

УДК 1(091)(44)

**ФИЛОСОФИЯ РАЗУМА КЛОДА ЛЕВИ-СТРОССА:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ГОЛИЗМ ИЛИ АТОМИЗМ?***канд. филос. наук О.М. ЙОСИПЕНКО**(Институт философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины, Киев)*

Рассматриваются методологические основы философии разума, а именно позиции голизма и атомизма в анализе феноменов ментального. Анализ осуществляется на примере философии разума французского антрополога К. Леви-Стросса. Выявлен внутренний конфликт голистской позиции К. Леви-Стросса-антрополога и атомистической позиции К. Леви-Стросса-философа, обуславливающий методологическую амбивалентность структурной антропологии. Исследуются последствия методологических колебаний К. Леви-Стросса, среди которых натурализация разума, сведение его структур к нейрофизиологическим процессам мозга, превращение структурной антропологии в формальную антропологию, подменяющую анализ сложных социальных практик выявлением интеллектуальных схем взаимодействия, а также неспособность натурализованной философии разума объяснить специфику действия социальных правил и репрезентаций, несводимую к каузальному способу действия природных процессов, и, шире, показать, как из совокупности материальных форм (означающих) может возникнуть смысл (означаемое), как из материи можно вывести разум. Акцентируется сходство атомистической концепции разума К. Леви-Стросса и философии разума американского «нового ментализма».

Введение. Имя Клода Леви-Стросса традиционно ассоциируется с обновлением методологии антропологических исследований и возникновением определенного направления в антропологических науках, а именно, структурной антропологии¹. Существуют две основные области применения структурного метода анализа К. Леви-Строссом – исследование мифов и родственных отношений. Также им была высказана философская гипотеза, позволяющая найти рациональный смысл в нерациональных, на первый взгляд, формах социальной жизни – это гипотеза единства человеческого разума, обеспечиваемого интеллектуальными структурами бессознательного, которые без ведома человека руководят его действиями, превращая их в неотъемлемую часть институционализированных общественных практик. Проект структурной антропологии в этой перспективе можно определить как попытку объяснения институтов социальной жизни общими для всех людей интеллектуальными структурами, или, используя терминологию Э. Дюркгейма, как программу исследования социального как ментального и ментального как социального. Исследовательский интерес в данной статье сосредоточен главным образом на выявлении причин и следствий непоследовательности К. Леви-Стросса в реализации этой программы. Колебания французского антрополога между методологическим голизмом (намерением понять социальные факты во всей их сложности) и атомизмом (желанием разложить их на составляющие, «индивидуализировать» их в поиске «социального» внутри индивида) заканчиваются натурализацией разума и ведут к традиционной для материализма проблеме: как из материи вывести разум, как из «материи означающих», лишенных «означаемых», вывести смысл, значимые тотальности (дискурсы, мифы, социальные репрезентации, ритуалы, институты и т.п.)?

Основная часть

Символическая эффективность бессознательного: порядок смысла или кауализм?

Структурная антропология К. Леви-Стросса известна своей претензией на преодоление оппозиции естественных и гуманитарных наук. В своей инаугурационной лекции в *Коледж де Франс* К. Леви-Стросс утверждает, что «ложная оппозиция» герменевтики с ее методологическим дуализмом (который требовал субъективного «понимания» гуманитарных фактов) и позитивизма с его методологическим монизмом (который считал «объяснение» естественных наук универсальным научным методом), уже преодолена структурной антропологией, которой удалось объединить каузальное объяснение с опытом понимания [6, р. 17]. Это стало возможным благодаря открытию бессознательной деятельности человеческого разума. Теория бессознательного, разработанная, по мнению К. Леви-Стросса, формальной психологией и структурной лингвистикой, является теорией ментальной активности, которая протекает так же неосознанно, как осуществляются некоторые телесные функции, и способ действия которой подобен телесной механике. Имеет место, в целом, формальная гомология разных уровней живого организма,

¹ Нужно отметить, что во Франции знаковыми представителями «структурной антропологии» считаются два автора, К. Леви-Стросс и Л. Дюмон, которые опираются, тем не менее, на совершенно разные философии разума. Детальнее на эту тему: [3, р. 80 – 94].

