

УДК 111:130.2

Человеческий мир: дискурсивная и трансдискурсивная интерпретация¹

Рыбаков Всеволод Вячеславович

Кандидат философских наук, старший преподаватель,
Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики,
197101, Российская Федерация, Санкт-Петербург,
Кронверкский проспект, 49;
e-mail: vsrybakov@yandex.ru

Аннотация

В статье осуществляется рассмотрение ключевых способов ответа на вопрос о соотношении человека и мира, данных философией XX века. Демонстрируется, что положение М.Шелера об обретении человеком мира как особого измерения человеческого бытия, развитое в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера через раскрытие связи мира и языка, приводит к дискурсивизму, постулирующему производство социальной реальности в дискурсивных практиках. При этом отмечается недостаток дискурсивизма, состоящий не в отрицании возможности столкновения с реальностью как таковой, а в упущении транссемиотического опыта и его содержательности. В этой связи проводится анализ наметившейся транссемиотической тенденции в современной философии, дающей основание включить в состав человеческого мира транссемиотические компоненты.

Ключевые слова

Мир, дискурсивизм, герменевтика, значение, нонсенс, транссемиотический опыт.

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-03-00800.

Для цитирования в научных исследованиях

Рыбаков В.В. Человеческий мир: дискурсивная и трансдискурсивная интерпретация // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2015. № 6. С. 208-223.

Введение

Одним из фундаментальных философских вопросов, лежащих в основании множества других философских проблем, является вопрос о взаимоотношении человека и мира. Каково положение человека в мире? Какую роль в процессе коммуникации человека и мира играет язык? В явном или неявном виде эти вопросы присутствуют практически в любом философском вопрошании. В философии XX века им было уделено повышенное внимание в рамках таких философских направлений, как феноменология, философская антропология, философия языка, философская герменевтика и др.

В данной статье на примере нескольких ключевых философских фигур мы хотели бы проследить, как размышления о взаимоотношении человека и мира привели философию XX века к дискурсивизму, постулирующему конституирование человеческого мира в ходе дискурсивных практик, задействующих интерпретацию, обмен значениями и их производство. Посредством указания, с одной стороны, на логическую естественность дискурсивизма и, с другой стороны, на его недостатки, в статье также объясняется генезис трансдискурсивной, или транссемиотической тенденции в современной философии. Тем самым в статье осуществляется переосмысление того, что представляет собой человеческий мир и какое содержание необходимо полагать входящим в его состав.

**Макс Шелер и открытие мира как проблемы
человеческого бытия**

Одной из ярких работ, затрагивающих тему взаимоотношения человека и мира, является работа М.Шелера «Положение человека в космосе», оказавшая

существенное влияние на последующее развитие философии. Каково же положение человека в космосе? Находится ли человек в центре космического простора, вселенной, или положение человека неопределимо в масштабах необозримой вселенной, включающей в себя множество миров? Такая логика вопрошания отходит у Шелера на задний план, вместо нее выдвигается принципиальное положение: человек есть уникальное существо, обладающее миром. У человека есть мир, у прочих живых существ мира нет. И только потому, что у человека есть мир, становится возможным вопрос о положении человека в нем, а также переформулировка данного вопроса с использованием пространственных категорий («Каково положение человека в космосе?», «В какой точке вселенной находится человек?» и т. п.).

Шелер постулирует, что прочие живые существа всегда органично слиты с окружающей средой, так что на каждой из «*ступеней* психических сил и способностей» [Шелер, 1994, 135] жизнь преследует цель наиболее эффективного приспособления к конкретным условиям существования. Живые существа, за исключением человека, имманентны окружающей среде и никогда не поднимают над ней головы. У них нет никакого мира вообще, а есть только конкретная и непосредственная среда обитания.

Человек же принципиально возвышается над окружающей действительностью и приобретает особое измерение своего бытия – мир. Как старается подчеркнуть Шелер, такое приобретение мира становится возможным только вследствие особого состояния отрешенности и свободы от окружающей среды, вследствие порывания с логикой наиболее эффективного приспособления к ней. Это позволяет Шелеру выдвинуть радикальный тезис: «То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*» [там же, 153]. Человек оказывается «выше» жизни и выступает против жизни.

