

*На правах рукописи*

**ПОРТНОВ Александр Николаевич**

*Дис.*

**ВЗАИМОСВЯЗЬ ЯЗЫКА И СОЗНАНИЯ  
В ФИЛОСОФИИ XIX—XX ВЕКОВ:  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ  
ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ  
ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Специальность 09.00.01 — Онтология и теория  
познания**

**Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук**

**Иваново 1998**

Работа выполнена в Ивановском государственном университете.

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор В. Н. Сагатовский,  
доктор философских наук, профессор А. М. Дорожкин,  
доктор философских наук, профессор Г. Л. Тульчинский.

Ведущая организация —

кафедра философии РАН.

Защита состоится « 29. » января . 1998 г.  
в 10.00 часов на заседании диссертационного совета  
Д 063.84.04 в Ивановском государственном университете по  
адресу: 153025, Иваново, ул. Ермака, д. 39, ауд. 459.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Ивановского государственного университета по адресу: 153025, Иваново, ул. Ермака, д. 37.

Автореферат разослан « 20. » декабря 1997 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат философских наук,  
доцент



Ю. М. СЕРОВ

## Общая характеристика исследования

Актуальность проблемы и степень ее разработанности. Язык окружает наше бытие как сплошная среда, вне которой ничто не может произойти в нашей жизни. Ни на секунду мы не можем остановить спонтанный поток сознания, но также не можем мы остановить, прервать движение языка в нашем знании. Равным образом не можем мы остановить совершающийся вне нас, вместе с нами, помимо нас поток языковой коммуникации в обществе. Более того, чем ближе мы к информационному обществу, тем значительней воздействия на нас языковых текстов, специально созданных, чтобы повлиять на наше сознание и заставить нас совершать (или не совершать) те или иные действия в пользу сил, о происхождении и тенденциях развития которых мы подчас ничего не знаем<sup>1</sup>.

Различным аспектам проблемы взаимоотношения языка и сознания в отечественной философской литературе посвящена значительная часть. Традиционно эта проблема рассматривалась в филогенетическом плане (А. Г. Спиркин, Н. П. Антонов, А. В. Ерахтин, В. И. Плотников, П. Ф. Протасеня, В. Г. Панов, Ф. Поршнев), в гносеологическом аспекте (П. В. Копнин, И. Губанов, Н. И. Жуков, Д. В. Пивоваров, В. С. Тюхтин, В. Шорохова, Ф. В. Кальсин, А. М. Коршунов, И. Я. Лойфман), в контексте проблемы понимания текстов и речевых высказываний (А. А. Брудный, А. А. Леонтьев, Г. А. Чупина, А. Залевская и др.), в связи со структурой сознания (И. Дубровский, В. П. Зинченко, А. П. Огурцов, В. А. Леккерский, Т. П. Матяш). Многочисленные работы посвящены мифическим проблемам; в них также так или иначе затрагивается данная проблематика (Л. А. Абрамян, А. Г. Волков, В. Поляков, В. В. Петров, И. А. Хабаров, А. М. Пятигорный, Е. Ф. Тарасов, Г. П. Щедровицкий, Ю. А. Шрейдер). Значительная литература посвящена рассмотрению данной проблемы в историко-философском контексте. Здесь нужно прежде всего выделить работы И. С. Автономовой, В. У. Ба-

<sup>1</sup> Маркс К, Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Т. 3. С. 23. Это положение сформулировано несколько в ином контексте, но его актуальность в целом вряд ли может быть оспорена.

бушкина, Г. А. Брутяна, А. С. Богомолова, П. П. Гайденко А. Ф. Грязнова, М. С. Козловой, К. Н. Любутина, Ю. К. Мельвиля, Н. В. Мотрошиловой, В. И. Молчанова, В. А. Подороги А. В. Перцева, Э. Ю. Соловьева, А. М. Руткевича, К. Свасьяна, М. М. Субботина, Е. Г. Трубиной.

За рубежом существует обширная литература по данному вопросу. По объему и количеству публикаций она в десятки раз превышает отечественную, поэтому мы не можем войти в ее систематическое рассмотрение. Следует только подчеркнуть, что в настоящее время за рубежом начался бум исследований в области сознания<sup>1</sup>. Его причины видятся нам следующим. 1. С одной стороны, психолингвистическая и когнитивно-психологическая революция, начавшаяся на рубеже 60-х и 70-х годов, привела к тому, что многие традиционные вопросы, входившие в данное проблемное поле, как то, онтогенез и филогенез сознания и языка, структура сознания природа значения, сущность процесса осознания действительности и др., стали обсуждаться с опорой на совершенно новую эмпирическую базу. 2. С другой стороны, развитие теории и практики искусственного интеллекта активизировало поиск не только конкретно-научных, т. е. прежде всего лингвистических и психолингвистических идей, опираясь на которые можно было бы двигаться дальше по пути создания интеллектуальных систем, все более приближенных к работе "естественного" сознания, но также и таких философских идей которые позволили бы интегрировать существующее эмпирическое и теоретическое знание о ментальных процессах сравнительно непротиворечивым образом. В этом контексте следует рассматривать растущий интерес к классической и постклассической немецкой философии (в диапазоне от Лейбни

---

<sup>1</sup> См.: *Dewart L.* Evolution and consciousness. Toronto, 1996; *Denett D.* Consciousness explained. L., 1993; *Flanagan O.* Consciousness reconsidered. Cambr. (Mass.), 1992; *Gilroy P.* Meaning without words. Philosophy and non-verbal communication. Avebury, U. K., 1995; *Jackendorff R.* Languages of the mind. Cambr. (Mass.), 1992; *Lycan W.* Consciousness. Cambr. (Mass.), 1987; *Nelkin N.* Consciousness and the origin of thought. L., 1996; *Searle J. R.* The rediscovery of the mind. Cambr. (Mass.), 1992.

до Хайдеггера)<sup>1</sup> и, в качестве своеобразной альтернативе классике и постклассике, поиск решения на путях эволюционно-генетической теории познания и сознания<sup>2</sup>, включения в философский дискурс гендерных проблем, проблематики личностной идентичности<sup>3</sup>.

Обрисовав тенденции развития философского знания, мы должны отметить, что как в отечественной, так и в зарубежной литературе *отсутствуют работы, в которых прослеживалось бы формирование проблемы "язык и сознание" в качестве относительно самостоятельного поля философского исследования, анализировались бы основные этапы развития данной проблематики, выявлялись бы эвристические моменты, заключенные в той или иной философской исследовательской программе.* В силу очерченной выше эпистемологической ситуации становится понятным наше стремление дать достаточно широкую картину формирования и развития проблемы взаимосвязи языка и сознания в философии XIX—XX вв., а также предпринять уточнение онтологического статуса языка и дать уточненную трактовку его взаимоотношения с сознанием. Подчеркнем еще раз: выход за рамки узко понимаемой "теории познания", той самой Erkenntnistheorie, которая сложилась в европейской философии к середине XIX века, и прорыв у "теории сознания", необходимость которой все яснее осознается в последнее время, невозможны без включения в нее рефлексии над исторически сложившимися типами осмысления роли языка в общении и познании. Различные эпохи развития философской мысли не только по-разному осмысливают *свой* язык, но отличаются трактовкой того, *что* вообще может рассматриваться в качестве языка, каковы гра-

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Ishiguro H. Leibnitz's philosophy of logic and language.* Camb., 1991; *Allison H. Fichte's theory of subjectivity.* Camb., 1997; *Rorty R. Essays on Heidegger and others.* Camb., 1991.

<sup>2</sup> Ср. Огромную популярность книги У. Матураны и Ф. Варелы "Древо познания", переведенной на все основные языки (*Maturana H., Varela F. El árbol de conocimiento.* S. de Chile, 1983), см. также *Матурано У. Биология познания // Язык и интеллект / Сост. Петров В. В. М., 1996.*

<sup>3</sup> *Irigaray L. Being Two. L., 1996; Ricœur P. Temps et récit. T. 3. Temps raconté. P., 1985; Idem. Soi-même comme un autre / P., 1990.*

ницы "языковости". Последнее имплицитно по крайней мере два следствия, релевантных в контексте нашего исследования: различия в трактовке "языковости" в той или иной степени определяют и различия в понимании природы сознания, а также в неявной форме задают определенную дистанцию от языка. Эта дистанция может быть очень разная: от сознательного растворения в языке до максимально строгого и отстраненного его анализа, от понимания языка как "дома бытия" до "игры с означаемым", их "декомпозиции", нарочитого разрушения текста, а тем самым, разумеется, и сознания<sup>1</sup>.

Таким образом, наша работа носит прежде всего эпистемологический характер (то есть это "история идеи", а не "история философии", историко-философский материал выступает в качестве субстрата, на котором реализуются концептуальные структуры исследования), но также и онтологический и антропологический, поскольку в ней исследуются взаимоотношения языка и сознания в контексте *человеческого бытия*.

**Цели и задачи исследования.** Основной целью диссертационного исследования, вытекающей из обрисованной выше эпистемологической ситуации, является: показать развитие проблемы взаимоотношения языка и сознания как относительно самостоятельной философской проблемы, дать анализ философско-методологических оснований ее развития в рамках основных философских направлений XIX—XX вв. Для достижения поставленной цели необходимо было решить следующие основные задачи.

1. Показать истоки данной проблемы в философии XVII—XVIII вв.

2. Проанализировать методологические основания выделения проблемы взаимоотношения языка и сознания в качестве сравнительно самостоятельного поля философского исследования в философии XIX—XX вв.

3. Выделить основные исследовательские стратегии данной проблемы в философии XIX—XX вв. и показать их методологические основания.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Портнов А. Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново 1994. С. 14.

4. Выделить основные эвристические моменты каждой из указанных исследовательских стратегий и показать методологические основания возможности их синтеза.

5. Уточнить онтологический и гносеологический статус понятий “язык” и “сознание”, провести их семантическую аспектиацию и на этом основании дать уточненную характеристику их взаимосвязи.

**Научная новизна исследования и положения, выносимые на защиту.**

1. Показано, что проблема взаимосвязи языка и сознания формируется в качестве особого проблемного поля философского исследования во второй половине XVIII — первой половине XIX вв.

2. Впервые проанализированы методологические основания и структура основных исследовательских программ в данной области философского творчества. Выделены *основные эвристики*, используемые в каждом из рассмотренных направлений.

3. Впервые выделены и проанализированы инвариантные темы, красной нитью проходящие через обсуждение данной проблемы в философии XIX—XX вв. Они таковы:

а) Коммуникативная природа сознания, истоки этой коммуникативности, уровни коммуникативного сознания. Показано, что в различных философских системах коммуникативность сознания вытекает из разных онтологических и гносеологических допущений

б) Показано, что наиболее радикализированным вариантом трактовки коммуникативности сознания выступает идея *диалогизма* сознания. Показано, что необходимо различать диалогизм как общеметодологическую установку исследования сознания и реальное исследование сознания в процессе внутреннего и внешнего диалога.

в) Вскрыта диалектика соотношения вербализованных (вербализуемых) и невербализованных (невербализуемых) компонентов в работе сознания. Показано, что этот аспект исследования сознания является в конечном счете производным от проблематики структуры сознания и его коммуникативности. В ряде случаев (в феноменологии и тяготеющих к ней течениях) коммуникативность сознания элиминируется и в таком случае диалектика вербализуемого/невербализуе-

мого перемещается в плоскость интенциональности сознания и интенциональности актов означения (Гуссерль), внутренней логической формы любой мысли.

г) Впервые вскрыта роль intersубъективности сознания в структуре проблемного поля "язык и сознание". Показано, что в явном или неявном виде любое обсуждение проблемы взаимоотношения языка и сознания наталкивается на обсуждение возможности intersубъективности.

д) Впервые показано, что обсуждение проблемы взаимоотношения языка и сознания обязательно конкретизируется как проблема *организации семиотики сознания*. Эта конкретизация осуществляется в следующих отношениях:

- онтологические и гносеологические аспекты знака и языка;
- границы знаковости и языковости;
- многоуровневость семиотики сознания и дифференциации семиозиса.

е) Впервые показано, что обсуждение проблемы взаимоотношения языка и сознания необходимым образом предполагает исследование диалектики *экзистенциальных и рефлексивно-концептуальных уровней в структуре сознания и их отношение к семиотическим средствам сознания*.

ж) Показано, что в течениях, тяготеющих к материалистическому решению вопроса, необходимым компонентом исследования выступает вопрос о движущих силах и механизмах развития сознания в его отношении к семиотическим средствам ("языкам").

4. Обосновано применение принципа дополнительности для синтеза эвристических моментов, содержащихся в различных исследовательских программах. Дополнительность трактуется нами как методологический регулятивный принцип, позволяющий рассматривать выделенные нами основные исследовательские программы как взаимодополнительные языки описания некоторого фрагмента реальности, а именно языка и сознания в их многообразных взаимоотношениях.

5. Проведена аспектация понятий "сознание" и "язык". Показано, что характер взаимосвязи языка и сознания определяется тем, имеется ли в виду сознание как форма психической организации, присущая человеку, сознание как экзистенциальный центр психики человека, сознание как интел-



лект, сознание как текущий контроль ("периферия сознания"), как "языковое сознание", а также тем, трактуется ли язык как всеобщее (языковая способность человечества), общее (отдельные семиотические системы, национальные языки, коммуникация в национальных коллективах и социальных группах), особенное (семиотическая деятельность индивидуума), единичное (отдельные семиотические акты). Однозначная взаимосвязь существует только между сознанием как "родовой способностью" и языком как всеобщей семиотической способностью человечества, а также между языком как особенным и некоторыми формами интеллекта, в частности, речевым интеллектом, или языковым и речевым сознанием, основными моментами которых являются построение и понимание высказываний и текстов, осмысление основных семиотических измерений — семантики, синтактики, прагматики, вербально-логические операции.

6. Разработано представление о семиотической системе сознания. Она включает в себя *протосемиотический уровень* ("языки мозга" и "языки мысли"), *палеосемиотический уровень* с тремя подуровнями (некодифицированная, слабокодифицированная и полностью кодифицированная невербальная коммуникация), *языковой уровень*, *уровень знаковых систем* познания и культуры.

**Методология исследования.** Методологической основой диссертации являются идеи философской классики XVII—XX вв., работы по методологии науки и историко-философских исследований, работы по семиотике, психологии познавательных процессов, лингвистике. Поскольку мы имеем дело с очень сложным объектом, связанным множеством нитей и опосредований с рядом других, не менее сложных объектов и явлений, то естественным представляется использование основных принципов диалектического метода: рассмотрение совокупности многообразных отношений данной вещи к другим, изучение развития данной вещи, ее собственного движения и ее собственной жизни, выявление внутренне противоречивых тенденций и сторон<sup>1</sup>. Важно подчеркнуть, что диалектический метод не исключает, но прямо предполагает ге-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1973. С. 202—203.

