

Д. Э. Гаспарян



*Введение
в неклассическую
философию*

Д. Э. Гаспарян

*Введение
в неклассическую
философию*



Москва
РОССПЭН
2011

УДК 14
ББК 87
Г22

Гаспарян Д. Э.

Г22 Введение в неклассическую философию / Д. Э. Гаспарян. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 398 с.

ISBN 978-5-8243-1531-8

Неклассическая философия вызывает неизменный интерес читателей, увлекающихся философскими проблемами. Цель данной работы познакомить читателя с кругом основных идей и сюжетов, составляющих интеллектуальный «дух» неклассических стратегий философствования. В максимально доступной форме в книге излагаются главные расхождения неклассической философии с классической, а также обозначаются пути решения тех философских задач, которые так и не получили исчерпывающего решения в рамках классического подхода. Автор попытался собрать воедино все многообразие неклассических подходов и делает ставку на демонстрацию изначальной логики неклассического мышления, его общих принципов, мотивов и ходов.

Книга будет полезна философам, студентам и аспирантам философских и других гуманитарных специальностей и всем, кто интересуется данной тематикой.

УДК 14
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1531-8

© Гаспарян Д. Э., 2011
© Российская политическая энциклопедия,
2011

Эту книгу я посвящаю моей маме,
благодаря которой все и всегда в моей жизни
оказывалось возможным...

ОТ АВТОРА

Интерес к неклассической философии, пик которого пришелся в нашей стране на середину 90-х гг. минувшего столетия, все еще сохраняет устойчивые позиции в философском сообществе. Этот интерес не ограничивается рамками одной философии, но выходит далеко за ее пределы, равно привлекая внимание как представителей искусства, так и представителей науки. Однако сравнительная молодость неклассической философии, ее определенное жанровое своеобразие и, главное, обстоятельства знакомства отечественной аудитории с ней — в определенном отрыве от реальных исторических и культурных событий, ей сопутствовавших, — все это способствует тому, что ряд ключевых вопросов, связанных с неклассикой, подчас остается без должного прояснения. Данная работа предлагает некоторые из этих вступительных разъяснений, которые помогали бы лучше и легче понимать задачи, мотивы и стратегии неклассической философии. В целом книга носит пропедевтический и вводный характер и ставит задачу сориентировать и подготовить читателя к работе со специальными текстами по неклассической философии.

В настоящей книге 18 глав и заключение. Каждая глава посвящена разбору отдельной темы. Их содержание относительно независимо друг от друга, однако при наличии времени и желания лучше все же придерживаться линейного принципа чтения. В книгу также включен *краткий словарь философских терминов*, который дает читателю более систематическое представление о некоторых употребленных в тексте понятиях и терминах. В основном тексте они выделены разрядкой. Работу отличает некоторое обилие сносок, которыми мы бы просили читателя по возможности не пренебрегать, т. к. подчас в них содержатся существенные, хотя и перегружающие основной текст комментарии.

В заключение мы должны выразить огромную и искреннюю признательность своим бывшим и нынешним учителям и коллегам, в первую очередь А. Б. Толстову, способствовавшему созреванию целого ряда идей, высказанных здесь, В. В. Васильеву, во многом побудившему нас к написанию данной книги, К. В. Журавлеву, снабдившему нас в свое время массой ценных замечаний, Ф. И. Гиренку, чье творчество является собой живой пример неклассической философии в России, а также Софье Данько, без ободрения которой с подобным предприятием было бы почти невозможно справиться.

И, наконец, отдельное спасибо мне хотелось бы сказать моему мужу Александру Мацкевичу, определившему все настроение и смысл этой книги.

Нам бы также очень хотелось надеяться, что настоящая работа окажется полезной студентам, а также всем тем, кто интересуется современной философией и философией в целом.

Своим вопросом мы касаемся одной темы, весьма широкой, что называется, пространной. Так как тема широкая, она остается неопределенной. Так как она неопределенна, мы можем подходить к ней с самых разных точек зрения. При этом мы постоянно будем наталкиваться на что-то правильное. Однако, поскольку при обсуждении столь широкой темы перемешиваются самые различные мнения, нам угрожает опасность того, что наш разговор останется без надлежащего средоточия.

Хайдеггер М. «Что это такое — философия?»¹

Глава 1

ЭТОТ СТРАННЫЙ ТЕРМИН «НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»...

В своих «Сказках, у которых три конца» Джанни Родари упоминает жителей планеты Борт, не только не верящих в привидения, но даже нисколько их не пугающих².

Это парадоксальное свойство бортианцев напоминает отношение представителей классической философии к неклассической — первые не только не признают существование неклассической философии, но и считают ее нелепой, ошибочной и т. д. При этом в весьма неловкое положение, как можно заметить, попадают не только онтологически неполноценные «неклассики», но и вполне

¹ Хайдеггер М. «Что это такое — философия?». Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

² «На планете Борт жили привидения, много привидений. Жили? Нет, правильнее было бы сказать — влачили жалкое существование, кое-как сводили концы с концами. Обитали они, как и все привидения, где придется — в пещерах, в старинных полуразрушенных замках, в пустых, заброшенных домах, на чердаках. В полночь они выбирались из укрытий и расходились по всей планете — пугать бортианцев. Но бортианцы их нисколько не боялись. Это были умные люди. В привидения они не верили. И если сталкивались с ними, то смеялись, пока те, краснея от стыда, не исчезали» / Дж. Родари. «Сказки, у которых три конца» // Авт. сб. «Римские фантазии». М.: «Правда», 1987. Пер. с итал. И. Константинова, Ю. Ильин.

уважаемые «классики» — ведь если существует «классическая философия», совершенно очевидно, что где-то должна существовать и «неклассическая». Но именно этот факт зачастую вызывает желание подискутировать на тему критерииев, дефиниций, характеристик и прочих отличительных свойств этого раздела философии. И, как бы то ни было, наличие такого явления, как неклассическая философия, или по меньшей мере оправданность существования подобного термина под вопросом. Кажется, что этот спор вовсе не так празден, как может показаться на первый взгляд. Ставки в этом диспуте достаточно высоки — в конечном итоге философия всегда мыслилась как нечто целостное и неделимое, объединенное по меньшей мере законами жанра. Если же внутри этой монолитной дисциплины намечается некоторый раскол, предполагающий последующее разделение на разные сферы влияния, то возникает вполне понятное беспокойство у тех, кто надеялся на единоличное правление. Здесь требуется пояснение — в конечном итоге не слишком очевидно, почему деление внутри философского знания всегда наталкивается на определенное сопротивление. Возможно, это станет несколько понятней, если принять во внимание само предназначение философии. Философия, по собственному *самоопределению* (для того чтобы это определение дать, уже следует начать философствовать), является знанием в той мере предельным, в котором она *не* может быть описана или объяснена на другом языке, кроме как на языке самой философии. Это отличает ее от любой другой дисциплины — физики, химии и даже математики и логики. Во всех этих науках положения, ими формулируемые, могут быть записаны на языке формул, а могут быть пояснены и без помощи формул¹. Точно так же правила игры в шахматы, ходы и позиции, равно как правила чтения нотной записи — «объект-язык», поясняются на обычном языке (русском или английском) — так называемом «мета-языке». Философия же является собственным «метакомментарием», т. е. в ней «объект-язык» совпадает с «мета-языком»². Это связано с уже упомянутым призванием философии — философия по меньшей мере как метафизический проект является наукой о первоначалах и первопри-

¹ Например, закон исключенного третьего в логике записывается следующей формулой $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$, а читается так: «Неверно, что α и не α », или более развернуто: «Одна и та же вещь в одно и то же время, в одном и том же месте, в одном и том же отношении не может одновременно быть и не быть».

² Эта мысль удачно выражена в известном высказывании М. Мамарашвили: «Предметом философии является философия».

чинах (Аристотель) и надеется на исчерпывающее знание о мире. В этом смысле философия предлагает, в терминологии Р. Рорти, «окончательный словарь» мироздания и не может иметь «над собой» некоего дополнительного описательного языка, в свою очередь описывающего, «что такое» философия или «о чём» она говорит¹. В связи с этим же все базовые философские положения являются *тавтологическими* и не подлежат *субъект-предикатному* пояснению². Итак, философия является в достаточной степени авторитарной дисциплиной и, вопреки распространенному мнению о ее высоком демократическом потенциале, с видимым трудом сочетает разные языки описания. Именно поэтому спор о том, какой из языков описания — «классический» или «неклассический» — окажется подлинным языком философии, обычно не предусматривает мирного решения в духе «и тот и другой». Но если так, то нам предстоит разобраться вначале, почему с некоторых пор эта дискуссия вообще стала возможна.

Сразу оговоримся, что осмысленное употребление термина «неклассический» в применении к философии имеет географические границы. В частности, англоязычное философское сообщество не оперирует терминами «классика»/«неклассика», предпочитая по большей части разделение на «аналитическую» и «континентальную» философию. При этом с довольно-таки значительными смысловыми погрешностями мы могли бы уподобить «аналитический» дискурс «классическому», а «континентальный» — «неклассическому». Здесь, однако, кроется опасность порождения путаницы в понятиях, поскольку сами англоязычные философы зачастую говорят о «континентальной» философии как о синониме «европейской философии», а это, в свою очередь, чревато тем, что мы будем считать всю европейскую философию «неклассической», что, разумеется, не соответствует действительности. И в Европе, и в России, и в Китае есть философы и философские школы, которые практикуют аналитический стиль, равно как и в Америке существуют философы, позиционирующие себя в качестве специалистов по континентальной философии.

¹ Доказательством осмысленности всего вышесказанного пусть послужит то, что все сказанное нами «о» философии является в достаточной степени философским и, возможно, не слишком понятным для не посвященных в философские правила игры текстом. Сделав это замечание, мы надеемся избежать вероятного упрека в логическом противоречии нашего, как может показаться, «мета-философского» вступления.

² Примером может служить знаменитое аристотелево «Бытие есть Бытие», равно как хайдеггеровское «Бытие бытийствует».

В свою очередь, французские или немецкие философы предпочитают иные терминологические оппозиции. Французам ближе понятия «метафизика» и «постметафизика», причем последний термин чаще применяется к таким направлениям, как «структурализм» и «постструктурализм» (о них речь впереди). Немцы же предпочитают говорить о проектах «модерна» и «постмодерна».

Одним словом, обращаясь к терминам «классика» и «неклассика», мы не обязательно встретим понимание зарубежных коллег. Откуда же тогда взялся этот термин? Не будет большой ошибкой, если мы посчитаем его интеллектуальным детищем отечественного философского сообщества, а истоки происхождения возведем к укоренившимся в научной среде терминам «классическая» и «неклассическая» наука (например, математика, логика, физика). В общем виде в отечественных философских контекстах можно также встретиться с понятиями «классический и неклассический» типы рациональности¹.

Таким образом, терминологического универсализма, как видим, в этих определениях нет. Однако ясно, что есть некое в той или иной степени разнящееся интуитивное понимание того, что философия в наши дни расколота и не представлена единым дисциплинарным пространством. Так ли это и почему это так, нам, собственно, и предстоит разобраться, но прежде скажем несколько слов о том, какая из вышеупомянутых четырех терминологических пар видится нам наиболее предпочтительной. На первый взгляд, ответ очевиден — пара «классика»/«неклассика» представляется самой удачной, хотя бы в силу выбора заглавия этой книги. Это, однако, не совсем так. При беглом обзоре терминов наилучшей может показаться пара «метафизика»/«постметафизика», поскольку она не столь двусмысленна, как остальные. Действительно, все мы хорошо понимаем, что античная, средневековая или новоевропейская философия не именовала себя «классической». Между тем она зачастую отождествляла себя с «метафизикой». И таким образом, термин «метафизика» не родился в результате ретроспективного удвоения, в то время как термин «постметафизика» вполне логично мог прийти на смену «метафизике» и появиться сравнительно недавно. Но не следует ли тогда понимать «постметафизику» буквально как «постфилософию» и означает ли это «*пост*» — конец философии? Для некоторых современных мыслителей, которые с недоверием относятся к любым «пост»-

¹ См., например: Мамардашвили М. «Классический и неклассический идеалы рациональности». М.: Азбука-классика, 2010.

проектам в философии, эта интерпретация вполне пришла бы по душе — в конечном итоге, если постметафизика означает вообще нечто не философское и лежащее за пределами философской дисциплины, то это избавляет нас от многих, гораздо более серьезных, чем терминологические двусмысленности, проблем. В свою очередь, наиболее радикальные постметафизические философы так и понимают свою задачу — следует порвать с философской традицией, решительно ее преодолев. Но значит ли это, что они и вовсе не занимаются философией?

Что ж, возможно, иные терминологические пары окажутся более состоятельными претендентами. Выше мы уже указали на смутность пары «аналитическая»/«континентальная» философия. Остаются еще два соискателя — пара, легшая в основу этой книги, и пара «модерн»/«постмодерн». Разберемся вначале с последней. Отличительной чертой терминов, образующих эту пару, является их внешнее по отношению к философии происхождение. Их по праву можно отнести к области культурологии, например к искусству: живописи, архитектуре или литературе. В этом смысле философия негласно предстает частью общего культурного пространства, однако подобные утверждения при всем их безусловном правдоподобии не должны приниматься по умолчанию, но должны оговариваться отдельно. Ведь не совсем ясно, должны ли мы трактовать модернистскую или постмодернистскую философию как проявления неких синхронных и однородных изменений, предположительно произошедших в культуре и равно вызвавших к жизни серию фундаментальных культурных трансформаций — в кино, живописи, науке, моде и соответственно в философии? Проблема этого кажущегося безобидным допущения состоит в том, что на философию бросается взгляд со стороны, ее определяют из вне-философских (в данном случае культурологических) позиций. Этот взгляд потому не устраивает философию, поскольку, как мы уже сказали выше, философия доверяет только внутренним самоопределениям. Оценка философии как культурного проекта является точкой зрения такой дисциплины, как культурология, в то время как нас интересует точка зрения самой философии. Строго говоря, правильное применение терминов «модерн»/«постмодерн» к философии заставляло бы нас говорить о «философии модерна» и о «философии постмодерна», что, к сожалению, не то же самое, что «модернистская» и «постмодернистская» философии.

Как же тогда обстоят дела с выбранной нами парой терминов, является ли она наилучшей? Возможно, правильнее было бы сказать, что она является наименее плохой. Главным ее недостатком

является то, что если в терминах «модернизм» и «постмодернизм» сквозит примат культурологического анализа, то в случае с парой «классика»/«неклассика» просматривается влияние науки. По аналогии с классическими и неклассическими разделами математики, логики и физики с некоторых пор стали говорить о «классической» и «неклассической» философии. В этом случае также сохраняется внешний по отношению к философии взгляд, хотя и не столь откровенный, как в случае с парой «модерн»/«постмодерн». В конечном итоге сама философия могла бы признаться себе в двух своих состояниях — периоде классики и периоде неклассики. Но здесь мы сталкиваемся с еще одной трудностью — необходимостью отдавать себе отчет в том, на каком языке будет сделано это признание: на языке «классики» или на языке «неклассики»? Этот вопрос напрямую касается той темы, которую мы поднимем в следующей главе, сейчас же мы просто скажем, что будем держаться по преимуществу этой оппозиции, скорее, в качестве некоторого разумного компромисса между всеми остальными версиями. Если же нас все-таки попросят предъявить хоть какие-то преимущества выбранной пары терминов, то мы, пожалуй, сошлемся на два следующих соображения.

1. При всех своих погрешностях эта пара терминов позволяет сохранить если не целостность философии как дисциплины, то по меньшей мере указать на некоторую преемственность ставящихся перед нею проблем: если термин «постметафизический» выглядит как обещание полного разрыва с философией, то термин «неклассический» все же позволяет остаться в пределах философии, пусть и несколько трансформированной.

2. Термины «классический» и «неклассический» являются достаточно гибкими — их изменение во времени предполагает изменение содержаний, которые они будут обслуживать. То, что мы вчера называли «неклассикой», сегодня может предстать вполне «классическим» проектом.

В заключение этой главы мы должны сделать еще одно важное замечание. Справедливости ради следует отметить, что в отечественной философской традиции наряду с термином «неклассическая философия» используется также термин «постнеклассическая философия». При этом под «неклассической философией» понимают определенный исторический промежуток времени (условно от А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора до К. Маркса и З. Фрейда) со свойственными ему концептуальными ходами. В свою очередь, «постнеклассическая философия» (условно от М. Хайдеггера до Ж. Лакана и М. Фуко) — это философия, которая приходит

на смену «неклассической философии» и для которой характерно критическое переосмысление итогов неклассической революции. Здесь, впрочем, древо классификации продолжает ветвиться. На смену итогам «постнеклассической философии» приходит так называемая «пост-пост-неклассическая философия»¹, представленная именами Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрияра, А. Бадью и др. С одной стороны, такая детальная классификация должна была бы четче отделять одно философское течение от другого, внося большую дидактическую ясность. С другой стороны, она, скорее, вносит некоторую неразбериху. К примеру, не очень понятно, куда мы должны отнести структурализм и постструктурализм? На родине структурализма, во Франции, Ж. Лакана и М. Фуко² принято относить к числу структуралистов. А, например, Ж. Делеза, Ю. Кристеву, Ж. Деррида и Ж. Бодрияра — к числу постструктуралистов. Однако в отечественной философской литературе имена этих авторов зачастую разносятся по периодам таким образом, что не удается установить четкое соответствие между постклассикой и структурализмом, с одной стороны, и пост-пост-неклассикой и постструктурализмом — с другой. Помимо этого, несколько смущает умножение приставок «пост», разрастание которых иногда принимает угрожающие размеры. Нередко представители или поклонники того или иного автора или течения обиженно реагируют на отнесение их даже к числу пост-пост-неклассиков и требуют зачислить их в категорию пост-пост-...-пост-неклассиков, резонно аргументируя свое требование глубоким расхождением с позицией пост-пост-предшественников. Поскольку эта ситуация имеет все черты бесконечного умножения сущностей, то мы посчитали наилучшим в этой ситуации воспользоваться знаменитой бритвой Оккама и ограничиться собирательным термином «неклассика». Мы сочли это уместным еще и потому, что между неклассикой и любой ее пост-...-пост-версией в действительности существует гораздо больше сходств, чем отличий.