обеспечиваемая какой-то таинственной «индуктивной способностью»: «Символическая эффективность заключается в этой “индуктивной способности”, которой обладают друг относительно друга формально гомологичные структуры, могущие строиться из разного материала на разных уровнях живого: органических процессов, психизма бессознательного и рефлексивного мышления» [5, p. 223]. Провоцируя процесс, например, на уровне сознания, получают, через посредничество бессознательного уровня процесс на телесном уровне – таким образом действуют миф и психоаналитический смысл, которые оперируют символами, словесными репрезентациями, и, в конечном счете, через структуры бессознательного влияют на тело человека. Бессознательный уровень оказывается *уровнем-посредником* между интенциональным порядком (намерений и смысла) и природным порядком (причин и механизмов). Понимаемые как функции бессознательного символы и репрезентации действуют как лишённые значения материальные формы, «означающие»; своей эффективностью они обязаны своим физическим параметрам, а не своему смыслу. Эта функция обеспечивается нейрофизиологической активностью мозга, речь идет, таким образом, о каком-то «материальном разуме», о какой-то «психической материи»². Французские структуралисты считают, что наличие этого уровня человеческого разума подтверждается фонологией, которая исследует «фонемы», языковые единицы, располагающиеся ниже уровня минимальных семантических единиц (слов или монем); фонемы являются чем-то вроде «означающих без означаемых», вся значимость которых заключается в том, чтобы обозначать «формальные» отличия, а не означать одно либо другое. Этот уровень оказывается, таким образом, уровнем языка (условием разума), но не языка, которым общаются люди, а языка лингвистов-фонологов, точнее, уровнем физической/механической *формы* языка без самосознающего разума.

Для антрополога привлекательность теории структурного бессознательного заключается в том, что она позволяет ему говорить про разум, про ментальную активность, избегая при этом отождествления ментального с сознательным. Субъективное понимание перестает быть способом постижения фактов гуманитарного порядка, которые, будучи перенесёнными на надперсональный уровень, становятся вполне подвластными рациональному объяснению, не противостоящему пониманию, а обеспечивающему его. Термины структурного объяснения – «структурная каузальность», «психическая материя», «чистые означающие» – действительно ликвидируют дуальность наук о природе и гуманитарных (социальных) наук, понимаемую как методологическая дуальность «объективного» объяснения и эмпатического понимания. Антропология К. Леви-Стросса переносит проблему на совсем иной уровень, уровень философии разума, и выявляет новую, философскую оппозицию природного, «натурализованного» разума и разума социального. Социальные науки, или, как их называли французы в XIX веке, *les sciences morales*, англичане – *moral sciences*, немцы перевели как *Geisteswissenschaften*, или как «науки о разуме»³. Выражение «науки о разуме» имеет то преимущество, что акцентирует неявное присутствие в исследованиях любого гуманитария (лингвиста, филолога, историка, социолога либо этнолога) определенного представления о разуме, некоторой философии разума. Последняя исследует концепт разума и дает ответы на вопросы: где находятся феномены разума – в самом человеке в виде внутренних ментальных состояний и процессов, или в мире, в символических практиках и институтах? Могут ли феномены разума объясняться путем их редукции к феноменам иного порядка, или они должны улавливаться на их собственном уровне? Могут ли социальные репрезентации и правила обсуждаться в терминах причин, следствий и механизмов? Философия разума самого К. Леви-Стросса оказывается натуралистической: разум имеет универсальные структуры, присутствующие в мозгу каждого человека. Культурное разнообразие мира может быть редуцировано к этим универсальным структурам, оппозиция природы и культуры оказывается, по К. Леви-Строссу, методологической и временной, целью антрополога является «реинтегрировать культуру в природу, жизнь в совокупность ее физико-химических свойств» [8, p. 327]. В этой оптике философское значение структурализма заключается в преодолении дуализма природы и культуры путем реинтеграции разума в природу. Дуальность наук про природу и социальных наук оказывается, таким образом, не столько преодолённой, сколько опровергнутой сведением культуры к природе.

