

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2

Ю.В. Петров

СЕМИОТИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС И ЕГО ИСТОКИ
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Рассматривается вопрос о причинах актуализации семиотических проблем с середины XX в. и о сущности философии постмодернизма. Отмечается коренное отличие семиотического подхода, которое состоит в следующем: исследование объекта замещается исследованием слов, с помощью которых объект находит выражение. На место вопроса о реальности познания выносится вопрос о языке, о выяснении отношения «означающего» и «означаемого». Реальность ограничивается «говорением», поэтому онтология понимается как языковое и дискурсивное произведение («говорение о говорении»).

Ключевые слова: язык; знак; символ; семиотика; означающее; означаемое; репрезентация.

Мысль есть только знак,
как и слово – только
знак для мысли.

Ф. Ницше

Современная философия, сосредоточив свои интересы в познании на вопросах языка («лингвистический поворот»), одновременно с этим актуализировала такую область знания, как семиотика (σημιотικ – знак – греч.). Вместе с языком и словом в гносеологию (эпистемиологию) пришли понятия знака и символа, поскольку «нет символики до говорящего человека... непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир и сделать его священным» [1. С. 52]. Сегодня нет более востребованной темы, чем знак, символ, знаково-символическая природа искусства и культуры в целом. Такая её востребованность грозит превратить семиотику в модное течение, что не будет способствовать её глубокому изучению. «Проблема языка, как бы её ни понимать, никогда не была такой, как все, – говорит Деррида. – Но сегодня как никогда она как таковая заполнила собою весь мировой горизонт самых различных исследований и самых разнородных (по цели, методу, идеологии) речей. Свидетельство этому – обесценивание самого слова “язык” (*langage*), доверие которому изобличает небрежность словаря, желание соблазнить по дешёвке, пассивное следование за модой, авангардистское сознание, за которым скрывается невежество. Эта инфляция знака “язык” есть инфляция знака как таковая, абсолютная инфляция» [2. С. 21]. Можно сказать, что пришла вторая волна в изучении языка, знака и символа; после работ Э. Кассирера, Н. Бердяева, Вяч. Иванова, А. Белого и др. наступило некоторое затишье в разработке этих вопросов. Однако, начиная с середины прошлого века, философия вновь обратилась к проблеме семиотики (в данном случае речь не идет об англо-американской традиции в изучении языка; автор исследует вопрос, опираясь на французскую школу структурной лингвистики и работы философов-постмодернистов). Знак и символ во второй раз обрели главенствующее положение в философии и философии культуры. Какие причины лежат в основании семиотического ренессанса?

Видимо, с семиотическим учением произошло то же самое, что и с науками о культуре. Науки о культуре существовали со времен Античности: история, фило-

софия, филология и т.д.; явления культуры постоянно находились в центре внимания исследователей. Но в прошлом эти науки «не воспринимали явления культуры как явления культуры» [3. С. 234], а сама культура не переживалась как культура. Результаты человеческой деятельности стали пониматься как культурные феномены относительно недавно – в Новое время, когда для этого сложились определенные предпосылки. Рефлексия над культурой начинается с появлением философии жизни, осуществившей поворот гуманитарного знания в область культурологии и философии культуры. Для философии жизни очевидным является тот факт, что познание не есть чистое умозрение субъекта, но некое «экзистенциальное отношение», в котором гносеологические вопросы обусловлены социальным процессом. Экзистенциальное отношение субъекта к объекту в первую очередь связано с *действием*; существует примат практического субъекта над теоретическим. Рефлексия по поводу предметной деятельности и её роли в теории познания приводит к важным методологическим выводам: социальный процесс становится познавательным лишь при условии, когда люди стремятся сознательно воздействовать на него. Науки об обществе в подлинном смысле возникают в тот период, когда делается попытка теоретически осознать процесс практического преобразования общественной жизни (буржуазные революции XVII–XVIII вв. в Европе). Конституирование общественных наук явилось причиной появления наук о культуре; последние являются завершающим этапом в развитии социальных наук. Науки о культуре (культурология) возникают в тот период, когда складывается научное представление об общественной жизни.