Таковы наши терминологические предпочтения, которые, как мы надеемся, вскоре совершенно отойдут для читательской аудитории на задний план, поскольку важны не названия, но, скорее, сами содержания, предположительно стоящие за названиями.

¹ В силу громоздкости этого термина иногда прибегают к термину «After-postmodernism» (см. статью М. А. Можайко в энциклопедии «История философии»).

² Это обстоятельство, впрочем, неизменно вызывало резкое раздражение самого М. Фуко.

Г л а в а 2

ЩЕКОТЛИВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ, В КОТОРОЕ МЫ САМИ СЕБЯ ПОСТАВИЛИ

Непредусмотрительно сделав эту главу второй, а не первой, мы, очевидно, растеряли не менее половины своих читателей, которые к этому времени, уже наверняка, разочарованно вернули книгу туда же, откуда ее взяли (в лучшем случае). Надо сказать, что мы этого вполне заслужили, поскольку позволили себе в первой главе непозволительное легкомысление в обращении с логикой. При этом мы почти уверены, что подавляющее большинство, если не все, из разочаровавшихся в нас читателей относят себя к «неклассическим философам». Нет сомнений, что именно они первые усмотрели ту досадную логическую небрежность, которой проникнуты первые страницы настоящей книги, да и эти читаемые кем-то сейчас строки еще не вполне очищены от нее¹. Если кто-то спросит, почему мы так уверены в том, что лишились именно неклассической аудитории, то мы скажем: все дело в том, что неклассические философы, возможно, лучше других, осознают, что любые классификации не нейтральны, но делаются из некоего смыслового пространства, а значит, обязывают разобраться с самим языком описания. Именно в этом и состоит суть нашей логической небрежности. Вопрос-ловушка, который резонно может быть поставлен, будет звучать так: «А на каком, собственно, языке — классическом или неклассическом — мы собираемся вести все наше повествование?». Или еще проще: «Будет ли наш собственный анализ классическим или неклассическим?» Не ответив на этот вопрос, мы рискуем не определиться с предметом и методом нашего исследования, а ответив, не соблюсти необходимый для подобного исследования категориально-понятийный нейтрализитет. На этом, впрочем, вопросы с подвохом не заканчиваются. У нас также могут спросить, не является ли наше разделение на классику и не-классику само по себе вполне классическим, и пото-

¹ Из этого пророчества мы забавы и утешения ради намерены извлечь два вывода. Во-первых, вопреки распространенному мнению о том, что неклассические философы иногда пренебрегают законами логики, мы можем убедиться в том, что они весьма чувствительны к логическим нестыковкам. А во-вторых, как видим, даже неклассические философы практикуют «линейное» чтение и начинают освоение текста с самого начала, то есть с первой главы.

му все наше исследование, наивно полагающее себя обращенным к миру неклассических истин, никак не сдвигается с хорошо обжитой территории классической философии¹? И далее: отдаем ли мы себе отчет в том, что наш текст содержит в себе массу скрытых и непроясненных предпосылок, — к примеру, мы исходим из некоей предположительной целостности философского знания и метода; мы говорим о философии так, как будто уже заранее определено, что это такое и каким оно может и должно быть; мы, что уж и вовсе запрещено, закладываем туда некоторую оппозиционность, не обнародовав предварительно критериальных отличий, и т. д.? И не является ли все это знаком того, что мы *уже* приняли для себя *какие-то* правила игры, которые, возможно, бессмысленно называть и «классическими», поскольку и сами эти термины не много значат в условиях негласной работы письма, делающего возможным их появление?

Ни один из этих вопросов не является надуманным в силу известного желания посрамить новоиспеченного автора. Осмысленный ответ на каждый из этих вопросов является важным условием проведения действительно продуктивного исследования. Но ответить на эти вопросы не так просто, поскольку, кажется, ни один из возможных ответов не сможет нас устроить. Ниже мы все же попытаемся предложить некоторую апологию нашего исследования, но прежде попытаемся определить наше собственное место в ряду работ, аналогичных данной.

Возможно, именно в связи с вышеобозначенными трудностями мы сравнительно нечасто встречаемся с литературой, подобной этой. Безусловно, существует достаточное число работ, посвященных неклассической (постклассической, постмодернистской и т. д.) философии, но, пожалуй, все эти работы можно поделить на две группы.

Первая группа работ написана самими неклассическими авторами в стиле программных работ-манифестов, призванных ответить на вопрос «что такое неклассическая философия?». Большая часть этих работ не использует каких бы то ни было специальных терминов для самоопределения и говорит от имени философии как таковой (например, «Что такое философия?» Ж. Делеза и

¹ Например, неклассические философы не часто прибегают к терминам «классика»/«неклассика», поскольку недолюбливают любые дихотомии и оппозиции (об этом читайте в гл. 6 и 18). Деление на противоположности, скорее, удел классиков. Таким образом, прибегнув к этому разделению, мы уже как будто стигматизировали свой текст как выполненный по классическим жанровым законам.

Ф. Гваттари). Меньшая часть все же прибегает к некоторым дополнительным индикативным средствам и каким-то образом специфицирует свою собственную философию («Состояние постмодерна» Ж.-Ф. Лиотара).

Но если что-то и объединяет все работы неклассических авторов, так это общий стиль изложения — он таков, что *уже требует понимания того, что такое неклассическая философия*. В этом смысле все эти авторы вполне честны сами с собой, равно как и с аудиторией, поскольку, изложив они свою философию на каком-то ином языке, это была бы уже совсем другая философия. Но, к сожалению, именно в связи с этим сознательным воздержанием неклассиков от конвертируемости их текстов во избежание неминуемой потери смыслов существует значительное число современных философов, указывающих на то, что они не понимают, что такое неклассическая философия. Самое слабое место текстов этой группы в том, что они постоянно наталкиваются на разочарование тех своих читателей, которые, не будучи профессионалами этого жанра, лишь только хотят приобщиться к нему. Объясняя свое разочарование, начинающие читатели обычно говорят: авторы ничего нам не объяснили, но только повторили то, о чем писали всегда.

Существует также и вторая группа текстов. Она отвечает всем требованиям текстов классических и вполне понятна той аудитории, которая желает видеть в тексте элементы аристотелевской системности, картезианской ясности и в целом новоевропейской доказательности. Обычно они составлены таким образом, что на привычном для любителей классической философской литературы языке говорят *о* неклассической философии, анализируя ее логику, истоки и ключевые концептуальные ходы.

Судьба подобных книг такова, что их никогда не читают неклассические философы. Возможно, это обстоятельство могло бы и не слишком сильно огорчать авторов этих книг, если бы единственной причиной низкого интереса было бы то, что они написаны не для неклассиков-профессионалов, а для читателей-неофитов, еще только желающих разобраться в том, «что такое неклассическая философия». Обидность ситуации, однако, в том, что подобная литература неизбежно остается за кадром внимания неклассиков вовсе не по этой причине. Последние никогда не читают классических книг про неклассику не потому, что эти книги «не для них», а, скорее, потому, что они «не про них». В том, что в них написано, нет ничего общего с тем, что хотят сказать нам неклассические философы, а то, как они написаны, выдает то печальное обстоятельство, что авторы совершенно не понимают того, о чем пишут,

и, как зачастую водится, пишут о чем-то своем (в данном случае классическом). Обычно неклассики уже с первых аккордов разоблачают абсолютную смысловую замкнутость подобного письма, построенного к тому же на имплицитных, не прозрачных для самого текста предпосылках. Таким образом, неклассическим авторам почти всегда удается деконструировать классический текст, в то время как у классиков это редко получается в отношении неклассических текстов.

Означает ли все это, что существует некая принципиальная несоизмеримость и взаимная непроницаемость разных языковых сред? И какова участь нашего собственного начинания в условиях не слишком союзнически настроенных по отношению друг к другу классического и неклассического дискурсов? Выше мы обещали предложить своего рода апологию нашего проекта, теперь самое время к ней приступить. Итак, что бы мы могли сказать в свое оправдание, имея в виду серию тех вопросов, которыми открылась эта глава? В первую очередь, мы должны объявить, что будем пытаться избегать тех недостатков, о которых сказали выше. Возможно, впрочем, на этом пути мы потерпим полное фиаско. Тем не менее наша попытка уйти от ошибок будет заключаться в удержании такого языка повествования, который, избегая эзотеричности, будет принимать во внимание необходимость удержания определенной риторики во имя сохранения нужных нам смыслов. Правда состоит в том, что мы не можем продемонстрировать, как следует «танцевать твист с помощью балетных па». В применении к нашей предметности это означает, что далеко не все понятия неклассической философии могут быть пояснены на языке классической философии. Поэтому, понимая то, что определенные выразительные средства не только выражают, но и создают то, что будет выражено, мы будем внимательно следить за их аутентичностью. Далее. Наша работа является исключительно пропедевтической. Из такой скромной задачи мы надеемся извлечь для себя некоторые преимущества. А именно: пропедевтические цели допускают упрощение. Иными словами, мы можем ввести некоторый концепт, отбросив все богатство его коннотативных следствий. Указывая на пропедевтику своей работы, мы надеемся избежать упреков в том, что лишь напели мотив сложной симфонии, а не воспроизвели ее во всей полноте оркестрового исполнения. Следующий пункт нашей защиты — определенная тезисность изложения. Мы не ставим перед собой иных целей, кроме как предложить некий обзор ключевых концептов неклассической философии и указать на логику их возникновения. Автор работы лишь надеется ввести читателя в курс той философской проблематики, которая с некоторых пор

стала называться неклассической. Ознакомившись с таким введением, читатель может никогда больше не возвращаться к работам, подобным этой, но смело ввергаться в пучину профессиональной философской литературы неклассического стиля.

Мы, однако, еще не ответили на два самых главных вопроса: 1) на каком основании мы вообще говорим о двух жанрах (разделах, направлениях) философии или даже о двух разных философиях, т. е., если угодно, по какому праву мы удваиваем философское знание? и 2) каков язык нашего собственного исследования?

Ответить на первый вопрос не так сложно. В конечном итоге мы могли бы попросту сослаться на многочисленные книги, журнальные и энциклопедические статьи, диссертации, выступления, интервью, наконец, просто кулуарные разговоры, посвященные такому явлению, как «неклассический (постклассический, постметафизический, постмодернистский) поворот в философии», и занимающие не менее половины всего философского эфира. Не считаться с этим огромным массивом достаточно сложно — если о чем-то усердно дискутируют, то игнорировать факты, питающие все эти дискуссии, означало бы явную предвзятость. Соответственно, мы могли бы заявить, что в своей работе мы лишь пытались уделить немного своего внимания тому, что уже привлекло всеобщее внимание.

Однако этот ответ не вполне удовлетворителен. Слишком часто приходится сталкиваться с философами, в том числе весьма авторитетными, которые вовсе не признают существования в философии некоей «химерической» «неклассики» и предпочитают более прямолинейные оппозиции — например, разделение на «хорошую» и «плохую» философию или даже на «философию» и «не-философию». Специально для критически настроенных философов-профессионалов мы не будем ограничиваться ссылкой на индекс цитирования, но попытаемся предъявить иные доводы, а именно рассмотреть набор ключевых положений и изначальных принципов, которые характерны для одних философских техник и не характерны для других. Равно мы попытаемся показать, что, несмотря на различие в тактических приемах, и те, и другие техники являются собственно философскими, а не конкретно научными, литературными или какими-то еще. Соответственно, нашим ответом на первый вопрос будет следующее заявление. Мы говорим о двух стратегиях философствования, принимая во внимание фактическое положение дел в современной философии. А оно таково, что на сегодняшний день существуют две методологически иррелевантных друг другу группы стратегий, своеобразие

которых заключается в том, что, несмотря на их иррелевантность, обе они являются философскими.

Для ответа на второй вопрос мы должны обнаружить свои собственные философские позиции. Они следующие. Мы полагаем, что своеобразие философии определяется кругом тех *вопросов*¹, которые она ставит и пытается решить. Впрочем, ряд проблем, актуальных для философии, возникает не только в ее дисциплинарных пределах. Значительная их часть может быть обнаружена и в рамках научного знания. Наука, обращенная к решению вполне конкретных задач, зачастую в своих базовых, фундаментальных предпосылках вынуждена ставить философские вопросы². Тем не менее эти вопросы, как правило, выносятся за скобки самой наукой и если где-то и решаются всерьез, то только внутри философии. Существуют также и те философские проблемы (их, впрочем, меньшинство), которые находятся исключительно в ведении философии, — они, если угодно, «не видны» прочим дисциплинам. Но как бы то ни было, философия существует как самостоятельная дисциплина во многом благодаря специфичности своих вопросов. Исходя из этого мы полагаем, что философия, несмотря на любые внутренние трансформации, сохраняет определенную преемственность благодаря самим *философским проблемам*, список которых не слишком подвержен веяниям моды и времени. Трансформации же касаются скорее стратегий решения традиционных философских проблем. Отсюда мы надеемся извлечь пригодную для нашего исследования повествовательную риторику. Если фи-

¹ Вот некоторые из этих вопросов: 1) что такое знание?; 2) что такое время и пространство?; 3) имел ли мир начало во времени и пространстве?; 4) каков онтологический статус идеального (невещественного)?; 5) что такое смысл?; 6) делима ли материя мира до бесконечности или имеется предел деления?; 7) в каких отношениях состоят язык и реальность; 8) реальна ли реальность?; 9) существует ли свобода воли?; 10) подчиняется ли мир жестким причинно-следственным связям или в мире возможны беспричинные события?; 11) что такое событие?; 12) в каких отношениях состоят сознание и тело и т. д.

² К примеру, такими вопросами могут быть: для области физики: «где находится мир?», «как и из чего он возник?», «детерминированы или индетерминированы физические события?»; для области нейрофизиологии: «как соотносится сознание и мозг?», «детерминированы ли ментальные события?», «существует ли ментальное как часть физического мира?»; для области математики: «что соответствует математическим понятиям в мире чувственной реальности?», «каков онтологический статус абстрактных математических понятий?»; для области лингвистики: «что обеспечивает распознаваемость знаков?», «отсылают ли знаки к вещам?» и т. д.

лософы самых разных стратегических преференций в состоянии найти общий язык, то, вероятно, это будет язык, на котором будут сформулированы сами философские задачи. Вполне возможно, что уже в следующее мгновение философы безнадежно рассорятся, как только начнут эти задачи решать. Но даже краткого мига установления добрососедских отношений нам достаточно, чтобы зафиксировать наш собственный исследовательский формат. Итак, мы собираемся говорить изнутри этого языка *философских проблем* и, понимая, что искомый нейтралитет все равно недостижим, надеемся на минимальные смысловые потери.

Глава 3

ГДЕ ПРОХОДИТ ГРАНИЦА?

Уместно начать наше исследование с проведения границы. Можно ли точно определить, где заканчивается период классической философии и начинается период неклассической? Несмотря на большой разброс мнений по этому вопросу, полагаем, что такую границу провести все-таки можно. Для того чтобы это сделать, нам потребуется указать на смену основных философских установок. Действительно, в самом общем виде неклассический период философии начинается в тот момент, когда по всем основным достижениям философской мысли начинается критическое переосмысление. Именно по отношению к тем допущениям, которые, казалось, находились вне подозрения, неклассическая философия начинает выражать явное недоверие. Предварительному рассмотрению неклассических поправок к основным философским установкам классики и посвящена эта глава.

* * *

В каком-то, пусть и очень неожиданном для самой неклассики, смысле, она является добросовестной ученицей новоевропейской, т. е. по сути картезианской философии¹. Возможно, поэтому Декарт занимает если не первое, то уж точно второе место в числе философов, привлекающих наибольшее внимание неклассических

¹ О влиянии философии Декарта на всю новоевропейскую традицию философствования см.: Васильев В. В. «Учение о душе в метафизике XVIII века».