нетический момент, исследования развёртывания как элемента данного качества, так и нового качества в целом. Очень важное значение мы придаем единству исторического и логического и методу восхождения от абстрактного к конкретному.

Важным моментом методологии, используемой в диссертации, является следующий. Поскольку во многих исследуемых нами направлениях проблематика взаимоотношения языка и сознания не дана в явном виде, то приходится применять методологическую реконструкцию, исследуя идейный контекст данного направления и выявляя: а) то, как именно решается там данная проблема, б) как это связано с общеметодологическими установками данного направления и в) эвристический потенциал, содержащийся в данном решении.

**Источники исследования.** Ими являются оригинальные тексты исследуемых философов, критическая литература по персоналиям и направлениям, литература по семиотике, философии языка, психологические и психолингвистические работы, имеющие отношение к данной теме.

**Теоретическое значение диссертации.** 1. Оно состоит в углублении наших представлений о характере взаимоотношений языка и сознания. 2. В более ясном понимании процесса формирования основных методологических ориентаций в исследовании данной проблемы в философии XIX—XX веков и в этой связи в углублении наших представлений об историко-философском процессе. 3. В разработке более глубокой, по сравнению с имеющимися, модели работы сознания и осознания действительности.

**Практическое значение** определяется тем, что результаты исследования могут быть использованы в практике лингвистических, психологических и психолингвистических исследований. Результаты исследования используются автором при чтении общих курсов философии и логики для студентов и аспирантов ИвГУ, в спецкурсах для слушателей ивановского филиала ИППК при СПбГУ "Философская антропология", "Проблема сознания в русской философии XIX—XX веков", "Философия и социология языка".

**Апробация исследования.** Основные положения диссертации изложены в 76 научных публикациях общим объемом более 90 п. л., в том числе в монографии "Язык и сознание

основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв.", Иваново, 1994, в разделах коллективных монографий, в том числе и опубликованных за рубежом.

С изложением отдельных результатов исследования автор выступал на более чем двадцати научных конференциях, в том числе на X Всесоюзной конференции по логике, методологии и философии науки (Минск, 1990), V Кантовских чтениях (Калининград, 1995), IX, X, XI, XII Всесоюзных и Всероссийских симпозиумах по психолингвистике и теории коммуникации (Москва, 1988, 1991, 1994, 1997), Международной конференции "XX век и философия" (Москва, 1994), конференции "Проблема сознания в философии и науке" (Москва, 1996).

В качестве апробации результатов исследования можно рассматривать присуждение грантов исследовательским проектам автора научными фондами "Университеты России" (конкурсы грантов 1993, 1994, 1995 гг. — два последних с соавторами), Российским фондом фундаментальных исследований (1994—1995 гг.), Российским гуманитарным научным фондом (1996—1997). Заявки и отчеты автора, содержащие основные результаты данной диссертации, прошли в этих фондах независимую научную экспертизу.

**Объем и структура исследования.** Работа состоит из введения, десяти глав, заключения, списка использованной литературы.

## Основное содержание работы

Во введении обосновывается актуальность темы, степень ее научной разработанности, определяются цели и задачи исследования, методологическая основа, фиксируется научная новизна полученных результатов, их теоретическая и практическая значимость.

*Глава I. "Язык как действительное сознание" — гипотеза, догма или исследовательская программа.* Здесь отмечается, что идея К. Маркса и Ф. Энгельса о языке как "практическом", "существующем и для других людей и лишь тем самым для меня самого действительном сознании" была в течение долгого времени парадигматической для отечественной философии.

Понимание этого положения требует, как показывается в диссертации, привлечения широкого контекста, в котором оно было сформулировано. Прежде всего к этому контексту принадлежит развитие концепции сознания Гегелем. У Гегеля мы впервые в философии Нового времени видим коммунологическую трактовку сознания: язык выступает как важный конституирующий момент в саморазвитии сознания. На начальной ступени развития субъективного духа бытие тождественно с мышлением, но поскольку это бытие полагается как нечто другое по отношению к чувствующему и мыслящему сознанию и в то же время тождественное с этим сознанием, постольку "Я" обладает достоверностью своего бытия. Эта достоверность есть некоторое свойство природы "Я", но не природа самого "Я", иначе оно не могло бы отличать себя от "другого". Рассматривая ступень непосредственного, неререфлективного, бытийного сознания, Гегель проникательно отмечает, что на этой ступени возможно понимание, подразумевание некоторого содержания, но его невозможно выразить словами, поскольку мы не можем выразить всеобщее, оно ускользает от обозначения и мы вынуждены опосредовать абстрактно-всеобщее с помощью наглядно-чувственного. Подлинная потребность в языке появляется тогда, когда субъективный дух выходит за свои собственные пределы и достигает ступени самосознания, превращаясь тем самым а *Reflektiertsein* — рефлексированное бытие. "Истинность самосознания", т. е. понятность его другим и тем самым и самому себе, предполагает знаковые средства. В "Феноменологии духа" язык появляется на сцене дважды. Первый раз при обсуждении механизма возникновения интерсубъективного сознания. Здесь он оказывается в одном ряду с другими средствами выражения, с тем что ныне называют невербальными компонентами коммуникации. Эти последние связаны с бытийными уровнями сознания, тогда как речь — с понятийными. Но не только с ними. Второй раз Гегель обращается к языку, когда он говорит о совести. Опережая свое время, он совершенно верно отмечает что "язык совести", т. е. *интерсубъективно признанные и конкретизированные* с помощью языка нормы, ценности и идеалы, направляют поступки и деятельность человека. В этом случае язык не просто выражает содержание сознания но выступает как "существующее для других самосознание

непосредственно наличествующее как таковое и в *этом качестве всеобщее*", "сама от себя отделяющая самость", "das Selbst", т. е. личностная идентичность. Иными словами, личностная идентичность коммуникативна по своей природе. Одновременно, будучи фиксирована с помощью языка, она приобретает определенную самостоятельность, как бы отделяется от породившего его сознания, принимая превращенную, а то и вовсе извращенную форму. Гегелевская *verkehrte Form*, употребляемая в этом контексте, допускает оба толкования. Таким образом, язык по отношению к сознанию выступает не как "органон", инструмент, создаваемый некими мудрецами для исправления испорченного разума человека, а как интегральный компонент саморазвития духа. По сравнению с "чистым Я" Шеллинга и Фихте методология Гегеля намного богаче и глубже. Нам представляется, что она повлияла не только на развитие идей Фейербаха, Маркса и Энгельса (что очевидно), но и на идеи Дж. Г. Мида и Т. Парсонса.

К широкому контексту, в котором формировались соответствующие идеи Маркса и Энгельса, следует отнести всю ту работу, которую они проделали по творческому освоению гегелевского наследия. Идея о языке как действительном сознании у Маркса и Энгельса (в отличие от текстуально близких положений Гумбольдта) должна пониматься как составная часть обоснования материалистического понимания истории и человеческого общения. Когда это положение извлекается из породившего его смыслового контекста, оно легко превращается в догму, в ритуальное заклинание, ставит исследователя перед целым рядом неразрешимых проблем. Между тем возможно такое прочтение положения о языке как практическом сознании: язык как превращенная форма, отчужденная от человека реальность мышления и сознания, может и должен оказывать влияние на процесс осознания человеком самого себя и внешнего мира; в силу его антропологической природы язык выступает как необходимое условие самодвижения мыслящего духа, восхождения его от непосредственной достоверности к высшим формам интеллигенции, предполагающим как категориальные структуры, так и развитую интeрсубъективность. При таком подходе идея Маркса и Энгельса предстает как исследовательская программа для философии и для специальных наук.

**Глава II. Проблема "язык и сознание" в антропологическом контексте.** Если рассматривать философскую антропологию (ФА) в процессе ее развития и становления, то очевидно что основной детерминантой исследования здесь выступает вопрос о том новом принципе, который и делает человека человеком. При всех различиях в трактовке этого общего принципа его обсуждение ведется в основном в рамках оппозиции духа и тела. В контексте генетического рассмотрения единства сознания и языка непреходящее эвристическое значение имеет гипотеза *Гердера* о том, что возникновение сознания и языка в филогенезе возможно только в случае кардинальной редукции инстинктов, управляющих психикой животного. Разумеется, в рамках методологии XVIII в. и на том уровне знаний о происхождении человека, который был доступен тогда эта идея не могла обрести должного места в философии. Аналогично обстоит дело и с антропологически ориентированными идеями *Гумбольдта*. В работах последнего мы находим целый ряд идей, эвристическое значение которых для философии становится по настоящему ясным лишь в наши дни. К ним принадлежат прежде всего: семантическая и синтаксическая intersубъективность языка, обеспечивающая коммуникативность сознания; креативная природа сознания, обуславливающая креативность языка (язык *energeia*, деятельность, а не *ergon*, законченная вещь); диалогическая природа человеческого бытия, а тем самым и языка; творческая функция языкового сознания, или языкового чувства (*Sprachsinn*). Влияние, которое Гумбольдт оказал на многие поколения философов и лингвистов, объясняется, по нашему мнению, тем что он впервые, пусть не всегда в достаточно ясной и отчетливой форме, дал различение *онтологических* (язык и сознание как особые роды бытия), *гносеологических* (язык как организующий мысль), *антропологических* (язык как порождение человечества в целом и особого духа народа в частности) и *аксиологических* (язык и языковое сознание данного социума как особого рода ценность) аспектов проблемы язык и сознание (дух).

В ФА XX века мы находим целый спектр решений. В *Клягеса* обсуждение проблемы "язык и сознание" происходит в рамках оппозиции "душа — дух". Душа соотносится им

жизнью", дух же является в условиях современной урбанистической цивилизации началом негативным, подавляющим деятельность витальной души. Дух он соотносит с понятийным интеллектом, достаточно поздним и во многом искусственным явлением, тогда как душа относительно непосредственно связана со значением слов национального языка, особенно с иконическими элементами в них, а также со всей сферой человеческой выразительности. Отмечая недиалектический подход Клагеса к динамике сознания и его семиотических средств, отметим один важный момент, совершенно неюный его критиками: введение знаков и символов делает возможным отрицание как противопоставление данного, сгифицированного содержания некоторой неопределенности, пусть даже и заключающей в себе потенциальные возможности новых обобщений и новых мыслительных операций. Главный просчет методологии Клагеса в позднеромантических представлениях о природе того, как возможно такого рода воздействие. Поскольку в его работах совершенно отсутствует представление о коммуникативной и интересубъективной природе сознания, постольку организующая и регулирующая роль речевого общения по отношению к сознанию оказывается у него мистифицированной.

Аналогично построены рассуждения Шелера о природе сознания. Хотя он крайне отрицательно относился к идеям Клагеса, но по сути дела их аргументация весьма близка. Если, как утверждает Шелер, то, что делает человека человеком есть принцип противоположный всей жизни вообще, то необходимо найти то начало, которое освобождает человека от давления внешних раздражителей, от влечений "жизни", от "естественных знаков" "окружающего мира" (Umwelt) и позволяет ему дистанцироваться от них, обладать языком и сознанием. Если в качестве объяснительного принципа в данном контексте в конечном счете выступает "дух", то решения проблемы нет. У Плеснера мы видим более эвристический подход к проблеме. Рассмотрев основные сущностные характеристики растений, животных и человека в рамках диалектических противоречий, Плеснер приходит к формулировке "основных антропологических законов", из которых законы опровергнутой непосредственности и естественной искусствен-

ности обладают, по нашему мнению, большим эвристическим потенциалом как для исследования нашей проблемы, так и для антропологической проблематики в целом; человек способен быть человеком только в той естественно-искусственной среде, основными компонентами которой являются артефакты и знаки, и без которой невозможно формирование и функционирование сознания. Основной акцент у Плеснера сделан на обретении естественного равновесия человека в окружающем мире через искусственные средства, "отстройки" от мира с помощью знаковых средств. В антропологии Гелена этот круг идей получил свое дальнейшее развитие. Несомненной заслугой Гелена является то, что он, опираясь на большой корпус специальнонаучных данных, разработал представление о языке как средстве самоорганизации сознания. Его идеи о языке (причем и сам "язык" предстает как иерархия уровней символизации) как средстве преодоления разрыва между относительным хаосом сенсомоторной сферы и упорядоченностью высших уровней сознания обладают высокой степенью эвристичности. Совершенно неслучайно, что независимо от Гелена к сходным представлениям в 30—40-е годы пришли Л. С. Выготский, Э. Кассирер. В настоящее время сходные воззрения широко распространены в когнитивистике, особенно в ее генетически ориентированных ответвлениях. Вместе с тем рассуждения Гелена о языке, как средстве освобождения психики от напора чувственных раздражений содержат *petitio principii*: для того, чтобы объяснить, как происходит сжатие, символизация, возникновение качества произвольности с помощью языка, необходимо показать социальный механизм общения и внутреннее устройство языка позволяющее достигать данного эффекта. В гипотезе Выготского, верифицированной на большом материале, в качестве объяснительного принципа выступает разделенное между взрослым и ребенком действие, опосредованное знаками. Аналогичным образом обстоит дело в концепции Дж. Г. Мида, который, правда, уделяет основное внимание не познавательной сфере, а личностной. В концепции Гелена вопрос движущих сил и механизмов символизации остается открытым. Символизация просто имманентна человеческому существованию. В этом отношении Гелен методологически сбли-



жается с Кассирером, для которого символические формы в конечном счете априорны.

В "культурной" ветви ФА мы видим несколько иной поворот темы. Во-первых, подчеркивается биологическая неспециализированность, несовершенство и незавершенность человека, выпадение из естественного для каждого животного Umwelt'a. Его место занимает культура как совокупность знаков, управляющих поведением человека. Вместе с тем человек не только опирается на некоторую заранее заданную сущность, но постоянно воссоздает себя сам. Движущая сила этого самодвижения — объективный дух, имманентный человеку. Соответственно и способность к символизации, и язык, рассматриваемый как средство прояснения и закрепления мира созерцания, достижения устойчивости и дифференцированности структур сознания, суть в конечном счете порождения неспециализированности, незавершенности и тем самым креативности человеческого существа. Здесь мы сталкиваемся с концептуальным разрывом в аргументации *Ротхаккера* и особенно *Ландманна*: действительно имеющая место в филогенезе биологическая неспециализированность, редукция инстинктов вполне могут обсуждаться в эволюционном контексте без обращения к объективному духу.