Что-то напоминающее конституирование наук о культуре в Новое время можно наблюдать и в области развития современной семиотики. Наука о языке, о знаках и символах получила дополнительный импульс в части проблематизации и своего последующего развития не в силу собственного внутреннего движения, но благодаря внешнему фактору – герменевтике и философии постмодернизма. Основные идеи постмодер-

нистской философии предполагают дальнейшее изучение вопросов о языке, знаке, символе, интерпретации, текстуальности, новой метафизике, множестве онтологий и т.д. В качестве главных идей, послуживших стимулом к дальнейшему исследованию знаково-символической проблематики и расширению поля применимости семиотики до таких областей научного знания, где ранее она не использовалась, можно назвать две: идею автономии языка по отношению предметной действительности и идею множественности онтологий в новой метафизике. В семиотических учениях конца XIX – начала XX в. (Кассирер, Бердяев, Белый, Вяч. Иванов и др.) понятия знака и символа использовались главным образом для того, чтобы противопоставить знаково-символическую природу познания теории отражения. В современной философии (Деррида, Лакан, Фуко, Барт, Хабермас, Эко) данная проблема выходит за рамки гносеологии. Теперь мыслители идут дальше – всю культуру объявляют коммуникацией, в основе которой лежат знаковые системы. Их больше не интересует вопрос о реальности познания – насколько истина репрезентирует объективную действительность; внимание философов сосредоточено на языке, на выяснении отношения означающего и означаемого. Реальность ограничивается «говорением», поэтому онтология есть языковое и дискурсивное произведение – «говорение о говорении». Исследование объекта, в таком случае, замещается исследованием слов, с помощью которых данный объект находит выражение, а также рефлексией речевых практик, воспроизводящих данный объект. Языковой анализ, осуществленный в постмодернизме, показал, что не существует жесткой связи между словами языка и предметной действительностью, выступающей референтом по отношению к слову. Связь между словом (означающим) и объектом (означаемым) является произвольной. Выше было отмечено, что «лингвистический поворот» в философии – внимание к языку и его структуре, позволил сделать вывод, что язык, обладая собственной внутренней структурой, не отражает внешний мир, но его конституирует и замещает. Невозможно получить адекватную картину реальной действительности в своём «истинном» содержании; субъект в процессе познания объекта зависит от возможностей языка. Лингвистические структуры обуславливают видение действительности и репрезентируют её через свое собственное строение в силу тождества мышления и бытия. Существует только язык; содержание понятия замещает реальную действительность, и гносеология приобретает статус онтологии. «Вне текста не существует ничего» [2. С. 171]. Другими словами, язык не является средством отображения действительности, а слово не есть «означающее» по отношению к «означаемому». Язык из обычной *репрезентации*, как он понимается в корреспондентской теории истины, превращается в *заместитель* репрезентируемой действительности.

Подобное понимание связи языка и предметной действительности явилось дальнейшим стимулом в развитии семиотики или семиологии. Слово языка («означающее») есть знак, и он условно и произвольно связан с любым предметом действительности («означаемым»). Означающих знаков может быть множество,

поскольку их выбор субъектом не обусловлен функцией отображения, но только функцией обозначения («означивания»). «*Означающее предшествует означаемому*. Язык никоим образом не является *медиумом*, средством выражения, опосредующим звеном между “изнутри” и “снаружи”». Весь код предшествует сообщению» [4. С. 93]. Однако знак, обозначая предмет, имеет то свойство, что он выступает не просто как медиум между субъектом и предметом исследования, но начинает *замещать* означаемое (предмет исследования). Операция замещения свидетельствует, что знак объективно претендует на *онтологию*, благодаря чему философия осуществляет «поворот к новой онтологии...» [5. С. 152]. Новая онтология не репрезентирует реальную действительность; она построена на «говорении» и сводится к языковому и дискурсивным практикам субъекта. Ограничение онтологии областью языка – «говорением» – означает, что она построена средствами словесных знаков, которые при отсутствии трансцендентальных означаемых обладают бесконечной игрой значений («игра значений не имеет пределов» – Деррида). Постмодернизм заменяет вопросы философии сознания вопросами философии языка, элиминирует традиционную проблематику и исследует отношение означающего к означаемому, не обращаясь к изучению реальности. Из этого следует вывод, что может быть множество онтологий.