авторов¹. И при том, что внимание это не слишком комплиментарно, но, скорее, непримиримо критично, неклассические философы многое позаимствовали у своего великого предшественника. Напомним, что Декарт, разрабатывая метод философии, указывал на важность аксиоматических положений. Если бы разум не имел в своем пределе таких утверждений, в которых невозможно усомниться в силу их самоочевидности², то никакое знание, не только философское, но и любое другое, не могло бы быть достижимо. Поскольку счастливым образом существуют такие положения, которые являются абсолютно неоспоримыми, то философия, так же как и математика и прочие дедуктивные науки, может выстраивать доказательные процедуры, гарантирующие при соблюдении правил истинностный результат. Таким образом, аксиомы являются неким сакральным центром знания, а любое утверждение философии, если оно, в свою очередь, не аксиоматично (самоочевидно), то для того, чтобы быть доказанным, должно быть пошагово сведено к аксиоме. Сомнение неклассиков в правильности такого подхода во многом напоминает само картезианское сомнение. По их мнению, все те положения, которые признавались классической мыслью в качестве неоспоримых истин, могут быть оспорены, а пресловутая самоочевидность является одной из самых шатких основ философии. И дело тут не только в том, что невозможно обеспечить общечеловеческий универсализм в принятии очевидного, поскольку если что-то и очевидно, так только то, что всем очевидны разные очевидности. В общем виде проблема аксиоматического знания состоит в том, что список классических аксиом применим не ко всему миру и, скорее, верен в отношении одних его состояний и неверен в отношении других (диалектическая посылка философии Гегеля) или даже выполняется в одних мирах и не выполняется в других (неклассические логики, неклассическая физика, неклассическая геометрия и т. д.).

В гл. 4 мы рассмотрим подробнее, что именно не устраивает неклассическую философию в аксиоматических положениях, теперь же просто зафиксируем *первый пункт* нашей демаркационной линии — *непризнание аксиом как неоспоримого знания*.

Второй пункт расхождения неклассики с классикой — *обремененность последней серьезным догматическим багажом и неспособность расстаться с постулатами*. В этом смысле неклассическая

¹ Первое место, скорее, принадлежит Гегелю, а третье — Платону.

² Примеры базовых философских аксиом по Декарту: 1. Я мыслю, следовательно, существую; 2. Из ничего ничего не появится; 3. Все имеет причину; 4. Нечто либо существует, либо не существует.

философия подошла к классической с весьма строгими оценками, и последняя даже могла бы упрекнуть первую в вероломной неблагодарности, поскольку неклассика использовала против классики ее же собственное оружие — хорошо усвоив урок классической рациональности ничто не принимать на веру, неклассическая философия не могла простить многочисленных постулатов, принимаемых классикой без какого бы то ни было обоснования. Приято считать, что постулаты — это не то же самое, что аксиомы. Если аксиомы являются самоочевидными истинами, в связи с чем имеют законное право не быть доказанными, то постулаты таких льгот не имеют. Это, однако, не мешает им втайне пользоваться привилегиями аксиом — никто не берется их обосновывать, принимая как сами собой разумеющиеся. К наиболее фундаментальным постулатам классической философии относятся: тезис о существовании рефлексии как уникальной способности человеческого рассудка к самопознанию; тезис о понимании сознания как знания о знании; тезис о соответствии понятий вещам; тезис о прозрачности и нейтральности языка как средства выражения мыслей; тезис о самоидентичности субъекта; тезис о беспредпосыльном и абсолютном характере субъекта и т. д. В истинности этих утверждений можно усомниться, но классическая философия проявляла недальновидную беспечность в отношении подобных положений, а между тем они могут быть оспорены, что и берутся делать неклассические философы. Большую часть из этих постулатов мы разберем в последующих главах.

Третий пункт — обвинение классической философии в явной или скрытой схоластичности. Под схоластичностью в данном случае понимается употребление формализованного языка, который, по мнению классических философов, тем не менее должен сохранять связь с реальностью. Классическая философия постоянно обращается к таким категориям, как Бытие, Сущность, Материя, Дух, Субъект, Объект и т. д. Однако доводилось ли кому-то встречаться, например, с Бытием как с неким реальным предметом, как с вещью среди вещей? С одной стороны, философия, в том числе и классическая, отдает себе отчет в том, что не может использовать формализованный язык переменных и формул так же, как это делает математика. По сути, эта невозможность и составляет главное отличие между математикой и философией¹. Чтобы понять,

¹ Надо отметить, однако, что в первой половине XX в. в двух знаменитых теоремах К. Геделя о неполноте доказывается, что, при том что математика не испытывает сложностей в частных, локальных формализациях, ей, так же как и философии, не доступны предельные формализации.

почему философия не может себе позволить роскошь буквенно-формульного исчисления, вообразим себе, что мы собираемся означить Бытие, которое есть нечто реальное (т. е. Бытие в классическом аристотелевском понимании — как все то, что есть; мир, взятый целиком), неким символом, например значком «Х». Равно скажем, что мы намерены означить Сущность этого мира значком «Y». Но всякая буква для того, чтобы что-то значить, т. е., по сути, выполнять возложенную на нее миссию, должна, *во-первых*, существовать, т. е. бытийствовать, и, значит, быть частью Бытия, а *во-вторых*, существовать как нечто, т. е. некоторая сущность, предположительно тождественная себе. Это означает, что никакой знак не может представительствовать за Бытие или Сущность, пытаясь их презентировать, поскольку уже нуждается в них как гарантах собственной значимости. Для классической философии это обстоятельство, конечно, секретом не является. Так происходит потому, что базовые категории метафизики имеют предельный характер — их *нельзя обратить в вид, обнаружив их род* (т. е., по сути, дать определение или описать на языке формализованных символов), поскольку все, что бы мы для этой цели ни использовали, уже является их частью. Но тогда эти «объекты» должны быть абсолютно реальными, например реальным должно быть Бытие, как некая всеобъемлющая целостность мироздания. Однако в чувственном опыте объект с такими заданными характеристиками (всеобъемлющая целостность) нигде не встречается. В применении к этим рассуждениям очень характерны знаменитые слова Р. Карнапа¹, неопозитивиста и представителя Венского Кружка, в которых он категорично требует у всякого, кто прибегает к таким философским терминам, как Бытие, Сущность, Абсолют и пр., немедленно указать реальную вещь, которой соответствует названный термин². Сложности, вызванные этим требованием, связаны с тем, что значения подобных слов не представлены в мире, так же как значения слов «роза», «красный» или «философ по имени Рудольф Карнап». Тогда что же, если не реальные вещи, отвечает за «означивание» сложных метафизических терминов? *Вся мета-*

ции. Согласно первой теореме Геделя, в любой непротиворечивой теории существует утверждение, которое средствами самой теории невозможно ни доказать, ни опровергнуть, а согласно второй — непротиворечивость теории не может быть доказана средствами самой этой теории.

¹ Эта технология «деконструкции по-непозитивистски» в дальнейшем активно использовалась и ранним Витгенштейном, и многими др. англоязычными аналитиками.

² Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // «Вестник МГУ». Сер. 7 «Философия». 1993. № 6. С. 11—26.

физическая система понятий, взятая целиком. Но тогда философия не отсылает ни к какому реальному миру вещей, а является некоей искусственной, т. е. формализованной на манер любого математического множества, системой, где одни части системы отсылают к другим, обеспечивая тем самым эффект означивания. Таким образом, классическая философия льстит себе, полагая, что предавалась сравнительно недолгому периоду схоластики, ибо в действительности она всегда была *одной лишь* схоластикой. В свою очередь, неклассика надеется после почти двух с половиной тысячелетий схоластических штудий философии покончить с ее схоластичностью, даже если для этого придется покончить с самой философией.

Из этого, третьего, пункта размежевания напрямую вытекает *четвертый*, и если третий пункт можно было бы назвать «*бунтом против философской схоластики*», то четвертый лучше всего определить как «*бунт против идеализма*» или «*бунт против понятий*». Парадоксально, но предпосылки для назревающего мятежа были созданы философом, которого в последнюю очередь можно было бы заподозрить в неклассичности. Именно этот почтеннейший мыслитель заложил самые опасные мины под величественное здание классической метафизики, и не будет большим преувеличением, если мы назовем его самым первым по-настоящему неклассическим философом. Возможно, мы кого-то и поразим, но речь идет об И. Канте. Именно Кант в своей беспрецедентной и совершено разгромной критике *онтологического доказательства бытия Бога* привел доводы, лучше всего позволяющие понять логику сартровско-хайдеггерянского, а еще раньше ницшеанско-кьеркегоровского¹ экзистенциализма — главных идейных вдохновителей неклассической революции.

¹ Возможно, не слишком корректно объединять философское творчество двух этих мыслителей — Ф. Ницше и С. Кьеркегора, поскольку если первый яростно отстаивал антихристианские и атеистические позиции, то второй столь же эмоционально обосновывал важность и незаменимость христианской веры для человеческого существования. Любопытно, что спустя примерно столетие экзистенциализм XX века также будет представлен двумя направлениями — религиозным (Г. Марсель, К. Ясперс, М. Бубер) и атеистическим (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер). При этом именно атеистическое направление завоюет звание «визитной карточки» неклассической философии, что кажется вполне оправданным, если принять во внимание обязательный для неклассики пафос низвержения трансцендентного (см. гл. 5). Мы же позволили себе упомянуть имена Кьеркегора и Ницше как представителей одного направления в силу общности самих основ их философий и расхождения лишь в итоговых выводах.

Чтобы понять, почему опровержение онтологического доказательства в действительности опровергало гораздо больше, чем мог предположить сам Кант, рассмотрим в схематичном виде, как строилось доказательство реальности Бытия (Абсолюта, Бога, Субстанции) в классической традиции. Мы не случайно говорим о «Бытии», «Абсолюте» и «Боге» как синонимическом ряде понятий. Если присмотреться, то мы заметим, что аристотелевское Бытие несет в себе все черты спинозовской Субстанции, ансельмовского Бога и в целом философского Абсолюта. Вспомним, как Ансельм определяет Бога — как «наибольшее» или «то, больше чего нельзя пomyслить». По-видимому, никто не будет возражать, что Бытие (по Аристотелю), понимаемое как «все то, что есть», или Субстанция (по Спинозе), понимаемая как «всеобъемлющее, в т. ч. объемлющее себя», есть лишь иные определения (смысли) одного значения (объекта). Что доказывается на протяжении всей истории метафизики — от Аристотеля до Декарта, или, правильнее спросить, что метафизика пытается доказать самой себе? Доказать требуется то, что такие идеи, как Бытие¹, Абсолют, Бог и Субстанция, не являются такими же идеями, как идеи «золотой горы», «пегаса», «кентавра», «короля марсиан» и т. д. Иначе говоря, философии требуется доказать, что ключевые философские понятия не сродни тем, которые логики именуют «фактически пустыми понятиями». Рассмотрим, как эти намерения реализуются в случае с идеей Бога (допускается подстановка Бытия, Абсолюта, Субстанции). Ансельм в своем знаменитом «Прослогионе»² оппонирует атеистическому мышлению с точки зрения теистического. Для атеистического мышления понятие «Бог», безусловно, имеет смысл, в противном случае атеист даже не мог бы понять собствен-

¹ Нам могут резонно возразить, что Бытие находится в более привилегированном положении, чем, скажем, Бог, поскольку Бытие, по определению, бытийствует, т. е. сама идея Бытия содержит в себе качество существования. В свою очередь, в идеи Бога ничего не говорится о его бытии, и потому существование Бога приходится доказывать отдельно. В действительности проблема заключается в том, что сказать: «Бытие существует» — еще не означает то же самое, что сказать: «оно существует в реальности». Оно вполне может существовать как идея нашего разума, на правах таких идей, как «пегас» или «кентавр». Требуется специально доказывать, что Бытие бытийствует реально (помимо нашего разума), а чтобы это сделать, приходится обращаться к модели доказательства, используемой Ансельмом.

² «Прослогион» означает в переводе «Речь, адресованная другому», где под «другим» понимается неверующее сознание, или попросту атеист — «безумец, сказавший в сердце своем: “нет Бога”».

ных слов «Бога нет». Однако оно имеет не больший смысл, чем понятия «эльф» или «гном», которым соответствует лишь мыслимый образ, но которым в реальности не соответствует ни один предмет. Ансельм же желает доказать, что Бог существует не как фактически пустое понятие¹, а как понятие, которому соответствует реальный, онтологически достоверный Бог. Его доказательство известно. Оно состоит из трехступенчатого умозаключения:

- 1) Бог есть наибольшее или то, больше чего не может быть;
- 2) все, что существует, существует или «только в разуме» («круглый квадрат», «король марсиан»), или «и в разуме, и в действительности» («стол», «стул» «этая книга»);
- 3) существование «и в разуме, и в действительности» является большим способом существования, чем существование «только в разуме».

Вывод: Бог как наибольшее существо существует «и в разуме, и в действительности». Бог существует в действительности, «что и требовалось доказать».

К сожалению, мы не имеем возможности разбирать детально судьбу этого доказательства, лишь оговоримся, что под огонь критики он попал практически сразу же, как появился на свет²,

¹ Важным моментом является здесь то, что «ввязываться» в полемику с атеистом имеет смысл только в том случае, если последний готов отнести идею Бога ко множеству *фактически пустых понятий* (таких как «Санта Клаус», «король марсиан» и т. д.), а не *логически пустых понятий* («круглый квадрат», «мокрый огонь», «существующее нечто такое, что оно не существует»), поскольку в последнем случае речь будет идти о том, что понятие «Бог» содержит в себе противоречие и, значит, гарантированно не может существовать в реальности. В этом смысле наиболее неоспоримая критика онтологического доказательства, имеющая, к слову сказать, ряд прецедентов в истории философии (в частности критика Г. Лейбница), будет базироваться именно на этом возражении. Отметим, однако, что ансельмовское определение идеи Бога («Бог есть то, больше чего не может быть») максимально очищено от привнесенных христианством коннотаций и, по сути, мало чем отличается от триады Бытия — Абсолюта — Субстанции. И поскольку именно в силу христианских коннотаций возможны указания на то, что идея Бога содержит противоречие (как, например, в декартовской версии «Бог есть всесовершенное существо»), то ансельмовское определение выглядит почти безупречным с точки зрения возможных упреков в противоречиях, содержащихся в идее «Бог».

² Некий монах Гаунило прославился своим контрапротрактатом «В защиту безумца», в котором, критикуя Ансельма, указывал на то, что с помощью ансельмовского алгоритма можно доказать существование чего угодно, например, существование такого «острова, больше которого не

но это не помешало ему в буквальном смысле загипнотизировать последующие поколения философов на целых четыре столетия вперед! Даже один из самых критичных умов новоевропейской философии, Р. Декарт, находился под безусловным влиянием этого ансельмовского доказательства и предлагал свою, немногим отличную от оригинала, версию онтологического доказательства. По Декарту, «Бог есть всесовершенное существо» и как таковое не может быть плодом человеческого воображения/рассудка (на манер «золотой горы» или «ныне живущего короля Франции») по той простой причине, что человеческий рассудок, как и его носитель, не обладает свойством всесовершенства (абсолютности). Но поскольку «в следствии не может быть чего-то, что ранее не содержалось бы в причине», то несовершенный человеческий рассудок не может быть причиной всесовершенного Бога¹. Следовательно, Бог существует независимо от человеческого рассудка, т. е. — в действительности.

Спиноза добавил к этим доказательствам свое. Мир, взятый целиком (Абсолют), должен быть: во-первых, реален, т. к. он, по определению, есть то, что вмещает в себя все, в том числе и конечные сознания, которые, следовательно, не могут быть причиной и вместе с тем Абсолюта; во-вторых, аутодинамичен, т. к. он может только самостоятельно приводить себя в движение, следовательно, должен быть причиной самого себя — «causa sui» (принцип пантегиазма); в-третьих, субъектен, поскольку он воздействует сам на себя через причину и движение, а поскольку примерами самодвижения и самопричинения обладают только одушевленные тела, то и весь мир, взятый целиком, одушевлен (принцип гилозоизма).

Мы довольно подробно останавливаемся на этих доказательствах, поскольку именно они составляют ключ к основополагающим посылкам западной метафизики. Общая схема этих и некоторых других доказательств проста — как только мы приступаем к такой абстракции, как «Мир, Взятый Целиком» (Бытие), мы обязаны признать его *реальность*².

может быть». Слабость этой контрапрограммации, впрочем, заметна сразу — ведь определение острова как «наибольшего» не является истинным, аутентичным и естественным определением острова, в то время как для Бога оно именно таково. Таким образом, если мы доказали существование такого острова, значит, это попросту не остров, а сам Бог.

¹ В целом, это классическая для метафизики схема рассуждения. Так же бесконечное не может быть следствием конечного, всеобщее не может быть следствием частного и т. д.

² Также мы обязаны признать его субъектность, что станет краеугольным камнем всей гегелевской системы (о чем пойдет речь в гл. 7).