Антропология *Хенгстенберга* пытается преодолеть накопившиеся в ФА методологические трудности и противоречия. Человеческое бытие, по Хенгстенбергу, пронизано противоположностью между духом и жизнью. Соответственно, взаимосвязь языка и сознания предстает как идеалистическая диалектика духа и материи. И тело, и язык получают свое бытие от духа. И тело, и слово выступают как средства выражения духа, но одновременно и формируются им. Но и тело выражает себя в духе, равно как и слово отражается в нем. Эта диалектика фиксируется Хенгстенбергом в ряде законов, общий смысл которых состоит в том, чтобы показать все большую дифференциацию, артикуляцию, самостоятельность, независимость компонентов, участвующих в процессе выражения. С позиций психосемиотики эти мысли представляются вполне эвристичными: чем более дифференцирован семиозис, тем легче и точнее выражается подразумеваемое содержание. И наоборот, развитая психика (сознание) возможна только

тогда, когда в наличии хорошо структурированный и артикулированный семиотический аппарат, когда "тело" знака вполне отчетливо отделяется нами как от своего конвенционального значения, так и от того "поля смыслов", которое находится в интерсубъективном пространстве социума. В ФА Хенгстенберга мы видим попытку спиритуалистической трактовки реально существующих отношений между телесным и духовными уровнями смыслообразования, реальной роли личностного начала в работе сознания.

**Глава III. Язык, сознание и бессознательное.** Необходимой и важной частью любого анализа сознания является выяснение его отношений с бессознательным. Мы констатируем, что идеи психоанализа в его различных разновидностях оказались мощным катализатором исследования роли языка в процессе перехода от неосознаваемых или слабосознаваемых структур психического к собственно сознанию. Однако здесь мы встречаемся с целым рядом методологических ловушек. С одной стороны, совершенно ясно, что бессознательное, как бы мы его ни понимали, доступно нам только тогда, когда оно является нам в некоторых формах, в знаках, а следовательно и значениях. В этом отношении значительный интерес представляют, например, идеи Фрейда о двух принципиально разных языках и формах мышления, реализующихся в рамках "первичного" и "вторичного" процессов. Нет оснований сомневаться в реальности символических смещений и "сгущений". Для наших целей важно понять, действительно ли за образностью бессознательного, являющейся нам в превращенной форме, стоит нечто, что можно рассматривать как язык. Собственно говоря, вся история психоанализа — как психотехники и как особого рода философской и психологической антропологии — это более или менее эксплицитные попытки рефлексии над семиотическими моментами сознания и поведения. Рассмотрев данный вопрос на материале различных направлений психоанализа, мы приходим к следующим выводам. 1. Независимо от того понимается ли бессознательное как биологическое (Фрейд), надприродное (Лакан), психобиологическое (Бильц), в любом случае семиотический характер того, что можно в данной ситуации считать знаком (языком), субъекту дан лишь вторично — благодаря тому, что так он понимается другими. И здесь знак, как это отмечали

Гегель и Маркс, является первоначально знаком "для других", и лишь в силу этого "для меня самого". 2. Презумпция языкового строения бессознательного обладает некоторым эвристическим потенциалом, позволяя предположить членораздельность и упорядоченность как условия осмысленности. Вместе с тем эта презумпция может завести исследователя на тонкий пед рискованных аналогий и способствовать возникновению своего рода теоретических фантомов, когда под понятие "язык" начинают подводить все, что обладает той или иной степенью расчлененности и упорядоченности. 3. С точки зрения развития эпистемологических представлений важно фиксировать следующее: из-за некритического усвоения современной лингвистикой тезиса "язык есть знаковая система" и придания ему во многих случаях абсолютного характера и распространения этого тезиса на достаточно широкую сферу гуманитарного знания, оказывается, что практически вся психика человека (или во всяком случае ее значительная часть) состоит из знаков, символов, "букв", "письма" и т. п. Такой пансемантизм может быть продуктивным в очень ограниченном смысле — как эвристика на начальных этапах исследования, позволяющая по-новому взглянуть на знаковые явления. Затем требуется трезвый анализ границ знаковости и построение единой непротиворечивой модели семиотики сознания, в которой феномены бессознательного заняли бы свое место — как означаемые прежде всего, но не как означающие.

**Глава IV. Организация и уровни сознательного опыта в его отношении к языку** посвящена феноменологической философии. Феноменология оказала значительное влияние на развитие философии в XX веке. Под ее влиянием формировались взгляды таких выдающихся мыслителей, как М. Шелер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Шюц, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Левинас. Существенное влияние оказала она на Г. Г. Шпета и А. Ф. Лосева. Учитывая 1) значительное влияние, оказанное феноменологией на развитие исследований в области сознания и языка и 2) отдавая себе отчет в значительной разнородности феноменологических течений, мы структурируем относящийся сюда материал следующим образом: в четвертой главе рассматривается феноменология в собственном смысле слова, в пятой, посвященной экзистенциальной философии, проблематика взаимодействия языка и

сознания рассматривается в контексте творчества Хайдеггера, Сартра, Ортеги, Левинаса — мыслителей, испытавших значительное влияние феноменологии. К этой главе органично примыкают две последующих, в которых рассматривается идея диалогизма сознания и философская герменевтика, испытавшие влияние феноменологических идей. Затем, в главе о русской философии, там, где речь идет о взглядах Шпета и Лосева, вновь возникает тема феноменологии. Такое построение материала позволяет более глубоко понять достоинства и недостатки феноменологического метода.

При всех различиях, существующих между отдельными течениями феноменологии, основная методологическая установка, которой она руководствуется, это — реконструкция опыта и понимания в качестве таких, какими они самим человеком "переживаются", а не моделируются с помощью методов, законов и категорий, удовлетворяющих, может быть, идеалам научного познания, но бесконечно далеких от природы действительно существующего сознания и познания. Не только "повседневная", "естественно-практическая" жизнь основывается на "естественной установке" сознания, но и научное познание в принципе должно опираться на непосредственную уверенность в существовании мира и его осмысленность.

Наиболее существенными моментами феноменологического метода *Гуссерля* в контексте исследуемой нами проблемы являются следующие:

1. Интенциональность сознания и сознание как единство нозматических и нозитических структур. Сознание как единство нозитических и нозматических моментов предстает как многоуровневая система, в которой различаются рефлексивные и бытийные уровни.

2. Феноменологическая редукция как радикальное очищение сознания от всех суждений о мире. Если отвлечься от тех недостижимых целей, которые ставил себе Гуссерль в данном случае, а именно выделения сознания как чистой субъективности в качестве единственного объекта анализа, то прием "выключения" каких-либо содержаний или механизмов сознания, как вполне осуществляемый мысленный эксперимент, предполагает наличие в самом сознании определенных уровней, различающихся по степени их реализации и актуальности.

зации. Сознание в таком случае выступает прежде всего как опыт осознания различий, причем не только базовых различий, на которых основывается не только сознание человека, но и психика животных (различения прикосновения, вкуса, цвета, света, запаха, светлого и темного, холодного и горячего — все это можно соотнести с "чувственной тканью сознания" в концепции А. Н. Леонтьева), но различий смысловых: акта сознания и его содержания, акта сознания и знака, знака и смысла, а затем и различных ступеней знаковости.

3. Идея "эпохе" имплицитно и идею знаковости и динамики смысла. В целом семиотика сознания у Гуссерля соотнесена с уровнями реализации сознания, что является значительным вкладом феноменологической философии как в философию сознания, так и в семиотику. Наиболее существенный результат гуссерлевской феноменологии в данной области — это различение интенции значения и ее реализации в мыслительной и коммуникативной функции. Оно позволяет более четко выделять в сознании мыслительные и коммуникативные аспекты и анализировать значение не как некоторую "готовую вещь", но как процесс постоянного приближения к тому, что "подразумевается". При этом и сам семиозис как важная составляющая часть работы сознания предстает со своей процессуальной стороны. Поскольку в своем анализе знаковых средств сознания Гуссерль идет не от системности знаков (как, например, Соссюр), а от актов сознания, то для него было бы важно вскрыть коммуникативную природу сознания. Феноменологическая же установка приводит к "чистому", "одиному" ("einsam") сознанию и тогда единство коммуникативно-мыслительной интенции и ее "исполнения" (Erfüllung) носит, по сути дела, случайный характер, не укоренена в бытии человека и в силу этого не может быть онтологически первичной и базисной для сознания.

4. Некоммуникативность и "несоборность" сознания в трактовке Гуссерля очень наглядно проявились в его понимании интересубъективности. Важно отметить, что обращение к теме интересубъективности явилось следствием осознания философом того обстоятельства, что бесконечное углубление в структуру "одиного сознания", какие бы результаты оно ни дало именно в этой сфере, приводит в конечном счете к солипсиз-

му. Следовательно, требуется выход за пределы "одионого" сознания, соотнесение моего "Я" с другим субъектом. Чтобы обосновать возможность и условия интересубъективности сознания, Гуссерль предпринимает сложный анализ, базирующийся на той же технике феноменологических различий. В качестве исходного пункта анализа он берет непосредственное сознание как осознание данного: все, что мне дано, то и осознанно, иначе оно бы не обладало качеством данности; следующая ступень — это выделение мыслящего "Я", затем — самого процесса мышления и его результатов и содержаний. Но как возможно из оболочки своего "Я" понять Другого, хотя бы иметь приблизительное представление о содержании его сознания? Основное условие этой возможности, по Гуссерлю, в том, что все проявления человеческой жизнедеятельности суть непосредственные носители выражения. Совершенно верно фиксируя семиотическую отмеченность всего нашего поведения, Гуссерль останавливается перед следующей проблемой: как возможно понимание этих выразительных движений, жестов, поступков и т. п. Феноменологическая методология подсказывает решение: вначале должно быть чувство уверенности, что перед нами нечто знаковое, обладающее характеристиками смысла, выражения и сообщения. Следующий шаг в понимании иного сознания вчувствование, или эмпатия, с помощью которой достигается непосредственное эмоциональное проникновение в мир переживаний другой личности. Последователь Гуссерля Щюц обращает внимание на знаковую природу артефактов, включаемых в ситуацию общения. По Щюцу, "смысловая целостность" ситуации позволяет приписывать артефактам и действиям знаковое качество. Все произведенные руками человека предметы (Erzeugnisse) суть одновременно и "свидетельства" (Zeugnisse) осуществлявшейся в процессе их изготовления работы сознания. Включаясь в системные отношения, артефакты превращаются в знаки. Таким образом, "чужое сознание" в принципе доступно пониманию, оно действительно оказывается "языковым" и "знаковым", но присущая знакам интересубъективность объясняется в феноменологии исходя из актов индивидуального сознания как высшей инстанции конституирования знака и его смысла.

С особой наглядностью эта субъективность механизмов осознания действительности проявилась в теории "жизненного мира". Под последним понимаются "конечные области значений", каждой из которых человек может приписывать свойства реальности. В конечном счете оказывается, что человек живет в множественной реальности. Либо только в одном ее срезе, либо одновременно в нескольких. Главные допущения, на которых базируется конструкция "жизненного мира" (ЖМ) таковы: 1. ЖМ устроен так, что в нем есть различные зоны — начиная от непосредственного контакта с предметами и кончая такими, которые актуально недоступны, но могут быть реконструированы. 2. Субъект ЖМ исходит из допущения, что знание в ЖМ устроено прототипично и структуры типичны везде такие же, как и в тех областях, которые доступны или были доступны моему опыту. 3. Несмотря на различия в биографических ситуациях, субъект ЖМ должен исходить из допущения, что его опыт незначительно отличается от опыта других субъектов. 4. Все окружающие нас в ЖМ предметы, инструменты, действия, предписания, максимы нашего практического поведения останутся, при нормальном ходе вещей, такими же и в будущем. 5. Структурирование ЖМ в сознании каждого субъекта зависит от структур тематической, мотивационной и интерпретационной релевантностей. Иными словами, мы можем выделить в окружающем нас мире приблизительно одинаковые вещи, свойства и отношения в зависимости от используемых нами норм и ценностей, знаний и умений, жизненных планов и особенностей биографической ситуации. Огромное значение в возникновении и функционировании типизаций придается языку. Правда, на онтогенетически первичных стадиях развития сознания постулируются "эмпирически-генетические типизирующие схемы", возникающие до и вне языка. Но если брать сознание более развитое, то по отношению к нему конкретный национальный язык выступает как "система типизирующих схем познания". Отделяясь от субъективности, эти схемы приобретают качество объективированности, тем самым становясь для каждого субъекта социальным априорным знанием. Типизация оказывается не просто пронизана языком. Последний закрепляет типичку. Появляется возможность образовывать систему типизаций, где каждый элемент зависит от целостности,

а целостность складывается из иерархии элементов. Хотя продолжают существовать типизации вне языка, в значительной мере опыт ЖМ структурирован языком.

Несложно заметить, что это очень сильное допущение. В рамках самой феноменологии оно противоречит основополагающей идее о первичности прототипического, невербализованного опыта. Если рассматривать это в более широком контексте, то оказывается, что эти идеи феноменологов Шюцца, Лукманна, Бергера, Вальденфельса совпадают с некоторыми идеями, сформулированными в рамках аналитической философии. Так, Ю. Миттельштрасс полагает, что утверждение о том, что мир может быть понят сам по себе, вне тех различий, которые проводятся с помощью языка, только на основе выделения и повторения "схожего", невозможно обосновать. При любой попытке такого обоснования будет использован язык как средство дифференциации и описания чувственно выделяемых качеств, свойств, отношений. Следовательно, необходима "критика языка", прежде всего тех случаев, когда языковые конструкции неадекватно описывают действительность и могут вводить нас в заблуждение. Критикуя эти и схожие взгляды, представитель поздней феноменологии *Холештайн* указывает на конституирование невербальной основы сознания в онтогенезе как фундамента любых интерсубъективных актов. Совершенно очевидно, что ссылка на онтогенез не достигает в данном случае своей цели. Наша позиция в данном случае такова: онтологическая совместность перцептивных и знаковых процессов предполагает значительную степень их взаимопроникновения: не только знаки языка должны иметь когнитивный невербальный фундамент, но и результат восприятия должен быть означен. Если оставаться на позиции "чистого" сознания, то, действительно, трудно, просто невозможно соотнести его с языковыми процессами. Если же предположить, что язык так или иначе участвует в становлении и функционировании перцепции (как в поэтическом, так и в нозматическом ее измерениях), что существуют формы сознания промежуточные между "чисто чувственными" и "чисто рациональными", образы высокой степени абстрагированности от породивших их объектов, в том числе интермодальные вторичные образы по своим гносеологическим и онтологическим характеристикам близкие к знакам, что не-



прерывно осуществляющаяся и меняющаяся человеческая деятельность *всегда* оставляет реальную возможность порождения новых образов, новых значений и знаков, то дилеммы поздней феноменологии относительно вербализованности/невербализованности сознания, устранимости/неустранимости языка из его работы оказываются некорректно сформулированными. Вместе с тем сохраняют свою эвристичность идеи поуровневого анализа сознания, диалектики поэтического и поэтического а работе сознания. Они должны быть эксплицированы как проблема метаязыка описания континуального и недискретного сознания с помощью, по необходимости, дискретного национального языка. Что касается ЖМ, то тут мы видим прямой выход в культурологическую проблематику: каждая культура или даже субкультура внутри национальной культуры может рассматриваться как особый ЖМ, обладающий своей типикой, своими структурами релевантности, закрепленными с помощью языка, и в значительной степени непроницаемыми для внешних воздействий. Соответственно, можно построить типологию культур как "жизненных миров".