Вопрос о множестве онтологий есть один из самых интересных в постмодернистской философии и метафизике вообще. Диалектика как учение о развитии и переходе противоположностей друг в друга перестала удовлетворять философствующие умы в середине прошлого века. Диалектика, по мнению постмодернистов, выродилась в «логику тождества», поскольку стала такой формой мышления, которая представляет «другое» через редукцию к «тому же самому»; «различие» в этой диалектике сводилось к тождеству. Вот этой логике тождества и было противопоставлено «мышление о различии». Корни этого мышления уходят в греческую философию («греческое чудо» – Левинас). «Исповедуя *ελεγκειν τεσ ουσιας*, признав уже в своем втором слове (например, в “Софисте”) то, что инаковость должна обнаруживаться у самого истока смысла, принимая инаковость вообще в сердце логоса, греческая мысль навсегда защитила себя от всякого абсолютно *неожиданного* для неё призыва... Мы живем в различии и самим различием...» [6. С. 229]. Посредством «мышления о различии» можно построить множество представлений о мирах; если рациональная метафизика («философия силы» – Левинас) претендовала на единую онтологию – единую картину мира – посредством своего «законодательного разума», заставляющего подчинить индивидуальные сознания некоему чистому разуму и абсолютной истине, то для постмодернистского мышления характерен отход от трансцендентализма в направлении *интерпретативно*-го разума – разума, основанного на свободе и игре воображения. Получение готового знания есть бесконечный процесс; познание следует постоянно пересматривать, а его результаты проверять с учетом наличия в них объективных и субъективных моментов; наблюдение и экспериментирование есть постоянное условие

получения нового знания, способствующее преодолению догматизма в мышлении. На действительность нельзя смотреть со стороны; субъект не может быть внешним наблюдателем происходящего, но ему необходимо погружаться в объект, снимать противоположность познающего и познаваемого. Такое единство субъекта и объекта наиболее отчетливо наблюдается во взаимоотношении «я» и «другого»; Деррида в этой связи актуализирует мысль Э. Левинаса об истине «живого опыта». «Отстраняясь от сплоченности и соучастия, – отмечает Деррида, – Левинас нацеливается на встречу лицом к лицу с другим, встречу, случающуюся до *Mitsein*, которое в таком случае будет лишь производной и видоизмененной формой первичного отношения с другим. «Лицом к лицу без всяких посредников» и без «слияния». Без посредников и без слияния, ни опосредованность, ни непосредственность – вот истина нашего отношения с другим, истина, которая так и не была принята логосом традиции» [2. С. 140].

Идея познания как конструирования, основанного на игре воображения, явилась следствием теории языка, разработанной в рамках структурализма. Язык как знаковая система не отражает объективную действительность, но только ее обозначает. В познании означающее является таким условным знаком, который может быть замещен или вытеснен другим означающим. Поскольку слово языка как означающее приобретает в своем смысловом значении онтологическую функцию, то различные знаки привносят в одно и то же означаемое различные новые смыслы. Новые «эффекты смысла» будут свидетельствовать о множественности онтологий или разнообразии картин мира. Другими словами, благодаря знакам с их смысловыми значениями можно построить множество воззрений об одной и той же действительности.

Из данного положения вытекает то следствие, что предметы и явления объективной действительности не обладают свойствами, первичными по отношению к интерпретациям. Напротив, все явления внешнего мира не есть вещи-в-себе; их онтологический статус целиком зависит от интерпретации. Любой объект познания необходимо включается в объяснительный контекст, в пределах которого он приобретает определенный онтологический статус; за этим контекстом находятся другие, наделяющие данный объект другими смыслами с иными онтологиями. Причиной подобной множественности или «инаковости» воззрений на действительность оказывается знаково-символическая природа человеческого познания; мышление и познание оперирует в процессе постижения действительности знаками и символами, имеющими приоритетные функции по отношению к познаваемой действительности. Познание изначально ограничено языком и выйти за его пределы не может; язык не есть способ репрезентации действительности, он всего лишь *заместитель* репрезентируемой действительности.

Идея множественности онтологий необходимо приводит к мысли о новой метафизике. Требуется по мнению Деррида, учреждение новой метафизики, обладающей иным смыслом; на этом пути «у такой метафизики будет немало затруднений в поисках своего языка внутри стихии традиционного логоса...» [6. С. 138].