Кант в таком случае, обрушившись на онтологическое доказательство и полагая, что наносит удар по одной лишь рациональной теологии, в действительности атаковал всю метафизику. Посмотрим, каким образом он этого достиг. Согласно Канту, бытие или существование не есть некое свойство или качество объекта и потому не может быть предицировано вещам. Обнаружить то, что существование не есть качество, очень легко. Для этого надо мысленно сопоставить два понятия, допустим, понятие «яблока» и понятие «кислого яблока». Ясно, что второе понятие отличается от первого добавлением нового качества — «кислоты» и два этих понятия отличны друг от друга по содержанию. Если же мы теперь сравним два других понятия — «яблоко» и «существующее яблоко», то обнаружим, что определение «существующее» ничего не добавляет к понятию яблока, т. е. не расширяет содержание этого понятия посредством обнаружения нового качества. Таким образом, добавление бытия к понятию не расширяет понятие. Оно лишь *удваивает* его (добавляет то же самое понятие)¹. С таким Кантом в этой связи приводится один из самых остроумных аргументов во всей истории философской мысли — представим себе, говорит Кант, 100 талеров в моем уме и 100 талеров в моем кармане. Существует ли между ними различие на уровне содержаний, иными словами, существует ли между ними некое существенное, эссенциальное отличие? Нет, они ничем не отличаются по содержанию (ни талером больше, ни талером меньше), но все

¹ Ряд аналитических философов XX века, и в первую очередь Б. Рассел, солидаризирующиеся с кантовской позицией в этом вопросе, приводили свои, весьма наглядные, иллюстрации вне-предикативной природы существования. Действительно, это можно сделать не только логическими, но и лингвистическими средствами. Рассмотрим две серии утверждений: а) ни один философ не умен; в) все философы умны; с) большинство философов умны, некоторые же не умны. По-видимому, истинно здесь только последнее высказывание, первые же два, скорее, ложны. Однако важнее здесь не столько истинность или ложность этих высказываний, сколько то, что все они имеют смысл. Сравним теперь эту тройку высказываний с другой: а) ни один философ не существует; в) все философы существуют; с) большинство философов существует, некоторые же не существуют. Первое высказывание вполне осмысленно (при этом оно ложно). Второе высказывание, на первый взгляд, выглядит тавтологией, но при более тщательном анализе предстает как бессодержательное утверждение, поскольку оно просто ничего не утверждает. Третье же высказывание является попросту бессмысленным. Минимальный вывод, который делают в связи с этим аналитики, повторяет вывод Канта — существование не есть предикат, что подтверждается тем, что в предложениях оно ведет себя не так, как другие «нормальные» предикаты.

их отличие состоит в том, что первые не даны мне в чувственном восприятии, а вторые даны, и, следовательно, все отличие состоит в *способе данности* и является *экзистенциальным* отличием. С этими последними аккордами кантовского опровержения чары онтологического доказательства окончательно рассеиваются. Ведь все версии этого доказательства были построены на предположении о том, что включение существования в объем понятий Бытия, Абсолюта, Субстанции и Бога должно их расширять и тем самым делать непротиворечивыми. Если, к примеру, говорится, что идея Абсолюта дана только как идея моего ума, то это утверждение содержит противоречие, поскольку существующий (реально) Абсолют шире и больше только мыслимого Абсолюта, и потому непротиворечивым образом может существовать только реально существующий Абсолют (как наибольшее). Таким образом, нерушимость представления о том, что существование может входить в состав понятия, являлась важнейшей посылкой ключевых философских интуиций классики. Это оказывалось возможным, поскольку существование (Бытие) и само мыслилось как понятие (предикат). Но если мы выясняем, что это не так, то следующим отсюда выводом будет: существование является чем-то ускользающим от схватывания в понятиях, или, другими словами, ускользающим от самого понимания. Этот вывод компрометирует в первую очередь область понятий или идей. Привилегированный статус понятий (идей) оказывался вне любых посягательств со времен античной философии. Согласимся ли мы с платонизмом, удостоверяющим не зависимый от сознания объективный статус идей, или склонимся к новоевропейскому тезису о сознании, как единственном месте их пребывания, единым для обеих этих эпох будет безоговорочное доверие идеям. Это доверие было, в первую очередь, верой в то, что *в мире нет ничего, что нельзя было бы выразить в понятиях*. Но если понятия ничего не говорят нам о том, существуют ли вещи в реальности или только в воображении, то из области понятийного ускользает самое главное — реальность как таковая! Понятие, *эссенция*, оказывается слепо по отношению к чувственно воспринимаемому существованию вещей — *экзистенции*. Последняя, таким образом, переходит в разряд неуловимой и не описываемой на языке понятий и идей довербальной (допонятийной) реальности. И если мы все же не хотим потерять реальность из виду, мы обязаны двигаться в обход понятий.

Резюмировать сказанное лучше всего красноречивой репликой М. Хайдеггера, которую приводит в своей книге Бенно Хюбнер: «...В ходе беседы я высказал Хайдеггеру предложение восприни-

мать бытие всего лишь как понятие. Хайдеггер возразил: “Понятие [Begriff]? Что вы хотите им понять [begreifen]?”...»¹

Таков четвертый, важнейший пункт расхождения классической философии с неклассической, возможно, наиболее богатый следствиями, в числе которых поэтический (внепонятийный) язык философствования, настороженное отношение к языку вообще, неприятие опорных категорий классической метафизики и т. д. Отсюда же черпают свое начало базовые положения неклассики — изначальность сущего (М. Хайдеггер) и предшествование существования сущности (Ж.-П. Сартр).

Пятый пункт расхождения неклассической мысли с классической состоит в идее *глубинной предпосылочности субъекта и опосредованности его внутреннего мира различными внешними детерминантами*. К числу этих детерминант относятся: социальные и культурные ценности, которые субъект не выбирает, но застает фактом своего рождения; язык, на котором говорят «все», а каждый в отдельности вынужден выражать свои интимные переживания; общественно-экономический фон, который формирует в человеке все, от поведения до мыслей и желаний; бессознательные импульсы, тайно мотивирующие субъекта к поступкам и остающиеся по ту сторону его контроля, и т. д.

Не ясно, в какой степени в культурный обиход вошли все остальные «прозрения» неклассической философии, но этот пятый пункт явно стал неким common sense, троизмом современной культуры. Это нетрудно подтвердить фактами. Так, например, одна из самых распространенных стратегий объяснения, не обязательно востребуемая интеллектуальным, но и обыденным сознанием, состоит в редукции к скрытым мотивам, силам и предпосылкам. Например, как часто можно услышать, что истинной причиной зарождения философии в античности был рабовладельческий строй, оставлявший массу свободного времени «господину», направлявшему его на созерцательное познание (экономический детерминизм марксистского типа). Платон стал платоником в силу глубокого потрясения казнью своего великого учителя (психологический детерминизм в духе Фрейда). Так, Вл. Соловьев в своей знаменитой работе «Жизненная драма Платона» пишет: «Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, кото-

¹ Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / пер. с нем. Мн.: Пропилеи, 2000. С. 52.

рым началась его жизнь»¹. От литературного критика, равно как историка философии, мы привыкли получать точные сведения о том, каким именно влияниям был подвержен автор, явивший плод своих творческих, но явственно детерминированных влиянием предшественников усилий. Наконец, весьма распространён редукционизм к культуре, когда говорится, что всякое художественное творение, литературное творчество, научное открытие или философская теория будут поняты нами лишь в контексте воздействий и влияний определенной культурной среды (культурный детерминизм, и, в частности моральный детерминизм в стиле Ницше). Здесь, однако, можно возразить, что подобные объяснительные стратегии имели место всегда, и привести в пример серьезно размывающее исторические границы неклассики направление так называемого географического детерминизма, возникшее в трудах Ш. Монтескье², одного из видных представителей новоевропейского Просвещения. Что здесь можно сказать в защиту хронологических границ неклассики? Главное отличие редукционистских методов классики и неклассики состоит в радикализации редукционизма, принятой неклассической философией. Причины этой радикализации не отсылают к злой воле неклассических авторов, но имеют конкретную мишень — автономного и самодостаточного Субъекта классической эпохи, который в ходе радикальных редукций должен *полностью* раствориться во внешних силах и исторических предпосылках. Субъект, представленный то «ансамблем общественных отношений» (К. Маркс), то «суммой своих обстоятельств» (Х. Ортега-и-Гассет) и, в конечном итоге, результатирующей различных социальных практик, в неклассике подлежит раскладыванию на величественные (анонимные) структуры — труд, язык, ценности, бессознательное. О деталях этих усилий речь впереди, теперь же лишь зафиксируем очередной пункт расхождений. Этот пункт лучше всего обозначить, воспользовавшись знаменитым термином, введенным в философский контекст П. Рикером, — «Школа подозрения». Именно под этим термином Рикер объединил наследие влиятельнейших умов неклассической эпохи — Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса. Под подозрение в работах этих мыслителей подпадает суверенная природа субъекта,

¹ Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 580.

² Согласно Монтескье, страны с теплым, южным климатом способствуют, например, чувственному и темпераментному складу характера своих обитателей, в то время как в странах с холодным климатом природа людей более сурова и сдержанна.

которого следует превратить не просто в марионетку, но, скорее, в иллюзию; отныне это не просто кукла, которой управляют скрытые силы, но, скорее, форма, через которую даются объективные процессы. Как бы старательно мы не препарировали субъекта, мы будем находить там правила языка и правила его употребления, речевые штампы, культурные стереотипы, бессознательные комплексы, идеи, почерпнутые из внешних источников, цитаты, заимствованные из различных текстов, предписания, навязанные идеологией, и мн. др., но так и не найдем *самого субъекта* — заказчика и собственника всех этих состояний, умеющего отнести к самому себе без какого-либо посредничества. Одним словом, не любая редукция, но радикальная редукция субъекта в пользу объекта отличает неклассику от классики и составляет суть этого пятого важнейшего неклассического сюжета. Часто именно его определяют как ключевую для неклассики тему заката гносеологии и возрождения онтологии.

Шестой пункт заключается в претензиях неклассики к способам описания мира — в классической философии эти способы таковы, что они совершенно не соответствуют реальному миру, порождая парадоксы и апории. Отметим, что проблема соответствия языка описания описываемому миру ни в коем случае не является интеллектуальной инновацией неклассической философии — у этой проблемы более чем солидная история. В общем виде проблема возникает в связи с задачей описания и объяснения 1) непрерывной 2) длительности мира, 3) приводящей к качественной смене его состояний. Поскольку язык дискретизирует свой объект¹, в результате которого мир предстает как *сумма элементов* или *сумма состояний*, то репрезентация сформулированных выше

¹ Математической иллюстрацией этого может служить попытка дать алгебраическое описание непрерывной линии — «всюду плотной» в терминологии математиков. Применение языка чисел к линии означает описание ее как суммы точек ($1+2+3+\dots+n$). Однако на этом языке мы не сможем описать непрерывность, поскольку непрерывное, по определению, не имеет разрывов внутри себя, сложение же любых двух элементов уже предполагает разрыв в том месте, где производится складывание. Подобная иррелевантность в действительности касается любого языка, в т. ч. естественного. Например, высказывание «он оделся и ушел», описывающее некоторую ситуацию, описывает только некоторую часть ситуации, оно вовсе не описывает *все* то, что мы действительно видим (застегнул пальто на пять пуговиц, сделал три шага к двери, протянул руку и т. д.). Обыденный язык в силу собственной структуры, а также в силу смысловых акцентов, расставляемых самим субъектом, так же дробит реальность на фрагменты, как алгебраический язык чисел.

характеристик мира становится затруднительной. Впервые в наиболее яркой и острой форме эта трудность встречается у элеатов, выразивших ее в своих знаменитых пространственно-временных апориях. Согласно элеатам, применение к миру «атомарной модели» неизбежно заводит мысль в тупик — если вся реальность мира складывается из неделимых единиц (атомов), то не ясно, как при этом может соблюдаться ее непрерывность. Реальность, постигаемая нами чувственно, предъявляет себя как непрерывный процесс, но ясно, что философское мышление не может ограничиваться чувственно регистрируемыми фактами, ибо они могут беззастенчиво лгать. Классический философ обязан обращаться к миру, игнорируя обманчивые услуги чувственности, и прибегать к надежному посредничеству разума. Разум же ставит нас перед необходимостью соединить две взаимно исключающие характеристики мира — если мир действительно состоит из неких атомарных (далее не делимых) частиц, то поскольку неделимое, по определению, не может иметь величины и является своего рода нулем, то из последовательности частиц (нулей), не имеющих величины, не может сложиться мир, имеющий величину. Таким образом, мир, для того чтобы состояться, должен был бы быть столь малым, чтобы вовсе не иметь величины (сумма нулей может дать только ноль). С другой стороны, если мир состоит из атомов, то между одним атомом и другим должно быть нечто, что их отделяет, не позволяя сливаться двум атомам в один; но между одним атомом и тем, что его отделяет от другого, в свою очередь, также должно быть нечто, что отделяет первое отделяющее от второго, а между этим «первым» и «вторым» также должно быть нечто «третье» и так до бесконечности. Получается, что мир должен быть столь большим, чтобы вместить в себя бесконечность. Поскольку мир не может быть одновременно и столь малым, чтобы вовсе не иметь величины, и столь большим, чтобы быть бесконечным¹, то мир, по мнению элеатов, вообще не может быть описан в терминах атомарного суммирования. В общем виде при дискретном описании мира непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) складывается из прерывного, равно как непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) раскладывается на прерывное, и в этом смысле ни сложение, ни разложение принципиально не мо-

¹ Каждое из этих утверждений в отдельности также невозможно. Первое, поскольку противоречит фактам, ибо мир есть и, как кажется, имеет величину. Второе, поскольку ни одна вещь не может складываться из бесконечного числа элементов — это означало бы, что конечное вмещает в себя бесконечное.

жет быть завершено и, следовательно, невозможно¹. Вердикт элеатов стал одним из самых радикальных во всей истории философской мысли — многообразие мира и его длительность иллюзорны, «по истине» же мир *един* (не состоит из многого) и *неподвижен* (не слагается из моментов времени). Впрочем, знаменитыми выводами элеатов конфликт континуальной реальности и дискретных языков ее описания не исчерпывается. Если элеаты предпочитали математическую интерпретацию проблемы несовпадения языка и фактов, то у софистов, к примеру, эта трудность представлена как отчасти лингвистическая, хотя, безусловно, и логическая — вещи реального мира, в отличие от понятий, применяемых к ним, не сохраняют своей тождественности, но постоянно трансформируются. Эта тема активно развивается у Платона, ложась в основу его двойной онтологии (мира вещей и мира идей). Согласно знаменитому определению Платона, «надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не

¹ Фундаментальная проблема онтологии — имеет ли мир предел деления или, что то же самое, складывается ли мир из неделимых частиц (античных атомов) — может быть проиллюстрирована многими способами. В частности, мощный аргумент античного атомизма состоял в следующем: всякая физическая вещь, будучи конечной, должна состоять из конечного числа элементов, т. к. в противном случае нечто конечное должно было бы вместить в себя бесконечность, что невозможно. Но тогда весь мир, как и каждая конкретная вещь, в пределе имеет элементы, которые далее не могут быть раздроблены, — атомы. В свою очередь, знаменитое лейбницево доказательство атомизма гласит: если бы мир не имел предела деления, то «существовало бы одно лишь сложение без того, что складывается». Однако не менее резонный контратомистический аргумент указывает на невозможность существования *физических* атомов по двум взаимосвязанным причинам. Во-первых, как это утверждалось элеатами, если бы атомы действительно существовали как простейшие единицы, не могущие быть разделенными, т. е. по сути, не имеющие величины, то не существовало бы ничего, что имело бы величину и могло бы быть поделено на части, что не соответствует действительности. Во-вторых, физически неделимое тело невозможно по определению, ибо, если оно протяжено (физично), то занимает некое положение в пространстве, а значит, имеет части. Аргументы против атомизма приводили к тому, что в классической метафизике место «простого» (неделимого) отводилось исключительно нефизическими объектам — душе, духовным атомам (монадам у Лейбница), идеям. Равно математика во избежание обозначенных трудностей обращается к понятию «математической точки», которая является чистой абстракцией и которой в физическом мире ничего не соответствует. В свою очередь, физика полагает, что данный вопрос принципиально не может быть решен умозрительными средствами, но может быть прояснен сугубо экспериментальным путем.

существует»¹. Поскольку мир чувственно регистрируемых вещей есть тот, который всегда становится (длится), то приложение к ним понятий (вовсе не длящихся) становится затруднительным. На каком основании, например, Сократ или его плащ продолжают быть «Сократом» или «плащом», если клеточный состав тела Сократа и его ментальные состояния всякий раз разные, равно как броуновское движение частиц материи плаща также вряд ли удастся зафиксировать? Даже у Аристотеля, полагавшего элеатовские апории псевдопроблемами² и тем более не принимавшего всерьез софистов, возникают свои собственные трудности: как представить время существующим³, как возможно возникновение нового⁴, каков онтологический статус потенциального⁵ и, наконец, как возможно применение закона исключенного третьего к единичным будущим событиям⁶? Проблематичность этих и других аристотелевских концептов заключается в несоответствии правил формально-силлогистической логики разворачивающейся непрерывности мира.

Безусловно, для античности данная проблема является одной из самых ранних и центральных. Со времен Гераклита тематика текучести мира находится под неусыпным вниманием философов. Изменчивость мира и его вещей ставит под вопрос адекват-

¹ Платон. Тимей, 27 D // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1994.