*Глава V. Бытие, экзистенция и коммуникация* посвящена экзистенциальной философии. Констатируя, что с самого начала она не представляла собой концептуально гомогенного течения, являя скорее некое единство мироощущения, мы тем не менее выделяем ряд сквозных идей, релевантных для нашей проблематики.

В философии *Хайдеггера* очень наглядно проявилось стремление к анализу иерархии форм бытия и сопряженной с ней иерархии форм сознания, мышления и семиозиса. Вместе с тем мы констатируем, что основное внимание Хайдеггер (как "ранний", так и "поздний") уделяет допредикативным, довербальным формам осмысления бытия. Первоначальное, первичное проявление смысла бытия, то, что Хайдеггер называет структурой предпонимания, осуществляется на основе предметной деятельности. Понятное, по Хайдеггеру, как выявленное само по себе, до всякого истолкования уже расчлененно. Речь же выступает как дальнейшая артикуляция понятности. В трактовке речемыслительной динамики Хайдеггер делает акцент на известной "непреодолимости" выражения. Коль скоро нечто понято, "вскрыто", оно необходимым образом выражает себя. Бытие ищет слова. Вместе с тем ориента-

ция относительно бытийных уровней понимания и экзистенции, "самоощущения" человека в мире приводит к совершенно очевидному недоверию по отношению к понятийному мышлению. По нашему мнению, вся языковая техника Хайдеггера, все его инновации как в сфере номинативных единиц, так и на синтагматическом уровне, все его размышления о "пути к языку" и гневные инвективы по поводу техники и "металлингвистики", в конечном счете направлены на одну, может быть им самим не вполне осознаваемую цель, — на создание особой формы феноменологической редукции, в процессе которой элиминируется все "очевидное", "неподлинное" в сознании в целом и в языковом мышлении особенно. Если это удастся, то появляется шанс пробиться к глубинным уровням субъективности, выйти с помощью языка за пределы самого же языка.

В экзистенциальной антропологии *Ортеги-и-Гассета* человек погружен в "океан обычаев", т. е. социальных норм и ценностей, общественных институтов, механизмов осмысления действительности. Их роль двойка. С одной стороны, они "репрессивны", заставляя человека сосуществовать с другими людьми, усваивать некоторую совокупность идей, технических навыков, норм поведения и т. п. С другой же, автоматизируя значительную часть поведения, диктуя программу выполнения второстепенных дел жизни, обычаи, — разгружают сознание, позволяя концентрировать свои подлинно творческие способности на том, что иначе утонуло бы в рутине повседневных дел. К числу таким образом понимаемых "обычаев" (*costumbres*, можно также переводить и как "привычек", "привычных действий") принадлежит и язык. Будучи погружен в мир, человек погружен и в язык, существующий независимо от людей, вступивших в те или иные отношения; он почти принудительно вводится в нас. Первично язык, весьма пронизательно замечает Ортега, — это *язык чувств*, а не язык логоса. Он выражает наши отношения к другим, "те подлинные чувства, которые переполняют, которые берут начало в глубине нашей личности". Такой язык, не будучи вполне рациональным, но зато обладая творческим потенциалом, впоследствии, становясь "обычаем", закостеневаает, стереотипизируется, перестает служить средством адекватного выражения внутреннего мира человека. Содержание сознания, по Ортеге, заведомс

богаче любых форм выражения, а тем более, застывшего языка-обычая. Отсюда его требование развивать философию языка как теорию реального "говoreния", в котором слово, бывшее в словаре лишь "эмбрионом значения", "схемой сигнификации", реализует все свои потенции. Тогда, из взаимодействия личностей, из интимного соприкосновения сознаний рождается неповторимое содержание. Вместе с тем, полагает Ортега, и не согласиться с ним невозможно, в сознании всегда имеется такое содержание, которое не может быть выражено в языке, пусть даже в инновативных речевых образованиях, и, вероятно, не нуждается в этом. Особенно это относится к двум сферам. Первая из них — это область экзистенциальных переживаний, прежде всего тех, которые касаются межличностных отношений. Вторая — область идейного творчества, прежде всего — философии. Мыслитель, это тот, кто обнаруживает реальность, никогда никем ранее не видимую, но выражать ее приходится с помощью "окаменевшей терминологии".

Совершенно очевидно, что, с одной стороны, мы видим в творчестве Ортеги умонастроения общие для всего экзистенциального философствования, с другой же его идеи об асимметрии внутренних миров сознания ("миры" поэзии, жизненной мудрости, религии) и внешних форм выражения, о диалектике вербализуемого, но "неподлинного", "окаменевшего", того, что поддается вербализации с трудом, но, будучи вербализовано, открывает новые горизонты мысли, и того, что не вербализуется и не нуждается в этом, имеют непреходящее значение. С точки зрения истории идей, следует отметить, что эти мысли были им сформулированы в 20—30-е годы, они разбросаны в разных произведениях и, к сожалению, не получили такой широкой известности, как, например, во многом им близкие положения Бахтина (которые, правда, знали своего читателя не менее 30—40 лет).

Модель соотношения языка и сознания у *Сартра* даже в большей степени, нежели у Хайдеггера и Ортеги направлена против классического идеала рациональности с его трансцендентным единством аперцепции и монологическим мышлением. Язык, в той сложной понятийной конструкции, которую Сартр предпринял в "Бытии и ничто", занимает особое место. Преодоление замкнутого круга "самости" (*circuit de l'ipseité*)

требует обращения к другой личности, к "Другому". Непосредственные, имманентные структуры для-себя-бытия оказываются опосредованы обращением к "Другому". Причем и сам мир, в котором это становится возможным, должен иметь определенную структуру: "Я выступаю как мое эго для другого только в мире, который разворачивается в направлении другого". В этом контексте язык есть не просто феномен, добавленный к бытию для другого, он и есть изначально бытие для другого. В силу этого нет никакой "необходимости его изобретать, потому что он уже дан в факте признания другого". Трактую язык, Сартр понимает под ним — и это очень логично в контексте его философии — все формы выразительных движений, обращенных к "Другому".

Признавая изначально неустранимость явлений знака и языка, Сартр все же делает оговорку в том смысле, что полная интерсубъективность сознания недостижима и знаки индивидуального общения всегда лишь отсылают к другим знакам. Совершенно очевидно, что смысловые акценты составлены здесь неверно. Сознание, действительно, не может быть абсолютно интерсубъективным, если под этим понимает полную его вербализуемость, абсолютную выраженность в знаках. Однако это не имплицитно, что знаки замыкаются в порочном кругу бесконечных отсылок друг к другу.

В философии *Левинаса*<sup>1</sup> мы находим радикализацию идей Сартра по данному вопросу. Основная проблема, вокруг которой концентрируются усилия Левинаса как философа — это проблема *самосознания*, преломленная через "метафизику Другого". "Другой", в интерпретации Левинаса, — это прежде всего абсолютная инаковость. Она достижима только тогда, когда другой остается таковым по отношению к некоей исходной точке, чья сущность состоит в том, чтобы быть отправным пунктом, служить "местом входа" в отношение. Для него такой точкой является "Я". "Другой" и "Я" образуют пару противоположностей. Стороны противоположности, пишет Левинас, будучи сами по себе *бесконечностями*, тем не менее являются *тотальностями*, между ними существует момент

---

<sup>1</sup> Мы рассматриваем в основном идеи Левинаса, сформулированные им в 40—50-е годы в следующих книгах: *Levinas E. De l'existence à l'existant*. Paris, 1947; *Idem. Totalité et infini*. La Haye, 1961.

опосредования, движение от "Я" к "Другому". Отношение, которое опосредует эти противоположности, это *язык, речевое общение*. Но дело не заключается только в установлении речевого контакта. Эмпирических людей, которые в его метафизике предстают как "Я" и "Другой", разделяет очень многое. И прежде всего необходимо преодолеть солипсизм любого перцептивного и мыслительного акта. Решение предлагаемое Левинасом состоит в следующем. Подлинный человеческий мир, в котором преодолевается противоположность "Я" и "Другого", это мир общения. Однако, прежде чем в реальной жизни станет возможным речевое общение, возникает и существует в качестве нередуцируемого модуса отношения и общения нечто иное: отношение "лик к лику". С помощью этого *философского символа* в традиционную тематику экзистенциализма вводятся гуманистическое и этическое измерения. Указанное отношение не просто выступает в качестве фундамента единства языка и сознания: через общение "лик к лику" открываются подлинные глубины человеческой личности, оно привносит момент явленности бесконечного в экспрессию и общение. Общение уже невозможно представить как "передачу информации" в техническом смысле. Без экзистенциального фундамента, отмечает Левинас, сам язык превращается в "вещь среди вещей", следовательно и сознание лишается экзистенциально-этического измерения.

Существенный вклад, который вносит Левинас в теорию речемыслительных процессов, и состоит, на наш взгляд, во введении гуманистической составляющей в ту область, которая ранее, особенно в англоязычной литературе, виделась только как область сугубо рациональных механизмов. В этом, как мы полагаем, заключается секрет его растущей популярности (особенно в англоязычных странах<sup>1</sup>).

Значительный интерес представляет также его нетрадиционное видение процессов репрезентации (как довербально-

---

<sup>1</sup> См., например: The provocation of Levinas: rethinking the other / Ed. R. Bernasconi, D. Wood. London, 1988; Llewelyn J. Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics. London, 1985; Schroeder B. Altared Ground. Levinas, history and violence. London, 1996; Peperzak A. Ethics as first philosophy. The significance of E. Levinas for philosophy, literature, religion. London, 1995.

го момента в работе сознания) и сигнификации, как механизма придающего устойчивость сознанию не только за счет использования материальных структур языка (что он не отрицает), но и опять же за счет включения в любой мыслительный процесс этико-экзистенциальной составляющей.

**Глава IV. "Принцип диалогизма в исследовании сознания"** продолжает темы, затронутые в пятой главе. Анализируя концепцию Ясперса, мы показываем, что несомненно эвристическим моментом его философского творчества, моментом все еще недостаточно оцененным, является идея соотнесения уровней бытия, уровней организации сознания и мышления с уровнями организации языка и коммуникации. Диалогично ли сознание в трактовке Ясперса? В работах 20—30-х годов Ясперс ставит и решает проблемы коммуникации и, следовательно, диалогизма в экзистенциально-личностном плане. Диалогизм сознания, как его можно реконструировать на основе работ Ясперса данного периода, означает не внутренний диалог с миром, а экзистенциальное условие бытия человека. "Подлинная коммуникация Ясперса, которая "эмпирически не существует", но выявляется средствами философии, это по сути дела характеристика не сознания, а глубинной основы бытия (Sein). Здесь Ясперс самым ходом развития идеи коммуникации ставится перед необходимостью сделать следующий шаг и распространить коммуникативно-диалогический принцип на сознание, мышление, язык. В "Философской логике" Ясперс фактически отходит от коммуникативной идеи. Особенно ясно это проявляется в разделе о мышлении — оно рассматривается вне коммуникативного контекста. Рассматривая в следующих главах "Сознание как метод" и "Познание как сообщение", Ясперс проводит мысль о внутренней коммуникативности сознания, но интерсубъективность сознания оказывается замкнута в кругу интра-субъективности. Наиболее глубокие мысли по интересующему нас вопросу сформулированы Ясперсом в главе о языке (которая затем дважды издавалась в виде отдельной книги). Основным феноменом языка — и тут нет оснований не согласиться с Ясперсом — является значение. Однако в отличие от "обычных" теорий значения, в которых дискутируются такие моменты как предметная отнесенность, синтаксические, прагматические аспекты значения, у Ясперса на первый план выхо-

дит экзистенциальный момент: значение есть *первичный феномен* сознания, возникающий тогда, когда имеет место разделение, раскол единого бытия и возникает взаимопереплетение двух сознаний. Мы окружены миром значений и мы в принципе способны их понять. Это далеко не всегда значения языковых форм, большая часть — это значения невербальные, однако они могут, по крайней мере частично, получить свое выражение и истолкование в средствах национального языка. В этой связи возникает тема, которая, как мы отметили выше, является сквозной для данной проблематики: соотношение вербальных и невербальных, потенциально вербализуемых и невербализуемых вообще, осознаваемых (пусть потенциально) и неосознаваемых актуально (либо вообще) компонентов в "языке", а точнее, *сознания в его единстве с языком*. Ясперс совершенно верно фиксирует то обстоятельство, что наше сознание обращено прежде всего к миру, к "вещам", язык же порождается попутно, даже если мы о нем не думаем. Язык, таким образом, оказывается на пересечении сознательного и неосознаваемого, креативного и рутинного. В этом же ключе осуществляется у Ясперса оппозиция "языка слов" и "языка знаков". Знаки произвольны, искусственны, обозначают четко очерченное содержание, но они не имеют "атмосферы", "заднего плана", поэтому они пригодны только для рассудка, для технического мышления ("сознания вообще"). Слова в отличие от искусственно изобретаемых знаков возникают исторически-естественно, они являются носителями многослойных значений, которые не могут быть исчерпаны в дефинициях.

Таким образом коммуникативно-диалогический момент в сознании осмысляется у Ясперса в превращенных формах речевого мышления и сознания. Ключевой момент здесь, как нам думается, именно "раскол", "разрыв" единого бытия, приостановка нерелективного, протекающего, еще предсознательного потока психической жизни и возникновение "значения" как того поля, на котором встречаются сознания. Сама концепция значения как "разрыва в бытии" не была использована Ясперсом в полной мере. Между тем она открывает дорогу к концептуальному осмыслению того, что занимало Ясперса в послевоенное время и что имеет немаловажное

значение для онтологии и теории познания. Мы имеем в виду диалог культур, межкультурное взаимопонимание.

