правило: производите движения глазными яблоками по отношению к глазницам, равные либо противоположные движениям головы, чтобы поддерживать изображение на сетчатке в стабильном состоянии.

В этом случае результат осознаваем, тогда как способы его достижения бессознательны. Но бессознательный аспект имеет все отличительные черты разумного поведения. Он сложен, гибок, направлен на достижение цели, включает переработку информации и потенциально может длиться бесконечно. То есть, система получает информацию о теле и выдает инструкции по движению глазными яблоками, причем число возможных комбинаций движений глазных яблок, которые может сгенерировать система, неограниченно. Более того, система может обучаться, так как правило может систематически модифицироваться при использовании увеличивающих или уменьшающих очков. И без особого труда можно рассказать стандартную сказку когнитивной науки о бессознательном поведении: историю об обработке информации, языке мысли и компьютерных программах (если просто упомянуть очевидные примеры). Я оставляю это читателю как дело проще пареной репы – разработать такую историю согласно его или ее любимому образцу из области когнитивной науки.

Однако проблема в том, что все эти истории ложны. Что действительно происходит, так это то, что движения жидкости в полукруглых каналах внутреннего уха результируются в возбуждении нейронов, которое проникает в

мозг через восьмой черепно-мозговой нерв. Эти сигналы следуют по двум параллельным путям, один из которых может «учиться», а другой нет. Эти пути располагаются в основании мозга и мозжечке и преобразуют исходные входные сигналы в моторные выходные «команды», которые через двигательные нейроны, соединенные с мышцами глаза, вызывают движения глазных яблок. Вся система содержит механизмы обратной связи для коррекции ошибок. Это называется вестибулярным окулярным рефлексом (ВОР). Реальный технический механизм ВОР имеет не больше интенциональности или интеллекта, чем движение листьев растения под влиянием секрета ауксина. Видимость, что здесь имеет место следование неосознаваемому правилу, бессознательная обработка информации и т. д., есть оптическая иллюзия. Все интенциональные атрибуции есть атрибуции как будто. Итак, приступим к инверсии объяснения.

Вместо того, чтобы говорить:

Интенционально: чтобы поддерживать изображение на сетчатке стабильным и, таким образом, улучшить мое зрение во время движения головы, я следую глубокому бессознательному правилу движения глазных яблок.

Мы должны говорить:

Технически: когда я смотрю на предмет, в то время как моя голова движется, технический механизм ВОР двигает моими глазными яблоками.

Функционально: Движения ВОР поддерживает изображение на сетчатке в стабильном состоянии, и это улучшает мое зрение.

Почему этот сдвиг так важен? В научных объяснениях мы обычно стараемся точно сказать, что является причиной чего. В традиционных образцах когнитивной науки предполагается глубинная бессознательная психическая причина, которая рассматривается как производящая нужное следствие, такое как утверждение, выражающее восприятие, или грамматическое предложение. Но инверсия в общем элиминирует также и эту психическую причину. Здесь нет ничего, кроме одних только физических процессов, которые вызывают одни только физические результаты. Эти процессы и их результаты могут быть описаны на различных уровнях, ни один из которых пока не является ментальным. Аппарат ВОР предназначен для того, чтобы улучшить эффективность зрения, но только интенциональность является сознательным восприятием объекта. Остальная часть работы сделана одним только физическим механизмом ВОР. Таким образом, инверсия радикально изменяет онтологию объяснения в когнитивной науке, элиминируя весь уровень глубинных бессознательных психологических причин. Нормативный элемент, который предполагался в системе в силу психологического содержания, теперь возвращается обратно, когда сознательный агент, находясь вне механизма, нечто утверждает о его работе. Чтобы прояснить этот последний момент, мне следует сказать еще кое-что о функциональных объяснениях.

3. Логика функциональных объяснений

Конечно, может показаться, что я здесь предлагаю три различных уровня объяснения – технический, функциональный и интенциональный – и что там, где затронуты глубинные бессознательные процессы, мы должны просто заменить интенциональное объяснение на техническое и функциональное. Но, фак-

тически, ситуация более запутана. Там, где привлекаются функциональные объяснения, метафора с уровнями в некоторой степени обманчива, потому как она предполагает, что там есть отдельный функциональный уровень, отличный от каузальных уровней. Это не так. Так называемый «функциональный уровень» вовсе не является отдельным уровнем, но просто одним из каузальных уровней, описанным в терминах, соответствующих нашим интересам. Там, где вовлечены артефакты и биологические индивиды, наши интересы настолько очевидны, что они выглядят неизбежными, и функциональный уровень может показаться свойственным системе. Прежде всего, кто станет отрицать, что, например, сердце функционирует для перекачивания крови? Но вспомните, когда мы говорим, что сердце функционирует для перекачивания крови, единственным фактом в самом вопросе есть то, что сердце делает, а именно перекачивает кровь; это обстоятельство важно для нас и каузально связано с множеством других фактов, которые также важны для нас, как факт, что перекачивание крови необходимо для того, чтобы оставаться в живых. Если бы единственным, что интересовало бы нас в сердце, было то, что оно издает пульсирующий звук или что оно оказывает гравитационное воздействие на луну, мы бы имели полностью отличное представление о его «функционировании» и, соответственно, о сердечных заболеваниях. Чтобы прямо указать на этот момент, скажем, что сердце не имеет никаких функций помимо разнообразных каузальных отношений, в которые оно включено. Когда мы говорим о его функциях, мы говорим о тех из его каузальных отношений, которым мы придаем некоторую нормативную значимость. Итак, элиминация глубинного подсознательного уровня отмечает два важных изменения: она освобождает от всего уровня психологической причинности и сдвигает нормативный компонент из механизма к глазу наблюдателя этого механизма. Обратите внимание, например, на нормативный словарь, который использует Лисбергер, чтобы характеризовать функцию ВОР. «Функция ВОР – стабилизировать изображения на сетчатке посредством генерации равномерных движений глаза, которые равны или противоположны каждому движению головы». Кроме того, «точный ВОР важен, потому как нам для хорошего зрения требуются стабильные изображения на сетчатке».

Интенциональный уровень, с другой стороны, отличается от неинтенциональных функциональных уровней. Хотя оба являются каузальными, каузальные свойства внутренней интенциональности сочетают каузальные свойства с нормативными. Интенциональные феномены, такие как следование правилу и действие согласно желаниям и верованиям, есть действительно каузальные феномены, но как интенциональные феномены они в высшей степени связаны с такими нормативными феноменами как истина и ложность, успех и неудача, связность и бессвязность, рациональность, иллюзия, а также с общими условиями достоверности. Короче говоря, реальные факты интенциональности содержат нормативные элементы, но там, где речь идет о функциональных объяснениях, есть одни только факты, слепые физические факты, и только нормы существуют в нас и только с нашей точки зрения.

Отказ от верования в обширный класс психических явлений, которые в принципе недоступны сознанию, будет, поэтому результироваться в отношении

к мозгу как к любому другому органу. Как и любой другой орган, мозг имеет функциональный уровень (точнее говоря, множество функциональных уровней) описания и, как и любой другой орган, он может быть описан как будто он производит «обработку информации» и выполняет любое количество компьютерных программ. Но по-настоящему специфическая черта мозга, черта, делающая его органом психического, есть его способность вызывать и поддерживать сознательные мысли, опыты, действия, воспоминания и т. д.

Понятие бессознательного психического процесса и коррелятивное понятие принципов бессознательных психических процессов также являются источниками путаницы. Если мы думаем о сознательном процессе, «чисто» психическом, мы думаем о чем-то вроде беззвучного звучания мелодии для самого себя в чьей-то голове. Здесь есть чистый процесс и этот процесс имеет психическое содержание. Но здесь есть также и тот смысл «психического процесса», который не означает «процесс с психическим содержанием» но, скорее, «процесс, которым связываются психические явления». Процессы в этом втором смысле могут иметь или не иметь психического содержания. Например, в старой ассоциативной психологии предполагался процесс, при помощи которого восприятие А напоминало мне о В, и этот процесс работал по принципу сходства. Если я вижу А, и А сходно с В, то я буду иметь склонность сформировать образ В. В этом случае процесс, благодаря которому я перехожу от восприятия А к образу В, не включает с необходимостью какое-либо психическое содержание вообще. Предполагается, что есть принцип, согласно которому протекает процесс, а именно принцип сходства, но протекание процесса согласно этому принципу не включает в себя никакое дополнительное психическое содержание иное, чем восприятие А и мысль о В или же мысль о В как о сходном с А. В частности, он не включает в себя то, что когда кто-либо видит А и вспоминает о В, он следует правилу, чье содержание требует, что если я вижу А к А сходно с В, тогда я буду думать о В. Короче говоря, процесс, который связывают отношением психические содержания, не нуждается ни в каком психическом содержании, помимо членов отношения; даже несмотря на то, что наш теоретический разговор и мысли об этом принципе будут, конечно, иметь содержание, относящееся к принципу. Эта дистинкция оказывается важной, так как множество дискуссий в когнитивной науке исходят из утверждения, что есть процессы, которые являются «психическими» в смысле причины явлений сознания (например процессы в мозге, которые производят визуальные впечатления), и приходят к утверждению, что эти процессы являются психическими процессами в том смысле, что имеют психическое содержание, несут информацию, осуществляют умозаключения и т. д. Неосознаваемые процессы в мозге, которые представляют собой причину визуальных впечатлений являются, несомненно, психическими в некотором смысле, но они вовсе не имеют психического содержания и, таким образом, в этом смысле они не являются психическими процессами.