² Аристотель прямо указывает на софистический характер зеноновских апорий и, как следствие, проясняет, какую смысловую «подтасовку» совершают Зенон с целью придать своим рассуждениям апорийную трудность. Уловка состоит в том, что Зенон смешивает два понятия: «актуальное множество» и «потенциальное множество». В результате этого смешения в известных зеноновских парадоксах речь идет о том, что никакое тело не может преодолеть бесконечное расстояние в конечное число шагов. Однако «бесконечное число шагов» в данном случае есть «потенциальнное множество», в то время как «конечное число шагов», преодолеваемых конкретным телом, есть «актуальное множество». Поскольку реальное (актуальное) тело всегда имеет дело только с актуальным множеством (шагов, точек и т. д.), то противоречия не возникает. Если же все-таки нас интересует потенциально бесконечное расстояние, то следует не забывать, что бесконечному расстоянию соответствует «не менее» бесконечное время. Аристотель при этом никак не комментирует вопрос о скорости, с которой гипотетическое тело за бесконечное время пройдет бесконечное расстояние. Математики же определяют ее как «неопределенную величину».

³ Аристотель. Физика. Кн. 4. Гл. 10–14 // Соч.: в 4 т. М., 1976.

⁴ Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976.

⁵ Там же.

⁶ Аристотель. Об истолковании. Гл. 9. // Соч.: в 4 т. М., 1976.

ность называния вещей «своими именами» уже у предшественников Платона. Не лишенные иронии радикализмы знаменитого ученика Гераклита Кратила, предпочитавшего воздерживаться от поименования вещей, поскольку за время произнесения имени вещи, вещь успела стать другой, кажутся в этой связи совершенно нешуточными. В свою очередь, знаменитая категория «становления», которую вводит Платон, хотя и не решает проблему выработки адекватного языка описания мира, по крайней мере, служит задачам более четкой проблематизации. Характеристика «становления» мира указывает на то, что элементы мира не суммируются на манер арифметических складываний, но «становятся» — всегда длятся. Позволяет ли этот термин «становление» уйти от проблемы непротиворечивого описания реальности? По-видимому, нет. Тем не менее платоновское удвоение онтологии на мир, чувственно регистрируемый, но иллюзорный и преходящий, и мир, постигаемый разумом, единственно и вечно истинный, указывает на то, что проблема описания существует только в мире чувственном, т. е., по сути, фиктивном, а при переносе в истинный мир чистых идей исчезает¹. В свою очередь, Аристотель кропотливо уточняет все даваемые им формулировки формально-силлогистической логики, чтобы избежать известных трудностей приложения их к реальному миру², хотя и вынужден в ключевые моменты сообщать своим категориям определенную двусмысленность (в частности, при обращении к парадоксам времени Аристотель вводит момент «теперь» как то, что, будучи одним и тем же, каждый раз разное).

Платоново-аристотелевским компромиссом с бытием заканчивается эпоха античной онтологии, и последующая философия проявляет несколько меньший энтузиазм в отношении задачи вы-

¹ Mutatis mutandis — в этом положении и заключается решение данной проблемы Платоном.

² Например, один из главных законов логики, закон исключенного третьего, звучит у Аристотеля так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (Метафизика, IV, 3.1005b). Благодаря уточнению «в одном и том же смысле» удается избежать многочисленных логических парадоксов, связанных с трудностями применения этого закона к реальному миру. Например, число «6» не является одновременно и великим и малым (что невозможно), только на том основании, что «6» больше «4», но меньше «12». Равно Сократ не является и высоким и низким, по причине того, что Сократ выше Теэтета-юноши, но ниже Теэтета-мужа. В обоих этих примерах во избежание противоречий следует добавлять «в одном и том же смысле» («отношении»). Например, «6» велико по отношению к «4» и мало по отношению к «12».

работки адекватного языка описания мира. В этот период по большей части имеет место повторение всех известных античности аргументов. Подобная ситуация сохраняется вплоть до эпохального открытия в области математики, предпринятого Г. Лейбницем (а также Дж. Ньютоном), — принципа дифференциального исчисления, в каком-то смысле позволившего математике оставить философию далеко позади себя. Именно в связи с этим открытием задачу, которую неклассическая философия ставит перед собой, можно обозначить как попытку выработать такой язык философствования, который так же успешно решал бы проблему описания динамичных состояний мира, как это сделано в рамках теории бесконечно малых. Ближайшим претендентом на создание такого языка был философ, отнесение которого к классической или неклассической философии является довольно дискуссионным вопросом. Но то обстоятельство, что именно этот мыслитель больше других уделил внимания непрерывной подвижности мира и предложил профессиональный философский язык для ее описания, мало у кого вызывает сомнение. Речь идет о Г. В. Ф. Гегеле и его диалектическом методе. Диалектика, вводящая в свой философский лексикон категорию «негативности» («отрицания», «снятия»), должна была по замыслу автора устраниТЬ извечный конфликт между континуальным и дискретным. Далее мы увидим, в какой степени это удалось гегелевской диалектике, однако сразу же сделаем два замечания. Во-первых, многие неклассические философы постгегельянского периода полагали, что диалектический метод Гегеля оказался недостаточно радикальным. Нам еще предстоит разобраться, почему Гегель не вполне смог завоевать доверие своих последователей (см. гл. 18). Во-вторых, подавляющая часть неклассических философов полагает диалектику (*правильно выполненную*) *единственно адекватным* языком философствования (см. гл. 6). Эта категоричность обусловлена по преимуществу тем, что, с точки зрения неклассической философии, никаких других ресурсов для того, чтобы избегнуть открытых в классике пространственно-временных апорий и проблем несоизмеримости континуального и дискретного, попросту не существует. Соответственно, важной отличительной чертой неклассической философии является ее диалектическая направленность. Таким образом, итогом шестого пункта расхождений станут два взаимозависимых утверждения: 1) с точки зрения неклассических философов, классика хоть и открыла проблему несоизмеримости мира и языка его описания, но не смогла ее удовлетворительно решить; 2) это произошло потому, что диалектический язык не был воспринят как авангард философии.

Седьмой пункт расхождений заключается в забвении классической единичного (индивидуального) и особого способа его схватывания — чувственного переживания. В общем виде нейтрализация единичностей как автономных сущностей, т. е. таких объектов, существование которых не отсылает ни к каким общим законам илиprotoобразам (общим понятиям), восходит к философии Платона. В платоновской онтологии все вещи существуют как репрезентанты общих идей или понятий (эйдосов), чье постижение является принципиально внечувственным, но исключительно интеллигibleм (умопостигаемым). Белизну снега можно уловить чувственным взором (зрением), в то время как белизну «как таковую», *понятие* белого, можно ухватить взором умственным (умозрением) — активность глаза здесь бессильна. В свою очередь, белизна снега переживается нами как белизна исключительно в силу первичного *понятийного* знания о белом, и в этом смысле чувственное восприятие является подчиненной и вторичной процедурой, осмысленность которой отсылает к изначальности понятия. Но и помимо платоновской философии для всего античного сознания в целом индивидуальное, понимаемое в данном случае как нечто абсолютно новое (не сводимое к уже существующему), являлось чем-то глубоко проблематичным. При этом античное сознание не является каким-то особым сознанием. Если оно чем-то и особенно, то лишь его безоговорочным и неукоснительным следованием традиционным (формально-силлогистическим, т. е. классическим) законам логики. В этом смысле представитель любой культуры и эпохи, следующий этим и только этим законам, столкнется с теми же самыми трудностями. В общем виде они состоят в немыслимости появления чего-то нового, чего ни в каком смысле не было, так как в противном случае пришлось бы преступить через один из фундаментальных принципов логики — «из ничего ничего не появится»¹ (лат. ex nihilo nihil fit).

¹ Согласно вполне строгому логическому подходу, все существующее не могло появиться из ничего, равно как всякое возникающее в качестве «нового» есть таковое лишь для конкретного наблюдателя, но не для мира, взятого целиком (или гипотетического глобального наблюдателя). Равно, если некто не знает причин некоторого события, из этого не следует, что это событие является беспричинным, т. к. это означало бы его появление из ничего, что невозможно. Принятие этого правила влечет ряд философских следствий, хорошо известных античной мысли и составляющих в конечном итоге базовый набор ее метафизических идей. В частности, отсюда следует знаменитый античный детерминизм демокритовского типа. Кроме того, для античного сознания универсум есть замкнутая система, состоящая из конечного числа элементов, внутри ко-

hil nihil fit)¹. И поскольку мир со всем его содержимым *уже* дан, а условия его возникновения из ничего немыслимы, то остается признать все существующее существующим вечно, а частные состояния мира рассматривать как вечно повторяющиеся «одни и те же»² способы конфигурации элементов мира. Такой вывод практически полностью исключает возможность единичных событий, т. е. таких событий, которые возникают только для того, чтобы никогда больше не повториться. Если момент времени не приходит ниоткуда и не уходит в никуда (а ни то, ни другое, не существуя, не может ни породить, ни принять в себя мгновение), то все моменты мира существуют в бытии одномоментно и постоянно³. Так, например, существуют фотокарточки в семейном альбоме, — когда бы мы ни открыли его, мы найдем там все экспонаты в полной сохранности. Недостатком такого альбома является только то, что в нем никогда не появляются новые изображения — им было бы попросту неоткуда взяться.

Таким образом, в античный период философии в онтологических правах единичному как принципиально новому было отказано. Парадоксальность категории индивидуального (нового) существенно ослабевает лишь в философии периода христианства, благодаря изменению отношения к парадоксальности как

торой все события и объекты даны как частные состояния системы, или способы ее конфигураций (конфигурации ее элементов). «Закрытость» системы и «конечность» числа составляющих ее элементов обусловлена невозможностью возникновения нового элемента/события. Отсюда, в свою очередь, следует представление о циклизме универсума и цикличности времени. Время как исчисление новых событий или состояний невозможно. Отсюда же берет свое начало идея цикличности истории (или «Вечного Возвращения» в версии Ф. Ницше), нашедшая свое выражение в знаменитой сентенции Марка Аврелия: «Все от века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или же бесконечное время» (Аврелий М. Размышления // Collegium Artium Ing. Ltd. Черкассы: РИЦ «Реал», 1993).

¹ Если воспользоваться арифметическим языком, то эту мысль можно пояснить так: «ноль» может быть равен только «нолю», но никак не «пяти», «ста» или «трем миллиардам». В противном случае даже простейшее рассуждение о мире оказалось бы абсурдным, а элементарные начала математики невозможными.

² У Ф. Ницше, Ж. Делеза — «To Жe Самое».

³ В этом состояла аристотелевская трактовка времени — мир не разворачивает себя в структурах времени, но все моменты мира *уже* содержатся в нем как моменты настоящего. В этом смысле «время есть сумма моментов “теперь”». Такой мир скорее тиражирует себя, чем длит. В философской терминологии о таком бытованиях говорят как о симультантом, а не как о последовательном.

таковой. Христианская философия, позволяющая себе прибегать к инстанции чуда (всемогущества Бога) в своих объяснительных схемах, несмотря на остро стоящую задачу примирения истин веры с истинами разума, уже гораздо легче переносит апории, с которыми сталкивается рассудок. В частности, ключевой вопрос возникновения нового (в конкретной редакции возникновения мира во времени и пространстве) решается христианской философией следующим образом: всемогущий Бог творит мир из ничего, являем чудо. Но если появление чего-то из ничего возможно, то появление новых объектов, явлений, событий и в общем виде новых состояний мира также оказывается возможным. Как кажется, индивидуальное наконец может обрести искомые права на суверенное существование. Примером этому может служить индивидуальная, т. е. уникальная и неповторимая, душа конкретного субъекта (индивидуума), которую Бог каждый раз творит заново. Однако и в этом случае индивидуальное оказывается результатом или следствием общего принципа, которым в данном случае выступает божий замысел¹. Хотя в западноевропейском сознании впервые появляется представление о линейном историческом времени и сингулярности, однократности исторического события², над этим представлением все-таки довлеет привязанность к общим смыслам (эсхатологизм, провиденционализм и сoteriology христианского вероучения). Смысл частного события выходит далеко за пределы его самого, обретая этот смысл в *другом* — в конце времен, подчиненном божественному промыслу³. Впрочем, поскольку воля творца и сама содержит в себе оттенки персони-

¹ Согласно античным представлениям о мироустройстве, души, количество которых так же ограничено, как и количество всех прочих элементов, и которые так же, как все остальное, не могут появляться из ничего, существуют в условиях циклического воспроизведения — метемпсихоза.

² Идея о том, что событие великого распятия может быть описано в терминах циклического времени, или Вечного Возвращения, казалась христианским отцам церкви совершенно возмутительной.

³ Немного забегая вперед, скажем, что подобное воззрение, согласно которому история имеет смысл и назначение, возврение, которому К. Поппер даст свое знаменитое определение «историцизма», указав при этом на его «нищету» (Поппер К. «Нищета Историцизма»), ранними неклассическими философами будет принята весьма комплиментарно (например, К. Марксом), в то время как более поздними решительно отброшена (например, Ж. Бодрияром). Последние авторы будут вполнесолидарны с Поппером — подход к истории как к свершению воли вечности на земле, а к фактам истории, как к тем, смысл которых следует искать не «здесь», а «там», является в высшей степени опасным и вредным, поскольку открывает простор для всевозможных спекуляций.

фицированной индивидуальности, то, помимо прочего, это также способствует изменению отношения к индивидуальному, а именно как к чему-то не только возможному, но и реально существующему. Но, несмотря на некоторые подвижки в отношении к природе единичного и индивидуального, глухое недоверие к чувственности по-прежнему сохраняется (а кроме того, даже те подвижки, которые имеют место, будут признаны неклассической философией явно недостаточными). В споре между чувственностью («Путь Мнения») и рациональностью («Путь Истины»)¹ со временем элеатов² и вплоть до Ф. Ницше философия будет склоняться к доводам рацио, ведь доверять чувственности было бы крайне не-предусмотрительно. Доверие к этому недоверию впервые наиболее программно будет подорвано лишь т. н. школой «Философии Жизни», относящейся к раннему периоду неклассической философии (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, В. Дильтей, А. Бергсон и др.).

Прежде чем вкратце обозначить позицию этого неклассического направления, следует сказать несколько слов о том, почему именно чувственность обладает привилегированным доступом к единичному. Отчего единичное ускользает от разума и недается ему в виде того уникального опыта, который возможен только в

¹ К таким определениям, как «Путь Истины (алетейи)» и «Путь Мнения» (доксы), прибегает Парменид в своей знаменитой поэме «О природе».

² Уже упоминаемая выше школа элеатов здесь действительно служит принципиальной точкой отсчета — столкнув чувственную очевидность с рациональной непротиворечивостью, элеаты заняли сторону рацио. Несомненная наглядность реальности *движения* и реальности *много*го не значит для них ничего только потому, что очевиднейшую данность чувств нельзя непротиворечиво описать на языке мысли. При этом очень важно (важно в первую очередь для авторов неклассической направленности), что элеаты находились в ситуации довольно сложного выбора. Сложность была вызвана отсутствием каких бы то ни было однозначных оснований в пользу присуждения победы одной из сторон. Ведь когда элеаты брались рассуждать о движении, им предстояло определить, какое из двух свидетельств является ложным — доводы разума, говорящие о том, что движения нет, ибо мыслить его непротиворечиво нельзя, или данные нашего чувственного восприятия, отчетливо демонстрирующие перемещения предметов и людей (например, самого Зенона, прошагавшего в своей жизни не одну сотню стадиев). Как известно, в эпохальном споре между, как кажется, равными соперниками победу одержит разум. Отныне, с легкой руки элеатов, «очевидность», вопреки своим чувственным коннотатам, удачно переданным в русском языке (видеть *очами*), стала связываться именно с рациональной, рассудочной деятельностью ума, но никак не с чувствами, всегда готовыми пустить нас по ложному следу.

пределах чувств? Это напрямую связано с тем, что разум оперирует понятиями, а понятие и единичный образ (индивидуальный опыт восприятия индивидуального объекта) — две вещи несомненные¹. Если, глядя на нечто, я опознаю это нечто как «цветок», то я теряю нечто абсолютно бесценное — *то*, что есть в этом предмете *помимо того*, что делает его цветком, а также *то*, что делает его именно *этим* цветком. Называя цветок цветком, я совершил пренебрежение его индивидуальностью, я уравниваю его со всеми остальными цветами, впрочем, в такой же степени деиндивидуализированными, чтобы сказать, что в конечном итоге существует только один Цветок-Эйдос, который при всей своей монументаль-

¹ Во избежание недоразумений заметим, что далеко не все неклассические философы, работая с данной схемой «чувственность/понятийность», склонны углубляться в детали этого противопоставления, как это в свое время проделывали философы-классики. В частности, в новоевропейский период философии к этим понятиям обращались с большой осторожностью, и такая пара встретила бы некоторое непонимание. Действительно, не слишком ясно, что подразумевается под (чистой) чувственностью? Следует ли ее понимать как нечто, ни в каком смысле не дающееся в опыте понятийной презентации? Положительный ответ на этот вопрос принять довольно трудно, т. к. субъекту в силу его наделенности сознанием доступен только осознанный (схватенный в идеях/понятиях) опыт. Это так хотя бы потому, что физический контакт одного тела с другим физическим телом дан субъекту как *нефизический* опыт (например, созерцание огня или глади воды не способствует появлению в теле субъекта ни атомов огня, ни атомов воды). Согласно даже философам-эмпирикам, не говоря уже о рационалистах, субъект всегда имеет дело только с понятиями (идеями), и весь спор (в том числе знаменитый спор между эмпиризмом и рационализмом) вращается вокруг вопроса о *происхождении* идей (понятий): берутся ли они 1) только из чувственного опыта; 2) как из чувственного опыта, так и из сферы разума; 3) только из сферы разума. При этом даже самые радикальные эмпирики и номиналисты, такие, например, как Дж. Беркли или Т. Гоббс, ополчаются лишь против так называемых общих понятий (идей), не ставя под сомнение идеи, рожденные чувственным опытом. В целом этот ход мысли хорошо согласуется с современным феноменологическим взглядом на вещи и успешно коррелирует с тем, что говорит, например, Гуссерль: «Любое наше чувство, например “чувство удовольствия”, невозможно даже логически отделить от “осознания чувства удовольствия”». В свою очередь, неклассические философы используют чуть более огрубленную, хотя и интуитивно понятную семантику этой пары: понятийное восприятие — это восприятие абстрактное и общее, а чувственное — конкретное и индивидуализированное. В случае понятийного мышления мы видим в конкретной розе не более чем экземпляр «вообще» розы, в то время как в случае чувственного переживания мы воспринимаем розу как нечто, не сводимое к другому, не похожее ни на что, как нечто «само по себе» уникальное, которое более никогда не повторится.