Необходимо «отцеубийство» – отказ от старой метафизики во имя новой, которая будет покоиться на новом дискурсе. Новый дискурс должен раскрыть истинное отношение, которое существует между «я» и «другим», а также выразить действительность как «инаковость» и «различие». Для этого следует использовать новые слова, которые будут означать «разрыв логоса» – отказ от традиционного рационального способа мышления. Множественность интерпретаций родится из субъективности слов нового дискурса; множественность онтологий в новой метафизике есть результат говорящего субъекта, обращенного к другому. Само отношение с другим через слово будет предшествовать онтологии.

В связи со сказанным следует отметить, что идея новой метафизики родилась гораздо раньше французского постмодернизма. Русские мыслители намного опередили европейских философов в постановке проблемы неклассической рациональности и новой метафизики. Они исследовали своеобразие и уникальность философского дискурса, показали очевидную несостоятельность и ложность всяких попыток подчинить философию науке, отказать человеку размышлять о сущностях, не наблюдаемых в эмпирическом опыте. Говоря о «мировом кризисе» в современную эпоху и «ее катастрофическом характере», Н. Бердяев подчеркивает, что все понятия и категории мысли новой истории «кончены» и начинается «мышление иного мира, мира средневековья». Категории новой истории «изжиты», непригодны для того, чтобы разобраться в происходящем, поскольку приходит иная эпоха, требующая метафизического мышления для своего постижения. «Новое» в новой истории, сменяющее в ней «старое», есть некое «новое средневековье». «Новым средневековьем, – говорит Бердяев, – я называю ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхнационализму средневекового типа» [7. С. 8]. Коренные изменения в социальной жизни: Социалистическая революция в России, Первая мировая война, потрясения, охватившие весь мир, и – добавим от себя – Вторая и Третья мировые войны, процессы глобализации в современном мире и образование мировой империи («империи преступлений», *rogue States* – «государства-мошенника») – уже не позволяют мыслить по-старому. «Все термины, все слова, все понятия должны употребляться в каком-то новом, более углубленном, более онтологическом смысле» [7. С. 9]. Старый мир, который рушится и безвозвратно уходит, есть мир «новой» истории с его рационалистическим просвещением, с его индивидуализмом и гуманизмом, с его либерализмом и демократизмом, с его чудовищной индустриально-капиталистической системой хозяйства, с его империалистической политикой, с «безбрежной и безграничной похотью жизни», с его атеизмом и жестокой классовой борьбой – этот «старый мир» новой истории обречен на гибель и его существование абсолютно бессмысленно. Новая эпоха – «новое средневековье» – сохранит в себе все положительные завоевания человечества, но привнесет с собой «революцию духа» и «новое сознание». «После опыта новой истории невозможно вернуться к старому средневековью, возможно лишь новое средневековье, как после опыта средневековья невозможен был возврат к

старому античному миру, а возможно было лишь Возрождение...» [7. С. 11].

Рационалистическая философия, подчинившая себя науке – этому «ученому невежеству» (Ф. Мережковский), есть «самоутверждение индивидуального разума»; индивидуализм познания говорит об отпадении от Истины, от «истоков бытия». Зависимое положение философии от науки, от идеологии и государства приучило ее быть послушной и брать во внимание только *формальную* свободу в принятии истины; существует формальное право выбирать какую угодно истину или ложь. Рациональная философия Нового времени знает только гносеологию; легитимизируя познание, философия превращается в «юриспруденцию в познании», отдает распоряжение, что можно и что нельзя познавать. Извечный объект познания – бытие – навсегда утеряны в рассудочной и критической философии.

Новый дискурс – возрождение метафизики – должен направить взор людей на те стороны действительности, которые в условиях буржуазной культуры представлялись им «ненужной роскошью» – «трансцендентное и потустороннее» как выражение «напряжения мысли» для разрешения «последних вопросов бытия». Возрождение метафизики – «возврат к средневековью» – «есть возврат к более высокому религиозному типу. Нам далеко еще до вершин средневековой духовной культуры... Средневековье есть эпоха тьмы, но оно есть ночная эпоха. Душа средневековья – ночная душа, когда раскрывались стихии и энергии, которые закрылись потом для сознания трудового дня новой истории» [7. С. 24].

