

**АНАЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ:
ЯЗЫКОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ «ИГРЫ»
КАК ОНТОЛОГИЯ, АКСИОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА**

В. В. Зинченко

*Институт высшего образования
Национальной академии педагогических наук Украины*

Поступила в редакцию 1 марта 2013 г.

Аннотация: рассматриваются формы исследования и анализа человеческого бытия, связанные со сферой взаимодействия языка, сознания и существования человека. Рассматриваются аналитические методологии постижения проблем познания мира и жизнедеятельности человека. Автор анализирует взаимосвязь смысла интенций человека и социальной коммуникации, речевой деятельности и проблемных парадоксов жизни.

Ключевые слова: коммуникация, ценности, язык, социальное познание, аналитика, сознание, субъективность.

Abstract: the forms of research and analysis of human life, co-operations of language, consciousness and existence of man related to the sphere, are examined in the offered article. Analytical methodologies of understanding of problems of cognition of the world and vital functions of man are examined. An author analyses intercommunication of sense of intenciy man and social communication, linguistic activity and problem paradoxes of life.

Key words: communication, valuables, language, social knowledge, analytic geometry, consciousness, subjectivity.

Я часто думал: на каком языке я стану умирать?
Х.-Л. Борхес [1, с. 419]

В европейской философской традиции формы общественного дискурсивного постижения бытия обычно связаны с культурно-аналитическими разработками.

Все последующее развитие влиятельной языковой традиции в философии проходит с точки зрения большинства историко-философских исследований под флагом *аналитизма*. Это, как правило, во многом верно, если учитывать аспект языка, поскольку, как писал Хайдеггер, «мы существуем прежде всего в языке и при языке» [2, с. 259]. В этой традиции философии и духовного самопостижения человека язык, речь и культурно-аналитические средства, приобретая бытийный статус, не нивелируют человека, а служат (порой парадоксально и метафорически) глубокому постижению им себя и языка, нахождению себя, как пишет Хайдеггер, в «доме бытия». Это традиция, основанная языковой аналитикой, теориями семиотики, речевых актов и интенциональности, а также Хайдеггером и продолжена философской герменевтикой, в кото-

рой язык и речь получают фундаментальный бытийный статус, служа одновременно миром и средством понимания бытия. В ней обращается внимание на следующие явления: природа истины; сознание и ее взаимодействие с окружающим миром; смысл и познавательные возможности, влияние речевой деятельности на социальную активность и религиозность человека; психологический анализ «игровых» и «ролевых» разновидностей поведения человека в социальной, духовной и языковой деятельности. Исследования вышеупомянутых вопросов проводятся, начиная от понимания мира человека как единства смыслов, задаваемых структурами языка, до онтологического рассмотрения явления языка, который является плюральным миром человеческого бытия и социального взаимодействия. Как отмечает Поль Рикёр: «Дискурс никогда не существует *for its own sake*, ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными» [3, с. 90].

Первопроходцем, кто первым обратился к языку как таковому и прошел путь к автономизации языка как объекта аналитико-онтологического и социального познания, был Фердинанд де Соссюр. Он философски осмыслил язык в качестве самостоятельного объекта научного исследования; выдвинул идею языка как системы знаков, указав на их коммуникацию; разделил языковую деятельность на язык и речь, отметив, что **язык** – это социальное явление, явление общего, которое существует вне индивида, но обязательно для него, а **речь** – это конкретное выражение языка, его индивидуальные вариации. «Единственным и истинным объектом лингвистики является язык, рассматриваемый в самом себе и для себя», – писал Соссюр [4, с. 207].

Эта традиция постепенно перешла от постулирования мира человека как единства смысла, который задается структурами языка к проблеме сознания, интенциональности и языка внутреннего общения человека.

Аналитический подход к бытию, начальное изучение его сущности, исходя непосредственно из языка, задается прежде всего Людвигом Витгенштейном. В термине «аналитическая философия» главную роль играет понятие «анализ», которое берется в общем значении в качестве дискурсивного рассуждения. Главной чертой этого типа философствования является осознание того, что ключом к философскому исследованию мышления является анализ языка. Коренное значение для эволюции аналитической философии, безусловно, имел кризис в 60-е гг. XX в. концепции логического позитивизма. С этим кризисом начался новый этап в эволюции аналитической философии. На первый план выдвигается **аналитическая философия языка**, основанная Л. Витгенштейном. Важной характеристикой в анализе языка становится характеристика соотношения языка и внеязыковой реальности, языка и деятельности человека. Если раньше аналитизм господствовал в основном в сфере логики как науки, то сегодня он, по сути, охватывает большинство разделов философии – от философии природы до философии человека.

Современная аналитическая философия восприняла основную установку аналитизма на анализ языка как средства решения философских проблем, важность выработки строгих методов философского анализа. Она смогла использовать уроки истории аналитических школ начала XX столетия, отказавшись от дискредитированных тезисов относительно лозунгов об элиминации метафизики или некоторых непроизводительных методов анализа обыденного языка. Аналитическую философию невозможно свести к позитивизму хотя бы потому, что в ней отсутствует *сциентизм* – сосредоточенное внимание только на науке, возведении точного, позитивного, конкретно-научного знания в высшую духовную ценность.

В поле интересов аналитической философии втягивается весь массив жизненной практики, человеческого бытия и их языковых форм. Аналитическая философия не ограничивает себя одной предметной областью (например, философией языка), а включает весь комплекс философских дисциплин и поисков, свойственных философскому направлению. Как писал Витгенштейн: «Мое основное стремление и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, – вырваться за пределы языка» [5, с. 245].

Поэтому, рассматривая проблему « “Что такое сознание?”», – отмечает Витгенштейн, – мы забываем, что смотрим на вещи сквозь “языковую раму” и отождествляем наши схемы мышления с самой реальностью. “Внутреннему процессу” нужны внешние критерии» [6, с. 239]. По Витгенштейну, мы должны всмотреться в глубины обыденного языка, проникнуть в обыденную работу языка и объяснить его поразительную способность описания наших внутренних переживаний, чувств и мыслей. Он убежден, что работа языка тесно связана с поведением людей, в контексте которого мы раскрываем для себя смысл языковых выражений. Обыденное поведение является той «системой указаний», благодаря которой мы обладаем способностью понять и интерпретировать всё, что утверждают люди о своем сознании. Итак, никакой «тайны сознания», как считает Витгенштейн, не существует. Ментальная жизнь, хотя и доступна в своей непосредственности только нам самим, получает свои определения, содержание, наполненность благодаря обыденной речи. «“Мышление” и “разговор с самим собой” – я не имею в виду разговор вслух – являются различными понятиями, – пишет Витгенштейн. – Если бы Бог посмотрел внутрь наших сознаний, то Он не был бы способен увидеть, с кем мы говорили» [7, с. 79].

Витгенштейн отмечает, что философы субъективизировали понятие «Я» (личности). Подобная позиция Витгенштейна относительно сознания и субъективности позволила его критикам, в частности Густаву Бергману, указать, что сознание может познавать мир через интенциональную связь, в этом смысле сознания могут также знать и самих себя: «В нашей великой традиции сознания или Личности не являются голыми индивидами. Это индивидные субстанции. Витгенштейн... уклонился от предоставления онтологического статуса тому, что должен был увидеть

прежде всего. Не допускал он и возможности активных сознаний, обеспечивающих этот статус. Он не видел возможности существования сознаний, которые могут знать мир, в определенном философском смысле не будучи активными. Сознание было утеряно, мир остался без формы. Такой мир не слишком похож на мир. Так в конечном счете был потерян мир» [8, с. 330–331]. В данном подходе не учитывается то, что, анализируя «труд» обыденного языка по претворению переживаний, чувств, мыслей, Витгенштейн размышляет над тем, насколько полно может быть выражена неповторимость индивидуального сознания в общезначимом языке. То есть существует ли внутренняя речь, личностный язык, недоступная другим?