Чтобы сделать эту дистинкцию ясной, давайте проведем различие между такими процессами, как следование правилам, которые имеют психическое содержание, функционирующее каузально при продуцировании поведения, и те-

ми процессами, которые не имеют психического содержания, но которые соединяют психические содержания с входящими стимулами, выходящим поведением и другими психическими содержаниями. Последний класс я буду называть «ассоциативными моделями». Например, если всякий раз, когда я ем слишком много пиццы, у меня болит живот, здесь точно есть ассоциативная модель, но нет никакого следования правилу. Я не следую правилу: когда ты ешь слишком много пиццы, получаешь боль в желудке; это просто происходит именно так.

4. Некоторые следствия: универсальная грамматика, ассоциативные модели и коннективизм

Особенностью интенционалистских объяснений поведения человека и животных является то, что модели в поведении объясняются тем фактом, что агент имеет представление об этой модели или представление, логически связанное с этой моделью в его интенциональном аппарате, а это представление функционирует каузально при продуцировании модели поведения. Таким образом, мы говорим, что люди в Великобритании ездят по левой стороне дороги, потому что они следуют правилу: ездить слева; и что они не ездят справа, потому что они следуют тому же правилу. Интенциональное содержание функционирует каузально при продуцировании поведения, которое оно репрезентирует. Здесь сразу обнаруживаются два ограничения. Во-первых, интенциональное содержание правила не порождает само все поведение в целом. Например, никто не водит только для того, чтобы следовать правилу, и никто не говорит по-английски просто ради следования правилам английского языка. Во-вторых, правила, принципы и т. д. могут быть бессознательными и практически во всех случаях они недоступны сознанию, даже несмотря на то, что, как мы видели, если такие правила действительно есть, они должны быть, по крайней мере в принципе, доступны сознанию.

Типичная стратегия в когнитивной науке состояла в том, чтобы попытаться открыть совокупность моделей, сходных с теми, что были найдены в восприятии или языке, а затем постулировать сочетания психических репрезентаций, которые будут объяснять модель подходящим образом. Там, где нет сознательной или поверхностно-бессознательной репрезентации, мы постулируем глубинную бессознательную психическую репрезентацию. С эпистемической точки зрения, существование моделей рассматривается как свидетельство в пользу существования репрезентаций. С точки зрения каузальности, существование репрезентаций допускается для объяснения существования моделей. Но и эпистемическое, и каузальное утверждение предполагают, что онтология глубинных бессознательных правил безупречна в силу того, что она установлена. Я попытался поставить под вопрос онтологию глубинных бессознательных правил, и в том случае, если это сомнение оправдано, то разрушаются и эпистемическое, и каузальное допущение. С точки зрения эпистемологии, и растение, и ВОР обнаруживают систематические модели, но это вовсе не доставляет никаких свидетельств в пользу существования глубинных бессознательных правил – это очевидно в случае растения, менее очевидно, но все же истинно в случае зрения. С точки зрения каузального объяснения, модель поведения игра-

ет функциональную роль в совокупном поведении системы, но репрезентация модели в нашей теории не тождественна глубинной бессознательной репрезентации, которая играет роль причины при порождении модели поведения, потому что нет никакой глубинной бессознательной репрезентации. Повторю, что это очевидный момент в случае с растением, менее очевидный но все же истинный в случае со зрением.

Теперь, вооружившись этим аппаратом, перейдем к дискуссии о статусе мнимых правил универсальной грамматики. Я концентрирую свое внимание на универсальной грамматике, потому что грамматики отдельных языков, таких как французский или английский, что бы они ни содержали, несомненно включают большое число правил, доступных сознанию. Традиционный аргумент в пользу существования универсальной грамматики может быть вполне просто сформулирован: тот факт, что все нормальные дети могут без труда овладеть языком общества, в котором они растут, без специального обучения и на базе весьма несовершенных и впоследствии ослабевающих стимулов, и затем эти дети могут овладеть определенного рода языками, а именно, естественными языками, но не могут выучить все виды других логически возможных языковых систем, представляет более чем достаточное свидетельство в пользу того, что каждый нормальный ребенок некоторым образом имеет в своем мозге специальный инструмент овладения языком (ИОЯ) (language acquisition device (LAD)), и этот инструмент овладения языком состоит, по крайней мере частично, из набора глубинных бессознательных правил.

За исключением последней курсивной оговорки, я полностью согласен с вышеупомянутым аргументом насчет «инструмента овладения языком». Единственная проблема связана с постулированием глубинных бессознательных правил. Этот постулат не согласуется с принципом связи. Неудивительно, что здесь было множество дискуссий о разновидностях свидетельств, которые можно привести в пользу существования этих правил. Эти дискуссии всегда оставались незаконченными, так как сама гипотеза бессодержательна.

...

Свидетельство в пользу универсальной грамматики гораздо проще учитывается следующей гипотезой: есть, конечно, врожденный инструмент овладения языком в человеческом мозге, и ИОЯ (LAD) оказывает влияние на форму языков, которые могут выучить человеческие существа. Здесь есть, следовательно, причинно-технический уровень объяснения в терминах структуры механизма, и функциональный уровень объяснения, описывающий, какие виды языков могут быть усвоены ребенком человека при помощи применения этого механизма. Никакой дальнейшей предсказательной или объяснительной силы не добавляет высказывание о том, что здесь есть дополнительный уровень глубинных бессознательных правил универсальной грамматики, и, конечно, я утверждаю, что это постулирование непоследовательно. Например, допустите, что дети могут изучать только те языки, которые содержат специфическое формальное свойство F. Итак, это свидетельство, что ИОЯ делает возможным изучение языков F, и невозможным не-F. Но это и все. Нет никакого дополнительного свидетельства, что ребенок имеет глубинное бессознательное правило

«учить языки F и не учить не-F языки». В любом случае, нет никакого смысла в том, чтобы принимать такое допущение.

Эта ситуация совершенно аналогичная следующей. Люди могут воспринимать цвета только в пределах определенной части спектра. Например, без специальной тренировки они могут видеть синий и красный, но не могут видеть инфракрасный или ультрафиолетовый. Это более чем достаточное свидетельство в пользу того, что они имеют «визуальную способность», которая определяет область цветов, которые они могут видеть. Но потому ли это, что они следуют глубинным бессознательным правилам «Если это инфракрасное, не замечай этого» или «Если это синее, ОК, ты можешь это видеть»? Насколько я знаю, никогда не был выдвинут аргумент в пользу того, что правила «универсальной лингвистической грамматики» имеют статус сколько-нибудь отличный от правил «универсальной визуальной грамматики». Теперь спросите себя, почему именно вы не склонны говорить, что здесь есть такие правила универсальной визуальной грамматики? Кроме прочего, свидетельство также хорошо, как и, несомненно, одинаково по форме со свидетельством в пользу правил универсальной лингвистической грамматики. Ответ, я полагаю, состоит в том, что относительно всего остального нам известно, что там нет никакого психического уровня. Есть просто причинно-механический аппарат, функционирующий таким, а не иным образом. Мне кажется, что нет никакой разницы между статусом глубинной бессознательной универсальной визуальной грамматики, и статусом глубинной бессознательной универсальной лингвистической грамматики: Обе являются несуществующими.

Отметим, что для того, чтобы спасти парадигму когнитивной науки, недостаточно сказать, что мы можем просто рассматривать приписывание правил и принципов как будто (as-if) интенциональность, потому что как будто интенциональные состояния, не будучи реальными, не имеют как бы то ни было никакой каузальной силы. Они ничего не объясняют. Проблема с как будто интенциональностью заключается не просто в том, что она вездесуща (каковой она и является), но в том, что ее установление не дает каузального объяснения, она просто переформулирует проблему, которую предположительно должно решать приписывание реальной интенциональности. Теперь посмотрим, как этот момент применяется в данном случае. Мы пытаемся объяснить факты овладения языком постулируя правила универсальной грамматики. В случае истинности, это может быть подлинным каузальным объяснением усвоения языка. Но предположим, что мы отбросим эту форму объяснения и просто скажем, что ребенок действует как будто он следует правилам, но, конечно, реально он этого не делает. Если мы это скажем, у нас больше не будет объяснения. Вопрос теперь останется открытым. Мы обратили психологическое объяснение в спекулятивную нейрофизиологию.

Если я прав, мы допустили несколько грубых ошибок. Почему? Мне кажется, частично потому, что мы предположили, что если вход в систему осмыслен и выход осмыслен, тогда все процессы между ними должны быть тоже осмысленны. И определенно, в познании есть множество осмысленных процессов. Но там, где мы неспособны обнаружить осмысленный сознательный

процесс, мы постулируем осмысленный бессознательный процесс, даже глубинный бессознательный процесс. А когда возникает сомнение, мы призываем на помощь самый сильный из философских аргументов: «Как еще это может быть?», «Как еще может это работать?». Глубинные бессознательные правила удовлетворяют нашу жажду осмысленности, и, кроме того, какая еще здесь может быть теория? Какая-то теория лучше, чем вообще никакой. Как только мы совершаем такого рода ошибки, наши теории отделяются и работают самостоятельно. Но просто ложно допускать, что осмысленность входа и выхода предполагает совокупность осмысленных процессов между ними, и постулирование недоступных бессознательных процессов является нарушением принципа связи.