Что же представляет собой мир, приобретаемый таким образом человеком? Каков его смысл? Можно было бы попытаться ответить на этот вопрос, указав на то, что мир есть расширение ограниченного пространства обитания человека, его текущего местопребывания, до бесконечности. Тогда мир оказывается понят как универсум всего, что существует; мир есть само

бытие, которое никогда не будет дано нам эмпирически, но которое, тем не менее, мы можем уместить в своей душе и «обнять» разумом. Пускай это и так, однако мы чувствуем, что пространственно-количественная, экстенсивная трактовка мира (мир – совокупность всего сущего, мир – пространство) является лишь одной из граней того смысла, который открывает для нас мир.

В понятии мира существенно другое. Мир – это специфический способ бытия человека, которое можно охарактеризовать как бытие-в-мире. Необходимо признать, что, приобретая мир, человек прежде всего приобретает большую загадку и принципиальную проблематичность своего собственного бытия. Коль скоро человек отрывается от окружающей действительности и оказывается в мире, то тем самым устанавливается раскол в изначальной целостности, в изначальной связи между живым существом и его средой обитания. Проблематичность мира рифмуется с проблематичностью самого человеческого существа и подчеркивает ее; вопрос о том, что такое мир, оказывается неразрывно связан с вопросом о том, кто такой человек. Вот почему В.Бибихин, посвятивший специальную серию размышлений понятию мира, старается подчеркнуть экзистенциальное измерение затронутой проблемы: «человеку, оказывается, мало просто обнаружить свое тело в пространстве, скажем, в таких-то координатах земного или космического пространства... Надо найти себя в мире» [Бибихин, 2007, 15].

Принципиальными чертами человека, приобретшего мир, по Шелеру, являются свобода и отрешенность. Однако свобода – это не только благая весть, но одновременно трудность человеческого бытия. Свобода прекрасна, но в ней также есть нечто пугающее, отвратительное. Ведь человек свободный есть также человек неприкаянный, потерянный, ненайденный, одинокий. Приобретение мира – это одновременно и утрата мира, рождение дисгармонии, влекущей за собой тоску по миру, по некогда существовавшей целостности, органичной связи человека и мира, которая разбилась вдребезги. В состав мира включается тоска по миру. Иными словами, мир оказывается символом, воплощением парадоксальности человеческого бытия, амбивалентности свободы и неприкаянности, обретения и утраты, полноты и тоски.

Герменевтика Г.-Г. Гадамера и тезис о языковом характере человеческого мира

Шелер постулировал отрешение человека от действительности и приобретение мира, но не указал на конкретные причины и механизмы, обуславливающие появление мира. Может ли быть найдено некое универсальное основание для всех способов соотнесения человека с миром, некий принципиальный фактор, обуславливающий и закрепляющий парадоксальное положение человека в мире? На этот вопрос пытается ответить Г.-Г. Гадамер в своем труде «Истина и метод», разрабатывая проект философской герменевтики.

Ответ этот, с точки зрения Гадамера, заключается в следующем: то, что возвышает человека над окружающей действительностью, создавая особый человеческий мир, а также то, что позволяет человеку устанавливать с этим миром связь, есть язык.

Говоря о языке, Гадамер отмечает его принципиальную двойственность. С одной стороны, язык всегда существует в форме множественности языков, язык вариативен и избыточен. В сущности, один-единственный язык есть самопротиворечивое понятие. Даже если мы говорим на одном языке, важнейшее свойство языка всегда будет состоять в том, что он дает нам возможность сказать об одном и том же несколькими способами без существенной потери смысла. Вот почему живой язык всегда сопротивляется идеям унификации, удаления синонимии, приведения к однозначности и т. д., не говоря уже об упразднении многообразия языков во имя одного универсального языка.