ности произрастает на могиле цветов. Если понятия бесчувственны по отношению к очарованию индивидуального в вещах, то, вероятно, сами чувства окажутся чувствительнее. Действительно, когда мы прикасаемся к поверхности предметов, вдыхаем их запахи или взираем на них, именно *наше чувственное восприятие* удерживает опыт индивидуального, поскольку оно свободно от смысловых (понятийных) редукций и вполне автономно и самодостаточно, как и сами эти предметы. Только чувства дарят нам вещь как «*конкретно эту вещь*», заставляя на мгновение забыть, что *эта* вещь есть вещь, имеющая имя. Как только вещь означена, она потеряна для нас как «*этая вещь*», ее индивидуальное своеобразие утрачивается навсегда.

Таким образом, следует ощущать без того, чтобы формулировать в понятиях, — только так индивидуальный образ единичной вещи может быть сохранен. Именно в этом состояла задача и программа представителей неклассического направления «Философии Жизни», для которого положение о приоритетности чувств являлось если не единственным, то, несомненно, одним из сюжетообразующих. Насколько опыт культивации чувственности как познавательной процедуры окажется успешным, мы попробуем разобрать на последующих страницах, теперь же резюмируем сказанное. Итак, для неклассических философов опыт чувственного переживания выходит на передний план восприятий субъекта. Если мы не хотим обкрадывать самих себя и хотим соприкасаться с миром реальных вещей, которых несоизмеримо больше, чем понятий, то следует попытаться выскользнуть из-под диктата понятия и восстановить суверенитет чувств.

Восьмой, последний пункт нашей несколько растянувшейся ограничительной линии является, пожалуй, самым любопытным. Его особенность состоит в том, что, вопреки распространенному мнению о глубокой антиметафизичности неклассической философии, она вполне индуцируема проблемами метафизики. Речь идет о пресловутом «забвении бытия»¹ (онтологии), забвении, которое, по мнению некоторых неклассических авторов, и в первую очередь М. Хайдеггера, началось в позднеантичной философии и достигло своего апогея в новоевропейский период. Из любого учебника по философии мы знаем, что в Новое Время в истории западноевропейской мысли происходят важнейшие трансформации, а именно смена основных ценностных приоритетов. Вектор

¹ Концепт был введен в обиход современной философской мысли М. Хайдеггером.

философского внимания смещается от Объекта (Мира, Бытия) к Субъекту (Человеку и его Рацио), и этот переход означает не что иное, как переход от онтологии к гносеологии. Проект новоевропейского гносеализма возникает по вполне целесообразным мотивам, а именно как задача изучить само мышление, т. е. изучить тот инструмент, с помощью которого познается все остальное. Эта задача ставится как часть глобального проекта поиска *абсолютной достоверности и ее критерии* (на этот же период приходится расцвет алгебры, физики и т. д.). Действительно, если философу не известно устройство аппарата познания, то как он может быть уверен в том, что познает правильно, и как тогда вообще возможно познание? Период гносеологических программ приходит на смену античному периоду, в котором господствует *онтологизм*, т. е. сосредоточенность на вопросах устройства мира, его фундаментальных законах, например движения, времени и т. д. Субъект, т. е. конкретный носитель сознания, интересует античную философию постольку, поскольку он принадлежит миру на *тех же* правах, что и все остальное. Если мир подчинен неким универсальным законам, то субъект подчиняется *этим же* законам. В античности господствует следующая формула — Сознание (Разум)¹ существует, поскольку оно принадлежит Бытию, является его частью. Бытие, в свою очередь, мыслится как *предельная данность* — как совокупность всего того, что есть, и потому все существующее может существовать только как *часть Бытия*. Соответственно, Сознание не является чем-то привилегированным, но, скорее, существует как вещь среди вещей (эйдос среди эйдосов).

Новое Время, наоборот, выделяет полюс Субъекта, поскольку отныне не Субъект есть часть Бытия-Объекта, а Бытие-Объект есть часть Сознания Субъекта. Бытие существует (как именно *определенное Бытие*) благодаря тому, что Субъект его *так видит*. Поскольку именно сознание субъекта определяет, какой будет реальность, то, во-первых, бессмысленно адресоваться к миру, игнорируя это сознание, а во-вторых, надо понимать, что если мир таков, каким мы его видим благодаря неким очкам, с помощью которых мы на него смотрим, то, возможно, изучение этих очков расскажет нам о мире больше самого мира. Как раз в этой точке и происходит «забвение бытия», т. е. бытие перестает рассматриваться как нечто *изначальное*. Начинать отныне принято с

¹ Мы используем этот современный и сравнительно молодой термин для наилучшей передачи смысла. Конечно же, применение его к собственно античным философским контекстам не вполне оправданно, ибо следовало бы употреблять термины Разум или Мышление.

опыта сознания, которым и удостоверяется вторым шагом факт существования мира-бытия (образцом такой последовательности служит знаменитое картезианское «cogito»)¹.

При всей неблагодарности вопроса о первенстве Бытия, в котором бытует Сознание, или Сознания, сознающего Бытие (к примеру, Ж.-П. Сартр считал, что этот вопрос может быть поставлен только в виде логического круга: «следует *быть*, для того чтобы *сознавать*, и *сознавать*, для того чтобы *быть*»^{2, 3}), по мнению того же Хайдеггера, «вопрос о бытии должен быть поставлен»^{4, 5}.

Он должен быть поставлен в силу как минимум двух причин.

Первая причина, именно она инспирирует философию Хайдеггера, звучит как эхо классической метафизики в самом сердце не-классической философии⁶. По собственному признанию Хайдеггера, «забвение бытия» означало не что иное, как забвение философии. Это забвение, выглядящее, скорее, как измена философии самой себе, означало, что философия отныне не озабочена поисками первоначал и первооснов (архе), чем единственно и должна

¹ Эта фраза немного грешит против аутентичности декартовских доказательств. Строго говоря, знаменитые три доказательства Декарта: «бессмертие души», «существование Бога» и «существование мира (в качестве реального)» — выполняются им в несколько иной последовательности. Вначале Декарт берется доказать реальность существования мира, но обнаруживает, что *доказать* (или *наглядно продемонстрировать в качестве самоочевидной аксиомы* — здесь его стратегия не вполне однозначна) можно только существование Я. Но поскольку из реальности Я еще не следует реальность всего остального, то Декарт на время отходит от попыток доказать существование мира и приступает к доказательству существования Бога. Только доказав существование Бога, Декарт возвращается к доказательству мира и формулирует свое остроумное доказательство реальности всего сущего через знаменитый тезис «Бог не обманщик».

² В «Бытии и Ничто» Ж.-П. Сартр использует также и такую формулировку: «...всякое сознательное существование существует, сознавая существование».

³ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С.46.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 11.

⁵ Полная цитата Хайдеггера звучит так: «Если он фундаментальный вопрос, тем более главный, то нуждается в адекватной прозрачности. Поэтому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как исключительный». (Там же).

⁶ В дальнейшем мы увидим, что даже самый радикальный из антиметафизических мыслителей минувшего столетия Ж. Деррида в определенном смысле есть метафизик больший, чем ранние греки-досократики, ибо его чувствительность к началам, к вопросам «с чего можно непротиворечиво начать» даже обостренней, чем у философов-фюсиологов.

заниматься. Со времен заката античной мысли философы уже не интересуются архе и работают в условиях неопределенных начал. Такой вид интеллектуальной активности не является предосудительным для науки или искусства (по Аристотелю — ремесленного вида знания, обращенного к частным истинам), но абсолютно недопустим для представителя философской институции. Философ есть тот, кто обращен к началам (и, разумеется, началам начал). Между тем со времени Сократа, Платона и Аристотеля, поставивших вопрос о Бытии, но так и не давших его окончательного и исчерпывающего решения, философы более не обращались к этому вопросу, предпочитая его закрыть прежде, чем получить на него ответ.

Вторая причина, определяющая ход мысли не только Хайдеггера, но и многих других неклассических философов, состоит в том, что, вопреки возможным предположениям, начинать с опыта сознания было бы неправильно. В первую очередь, это неправильно в силу неизбежного психологизма, вытекающего из такого начала. Если именно сознание является предельной реальностью, то, очевидно, стоило бы как минимум усомниться в том, что различного рода законы мироздания существуют независимо от этого сознания, т. е. объективно. Это касается как эмпирических законов, т. е. законов физики или химии, так и аподиктических, т. е. законов математики или логики. Против такого психологизма, стремительно распространившегося благодаря знаменитому «коперниканскому перевороту» И. Канта, выступит Э. Гуссерль. В рамках феноменологии он попытается восстановить объективный статус идеального — самих идей и отношений между ними. Согласно феноменологической установке, идеальное (смыслы) и, в первую очередь, истины существуют объективно (независимо от сознания). В этом проявится глубоко платонистический подтекст феноменологической программы. Философские убеждения Гуссерля содружественны взглядам Платона — математические или логические истины сохранят свое существование даже в том случае, если не останется ни единого эмпирического сознания, мыслящего эти истины. Хайдеггер, будучи феноменологом, вполне наследует гуссерлевскому антипсихологизму, хотя и ставит феноменологический метод на службу своей собственной философии.

Еще один довод против изначальности сознания состоит в том, что сознание оперирует идеями или понятиями, но бытие как таковое, или существование (экзистенция), как раз и не схватывается никакими понятиями. Подробно об этом речь шла в четвертом пункте настоящей главы. Положение экзистенциализма, в первую очередь сартровской философии, о том, что «существова-

ние предшествует сущности», во многом обязано именно кризису рационалистической установки, согласно которой все существующее существует еще и как понятие. В буквальном смысле «непостижимый» характер экзистенции означает помимо прочего еще и асимметричность соотношения сознания и бытия — сознание нуждается в существовании, в то время как существование может существовать и не будучи осознанным, а значит, бытие, что особенно важно для неклассики, *изначальное сознания*. Вот, что говорит по этому поводу сам Хайдеггер: «Как бы ни определяли... сущность живого разума — способностью оперировать понятиями или пользоваться категориями — любое действие разума предполагает, что до всякого восприятия сущего само бытие уже проявилось и сбылось в своей истине. Ведь и в понятии живого существа уже заложена трактовка жизни, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как жизни... Мысль есть — это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу»¹.

Кроме этого довода против изначальности сознания неклассическую мысль стимулируют также знаменитые редукции сознания — к бессознательному (З. Фрейд), к труду (К. Маркс), к власти (Ф. Ницше), к языку (структурализм) и т. д. В общем виде сознание мыслится как производное и эпифеноменальное явление изначальных онтологических условий. Если и к самим этим редукциям применить определенный редукционизм, то можно сказать, что основной их смысл неплохо передается известным положением марксизма: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»². Более подробно об этом способе возрождения онтологии через редукцию (деконструирование) субъекта мы говорили в пятом пункте настоящей главы.

Однако сказанное нами о возрождении онтологии было бы неполным без важнейшего замечания, касающегося трансформации самого представления о бытии. Несмотря на все комплименты в адрес античного онтологизма, неклассическая философия обращается к бытию несколько отличным образом, нежели это делали греки. Это отличие состоит в том, что для ряда неклассических авторов, в первую очередь экзистенциалистов, бытие предстает глубоко *антропологичным* или *гуманистичным* в своей основе. Иными словами, это бытие включает в себя человека совсем не так, как это имело место в античности. Античность, как мы уже сказали

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 115.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

выше, включала в себя человека как объект, часть бытия-мира. Бытие, в свою очередь, понималось как некий предельный род сущего — его невозможно превысить, ибо если что-то и существует, то оно существует как часть бытия. Бытие, таким образом, всегда уже у самого себя и не может быть включено во что-то еще. Ясно тогда, что и человек не может располагаться по соседству с бытием, но может лишь включаться в него. Как античность выполняет это включение? Логически очень просто, а именно через тривиальную операцию родо-видового обобщения, имеющую, к примеру, следующую структуру — «человек» есть вид рода «млекопитающее», «млекопитающее» есть вид рода «животного», последнее, в свою очередь, есть вид рода «биологического существа» и т. д. Восхождение заканчивается тогда, когда мы упираемся в то, превышение чего уже невозможно, — в бытие. Неклассическая философия работает с несколько иным включением человека. Для начала она подчеркивает (вслед за Гегелем), что *бытие как таковое* есть пустая бессмысленная абстракция; это не более чем слово, не имеющее значения, сродни, например, таким словам, как «зелюки» или «мюмзики»¹. Его бессмысленность проистекает из его бессодержательности, а именно отсутствия реального референта «бытия», предмета, которому это слово соответствует. Если меня кто-то спросит «что такое бытие?», я не смогу его предъявить тому, кто спрашивает, — это невозможно ни физически, ни логически². Однако невозможность указать на *всё бытие* не означает, что мы не можем указать на фрагмент бытия. Например, я могу сказать, что для меня сейчас реально существует некая конкретная комната с определенным интерьером, столом и компьютером, с клавиатуры которого я набираю этот текст. Все эти объекты не являются абстракциями, но являются конкретными чувственно воспринимаемыми *реальными* вещами. Таким образом, желая указать на бытие вообще, или, если угодно, на *всё бытие*, мы сможем указать только на *здесь-и-сейчас-бытие* (Хайдеггер), т. е. *конкретное бытие* (Гегель), и, если еще *конкретнее*, — на *бытие-о-котором-Я-говорю* (Кожев) или *которое-Я-вопрошаю* (Хайдеггер). Можно

¹ См. стихотворение про Бармаглота из «Алисы в Зазеркалье» Л. Кэрролла.

² Физически это невозможно хотя бы потому, что никто не может находиться во всех точках пространства одновременно. Логически же это затруднительно по той причине, что мы оба, спрашивающий и отвечающий, будучи частью бытия и желая увидеть все целиком, должны были бы иметь возможность глядеть в некое огромное зеркало, в котором отражается все и в том числе мы сами, но поскольку зеркало также есть часть бытия, то потребовалось бы еще одно зеркало и т. д.

сказать, впрочем, что сказанное мало чем отличается от традиционной философской проблемы соотношения абстрактного понятия и реальной вещи — проблемы, питающей многовековые споры реалистов и номиналистов. В конечном итоге, никто никогда не встречался с Человеком, Кошкой или Треугольником вообще, что побуждало радикальных номиналистов считать все общие понятия фикциями («мюмзиками» в терминологии Л. Кэрролла или «пустыми означающими» в терминологии Ж. Деррида). В свою очередь, то обстоятельство, что мы, встречаясь с «рыжей-кошкой-съевшей-мою-сметану» и «черной-кошкой-прыгнувшей-на-забор», загадочным образом опознаем (узнаем) и то, и другое существо как «кошку», заставляло все крыло реалистов настаивать на субстанциальной реальности общих понятий. Но при всем своем внешнем сходстве дискуссия о бытии не может быть сведена к данному спору. Речь идет не о том, что в античности бытие было только общим понятием, а в XX веке стало конкретным единичным и чувственно переживаемым опытом наличности. Речь идет о том, что в XX веке¹ бытие человека или, правильнее сказать, бытие-человеком стало для бытия-вообще конституирующim элементом. В этом смысле неклассический онтологизм лучше всего понимать как ностальгический возврат к античной онтологии, принявший во внимание опыт гносеологии Нового Времени. Этот опыт, полнее всего реализованный в системе Канта, состоял в том, что человек стал считаться условием возможности бытия-реальности. Человек сам конституирует ту реальность, в которой будет жить. Этот важнейший итог кантовской философии напрямую связан с его положением о двух измерениях реальности. Феноменальная реальность, о которой говорит Кант, — назовем ее реальностью второго порядка, — есть та, которую конституирует субъект актами своего восприятия. Ноуменальная же реальность, реальность первого порядка, напротив, никак не обязана своим существованием субъекту. Не желая мириться с кантовским представлением о двух реальностях и настаивая на том, что реальность может быть только первой и последней, неклассическая философия соглашается с конституирующими полномочиями субъекта, но отказывается от удвоения мира. От античного онтологизма, таким образом, неклассика берет тезис о единстве бытия, а от трансцендентальной философии Канта представление о конститутивной природе субъекта. Результатом этого синтеза становится неклассический, т. е. отличный от античного, способ включения человека в бытие.