Теория речевых актов тесно связана с созданием модели естественного (обыденного) языка, исследованием его социально-коммуникативной роли (так называемой *перформативной* функции). У истоков теории находятся исследования Дж. Остина и М. Бахтина. По результатам курсов лекций в Оксфордском и Гарвардском университетах (1950-е гг.) в 1962 г. Дж. Остин публикует труд «Слово как действие». В 1978 г., исследуя аспекты речевого действия, Бахтин публикует книгу «Теория речевых жанров». Идеи, которые разрабатывает теория речевых актов, можно также найти у философов античности, Гегеля.

Первым результатом долгосрочных попыток создания модели естественного языка можно считать структурную лингвистику, в которой изначально минимальной единицей речевого общения считалось **предложение**, которое можно оценить как *истинное* или *ложное*. При таком подходе достаточно тяжело учесть коммуникативный аспект речевого общения. Кроме того, оказалось, что некоторые предложения не описывают фактов и не имеют в себе информации об окружающем. Они, соответственно, исключались из исследований структурной лингвистики. Данные предложения несут в себе *действие*, выражают *стремления*, намерения определенным образом действовать. Дж. Остин назвал их **перформативами**. Информационные предложения были названы им **констативами**, основной функцией которых является *описание*; посредством констативов человек указывает на объекты и утверждает нечто о них. Основная же функция перформатива заключается в осуществлении и реализации действия; посредством их мы *приказываем*, *угрожаем* и *советуем*, *пугаем*, и *успокаиваем*, *просим*, и *заверяем*, т.е. **вливаем на слушающего**. В отличие от констативов, которые оцениваются как *истинные* или *ложные*, перформативы могут быть оценены как *результативные (успешные)* или *безуспешные* (неэффективные).

Поэтому минимальной единицей языкового общения является не предложение, а **действие**, направленное говорящим на слушающего. Остин отмечает, что мы совершаем действие, когда говорим, молвим. Под **речевым актом** Остин понимает акт речи, который заключается в выражении говорящего в ситуации непосредственного общения со слушающим. Любой речевой акт имеет трехуровневую структуру:

1. Локутивный акт.
2. Иллокутивный акт.
3. Перлокутивный акт.

Локутивный акт – это акт речи в обычном смысле этого слова. Соответствует высказыванию определенного предложения с определенной референцией и смыслом. Локутивный акт имеет тройную структуру – **фонетический акт** (акт высказывания определенных звуков), **фотический акт** (акт произнесения слов, т.е. определенных типов звуко-сочетаний, принадлежащих к определенному словарю и соответствующих определенной грамматике), **ретический акт** (акт использования этих слов с некоторой референцией и смыслом).

Иллокутивный акт – на его уровне происходит распределение предложений, высказываний на перформативные, которые несут в себе намерение действовать, и констативные, информационно насыщенные. Это предоставление произношений выражения некоторой целенаправленности. То есть это выражение *коммуникативной цели* в процессе произнесения некоторых высказываний. Остина основательно заинтересовал именно этот акт, поскольку на его уровне формируется так называемая **иллокутивная сила**, через которую речевой акт связывается с психическим **интенциональным состоянием** человека, результатом чего является субъективное значение говорящего. Условиями иллокутивного акта являются следующие: 1) осуществление фотического акта всегда предполагает предварительное осуществление фонетического акта, но не наоборот; 2) осуществление ретического акта всегда предполагается осуществлением фонетического и фотического актов, а не наоборот.

Перлокутивный акт – это достижение какого-либо результата с помощью речи, т.е. воздействие на сознание или поведение слушающего.

Питер Стросон в стремлении найти различия в речевых актах выдвинул следующие тезисы:

1) основным признаком, по которому иллокутивный акт отличается от локутивного, является признак **целестремленности**, т.е. признак интенциональности;

2) основным признаком, по которому иллокутивный акт отличается от перлокутивного, является признак **конвенциональности**, т.е. наличие объективного феномена, с которым соглашаются несколько человек в процессе коммуникации.

С помощью намерения (*интенций*) речевой акт связывается с интенциональными (ментальными) состояниями человека. В толковании интенционального аспекта речевого акта различные версии теории речевых актов согласуются между собой, однако в интерпретации конвенциональности они значительно различаются. Например, Остин и Сёрль считают, что все иллокутивные акты являются конвенциональными, тогда как Стросон считает конвенциональными лишь некоторые иллокутивные акты. Теория речевых актов разрабатывает чисто языковую конвенцию, которая действует на уровне локутивного акта и позволяет нам определить значение данного высказывания и ситуативные конвен-

ции (Д. Сёрль), которые действуют на определенные проявления иллокутивного акта. Ситуативные конвенции в иллокутивных актах должны соответствовать следующим правилам: а) в одних случаях для эффективности речевого акта необходима определенная *социальная ситуация*; б) в других случаях успешность речевого акта зависит от *личностных факторов*. Стросон, наоборот, отрицает личностную конвенцию, отмечая, что реально существуют только социальные конвенции.

Проблема *личностного языка* является, по сути, дубликатом классической «метафизической» проблемы субъективности сознания. Она лишь нашла другую форму выражения. Это дало толчок к новым тенденциям аналитической философии. Она превращается в международный и межнаучный феномен. Обращение к обыденному языку, его использование означает прежде всего попытки выявить влияние познавательных способностей человека на восприятие и понимание языка, речи и мира. Это приводит к анализу человеческого восприятия и коммуникации. Данные тенденции, заданные поздним Витгенштейном, указывают на близость аналитической философии скорее феноменологии и герменевтики, чем позитивистским аналитикам.

Современный аналитизм через язык и анализ смысловой проблематики языка выходит в совершенно иное по сравнению со своими истоками пространство. Современный аналитик Дж. Сёрль принимает феноменологическую концепцию интенциональности состояний и актов сознания и утверждает, что не интенциональность выводится из языка, а, наоборот, язык является логически выведенным от интенциональности.

Происходит переход из логического позитивизма к философии позднего Л. Витгенштейна. Например, *аналитическая философия образования* возникает в начале 60-х гг. XX в. в США, Англии, Австралии (И. Шеффлера, Р. С. Питере, Э. Макмиллан, Д. Солтис и др.) и с начала XXI в. начинает активно влиять на сферу образования и воспитания, социального анализа и социального управления. Интеграция образовательного знания идет методом логического анализа языка, которая употребляется в практике образования: в частности, выявление содержания основных терминов («образование», «обучение», «воспитание» и др.), «логической географии» их связей, определение человека, его автономии, а также целей образования из требований общества, демократии. Содержание образования в аналитическом подходе наполняется критериями научной проверяемости. Акцентирование самостоятельности мышления дополняется критикой *«индоктринации»* – навязывания идеологических доктрин без анализа корректности первоначальных посылок. Именно во многом благодаря аналитической традиции состоялось обоснование философии образования как учебной дисциплины на Западе. «Смещение парадигмы» аналитической философии образования идет от аналитического подхода, вербализма, «абстрактного человека» Пиаже-Кольберга и «индустрии» его обучения к диалогу с гуманитарными направлениями философии и менеджмента.