Одним из неожиданных последствий всего этого исследования стало то, что я вполне непреднамеренно пришел к защите коннективизма (если такое слово считать правильным в данном случае). Среди многих прочих их достоинств, по крайней мере некоторые из коннективистских моделей показывают, как система может конвертировать осмысленный вход в осмысленный выход безо всяких правил, принципов, умозаключений или прочих типов осмысленных явлений между ними. Это не говорит о том, что существующие коннективистские модели правильны – возможно все они ложны. Но это говорит о том, что не все они очевидно ложны или непоследовательны, равно как и традиционные когнитивистские модели, нарушающие принцип связи.

5. Заключение

Несмотря на нашу современную самоуверенность насчет того, как много мы знаем, несмотря на обоснованность и универсальность нашей науки, мы, что примечательно, сбиты с толку и погружены в разногласия по вопросам о том, в чем заключается существо умственной деятельности. Как в притче о слепом и слоне, мы схватываем некоторое сомнительное свойство и провозглашаем его сущностью ментального. «Там невидимые предложения!» (язык мышления). «Там компьютерные программы!» (когнитивизм). «Там только каузальные отношения!» (функционализм). «Там вообще ничего нет!» (элиминативизм). И так, уныло, далее.

Не менее прискорбно то, что мы позволяем нашим методам определять предмет исследования, а не наоборот. Как пьяный, потерявший ключ от своей машины в темных кустах, но ищущий их под светом уличного фонаря, «потому что здесь светлее», мы пытаемся понять, как люди походят на наши вычислительные модели, вместо того, чтобы попытаться установить, как действительно работает человеческое сознание. Меня часто спрашивают: «Но как вы можете изучать сознание научно? Как здесь возможна теория?»

Я не верю, что есть какой-то простой или единственный путь к новому открытию сознания. Некоторые общие указания таковы:

Во-первых, мы должны перестать говорить заведомо ложные вещи. Принятие всерьез этой максимы может революционизировать изучение сознания.

Во-вторых, мы должны непрестанно напоминать себе о том, что мы на самом деле знаем. Например, мы знаем, что внутри нашего черепа – мозг, иногда

он обладает сознанием и процессы в мозге обуславливают сознание во всех его проявлениях.

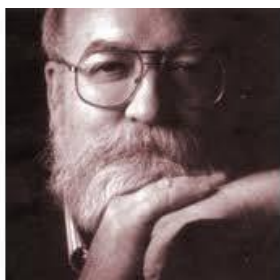
В-третьих, мы должны продолжать спрашивать себя о том, какие действительные факты в мире предположительно соотносятся с утверждениями, которые мы делаем о сознании. Не важно, означает ли «истина» соответствие фактам, потому как «соответствие фактам» не означает соответствие фактам, и всякая дисциплина, нацеленная на описание того, каков мир, нацелена на это соответствие. Если вы будете продолжать задавать себе этот вопрос в свете знания о том, что мозг – просто вещь, и мозг обуславливает сознание, я верю, вы придете к тем же результатам, которых я достиг в этой главе, а также ко многим из результатов, к которым я пришел в этой книге.

Но это значит сделать только первый шаг по дороге обратно к сознанию. Четвертое и последнее указание состоит в том, что нам нужно заново открыть социальный характер сознания.

Вопросы к тексту:

- 1. Какие уровни объяснения выделяет автор наряду с интенциональным уровнем?*
- 2. В чем Сёрл видит отличия интенционального уровня объяснения от других уровней?*
- 3. Какой аргумент в пользу существования универсальной грамматики приводит автор? Обладают ли «глубинные» бессознательные процессы какой-либо ролью в работе мозга?*
- 4. Назовите важнейший, по Сёрлу, аспект для определения сущности сознания.*

ДЭНИЕЛ ДЕННЕТ



Дэниел Клемент Деннет (род. в 1942 году) – американский философ, представитель аналитической традиции в философии, когнитивист. Получил ученую степень по философии в Гарвардском университете, после чего получил степень доктора философии в Оксфордском университете. Профессор философии и содиректор Центра когнитивных исследований Университета Тафтса.

Деннет осуществляет разработку проблем сознания на основе учения Фреге о смысле и значении языковых высказываний и теоретических исследований феноменологии. В построении своей теории сознания Деннет проводит аналогию между сознанием и компьютером. Ментальные состояния определяются им не как свойства какого бы то ни было «вещества», но как функциональные, логические состояния, которые и должны выступать объектом изучения. При данном подходе несущественной оказывается разновидность физического носителя подобных функциональных состояний: сознание понимается как функция, реализация которой возможна и в мозге человека, и в компьютере либо других вещах или устройствах.

В книге «Виды психики: на пути к пониманию сознания» Деннет предлагает собственную интерпретацию проблем сознания. Интенциональность сознания трактуется Деннетом только как «интенциональная установка», понимаемая как допущение субъектом наличия у объекта внимания (другого человека, животного, а также объектов, не обладающих, сознанием например, компьютера) ментальных состояний (например, желаний, боли, убежденности), что дает возможность для более полного объяснения поведения объекта и предсказания его поведения. Объяснение сознания Деннетом предполагает абстрагирование от сути происходящего в сознании, а анализу подвергаются только данные на «входе» (информация, которой субъект уже обладает на момент осуществления деятельности сознания) и «выходе» (знания, психические состояния субъекта) сознания.

Критики функционализма когнитивистской теории Деннета отмечают необоснованность игнорирования Деннетом субъективных аспектов сознания, например, когда из объяснения сознания искусственно исключается проблема квалиа.

* * *

Текст из книги: Деннет Д. «Виды психики: на пути к пониманию сознания»

У песчинки нет психики; песчинка слишком проста. Еще более простые, атом углерода или молекула воды также не обладают психикой. В этом вопросе я не ожидаю каких-либо серьезных разногласий. Но как насчет более крупных молекул? Вирус представляет собой огромную одиночную молекулу, макромолекулу, состоящую из сотен тысяч или даже миллионов частей – все зависит от того, что мы принимаем за ее части. Очевидно, что эти части взаимодействуют на атомарном уровне чисто автоматически, но это приводит к совершенно удивительным последствиям. В свете нашего исследования главным среди них является *репликация*. Некоторые макромолекулы обладают изумительной способностью: находясь в соответствующей среде, они автоматически создают и затем выпускают точные – или почти точные – копии самих себя. К таким макромолекулам относятся ДНК и ее предок, РНК; они образуют основу всей жизни на нашей планете и, следовательно, историческую предпосылку всех видов психики по крайней мере, тех, что существуют на нашей планете. Приблизительно за миллиард лет до появления на земле простых одноклеточных организмов на ней уже были самореплицирующие макромолекулы, непрерывно мутирующие, растущие, даже «восстанавливающие» себя, становящиеся лучше и лучше – и реплицирующие себя снова и снова.

Эта способность колоссальной важности все еще недоступна любому существующему роботу. Означает ли это, что такие макромолекулы обладают психикой, подобной нашей? Конечно, нет. Они даже не являются живыми; с точки зрения химии это просто огромные кристаллы. Эти гигантские молекулы представляют собой крошечные машины – образцы макромолекулярной нанотехнологии. В сущности, они являются природными роботами. Принципиальная возможность создания самореплицирующего робота была математически доказана Джоном фон Нейманом, одним из изобретателей компьютера. В своем

удивительном проекте неживого саморепликатора он предугадал многие детали конструкции и строения РНК и ДНК.

Благодаря микроскопу в молекулярной биологии мы становимся свидетелями зарождения *деятельности* у первых макромолекул, достаточно сложных, чтобы совершать *действия*, а не просто *испытывать воздействия*. Их деятельность — это еще не полноценная деятельность наподобие нашей. Они не знают, что делают. Мы же, напротив, зачастую в полной мере знаем, что мы делаем. В лучшем — и худшем — случае мы, агенты-люди, совершаем *намеренные* действия после того, как сознательно взвесим все «за» и «против». Макромолекулярная деятельность отличается от нашей; есть разумные основания для того, что делают макромолекулы, но макромолекулам они неизвестны. Тем не менее, их вид деятельности является единственно возможной почвой, на которой могли взойти семена нашей деятельности.