Центральным моментом философии Бубера является понятие "отношения" (*Beziehung*) — встреча человека с самим собой через встречу с иным бытием, выступающим в трех основных формах: как жизнь с природой, с людьми и с духовными сущностями. Этим трем родам со-бытия соответствуют три типа субъективности, которым в свою очередь соответствуют особого рода коммуникативные отношения и уровни функционирования языка. Язык (или речь — здесь Бубер не проводит точных различий) в его диалогическом осуществлении потенциально бесконечен не только в смысле возможностей комбинирования наличных элементов. Он потенциально бесконечен прежде всего как средство объединения и фиксации — пусть даже на короткие, но достаточные для сознания мгновения личностных смыслов, возникающих при взаимной настройке сознаний. Именно она, включая в себя как момент спонтанности и непредсказуемости, так и "предварительной понятности" и образует, как это пытается показать Бубер, в конечном счете онтологическое основание диалогизма как принципа общения и диалога как средства коммуникации на ступени нерелексивной субъективности. Если отвлечься от некоторых мистических интерпретаций Бубера, то следует отметить, что выделенные им, как, впрочем, и Ясперсом, особенности экзистенциальной коммуникации должны учитываться при анализе взаимоотношений языка и сознания по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, при создании общей модели строения сознания и его семиотических механизмов необходимо учитывать формы экзистенциальной субъективности и соответствующие им знаковые средства. Во-вторых, хотя, как выразился Бубер, "континуум мира Оно" мощен, а "проявления Ты" хрупки, все же именно межличностная экзистенциальная коммуникация играет колоссальную и все еще совершенно недостаточно оцененную роль в онтогенетическом развитии сознания и личности в целом — именно в этой форме происходит усвоение личностных смыслов и формирование подлинно человеческого переживания и отношения.

С точки зрения эпистемологии весьма примечательно, что приблизительно в то же самое время идея диалогизма бы-



тия и сознания разрабатывалась в Германии Ф. Эбнером, О. Розенштоком-Хюсси, Ф. Розенцвайгом. В том же направлении развивались и мысли Выготского в России, Дж. Мида и Т. Парсонса — в США.

Через 10 лет после выхода в свет главной книги Бубера ("Я и Ты", 1923 г.) появляется "Непостижимое" С. Л. Франка, в которой идея внутреннего диалогизма сознания раскрывается особым образом. Непостижимость сознания, как особого рода бытия, как самобытия состоит, по Франку, в том, что оно есть единство "непосредственного бытия" и "самости". Под последней он понимает некую направляющую и формирующую инстанцию нашего сознания, образующую антагонистическое единство со спонтанным началом сознания. Диалектика спонтанного и устойчиво-направляющего в сознании (отметим, что "самость" Франка очень близка шеллинговскому и фихтевскому "das Selbst", тогда как "the Self" Дж. г. Мида и его многочисленных последователей — это не "самобытие", или, точнее, the self американской философии может становиться самобытием "впитав" опыт многочисленных "социальных" интеракций) делает сознание не просто трудным объектом для познания, но и, как полагает Франк, в значительной степени недоступным для познания. Непостижимость сознания, по Франку, можно эксплицировать следующим образом: гносеологическая проблема, как "собственно" "я" может познать "ты", "другое я", "чужое сознание" транспонируется в онтологическую — существует ли "готовое" "я" до встречи с "ты", с иным сознанием. Сам факт наличия *иной субъективности и общения с ней*, дан, как тонко замечает Франк, мне гораздо более непосредственно и первично, чем знание того, что именно "происходит или содержится в этой другой душе". То, что, говоря современным языком, дается нам на уровне понятийной интерсубъективности, не есть подлинное понимание иного сознания. Взаимное "самораскрытие друг для друга двух в иных отношениях замкнутых и только для себя сущих" сознаний — явление, безусловно, не повседневное. Происходит ли в этой встрече с "ты" возникновение самого "я" и то, что было потенциальным бытием, осуществляется, актуализируется в качестве подлинной субъективной реальности, "впервые имея себя как "я"! Если рассматривать эту идею в самом общем виде: становление нашего сознания воз-

можно только через соприкосновение с иными сознаниями, то она содержит в себе значительную долю истины. Более того, она проходит, как мы уже показали и покажем еще ниже, красной нитью через все основные направления философии XIX—XX вв. Если же подразумевать, что сознание и самосознание всегда достигают реального бытия только в интимно-личностном диалоге, опосредованном даже не словами (что могут они сказать в этом случае), а взглядом, интонацией и т. п., это значит, по нашему глубокому убеждению, обеднять нашу субъективность, отрицать в ней именно момент самобытия.

Наиболее "лингвистична" и "семиотична" трактовка диалогизма сознания у *Бахтина*. Каждый акт осознания действительности, по Бахтину, предполагает включение человека в диалогический контекст, для которого характерен "поиск своего слова", соотнесение того, что осмысленно и понято со всей совокупностью "чужих слов", с социальным опытом в самом широком смысле. Поэтому-то каждый акт осознания персоналистичен и его результаты носят "авторский" характер. Поэтому-то философия языка развивается Бахтиным в конечном счете как философия сознания. Сам язык (также как у Ортеги) предстает у него не в форме абстрактных единиц — слов и предложений, но в виде "реальных единиц речевого общения — высказываний", обладающих предметно-смысловой исчерпанностью, речевым замыслом говорящего и типическими композиционно-жанровыми формами завершения. Выделим следующую мысль Бахтина: формирование языкового сознания — это прежде всего приобретение способности оформлять мыслительную интенцию в законченных, целостно-смысловых произведениях, всегда соотнесенных с сознанием наших партнеров по коммуникации. Одна из наиболее эвристичных мыслей Бахтина, по нашему мнению, следующая: в каждом акте осознания действительности имеет место взаимодействие и понимание различных уровней и слоев "социально-словесной осознанности и оговоренности", что делает, как отмечал Бахтин, бессмысленным стремление к "первоначальному сознанию", "к самому предмету в себе", "к чистому ощущению" (ср. идею "символической прегнатности" или "запечатленности" в третьей части "Философии символических форм" Кассирера — речь идет по сути дела о том же

самом). Мы даже склонны радикализовать эту идею: диалогизм и порождаемая им пронизанность всей психики социальными регулирующими отношениями, которые феноменологически выступают как звучащие в сознании "чужие голоса", как "внутренний диалог" и т. п., обеспечивают качество *имманентной* интерсубъективности практически каждого акта сознания. Разумеется, здесь мы сплошь и рядом встречаемся с превращенными формами, со снятыми диалогическими отношениями, особенно в тех случаях, когда речь идет не только и не столько о сфере речевого мышления и речевого сознания, но и о тех когнитивных и аффективных процессах, которые обычно не связываются с языком и речью.

Если же говорить об общей основе "диалогизма" как методологической установке исследования сознания, то, на наш взгляд, важно подчеркнуть следующее: перед нами совокупность взглядов, возникающая как реакция на логический схематизм в исследовании сознания. "Диалогизм", как и концептуально близкие к нему взгляды экзистенциалистов, а также философская герменевтика (о чем ниже) совершенно явно отходит от классического идеала рациональности с его ориентацией на истину, выраженную в понятийной форме. Методологический регулятив в данном случае — истинность личного опыта, персонального переживания, экзистенции человека. При этом рационально-логические моменты уходят на задний план. Соответственно и язык такого сознания иной, нежели в классической традиции. Отсюда стремление к метафорической и метонимической трактовке языка, анализ смысловой целостности высказывания на бытийном и экзистенциальном уровне, отказ от монологической трактатности самих философских текстов, осознание недостаточности самого философского языка как среды выражения экзистенциального опыта.

В *Главе VII. "Понимающее сознание в поисках своего языка"* анализ сознания, вовлеченного в процесс понимания и интерпретации текстов осуществляется на материале философской и (отчасти) литературной герменевтики. Современная герменевтика, разумеется, представлена большим количеством имен и текстов. Мы и не ставили перед собой задачу охватить все направления — это противоречило бы самой идее диссертации. Для нас было важно показать как в *герме-*

невтической проблематике осмысливается интересующая нас проблема.

Герменевтическая концепция Шлейермахера теснейшим образом связана с его трактовкой природы сознания и сущности языка. Для сознания вообще и того сознания, с которым имеет дело истолкователь текстов, характерно диалектическое взаимопроникновение общего, "схематического" и интимно-личностного. Шлейермахер один из первых обратил внимание на то, что символизируются, обозначаются не только "схематизмы", но индивидуально-личностные моменты в сознании. Причем последние означиваются не только случайно, например, в беседе, но систематическим образом выражаются в текстах, которые порождает та или иная личность. Осознание этого обстоятельства привело философа к попыткам разработать достаточно строгие "каноны" понимания, которые учитывали бы, говоря современным языком, диалектику рационального и экзистенциального, "грамматического", т. е. языкового в широком смысле и "ментального", исторического и логического, культурноспецифического и культурновариантного. Размышления над этой проблематикой привели Шлейермахера к тому, что грамматическое истолкование, которому первоначально придавалось большое значение, дополняется дивинаторным методом (*divinatio* — вдохновение, предчувствие, наитие, дар прорицания), с помощью которого "тот, кто хочет понять, превращается в другого, чтобы непосредственно понять индивидуальное". Таким образом, Шлейермахер оказывается неожиданным образом близок к дискуссиям 60—80-х годов о соотношении "поверхностных" и "глубинных" структур в языковом мышлении и сознании. "Снимаемая" с мысли, уже получившей свое языковое воплощение, один грамматический покров за другим, он фактически приходит к мысли, что подлинное понимание осуществляется на уровне того, что ныне именуют "глубинными" структурами.

В герменевтике Дильтея "понимающее сознание" связано с тремя видами знаковых выражений, с тремя языками: 1) с выражениями национального языка, обозначающими понятия, суждения, более крупные мыслительные единицы, здесь понимание направлено на чистое мыслительное содержание, оно полнее, нежели в других проявлениях жизни, но нет указаний на мотивационную сферу, из которых все эти

мыслительные формы проистекают; 2) с действиями, не имеющими изначально коммуникативной функции, но приобретающими таковую в силу того места, которое они занимают в человеческой жизни, мы можем делать выводы относительно работы духа, опираясь на анализ действия; 3) с "выражениями переживания", здесь имеются в виду внешние проявления нерелфлексированной субъективности в мимике, жестике, тембре голоса, интонации, но также и "переживания", фиксированные в произведениях искусства. Для наших целей важно *эксплицировать* ту теорию значения, которая лежит в основе герменевтики Дильтея. Этот принципиальный момент странном образом был обойден авторами глубоких исследований о Дильтее (О. Ф. Больнов, Ю. Хабермас). Значение понимается Дильтеем в контексте "жизни", данной нам всегда в отношении целого к своим частям. Категория значения у Дильтея, как мы ее эксплицируем, должна пониматься как *взаимодействие двух уровней*. На первом из них значение выражает отношение целого и части: каждое проявление жизни имеет значение, поскольку оно выражает нечто как определенный знак, указывает на нечто. В этом смысле и сама жизнь не означает ничего, кроме самой себя. Но всегда есть и *второй* уровень: он задается соотносительностью жизненного события с прошлым, настоящим и будущим. Если брать конкретную человеческую жизнь, то никогда соотношение целого и части не будет раз и навсегда фиксированным; нужно дождаться конца этой жизни, чтобы понять из нее — в смертный час — значение целого, а из него — частей. При определенных условиях "события" (как часть жизни) могут превратиться в символы самой жизни; тогда они приобретут *значимость*, извлекаясь из "непосредственной" жизни и обретая новое бытие. Соответственно и понимание предстает как проникновение, вчувствование, вхождение (*Hineinversetzen*) в тот внутренний мир, на который указывают нам знаки. С точки зрения истории идей вполне очевидно влияние Дильтея на концепцию интерсубъективности и "жизненного мира", на герменевтические идеи Хайдеггера. В принципе концепция Дильтея содержит два возможных подхода к понимающему сознанию. При первом из них любые попытки понять и *строго определить* значения *знаковых выражений* наталкиваются на то, что Дильтей называл *Lebenszusammenhang* — смысловая целостность жизни.

Понимая и истолковывая нечто знаковое, мы должны помнить, что есть нечто большее, чем сиюминутность и злободневность, что жизнь не закончена, что все мнимое нами понятым, обретет иной смысл, когда события придут к некоторому концу. Отсюда вытекает то, что А. Ф. Лосев, правда, исходя из совершенно иных оснований, назвал бесконечной валентностью языкового знака. При другом подходе следует строить некоторую универсальную грамматику действий и речевых выражений, исходя из посылки, что все в человеческой жизни и сознании можно представить в виде формализованных структур.

В герменевтике Гадамера понимающее сознание оказывается глубоко погруженным в среду языкового опыта. Язык понимается Гадамером вслед за представителями немецкой ФА как средство достижения свободы от *окружающего мира* (Umwelt) с помощью актов сигнификации. Обладание "миром" (Welt) означает одновременно и обладание языком. Тема освобождения человека от натиска биологического и предметного мира логично переходит у Гадамера в проблематику *дифференциации* семиозиса — означаемого и означающего как внутреннего механизма этого явления. Здесь Гадамер абсолютно прав и его рассуждения эвристичны: "мир" выражается в языке, но жесткой и однозначной связи между *тем, что выделяется в мире и как оно выражается*, не существует. Язык в качестве *особого рода бытия* предполагает и полагает дистанцию между человеком и миром. Хотя образ мира в сознании, по Гадамеру, всегда лингвистически оформлен (sprachverfasst), но сама "отстройка" от мира с помощью языка определяет возможность *диалога* как средства достижения понимания. "Герменевтическое прояснение сознания", полагает Гадамер, должно, благодаря взаимодействию с иными языковыми и культурно-историческими мирами, снять релятивизирующее воздействие каждого отдельного национального языка. Герменевтический метод глубинного постижения смысла должен показать нам *одновременно и неустранимость языкового конституирования опыта, и границы языкового сознания*. Провозглашаемые Гадамером цели тем не менее не могут быть достигнуты в рамках его методологии: язык конституирует диалог, он же оформляет мир. Диалогичность сознания, которая должна в принципе вовлекать в процесс осмысления и невер-

бальную основу сознания, тот "глубинный", "скрытый" смысл, о котором часто пишет Гадамер, оказывается замкнут либо в круге национального языка, либо в круге понимания как игры между движением традиции и мышлением интерпретатора.

"Герменевтика бытия" К.-О. Апеля ориентирована несколько иначе. Проблема понимания текстов имеет подчиненное значение, а на первый план выходит интересубъективность сознания и коммуникации. Исходя из хайдеггеровской трактовки человеческого бытия как *Dasein*, Апель совершенно верно указывает, что довербальный уровень понимания, основывающийся на предметной деятельности, представляет собой *априори всякого иного понимания и сознания*. Над этим "телесным априори" надстраивается априори "трансцендентально-герменевтического коммуникативного сообщества": прагматикосемантические основания, нормы и правила коммуникации, усваивая которые человек становится членом сообщества (*Gemeinschaft*) и тем самым "приватная субъективность" переходит в интересубъективность. Здесь мы сталкиваемся с одной методологической контроверзой. Совершенно недостаточно, как это имеет место у Апеля, постулировать априорность языка и норм коммуникативного сообщества как оснований интересубъективного сознания. Требуется серьезное исследование того, *как именно* человек входит в мир языка и коммуникации, как язык взаимодействует с познавательными и аффективно-мотивационными структурами его психики, каковы в конечном счете психобиологические предпосылки и социальные условия развертывания этого механизма. Однако все это выходит за пределы герменевтики как метода.