Родоначальники *теории речевых актов* Дж. Остин и Дж. Сёрль акцентируют внимание на контексте использования языка, а именно на том, что не является непосредственно данным в самом использованном высказывании. То есть речь идет о смысле акта речи. Направленность речевого акта к другим языковым или параязыковым (осуществляемым с помощью невербальных средств) актам предполагает их зависимость от того, что называют «фоном невысказанных допущений и практик», а также «догадками», «мыслями», «взглядами», «желаниями», «намерениями» и другими «контекстуальными особенностями коммуникативной ситуации». Особенность последних заключается в том, что они относятся к ментальной сфере субъекта, представляя собой определенные **интенциональные состояния** (от *intention* – «намерение») и выражают определенную ментальную направленность субъекта.

Интенциональность не является чем-то необходимо лингвистическим. Сёрль приходит к выводу, что интенциональность является исходящей от языка, а язык, наоборот, является производной от интенциональности: «Язык выводится из интенциональности» [9, с. 35]. И так, речь должна идти не о проблеме объяснения интенциональности в терминах языка, а, наоборот, языка в терминах интенциональности. Речь, по Сёрлю, предстает как особая форма развития более примитивных форм интенциональности. По этому поводу он пишет: «Мне представляется очевидным, что младенцы и многие животные, не имеющие языка и не в состоянии осуществлять речевые акты, тем не менее обладают интенциональным состоянием» [9, с. 31]. Таким образом, наша способность соотносить себя с миром посредством интенциональных состояний является более фундаментальной и изначальной, чем появление языка и речи. В таком случае философия языка имеет непосредственное отношение к философии сознания.

Как считает Сёрль, способ, которым язык представляет и репрезентирует мир, является расширением того способа, при помощи которого сознание представляет мир: «Речевой акт считается исполненным, если выполнено выраженное им ментальное состояние» [10, с. 47]. Дж. Сёрль предлагает ввести в качестве фундаментального, понятие **интенциональное состояние**, которое является выражением определенной ментальной направленности субъекта к действительности. Он обращает внимание на такие человеческие интенциональные состояния как *ощущения, взгляды* (уверенность в чем-то), *желания* и *намерения*, хотя в принципе количество интенциональных состояний может быть неизмеримо больше. С точки зрения Сёрля, наша способность соотносить себя с миром посредством интенциональных состояний является более фундаментальной, чем появление языка. Язык и речь же предстают как особая форма развития более примитивных форм интенциональности.

Согласно такому подходу, философия языка оказывается частью философии сознания. Тогда фундаментальные семантические понятия – вроде «**значения**» – вполне целесообразно анализировать с помощью еще более фундаментальных понятий, таких как *взгляды, желания* и

намерения. В отличие от других вариантов этого подхода, Сёрль обсуждает проблему значения, применяя с этой целью понятие «интенциональность».

Значение присутствует только там, где есть разница между интенциональным содержанием и формой его воплощения; спрашивать о значении – означает спрашивать об интенциональном смысле, который сопровождает некую форму воплощения. Следовательно, возможности и ограничения языка оказываются возможностями и ограниченностями интенциональности как конститутивной характеристики сознания. Важным выводом из этого является то, что ограниченному количеству интенциональных состояний должно соответствовать вполне ограниченное количество лингвистических актов. Существенным является то, что существа, которые являются способными иметь интенциональные состояния, автоматически являются способными связывать их с объектами и состоянием дел в реальности, т.е. являются, по сути, способными отличать удовольствие от неудовлетворенности этого состояния.

Долингвистические формы интенциональности являются связанными с интенциональностью языка, следствием чего является переход от интенциональных состояний к объективным (речевым) актам. Первым шагом в этом направлении является выбор строго определенного средства выражения интенционального состояния. Существо, которое является способным осуществлять это с намерением, умыслом, т.е. существо, которое не просто выражает свои интенциональные состояния, но и выполняет акты для того, чтобы другие узнали о его интенциональных состояниях, уже имеет примитивную форму речевого акта. Однако это еще не конкретные акты вроде *заявления, просьбы, обещания* и т.д.

Следующим условием является наша способность к выполнению лингвистических актов для достижения *экстралингвистических целей*. Человек, утверждает Сёрль, который делает заявление, делает нечто большее, чем просто демонстрирует свою веру во что-то, – передает конкретную информацию. Человек, который дает **обещание**, делает нечто большее, чем доводит до сведения окружающих, что он намерен что-то выполнить, – он создает стабильные ожидания у других относительно своего будущего поведения и действий. Таким образом, выполнение лингвистических актов (а их Сёрль выделяет пять – *утверждения, директивы, обязательства, декларации, экспрессивы*) гарантируется тогда, когда они направлены на реализацию конкретных социальных целей.

Согласно Сёрлю, интенциональные состояния спонтанно имманентно продуцируют речевые акты, язык в целом. Интенциональные состояния представляют объекты и положение дел в том же смысле, в котором они представляют речевые акты. У нас уже есть достаточно четкие интуитивные представления относительно того, каким образом предложения репрезентируют условия своей истинности, обещания – условия их выполнения, порядок – условия его соблюдения, и каким образом, про-износя референциальные выражения, говорящий ссылается на объекты.

Условия выполнения являются внутренне присущими языковому акту, а также условия выполнения интенционального состояния являются внутренне присущими ему.

Современная наука указывает на необходимость более широкого представления о связи между языком и сознанием, в частности в рамках человеческой деятельности, учитывая различные социальные и общественные факторы, влияющие на возникновение и формирование сознания и языка. Одновременно вызывает некоторое отрицание основной тезис Сёрля о параллелях и четкая связь типов речевых актов с соответствующими типами интенциональных состояний. Хотя Сёрль и утверждает, что язык является особой формой интенциональности, все же создается впечатление, что сами интенциональные состояния выделяются и анализируются Сёрлем сквозь призму предложенных им пяти типов иллокутивных актов языка. То есть возникает несоответствие фундаментальной основе его концепции: «Язык является производной от интенциональности». Поэтому целесообразно отказаться от жестокого детерминизма в определении количества интенциональных состояний согласно выявленным лингвистическим актам, предусматривая их довольно значительную потенциальную множественность. Итак, интенциональность возможно рассматривать как в некотором смысле автономное психолингвистическое образование, изначально, с момента рождения, присущее индивиду и которое, воздействуя на поведенческие и коммуникативные аспекты социализации, одновременно постоянно трансформируется и развивается в процессе интересубъективных контактов личности.

Течение аналитической философии, которая называется *аналитическая философия сознания*, исследует и развивает следующие вопросы философии сознания: возможна ли объективация ментальных процессов? Выразимо ли в языке содержание нашего внутреннего мира? Существует ли «личный язык»? Как мы познаем «чужое сознание»? Какое новое знание о сознании дает анализ языка современной науки о психике (когнитивной психологии, нейропсихологии и др.)? Герберт Фейгл является свидетелем и участником эволюции и парадигмальных изменений в современной аналитической философии. Выступая против возведения проблемы сознания Витгенштейна к «языковой терапии» и проблемы «личностного (частного) языка» к «языку игры», которая якобы вполне справляется с выражением «форм жизни», уникальности культур и личности, Фейгл пишет: «Витгенштейновская казуистическая обработка этой проблемы представляет собой просто одну из наиболее современных в длинной цепи позитивистских... антиметафизических попыток показать, что проблема разума возникает из концептуальной путаницы, и должное внимание к способу, которым мы используем ментальные и физические термины в обыденной речи, освободит нас от этой печальной проблемы» [8, с. 136–137]. Действительно, признает Фейгл, именно на основе обыденного языка и повседневного поведения людей ребенок, ориентируясь на «публично используемые намеки», начинает узнавать в себе и других людях те специфические ментальные состояния, которые

изначально оказывались в намеках (симптомах, поведенческих ситуациях). Тем не менее отсюда не следует, что проблема разума и сознания является псевдопроблемой.