Есть что-то чуждое и смутно отталкивающее в той квази-деятельности, которую мы обнаруживаем на данном уровне, — вся эта сутолока и суматоха направлена к некоторой цели и при этом осуществляется «без царя в голове». Молекулы-машины выполняют свои поразительные трюки, очевидно, превосходно спланированные, но не менее очевидно и то, что они не осознают совершаемого. Рассмотрим описание действий РНК-содержащего бактериофага — способного к репликации вируса, современного потомка первых самореплицирующих макромолекул:

Во-первых, вирусу нужен материал для хранения и защиты своей генетической информации. Во-вторых, ему нужно каким-то образом вводить свою информацию в тело клетки-хозяина. В-третьих, ему необходим особый механизм репликации его информации в присутствии значительного преобладающего РНК клетки-хозяина. Наконец, он должен позаботиться о количественном росте своей информации, и результатом этого процесса обычно является разрушение клетки-хозяина... Вирус позволяет клетке даже продолжать свою репликацию; единственным его вкладом в этот процесс является один белковый фактор, приспособленный специально к РНК вируса. Этот фермент не активизируется до тех пор, пока РНК вируса не предъявит некоторый «пароль». Когда фермент обнаруживает пароль, он чрезвычайно эффективно репродуцирует РНК вируса, игнорируя гораздо большее количество молекул РНК клетки-хозяина. Как следствие, клетка вскоре заполняется РНК вируса. Эта РНК упакована в белке вирусной оболочки, который также синтезируется в огромных количествах, и в итоге клетка разрывается и высвобождает множество частиц-потомков вируса. Вся эта программа выполняется автоматически, будучи отрепетированной до мельчайших подробностей.

Автор, молекулярный биолог Манфред Эйген, использует богатую «деятельностную» лексику: для репродуцирования вирус должен «позаботиться» о количественном росте своей информации и для достижения этой цели он создает фермент, который «обнаруживает» пароль и «игнорирует» остальные моле-

кулы. Несомненно, это поэтическая вольность; эти слова с натяжкой применимы в данном случае. Но как трудно противиться такому их употреблению! Эти слова привлекают внимание к наиболее поразительной особенности изучаемых явлений: *систематичности* поведения этих макромолекул. Их системы управления не просто эффективно функционируют, они проявляют адекватную чувствительность к изменениям, приспособляемость, изобретательность и умение лавировать. Они могут «обманываться», но только чем-то новым, что нерегулярно встречалось их предкам.

Эти безличные, неспособные мыслить, роботоподобные, действующие автоматически крошечные машины-молекулы образуют первооснову всей деятельности, а, следовательно, всех значений и сознания в мире. Редко случается, чтобы такой надежный и бесспорный научный факт имел столь мощные последствия, которые определили бы все последующие дискуссии о таком спорном и таинственном предмете, как психика, поэтому давайте сделаем паузу и напомним себе эти последствия.

Больше нет серьезных оснований сомневаться в том, что *мы – прямые потомки этих самореплицирующих роботов*. Мы млекопитающие, а все млекопитающие произошли от рептилий, предками которых были рыбы; предками же рыб были морские создания, довольно похожие на червей, которые в свою очередь произошли несколько сотен миллионов лет назад от более простых многоклеточных созданий, а те произошли от одноклеточных созданий, произошедших около трех миллиардов лет назад от самореплицирующих макромолекул. Есть только одно генеалогическое древо, на котором можно найти всех живых существ, когда-либо живших на нашей планете, – включая не только животных, но также растения, водоросли и бактерии. Вы имеете общего предка с каждым шимпанзе, каждым червем, каждой былинкой, каждым красным деревом. Значит, в числе наших предков были и макромолекулы.

Скажем яснее: ваша пра-пра... бабушка *была* роботом! Вы не только произошли от подобных макромолекулярных роботов, но вы и состоите из них: к ним относятся ваши молекулы гемоглобина, антитела, нейроны, механизмы вестибулоокулярного рефлекса, т.е. на каждом уровне анализа, от молекулярного и выше, ваше тело (включая, конечно, и ваш мозг) состоит из машин, которые безмолвно выполняют поразительную, точно спланированную работу.

Возможно, у нас вызвала содрогание научная картина того, как деловито и механически выполняют свои разрушительные планы вирусы и бактерии – эти ужасные маленькие автоматы, совершающие свои преступления. Но не следует думать, что мы можем успокоить себя тем, будто *они* – чуждые нам захватчики, очень непохожие на более родные нам ткани, из которых состоим *мы*. Мы состоим из точно таких же автоматов, как и те, что вторгаются в нас; никакой особый ореол человечности не окружает ваши антитела, в отличие от антигенов, с которыми они борются. Просто ваши антитела принадлежат к «клубу», который есть вы сами, поэтому они сражаются на вашей стороне. Миллиарды нейронов, вместе составляющих ваш мозг, представляют собой клетки, т.е. тот же тип биологических сущностей, к которому относятся микробы, вызывающие

инфекцию, и дрожжевые клетки, своим размножением заставляющие бродить пиво или подниматься хлебное тесто.

Каждая клетка – это крошечный агент, который может выполнять ограниченный набор заданий, и она действует почти так же механически, как вирус. Но, может быть, если достаточное количество этих бессловесных гомункулов – маленьких человечков – собрать вместе, то результатом будет по-настоящему сознающий человек, наделенный подлинной психикой? Согласно современной науке другого способа получить настоящего человека нет. Разумеется, из того факта, что мы произошли от роботов, не следует, что мы сами роботы. В конце концов, мы являемся также прямыми потомками рыб, но мы не рыбы; мы прямые потомки бактерий, но мы не бактерии. Но если в нас нет некоего таинственного дополнительного ингредиента (который обычно имели в виду дуалисты и виталисты), то мы *состоим* из роботов, или, что то же самое, каждый из нас является собранием триллионов макромолекулярных машин. А все они произошли от первоначальных самореплицирующих макромолекул. Поэтому тот, кто состоит из роботов, *может* проявлять настоящее сознание, поскольку он проявляет то, что есть у всех.

Некоторым людям все это покажется шокирующим и неправдоподобным, но подозреваю, что они не задумывались над тем, насколько бесперспективными являются альтернативы. Дуализм (воззрение, согласно которому психика состоит из некоторого нефизического и крайне таинственного материала) и витализм (воззрение, согласно которому живые существа содержат в себе некий особый физический, но в равной степени таинственный материал – *elan vital*) выброшены на свалку истории вместе с алхимией и астрологией. Если только вы не готовы также признать, что земля является плоской, а солнце представляет собой огненную колесницу, которую несут крылатые кони, – другими словами, если только вы не хотите бросить вызов всей современной науке, вы не найдете в ней места для защиты этих устаревших идей. Поэтому, давайте посмотрим, какую историю можно рассказать, используя традиционные ресурсы науки. Быть может, идея о том, что наша психика эволюционировала из более простых видов психики, окажется в итоге не такой уж плохой.

Наши макромолекулярные предки (а они и были нашими предками в точном и неметафорическом смысле) в некоторых отношениях совершали нечто подобное деятельности, как явствует из цитаты Эйгена, но в остальном они все еще, несомненно, проявляли пассивность, блуждая наугад, проталкиваясь взад-вперед и в полной готовности ожидая, так сказать, момента для совершения действия, но ожидая отнюдь не *с надеждой, решительностью или четким намерением*. Они могли держать свои «челюсти» наготове, но действовали ими столь же механически, как стальной капкан.

Что изменилось? Ничего неожиданного. Прежде чем обрести психику, наши предки обрели тела. Сперва они стали простыми клетками или прокариотами, а затем постепенно включили в себя некоторых захватчиков или постояльцев и благодаря этому стали сложными клетками – эукариотами. К этому времени, приблизительно через миллиард лет после первого появления простых клеток, наши предки были уже необычайно сложными машинами (состоящими

из машин, которые в свою очередь состояли из других машин), но все еще не имели психики. Они, как и прежде, были пассивны и не имели нецеленаправленных траекторий движения, но теперь они были оснащены многими специализированными подсистемами, позволяющими извлекать энергию и сырье из окружающей среды, обеспечивать защиту, а в случае необходимости и осуществлять собственное восстановление.

Сложно организованная координация всех этих частей не слишком походила на психику. Аристотель дал ей – или ее потомкам – имя; он назвал ее *растительной душой*. Растительная душа – это не вещь; например, она не является одной из микроскопических подсистем, циркулирующих в цитоплазме клетки. Она есть *принцип организации*, это форма, а не материя, как говорил Аристотель. Все живые существа – не только растения и животные, но и одноклеточные организмы – обладают телами, которые нуждаются в организации саморегуляции и самозащиты, активизируемой разными способами в различных условиях. Эти системы блестяще сконструированы благодаря естественному отбору и в своей основе состоят из множества крошечных пассивных переключателей, ВКЛючаемых или ВЫКЛючаемых под воздействием столь же пассивных окружающих условий, в которых организмы оказываются во время своих странствий.