С другой стороны, вопреки всей множественности, языки едины, они все принадлежат языку как таковому. Мечта об одном универсальном языке, на котором с течением времени смогли бы говорить люди, труднодостижима потому, что, в определенном смысле, она уже осуществлена. Она реализована изначально, заложена в самую сущность языка.

В чем же состоит эта сущность? Гадамер отвечает: «подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир» [Гадамер, 1988, 512]. Вот что объединяет все языки: «везде выражается человеческий мир, имеющий языковую природу» [там же, 517].

В рамках разрабатываемой Гадамером системы философской герменевтики постулируемый тезис о языке оказывается ключом к разрешению проблемы понимания: несмотря на все различия между языками и проистекающие из них возможные культурные, ментальные и прочие различия между субъектами понимания, последнее все же возможно, поскольку все языки сказываются об одном и том же – о мире. В лице мира, выраженного в любом языке, обнаруживается гарантия возможности понимания.

Однако здесь возникает вопрос: что это за мир, который лежит в основании всех языков и на выражение которого они направлены? Следует ли понимать Гадамера так, что язык сказывается о некотором внеязыковом мировом субстрате, об окружающей среде, в которой обнаруживает себя человек, и описывает ее? Внимательное прочтение всего, что Гадамер говорит о связи языка и мира, заставляет, скорее, сделать вывод о том, что язык есть то, что выражает опыт пребывания человека в мире – опыт, изначально тяготеющий к тому, чтобы быть выраженным в языке («опыт нельзя представлять себе как поначалу бессловесный опыт, который лишь впоследствии, получив наименование, делается предметом рефлексии как бы путем подведения под всеобщность слова. Напротив, частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие» [там же, 479]). Человек переживает опыт бытия-в-мире, основанного на языке, и может стремиться к пониманию только тех феноменов, которые вписаны в границы этого мира. В этом смысле язык конституирует мир – особый «человеческий мир, имеющий языковую природу». «Выражение мира» оказывается равнозначно его созданию.

Как мы уже отметили, одним из следствий рассмотренной роли языка, с точки зрения Гадамера, становится возможность понимания, ибо любое притязание понимания ограничивается внутримирными феноменами, то есть теми феноменами, для понимания которых, как показывает Гадамер, путь всегда оказывается открыт. Остается, однако, нерешенной проблема о соотношении человека с внеязыковой реальностью. Сталкивается ли человек с чем-то внеязыковым – с тем, что лежит за пределами выраженного в языке мира? Сталкивается ли человек в своей жизни с чем-то транссемиотическим, то есть выходящим за пределы языковых значений? Способен ли он пони-

мать внеязыковую реальность, и если нет, каковы его способы соотнесения с ней?

Вопросы возникают и при рассмотрении ряда других постулатов разработанной Гадамером философской герменевтики. Гадамер настаивает на принципиальной историчности любого субъекта речи и понимания, что влечет за собой невозможность «объективной» позиции по отношению к какому-либо смыслу, тексту или сообщению. В конечном счете, Гадамер вводит понятие применения, подчеркивая, что понимание существует не абстрактно и что смысл, заложенный в том или ином тексте, сам по себе молчит, пока к нему не обратится конкретный человек, сформированный в определенных культурно-исторических обстоятельствах. Это накладывает неизбежный отпечаток на тот смысл, который понимающий в принципе будет способен приобрести.

Здесь, однако, возникает опасность субъективизма, волюнтаризма интерпретации. Надо признать, что Гадамер прекрасно ее чувствует. Должна существовать разница между «менее правильным» и «более правильным» пониманием; должна существовать разница между предрассудками и истинным смыслом; должен существовать путь, ведущий от непонимания к пониманию. В этой связи Гадамер пишет: «разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», – в этом постоянная задача понимания» [там же, 319].