Фейгл, подчеркивая «личностный» характер сознания, указывает, что мысли, образы, мечты, настроения, которые человек испытывает, далеко не всегда находят адекватное выражение в человеческом поведении или в человеческих выражениях. Это феномены, к которым мы имеем «привилегированный доступ»: «Я переживаю (наслаждаясь или страдая) сырые чувства осознания, – пишет Фейгл. – Эти «сырые чувства» доступны другим людям лишь опосредованно, через вывод, что они являются моими» [11, с. 137]. «Сырые чувства», по Фейглу, суть непосредственно возникающие в нас знания о наших психических состояниях – знание глубоко личное, не воплотимое никакими средствами в особо значимых формах выражения. Оно может быть представленным только в некотором «личном языке», который представляет собой наиболее глубокий уровень очевидности. «Задача, – пишет Фейгл, – заключается в исследовании эмпирически устанавливаемых корреляций между «сырыми чувствами», феноменологическими образами и ...процессами организма. Философская же задача заключается в ... объяснении понятий, с помощью которых мы можем формулировать и интерпретировать эти корреляции» [там же].

Витгенштейн считал, что философствование укоренено в сложных лабиринтах языка и по сути представляет собой своеобразное «вслушивание», «вглядывание» в его работу, наблюдение за поведением человеческих понятий. Философия в понимании Витгенштейна – это не знание, результат или теория, а совокупность различных методов прояснения, четкого видения реальности сквозь языковые средства ее выражения. Философ убежден: умение ясно коррелировать вербальное и реальное предполагает навык, тренировки. Для решения этой задачи создается особая практика речевого объяснения или анализа. Витгенштейн возрождает тип философствования, который напоминает *сократический* или *дзен-буддистский*. Главный пафос философии он направляет на практическое философствование, теория уступает место практике. Именно поэтому Витгенштейн постоянно подчеркивает, что он не собирается теоретизировать по поводу обыденного языка, что философия – не доктрина, а деятельность. «За Витгенштейном так прочно закрепилась слава мастера неожиданностей, что его технику сравнивали с техникой дзен-буддизма» [12, с. 266]. «Наши самые большие глупости могут оказаться очень мудрыми», – писал Витгенштейн [13, с. 105].

Китайско-японская школа буддизма носит название «чань» (японское «дзен»). Чань-буддисты считают, что все вербальные предписания, все тексты, в которых они зафиксированы, ложные, именно в силу своей вербализованности не способны открыть тайны бытия и передать истинную суть вещей и явлений. Чань, по словам самих чанцев (дзенцев), – это откровение по ту сторону слов и знаков. «Основная идея дзен – войти в контакт с внутренними процессами нашего существа, причем сделать

это самым прямым образом, не используя что-нибудь внешнее или неестественное», – пишет исследователь дзен Д. Т. Судзуки [14, с. 31]. Дзен – это жизненный факт. Цель всей дисциплины дзен – прийти в контакт с жизненным фактом. Поэтому основные цели дзен – достичь синтеза в нашей повседневной жизни, а не подходить к жизни в качестве своеобразного метафизического упражнения [15, с. 480].

Есть в дзене какая-то глубоко антиинтеллектуальная установка на первичное безоговорочное приятие жизни во всей ее непосредственности, без попыток толкования, способных лишь набросить путы на эту непосредственность, и задушить ее, помешав нам воспринимать жизнь, в его *дискретности*.

Дзен учит, что вселенная и все вокруг является переменным, неочерченным, парадоксальным, что порядок событий – лишь творение закостеленого ума, а каждая попытка определения этого порядка обречена на неудачу, так как в охвате такого положения вещей собственно и заключается окончательное озарение. Дзен утверждает, что божество присутствует в живом многообразии всех вещей и благо состоит не в бегстве от жизни и погружении бессознательного в нирвану, не в аскетизме, а в принятии всех вещей и явлений. Жизнь в дзен одновременно ритуализирована и пропитана импровизацией: некогда наставник дзен сел на свое возвышение, приготовившись к проповеди. В это время запела птичка. Наставник хранил молчание, монахи также молчали. Когда птица улетела, наставник сказал: «Проповедь окончена».

На вопрос ученика об истине дзенская мудрость отвечает неожиданно ассоциацией, иногда подчеркнуто грубой, бессмысленной, иногда – поэтической:

«– *Что такое Будда? – Кусок навоза.*

– *Что такое дзен? – Ветка цветущей сливы»* [15, с. 630].

Ассоциация быстрее, чем рассуждения, ведет ученика к истине.

Для дзен характерна склонность к абсурду, юродивости: *горбатый человек лучше стройного* (не возьмут на войну), *кривое дерево лучше, чем прямое* (не срубят). Дзенские диалоги – *коаны* – часто абсурдны, логично нерешаемы с точки зрения здравого смысла. Они должны показать ученику, что разум и поставленный вопрос взаимно абсурдны, и если вопрос есть ответ, то является абсурдным «омраченный ум». В эпоху абсурда Вечность постигается через абсурд. Сосредоточенность на логически нерешенном становится путем к переживанию и постижению реальности. Искатель просветления должен был убивать стереотипы в своем мышлении, ибо любой стереотип блокирует интуитивное постижение истины: «Встретив Будду – убейте Будду, встретив патриарха – убейте патриарха» [16, с. 102]. Одна из характерных черт и искусства, и антилогик дзен – отвержение симметрии. Причина ясна: симметрия олицетворяет определенный модуль порядка, сеть, наброшенную на спонтанность. Для того чтобы вытеснить из сознания ученика шаблонные схемы мышления, избавить его от привычки искать истину вне себя и способствовать прямому и непосредственному созерцанию своей истин-

ной природы, дзенские наставники пользовались ритуальным сквернословием, которое, как и дзенский смех, носило амбивалентный характер, причем с акцентом на возрождающее начало.

Дзенская традиция разделяет сознание на *чистое (цзин)* и *засоренное (жань)* и подчеркивает, что именно «засоренное» состояние сознания мешает воспринимать вещи «такими, какие они есть», потому что люди обычно фильтруют и искажают «то, что есть» в процессе концептуализации, которая раскалывает целостный и гармоничный мир на категории, оппозиции и прочее, на что в наше время указывает Жак Деррида. «Чистое» состояние сознания – это деятельность психики, когда не существует разделения на субъект и объект, нет ни малейшего разрыва между интуитивным «схватыванием» ситуации во всей целостности и спонтанным реагированием на нее, нет дискурсии, концептуализации и вербализации непосредственного опыта, нет привязанности к внешним объектам и т.д. Речь идет об освобождении от любых комплексов и беспокойства, и даже больше – от самого нашего силлогизирующего ума. В дзен не только духом, но даже стилем находим аналогию с некоторыми формами современного и постмодерного стилей мышления, например с концепцией Витгенштейна, который отрицает философию как общее объяснение мира: «*В чем твоя цель в философии? – Указать мухе выход из бутылки*» [5, с. 73]. Как отмечает Судзуки: «Язык – это самый ненадежный инструмент, который когда-либо создавал человеческий разум» [14, с. 56]. Это как будто парафраз Л. Витгенштейна: «*Язык – это лабиринт путей. Вы подходите с одной стороны и ориентируетесь в ситуации; подходите к тому же месту с другой и уже не ориентируетесь*» [6, с. 171].