Вы сами, подобно всем остальным животным, имеете растительную душу – организацию саморегуляции и самозащиты, существующую отдельно от вашей нервной системы и гораздо более древнюю: она включает в себя систему обмена веществ, иммунную систему и другие потрясающе сложные системы самовосстановления и поддержания здоровья вашего тела. В качестве линий связи в этих древних системах использовались не нервы, а кровеносные сосуды. Задолго до появления телефона и радио существовали почтовые службы, пусть медленно, но надежно, перевозившие по всему миру пакеты с ценной информацией. И задолго до появления нервных систем в организмах использовалась несложная почтовая система – благодаря циркуляции жидкостей ценные посылки с информацией, пусть медленно, но наделено доставлялись туда, где они были необходимы организму для управления и самоподдержания. Мы обнаруживаем потомков этой первоначальной почтовой системы и у животных, и у растений. У животных кровотоком переносятся полезные вещества и отходы, а также с самых первых дней он служит и информационной магистралью. Движение жидкостей в растениях также обеспечивает относительно рудиментарную среду для передачи сигналов из одной части растения в другую. Но у животных мы находим важное конструктивное новшество: развитие простейших нервных систем – предков вегетативной нервной системы, – способных к более быстрой и эффективной передаче информации, но все еще, в основном, обслуживающих внутренние потребности. Вегетативная нервная система – это вовсе не психика, скорее, это система управления, что-то вроде растительной души растения, сохраняющей базовую целостность живой системы.

Мы провели резкую грань между этими древними системами и нашей психикой, однако, как это ни странно, чем внимательнее мы изучаем подробности их функционирования, тем больше сходств с психикой мы находим! Маленькие

переключатели подобны примитивным органам чувств, а действия, вызываемые переводом этих переключателей в положение ВКЛ и ВЫКЛ, подобны интенциональным действиям. Почему? Потому что эти действия порождаются *информационно-модулированными, целенаправленными системами*. Как если бы эти клетки и скопления клеток были крошечными, туповатыми *агентами*, узкоспециализированными служащими, рационально и одержимо выполняющими свои конкретные дела в соответствии с тем, как диктуют им воспринимаемые ими обстоятельства. Мир изобилует подобными объектами, размер которых сильно варьирует: от молекулы до континента – и в число которых входят не только такие «природные» объекты, как растения, животные и их части (и части их частей), но также многие творения рук человеческих. Известным примером таких простых псевдоагентов являются термостаты.

Я называю все эти объекты, от простейших до самых сложных, *интенциональными системами*, а позицию, позволяющую увидеть их (псевдо- либо подлинную) деятельностьную природу, *интенциональной установкой*.

Выбор интенциональной установки

Интенциональная установка – это такая стратегия интерпретации поведения объекта (человека, животного, артефакта, чего угодно), когда его воспринимают так, *как если бы* он был рациональным агентом, который при «выборе» «действия» руководствуется своими «верованиями» и «желаниями». Эти термины в кавычках (примененные здесь с натяжкой) позаимствованы из того, что обычно называют «народной психологией», т.е. из повседневного психологического дискурса, в котором мы участвуем, обсуждая психическую жизнь наших собратьев-людей. Интенциональная установка – это позиция или точка зрения, которую мы обычно занимаем по отношению к друг другу, так что выбор интенциональной установки по отношению к чему-то иному представляется сознательной *антропоморфизацией*. Может ли это быть хорошей идеей?

Я постараюсь показать, что при осмотрительном подходе интенциональная установка не просто является хорошей идеей, но может дать ключ к разгадке тайн психики – всех видов психики. В этом методе сходства используются для открытия различий – огромной совокупности различий, накопившихся в процессе перехода от психики наших предков к нашей психике, а также существующих между нашей психикой и психикой наших соседей по планете. Применять этот метод надо осторожно; мы должны пройти между двумя крайностями – пустой метафорой, с одной стороны, и совершенно ложной теорией, с другой. Неправильное использование интенциональной установки может ввергнуть неосмотрительного исследователя в серьезные заблуждения, но при правильном использовании она может стать здравым и плодотворным подходом, позволяющим выявить внутреннюю связность явлений в нескольких различных областях и направить наше внимание на ключевые эксперименты, которые необходимо провести.

Основная стратегия при интенциональной установке такова: трактовать изучаемый объект как агента с тем, чтобы предсказать – и, стало быть, в каком-то смысле объяснить – его действия или движения. Отличительные особенности интенциональной установки лучше видны, если ее сопоставить с двумя бо-

лее фундаментальными установками, или стратегиями предсказания: *физической и конструктивной*. Физическая установка – это просто стандартный трудоемкий метод физических наук, при применении которого мы используем для предсказания все, что нам известно о законах физики и физическом строении исследуемых объектов. Когда я предсказываю, что выпущенный из моей руки камень упадет на землю, я использую физическую установку. Я не приписываю камню желаний и верований; я приписываю ему массу или вес и в своем предсказании основываюсь на законе тяготения. При изучении вещей, не относящихся ни к артефактам, ни к живым объектам, физическая установка является единственно возможной стратегией, хотя ее можно применять на разных структурных уровнях – от субатомного до астрономического. Почему вода бурлит во время кипения, как появились горные цепи или откуда берется энергия солнца, – для объяснения всех этих явлений используется физическая установка. Любая физическая вещь, будь она сконструированной, живой или какой-то иной, подчиняется законам физики, и, следовательно, ее поведение можно объяснять и предсказывать, исходя из физической установки. Если выпущенная из моей руки вещь является будильником или золотой рыбкой, я предскажу для нее такую же траекторию падения и на том же основании, что и в случае с камнем. И даже если модель самолета или птица, выпущенные из моих рук, движутся по иным траекториям, они все равно подчиняются законам физики в каждой точке своего полета и в каждый момент времени.

Будильники, будучи сконструированными объектами (в отличие от камня), допускают также более причудливый тип предсказания – предсказание из конструктивной установки. Конструктивная установка – это замечательный способ экономии усилий, которым мы все постоянно пользуемся. Допустим, кто-то дарит мне новый электронный будильник. Его марка и конструкция мне совершенно незнакомы, но в ходе недолгого осмотра его циферблата и кнопок я убеждаюсь в том, что *если* я нажму несколько кнопок таким-то образом, *то* несколько часов спустя будильник издаст громкий звук. Я не знаю, каким будет этот звук, но его будет достаточно, чтобы меня разбудить. Мне не нужно формулировать специальные физические законы, объясняющие эту удивительную закономерность. Не нужно мне и разбирать будильник на части, чтобы взвесить их и измерить электрическое напряжение. Я просто *предполагаю*, что он имеет определенную конструкцию – благодаря которой мы и называем его будильником – и что он будет функционировать надлежащим образом, как предписывается его конструкцией. Я вполне готов принять немалый риск, связанный с этим предсказанием – возможно, не риск для моей жизни, но риск не встать вовремя и не попасть на запланированную лекцию или не успеть на поезд. Предсказания из конструктивной установки более рискованны, чем предсказания из физической установки, так как мне приходится принимать дополнительные предположения, а именно что объект сконструирован так, как я думаю, и что он будет работать согласно своей конструкции, т.е. что он исправен.

Сконструированные вещи порой бывают сконструированы неправильно, а иногда они ломаются. Но этот риск является умеренной платой, которая более чем окупается огромными удобствами предсказания. Предсказание из кон-

структивной установки, если его можно применить, образует дешевый и сопряженный с небольшим риском экономичный метод, позволяющий мне избежать утомительного применения моих ограниченных познаний в области физики. Фактически, мы каждодневно рискуем жизнью, когда делаем предсказания из конструктивной установки: мы не колеблясь включаем электроприборы, которые при неправильном подсоединении в сеть могут убить нас; мы по доброй воле входим в автобусы, хотя знаем, что скоро они разовьют скорость, опасную для нашей жизни; мы преспокойно нажимаем кнопки в лифтах, в которых никогда до этого не бывали.

Предсказания из конструктивной установки превосходно работают в случае правильно сконструированных артефактов, но они превосходно работают и в случае артефактов матери-природы – живых существ и их частей. Задолго до того, как была изучена физика и химия роста и размножения растений, наши предки буквально рисковали жизнью, полагаясь на надежность своего основанного на конструктивной установке знания о том, что должно произойти, если посеять семена. *Если* я закопаю несколько семян в землю, то *затем*, спустя несколько месяцев, при минимальном уходе с моей стороны на этом месте появится пища.

Как мы только что убедились, предсказания из конструктивной установки сопряжены с большим риском по сравнению с предсказаниями из физической установки (которые безопасны, но утомительны); еще более рискованной и удобной является интенциональная установка. Ее, если угодно, можно рассматривать как разновидность конструктивной установки, когда сконструированная вещь выступает чем-то вроде агента. Допустим, мы применяем эту установку к будильнику. Будильник является моим слугой; если я *приказываю* ему меня разбудить, *давая понять*, в какое время это нужно сделать, я могу полагаться на присущую ему способность *чувствовать*, когда это время наступило, и ответственно выполнять обещанное действие. Как только он *сочтет*, что СЕЙЧАС время для звонка, у него будет «мотив», благодаря моим предыдущим указаниям, действовать соответствующим образом. Без сомнения, будильник так прост, что нам не нужен, строго говоря, этот причудливый антропоморфизм для понимания того, почему он делает то, что делает, но заметьте, что именно так мы можем объяснить ребенку, как обращаться с будильником: «Ты говоришь ему, когда ты хочешь, чтобы он тебя разбудил, он запоминает это и будит тебя громким звонком».