Возвращение метафизики видится Бердяеву как формирование такого мышления, которое преодолевает гуманизм, индивидуализм, формальные начала буржуазного либерализма, фрагментарность прежнего рационального мышления и позволит объединить разрозненные части христианского мира в единство на основе воли «к универсальной духовной культуре, обнаруживающейся в высшем духовном слое современного человечества» [7. С. 23]. Русская философия задолго до сегодняшних событий увидела кризис современной культуры; этот кризис рожден капитализмом, создающим фиктивную, но не подлинную онтологическую действительность (биржи, банки, бумажные деньги, парламенты, газеты и т.д.). Вся капиталистическая система создает перманентные катастрофы и фактически есть «детище пожирающей и истребляющей похоти»; этот ничем не прикрытый мамонизм не может сколько-либо долго существовать – он должен быть превзойден и преодолен, и одним из условий этого преодоления является метафизика. Новый дискурс освобождает себя от рационализма, он продирается «сквозь мёртвые дебри учености к живым родникам знания» (Д. Мережковский), встает на иной путь; новая метафизика требует осознания того, что должно быть другое отношение к природе, к сельскому хозяйству, существенно изменена роль техники через подчинение её человеческому духу; человечество должно выбрать путь «нового аскетизма» – перейти «к более упрощенной и элементарной материальной культуре и более сложной духовной культуре». Новая метафизика строится на идее универсального единства, преодоления национальной замкнутости, атомизма новой истории.

Всякая попытка преодолеть метафизику и навязать эмпирическое позитивистское познание как единственно возможное беспочвенна и ложна по той причине, что наука и философия по большей части не имеют точек соприкосновения и их дискурсы идут параллельным путем, не пересекаясь. Наука рассуждает о земном, чувственном, «уродливой обыденности», философия, напротив, отталкивает всякую обыденность, принуждающую эмпирическую действительность, и обращается к сверхчувственному, идеальному миру. Если признать, что философия есть «любовь к мудрости», то предмет влюбленности должен быть далёким, трансцендентным, не похожим на меня. На этом ведь был основан культ «прекрасной дамы» [8. С. 258].

Множественность онтологий, рождаемая новой метафизикой, следует из множества прочтений текста. Практика анализа текстов и гуманитарное знание в целом, согласно постмодернизму, показывает, что не существует объективной истины. Человек есть центр мироздания и судья всего происходящего в мире, поэтому истина есть то, что кажется таковой отдельному индивиду или сообществу. Отрицанию подлежит любая теория, идеология или религия, создавшая метанарратив, претендующий на утверждение абсолютной истины. В 1954 г. Уильям К. Уимсат и Монро Бёрдоли опубликовали работу под названием «Интенциональная ошибка», в которой подвергли сомнению фундаментальный принцип литературоведения: истинная интерпретация текста должна стремиться к обнаружению значения текста, которое вложил в него автор. По мнению постмодернистов, существует смысловая многозначность произведения, поэтому литературный критик должен иметь дело только с текстом, который имеет собственную самодостаточность и авторитетность. Не следует стремиться к невозможному – реконструировать мысли и намерения автора текста, достаточно обнаружить смысл текста самого по себе, без того, чтобы выявить смысл, вложенный в него автором.

Деррида вслед за авторами теории «Интенциональной ошибки» устанавливает запрет на обращение к смыслу текста, вложенного в него автором. Дело в том, что у текста есть не только автор, но и читатель. Разные читатели находят в произведении автора различные смыслы; один и тот же текст поэтому приобретает разные смысловые значения. «Утверждение о том, что «значение создают авторы», не является, конечно, ошибочным, но это просто частный случай более универсальной истины, что значение создают читатели... стихотворение на самом деле имеет то значение, которое приписывает ему любой читатель... число возможных значений стихотворения является... бесконечным» [9. С. 322]. По своему содержанию текст выходит за пределы авторских интенций и наиболее интересные интерпретации бывают в тех случаях, когда читатели обращают внимание на те места текста, которые остались скрытыми для его автора.