Языковые утверждения не интерпретируют факта и даже не объясняют, а лишь «показывают» его, отражают, как в зеркале, его связи. Предложения, отражая реальность, являются своеобразной ее проекцией, однако мы ничего не можем сказать о соотношении этих двух плоскостей – мы можем это только показать. Нежелание выходить за пределы мира и закреплять его в жестких формулах дает основание ссылаться на дзен. Вспомним, что когда ученика захватывают слишком амбициозные мысли, учителя дзен отвешивают ему пощечину не для того чтобы наказать, а только для того, чтобы установить своеобразный непосредственный контакт с жизнью, без всяких рефлексий, ученик просто чувствует ее и всё. Витгенштейн также много раз советовал ученикам не заниматься философией и в конце концов сам покинул научную деятельность и лекции в университете, отдавшись трудам в больнице и учительству в сельских школах. Пошел за жизнью, за опытом.

Как отмечает Дж. Сёрль, «время, в которое мы живем, – это своего рода золотой век философии языка» [9, с. 67]. Не обошла проблема языка и языковые парадоксы постижения человеческого бытия и литературу, особенно это касается литературного авангарда. В нем наблюдаем значительные смысловые аналогии с антропологической философией *дзен*. Возьмем один из диалогов Эжена Йонеско: «Сколько стоит этот ав-

томобиль?» – «Это зависит от цены» [17, с. 167]. Наталкиваемся здесь, по сути, на тот же апорийный круг, который узаконивается *дзенским коаном* (культурно-аналитическим и онтологическим дискурсом): ответ повторяет вопрос до бесконечности, пока ум не подписывает акт капитуляции, принимая абсурд за основу мира.

Вся жизнь XX в. пронизана явлением так называемого *Модерна* со всеми его проявлениями: от импрессионизма и сюрреализма до абсурдизма и постмодернизма включительно. Именно XX век постулировал человеческое бытие как таковое во всех его проявлениях и культуру как неотъемлемый слой этого бытия и человеческого существования. Модернизм показал, что именно в слое культуры вычленяется сущность человека, но не просто человека, в отличие от человеческой фигуры реализма, а человека как совокупности определенных пластов «разноцветных» индивидуальных и эстетических проявлений, о которых этот человек может и не подозревать. Различные проявления модернизма во всей их специфичности неразрывно оказались связанными с такими проявлениями человеческой самоидентификации, как философия и искусство. Картины Сезанна и философия Анри Бергсона, экзистенциализм Мерло-Понти с проблемами смысла и бессмысленности и абсурдизм диалогов Ионеско составляют единое целое модерна и модернизма. Выводы Ницше и достижения экзистенциального понимания мира привнесли в модернизм многоцветье проявлений жизни вообще и жизни человека в частности в их постоянной изменчивости и многообразии.

Одним из фундаментов модернизма можно считать французский постромантизм, особенно так называемых «проклятых» поэтов (Рембо, Верлен, Бодлер). Верлен исходит из того, что тайна жизни заключается именно в присутствии человека в этой жизни. Он очарован текучей неуловимостью предметного мира, стремится не дробить, не анализировать его. Он не классифицирует его, поскольку любой выбор реализует лишь одну из возможностей и оставляет невыполнимыми все остальные, тем самым неизбежно убивая целостность мироустройства. Верлен же хочет собрать ее в единстве, он стремится охватить единой собственной душу так, чтобы «я» и «мир» зеркально отражали друг друга: «Эта улица, город – в призрачном сне; это будет, а может и было» [18, с. 83].

Артюр Рембо, в свою очередь, заставляет читателя почувствовать бытийную дрожь от прикосновения к неизвестному. Отменяя «логические» связи между предметами, вовлекая их в карнавальную видоизменчивость, язык современной литературы создает действительность, в которой не надо удивляться никаким метаморфозам – тем самым вырывая себя (и нас) из мира повседневности. Это путь самоуглубления, прорыва в неосознанное, на который впервые в научной сфере вступил в начале XX в. Зигмунд Фрейд. Блуждания Фрейда в лабиринтах бессознательного дали неопределимый толчок всей литературе XX–XXI вв., в первую очередь одиссее Леопольда Блума – героя джойсовских блужданий по Дублину, и самому себе.

Один из читателей как-то бросил Джойсу: «Ваши книги трудно читать». Джойс ответил: «Трудно было писать». «Улисс» Джойса, «Петербург» Андрея Белого, «Замок» и «Процесс» Кафки и «В поисках утраченного времени» Пруста имеют в своих языковых формах много общего в новом изображении пространства времени, в частности по отношению к дуальному путешествию по большому городу и в себя. «Улисс» – именно путешествие, поэтому его надо воспринимать именно пространственно и во времени. Выбирая в качестве героя романа еврея, Джойс намекает на всечеловеческую способность к путешествиям в пространстве, времени и сознании, метафорой чего является вечный странник – еврей. Это было намеком также на важность и первичность поиска самого себя [19, с. 12].

Главное в Блуме то, что личностное, неповторимое для него важнее общественного, общего, а такой человек всегда и везде осуждался так называемыми широкими массами, пораженными национализмом и псевдопатриотизмом, – язвами XX в. Джойс устами Стивена, еще одного героя «Улисса», постулирует: «Моя страна хочет, чтобы я умер за нее. Пусть моя страна умрет меня» [19, с. 302]. Джойс демонстрирует приоритет личностной свободы, важности личностного понимания и стремления к самовозрастанию. Ответ на это кроется в вопросе о «еврейскости» главного героя: «Но и еврей может быть преданным своей стране?». И Стивен остроумно отвечает: «Конечно, если он только знает, какая из них его страна» [19, с. 235].

Еще один схематический уровень «Улисса» отражает неразрывность языка, мира и телосложения. Автор утверждал, что с каждым эпизодом романа определенным образом связаны как слово, так и определенный орган человеческого тела, а также определенная наука или искусство, определенный символ и определенный цвет.

Что касается Марселя Пруста, то он задался целью создать определенный замкнутый и уникальный в своем роде мир, который принадлежал бы только ему и знаменовал его победу над текучестью вещей и над смертью. Но он пользовался совсем другими средствами. Они заключаются прежде всего в пристальном отборе, любовном коллекционировании счастливых мгновений бытия. Он создает определенного рода память, которая отвергает раздробленность реального мира и которому достаточно запаха старых духов, чтобы воссоздать тайны отвергнутого в прошлом и вечно юного мира. Выбрав внутреннюю жизнь, а в этой жизни наиболее сокровенную его сердцевину, Пруст восстает против того, что в реальности подвергается забвению, т.е. протестует против машинального и слепого мира. Пруст воскрешает навеки Красоту и Любовь, создавая и отыскивая для них новое время и наперекор смерти доказывает, что прошлое в конце концов превращается в нетленное современное, куда более настоящее и весомое, чем то, каким оно было прежде. Именно поэтому очень большую роль в «Потерянном времени» играет психологический анализ. Истинное величие Пруста в том, что он изобразил не потерянное, а найденное время, собирает воедино раздробленный

мир [20]. Он сумел уловить в переменном потоке форм трепетные символы человеческого единства.