Выбор интенциональной установки более полезен, – по сути, почти обязателен, – когда рассматриваемый артефакт намного сложнее будильника. Мой любимый пример – компьютер, играющий в шахматы. Существуют сотни различных компьютерных программ, которые могут превратить в шахматного игрока любой компьютер, как настольный, так и супербольшой. При всех их физических и конструктивных различиях, эти компьютеры поддаются одной и той же простой стратегии интерпретации: воспринимайте их как рациональных агентов, которые *хотят* выиграть и *знают* правила шахматной игры и позиции фигур на доске. Сразу же ваша задача предсказания и интерпретации их поведения становится значительно проще, чем если бы вы попытались использовать

физическую или конструктивную установку. В любой момент шахматной игры просто смотрите на доску и составляйте список всех легальных ходов, которые может совершить компьютер, когда наступит его очередь ходить (обычно их бывает несколько десятков). Почему следует ограничиваться легальными ходами? Потому что, рассуждаете вы, компьютер стремится одержать победу в игре и знает, что для этого он должен делать только легальные ходы, поэтому, будучи рациональным, он только их и делает. Теперь расположите легальные ходы в порядке от лучшего (мудрого, наиболее рационального) к худшему (глупейшему, наиболее проигрышному) и сделайте ваше предсказание: компьютер выберет лучший ход. Вы можете быть не вполне уверенными в том, какой ход *является* лучшим (компьютер может «оценивать» ситуацию лучше, чем вы!), но вы почти всегда сможете вычеркнуть все возможные ходы кроме четырех-пяти, а уже это дает вам превосходное средство для предсказания.

В некоторых случаях, когда компьютер оказывается в очень затруднительном положении и может сделать только один не губительный для него («вынужденный») ход, вы можете предсказать этот ход с полной уверенностью. Этот ход не детерминирован ни законами физики, ни конструктивными особенностями компьютера. Для совершения именно этого, а не какого-либо другого хода, есть чрезвычайно веские основания. Любой игрок в шахматы, из каких бы физических материалов он ни был создан, совершил бы его. Его сделали бы даже привидения или ангелы! Вы делаете ваши предсказания из интенциональной установки на основании сильного допущения, согласно которому *как бы ни* была составлена компьютерная программа, она составлена достаточно хорошо, чтобы действовать с учетом столь веского основания. Вы предсказываете ее поведение, *как если бы* она была рациональным агентом.

Несомненно, интенциональная установка является полезным способом экономии усилий в подобных случаях, но насколько серьезно мы должны к ней относиться? Есть ли компьютеру какое-либо дело до того, выиграет он или проиграет? Зачем говорить, что будильник *хочет* подчиняться своему хозяину? Мы можем использовать это различие между естественными и искусственными целями для лучшего понимания того, что все настоящие цели, в конечном счете, имеют своим источником затруднение, с которым сталкивается живое и способное к самозащите существо. Но мы должны также понимать, что интенциональная установка *работает* (когда работает) независимо от того, являются ли приписываемые цели подлинными, естественными или «по-настоящему осознаваемыми» для называемого агента или нет, и эта терпимость имеет ключевое значение прежде всего для понимания того, как можно было бы отличить подлинное стремление к цели. *Действительно ли* макромолекула желает реплицировать себя? Интенциональная установка позволяет объяснить происходящее независимо от того, как мы отвечаем на этот вопрос.

Вопросы к тексту:

1. *Является ли сознание человека чем-то большим, нежели следствие проявлений действия всей совокупности молекул, из которых состоит его тело?*

2. *Что такое интенциональные системы? Приведите примеры.*
3. *Чем, по Деннету, характеризуются физическая и конструктивная установки?*
4. *Каким образом интенциональная установка позволяет, с точки зрения автора, объяснять ментальные состояния человека?*

ДЭВИД ЧАЛМЕРС



Дэвид Джон Чалмерс (род. в 1966 году) – австралийский философ, представитель современной философии сознания. Окончил университет в Аделаиде, Линкольн колледж Оксфордского университета. Обучался в Индианском университете в Блумингтоне, в университете Вашингтона. В Аризонском университете Чалмерс, помимо преподавания философии, являлся главой центра исследований проблем сознания. В 2004 году начал преподавать в Австралийском национальном университете. Также преподает в Нью-Йоркском университете. Член Американской академии искусств и наук. Является одним из основателей Ассоциации научных исследований сознания. Возглавляет центр, занимающийся вопросами сознания.

Чалмерса называют живым классиком. Именно он ввел термин «трудная проблема сознания» для обозначения тех вопросов и задач в изучении феномена сознания, которые наука сейчас решить не в состоянии.

Чалмерс придерживается позиции «натуралистического дуализма», отвергая редукционный функционализм в подходе к сознанию, когда сознание рассматривается с точки зрения физических процессов. В своих разработках философ стремится соотнести качественные состояния сознания с физическими процессами, рассматривая в рамках так называемой *mind-brain problem* (проблемы соотношения сознания и мозга) ментальное как неотъемлемое свойство материального: субъективный опыт существует постольку, поскольку мозг как физическая реальность в своем существовании базируется на квалиа.

В книге «Сознающий ум» Чалмерсом производится попытка синтетического объединения ментального и физического.

* * *

Текст из книги: Чалмерс Д. «Сознающий ум»

Ментальное не сводится к сознательному опыту. Чтобы убедиться в этом, заметим, что, хотя современная когнитивная наука почти ничего не говорит о сознании, она может немало сказать о ментальном вообще. Ее интересуют другие аспекты ментального. Когнитивная наука имеет дело главным образом с объяснением поведения, и в той мере, в какой ее вообще интересует ментальное, ее интересует ментальное, истолкованное как внутренняя основа поведения, и ментальные состояния, понятые как состояния, ответственные за продуцирование и объяснение поведения. Подобные состояния могут быть, но могут и не быть сознательными. С точки зрения когнитивной науки внутреннее со-

стояние, ответственное за продуцирование поведения, ментально вне зависимости от его осознанности. В основе всего этого лежат два совершенно разных понятия ментального. Первое – феноменальное понятие ментального. Это понятие ментального, понятого в качестве сознательного опыта, и ментального состояния как осознанно переживаемого ментального состояния. Это феноменальное и психологическое понятие ментального, наиболее загадочный аспект ментального, и именно на этом аспекте я сосредоточу свое внимание. Однако он не исчерпывает ментального. Второе – психологическое понятие ментального. Это понятие ментального как каузальной, или объяснительной, основы поведения. Некое состояние является ментальным в этом смысле, если оно играет надлежащую каузальную роль в продуцировании поведения или, по крайней мере, играет надлежащую роль в объяснении поведения. Согласно психологическому понятию, вопрос о том, наделено ли ментальное состояние качеством сознания, не имеет большого значения. Значима лишь его роль в когнитивной экономике. В соответствии с феноменальным понятием ментальное характеризуется тем, как оно чувствуется, в соответствии с психологическим понятием ментальное характеризуется тем, что оно делает. И речь здесь не идет о столкновении двух этих понятий ментального. Ни одно из них не является единственно верным анализом ментального. Они покрывают различные феномены, но обе эти группы феноменов совершенно реальны. Иногда я буду говорить о феноменальном и психологическом «аспектах» ментального, иногда – о «феноменальном ментальном» и «психологическом ментальном». На этой ранней стадии я не хочу предрешать каких-либо вопросов о том, не окажутся ли они одним и тем же. Не исключено, что всякое феноменальное состояние является психологическим состоянием, играя важную роль в продуцировании и объяснении поведения. Возможно также, что всякое психологическое состояние тесно соотнесено с феноменальным. Пока для нас важно лишь концептуальное различие этих двух понятий: быть феноменальным состоянием – значит переживаться определенным образом, быть психологическим состоянием – значит играть надлежащую каузальную роль. Эти различные понятия не должны объединяться, по крайней мере на начальных этапах рассмотрения. Конкретное ментальное понятие обычно может быть проанализировано или как феноменальное понятие, или как психологическое понятие, или как комбинация того и другого. К примеру, ощущение в его главном смысле лучше всего трактовать как феноменальное понятие: ощущать – значит находиться в состоянии определенного чувствования. А вот понятия обучения и памяти могли бы лучше всего толковаться как психологические. Обучение чего-либо, при первом приближении, – это надлежащая адаптация поведенческих способностей этого нечто в ответ на определенные воздействия, идущие из его окружения. В общем, феноменальные черты ментального характеризуются тем, каково это – обладать данными чертами для какого-то субъекта, а психологические черты характеризуются сопряженной с ними ролью в порождении и/или объяснении поведения.

Разумеется, такое использование термина «психологический» – условность: оно идет от отождествления психологии с когнитивной наукой в вышеуказанном смысле. Обыденное понятие «психологического состояния», воз-

можно, выходит за эти границы и вполне может включать элементы феноменального. Но от этого словоупотребления ничего не зависит.

...