Методологическая амбивалентность структурной антропологии

Если детальнее присмотреться к методологии структурной антропологии К. Леви-Стросса, все выглядит не так просто. С одной стороны, французский антрополог развивает методологическую установку Э. Дюркгейма, согласно которой изучение социальных фактов не может быть отделено от изучения кол-

² Выражение «психическая материя» принадлежит Ж. Лакану и отвечает потребности структуралистов найти такие материальные свойства (что могут быть включены в порядок каузального объяснения), которые непосредственно связаны с семантическими свойствами. Такой «психической материей» оказывается «материя означающих», для описания действия которой Ж. Лакан использует выражение «психическая каузальность».

³ Известно, что *Geisteswissenschaften* было впервые использовано систематическим образом для перевода выражения *moral sciences*, которое использует в своей «Системе логики» Джордж Стюарт Милль.

лективных репрезентаций, и наоборот, изучение разума должно включать исследование институционализированных в обществе способов действия и правил общественной жизни. Человеческие факты, подчеркивает К. Леви-Стросс, могут быть поняты только в тотальности, которой они принадлежат, поскольку только в ней они приобретают смысл. Клод Леви-Стросс-антрополог стоит на позиции голизма, если использовать этот термин в каноническом смысле «приоритета целого над частями». С другой стороны, в объяснении способа действия этой тотальности К. Леви-Стросс действует как философ-детерминист, сводя ее к бессознательному функционированию надперсональных ментальных структур, которые оказываются формами нейрофизиологической активности мозга. Структурная антропология превращается, таким образом, в психологию. Попробуем разобраться, как именно это происходит.

Трудно не согласиться с К. Леви-Строссом в том, что объектом исследования этнологов и мифологов является человеческий разум. Но антропологи могут опираться на две разные философские традиции, которые предлагают две разные философии разума, одну из которых можно назвать «когнитивистской», а другую «социологической». Как отмечает, Дан Спербер, «большинство современных антропологов ссылаются скорее на Дюркгейма, Макса Вебера или на Маркса, нежели на Вильяма Джеймса, Вундта или Фрейда, или же скорее на Гоббса и Монтескье, нежели на Юма и Канта» [11, р. 4]. Он делает вывод, что антропологи чувствуют себя скорее социологами, находящимися ближе к философии права, нежели психологами, находящимися ближе к философии разума. Выражение «философия разума» используется здесь Д. Спербером в смысле английской философской психологии (*philosophy of mind*), в смысле доктрины человеческой природы, которая человеческое поведение объясняет ментальными механизмами и функциональными процессами. Совсем другое употребление термина «разум»⁴ находим у Т. Гоббса и Ш.Л. Монтескье, например, в выражении Ш.Л. Монтескье «*l'esprit des lois*», которое, чтобы не впасть в лингвистический абсурд, нужно переводить как «дух законов». Очевидно что «разум» (*l'esprit*), о котором идет речь, не может переводиться английским словом *mind*, поскольку он ближе к «коллективному разуму» или даже к «объективному духу» Г. Гегеля. Гоббса и Монтескье интересует человеческая способность институционализировать порядок законов, которая является способностью разума, но не персонального, а коллективного разума. Французского философа интересует не само по себе право в узком смысле слова, а совокупность институтов [10, р. 813]. Именно эта традиция является философским источником социологии и именно в этом смысле использует термин «разум» сам К. Леви-Стросс, когда пишет про «*l'esprit d'une institution*», «дух институтов» [6, р. 29]. Может показаться, и не без основания, что это новое различие воспроизводит иное различие: социологическое понимание «разума», с методологической точки зрения, является голистским, а когнитивистское – атомистическим пониманием, которое пытается свести манифестируемые человеком способности разума до уровня психофизиологических процессов. Однако оказывается, что можно декларировать голистскую позицию, признавая необходимость понятий «коллективного разума», «объективного духа» в объяснении антропологических фактов и в то же время не отличать *способ действия* «духа институтов» от способа действия природных систем.