Еще одной стороной модернизма является направление, которое, утверждая показной антиэстетизм, на самом деле, прокладывает путь к настоящей эстетике человеческого существования, единственной в своем многообразии, богатоформности, лишь утверждает это единство. Основателем данного направления можно считать Донатъена Альфонса де Сада, сложность и многообразие творчества которого достойно олицетворяют в XX в. Жан Жене и Юкио Мисима [21]. В рассказе Мисимы «Патриотизм» описано самоубийство молодой супружеской пары. Гвардейский поручик Такаяма, оказавшись перед неразрешимой моральной дилеммой, вместе с женой идет на самоубийство. Первый пласт произведения вроде бы восхваляет истинно японский дух патриотизма, но по мере развития событий отступает, забывается идейное основание кошмарного ритуала, и вдруг рождается жгучее, болезненное ощущение трагической потери, бессмысленной гибели двух молодых, полных жизни и любви человеческих существ.

Пьеса «Маркиза де Сад», как и каждое произведение Мисимы, – это своего рода исследование, студии определенного понятия, явления или состояния души: красоты, страдания, нигилизма и т.д. В этом смысле «Маркиза де Сад» – студии Порока как спутника абсолютной, ничем не сдерживаемой свободы человеческого духа, когда и в языковой сфере, и в социуме он один на один со всем мирозданием – без веры, без морали, без любви. Шарль Бодлер писал: «Чтобы объяснить зло, нужно всегда возвращаться к де Саду – как к естественному человеку» [22, с. 367]. Для Мисимы, который всю жизнь примерял одну маску за другой, фигура де Сада, человека без маски, была, пожалуй, полной неизъяснимой прелести. Юкио Мисима выбрал для финала своей судьбы исход из жизни, но несмотря на антиэстетизм и антивитализм, его языковой мир, жизнь, творчество и смерть постулировали как великую ценность одно – Прекрасное.

Важным условием и основой, которая дает возможность современному искусству и литературе воспроизводить процессы самопостижения человека, является язык. Именно язык помогает создать тот круг, двигаясь по которому человек начинает понимать наиболее непонятные закоулки своей сущности и мира.

Представители литературно-театрального авангарда, *«абсурдизма»*, Эжен Ионеско и Сэмюэл Беккет через язык и театр абсурда проявляют свою реакцию на события XX в., обращают людей в послушных кукол, лишенных даже языка и речи. В пьесе «Носороги» Ионеско изображает духовную и физическую мутацию, которая вдруг охватывает людей. Пьеса, по его словам, была развернутой метафорой конформизма, охватившего человеческое общество [17]. Именно метафоричность и парадоксальность языка и литературы авангарда помогает понять этот противоречивый и парадоксальный мир.

Парадокс лежит в основе как формы, так и содержания и в произведениях С. Беккета. Поскольку парадокс является главной структурной единицей в Беккетовых произведениях, мы можем иметь много прочтений его текста (так же, как и жизнь).

Сэмюэл Беккет во время Второй мировой войны «чтобы не сойти с ума» пишет роман об Уоте [23]. Этот странный персонаж после того, как кондуктор выталкивает его из трамвая, ночью добирается до имения еще более странного господина Нота и остается там на несколько лет. В этом романе Беккет с помощью философов, загримированных под шутов, разыгрывает трактат о наукоцентрическом европейском сознании, о религии, о боли и отчаянии человека, которому выпало жить в XX в. Весь «Уот» является замаскированным ребусом и сплошной игрой языка и слов. Все начинается с имен главных персонажей – Уота и Нота. Слово «**Уот**» в зависимости от того, как его написать по-английски, может означать «*что?*», «*Ватт*» (электромощности) и «*знаю*» (на древнеанглийском). «**Нот**» может быть отрицанием, «*узлом*» (на английском), «*необходимостью*», «*нуждой*», «*горестью*», «*тяготой*», «*бедствием*», «*лишением*» (на немецком), отрицанием «*нет*», словами «*ноль*», «*ничто*».

Уота можно считать воплощением языковой теории Витгенштейна. По мнению последнего, только человеческий разум способен разделять бесформенную времяпространственную бесконечность Вселенной на конкретные предметы. Человек отличается от других существ прежде всего способностью определять, идентифицировать вещи, а для того, чтобы это делать, человеку нужен язык. **Там, где нет языка, нет и мысли, а там где нет мысли, может быть только неосознанная, неопределенная экзистенциальная тотальность, Всё и Ничто одновременно.**

Уот даже не аналитик, а скорее логический позитивист, для него слово и его значение полностью тождественны. То, что не поддается объяснению, Уот игнорирует, как совершенно лишнее смысла и значения. «Чему он научился? Ничему. Что он узнал о мистере Ноте? Ничего», – пишет Беккет [23, с. 85].

Роман Беккета рассказывает об отношениях между Уотом и Нотом, между слугой и господином, между рабом Божиим и Всевышним, и оба героя делают всё, чтобы не выйти за рамки отведенных им ролей. Поиск слов и явлений, который все время ведет человек, вооруженный конкретным, рациональным значением, и его трагическая неспособность понять хотя бы то, что происходит вокруг, – это, собственно, и есть тема «Уота».

Позитивист, лингвист и математик, Уот предпочитает за каждым словом закрепить конкретное, единственное, плоское и одномерное значение, пренебрегая множеством значений, красок и оттенков жизни и реальности, которые стоят за каждым словом. Уже в конце первой части романа вооруженный логическим языком, Уот оказывается совершенно беспомощным перед лишенной понятного значения реальностью. В уют рациональности врывается иррациональная неуместность. «*Уот*» (*что?*), – вопрошает человек. – «*Нот*» (*ничего*), – слышит он в ответ.

В литературе абсурда подвергается критике «упрощение» мира «простым» человеком, который по унификационистским одномерностям значения тождествен логическим позитивистам. Каммингс по этому поводу пишет: «Так называемые простые люди – люди, которые не существуют, – отдают предпочтение вещам, которые не существуют – простым вещам» [24, с. 14].

Сэмюэл Беккет как-то бросил такую сентенцию – *нечего выразить и высказать, нечем выразить и высказывать, не из чего выразить и высказывать, нет силы выразить и высказывать, нет желания выразить и высказывать, и вместе с тем существует обязанность выразить и высказывать*. Так определяется им употребление языка, – языка, пронизанного парадоксами с тех пор, как он потерял свою прямую экспрессивность и способность объяснять мир. В парадоксе мы имеем бинарную противоположность, члены которой противоречат друг другу, и одновременно – сосуществуют, удерживаемые вместе какой-то глубокой структурой, и дают результат. Парадоксальность языка кроется в том, что он (язык) употребляется им, чтобы обращаться против самого себя. Парадокс находится в основе как формы, так и содержания Беккетовых произведений. Значение происходит от самой формы, и так как парадокс является главной структурной единицей в произведениях Беккета, мы можем иметь много прочтений его текста. Их парадоксальная природа предопределяет открытость, поэтому их можно интерпретировать по своему усмотрению. То, что держит форму как можно плотнее – это как раз и есть логика парадокса. Она детерминирует все структурные и семантические единицы произведений Беккета, от языка к персонажам, которые тоже являются взаимодополняющими и противоречивыми.

Парадокс как структурный фактор в языке Беккета параллелен гротеску в его образах людей. *Гротеск* является наглядным изображением понятия парадокса. Беккет имеет целью использовать язык как имманентное противоречие. Язык разлагается на составляющие, после чего может использоваться как объект. Употребление языка как самоцель, сконцентрированное на его схемах и механизмах, представляет сугубо поэтическое употребление. В поэзии язык является саморефлективным и не обязательно коммуникативным. Беккетова манипуляция человеческой фигурой на «сцене» жизни, социума и его употребление языка показывают нам субъекта в кризисе. Субъект потерял все признаки целостности и единства. Лишенный тела и языка, он уже не может рассказывать нам о мире. Он изображает человеческую фигуру как субъекта в становлении. Теоретически это совпадает с пониманием субъекта у Ж. Лакана [25].