Как психологическое, так и феноменальное – реальные и различные аспекты ментального. В первом приближении можно сказать, что феноменальные понятия имеют дело с теми аспектами ментального, которые связаны с перспективой от первого лица, тогда как психологические понятия соотнесены с аспектами, связанными с перспективой от третьего лица. Наш подход к ментальному будет весьма разниться в зависимости от того, какие аспекты ментального нас интересуют. Если нас интересует роль ментального в продуцировании поведения, мы сфокусируемся на психологических свойствах. Если нас интересует сознательный опыт ментальных состояний, мы сфокусируемся на феноменальных свойствах. Ни феноменальное, ни психологическое не должны переопределяться в терминах друг друга. Нельзя исключить, что глубокий анализ мог бы обнаружить некое фундаментальное звено, соединяющее феноменальное и психологическое, но отыскание такого звена было бы нетривиальной задачей, а не тем, что могло бы предприниматься в декларативном порядке. Ассимиляция феноменального в психологическое без всякого основательного разъяснения означала бы тривиализацию проблемы сознательного опыта; а ассимиляция психологического в феноменальное означала бы резкое ограничение той роли, которую играет ментальное в объяснении поведения. Небезосновательным кажется утверждение, что психологическое и феноменальное исчерпывают ментальное. Иными словами, всякое ментальное свойство есть или феноменальное свойство, или психологическое свойство, или же некое сочетание того и другого. И правда, заинтересовавшись теми очевидными свойствами ментального, которые требуют объяснения, мы сначала наткнемся на разного рода сознательный опыт, а затем на продуцирование поведения. Ничего третьего, явно нуждающегося в объяснении, не дано, а два первых источника данных – опыт и поведение – не дают оснований верить в существование какого-либо третьего вида нефеноменальных, нефункциональных свойств (небольшим исключением, возможно, являются реляционные свойства, о которых мы вскоре поговорим). Разумеется, есть и другие классы ментальных состояний, которые нередко становятся предметом обсуждения – интенциональные состояния, эмоциональные состояния и т. п., но они, похоже, могут быть сведены к психологическим, феноменальным или же к их комбинации. Дело осложняется тем, что многие обыденные ментальные понятия не соблюдают границ и содержат как феноменальные, так и психологические компоненты. Ярким примером может быть боль. Этот термин нередко используется для именованя особого неприятного феноменального качества, и здесь на первый план выходит феноменальное понятие. Но с данным термином связано и психологическое понятие: а именно, в общем виде, понятие о такого рода состоянии, которое обычно вызывается повреждением организма, ведет к реакциям уклонения и т. п. Оба этих аспекта существенны для обыденного понятия боли. Мы могли бы сказать, что понятие боли раздвоено на феноменальное и психологическое понятия или же

что оба они являют собой компоненты одного богатого понятия. Задав вопрос о том, что более важно для боли – феноменальное качество или функциональная роль, мы можем столкнуться с необходимостью распутывания множества узлов. К примеру, можно ли сказать, что гипотетической системе, в которой удовлетворены все функциональные критерии, но в которой отсутствует сознательный опыт, действительно больно? Может возникнуть искушение дать отрицательный ответ, но как быть с фактом наших рассуждений о боли, которая продолжалась весь день, хотя в какие-то его промежутки и не осознавалась? Едва ли, впрочем, стоит пытаться как-то разрешить этот вопрос. Ничего важного не зависит от семантического решения о том, является ли некое феноменальное качество действительно существенным для того, чтобы нечто могло считаться болью. Вместо этого можно признать, что с понятием связаны различные компоненты, – и четко различить их, говоря, к примеру, о «феноменальной боли» и «психологической боли». Не исключено, что наше обыденное понятие боли сочетает то и другое в некоей тонкой пропорции, но философское обсуждение будет более ясным, если развести их. Причина того, что феноменальные и психологические свойства зачастую увязываются, очевидна – потому что они обычно сосуществуют. При протекании процессов, вызываемых повреждением тканей и ведущих к реакциям уклонения, обычно реализуется некое феноменальное качество. Иными словами, при наличии психологической боли, как правило, имеется и феноменальная боль. То, что данный процесс должен сопровождаться указанным феноменальным качеством, не является концептуальной истиной, но это тем не менее один из фактов нашего мира. При подобном сосуществовании данных свойств в обыденных ситуациях естественно то, что наши обыденные понятия будут связывать их друг с другом. Многие ментальные понятия ведут двойную жизнь такого рода. К примеру, понятие восприятия может трактоваться сугубо психологически, обозначая процессы, благодаря которым когнитивные системы обнаруживают такую чувствительность к стимулам, идущим из окружающей среды, что возникающие в результате состояния играют определенную роль в управлении когнитивными процессами. Но его можно трактовать и феноменально, включая в него сознательный опыт восприятия. Возможность подсознательного восприятия противоречит такой трактовке, но можно было бы сказать, что подсознательное восприятие может считаться восприятием только в ослабленном смысле соответствующего термина. Впрочем, и здесь проблема имеет терминологический характер. Если мы стремимся к ясности, мы можем просто оговорить, интересуется ли нас психологическое свойство, феноменальное свойство или же их сочетание. И все же некоторые двойные понятия оказываются ближе к феноменальным, тогда как другие – к психологическим. Возьмем понятие ощущения, находящееся в близком родстве с понятием восприятия и тоже имеющее как феноменальные, так и психологические компоненты.

Феноменальный компонент гораздо более заметен в «ощущении», чем в «восприятии», о чем свидетельствует тот факт, что идея бессознательного восприятия кажется более осмысленной, чем идея бессознательного ощущения. Размытость все же сохраняется: один из смыслов «восприятия» подразумевает

сознательный опыт, а один из смыслов «ощущения» – нет, но эти смыслы кажутся менее важными, чем их альтернативы. Возможно, естественней всего было бы использовать «восприятие» как психологический термин, а «ощущение» – как феноменальный термин. Тогда ощущение может трактоваться как некий феноменальный коррелят восприятия. Хорошим тестом на то, является ли ментальное понятие М по преимуществу психологическим, оказывается вопрос: могло бы нечто быть примером М без какого-либо связанного с ним феноменального качества? Если да, то М, скорее всего, психологическое понятие. Если нет, то М – феноменальное понятие или по меньшей мере комбинированное понятие, центральное место в котором занимает феноменология. Последнее нельзя исключить, так как для некоторых понятий может требоваться как надлежащее феноменальное качество, так и надлежащая когнитивная роль; не исключено, что подобный комбинированный характер присущ, к примеру, главному смыслу понятия ощущения. Но мы хотя бы можем отделить понятия, подразумевающие феноменологию, от тех, которые обходятся без нее. Этот тест показывает, что, к примеру, понятие обучения является по большей части психологическим. В первом приближении обучаться чему-то – значит определенным образом адаптировать когнитивные способности к разнообразным новым ситуациям и стимулам. Для того чтобы когнитивный процесс был примером обучения, не требуется никакого особого феноменального качества; подобное качество может присутствовать, но данный процесс считается процессом обучения вовсе не из-за этого. Небольшой феноменальный привкус может порождаться связью с такими понятиями, как убеждение, о котором пойдет речь ниже, но он будет очень слаб. При объяснении обучения мы должны главным образом объяснить, как данной системе удастся адаптироваться надлежащим образом. Нечто подобное мы видим и в понятиях категоризации и памяти, которые кажутся по большей части психологическими понятиями, поскольку главным в отношении них является исполнение надлежащей когнитивной роли. У эмоций феноменальный аспект гораздо более очевиден. Думая о радости или огорчении, мы мыслим особые осознанные переживания. Не вполне ясно, однако, существен ли феноменальный аспект для того, чтобы некое состояние было эмоцией; сюда явным образом присоединяется и сильное психологическое свойство. Но, как обычно, нам нет нужды принимать какое-либо решение по этому вопросу. Мы можем просто говорить о психологическом и феноменальном аспектах эмоции и отмечать, что они исчерпывают те аспекты эмоции, которые требуют объяснения. Сложнее всего обстоит дело в случае таких ментальных состояний, как убеждение, нередко именуемых «пропозициональными установками», потому что они являют собой установки по отношению к пропозициям, сообщающим что-то о мире. Если я, к примеру, убежден, что Боб Дилан совершит тур по Австралии, я одобряю пропозицию, сообщающую что-то о Дилане; если я надеюсь, что Дилан совершит тур по Австралии, у меня имеется другая установка относительно той же пропозиции. Главной чертой этих ментальных состояний оказывается их семантический аспект, или интенциональность: тот факт, что они говорят о вещах в мире. Иными словами, убеждение имеет семантическое содержание: содержание моего вышеупомянутого убеж-