¹ Хронологические рамки здесь условны, ибо эта идея целиком вытекает из философии Гегеля, что мы покажем в гл. 7.

Человек (сознание) не просто бытийствует в бытии (тезис античности) и не просто рефлексирует бытие (общий тезис Нового Времени), конституируя реальность для-себя и отгораживаясь от реальности в-себе (особый тезис Канта). Человек (сознание) *экзистирует — позволяет самому бытию осознать себя во всей своей непосредственности*. Таким образом, *экзистенция — это понимающее себя бытие*.

Этот вывод есть единственно возможный итог соединения двух тезисов: 1) о включенности конституирующего сознания в бытие и 2) о наличии лишь одного измерения бытия. В свою очередь, этот вывод плохо согласуется с греческой философией¹, ввиду того что она не работала с идеей конституирования и, кроме того, начиная с Платона, перешла к идеи удвоенной онтологии². Также этот вывод не слишком близок новоевропейским системам, в которых сознание противостоит бытию, а бытие предстает перед сознанием, т. е. нет идеи инкорпорированности сознания в бытие. Единственная философия, с которой этот вывод прекрасно согласуется, — это философия Гегеля, и об этом пойдет речь в гл. 5, 6 и 7.

Таким образом, в своем онтологическом повороте неклассическая философия ищет не фундаментальные эссенциалы бытия (например, роды сущего), а фундаментальные экзистенциалы бытия, которые понимаются как базовые *способы пребывания субъекта в мире* и, что то же самое, базовые *способы данности мира субъекту*.

Таковы вкратце те пунктирные линии, по которым с определенной долей условности можно отделить неклассический проект философии от классического. Как видим, они отличаются, скорее, стратегиями решений, нежели постановкой проблем. Если вернуться теперь к тому вопросу, которым открылась эта глава: о границах, разделяющих период классической философии и неклассической, — то в сугубо историческом смысле и со значительным

¹ Зато он прекрасно соотносится с индуизмом и буддизмом, ориентирующимися в своих истоках на центральную идею Упанишад — тождество Атмана-Брахмана, «Ты есть То», согласно которой существует только один Абсолют, включающий в себя сознающее себя начало — «индивидуальную» душу субъекта.

О близости философии Хайдеггера и восточной философии см: Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

² В том числе ввиду этого обстоятельства в неклассике Платона воспринимают по большей части как философа, ознаменовавшего регресс и упадок философии.

числом оговёрок, которые мы, впрочем, опускаем, можно сказать следующее: первые, еле уловимые ростки неклассической революции при желании можно обнаружить в философии И. Канта. А. Шопенгауэра допустимо считать переломной фигурой, и, наконец, последующий период, от Г. Гегеля и далее, можно смело считать эпохой свершившейся неклассики. При этом очень важно отметить, что неклассический период в философии ни в коем случае не означал тотального его распространения. Правильнее будет сказать, что в период рождения, роста и расцвета неклассической философии были те философы, которые зачарованно устремлялись к ней, и те, которые предпочитали оставаться в лоне доброй классики.

Итак, после всего сказанного здесь мы можем приступить к более детальному рассмотрению стратегий неклассической философии, составляющих круг ее основных интеллектуальных достижений.

Глава 4

ПОЧЕМУ НЕ СПАСАЮТ АКСИОМЫ?

Под аксиомами¹ в классической философии понимаются такие положения, которые, не нуждаясь в доказательстве, сами служат возможности что-либо доказать. Их обнаружение в пределе всякого доказательства обеспечивает конечность и достижимость процедуры обоснования; если бы этого предела не существовало, мы вынуждены были бы вечно что-то доказывать, в действительности не доказывая ничего, т. к. доказательство означает не что иное, как по правилам выполненное пошаговое сведение неочевидного к очевидному. Таким образом, все философское внимание должно быть приковано к пониманию того, что *такое — очевидное*, и так ли оно очевидно. Неклассическая критика очевидного опирается примерно на следующий набор аргументов:

¹ Термин «аксиома» не так часто встречается в философской литературе и не столь употребим, как в математике. Философия предпочитает свой собственный диапазон понятий, призванных обозначать то же самое, что и математический термин «аксиома», например, «аналитические суждения», «аподиктические суждения», «самоочевидные истины», «несомненные истины» и пр.

- 1) очевидное сегодня может оказаться неочевидным завтра, т. е. очевидность имеет исторический характер, что противоречит классическому принципу очевидности;
- 2) базовый принцип классического понимания очевидного, состоящий в его *всеобщности*, не является безупречным, т. к. имеются такие области реального, где эти принципы или не работают, или наряду с ними работают и другие принципы, плохо согласующиеся с первыми;
- 3) классическая посылка об *универсализме* очевидного сомнительна, т. к. есть подозрение, что искомое единодущие в перевивании очевидного как очевидного недостижимо.

Чтобы разобраться с этими претензиями, следует вспомнить, какое определение (само)очевидности¹ дает классика. Каноническая его редакция принадлежит авторству Р. Декарта. Согласно ему, то положение считается самоочевидным, противоположное которому немыслимо (отменяет само себя), или, другими словами, содержит логическое противоречие. Это очень строгое и полезное правило — оно не позволяет нам пойти на поводу у здравого смысла, который, к сожалению, может нас обманывать. Рассмотрим, для примера, такое высказывание: «Некоторые бегемоты летают». Мы решительно готовы объявить такое высказывание ложным и даже абсурдным. Возможно, оно действительно должно (на сегодняшний день исследователями не был зафиксирован ни один случай летучести бегемотов), однако абсурдно ли оно? Чтобы ответить на этот вопрос, сравним его с другим высказыванием: «Некоторые бегемоты и летают и не летают». Это высказывание в отличие от первого должно наверняка и вне всяких сомнений и именно потому, что оно (в отличие от первого) абсурдно. Что же означает в таком случае «абсурдность» высказывания? Она означает не что иное, как невозможность непротиворечиво помыслить такого бегемота, который и летал бы и *не* летал в одно и то же время². Как бы мы ни силились вообразить столь противоречивое животное, вряд ли удача улыбнется нам — желая утверждать это существование в его онтологических правах, мы вынуждены будем определиться, «летает он» или «не летает». Существо, нейости-

¹ Термины «самоочевидность» и «очевидность» вполне синонимичны и далее в тексте будут фигурировать как синонимы.

² Софистические возражения такого рода, как «некоторые бегемоты и летают и не летают, т. к. иногда они перевозятся в самолетах, а иной раз совершают пешее путешествие по саванне», в данном случае во внимание не принимаются в силу нарушения данным софизмом требования удовлетворять некоторому признаку в одно и то же время.

жимым образом удовлетворяющее обеим этим характеристикам, невозможно логически, а значит, и онтологически. Однако, если мы намерены представить просто летающего бегемота, у нас не будет ни малейших к тому препятствий. Конечно, что-то будет в нас сопротивляться такому образу, но при ближайшем рассмотрении это сопротивление будет вызвано *не логикой*, а нашим *опытом* — нигде раньше нам таких бегемотов не встречалось. Но это отрезвляющее обстоятельство ничуть не мешает нам вообразить это существо — с большими крыльями и хорошей вестибулярной ориентацией. Этот образ *не* содержит в себе логического противоречия и, значит, онтологически возможен (как реальное существо). Абсурдность высказывания, таким образом, не эквивалентна его ложности (актуальному несуществованию), а равносильна его изначальной невозможности (потенциальному несуществованию). Означает ли это, что суждение «Некоторые бегемоты летают» является истинным? Разумеется, нет. Оно означает лишь то, что его ложность *не абсолютна* (аподиктична), а относительна, т. е. может обратиться в истинность, если только завтра исследователи фауны обнаружат особую популяцию летучих бегемотов. Для понятия самоочевидности эти примеры означают следующее: самоочевидное есть то и только то, что ни при каких обстоятельствах *не может быть* другим; если мы хоть на минуту можем помыслить ему противоположное, то мы уже никогда не сможем доверяться этому утверждению абсолютно беззабетно. Противоположное аксиоматическому утверждению должно быть невозможно в той мере, в какой оно немыслимо, т. е. абсолютно невозможно. Только в этом случае мы можем быть уверены, что ни последующий день, ни последующий век, ни даже тысячи столетий не изменят существующего положения дел. Именно такие самоочевидные положения и есть аксиомы философского знания¹.

В чем в таком случае состоит существо претензий неклассики? Выше мы перечислили их в схематичном виде, теперь же попробуем разобрать их подробнее. Итак, первое замечание неклассики заключается в историчности аксиом. Это очень серьезный упрек —

¹ Приведем кое-какие примеры философских аксиом: «бытие есть, небытия нет», «мыслить и быть — одно и то же», «я мыслю, следовательно, существую», «из ничего ничего не появится», «все имеет причину», «одна и та же вещь не может одновременно быть и не быть», «одна и та же вещь не может содержать в себе противоположные качества», «первоначальный элемент причинно-следственного ряда должен быть причиной самого себя», «первоначальный элемент подвижного ряда должен сам приводить себя в движение» и т. д.

если аксиомы зависят от времени, они тотчас перестают быть аксиомами, а превращаются в просто истинные (до поры до времени) высказывания. Мы хорошо понимаем, что истина «все рыбы имеют жабры» отличается от истины «сумма углов треугольника равна 180 градусам»¹ — для открытия первой требуются многие и многие реальные рыбы в качестве испытуемых, в то время как для открытия второй достаточно одного, мысленно сконструированного, треугольника. В свою очередь, истинность первого напрямую сконструирована временем — она отсылает к прошлому как своему гаранту (за все время существования человечества нам не встретилась ни одна рыба, лишенная жабр) и будущему, на которое генерализация, произведенная в прошлом, может быть вероятно экстраполирована. Истины же, касающиеся природы треугольника, принципиально внеисторичны — дело не в том, что в прошлом треугольники вели себя так, а не иначе, дело в том, что никак по-другому они не могли и не смогут себя вести. Однако, если выяснится, что они все же могут вести себя по-другому, причем обнаружение этого обстоятельства произойдет именно во времени, то отсюда будут напрашиваться два вывода. Первый вывод, звучащий умеренно категорично, будет заключаться в том, что некие положения, которые мы принимали ранее за аксиомы, ими не являются. Второй же вывод, более радикальный, будет утверждать отсутствие аксиом как таковых. Но чтобы и тот, и другой род сомнений имели хоть какой-то смысл, нам надо продемонстрировать, каким образом аксиомы могут трансформироваться во времени. Для этого обратимся к опыту математики — дисциплины, долгие века служащей каноническим образцом для философского метода. В конце XIX века великий математик

¹ Строго говоря, философия вообще отказывается признавать за высказываниями типа «все рыбы имеют жабры» статус истины. Ведь истина — это что истинно всегда и везде и *не может быть* неистинным. В связи с этим для классической философии «истины», установленные опытным путем, предстают чем-то вроде оксюморона. Это связано с тем, что опытная верификация не позволяет законно применять к множествам характеризуемых объектов кванторы всеобщности, т. к. всякий опыт развернут во времени, и в связи с этим не может представлять конечным множеством событий. Это обстоятельство, впрочем, ничуть не смущает естественнонаучные дисциплины, успешно и эффективно практикующие индуктивные методы. И хотя одним из отцов-основателей индуктивного метода является крупнейший философ Нового Времени Ф. Бэкон, в своей основе классическая философия относится к эмпирическим «истинам» с явным предубеждением и демонстрирует гораздо большую, в отличие от конкретных наук, притязательность и строгость в наречении чего бы то ни было истиной.

Н. Лобачевский продемонстрировал, что пятый постулат Эвклида должен быть уточнен: вопреки эвклидовой редакции постулата, согласно которой через точку, не лежащую на прямой, проходит только одна прямая, лежащая с данной прямой в одной плоскости и не пересекающая ее, можно доказать, что через точку, не лежащую на прямой, проходят по крайней мере две прямые, лежащие с данной прямой в одной плоскости и не пересекающие ее. Проще говоря, через одну точку вне прямой можно провести бесконечно много прямых, параллельных данной. Эта небольшая, как кажется, поправка серьезно меняет всю геометрию, причем изменения касаются фактических числовых параметров (в частности, сумма углов треугольника будет меньше 180 градусов). Кроме того, согласно геометрии Лобачевского, пятый постулат вообще не вытекает из других посылок эвклидовой геометрии, но в буквальном смысле постулируется и тогда постулирование тезиса, противоположного постулату Эвклида, позволит создать альтернативную геометрию, свободную от противоречий и лучше справляющейся с решением определенного класса задач (к примеру, с расчетами поверхностей с отрицательной кривизной, что требуется при описании электромагнитных полей или плазмы).

Таким образом, история в лице Лобачевского внесла коррективы в базовую геометрическую аксиоматику. Относиться к этой историчности, впрочем, можно по-разному. Можно делать это в духе известной расселовской реплики, в которой он иронично замечает, что платоновская идея припомнания, означающая в философии не что иное, как положение о принципиально внеопытном происхождении аподиктических идей плохо согласуется с тем, что Платон не открыл для нас формулу $E=Mc^2$, и человечество вынуждено было ждать много веков, прежде чем с ней познакомиться. А можно исходить из того, что история отменяет одни аксиомы, находя их неполными или даже неверными, и предлагает другие, которые, в свою очередь, также входят в группу риска, ибо история не стоит на месте. Первое возражение может не слишком беспокоить классиков, поскольку, во-первых, никто и не зарекался обнаружить полный набор аксиом, а во-вторых, знаменитое уравнение Эйнштейна не относится к числу аподиктических истин, а, скорее, относится к числу вероятностных «истин», к которым классическая философия привыкла относиться с глубочайшим недоверием в силу их ненадежности: Однако математика не физика, и поправка к пятому постулату Эвклида есть именно пример поправки к аподиктической истине. Но и это не является чем-то из ряда вон выходящим — в конце концов в том обстоятельстве, что открытие аксиом происходит в хронологическом порядке, нет

ничего предосудительного — значительное число математических и философских истин были открыты не сразу, а постепенно, будучи связанными с конкретными людьми, живущими в разные исторические эпохи. Второе же возражение, конечно, гораздо более серьезно — если аксиомы начинают вести себя так же, как истины, установленные эмпирическим путем, а именно обнаруживать относительность своей истинности во времени, то мы вынуждены признать, что заблуждались, полагая их «аксиомами».

Пример математики, впрочем, здесь не единственный. В логике, еще одной аподиктической дисциплине, мы сталкиваемся с появлением *неклассической логики*, предлагающей многочисленные поправки к классической¹. Например, *интуиционистская логика* вводит коррективы в «закон исключенного третьего» на том основании, что этот закон применим лишь к конечным множествам, но не может быть верифицирован и использован в случае бесконечных множеств². Действительно, «допустим, что мы, рассматривая конечный набор чисел, доказали, что не все они четны. Отсюда по закону исключенного третьего следует, что, по крайней мере, одно из них нечетно. При этом утверждение о существовании такого числа можно подтвердить, предъявив это число. Но если бы рассматриваемое множество чисел было бесконечным, заключение о существовании среди них хотя бы одного нечетного числа оказалось бы непроверяемым. Тем самым осталось бы неясным, что означает в этом случае само слово «существование». Таким образом, по убеждению интуиционистов, «закон исключенного третьего» не является универсальным, одинаково применимым в рассуждениях о любых объектах»³. С точки зрения интуиционистской логики такие законы классической логики, как «снятие двойного отрицания» или «приведение к абсурду», также работают только в отношении замкнутых множеств с конечным набором элементов и не подлежат экстраполяции на множества с бесконечным объемом. *Многозначная логика* также расширяет «закон исключенного третьего» путем добавления таких значений, которые не сводятся только к значениям «истинно» или (строго) «ложно».

¹ В общем виде можно сказать, что возникновение неклассической логики оказалось необходимым в связи с невозможностью применения классической логики к 1) времени и 2) бесконечности. Не удивительно тогда, что для античного мышления, создавшего образцы классической логики, равно как классической философии, не существовало ни времени, ни бесконечности. Соответственно, неклассическая философия пытается вернуть в философию как идею времени, так и идею бесконечности.

² Ивин А. А. Логика: Учебное пособие. 2-е изд. М.: Знание, 1998.

³ Там же. С. 88.

Это дополнение необходимо, так как в отношении еще не реализованных (будущих, возможных/невозможных) событий, а также несуществующих объектов не получается однозначно утверждать, истинны они или ложны; двузначная логика здесь бессильна¹. К примеру, суждение «Солнечное затмение произойдет через 16 часов» может быть верифицировано по «закону исключенного третьего» только к исходу этих 16 часов. Но до наступления этого срока логический статус данного высказывания *не определен* — оно «не истинно» и «не ложно», т. е. «закон исключенного третьего» *временно не работает*. Это означает, что данный закон не покрывает всего универсума суждений и не является абсолютным законом (о трудностях применения закона исключенного третьего к будущим событиям подробно речь пойдет в гл. 6). Для решения этих трудностей в многозначной логике вводятся новые значения: «неопределенность» и «возможность», т. е. между значением «истины» и «ложи» помещается промежуточное значение (ни то, ни другое, но третье)². *Модальная логика* призвана пересмотреть и расширить словарь понятий классической логики, т. к. последняя верна лишь в отношении *действительных* событий, но не работает в отношении возможных и необходимых событий. На языке классической логики нельзя описать модальности (*должно быть, может быть*) и определить статус событий в возможных мирах³. Например, если возможность всякого действительного события, которое существует, также должна существовать (в про-

¹ Ивин А. А. Логика: Учебное пособие. 2-е изд.