Именно это и происходит в антропологии К. Леви-Стросса. И Эмиль Дюркгейм, и Клод Леви-Стросс исходят из голистских позиций в понимании общества, но их голизм разбивается о два подводных камня, первый из них связан с пониманием специфики *целого* (у Э. Дюркгейма понятие целого подменяется понятием простой совокупности, «коллективного индивида»), другой – с пониманием *способа действия* целого, которое, согласно определению самого К. Леви-Стросса, должно быть данным *до* своих частей, тогда как на практике оно наличествует *после* своих частей (например, такая целостность, как брачный союз, имеет место после процедуры заключения брака и предполагает физическое существование тех, кто вступает в брак). Чем является такое целое, которое должно быть дано до наличия своих частей, где его искать? Оно, согласно К. Леви-Строссу, находится в разуме: системы родства являются «структурами человеческого разума, регулятивными принципами целого» [5, р. 88]. Такой ответ не вызывает возражений и хорошо согласуется с установкой Э. Дюркгейма анализировать социальное как ментальное, а ментальное как социальное, не отделять исследование институтов от исследования разума. Тем не менее известно, что К. Леви-Стросс критикует Э. Дюркгейма за отождествление ментального с сознательным. Каждый антрополог, исследуя малопонятные ему формы жизни других народов, сталки-

⁴ Французский язык имеет одно слово (*l'esprit*) для обозначения того, что в русском языке можно передать как разум или дух (термин *raison* используется в значении «рации» в противоположность причине). Современное использование выражения «философия разума» во Франции продолжает колебаться между когнитивистским смыслом и смыслом социологическим, инспирированным главным образом Э. Дюркгеймом, когда речь идет о способах действия и мышления, присущих определенному обществу, или, в терминологии Монтескье, о «способе мыслить тотально, присущем народу» [10, р. 895]. Различения этих двух употреблений или смыслов *l'esprit* является полезным для избежания лингвистических споров о переводе этого термина – переводить его как *разум* или как *дух*? Переводить его нужно в соответствии с контекстом, в котором он используется в соответствии с когнитивистской или социологической традицией его употребления.

вается с ситуациями, когда люди оказываются неспособными объяснить свои действия удовлетворительным образом, хотя и не имеют никаких сомнений в их полной осмысленности. Объяснение сознанием действующего лица не может, таким образом, удовлетворить антрополога, подчеркивает К. Леви-Стросс. То, что люди действуют правильно, хотя и неосознанно, доказывает их способность «улавливать» основоположные структуры определенной культурной практики. Антрополог, следовательно, должен объяснить, каким образом осуществляется «улавливание мыслью фундаментальных структур, в которых концентрируется сама суть культуры» [9, р. 117]. Термин «структура» К. Леви-Стросс использует в данном случае в смысле гештальтпсихологии, которая, считает он, может помочь в решении проблемы происхождения институтов, неразрешимой как для этнологии, так и для социологии Э. Дюркгейма. В объяснении институтов К. Леви-Стросс критикует две альтернативные позиции: провиденция или случай, сознание и воля первого законодателя (или группы) или стечение обстоятельств. Он обращается к загадочной практике туземных обществ, когда браки «перекрестных кузенов» считаются «преферентными» или желаемыми, а браки «параллельных кузенов» воспринимаются как недопустимые, несмотря на одинаковую биологическую близость обоих. Этнологи традиционно объясняли «преферентные браки» историческим случаем. Леви-Стросс считает, что объяснение этого феномена должно быть не историческим, а структурным: брачные практики являются аспектом *системы* родственных отношений, в основе которой лежат фундаментальные регулятивные принципы. «Человеческие институты, – пишет он в “Элементарных структурах родства”, – являются структурами, в которых целое, или регулятивный принцип, дается до своих частей, до этого сложного ансамбля, конституированного терминологией родства, ее следствиями и импликациями, нравами, в которых она выражается, и верованиями, которым она предоставляет место. Этот регулятивный принцип может иметь рациональный смысл, не будучи рационально понятым; он может выражаться в произвольных формулах, не будучи сам лишен значения» [9, р. 117].