Творчество *Умберто Эко* не вписывается целиком в герменевтическую традицию. Однако в его работах мы находим особый поворот в изучении "понимающего сознания" в его взаимоотношениях с семиотическими системами. Основная идея, красной нитью проходящая через все его работы, включая и два его "семиотических" романа ("Имя розы" и "Маятник Фуко"), это представление об особой онтологии языка и других семиотических средств. Они представляют собой особый род реальности, в значительной степени независимой от индивидуального сознания. Более того, если нам дана знаковая реальность, то мы *только догадываемся*, какая незнаковая реальность за ними скрыта, а может никакой реальности в

привычном нам смысле и нет. Поэтому "интерпретирующее сознание", *lector in fabula*, т. е. субъект, погруженный в мир дискурса, может, с одной стороны, использовать свое творческое воображение, высвобождая те значения, которые содержатся в тексте, в результате чего он приобретает свойство "открытости", с другой же стороны, сам текст, его семиотические средства и порождает те значения, которые присутствуют в тексте. Место достаточно свободно определенного языка (у Шлейермахера, Дильтея, Гадамера) занимает вся совокупность семиотических средств. Она достаточно глубоко анализируется с формальной стороны (классификация знаков в книге Эко "Trattato di semiotica generale" принадлежит, пожалуй, к лучшим в мировой литературе). Именно семиотические средства, их взаимодействие "толкает", "двигает с места" порождение смысла, а текст может служить инструментом познания именно в силу того, что он впитывает в себя те смысловые подвижки, которые образуются в процессе "борьбы кодов". Каждый текст, в силу присущих ему имманентно возможностей, постоянно "ввергает в кризис свои коды" и в то же самое время придает им новые, неожиданные возможности. Таким образом, понимание оказывается замкнуто в круге языка (понимаемого как совокупность семиотических средств). Человек, подчеркивает Эко, вполне способен "владеть языком", т. е. достигать большего или меньшего эффекта в коммуникации и мышлении, но в конечном счете, язык "говорит" человеком, следуя законам и правилам, которые человек не в силах изменить, "критика семиотического разума", если она претендует на серьезность, должна это признавать.

В конечном счете, мы видим, что герменевтически ориентированная философия, обращая большое внимание на семиотические средства сознания, игнорирует то обстоятельство, что "язык", будучи оторван от реального общения, мышления, предметно-практической деятельности, превращается в самодовлеющую абстрактную семиотику и тогда он действительно становится некоей особой, подчас чуждой силой. Несомненно эвристическим моментом, требующим, правда, дальнейшей экспликации, является весь комплекс идей герменевтики о соотношении языкового и ментального, норм и креативных элементов в сознании, особой онтологии семио-



гических средств сознания, границах интерпретации и природе историчности понимания.

*Глава VIII. "От философии знака к философии сознания"* посвящена философии прагматизма, символическому интеракционизму и аналитической философии. Показывается, что семиотическая философия *Пирса* представляет собой не просто этап развития семиотики (в качестве которой она обычно воспринимается лингвистами, психологами, культурологами и т. п.). Фактически в философии *Пирса* впервые сделана попытка систематического введения разработанной семиотической теории в анализ сознания. Правда, приходится признать, что семиотическая составляющая оказалась доминирующей. Здесь нужно иметь в виду, что в целом анализ *Пирса* был ориентирован относительно логических, сугубо рациональных компонентов сознания. Даже там, где он говорит об иконическом и индексальном типах семиозиса, не возникает проблемы образных и допонятийных модусов работы сознания, которые могли бы быть соотнесены с ними.

Хотя философию *Ч. В. Морриса* принято относить к позднему прагматизму, именно та часть его философского творчества, которая получила наибольший резонанс, теснее связана с идеями *Пирса*, с установкой на понимание семиозиса в контексте деятельности. Кроме того важно подчеркнуть, что *Моррис* вполне эксплицитно стремился к тому, чтобы семиотика сознания была включена в *генетический* контекст, чтобы создаваемый им формальный аппарат семиотики мог быть использован для исследования коммуникации и психики живых существ, стоящих на различных ступенях лестницы разума. Соответственно могут мыслиться ряд степеней реализации знаковости. Сохраняя *пирсовскую* трихотомию "индекс — иконический знак — символ" и вводя различие прагматики, семантики и синтаксиса, *Моррис* стремился построить такую классификацию знаков, которая могла бы быть использована для исследования поведения, коммуникации, мышления и сознания. Для этого вводится еще одно измерение семиотики. В зависимости от той роли, которую знаки выполняют в познании и регуляции поведения, он различает в качестве базовых типов идентификаторы (знаки, с помощью которых выделяются предметы и явления), десигнаторы (приписывающие им некоторые свойства), апрейзоры (дающие

оценку), прескрипторы (предписывающие определенные формы поведения). Последние в зависимости от модуса предписания могут быть гипотетические, категорические и обосновывающие.

Семиотика сознания Морриса ориентирована прежде всего относительно поведения. Однако сама логика исследования заставила его обратиться к сознанию. Решающее значение он придает "личностным постязыковым символам" — возникающим в результате внешней речи и превращения "знаков для других" в "знаки для себя", использующихся для саморегуляции вследствие того, что ранее они совпали в актах поведения с той внешней стимуляцией, которая служила для управления поведением индивидуума. Позже в силу образовавшейся таким образом временной и причинной связи становятся важнейшим компонентом механизма самоуправления и саморегуляции. Соответственно под "свободой" Моррис понимает способность организма управлять поведением с помощью знаков; высшую ступень этой способности он находит у тех организмов, у которых *постязыковые* знаки достигли высшей ступени развития, т. е. у людей. Несомненной заслугой Морриса является разработка им генетически ориентированной семиотики, т. е. такой теории знаков, которая может использоваться и реально используется многими исследователями онтогенеза и филогенеза сознания. Тем не менее прямолинейность схемы генезиса сознания, предложенной Моррисом, обусловленная его бихевиористской установкой, значительно снижает ее эвристический потенциал.

В концепции Дж. Г. Мида генезис сознания неотторжим от предметного действия и знака. Между действием и знаком ни онтологически, ни гносеологически, ни психологически нет абсолютных барьеров — предметное действие, будучи поставлено в определенное отношение, приобретает свойство первичного знака, который, в свою очередь, выступает средством социализации, подключения индивида к социуму. Принятие ролевых установок является дальнейшим шагом в наполнении сознания значениями и знаками. Ролевые установки также должны выступать как явления семиотической природы: материальным "телом" языка, "носителем значения" должны являться "образы" социально-нормированного поведения, неотделимые от их обобщенных носителей. Сознание,

по Мида, самоуправяемо в силу того, что знаки языка и предметы наделенные социальным значением, ролевые установки — все это становится частью сознания личности в качестве механизма саморегуляции. Можно было бы сказать, что значение в трактовке Мида предстает как основа сознания. Вместе с тем, следует видеть, что само значение у Мида — это прежде всего реакция. Еще одна особенность методологии Мида: хотя предметному действию уделяется большое внимание, но связь мышления с предметным действием, по сути дела, не представлена (ср. соотв. теории Пиаже, Выготского, Валлона). Роль предметного действия ограничивается формированием только одной составляющей мышления — языковой символики. Мышление в методологии Мида предстает прежде всего как выделение собственного "Я" (личностной идентичности), но осуществляемое не как декартовская рефлексия, а как соотнесение своей идентичности с "иным сознанием" через знак. Результатом этого соотнесения становится выделение своей идентичности (Self) и "обобщенного другого из потока коммуникации и взаимодействия. Коммуникация же в трактовке Мида практически лишена семантического и синтаксического компонентов: поставив в центр общения отношение "идентичности" (т. е. в конечном счете "Я" в его различных проявлениях) и "обобщенного другого", он должен рассматриваться как один из первых представителей прагматически ориентированной философии "эгоцентрических слов".

В *символическом интеракционизме* сознание понимается прежде всего в терминах интериоризированных личностью норм, ценностей, идеалов, существующих не в абстрактно-всеобщей, но преломленной через историю развития данной личности форме. В отличие от многих концепций сознания и личности в данном случае в их структуру включается и "телесное Я", причем не только как "схема тела", обеспечивающая устойчивость сенсомоторного каркаса психики, но и своей психоэмоциональной стороной. Системообразующая идея символического интеракционизма — присвоение и включение в сознание социальной семиотики. Языковая, или более широко, семиотическая способность предстает в таком случае не только как одна из составляющих сознания, но также как компонент личностной идентичности.

Такой подход, по нашему убеждению, открывает возможность достаточно эвристической трактовки онтогенеза языковой компетенции как неотъемлемой составной части онтогенеза сознания. На примере одной из работ Ю. Хабермаса, выполненной в русле символического интеракционизма с привлечением некоторых идей аналитической философии (теории речевых актов), показывается, как возможна философская модель речевого онтогенеза, построенная на достаточно последовательном различении когнитивного и коммуникативного рядов. Когнитивное развитие выступает в качестве фундамента, соединение которого с языком не просто вводит в когнитивную сферу средства классификации и указания на отношения, но обеспечивает проникновение в "нормативную реальность общества" за счет того, что Хабермас называет "системой Я-отграничителей: объективности внешнего мира, нормативной природы общества, интересусубъективности языка, субъективности психики. Коммуникативное проникновение в социальную реальность — и тут нет никаких оснований не согласиться с Хабермасом — предполагает диалектику когнитивного, языкового и собственно интерактивного (т. е. связанного с умением принимать и учитывать различные социальные роли). В концепции М. Хэллидея на первое место выходит "мир текстов", понимаемый прежде всего как способ структурирования нормативно-ценностного знания социума (в том числе и норм коммуникации). Рассматривая онтогенез сознания в коммуникативном контексте, Хэллидей отмечает, что наиболее явное проявление сознания (consciousness — со-знание, в отличие от awaigeness — текущий контроль за окружающей средой) — это способность производить и понимать речевые акты и тексты. Соглашаясь в самом общем виде с этим положением, отметим, что здесь, как и в герменевтике, исследователи сталкиваются с парадоксальностью сознания: оно оказывается способно фиксировать с помощью текстов и извлекать из них ту информацию, которая не вполне ясно осознается самим субъектом ("фоновые", "затекстовые", "предтекстовые" знания). В этом отношении имеет смысл говорить о семиотической системе сознания, включающей иерархию знаков, знаковых операций и значений.

В *аналитической философии* мы видим тенденцию аналогичную той, которую мы вскрыли в философии прагматизма.

Интерес философов все больше смещается от исследования значения знаков, взятых *in abstracto*, т. е. вне их реального употребления, к изучению: 1) невербальной основы понимания знаковых выражений (контексты, фреймы, скрипты и т. п.) и 2) типологии речевых актов и соответствующих им состояний сознания. При этом ясно обнаруживается дефектность методологии аналитической философии, ориентированной все же на исследование "атомов языка". Разумеется, можно и нужно строить номенклатуру речевых актов, пытаясь при этом понять, какие *интенциональные состояния сознания* им соответствуют. При этом, однако, следует помнить, что сфера сознания континуальна, целостна, диалектична. И это относится не только и даже не столько к концептуальному ее наполнению (как, например, полагает Р. Павилёнис), сколько к мотивационной сфере. Теория речевых актов исходит из "абстрактного объективизма" (термин Бахтина), т. е. исследует речевые акты и соответствующие им состояния сознания как дискретные сущности, забывая, что говорящий может иметь одновременно несколько противоречащих друг другу мотивов и, соответственно, интенциональных состояний. Исследование речевых актов должно осуществляться в реально осуществляемом деятельностном и коммуникативном контексте, тогда появляется возможность понять многослойность каждого такого акта и соответствующую ему многоуровневость состояний сознания. Тогда можно было бы двигаться от единичного к общему — от состояний сознаний единичных лиц к значению отдельных актов, от общей теории значения речевых актов к общей теории смысла и затем к общей теории сознания.

С эпистемологической точки зрения мы видим, что на ранних этапах своего развития прагматизм и аналитическая философия достаточно прочно вписываются в традицию рассмотрения языка как *mathesis universalis*. Сознание или мышление присутствуют как бы на заднем плане. Однако по мере того, как происходит обращение к реальному функционированию языка в коммуникативных процессах, становится необходимым обращение к ментальному плану. Общая номиналистическая установка, непонимание диалектики единичного, отдельного, общего, стремление к дискретизации континуаль-

ного по своей природе сознания, приводят к значительным упрощениям в трактовке реально существующих явлений.

В *главе IX "Символизм, внутренняя форма, знаковое опосредование сознания: пути русской философии"* дается анализ того специфического подхода к исследуемой нами проблеме, который сложился в русской философской традиции. Показывается, что на протяжении достаточно долгого времени в ней складывается вполне оригинальное и самостоятельное направление, объединенное рядом тематических и методологических установок. Важнейшие из них: исторический подход к языку и сознанию, целостная и диалектическая трактовка их взаимосвязи, системное рассмотрение иерархии мыслительных и семиотических форм, семиотическое опосредование сознания.

В работах *Потебни* мы выделяем следующие эвристические моменты: 1. Исследование уровней осуществления мышления и сознания в их соотношении с языком; 2. Артикулированность, расчлененность знаковой формы порождает артикулированность и дифференцированность ментального плана; 3. Поиски первичной мотивированности значения слова чувственными образами, приобретающими благодаря словесной фиксации устойчивость, интересубъективность, традируемость; 4. Диссоциация примарной мотивированности знака по мере развития мышления и приобретения сознанием дискурсивной формы; 5. Понимание диалектичности, даже антиномичности взаимоотношения ментального и языкового планов, проявляющееся особенно в трех аспектах: а) осознание того обстоятельства, что абсолютное соединение преимуществ дискурсивной языковой формы с полнотой наглядного образа недостижимо и б) осмысление генерации и объективации мысли: если принять, что язык служит для "объективации мысли" (как это часто утверждается ныне), то возникает логический круг: раз мысль уже существует, то зачем ее объективировать? Выход намеченный *Потебней* был додуман до конца *Выготским*: мысль есть единство общения и обобщения, только в процессе порождения мысли обобщение достигает относительной ясности и интересубъективности. Однако такое решение антиномии предполагает перемещение проблемы в генетический контекст и усиление момента динамики в трактовке диалектического противоречия, тематизированного *Потебней*.