По Лакану, язык является главным структурирующим фактором как для сознательного, так и для бессознательного: «В языке я идентифицирую себя» [26, с. 69]; «механизмы, которые определяют режим деятельности бессознательного, точно соответствуют функциям, которые являются определяющими для двух наиболее ярких аспектов деятельности языка – метафоры и метонимии» [26, с. 799]. Для получения своего

«Я», идентичности, ребенок, согласно Лакану, проходит процесс из трех стадий; с «приобретением» языка связано вхождение в *символическую стадию*, представляющую законы, порядок и общество в целом. С приобретением языка субъективный статус полностью завершен и главным импульсом ребенка становится ощущение подавленного желания. Субъект, который говорит, указывает Лакан, является воплощением отсутствия, поэтому субъект есть то, чего нет. Ребенок через сопоставление себя с другим начинает приобретать определенные ощущения тела, своего «Я». «Другой» – есть место, которое субъект должен занять, чтобы войти в символический порядок, представляющий все формы человеческой культуры и жизни в обществе. *Желание*, ключевой термин лакановского психоанализа, ведет себя подобно языку, двигаясь от символа к символу, никогда не осуществляясь до конца, так же как смысл и реальность никогда не могут быть схвачены полностью через язык.

Литература в этом контексте рассматривается как имеющая очень важное отношение к бессознательному. В некоторых жанрах литературы язык, освобожденный от пут репрезентативности, представляет собой свободную игру значений, является истинным выражением желания. Беккетовскую трактовку субъекта в кризисе можно сравнить с Лакановой. Произведения Беккета принадлежат к той особой категории текстов, которые бросают вызов существующему порядку вещей (лингвистическому, социальному, философскому).

Жак Деррида в своей концепции также подвергает критике, а точнее «*деконструкции*», традиционное положение вещей, традиционное понимание языка, человека, философии, культуры. Целью его замысла является деконструирование западноевропейской метафизики с присутствующими ей *иерархическими оппозициями*. Деррида разрабатывает практическую методику считывания текстов в акте письма, нацеленную, с одной стороны, на проявление скрытых противоречий и столкновений философского дискурса, а с другой – на такую их репрезентацию, в которой присутствовало бы многообразие. *Акт письма* становится именно практикой, действенным порывом критического вопроса, избличения концептуального мышления. Деконструктивист выискивает *бинарные оппозиции*, характерные для культуры, литературы, философии. В таких оппозициях первому термину отдается *статус преобладания*. Такие иерархические оппозиции составляют суть *логоцентризма* с его безграничным интересом к рациональности, логике и поиску. Деконструктивист хочет подорвать эти оппозиции и, следовательно, подорвать логоцентризм.

В деконструктивистской программе Деррида язык играет роль принципиального условия возможности любого дискурса, теоретизирования, философствования. Он выступает не только средством передачи ментальных состояний, но и условием человеческого бытия, хранителем традиций, условием нашего существования и постижения мира. Язык рассматривается здесь как таковой, предшествующий субъект-объектному разграничению. Следствием понимания такого статуса языка является вывод,

что господствующая концепция языка создает определенные соответствующие способы дискурса. Центральный объект деконструкции – это «*метафизика в тексте*», возникающая благодаря *принципу центрирования*. Это противодействие метафизической организации текста, которая инициируется на его же поле и его же собственными средствами.

Деконструкция – это, прежде всего, активизация «центров сопротивления», которые содержатся внутри текста, господствующему логотризмизму текста. В рамках такого подхода текст воспринимается как воплощение гетерономности, разнозакония, отсутствия диктата какого-либо единого организующего и направляющего принципа. «*Чем деконструкция не является – да всем. Что такое деконструкция? – да ничто*» [27, с. 57]. Подобный подход характерен и для восточной психоментальной и языковой практики *дзен (чань)*, выступающей против бинарного расчленения мира, которое является причиной дихотомических субъект-объектных отношений: «Два (т.е. двойственность) существует потому, что есть «одно», поскольку «объект» является «объектом» для «субъекта», а «субъект» является «субъектом» для «объекта» и все формы двойственности являются помрачением сознания. Они подобны миражам» [28, с. 135].

Согласно общей теории письма, которую развивает Деррида, язык основывает человеческий мир, а человеческий мир – весь мир. Согласно логике, которая ведет от лингвистики Ф. де Соссюра к общей семиотике, Деррида распространяет свою теорию языка и на *философию мира как языка*. Язык и мир здесь постигаются более в терминах письма, чем с точки зрения «лингвы». «Оказывается, что речь представляет собой некоторую форму письма, понимание – некоторую форму недопонимания, а то, что мы считаем осмысленным языком, – всего лишь свободная игра знаков или бесконечный процесс прививания одних текстов к другим» [29, с. 59]. Как отмечает Деррида, «общеупотребительный язык» не является невинной и нейтральной вещью. Это язык западной метафизики, и она имеет в себе значительное количество презумпций [28, с. 32].

Деррида лишает объективные предметы и субъективные идеи статуса традиционных приоритетов и подчиняет их письму. Это, по мнению философа, должно воспрепятствовать привнесению во внешний мир эйдосов. Идея деконструкции, а точнее *семиологичной деконструкции*, возникает в исследовании основ философии языка. Подобная идея ориентирует преобразователей метафизики на поиск в культуре таких ее глубинных слоев, которые были размещены на других уровнях индивидуального и коллективного организма, чем рациональное мышление в его традиционных интерпретациях.

В современной языковой и аналитической философии существует множество подходов и средств рассуждения о личностном характере сознания, о его языковых контекстах, интенциональности и пр. Однако, как пишет Р. Рорти в статье «Сегодняшняя американская философия», новое поколение аналитических философов ищет новые подходы, пытаясь обогатить философию языка, философию сознания и аналитизм идеями герменевтики, Хайдеггера, Ницше, Гегеля, Деррида. Расшире-

ние горизонтов исследований аналитической философии связано прежде всего с возвращением к субъекту, человеку в поле его интересов на совершенно ином уровне. Например, немецкий философ Дитер Генрих создал интересную и оригинальную философско-языковую концепцию человека, считая, что последний является единством факторов «самосознания» (*Selbstbewußtsein*) и «самоподдержки» (*Selbsterhaltung*). Отправным пунктом его концепции является осознающая сама себя и способная к действиям отдельная сущность, т.е. личность, которая зависит от собственной самоподдержки и в состоянии ее осуществлять. «Связь между обеими рефлексивными отношениями можно себе легко понять, если с самого начала представить функционально самосознание как условие, в силу которого рациональная сущность способна отстоять себя в Dasein*» [30, с. 121].

Проводя языковой анализ, Генрих обращает внимание на использование личного местоимения в первом лице единственного числа: «В процессе коммуникации, в котором ссылаются на отдельные вещи, это местоимение служит для того, чтобы указать на тот особый отдельный предмет, которым является личность того, кто говорит» [там же]. Местоимение служит, таким образом, отражением процесса формирования внутреннего мира. «Отношение говорящего к себе нельзя определить однозначно, пока говорящий как личность не сможет применить к самому себе предикат» [там же, с. 122].