Этот фрагмент вводит две главные идеи: холистскую идею предшествования социального индивидуальному и идею коллективного разума как надперсональной ментальной активности. Целое как «регулятивный принцип» находится в разуме до того, как быть данным в виде конкретной тотальности институций и нравов. Но как объяснить разрыв между способностью действующих субъектов «улавливать» правила культурной практики и их сознанием? Как объяснить то «неявное знание», которое они манифестируют в своих действиях? Как в конечном счете избежать отождествления социальных репрезентаций с правилами, которые действующие лица могут ясно сформулировать? Для этого К. Леви-Стросс предлагает различать два уровня разума: на сознательном уровне имеют место «произвольные формулы» и «иррациональные концепции», когда агенты оказываются неспособными объяснить смысл своих институций; «регулятивный принцип» действует на другом уровне ментальной активности, сверхсознательном, или надперсональном, наделяя гомологической структурой «сложный ансамбль», состоящий из терминологии родства, соответствующих нравов, верований и т.п. Чтобы избежать объяснения институтов сознанием, К. Леви-Стросс обращается к идее ментальной инфраструктуры: «за институтами, – пишет он, – нужно искать определенные фундаментальные *механизмы*, универсальные и никому не принадлежащие» [9, р. 116]. Структуры разума, таким образом, прямо характеризуются им как психологические *механизмы*.

Гибридный характер бессознательного в антропологии К. Леви-Стросса

В тексте, посвященном французской социологии и написанном в 1945 году, К. Леви-Стросс использует термины антиномии, которая противопоставляет «слепой характер истории финализму сознания» [7, р. 527]. Он пишет: «Современные социологи и психологи решают эту проблему путем обращения к бессознательной активности разума; но во времена Дюркгейма психология и лингвистика еще не достигли своих главных результатов» [7, р. 527]. Одновременное упоминание К. Леви-Строссом психологии и лингвистики оказывается фатальным для его философии разума, в которой смешиваются, таким образом, лингвистическое и психологическое понимание бессознательного. С одной стороны, модель лингвистической практики носителей языка идеально подходит для иллюстрации способа действия регулятивного принципа, роль которого в данном случае выполняют языковые правила. Действительно, носители языка далеко не всегда могут объяснить, почему они говорят так, а не иначе, но они всегда могут отличить корректные высказывания от некорректных: «так не говорят ...». В то же время понимание бессознательного в языковой практике насковзь пропитано у К. Леви-Стросса духом фрейдизма, что ведет к утрате специфики лингвистического употребления концепта бессознательного. Бессознательным в этом случае является следование правилам (формирование фраз, произношение слов и т.п.), которое не требует сознательного обращения к этим правилам. Эта деятельность базируется на приобретенной говорящим способности следовать правилу, которая ни коим образом не является механизмом, без ведома говорящего контролирующим его речь. В случае психоанализа бессознательное является вытесненным, и бессознательная деятельность объясняется цензурой сознания, запретом или любым другим *механизмом* вытеснения за пределы сознания. В этом случае речь идет о каузальной системе, ожидающей толчка, чтобы начать функционировать.

Таким образом, структуры разума К. Леви-Стросса оказываются неоднозначными – с одной стороны, он представляет их как *правила*, как нормативные принципы, с другой – как природные *законы*, как принципы функционирования, которые действуют неотвратимым образом. Как пишет В. Декомб в «Духовной пище», «эти бессознательные принципы являются гибридами – они все еще остаются правилами, или *интеллектуальными принципами*, но их открывают путем наблюдения (как это происходит в случае природных законов) и используют для каузальных объяснений так, будто речь идет о *природных принципах*» [3, р. 93]. В этом же ключе высказывается и П. Бурдьё в «Практическом смысле»: ссылка на бессознательное является шагом в направлении *натурализации* разума, поскольку правила социальной жизни превращаются в «бессознательные регуляции таинственной церебральной механики» [1, р. 67]. Переадресовывая формальной психологии вопрос о способе действия социального символизма, пытаясь найти формальные инварианты, которые могут накладываться на разный эмпирический материал, К. Леви-Стросс, согласно П. Бурдьё, приходит к схематизму, к отделению изучения разума от исследования институций и игнорирует, таким образом, требование Э. Дюркгейма изучать социальное как ментальное и ментальное как социальное. Подобное преобразование структурной антропологии в формальную антропологию ведет к ее неспособности учесть реальную сложность социальных практик, прежде всего тех, что базируются на феномене социальной иерархии.