в) Принципиально неполная интерсубъективность вербальной коммуникации (ср. модельное представление двух общающихся сознаний у Потемби — они предстают как два конуса, "сходящиеся остриями и в остальных своих частях не совпадающих". Последняя антиномия имплицитно идею многоуровневости значения: если бы значения не включали бы в себя субъективно-личностных компонентов, то "конусы" совпадали бы вполне, а также иерархию знаковых выражений — очевидно, что значения "отдельных слов" устроены иначе, чем значения целостных высказываний, функционирующих в реальном дискурсе.

В философии Шпета наиболее существенные моменты видятся нам следующим образом: 1. Осознание некоторого содержания носит надиндивидуальный характер, есть не просто "участие", а "соучастие", "сопричастность". Вместе с тем единственность и незаменимость каждого участника или соучастника этого единства не может быть уничтожена. Сознание носит соборный характер, но единственность индивидуального сохраняется в качестве важного момента. А это имплицитно — как показываем мы — иерархию субъективности и тем самым также и значения; 2. Несводимость языка ни к "чистому духу", ни к "природному" началу, но понимание его как социальной вещи среди других социальных вещей, подчиненной "собственной телеологии общества", "социальной организации и среды"; 3. Понимание "языка" не как системы чистых отношений, но как речемыслительного и речепорождающего механизма, включающего два основных уровня: к первому принадлежат "внутренняя форма", как форма "мыслимого, понимаемого, смысла, как он передается, сообщается, изображается" и внешняя форма речи, как "вещи, имеющей свою формально-онтологическую конституцию". Правда, проводя различие между двумя уровнями, Шпет дает довольно туманный ответ на вопрос, в какой же форме или в каких знаках конституировано содержание на первом уровне, коль скоро оно не выражено во внешних формах речи. Вместе с тем им намечено достаточно эвристическое решение: прежде чем быть оформленным во внешних, во многом случайных по отношению к содержанию формах, смысл должен получить фиксацию в таких знаковых формах, которые позволяют свободно перестраивать отношения мыслимых элементов и по-

степенно подводить содержание к такому уровню, когда оно может быть выражено во "внешних знаках"; 3. Идея "языкового сознания" как "*словесно-логического сознания* закономерностей жизни и развития языка в целом". Логическое сознание, или говоря современными терминами "логический интеллект", оказывается, по Шпету, целиком включенным в структуру языкового сознания; другие компоненты, например, поэтическое языковое сознание, строятся уже на логике, как на своем основании; 4. Уровневая или "слоистая" структура значения; при этом феноменология значения оказывается коррелирована с уровнями работы сознания (последний момент не дан у Шпета эксплицитно, но требует экспликации, что и имеет место в диссертации); 5. Акцент на "объективном" и "логическом" не укладывается в рамки существовавшей в то время методологии исследования диалектики вербального и невербального (довербального) в сознании. Отсюда требование радикальной реформы логики, превращение ее в "логику и методологию живой словесной диалектики" (ср. с разработкой т. н. "герменевтической логики" в 20—30-е годы в Германии Г. Мишем и Х. Липпсом). Стремление к устранению всякой "субъективности", размывающей целостность логического сознания означает не только отказ от анализа дословесной мысли, но и деятельности, поскольку она включает в себя момент индивидуального.

В огромном творческом наследии *Лосева* нас привлекают в первую очередь следующие моменты: 1) иерархическое строение всей совокупности знаковых средств; причем вся эта иерархия понимается как различные ступени воплощения сущности; 2) "диалектическая феноменология мысли", открывающая путь к такой трактовке значения, которая позволяет глубоко анализировать сознание в его взаимодействии с языком; 3) диалектическая аксиоматика знака и значения, которая при должной экспликации также приоткрывает завесу над работой сознания.

В концепции *Выготского*, если ее рассматривать в контексте интересующей нас проблемы, главные моменты видятся следующим образом: 1. Единство генетического и структурных моментов в сознании; 2. Знаковое опосредование сознания и вытекающая из него коммуникативность и интерсубъективность сознания; 3. Динамический характер а) про-



десса осознания действительности, диалектики осознанного и вербализованного и неосознанного и невербализируемого в нем, б) языкового сознания в целом, понимаемого не как выражение готовой мысли, а ее совершение в слове; 3. Развитие сознания в онтогенезе как приобретение опыта движения в "смысловом" или "семиотическом" поле, т. е. опыта отделения от непосредственно данного, оперирования с квазиобъектами, замещающими реальные предметы, в первую очередь знаками и знаковыми моделями. Хотя Выготский ставил своей задачей создание материалистической *психологии*, в его работах (как, впрочем, в работах его современников Ж. Пиаже, А. Валлона и Х. Вернера) достаточно ясно намечена линия на создание некоей синтетической науки о сознании, мышлении, деятельности, языке, которая стала известна на рубеже 70—80-х годов как "когнитивистика", "когнитология", "когнитивная психология". Такой синтез, разумеется, не отменяет необходимости ни в философии, ни в психологии, ни в лингвистике, ни в семиотике в привычном их обличии, но осознание необходимости в междисциплинарном синтезе говорит о следующем: существующие дисциплинарные ограничения становятся все более тесными для развивающейся человеческой мысли.

*Глава X. "Образы языка и образы сознания"* носит синтезирующий характер. В § 1 "Идея дополнительности в исследовании взаимосвязи языка и сознания" показывается ограниченность применения понятия "парадигма" к философскому знанию. Возникновение и падение философских парадигм не выводятся однозначно из потребностей осмысления опытного знания, да и их роль в продвижении и развитии гуманитарного знания не очевидна. Философские парадигмы существуют как бы в отдельных мирах, оказывающих друг на друга ограниченное влияние. Вместе с тем анализ литературы и тенденций развития философской мысли в России 90-х годов показывает, что ныне в мире наблюдается стремление к интеграции философского знания.

Выделенные нами основные исследовательские программы в философии XIX—XX вв. следует рассматривать как дополнительные в боровском смысле, т. е. *взаимодополнительные*, но никогда не становящиеся *тождественными* классы понятий и концептуальных конструкций. Дополнительность понимается нами в контексте данной работы как методологи-

ческий регулятивный принцип, позволяющий рассматривать выделенные нами основные методологические ориентации как взаимодополняющие друг друга языки описания некоторого фрагмента реальности, а именно языка и сознания в их взаимоотношениях. Методологические парадигмы не отменяют, а дополняют друг друга, причем здесь, как и в любом процессе развития, приобретения сочетаются с потерями. Развиваясь, каждая методология всегда *выигрывает в частностях*, но одновременно неизбежно *проигрывает в целостности*. Это противоречие выступает как одна из важнейших движущих сил в развитии любой методологии.

Использование принципа дополнительности предполагает следующие моменты: 1. Результатом синтеза должен быть метод обладающий значительными эвристическими и прогностическими возможностями; 2. Следовательно, он должен объяснять значительный массив эмпирического материала и плодотворно взаимодействовать с методами и теориями частных наук; 3. Он должен включать в себя достижения иных философских методов.

В качестве синтеза предлагается расширенный антропологический метод. Его основные черты таковы: 1. Целостное рассмотрение человека и его бытия; 2. Персоналистический принцип в изучении духовной жизни (коммуникативность и диалогизм личностного бытия, кумулятивность и относительная независимость духовной сферы); 3. Диалектика биологического и социального, креативность как диалектическая противоположность биологической неспециализированности человека; 4. Диалектически понимаемая "естественная искусственность" и "опосредованная непосредственность" человеческого бытия и вытекающая отсюда семиотическая опосредованность деятельности и сознания. Феноменологическая, герменевтическая, техника системного анализа выступают как технические языки, используемые в рамках обрисованного выше метода.

В § 2 "*Аспекты языка и аспекты сознания. Синтез*" предпринимается попытка концептуального синтеза. Прежде всего показывается, что одно из основных препятствий на пути сравнительно непротиворечивого понимания единства языка и сознания является недифференцированное понимание как "сознания", так и "языка". Показывается, что для описания

сознания используется целый ряд метафор ("блочная", компьютерная, уровневая, "архипелагическая", "света и тьмы" и др.). Большинство из используемых метафор является базисными, т. е. в них фиксируются необходимые и существенные признаки. В силу этого они обладают определенным эвристическим потенциалом. Вместе с тем используя метафорические модели, мы неизбежно перестаем замечать, что произошло гипостазирование тех или иных понятий и наделение их не гипотетическим, а онтологическим статусом.

Недостатки метафорического метаописания сознания в известной степени снимаются с помощью использования феноменологической техники, в частности метода дистинкций, восходящего к анализу сознания Гуссерлем во второй части второго тома "Логических исследований". В качестве базовых дистинкций мы рассматриваем следующие: I. Первичные, конституирование которых образует чувственную ткань сознания; они образуют функциональный базис для следующего уровня, на котором происходит конституирование смысловых актов сознания, т. е. различение акта сознания и его содержания, акта сознания и коррелирующего с ним образа, образа и знака, акта сознания и смысла; II. Различение допредикативных и предикативных состояний сознания. Вышеочерченная трактовка сознания позволяет наметить следующие ключевые пункты его развития: 1) формирование функционального базиса знака и языка "глубинных структур", "языков мысли"; 2) становление семиотической функции; 3) появление дистинкций смысла и дифференциации семиозиса. III. Развитие рефлексивных модусов работы сознания.

Углубляя анализ сознания, мы выделяем следующие его аспекты. Сознание<sup>1</sup> — форма психической организации, присущая человеку, выражающаяся в речи, невербальной коммуникации, деятельности; ее ядро составляет сознание<sup>2</sup> — экзистенциальный центр психики; сознание<sup>3</sup> — интеллект, характеризующийся упорядоченностью и расчлененностью, использованием выводных операций; сознание<sup>4</sup> — текущий контроль за соответствием окружающей среды тем установкам и ожиданиям, которые имеются у каждого человека, произвольный контроль легко переходит в произвольный, когда происходит рассогласование модели потребного будущего и реальности.

Семиотические явления рассматриваются в диссертации на основе категориального аппарата диалектики. 1. На уровне всеобщего, выступающего как основание, перед нами универсальная семиотическая способность человека, ей соответствующая универсальная семиотическая мегасистема и соответствующая ей глобальная коммуникация. 2. На уровне общего — отдельные семиотические системы, дифференциация способов обозначения, коммуникация в национальных коллективах и социальных группах. 3. На уровне особенного — семиотическая деятельность (речевая и невербальная коммуникация, внутренняя речь) индивидуума, выражение и объективация индивидуального сознания. 4. На уровне единичного — индивидуальное использование семиотических средств в конкретных ситуациях, конкретные, в том числе речевые, акты.

Что касается выделенных выше аспектов сознания, то очевидны корреляции сознания<sup>1</sup> с языком на уровне всеобщего. Сознанию<sup>3</sup> соответствует язык как общее, отдельное и единичное. Основные функции семиотических средств в данном случае: формулировка задач, встающих перед человеком из решение, рефлексия над полученными результатами, концептуализация эмоций, чувств, результатов восприятия. Единицы и операции вербального интеллекта образуют действительно "неразрывное единство" с языком. Феноменологически они совпадают в основном с иерархией значений и операций в языке. В этом смысле можно говорить о сознании<sup>5</sup> — языковом и речевом сознании, механизмах построения и понимания высказываний, текстов, рефлексии над основными семиотическими измерениями — семантикой, синтактикой, прагматикой. Сознание<sup>2</sup> вербализовано частично. Вербализация касается в основном рефлексивных моментов, знания о своем "Я", его *прошлом*, текущих целях и задачах. Сознание<sup>4</sup> то, что в англоязычной литературе называется *awareness*, и феноменологическом отношении невербально. Когда распадается модель потребного будущего, тогда включается сознание<sup>3</sup> и сознание<sup>5</sup> (в меньшей мере — сознание<sup>2</sup>) и *вербализация выступает как средство подключения к информационным ресурсам индивида и общества.*

Конкретизации данных положений служит разработанная автором иерархия семиотических явлений: I. Протосемиотический уровень (ПрС<sup>1</sup>), к которому относятся механизмы

передачи информации внутри организма (эндосемиотика, или соматосемиотика в смысле Т. А. Себеока и Т. фон Икскюлля, "первичные коды" И. Быстржины). Второй уровень (ПрС<sup>2</sup>) — "языки мозга", "языки мысли" — обобщенные и достаточно систематизированные ментальные репрезентации, представляющие собой *функциональный базис* для более высоких уровней семиозиса. На уровне ПрС<sup>2</sup> начинается дифференциация семиозиса. В нашем феноменологическом описании это соответствует дистинкциям смыслового уровня: образ/знак, значение/знак. Различным степеням дифференциации функционального базиса знака и семиозиса в целом соответствуют три последующих уровня: палеосемиотический, языковой и уровень третичных знаковых систем познания и культуры.

II. Палеосемиотический и три его подуровня: 1. Первичная, произвольная невербальная коммуникация (ПлС<sup>1</sup>); 2. Вторичная невербальная коммуникация (ПлС<sup>2</sup>) произвольно регулируемые и (или) кодифицированные знаки невербальной коммуникации; 3. Третичная невербальная коммуникация (ПлС<sup>3</sup>): кодифицированные языки жестов, жестово-знаковые языки глухонемых, аборигенов Австралии и Америки, кодифицированные невербальные языки пантомимы и пр.

III. Языковой уровень. Его фундамент — НЯ. Основные особенности — двойное означивание (в языке и речи), принцип двойного членения (отчасти это уже имеет место на уровне ПлС<sup>3</sup>), иерархия уровней, каждый из которых обладает своими типами значений (фонетический, морфологический, словесный с множеством подуровней, синтагматический, сентенционный, над фразовый и текстовый). IV. Уровень знаковых систем познания и культуры, представленный большим числом форм. Здесь происходит своего рода диалектическое снятие в отношении субстрата: в него включается большое число иконических знаков, характерных для ПлС<sup>2</sup> и ПлС<sup>3</sup>; однако здесь они призваны выражать такое содержание, которое невозможно или затруднительно выразить средствами НЯ.

Таким образом, соотношение языка и сознания понимается нами сутобо динамично: эта динамика учитывает и аспектацию сознания и генетический момент.

В "Заключении" подводятся итоги исследования и намечаются контуры дальнейшей разработки проблемы.

Основные идеи диссертации изложены в следующих опубликованных работах автора, общим объемом 68,1 п. л.

**I. Монографии, разделы в коллективных монографиях, учебные пособия, брошюры.**

1. Язык и сознание. Основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX веков. Иваново: ИвГУ, 1994. 21,62 п. л. 370 с.

2. Интерсубъективность как способ социокультурного бытия // Актуальные проблемы философии сознания. Иваново: ИвГУ, 1997. 1 п. л. С. 89—105. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,5 п. л.)

3. Философия языка и семиотика: проблемы, решения, задачи исследования // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 0,7 п. л. С. 3—13.