Новая метафизика как способ мышления с принципиально иным языком и понятиями, способными отображать действительность сквозь призму «различия», «инаковости», «текучести», – этот «разрыв» традиционного логоса благодаря использованию знаков, говорящих об игре воображения, об интерпритации, о бес-

конечном числе значений и построении множества онтологий, становится действительным, согласно Деррида, благодаря «деконструкции». «Слово «деконструкция» сначала было предложено Деррида для перевода *Destruction*, о которой говорил Хайдеггер в «Бытии времени» и в отношении которой он утверждает, что её следует понимать не в негативном смысле (уничтожение), но в смысле позитивном (разграничение). До тех пор пока Деррида не ввёл этот термин, использовавшийся впоследствии достаточно широко, деконструкция употреблялась только в грамматике, где она обозначала анализ *конструкции* фразы, конструкции, появляющейся лишь в момент вмешательства во фразу с помощью деконструкции» [4. С. 79].

Понятие «деконструкция» имеет несколько значений. В одном случае деконструкция ставит цель «подорвать», «нарушить», «быть обращенной против». Деконструкция направлена против всех традиционных интерпретаций. Деконструкция – это активная антитеза всему тому, чем должна быть критика, основанная на традиционных ценностях и понятиях». Объектом критики деконструкции является авторитетность самого текста. Революция осуществляется путем «подрыва статуса языка как средства указания (то есть текста), который деконструируется». Деконструктивист показывает, что указание (референция) на авторскую интенцию несостоятельно; правомерность вопроса, что хотел сказать автор текста, заранее исключается» [9. С. 347–348].

В другом случае деконструкция имеет положительный смысл и рассматривается как «изобретение» («инвенция»), творчество, открытие, производство, нахождение, воображение. Наиболее адекватными её понятиями являются «письмо» и «рассеивание», которые совпадают по смыслу. Деконструкция в этом случае означает критическое чтение и последующее «переписывание» прочитанного; она есть «чтение-письмо». Результатом такого чтения-письма оказывается текст, который представляет собой нечто среднее между философским трактатом, эссе, литературным произведением, комментариями, набросками, критическими замечаниями и т.п.

Письмо, как его понимает Деррида, не есть только буквы, пиктографические и идеографические изображения – в процессе их физического написания (*gramme*); письмо – это все то, что делает возможной мысль как таковую – это кинематография, живопись, музыка, скульптура, спорт, политика и др. Слово «письмо» означает, помимо системы записи, все виды человеческой деятельности, раскрывающие «лик означаемого». «Языком» (*langage*) со временем стали называть действие, движение, мысль, рефлексия, сознание, бессознательное, опыт и др. Деррида по аналогии с расширительной трактовкой языка придает слову «письмо» столь же широкое толкование. Именно в этом смысле современный биолог говорит о письме, когда имеет в виду информационные процессы в живой клетке. Язык меняет свой статус и получает имя письма.

Возникновение письма есть возникновение игры; игровое начало в письме вызвано размыванием тех границ, которые существовали между «означающим» и «означаемым». «Означаемое» здесь может функционировать

как «означающее»; в письме имеет место удвоение «означающего» («означающее означающего») и это явление описывает само движение языка. Игра, присущая письму, обращается на самоё себя, делает себя предметом мысли, что приводит к разрушению понятия «знак» и всей логики, присущей семиологии. Говоря о структуре, знаке и игре в дискурсе гуманитарных наук, Деррида отмечает, что «мы вовлечены в игру, захвачены игрой, с самого начала игры находимся в игре» [6. С. 446].