Желание Гадамера понятно; в сущности, оно представляет собой желание возможности отделения истинного от ложного. Но каким образом отличить «правильный» набросок от «неправильного», и как надо представлять себе «заверение фактами»? И что может представлять собой факт в мире, конституированном языком? Если бы в языке выражалась внеязыковая реальность, тогда можно было бы задаваться вопросом о том, выражаем ли мы ее адекватно, содержат ли наши высказывания истину и т. д. Если бы мир и понимание мира отсылали к чему-то, стоящему за миром, то можно было бы говорить о более или менее верном понимании, о более или менее верной репрезентации. Однако, как сам Гадамер постулирует, человек имеет дело только с миром и

понимает только его феномены. Это значительно осложняет обоснование возможности «правильного» понимания.

Так или иначе, тезис о языковом характере человеческого мира, озвученный Гадамером, подготавливает почву для дискурсивизма, в котором понятие истины проблематизируется. Сам Гадамер остается за рамками дискурсивизма, однако его герменевтика приближается к дискурсивизму на расстояние вытянутой руки.

Воплощение дискурсивизма в семиологическом проекте Ролана Барта

Полномасштабную развертку дискурсивизма мы можем обнаружить в философии Р.Барта, решающего на более радикальное принятие тезиса о языковом характере человеческого мира. Уже в своей ранней работе «Мифологии» французский исследователь высказывает острый тезис: «миф не определяется ни своим предметом, ни своим материалом, так как любой материал можно произвольно наделить значением» [Барт, 2008, 266]. Именно произвольность наделения значением есть важнейшее следствие возвышения человека над окружающей действительностью и приобретения мира: человек возвышается над действительностью и творит свой мир – но творит сам, произвольно, не спрашивая у «реальности» и не сверяясь с ней. Человек творит мифы; мир – это универсум мифов, значений. Само понятие мира есть тоже, прежде всего, значение.

По каким закономерностям творятся значения? По имманентным закономерностям. Это могут быть закономерности идеологии, борьбы за интеллектуальное и духовное влияние, закономерности традиции, которая зарождается почти случайно или вследствие конкретной выгоды небольшой группы людей, затем продолжаясь в качестве многовековой парадигмы мышления. Однако, с точки зрения Барта, едва ли можно утверждать, что значения мотивированы «реальностью» или истиной, скорее, универсум значений изобретает понятие реальности для своего алиби, для того, чтобы скрыть отсутствие связи между значениями и референтом.

Дискурсивизм постулирует, что человеческий мир творится дискурсивно, он есть универсум значений: «мы получаем доступ к реальности посредством языка. С помощью языка мы создаем репрезентации реальности, которые не просто отражают то, что в ней есть, но и конструируют ее... Конечно же, физические объекты существуют, но они приобретают значение только в дискурсе» [Йоргенсен, Филлипс, 2008, 29]. Дискурсивизм создает модель замкнутого мира, творимого людьми, однако люди сами уже всегда «сотворены» господствующими дискурсами. Получается замкнутый круг, имманентный мир, состоящий из людей, дискурсов и языка. В работе «S/Z» Барт подчеркивает, что субъективность складывается из усвоенных значений. Барт в этом отношении достаточно радикален: «мое я – это вовсе не безгрешный субъект, предшествующий тексту... Мое «я»... само уже есть воплощенное множество других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов» [Барт, 2009, 53]. Наши мысли, чувства, эмоции – все то, что наполняет нашу жизнь и что мы считаем самым непосредственным своим проявлением, самым интимным нашим содержанием, – также оказываются книжного происхождения: «без предшествующей Книги, без предшествующего Кода не бывает ни желания, ни ревности: Пигмалион, в сущности, влюбился в одно из звеньев скульптурного кода; Паоло и Франческа полюбили друг друга, *прочитав* о страсти Ланселота и Гениевры» [там же, 133]. В конце концов, Барт подводит своим рассуждениям логичный итог: «Будучи сугубо книжного происхождения, все эти коды... претендуют на то, чтобы служить основанием самой реальности, «Жизни» [там же, 299].