Аналитическая и языковая философия сформировалась и развивается в широком и общекультурном контексте, вступая во взаимодействие как с конкретно-прикладными науками, так и с другими философскими течениями – феноменологией, онтологией, герменевтикой, психоанализом, а также и с теологическими построениями, что в определенной степени влияло и влияет на изменения в ее проблематике и исследованиях. Одно из самых интересных отношений сложилось между аналитической философией и философской герменевтикой. Это сближение связано с исследованием проблемы **понимания**. Это также одна из главных тем позднего Витгенштейна. Герменевтика выводит эту проблему на уровень **онтологии**. Аналитическая философия, также описывая и исследуя условия, необходимые для понимания языка и речи другого человека, пытается выявить структуру языка (в частности, будничной) и сделать на ее основе онтологический выход от структур языка в структуру бытия. Аналитик У. Куайн отмечает, что *теория смысла языковых выражений* может быть философски значимой, если только она является теорией их понимания. Аналитики витгенштейновской традиции и современные герменевтики показывают специфический характер процедур понимания и их отличие от естественно-научного объяснения. Наконец, аналитический стиль философствования характерен для творчества многих герменевтиков, в частности Поля Рикёра и Карла Отто Апеля. Рикёр пишет

* Dasein (нем.) – существование, наличное, повседневное бытие («здесь-бытие»).

о своем желании: «Работая ради продвижения вперед герменевтической философии, способствовать, насколько это возможно, пробуждению интереса к этой философии у аналитических философов» [3, с. 91].

Деррида пишет: «Я стараюсь держаться у границы философского дискурса. Я говорю «границы», а не смерти, так как совсем не верю в то, что обычно называют смертью философии» [28, с. 13]. Поэтому во многом целью было показать, что несмотря на множество подходов, практик, интерпретаций языка, человека, философии, все виды дискурса служат расширению понимания самих этих явлений. Все языковые и аналитические философские поиски проникнуты сосредоточенным вниманием к языку, попыткой переосмыслить на этой основе сущность, направленность всей деятельности, сущности, бытия человека. Аналитическая традиция получила толчок, перейдя от постулирования мира человека как единства смысла, который задается структурами языка к проблеме сознания, интенциональности и языка внутреннего и социального общения человека. Аналитизму открылись такие механизмы бытия, ценностей, социальной деятельности, языка, внутренние секреты их действия, которые всегда не только ускользают от обычного видения, но и не улавливаются техническим инструментарием логического анализа.

Литературный и языковой авангард в культуре, так же как и аналитическая, языковая философия, не давая «закостенеть» онтологической и гносеологической традиции, утверждает многообразие речевых описаний, постижений мира, языка, социума и человека. Деконструкция, абсурдизм, литературный авангард, дзенская психотехника демонстрируют расшатывание привычной картины языка, мира, общества, человека. Это служит нивелированию любой тотальности, подверженной правилам, которые устанавливают дихотомии и которые закрыты осмотрам и изменениям. Такой тип мышления исходит из того, что каждое дихотомическое разграничение должно быть принято или отвергнуто, потому что станет невозможным свести всё к рациональности. Языковые и литературные практики, возникающие в языке дихотомий, по существу – это разнообразие одного метадискурса, который философствует посредством тотализирующих учений. Эти учения начинают подвергаться сомнению, критике, иронии, возникают новые культуры философствования, формируется плюральный подход к пониманию литературы, языка и философии, где никакая традиция не получает привилегированного статуса. Идет онтологический и аксиологический переход к философии и литературе как к практике, что развивает нашу способность к познанию, критике и творческой рефлексии.

Литература

1. Борхес Х.-Л. Письмена Бога / Х.-Л. Борхес. – М. : Республика, 1992. – 510 с.
2. Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / сост. ; пер. с нем. и коммент. В. В. Библихина. – М. : Республика, 1993. – С. 259–273.

3. Рикёр П. Герменевтика, этика, политика / П. Рикёр. – М., 1995. – 160 с.
4. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. – М. : УРСС Эдиториал, 2007. – 257 с.
5. Витгенштейн Л. Лекция по этике / Л. Витгенштейн // Историко-философский ежегодник'89. – М. : Наука, 1989. – С. 238–246.
6. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus : філософські дослідження / Л. Витгенштейн. – Київ : Основи, 1995. – 311 с.
7. Витгенштейн Л. Избранные тексты / Л. Витгенштейн // Философия языка Л. Витгенштейна. – М., 1987. – С. 26–93.
8. Бергман Г. Блеск и нищета Людвиг Витгенштейна / Г. Бергман // Людвиг Витгенштейн : человек и мыслитель. – М., 1993. – С. 310–332.
9. Сёрль Дж. Р. Перевернутое слово / Дж. Р. Сёрль // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 58–69.
10. Сёрль Дж. Р. Природа интенциональных состояний / Дж. Р. Сёрль // Философия. Логика. Язык. – М. : Прогресс, 1987. – С. 96–126.
11. Балмаева С. Д. Аналитическая «философия сознания» : взгляд сквозь призму интеллектуальной биографии Герберта Фейгла / С. Д. Балмаева // Историко-философский ежегодник'90. – М. : Наука, 1990. – С. 123–143.
12. Витгенштейн Л. Лекции : Кембридж 1930–1932 / Л. Витгенштейн // Людвиг Витгенштейн : человек и мыслитель. – М., 1993. – С. 273–310.
13. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Л. Витгенштейн // Человек. – 1991. – № 5. – С. 97–100 ; № 6. – С. 89–104.
14. Судзуки Д. Т. Основы дзен-буддизма / Д. Т. Судзуки // Дзен-буддизм. – Бишкек, 1993. – С. 3–469.
15. Кацуки С. Практика Дзена / С. Кацуки // Дзен-буддизм. – Бишкек, 1993. – С. 469–670.
16. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1989. – 272 с.
17. Ионеско Э. Носорог : пьесы и рассказы / Э. Ионеско. – М. : Текст, 1991. – 268 с.
18. Поэзия французского символизма. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – 436 с.
19. Джойс Д. Улисс / Д. Джойс. – М. : Республика, 1993. – 671 с.
20. Пруст М. Беглянка / М. Пруст. – М. : Крус, 1993. – 336 с.
21. Мисима Ю. Золотой храм / Ю. Мисима. – СПб. : Северо-Запад, 1993. – 478 с.
22. Сартр Ж.-П. Ш. Бодлер / Ж.-П. Сартр // Бодлер Ш. Цветы зла. – М. : Высш. шк., 1993. – С. 5–40.
23. Beckett S. Watt / S. Beckett. – P. : Olympia Press, 1991. – 254 p.
24. Cummings E. E. Six nonlectures / E. E. Cummings. – Cambridge : Harvard University Press, 1963. – 128 p.
25. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М. : Гносис, 1995. – 192 с.
26. Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du desire dans L'inconsient freudien / J. Lacan // Lacan J. Ecrits. – Paris : Seuil, 1966. – P. 793–827.
27. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53–58.

28. *Деррида Ж.* Позиції / Ж. Деррида. – Київ : Дух і літера, 1994. – 158 с.
29. *Деррида Ж.* Московские лекции. 1990 / Ж. Деррида. – Свердловск : Ин-т философии и права УрО АН СССР, 1991. – 89 с.
30. *Heinrich D.* Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung / D. Heinrich // Heinrich D. Selbstverhältnisse. – Stuttgart : Reclam, 1993. – S. 109–131.

Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины

Зинченко В. В., доктор философских наук, главный научный сотрудник

E-mail: zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru

*Тел.: +3(809)73818997;
+3(809)57633533*

Institute of Higher Education of the Ukraine National Academy Pedagogical Sciences

Zinchenko V. V., Doctor of Philosophy, Chief of Scientist

E-mail: zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru

*Tel.: +3(809)73818997;
+3(809)57633533*