дения состоит в пропозиции «Дилан совершит тур по Австралии» (хотя на этот счет могут быть и другие мнения). Убеждение обычно трактуется как психологическое свойство. Согласно этой позиции, быть убежденным в истинности некоей пропозиции, в самом первом приближении, – значит находиться в таком состоянии, при котором субъект осуществляет такие действия, которые были бы уместными в случае ее истинности; которое, как правило, порождается выражаемым пропозицией положением дел, и таком, при котором когнитивная динамика размышлений субъекта отражает надлежащее взаимодействие данного убеждения с другими убеждениями и желаниями. Функциональные критерии убеждения, однако, трудноуловимы, и никто еще не осуществил даже подобия полного анализа этих критериев. И все же есть основание считать, что эта позиция схватывает многое из того, что является существенным для убеждения. Она родственна взгляду, что убеждение есть что-то вроде объяснительного конструкта: мы приписываем убеждения другим людям главным образом для объяснения их поведения. Кто-нибудь мог бы сказать, что эта картина неполна и что для убеждения нужно что-то еще помимо соответствующего психологического процесса. В частности, эта картина оставляет в стороне опытные аспекты убеждения, которые, как доказывали некоторые авторы, существенны для того, чтобы нечто могло считаться убеждением. К примеру, Серл доказывал, что интенциональное содержание убеждения целиком зависит от сопряженного с ним состояния сознания или же от состояния сознания, которое может порождаться этим убеждением. В отсутствии сознания мы имеем дело исключительно с «как бы» интенциональностью. Ясно, что сознательный опыт нередко сопровождает убеждение: при наличии явного (то есть осознанного) убеждения всегда можно говорить о том, каково это – иметь его, а большинство неявных убеждений, по крайней мере, могут порождать осознанные убеждения. Ключевой вопрос, однако, в том, является ли это сознательное качество тем, что создает состояние убеждения, а также в том, придает ли оно ему его содержание. В случае некоторых убеждений это может казаться более правдоподобным, чем в случае других: так, можно было бы попробовать доказать, что сознательное качество требуется для того, чтобы по-настоящему обладать убеждениями о собственном опыте. Возможно, какие-то опытные переживания требуются и для наличия некоторых перцептивных убеждений о внешнем мире (не исключено, что для убежденности в красноте какого-то объекта необходимо обладать опытом красного). В других случаях это кажется более проблематичным. К примеру, когда я думаю о том, что Дон Брэдман – величайший игрок в крикет за всю историю этой игры, кажется вполне вероятным, что я обладал бы тем же самым убеждением, даже если бы с ним был связан совершенно другой сознательный опыт. Феноменология этого убеждения довольно размыта, и трудно понять, как данное феноменальное качество могло бы делать это убеждение убеждением о Брэдмане. Более существенной для содержания этого убеждения кажется связь этого убеждения и Брэдмана и та роль, которую оно играет в моей когнитивной системе. Ослабленная позиция могла бы состоять в предположении, что, хотя для наличия конкретного убеждения не требуется какого-либо конкретного феноменального качества, для убежденности в чем-то требуется

хотя бы способность существа обладать сознательным опытом п. В идее о том, что существо, лишенное сознательной внутренней жизни, не может обладать убеждениями в подлинном смысле слова, есть некое правдоподобие; в лучшем случае оно могло бы обладать псевдоубеждениями. Тем не менее это делало бы роль феноменального в интенциональных понятиях весьма незначительной. Наиболее важные условия обладания конкретным убеждением будут находиться за пределами феноменального. Можно было бы даже вычестить все феноменальные компоненты, оставив понятие псевдоубеждения, во многих важных отношениях сходное с понятием убеждения и отличающееся от него лишь исключением понятия сознания. И в самом деле, похоже, что псевдоубеждение могло бы выполнять большую часть той объяснительной работы, которая выполняется понятием убеждения. В любом случае здесь я не буду пытаться разрешить эти непростые вопросы об отношении интенциональности и сознания. Можно отметить, что по крайней мере существует дефляционное понятие убеждения, имеющее чисто психологический характер и не включающее; если существо находится в соответствующем психологическом состоянии, то оно находится в состоянии, во многих важных отношениях напоминающем убеждение, если не принимать во внимание феноменальные аспекты. И существует инфляционное понятие убеждения, согласно которому для подлинного обладания убеждениями требуется сознательный опыт, а возможно, и определенный сознательный опыт – для подлинной убежденности в какой-то конкретной позиции. Какое из этих понятий убеждения является «истинным», не имеет большого значения для моих нынешних целей. Важно то, что не существует таких характеристик убеждения, которые выходили бы за пределы феноменального и психологического. Впрочем, здесь, возможно, надо сделать небольшую оговорку, добавив реляционный элемент для объяснения того факта, что некоторые убеждения могут зависеть не только от внутреннего состояния мыслящего существа, но и от состояния окружающей среды. К примеру, были попытки доказать, что убежденность субъекта в том, что вода – мокрая, предполагает его определенное отношение к окружающей воде. Такое отношение обычно трактуется как каузальное отношение, так что не исключено, что его можно встроить в характеристики соответствующего психологического свойства, каузальные силы которого будут простирались за пределы головы в окружающую среду. Если так, то не понадобится никакого дополнительного компонента. И в любом случае добавление, что в некоторых ментальных состояниях помимо психологического и феноменального мог бы присутствовать еще и реляционный компонент, не так уж обременительно. Так или иначе, тут не возникает какой-либо новой глубокой тайны. Для уяснения того, что помимо феноменального и психологического/реляционного аспектов интенциональных состояний не существует никаких дополнительных глубинных аспектов, заметим, что очевидные для нас феномены, нуждающиеся в объяснении, распадаются на два класса, а именно: феномены, к которым мы имеем доступ с позиции третьего лица, и феномены, к которым мы имеем доступ с позиции первого лица. Те, что относятся к первому классу, в конечном счете сводятся к поведению, отношениям к окружающей среде и т. п. и могут быть отнесены к классу психоло-

гического и реляционного. Те, что относятся ко второму классу, сводятся к опыту, связанному с убеждениями, – к примеру, к тому, как наши понятия проявляются в феноменальном мире, – и таким образом составляют часть проблемы сознания, а не какую-то особую тайну. Основания для убежденности в каком-то конкретном аспекте убеждения (включая семантическое содержание, соотношенность с чем-то и т. п.) будут проистекать из одного из этих двух классов; не существует самостоятельного третьего класса феноменов, требующего от нас какого-то объяснения.

Другой способ убедиться в этом состоит в наблюдении, что после фиксации психологических, феноменальных и реляционных свойств индивида, похоже, не остается независимых ментальных переменных. Мы не можем даже вообразить субъекта, идентичного мне в упомянутых выше трех отношениях, но убежденного в чем-то ином, подобно тому как мы, похоже, можем вообразить психологически идентичного мне субъекта, который переживает что-то иное. В концептуальном пространстве попросту недостает места для этой возможности. Интенциональные понятия в каком-то смысле менее фундаментальны, чем психологические и феноменальные понятия, поскольку они не могут меняться независимо от них. Все сказанное мной здесь по поводу убеждения в равной степени применимо и к другим интенциональным состояниям, таким как желание, надежда и т. п. Все эти состояния имеют психологический и феноменальный аспект, и у нас нет никакой необходимости решать, какой из них первичен, несмотря на то что можно привести сильные аргументы в пользу их психологического анализа. Важно то, что ни один аспект этих состояний не выходит за пределы психологического и феноменального (за исключением, возможно, реляционного компонента). Психология вместе с феноменологией составляют центральные аспекты ментального.

Вопросы к тексту:

1. Назовите разницу между феноменальным и психологическим аспектами ментального.
2. Ощущение боли, в соответствии с рассуждениями Чалмерса, обладает психическими или феноменальными аспектами?
3. Как расценивает автор, полемизируя с Дж. Сёрлом, следующее утверждение: «интенциональное содержание убеждения целиком зависит от сопряженного с ним состояния сознания или же от состояния сознания, которое может порождаться этим убеждением»?
4. Какова зависимость интенциональных понятий от психологических и феноменальных?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция М.: Рипол классик, 2015. 240 с.
2. Витгенштейн Л. Голубая книга. М.: Территория будущего, 2005. 438 с.
3. Делёз Ж. Платон и симулякр. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000174/index.shtml>.
4. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
5. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrpism/10.php.
6. Жилина В.А. Мода в механизмах трансформации ценностей. Традиционные национально-культурные и духовные ценности как фундамент инновационного развития России. Магнитогорск, 2016. №2 (10). С. 73-74.
7. Жилина В.А. Проблемы идеологической детерминации содержания теорий «месторазвития» в западной и отечественной мысли. Традиционные национально-культурные и духовные ценности как фундамент инновационного развития России. 2010. № 1 (3). С. 91-97.
8. Карнаух М.П. Экзистенциальный кризис как основа самопознания. Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова. 2005. № 2 (10). С. 55-57.
9. Красноперова А.С. Становление понятия интеллигибельной интуиции в концепции смысла Г. Шпета. Актуальные проблемы современной науки, техники и образования. Магнитогорск, 2019. Т. 10. №2. С. 51-55.
10. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. Консультативная психология и психотерапия. 1996. Том 4. № 1.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Режим доступа: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html.
12. Фуко М. О начале герменевтики себя. Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/03.pdf.
13. Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы. https://royallib.com/book/rassel_bertran/chelovecheskoe_poznanie_ego_sferi_i_granitsi.html
14. Сёрл Д. Открывая сознание заново М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
15. Фреге Г. Смысл и значение. Логика и логическая семантика: Сборник трудов: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
16. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М.: Либроком, 2015. 521 с.

Учебное текстовое электронное издание

Составители:

Ахметзянова Марина Петровна

Жилина Вера Анатольевна

Красноперова Анна Сергеевна

**ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ИДЕИ И ПЕРСОНАЛИИ
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
ЧАСТЬ 2**

Хрестоматия

1,23 Мб

1 электрон. опт. диск

г. Магнитогорск, 2020 год

ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова»

Адрес: 455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск,
пр. Ленина 38

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова»

Кафедра философии

Центр электронных образовательных ресурсов и
дистанционных образовательных технологий

e-mail: ceor_dot@mail.ru