Французский структурализм понимает «структуру» как свойство изоморфности, как совокупность формальных связей, которые можно переносить от одного эмпирического содержания к другому. Исследуя институты, К. Леви-Стросс сводит их к универсальной интеллектуальной структуре взаимодействия, которая, согласно ему, лежит в основе продуцирования социальной связи: обмен женщинами в системе родства, вызванный дифференциацией социальной группы (принципом запрета инцеста) на тех, с кем можно заключать браки, и тех, с кем браки запрещены, гомологичен обмену словами в лингвистической системе и обмену товарами в экономической системе. Но как объяснить иерархические системы, которые базируются не на принципе взаимодействия, а на принципе субординации, артикулирующей связь разных, а не одинаковых категорий? Как при помощи принципа взаимодействия решить проблему иерархического порядка?

Игнорирование иерархических социальных связей носит у К. Леви-Стросса систематический характер. Критикуя «Эссе о даре» Марселя Мосса в своем введении к сборнику его текстов «Социология и антропология», К. Леви-Стросс упрекает М. Мосса в том, что его анализ туземной традиции дарить и получать ответный подарок является описательным, а не объясняющим. То, что К. Леви-Стросс считает просто взаимодействием подарками, М. Мосс объясняет какой-то «загадочной душой» подаренной вещи, которая заставляет получателя подарка делать ответный подарок. Но у М. Мосса, кроме темы подарков, циркулирующих между людьми, присутствует также тема подарков богам, тема жертвоприношений, совсем не привлекающих внимания К. Леви-Стросса. В этих обществах существует также особая категория предметов, не предназначенных для обмена, которые нужно бережно хранить и передавать из поколения в поколение. Этот факт также не получает никакого отклика в интерпретации К. Леви-Стросса. «Те аспекты социальной жизни, которые не вмещаются в рамки взаимодействия, остаются вне сферы внимания Леви-Стросса, – замечает В. Декомб. – Люди у него обмениваются и общаются, они не жертвуют и не хранят свои священные предметы» [4, р. 258]. Таким образом, изучение инвариантной структуры взаимодействия оказывается оторванным от изучения настоящих практик с их реальной сложностью, и структурная антропология, задекларировавшая холистский принцип анализа социума, превращается в формальную антропологию, которая объясняет социальную связь инвариантными структурами мозга.

Неоднозначность структурной антропологии обусловлена, таким образом, тем, что холистский ответ антрополога К. Леви-Стросса на проблему происхождения институтов сразу же превращается в вопрос, встающий перед К. Леви-Строссом-философом. Антрополог, который хочет избежать альтернативы объяснения институтов сознанием или историческими обстоятельствами, не может обойтись без понятия коллективного, надперсонального (объективного) разума. Но это понятие надперсонального разума требует философского прояснения, и К. Леви-Стросс обращается за помощью к новой психологии, предложившей теорию бессознательной деятельности разума. Философия объективного разума превращается у него в философию объективного природного разума: социальные репрезентации и правила являются структурами, физически присутствующими в организме. Сводя социальное к природному, К. Леви-Стросс, как уже было отмечено, не может объяснить реальной сложности институтов, подменяя их интеллектуальными, формальными схемами. Иное возможное решение заключается в том, чтобы определить человеческий разум как социальный разум: объективный разум наличествует в *смысловом порядке*, который предполагается любой манифестацией человеческого осмысленного поведения. Этот порядок смысла является институтированным, социальным порядком, предлагающим модель действия любой индивидуальной практике. Разум, таким образом, присутствует в мире, в своих проявлениях – в *институтах, символических практиках*, а в мозгу агента нужно искать только персональные, физиологические условия его участия в этих практиках. Собственно, этот второй путь развития философии разума избрали француз-