Так размышления о положении человека в мире, о том, что этот мир суть, а также исследования философии XX века в области языка сходятся в одной точке и оформляются в дискурсивизм. Необходимо отметить, что поскольку дискурсы представляют собой практики коммуникации и люди обмениваются значениями в ходе взаимодействия друг с другом, то дискурсивизм, во-первых, оказывается характеристикой бытия социальной реальности, а, во-вторых, обуславливает логическое предшествование коммуникативных практик человеческому миру.

Однако, на наш взгляд, отнюдь не случайно то, что понятие «жизни», производимой значениями, Барт берет в кавычки. «Жизнь» не равна жизни,

а «мир» не равен миру. «Мир» сохраняет черты чего-то условного, неполноценного. Уровень значения формирует нашу «жизнь», однако каждый человек интуитивно чувствует, что есть еще и другая жизнь, жизнь без кавычек, по которой он тоскует и к которой стремится. Можно утверждать, что все исследования Барта в области семиотики и дискурсивного производства «жизни» были отчасти инициированы этой тоской по жизни без кавычек, поиском возможности прорыва к ней. Барт утешал себя тем, что «хотя нет ничего существующего вне текста, не существует и текста как законченного целого» [там же, 48], а также уповал на «постоянное смещение или постоянное упорствование» [Барт, 1994, 556], на возможность разыграть и перехитрить язык. Тем самым он пытался продемонстрировать, что, хотя человеческий мир и представляет собой имманентное и замкнутое образование, он богат и содержателен с точки зрения множественности значений, его составляющих.

И все же дискурсивизм не только описал механизм конституирования человеческого мира и принял все вытекающие из него логические следствия, но и предложил свою вариацию на тему проблематичности мира и входящей в его состав диалектики обретения и утраты, полноты и тоски. Не оказался ли человек в мире, словно в заточении? Почему человеку не хватает мира, конституированного дискурсивно? Только ли значения входят в состав человеческого мира? И не обстоит ли дело так, что у чувства возможности выхода за пределы дискурсов есть свои основания, дискурсивизмом в должной мере не раскрытые?

Транссемиотическая тенденция в современной философии

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо возвратиться к мысли о том, что значения творятся в процессе коммуникации. В отношении коммуникации, однако, следует спросить: только ли значениями мы делимся друг с другом в коммуникативных практиках? Дискурсивизм полагает, что, используя слова, мы передаем скрывающиеся за ними значения, которые необходимо распознать, интерпретировать, понять. Собственно говоря, именно в этой работе с «глубиной» значения, скрывающейся за оболочкой слова, жеста, действия и состоит процесс понимания.

Однако необходимо принять во внимание, что понимание есть не только достижение определенной точки или состояния, когда мы можем сказать, что поняли что-то; понимание есть также процесс – порой длительный и трудный, отнюдь не всегда приводящий к успеху. В этом процессе мы сплошь и рядом сталкиваемся с непониманием; устремляясь к пониманию, мы переживаем опыт непонимания, несогласия, недоумения.

Это обстоятельство позволяет нам выдвинуть тезис о том, что в ходе коммуникации мы делимся друг с другом не только значениями, но и *нонсенсом*, или, по крайней мере, подготавливаем почву для столкновения с ним. При этом зачастую самыми яркими нонсенсами оказываются вовсе не слова и выраженные в пропозициях взгляды, концепции или воззрения, а поступки и действия людей.

Является ли нонсенс значением? Семиотика скажет: нонсенс – это тоже значение, смысл которого в том, чтобы поименовать бессмысленное; нонсенс – эффект универсума значений. Герменевтика Гадамера скажет схожее: нонсенс – временное явление, он, как и непонимание, должен быть замещен значением, пониманием. В обоих случаях упускается возможность увидеть в нонсенсе то, что выводит за пределы дискурсивизма и открывает особое трансдискурсивное, или транссемиотическое содержание.

В современной философии, однако, можно обнаружить линию мысли, которую мы могли бы назвать транссемиотической и которая стремится дискурсивизм преодолеть. В рамках этой линии мысли предполагается, что нонсенс не является значением, что он выводит за рамки значения и что мир человека соткан не только из значений, но состоит также из особых транссемиотических компонентов.