4. Сознание, личность, язык в философии Э. Левинаса // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 0,7 п. л. С. 71—82.

5. Evolutionsgenetische Probleme der Psychosemiotik // Psychosemiotik — Neurosemiotik — Psychosemiotics — Neurosemiotics. Bochum: Universitätsverlag, 1993. 1,5 п. л. С. 225—253.

6. Биологические и социальные факторы в развитии и функционировании языка и языкового общения // Биология в познании человека. М.: Наука, 1989. 1,1 п. л. С. 171—187.

7. Язык, мышление, сознание. Иваново: ИвГУ, 1988. 5,35 п. л. 91 с.

8. Философские проблемы этологии и зоопсихологии // Новое в жизни, науке, технике. Сер. Философия. 1984. № 5. 3,5 п. л. 64 с. (Соавтор Ерахтин А. В. — 1,75 п. л.)

## **II. Статьи.**

9. Сознание, язык, смысл: в поисках новой парадигмы // Философский альманах. Вып. I. Иваново: ИГАСА; РФО, 1997. 2 п. л. С. 4—36.

10. Философия языка Г. Г. Шпета: внутренняя форма, смысл, знак // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 4. СПб.: Изд. СПбГУ, 1995. 1,5 п. л. С. 20—48.

11. Сознание, мышление, понятие и имя. Предисловие науч. редактора // Ханзак Э. Значение, понятие, имя. Иваново: ИвГУ, 1995. 0,5 п. л. С. 3—11.

12. Слово в текстах М. Хайдеггера: языковое сознание и языковая личность // Творчество писателя и литературный

процесс. Слово в художественной литературе: типология и контекст. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1994. 1,1 п. л. С. 117—132.

13. Идея диалогизма сознания в философии и психологии XIX—XX веков // Бахтинские чтения. Философские и методологические проблемы гуманитарного познания. Орел: Изд. ОГТРК, 1994. 0,5 п. л. С. 59—68.

14. Сознание и интерсубъективность // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1994. 0,8 п. л. С. 90—104. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,4 п. л.)

15. Семиотика сознания: к основаниям когнитивно-антропологического подхода // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1994. 1 п. л. С. 169—184 (Соавторы Носикова Т. А., Шишкина Г. М. — 0,4 п. л.)

16. Психосемиотические идеи Л. С. Выготского и разработка психосемиотики сознания // Актуальные проблемы современной психологии. Материалы науч. чтений, посвященных 60-летию харьковской психологической школы. Харьков: Акад. педагог. наук Украины, 1993. 0,35 п. л. С. 11—15.

17. Диалогизм сознания: философский и психологический анализ // Ивановский государственный университет. 20 лет. Юбилейный сб. науч. статей. Ч. 1. Иваново, 1993. 0,6 п. л. С. 139—150.

18. Язык и языковая коммуникация в контексте биологического знания // Новости искусственного интеллекта. Журн. ассоциации искусственного интеллекта. 1992. № 4. 0,35 п. л. С. 88—91.

19. Логика мифологического текста (О работах О. М. Фрейденаберг и Я. Э. Голосовкера) // Мышление и текст. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1992. 1,5 п. л. С. 120—147. (Соавтор Боброва С. П. — 0,5 п. л.)

20. Диалектическая природа сознания и проблема его семиотических средств // Сознание и теория мировоззрения: история и современность. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1992. 1,3 п. л. С. 70—90.

21. Ценности человеческого бытия в палеоантропологии Р. Бильца // Культура и ценности. Сб. науч. тр. Тверь: Тверской ГУ, 1992. 0,5 п. л. С. 85—95.

22. Роль языка в становлении сознательного отражения (Некоторые общие вопросы исследования) // Диалектика развития и функционирования сознания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1990. 1 п. л. С. 15—31. (Соавтор Силич Т. А. — 0,5 п. л.)

23. Язык человека в эволюционно-генетическом аспекте // Поведение животных и человека: сходство и различия. Сб. науч. тр. Пушино: АН СССР. Институт эвол. морфол. и экологии животных им. А. Н. Северцова, 1989. 1,5 п. л. С. 164—187.

24. Некоторые эволюционно-генетические аспекты психосемиотики // Психосемиотика познавательной деятельности и общения. Межвуз. сб. науч. тр. М.: Моск. заоч. пед. институт, 1990. 1 п. л. С. 18—35.

25. Интеллект и коммуникация в их взаимосвязанном развитии // Мысль и текст. Сб. науч. тр. Фрунзе: Киргизский гос. университет, 1988. 1 п. л. С. 25—42.

26. Сигнал и знак как средства психологического воздействия (Генетические аспекты) // Психологическое воздействие на личность и группу. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1989. 0,5 п. л. С. 44—50.

27. О знаковом и языковом сознании // Природа общественного и индивидуального сознания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1989. 0,7 п. л. С. 25—38.

28. О диалектике мышления как родовой способности человека // Диалектика как методология научного познания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1988. 0,7 п. л. С. 82—95.

29. О природных и социальных предпосылках активности сознания // Творческая активность сознания и общественная практика. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1988. 0,6 п. л. С. 4—14.

30. Некоторые философские проблемы филогенеза и онтогенеза языка и общения // Творческая активность сознания и общественная практика. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1988. 0,6 п. л. С. 50—61. (Соавтор Силич Т. А. — 0,3 п. л.)

31. Язык и понятийное мышление / К проблеме полиморфизма и гетерогенности мышления // Сознание и диалектика познания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1986. 1 п. л. С. 32—48.



32. О предпосылках возникновения человеческого мышления и языка // Филос. науки. 1986. № 1. 1 п. л. С. 55—64 (Соавтор Ерахтин А. В. — 0,5 п. л.)

33. К изучению биологических предпосылок происхождения знаковой коммуникации // О целостном подходе к изучению жизнедеятельности человека. Ч. II. М.: Институт философии АН СССР, 1985. 0,25 п. л. (Соавтор Ерахтин А. В. — 0,1 п. л.)

34. Знак и образ в мышлении и сознании // Становление и структура сознания и познания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1983. 0,7 п. л. С. 65—75.

35. Язык и наглядное мышление // Становление и структура сознания и познания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1982. 0,7 п. л. С. 48—61.

36. Язык и память человека // Сознание и диалектика процесса познания. Межвуз. сб. науч. тр. Иваново: ИвГУ, 1980. 0,5 п. л. С. 134—144.

### III. Тезисы докладов и сообщений.

37. Семиотическая компетенция, языковое сознание и языковое мышление // XII Международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации "Языковое сознание и образ мира". Институт языкознания РАН, Московский лингвистический университет. М., 1997. 0,2 п. л. С. 128—129.

38. Экзистенциально-антропологический диалогизм М. Бубера // Ивановский государственный университет — региональный центр науки, культуры и образования. Тез. докл. юбилейной науч. конф. Иваново: ИвГУ, 1994. 0,2 п. л. С. 281—282.

39. Уровни сознания и их семиотические механизмы // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Материалы межрегиональной научной конференции. Иваново: ИвГУ, 1994. 0,35 п. л. С. 123—127. (Соавтор Шишклина Г. М. — 0,15 п. л.)

40. Язык, сознание и интерсубъективность "жизненного мира" // XI Всероссийский симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации "Язык, сознание, культура, этнос: теория и практика". М.: Институт языкознания РАН, 1994. 0,3 п. л. С. 85—88. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,15 п. л.)

41. Ментальная трансформация сознания и культуры // XI Всероссийский симпозиум по психолингвистике и теории

коммуникации "Язык, сознание, культура, этнос: теория и практика". М.: Институт языкознания РАН, 1994. 0,2 п. л. С. 90—92. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,1 п. л.)

42. "Жизненный мир": язык, сознание и интересубъективность // XX век и философия. Тез. докл. и сообщ. Международной конф. М.: Московская гос. акад. печати, 1994. 0,2 п. л. С. 68—69. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,1 п. л.)

43. Интересубъективный аспект трансформации сознания и культуры // XX век и философия. Тез. докл. и сообщ. Международной конф. М.: Московская гос. акад. печати, 1994. 0,2 п. л. С. 38—39. (Соавтор Серов Ю. М. — 0,1 п. л.)

44. Знак и язык как сущностные силы: философско-антропологический подход // Человек: сущностные силы и социальные возможности. Материалы всесоюзного симпозиума 15—17 октября 1991 г. Бишкек: Институт философии АН Кыргызстана, 1993 г. 0,25 п. л. С. 23—26.

45. Уровни и механизмы семиотики сознания: личностный подход // Человек: сущностные силы и социальные возможности. Материалы всесоюзного симпозиума 15—17 октября 1991 г. Бишкек: Институт философии АН Кыргызстана, 1993 г. 0,25 п. л. С. 135—138. (Соавтор Силич Т. А. — 0,1 п. л.)

46. О гетерогенности и полиморфности речемыслительной сферы сознания // X Всесоюзный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации "Психолингвистика и межкультурное взаимопонимание. М.: Институт языкознания АН СССР, 1991. 0,2 п. л. С. 242—243.

47. Диалогизм сознания: метафора и реальность? // Тезисы докладов вторых саранских бахтинских чтений. Саранск: Мордовский гос. универс., 1991. 0,2 п. л. С. 41—43. (Соавтор Силич Т. А. — 0,1 п. л.)

48. Семиотическая система сознания: нормативно-ценностный аспект // Нормы человеческого общения. Тез. докл. межвуз. науч. конф. Горький: Горьковский гос. пед. инстит. иностранных языков, 1990. 0,3 п. л. С. 24—26.

49. К вопросу о знаковой системе этнического сознания // Этнопсихологические аспекты речевого общения. Тез. докл. совещания-семинара. Ч. 1. Самарканд; М.: Институт языкознания АН СССР; Самаркандский пед. институт, 1990. 0,2 п. л. С. 96—97.

50. Языковая способность и сущность человека: о возможности антропологического подхода // Культура, деятельность, человек. Тез. выступ. на конф. 6—7 сентября 1990 г. Усть-Каменогорск: Усть-Каменогорский пед. инст., 1990. 3 п. л. С. 159—160. (Соавтор Силич Т. А. — 0,1 п. л.)

51. Ноосфера и семносфера // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Тез докл. респ. Иваново: ИвГУ, 1990. 0,25 п. л. С. 68—70.

52. К изучению структуры мифологического сознания: проблема символа // Тез. докл. обл. науч.-практ. конф. Иваново, 1990. 0,2 п. л. С. 94—96. (Соавтор Боброва С. П. — 0,1 п. л.)

53. Биологическое и социальное в онтогенезе языка: к основаниям антропологического подхода // X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки. Тез. докл. и выст. Секц. 6—7. Минск, 1990. 0,15 п. л. С. 149—150. (Соавтор Силич Т. А. — 0,05 п. л.)

54. О единстве и многообразии мышления: гетерогенность и полиморфность // X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки. Тез. докл. и выст. Секц. 8—10. Минск, 1990. 0,1 п. л. С. 29. (Соавтор Боброва С. П. — 0,05 п. л.)

55. Социальные и биологические детерминанты онтогенеза речевой деятельности: к вопросу о выборе методологического основания исследования // Философия: прошлое, настоящее и будущее. Тез. докл. V Региональных философских чтений. Фрунзе: Институт философии и права АН Киргизской ССР, 1989. 0,3 п. л. С. 48—51. (Соавтор Силич Т. А. — 0,15 п. л.)

56. Понятие семиотической функции в работах А. Валлона и Ж. Пиаже // Теоретические и экспериментальные проблемы психологии в современных условиях. Тез. докл. к VII съезду Общества психологов СССР. М.: АН СССР, Общество психологов СССР, 1989. 0,15 п. л. С. 96—97.

57. Структуры и уровни языкового сознания // Языковое сознание. Материалы IX Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и коммуникации. М.: Институт языкознания АН СССР, 1988. 0,2 п. л. С. 139—141.

58. Семиотическая система сознания: генетический аспект // Генезис, структура и функции индивидуального сознания

ния. Тезисы республиканской научно-теоретической конференции "Философские проблемы сознания и современность" Ч. 1. Иваново, 1988. 0,35 п. л. С. 40—44.

#### IV. Рецензии.

59. Салмина Н. Г. Знак и символ в обучении. М., 1988 // *Znakolog: An International Yearbook of Slavic Semiotics. Vol.3* Bochum: IFISS, 1991. 0,5 п. л. С. 305—311 (на нем. языке).

60. Тарасов К. Е., Великов В. К., Фролова А. И. Логика и семиотика диагноза // *Znakolog: An International Yearbook of Slavic Semiotics. Vol.3. Bochum: IFISS, 1991. 0,5 п. л. С. 313—320* (на нем. языке). (Соавтор Альпер И. А. — 0,25 п. л.)

61. W. Koch / *The genesis of language. Bochum: Universitätsverlag // Вопросы языкознания. 1993. № 3. 0,4 п. л. С. 141—143.*

#### V. Переводы философских текстов.

62. Хайдеггер М. К вопросу о назначении дела мышления / Heidegger M. *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens. St. Gallen, 1984 // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново: ИвГУ, 1994. 1 п. л. С. 225—235.*

63. Холенштайн Э. Универсальная семиотика / *Hölenstein E. Einführung: Semiotica universalis. Suhrkamp // Jakobson R. Ausgewählte Texte, 1919—1982. Fr. a. Main, 1988. S. 9—38 // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 1 п. л. С. 14—32.*

64. Ясперс К. Язык / *Jaspers K. Die Sprache. München: Piper-Verlag, 1964 // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 1,25 п. л. С. 184—205.*

65. Бубер М. Изреченное слово / *Buber M. Das Wort, das gesprochen wird // Buber M. Logos: Zwei Reden. Heidelberg: L. Schneider, 1967. S. 7—29 // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 0,7 п. л. С. 203—213.*

66. Шютц А. Некоторые структуры жизненного мира / *Schütz A. Some structures of the life-world // Schütz A. Collected papers. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. Vol. 3 // Философия языка и семиотика. Иваново: ИвГУ, 1995. 0,7 п. л. С. 213—226.* (Соавтор Кукарцева М. А. — 0,35 п. л.)

**ПОРТНОВ Александр Николаевич**

**ВЗАИМОСВЯЗЬ ЯЗЫКА И СОЗНАНИЯ  
В ФИЛОСОФИИ XIX—XX ВЕКОВ:  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ  
ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Лицензия ЛР № 020295 от 22.11.96. Подписано в печать 08.12.97.

Формат 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага писчая. Печать плоская.

Усл. печ. л. 3,49. Уч.-изд. л. 3,2.

Тираж 120 экз. Заказ 2755.

Ивановский государственный университет  
153025 Иваново, ул. Ермака, 39

Типография Главного управления по комплектованию  
и подготовке кадров Минтопэнерго Российской Федерации  
153025 Иваново, ул. Ермака, 41