ские сторонники витгенштейновой концепции «антропологического ментального голизма» В. Декомб, Ф. де Лара, Ж. Бувресс, развивающие в современной Франции философию разума, неотделимую от философии действия и социальной философии. Анализируя наследие структурализма, они неоднократно проводили параллели между ним и более современным американским «новым ментализмом», усматривая их общность в материалистической философии разума. Согласно теоретикам последнего (Джерри Фодор, Эрнест Ле Пор), поражение предыдущих материалистических доктрин свидетельствует лишь о недостаточности тех физических моделей разума, которые они имели в своем распоряжении. Современные исследователи, считают они, имеют модель электронной техники, компьютеров, логических машин, деятельность которых позволяет понять, как материальные символы и программы могут продуцировать эффекты смысла. На это В. Декомб не без оснований возражает, что научная модель в принципе не способна доказать постулаты материалистической философии разума, это последняя может использовать их как принцип объяснения: «Дело не в появлении новой технологии. Наоборот, это материалистическая философия *знает наперед*, благодаря своему натурализму, что разум является природной вещью и что *должна*, таким образом, существовать его физическая модель» [3, р. 149]. Характеризуя французский «психический материализм» 1950 – 1960-х годов, Ж. Бувресс подчеркивает, что его философской ошибкой было желание вывести ментальное из комбинации механических операций, «понять интенциональность и разумность, которые манифестируются на персональном уровне человеческого поведения, исходя из кооперации, на надперсональном уровне, принципиально неразумных и слепых агентов» [2, р. 52]. Структуры разума, которые действуют материальным образом на бессознательном уровне, действуют благодаря своим физическим особенностям, а не благодаря своему смыслу. Каким образом «лишенные означаемых означающие», «чистые означающие», могут быть *значимыми* тотальностями, дискурсами и текстами? Победив «идеализм смысла», структуралистский «психический материализм» сталкивается с классической проблемой любого материализма: как из совокупности материальных фактов вывести идеи? Как вывести значение из последовательности означающих без означаемых? Как объяснить символическую эффективность (социальных правил, дискурсов, знаков), превратив символы в материальные репрезентации? Как вывести из физических параметров книги ее смысл? Сводя сознательное к бессознательному, а последнее к «психической материи», подменяя символическую действенность каузальной эффективностью природного типа, структурная антропология оказалась не способной объяснить, как появляется смысл и как действуют символы, социальные идеи и правила. Пытаясь преодолеть методологический монизм позитивизма, К. Леви-Стросс сам оказывается на позициях монизма, используя естественнонаучную терминологию (причина, следствие, механизм) для объяснения значимых феноменов, текстов, дискурсов, практик и т.п. Последние, безусловно, могут иметь материальное описание (когда мысль рассматривают как «представленную» в материальных формах, словах), но требуют *также* нормативно-описания, которое не может быть извлечено из описания их физических свойств (мысль является интеллектуальным единством и действует благодаря своему смыслу, а не просто как физическая, звуковая или графическая форма).

Заключение. Возвращаясь к методологическим амбициям французского антрополога, вопрос о которых был поставлен в начале статьи, нужно констатировать, что К. Леви-Строссу действительно удалось преодолеть оппозицию понимания и объяснения: любая наука пытается объяснить, а любое объяснение стремится сделать понятным то, что раньше таким не было. В то же время К. Леви-Стросс делает очевидной дуальность способов объяснения: одно объяснение делает понятным объясняемый феномен тем, что показывает, какие механизмы отвечают за его продуцирование; другое объяснение делает его понятным, идентифицируя репрезентации людей, которые действуют опеределенным образом. Объяснение есть только там, где есть сцепление между объясняемым явлением и объясняющим фактором. Это сцепление может иметь форму механизма, а может – форму мотива. Таким образом, дуальность двух форм объяснения является дуальностью механизмов и репрезентаций. Хотеть преодолеть эту дуальность означает допускать, что существует способ сведения репрезентаций к механизмам, или же приписывать репрезентациям каузальную эффективность природного типа. Психический материализм французского структурализма является проявлением методологического монизма, сводящего феномены значения и смысла до уровня формальных систем, действующих механическим образом. Именно натуралистическая философия разума обусловила выбор соответствующих научных моделей для объяснения ее конструкций, как это произошло в случае обращения К. Леви-Стросса к формальной психологии и фонологии.