Классическая метафизика была жестко структурирована, и в основе её инвариантной структуры лежало понятие «центр». Всё строилось вокруг этого центра или отсылало к нему. Таковы центристельные понятия *eidos, arche, telos, energeia, ousia, aletheia, трансцендентальность, сознание, Бог* и т.д., которые понимаются как «трансцендентальные означаемые». Наличие «центра» есть обязательное правило, «закон центрирующего присутствия», по которому строились все структуры рациональной метафизики. «Центр как таковой является той точкой, где более невозможна подмена содержаний, элементов и терминов. В центре наложен запрет на взаимозамещение или превращение элементов (которые, впрочем, сами могут быть структурами, включенными в другую структуру). По крайней мере, такое превращение всегда оставалось под *запретом*... Таким образом, всегда считалось, что центр, единственный по определению, образует в структуре именно то, что, управляя структурой, ускользает от структурности» [6. С. 446]. Однако новая метафизика, построенная на неклассической рациональности, отвергает понятие «центр». Следует помыслить такой закон, говорит Деррида, который исходит из идеи, что «центра нет, что его нельзя помыслить в форме присутствующего сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не закрепленное место, а функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых замещений» [6. С. 447]. В этом процессе децентрации «заместитель (знак. – Ю.П.) не замещает ничего такого, что было бы по отношению к нему в каком-то смысле предсуществующем» [6. С. 447]. Отсутствие «центра» или «начала» в структуре, построенной с помощью языка, понимаемого как «письмо», приводит к тому, что «все становится дескурсом»; в подобной системе «центральное, изначальное или трансцендентальное означаемое» (*eidos, arche, telos, energeia, ousia*) уже не присутствует полностью вне некоторой совокупности различий. «Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности» [6. С. 448]. Новая метафизика, таким образом, решительно отвергает метаповествования и метанарративы, претендующие на однозначность смыслов; отрицанию подлежит любая религия, идеология или научная теория, если она претендует на утверждение абсолютной истины. Отсутствие центра означает отсутствие субъекта и отсутствие автора.

Корни идеи децентрации и свободы в прочтении текста лежат в прошлом – в философии Ницше и его критике метафизики. Понятия бытия и истины Ницше заменяет понятиями игры, знака и истолкования, причем знак рассматривается вне контекста с истиной. Также хайдеггеровская деструкция метафизики послу-

жила основанием для постмодернизма в плане отрицания централизованного мышления в классической метафизике. Но отрицание метафизики в ее западном варианте вовсе не предполагает отказ от метафизики вообще: «Чтобы поколебать метафизику, – говорит Деррида, – нет никакого смысла обходиться без понятий метафизики; мы не располагаем таким языком (таким синтаксисом и лексикой), который был бы чужим для этой истории; мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не скатывалось бы в форму, в логику и скрытые установки того самого явления, которое оно стремится оспорить» [6. С. 448]. Например, метафизику присутствия можно поколебать с помощью понятия *знака*, однако если мы зададимся целью отрицать существование трансцендентального означаемого в его идее, что «игра значений не имеет пределов», как тут же нам придется отказаться от самого понятия знака и от слова «знак». «Ведь “знак” по самой своей сути всегда понимался и определялся как “знак чего-то”, как означающее, отсылающее к определенному означаемому, как означающее, отличное от своего означаемого. Если стереть принципиальное различие между означаемым и означающим, то придется оставить и само слово “означающее” как метафизическое понятие» [6. С. 448]. В одном случае Деррида признает идею отсутствия трансцендентального означаемого, что является условием множества интерпретаций, напоминающих бесконечную игру и возможность построения множества онтологий [2. С. 172]. В другом – он вынужден признать идею трансцендентального означаемого, чтобы сохранить теорию знака, означающего и означаемого и таким образом раскрыть истинную природу гуманитарных наук (знания) в контексте новой метафизики.

Итак, актуализация проблем семиотики, в основе которой лежат понятия знака, символа, сигнала и кода, вызвана философией постмодернизма, сосредоточившей свои исследовательские интересы на вопросах языка в теории познания – на том, что вошло в философский обиход под названием «лингвистический поворот». «Лингвистический поворот» есть такое направление в философии, которое через обращение к языку – знаку, символу, коду – осуществило революцию в метафизике, суть которой в том, что была создана новая онтология. Онтология постмодернизма коренным образом отличается от предшествующих учений, в том числе и от тех, которые в основу познания мира и постижения культуры положили понятия семиотики (Кассирер, Бердяев, Белый, Иванов и др.). Если данные авторы (например, Кассирер) использовали понятия знака и символа, чтобы подчеркнуть главным образом конструирующую, а не отражательную роль разума в процессе познания внешнего мира, то современные мыслители (Деррида, Фуко, Лакан, Барт, Эко, Хабермас и др.) идут дальше – всю культуру (социальную онтологию) понимают как коммуникацию посредством знаковых систем. Коммуникативные модели, говорит Эко, «находят все более широкое применение при изучении жизни общества, при этом на редкость эффективным оказывается сотрудничество структурной лингвистики и теории информации, представляющее возможность применять структурные и информационные модели

при описании культур, систем родства, кухни, моды, языка жестов, организации пространства и т.п., и даже эстетика иногда заимствует некоторые понятия теории коммуникации, используя их в своих целях» [10. С. 44].