К этой линии мысли могут быть причислены философские построения и исследования целого ряда философов. Здесь может быть упомянут современный немецкий философ Х.-У. Гумбрехт, концентрирующий свое внимание на феномене присутствия и постулирующий желание «обладать понятиями, позволяющими свидетельствовать о том, что есть в нашей жизни абсолютно не-понятийного» [Гумбрехт, 2006, 140]. Гумбрехт отстаивает позицию, в соответствии с которой присутствие принципиально отличается от значения и значениями не произво-

дится. Ф.Р. Анкерсмит противопоставляет языку и значению опыт, настаивая на необходимости философскими средствами продемонстрировать их несоизмеримость. Фактически, вся его книга «Возвышенный исторический опыт» является разверткой следующего постулата: «где есть язык, опыта нет, и наоборот... язык – это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [Анкерсмит, 2007, 33]. Наконец, Ж.-Л. Нанси также говорит об опыте, концентрируя свое внимание на специфическом опыте тела: «Corpus не есть дискурс и не есть рассказ» [Нанси, 1999, 79], «тело располагается как раз вне понятия, вне означивания» [там же, 227].

Эти философские построения, различные по предметам исследования и темам, едины в своем стремлении продемонстрировать, что человеческий мир – это не только мир значений; тем самым они выступают против дискурсивизма. Транссемиотическая тенденция в современной философии не оспаривает высокой роли значения в жизни человека, в том числе и выполняемую значением функцию конституирования жизненного мира, его каркаса, принципиальных паттернов суждений и т. п. Однако она демонстрирует, что в человеческом мире есть и другое содержание, помимо значений, и именно это содержание ей хочется исследовать.

В чем же заключается это содержание и, еще важнее, в чем его источник? Пожалуй, для ответа на вопрос об общих основаниях того, что лежит за пределами значения и того, каким образом человек может оказаться ему причастен, наиболее удачным представляется обращение к философии Ж. Делеза, делающего трансрепрезентативизм частью своей философской системы.

Делез размышляет о соотношении бытия и репрезентаций, то есть мира, конституированного значением. Делез не только обнаруживает нечто за пределами значения, но и делает его центральным предметом своих рассуждений. Это различие – то, что является основным принципом бытия и что скрывается за множеством значений. Акт различия является актом утверждения, актом бытия. Таким образом, не отрицая многообразия и богатства множественного мира, становлению которого способствует уровень значения, Делез за множеством событий обнаруживает Событие, *Eventum Tantum*, что позволяет ему сделать следующее утверждение: «нет ничего, кроме События – одного лишь

События, *Eventum tantum* для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой благодаря собственной дистанции и резонирует сквозь все свои разрывы» [Делез, 1998, 234].

Но если множественность мира конституируется значением, то скрывающийся за значениями универсальный акт различия сам принципиально из сети значений выпадает. И поскольку он находится за пределами уровня значения, являясь тем, что дает ему жизнь, то никакого конкретизирующего именованья средствами значения ему присвоить невозможно. Единственным именем, которое, с онтологической точки зрения, будет наиболее адекватно подходить этому утвердительному акту бытия, может считаться нонсенс. Однако этот нонсенс вовсе не есть ничто, он не есть также нечто бессодержательное только ввиду того, что уровень значения не в силах передать его содержание. Наоборот, с точки зрения Делеза, этот нонсенс является средоточием содержания, поскольку столкновение с нонсенсом представляет собой столкновение с различием – главным принципом бытия.