Сводя лингвистику к фонологии, структуралисты игнорируют тот факт, что квинтэссенцией структурной лингвистики является структурный синтаксис, который исследует сцепления, структуры, позволяющие смыслу возникать из материальных форм. Статус лингвистики как науки о разуме наилучшим образом проявляется в этом *синтаксическом* исследовании порядка смысла, который, хоть и не обозначен во фразе внешним образом, тем не менее улавливается разумом: последовательность слов действует благодаря своему смыслу, а не как совокупность звуков. Сосредотачиваясь на элементарных единицах,

на которые можно разложить последовательность (слова, фонемы), фонология и морфология разрушают этот порядок, редуцируя порядок смысла к порядку материальных форм. Натуралистическая философия разума, принимающая фонологический атомизм, оборачивается атомистической философией языка, которая не интересуется анализом высказывания, а заикливается на анализе слов. Превращая идеи в материальные репрезентации, она не может объяснить «символической действительности» или собственного «действия символов», отличного от каузального действия природных форм. Недостаточно, чтобы репрезентации действовали как звуковые, материальные формы, нужно, чтобы они действовали как репрезентации, как смысловые целостности. Смысл является холистским феноменом, который требует присущего ему уровня анализа и не может рассматриваться в терминах «причин» и «следствий» – пытаюсь редуцировать порядок интенционального к природному порядку причин и следствий, утрачивается сам смысл, или то, что надлежало объяснить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bourdieu, P. *Le sens pratique* / P. Bourdieu. – Paris: Minuit, 1980.
2. Bouveresse, J. *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud* / J. Bouveresse. – Combas: Edition de l'Éclat, 1991.
3. Descombes, V. *La denrée mentale* / V. Descombes. – Paris: Minuit, 1995.
4. Descombes, V. *Les institutions du sens* / V. Descombes. – Paris: Minuit, 1996.
5. Lévi-Strauss, Cl. *Anthropologie structurale* / Cl. Lévi-Strauss. – Paris, Plon, 1958.
6. Lévi-Strauss, Cl. *Anthropologie structurale deux* / Cl. Lévi-Strauss. – Paris: Plon, 1973.
7. Lévi-Strauss, Cl. *La sociologie française* / Cl. Lévi-Strauss // *La sociologie au XX siècle*. – V. II. – Paris: P.U.F., 1947.
8. Lévi -Strauss, Cl. *La pensée sauvage* / Cl. Lévi-Strauss. – Paris: Plon, 1961.
9. Lévi-Strauss, Cl. *Les structures élémentaires de la parenté* / Cl. Lévi-Strauss / 2 éd. – Paris: Mouton, 1967.
10. Montesquieu, Ch. *Oeuvres complètes* / Ch. Montesquieu. – Paris: Seuil, 1964.
11. Sperber, D. *Le savoir des anthropologues* / D. Sperber. – Paris: Hermann, 1982.

Поступила 13.03.2012

KLOD LEVI-STROSS'S REASON PHILOSOPHY: METHODOLOGICAL HOLISM OR ATOMISM?

O.YOSYPENKO

The article deals with the methodological basis of the philosophy of Spirit, i.e. the positions of holism and atomism in the analysis of mental phenomena. The analysis is carried out through the case of French anthropologist Claude Lévi-Strauss's philosophy of Spirit and exhibits an internal conflict between the holistic position of Lévi-Strauss-anthropologist and the atomistic position of Lévi-Strauss-philosopher. The conflict causes a methodological ambivalence in structural anthropology. The author examines consequences of Lévi-Strauss's methodological hesitations, e.g. naturalization of Spirit, reducing its structures to neurophysiologic processes of the brain, turning structural anthropology into formal anthropology which substitutes the analysis of complex social practices with revealing intellectual schemes of mutual exchange, as well as inability of the naturalized philosophy of Spirit to explain the nature of social rules and representations, irredundant to the causal properties of natural processes, and furthermore, to show how the sense (the signifiable) can arise from the totality of material forms (the signifying), how Spirit can result from matter. The article points out the similarity between Lévi-Strauss's atomic concept of Spirit and American philosophy of mind represented in 'new mentalism'.