Проблема знака в постмодернизме приобрела принципиальное значение по той причине, что «текст» и «письмо» получили иное по сравнению с традиционным толкование. Согласно Деррида, все средства выражения (графические знаки, рисунок, живопись, архитектура, спорт, политика) являются по своей сути «письмом». Все языковые знаки этого «письма» произвольны и находятся в условном отношении к значению, которое означают. Знак как означающее не связан с референтом (означаемым) семантически; связь знака и предмета (объекта) произвольна. Отсюда следует радикальный по своей интенции тезис, что существует множество интерпретаций одной и той же действительности, причем сама интерпретация и есть, по сути, онтологическая модель действительности. Другими словами, дело приобретает следующий вид: нет действительности как некоего *x*, подлежащего различным интерпретациям; различные модели интерпретации и есть различные модели самой действительности, функционально означающие множественность онтологических моделей. Действительность тождественна интерпретации. Деррида, заменяя деструкцию Хейдеггера деконструкцией, хочет разрушить все традиционные представления старой метафизики: критике подлежат философия, язык, общепринятые представления о языке и знаке, текст, контекст, автор, читатель, формы критического письма, слово как инвариант значения. Посредством «отложенного» значения слова он утверждает идею бесконечной игры смыслов. «Деррида живет во взрывном мире партизанской борьбы: он хочет разрушить дом бытия и на свободе “танцевать на том мрачном празднестве, о котором повествует “Тенеалогия морали”» [5. С. 174].

Весь мир, все, что в нем находится и пребывает, имеет полисмысловое содержание. Это обнаруживается не только при анализе языка и лингвистических структур, но и при исследовании обычной вещи. «В самом деле, – отмечает Барт, – вещь полисемична, т.е. легко поддается различным смысловым прочтениям: одна и та же вещь почти всегда может быть прочитана по-разному, причем не только разными читателями, но порой и в сознании одного читателя. Иначе говоря, у каждого человека есть несколько внутренних словарей, несколько резервов прочитанного в зависимости от того, сколькими типами знания, сколькими уровнями культуры он располагает» [11. С. 424].

Итак, дискурс современной философии в лице постмодернизма обращает исследовательский интерес на область языка («лингвистический поворот»). Анализ языка с необходимостью поднимает проблему знака и значения до такого уровня, когда современная эпоха с ее культурой представляется как текст, прочитать который возможно с помощью знаков и символов. Как говорит Хайдеггер, человек «обитает в языке». Всякое понимание бытия осуществляется через язык (знаки и символы). Все великие проблемы философии – разум, познание, истина – уходят в прошлое, элиминируются из круга тех вопросов, которые были основополагающими на протяжении столетий, и на их место приходит тема языка; язык же

есть такая система, которая только *указывает* на реальность, отсылает к ней, поэтому задача философии видится в том, чтобы исследовать слова, которыми объект обозначается, но не сам объект. Особенность семиотического (семиологического) подхода к проблеме отношения сознания и действительности состоит в том, что при нем выясняется вопрос, как происходит кодирование, т.е. связь, «в результате которой определенные означающие связываются с определенными означаемыми», но вовсе не рас-

сматривается вопрос о том, «что соответствует им в действительности» [10. С. 89]. При таком подходе остается открытым вопрос, что знаку соответствует в действительности: отсутствие или наличие референта, а также его реальность или фиктивность для исследования знака и символа – вопрос, не существенный в постмодернистской философии языка. На первый план выходит проблема «смысла» и «значения», но не вопрос о соответствии и образности знания действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике. М.: Академический проект, 2008.
2. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 1999.
3. Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм Карл. Избранное: Социология культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
4. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2008.
5. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь Мир, 2008.
6. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000.
7. Бердяев Николай. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: ФЕНИКС-ХДС-Пресс, 1991.
8. Бердяев Н.А. Самопознание: Соч. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1997.
9. Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности. Ярославль: Норд, 2004. Т. 2, кн. 1.
10. Эко Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2006.
11. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашиных, 2004.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 23 июля 2009 г.