Заключение

Постулаты Делеза о нонсенсе позволяют нам сделать вывод о том, что человеческий мир, даже если принять во всем объеме тезис о ведущей роли языка и языковых значений в деле его конституирования, не состоит только из значений. Провалы в уровне значения, нонсенсы, которыми люди делятся друг с другом в процессе коммуникации – вовсе не бессмысленные и бессодержательные лакуны, заполняемые содержанием только тогда, когда интерпретации удастся присвоить им значение. Необходимо утверждать, скорее, обратное: наполнение этих лакун значением лишает возможности увидеть их содержание и войти в открываемое нонсенсом особое транссемиотическое измерение, изнутри которого и мир, и собеседник, и сама коммуникация переживаются принципиально иначе. С этой точки зрения, исследования присутствия и возвышенного опыта, осуществляемые Гумбрехтом и Анкерсмитом, следует мыслить в качестве раскрывающих содержательность опыта нонсенса, который, наряду с уровнем значения, оказывается включенным в состав человеческого мира.

Библиография

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
2. Барт Р. S/Z. М.: Академический проект, 2009. 373 с.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. 616 с.
4. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. 351 с.
5. Бибахин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. 413 с.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
7. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
8. Делез Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998. 480 с.
9. Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008. 352 с.
10. Нанси Ж.-Л. Corpus. М., Ad Marginem, 1999. 255 с.
11. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.

The human world in discursive and transdiscursive interpretation

Vsevolod V. Rybakov

PhD in Philosophy,

Senior Lecturer,

ITMO University (Saint Petersburg national research university
of information technologies, mechanics and optics),

197101, 49 Kronverkskii av., Saint Petersburg, Russian Federation;

e-mail: vsrybakov@yandex.ru

Abstract

The analysis of the key ways of dealing with the problem of the relationships between a man and the world, used by the twentieth century's philosophy, is

given in the article. The genesis of discursivism, which postulates production of social reality via discourse practices, is observed by considering the line of philosophical thought, including philosophy of M. Scheler, H.-G. Gadamer and R. Barthes. The significance of the role of language, played, according to Gadamer, in constituting of the specificity of the human place in the world, is emphasized to explain the origin of discursivism. The shortcoming of discursivism, which overlooks transsemiotic experience and its richness of content, is mentioned. On this basis the article surveys transsemiotic tendency in contemporary philosophy and proposes the possibility of inclusion of transsemiotic experience in the structure of the human world.

For citation

Rybakov V.V. (2015) *Chelovecheskii mir: diskursivnaya i transdiskursivnaya interpretatsiya* [The human world in discursive and transdiscursive interpretation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6, pp. 208-223.

Keywords

World, discursivism, hermeneutics, meaning, nonsense, transsemiotic experience.

References

1. Ankersmit F. (2005) *Sublime Historical Experience*. Stanford University press (Russ. ed.: Ankersmit F.R. (2007) *Vozvysheynyi istoricheskii opyt*. Moscow: Evropa Publ.).
2. Barthes R. (1957) *Mythologies*. Les Lettres nouvelles (Russ. ed.: Bart R. (2008) *Mifologii*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).
3. Barthes R. (1970) *S/Z*. Aux Editions du Seuil (Russ. ed.: Bart R. (2009) *S/Z*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).
4. Barthes R. (1994) *Izbrannyye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics]. Moscow.
5. Bibikhin V.V. (2007) *Mir* [World]. Saint Petersburg: Nauka Publ.
6. Deleuze G. (1969) *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit (Russ. ed.: Delez Zh. (1998) *Logika smysla*. Moscow, Ekaterinburg).

7. Gadamer H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode*. Mohr Siebeck (Russ. ed.: Gadamer Kh.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki*. Moscow: Progress Publ.).
8. Gumbrecht H. (2003) *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford University Press (Russ. ed.: Gumbrekht Kh.U. (2006) *Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhets peredat' znachenie*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).
9. Jorgensen M.W., Phillips L.J. (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*. SAGE Publications Ltd (Russ. ed.: Iorgensen M.V., Fillips L.Dzh. (2008) *Dis-kurs-analiz. Teoriya i metod*. Kharkov: Gumanitarnyi tsentr Publ.).
10. Nancy J.-L. (1992) *Corpus (Perspectives in Continental Philosophy)*. Fordham University Press (Russ. ed.: Nansi Zh.-L.(1999) *Corpus*. Moscow, Ad Marginem Publ.).
11. Scheler M. (1994) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gnozis Publ.