² К сожалению, невозможно утверждать, что методы многозначной логики снимают все проблемы, связанные с применением «закона исключенного третьего» к реальности (ее модальным измерениям). Так, у А. Ивина читаем: «...чтобы построение логической системы перестало быть чисто техническим упражнением, а сама система — сугубо формальной конструкцией, в дальнейшем необходимо, конечно, придать ее символам определенный логический смысл, содержательно ясную интерпретацию. Вопрос о такой интерпретации — это как раз самая сложная и спорная проблема многозначной логики. Как только между истиной и ложью допускается что-то промежуточное, встает вопрос: что, собственно, означают высказывания, не относящиеся ни к истинным, ни к ложным? Кроме того, введение промежуточных степеней истины изменяет обычный смысл самих понятий истины и лжи. Приходится поэтому не только придавать смысл промежуточным степеням, но и переиболковывать сами понятия истины и лжи. Было много попыток содержательно обосновать многозначные логические системы. Однако до сих пор остается спорным, являются ли такие системы просто «интеллектуальным упражнением» или они все же говорят что-то о принципах нашего мышления» (Ивин А. А. Логика: Учебное пособие. 2-е изд. С. 94).

³ Там же.

тивном случае если она не существует, то не будет существовать и действительное событие), не ясно, как можно приравнивать статус существования в случае возможного и в случае действительного событий. Так, если говорится: возможность того, что «сейчас идет дождь», существует, это означает, что, если бы такой возможности не существовало, сейчас бы светило яркое солнце, или шел снег, или наблюдались бы любые другие климатические состояния, *кроме* дождя. Но какой смысл мы вкладываем в понятие «возможность дождя существует»? Если эта возможность существует так же, как существует «действительный дождь», то мы тем самым формулируем парадокс. Ведь возможность того, что дождя не будет, *также* «существовала», равно как существовала возможность того, что это будет дождь со снегом или дождь с градом и пр. (огромное число возможностей). Если их приравнять в статусе существования с «действительным» дождем, то мы должны были бы наблюдать сразу множество параллельных реальностей. Следовательно, мы должны оговориться, что возможности «существуют» не так же, как «существует» действительность. Но что значит существовать двумя разными способами? Ведь классическая логика призывает ограничиваться двумя и только двумя вариантами — нечто или «существует», или (строго) «не существует» — и не предполагает градаций и вариаций для значения «существовать» (об этих проблемах речь также пойдет в гл. 6). Модальная логика, в свою очередь, указывает на невозможность ограничиться этой парой значений. Наконец, *логика изменения* в дополнение к двум значениям «существует» и «не существует» добавляет также «уже существует» (существует или возникает), «еще существует» (существует или исчезает) для того, чтобы приложить более адекватный язык для описания изменений в физических объектах. Классическая двузначная логика испытывает при выполнении той же задачи известные трудности — если текучесть реки может быть передана только двумя описаниями: «речка движется» или «не движется», то взятые вместе два этих описания противоречат друг другу, и все описание в целом обессмысливается, в то время как в реальном процессе текучести реки нет ничего бессмысленного (подробно об этих трудностях см. в гл. 6).

Таким образом, история развития логики и математики показала, что время привносит свои корректизы в святая святых аподиктического знания — оно меняет его аксиоматику.

Как же меняется *философская аксиоматика*? Рассмотрим некоторые ключевые философские аксиомы: 1) закон тождества (для философии он не вполне специфичен, т. к. является фундаментальным законом логики), 2) принцип существования бытия и

несуществования небытия, 3) закон причинности, 4) определение сознания как знания о знании.

Закон тождества, который формулируется так: «если высказывание истинно, то оно истинно» (т. е. каждое высказывание абсолютно повторяет само себя: «если снег бел, то он бел») и записывается как $A=A$ — имеет для классической (аналитической) рациональности первостепенное значение. Если угодно, это аксиома аксиом, на которой без ложного преувеличения держится вся западная метафизика. Неклассическая философия обращает наше внимание на то, что эта аксиома содержит в себе принципиальную двусмысленность, игнорирование которой делает невозможным адекватное описание реальности. Суть данной двусмысленности заключается во включении *различия* в самое сердце *тождества*. Самый простой и доступный способ это увидеть — непредвзято и беспристрастно посмотреть на формальное тождество «*A* есть *A*» и увидеть не одно *A*, а два, *отличных* друг от друга хотя бы нумерически. Их различие или наша способность их различить есть условие возможности понять смысл тождества. Получается, что *различие* есть то, что позволяет *тождеству* быть самим собой. Однако такое рассуждение может показаться нам чересчур формальным. Возможно, мы преуспеем больше, если предложим более развернутую аргументацию неклассиков. Она заключается в следующем. В рамках классической логики *тождество* есть такое отношение, благодаря которому объекты суть *одни и те же*. Это свойство тождества следует соединить еще с одним его свойством, а именно с тем, согласно которому «*тождество*» является отношением, определяемым связкой «*есть*». Под *различием*, в свою очередь, понимается такое отношение, которое обеспечивает то, что объекты суть *не одни и те же*. Кроме того, различие является отношением, определяемым связкой «*не есть*». Если следовать этим правилам до конца, то мы должны будем признать, что при определении самих понятий «*тождество*» и «*различие*» возникают некоторые трудности. Они являются в тот момент, когда мы пытаемся определить, в каких отношениях находятся тождество и различие, а именно сказать: «*тождество не есть различие*». Это суждение, выглядящее абсолютно корректно, в действительности довольно проблематично. Загвоздка в том, что тождество, согласно данному выше определению, должно определяться связкой «*есть*», а не вести себя так, как различие. В свою очередь, такое суждение, как «*различие есть различие*», также не вполне законно — различие не может отождествляться с самим собой. В общем виде: тождество не может отличаться, а различие — отождествляться.

Сказанное можно также пояснить следующим способом. Формальное суждение «*A* есть *A*» в силу своей формальности открыто для любых переменных. Поэтому подставим вместо *A* сначала понятие тождества, а затем понятие различия. Тогда получим два различных тождества: 1) тождество есть тождество и 2) различие есть различие. Возникает вопрос, является ли тождество тождества в первом случае тождественным тождеству различий во втором? По-видимому, является. Однако тождество и различие являются различными, следовательно, то тождество, которое мы вывели в качестве общего для тождеств и различий, является также тем же тождеством, которое различает. Получается следующее: чтобы тождеству исполнять функцию отождествления, ему следует также различать, но, различая, не выходить за рамки своего тождества, в то время как различию, чтобы отличать, следует сохранять тождественность своего различия.

Чтобы наполнить эти чересчур казуистические рассуждения неким более наглядным содержанием, обратимся ко второй аксиоме предложенного выше списка. Соединение аксиомы тождества с аксиомой бытия и небытия, возможно, поможет прояснить истинные причины беспокойства неклассической философии в отношении столь тривиальных вещей. При этом важно принимать во внимание, что неклассическая философия синонимирует понятия «бытие» и «тождество», с одной стороны, и «небытие» и «различие» — с другой. Эта синонимия вполне восходит к классике и фундирована жесткими требованиями логики. Бытие мыслится классической философией и логикой как чистое тождество, поскольку *бытие есть* и потому не может быть отлично от самого себя (в отношении бытия нельзя сказать «бытие не есть»). Небытие, напротив, мыслится как чистое различие, т. к. оно должно быть отличным от себя, ибо оно, по определению, *не есть*. Небытие должно всегда *не быть* чем-то, быть отличным от самого себя, ибо как только оно станет *чем-то* (*чем-то*, что *есть*), оно незамедлительно отойдет к бытию и будет присвоено им, поскольку Бытие, как утверждается в первом допущении, есть все то, что *есть*.

Если теперь еще раз как можно пристальнее взглянуться в выше сформулированное положение, то можно увидеть ту самую двусмысленность, о которой говорилось выше. Если бытие всегда и везде (в каждый свой момент и в каждом своем месте) тождественно, значит, оно вообще только и может быть тождественным, и тогда нет ничего, чему тождество не было бы тождественным. Но если бытие не может быть *не тождественно* (*отлично*) небытию, тогда, следовательно, оно ему... тождественно? Если бытие не

может *не быть*, то тогда суждение «бытие *не есть* небытие» также невозможно.

Итог всех этих ухищрений состоит в том, что вторая аксиома в той редакции, в которой она впервые была предложена Парменидом, должна предстать не столь очевидной, как это может показаться на первый взгляд, а именно в части своего утверждения «небытия нет». Когда бытие отделяется от небытия для того, чтобы первое было утверждено в своих правах бытования, а второе — небытования, различие между ними не может остаться онтологически нейтральным. Различие, которое выступает в форме небытия, должно составлять часть того, что есть. Вот, что говорит об этом А. Кожев: «Парменид был прав, говоря, что Бытие *есть*, а Небытие *не есть*; но он забыл прибавить, что *есть* “различие” между Небытием и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого *различия* между Бытием и Небытием, не было бы и самого Бытия¹. Неклассическая интерпретация парменидовой аксиомы приводит в конечном итоге к важнейшему для неклассической философии положению — *небытие внутренне присуще бытию*, что, безусловно, трудно объяснимо в рамках классической формально-силлогистической логики. Побочный смысл этого положения состоит в онтологизации небытия или негативности, о чем еще пойдет речь в гл. 6.

Обратимся теперь к третьей аксиоме (о причинности), которая также подвергается в неклассике пересмотру. Она звучит следующим образом: «Все имеет причину»². Если все имеет причину, то нетрудно доказать всеобщий и жесткий детерминизм всего сущего. В пределах такого детерминизма не может быть и речи о свободе воли не только «электрона», но и «субъекта» — обратное означало бы наличие в мире онтологических разрывов или возможности того, что находилось в классике под строжайшим запретом — возникновения чего-либо из ничего. Детерминистская картина мира обусловлена тем, что физический мир можно мыслить непротиворечивым образом лишь как каузально замкнутый. «Каузальная замкнутость» означает, что поток причин и следствий, во-первых, должен быть непрерывен, а во-вторых, должен быть однородным. Иными словами, физическое следствие должно иметь позади

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 30.

² Содружественная ей редакция формулируется так: «Из ничего ничего не появится».

себя физическую причину, а физическая причина должна вызывать к жизни физическое следствие. Что означает в такой картине мира свободное (случайное) событие? Разрыв в цепи причинно-следственных связей, брешь в бытии, провал в онтологическую пустоту. Это очень опасный вывод — если в бытии намечается пробел, разрыв или пустота, иными словами, отсутствие бытия, а еще точнее — ареал небытия, то, как это хорошо знала классическая философия, воспитанная в этом вопросе аристотелизмом, бытие прервется навсегда, ибо из небытия (ничего) бытие (что-то) не может появиться. Альтернатива, которую нам предлагает в этом случае классическая философия, выглядит довольно безрадостной — или согласиться с иллюзией свободы воли и объявить человека марионеткой, или допустить вторжение хаотических событий в причинно-следственные ряды и тем нарушить их стройность и нерушимость, заодно заложив мину под все здание физики и всех остальных естественно-научных дисциплин.

Как видим, из этой аксиомы вытекают довольно суровые последствия, отчасти контрфактуальные, т. к. нам сложно смириться с тем, что субъект полностью обусловлен внешними или внутренними причинами. Мы не будем разбирать все известные классике способы решения этой трудности, остановимся только на наиболее убедительном из них — кантовском решении, которое заключалось в удвоении онтологии на феноменальное измерение (мир физических объектов) и ноумenalное (мир нефизических событий — актов воли или сознания субъекта). Это решение призвано было примирить два тезиса — согласно первому, бессубъектный мир природы должен мыслиться как каузально замкнутое собрание причин и следствий, а согласно второму, субъект, наделенный невещественным сознанием, способен к свободному действию. Кантовское решение состоит в том, что, будучи телесным существом, субъект подчиняется детерминистическим законам, а будучи духовным — от них освобождается. Иными словами, его тело помещается в феноменальный мир, а дух (сознание) — в ноумenalный. Это разнесение по мирам означает, что тело, будучи телом среди прочих тел, живет по законам детерминизма и полностью им подчиняется, в то время как сознание, не нарушая каузальной замкнутости мира, остается абсолютно свободным. Например, каждый раз, когда я поднимаю правую руку, то это некое физическое событие, которому предшествует физическая причина, скажем, нейронная активность моего мозга или соответствующее напряжение мышц. В событии подъема мою правую руки физик (нейроученый) ищет и находит физические причины этого события (состояние нейронов в мозге), в то время как само мое

решение поднять (или опустить) правую (или левую) руку (или палец) является абсолютно свободным. Таким образом, в физическом мире цепочка причин и следствий никогда не прерывается, но неизменно работает принцип каузального следования. Однако интуитивно каждый человек, поднимающий правую руку, хорошо понимает, что нейронное состояние мозга не является единственной причиной данного события. Скорее, это каузальная часть физического события подъема руки. Истинной причиной должно являться *мое решение* поднять правую, а, к примеру, не левую руку. Но что соответствует этому моему решению в физическом мире? Ничего. Мы осознаем, что мое решение ничем не детерминировано. Разумеется, оно может быть объяснено каким-то предшествующим волевым решением, но сам принцип «принятия решения» ставит нас перед фактом реального выбора, который совершаем мы сами, понимая, что позади наших решений нет таких причин, которые толкали бы нас к выполнению некоторого действия так же жестко и неумолимо, как это происходит с физическими объектами. Кант полагал, что поскольку свобода воли проявляется только в ноуменальном измерении, то тем самым наблюдаемый в нашей реальности жесткий детерминизм физических объектов ничем не нарушается и возможных противоречий удается избежать. Проблематичность кантовского решения заключается, однако, в том, что субъект, будучи и сам удвоен, т.к. существует в двух измерениях — физическом/феноменальном и духовном/ноуменальном — должен каким-то образом *синхронизировать свободу своих решений и детерминизм физических событий*. Например, тот же факт подъема правой руки абсолютно свободен как мое решение, но он развернут в физическом мире, где не может быть никакой свободы. При этом поднятие руки как физическое событие привносит в мир массу физических последствий (например, колебание воздуха в московской квартире, которое если проследить его эволюцию, может привести к торнадо в Новом Орлеане), и не означает ли это, что субъект своей свободой все-таки привносит неконтролируемое возмущение в поток физических событий природного мира? Но если мы допустим, что так и происходит, то мы должны будем согласиться и с тем, что живем в абсолютно хаотичном и спонтанном природном мире, что все же не соответствует действительности.

Эта апория классической философии связана, как мы убедились, с аксиомой причинности. Неклассическая философия, тяготеющая, как мы увидим в гл. 5, к снятию удвоения мира, ориентирована на унифицирование индетерминизма. Это означает ни много ни мало как распространение спонтанности на весь мир,

будь то мир природы или мир человека. Этот подход обусловлен во многом скепсисом неклассики, связанным с трудностями согласования свободы индивида и каузальности природы. Выходом из сложившейся ситуации неклассике представляется *томализация свободы*, т. е. *применение ее ко всему миру*, а не только к миру внутренней жизни субъекта. Это означает, что аксиома «все имеет причину» должна быть пересмотрена. Отныне придется исходить из того, что и в физическом мире одни ряды событий вполне удачно описываются строгими каузальностями, в то время как другие события являются не чем иным, как пучками сингулярностей (случайностей), описание которых в терминах каузальности невозможно. Неклассика предлагает нам такую модель мира, где случайность физического события вовсе не является нелепостью, разбивающейся о неумолимую логику принципа «из ничего ничего не возникнет». Этот подход, довольно проблематичный с точки зрения формальной логики и попросту здравого смысла, однако, хорошо согласуется с ключевыми положениями современной квантовой физики, в частности ее «принципом неопределенности» (открытым в 1927 г. В. Гейзенбергом). Согласно этому принципу, поведение микрочастиц описывается вероятностными законами (не с точки зрения конечного наблюдателя, не знающего всех истинных причин, а «с точки зрения самих частиц»), что ставит под сомнение положение о том, что физическая вселенная существует в детерминистической форме. Поскольку поведение микрочастиц таково, что при проведении серии идентичных экспериментов над идентичными системами координат получаются каждый раз отличные значения, то физическую вселенную было бы правильнее описывать как набор вероятных или возможных состояний. При этом распределение вероятности хоть и может быть вычислено при помощи квантовой механики, но точный путь каждой частицы не может быть предсказан никаким известным методом, и это связано не с проблемой метода, но с тем, что в некотором роде *ничего вычислять*. Суть этого положения в том, что *неклассическое* понятие вероятности в квантовой механике принципиально отличается от *классического* понятия вероятности. Последним пользовались еще Лаплас и Демокрит — отцы-основатели жесткого детерминизма. Согласно им, понятие вероятности следует вводить только потому, что мы всегда имеем дело с конечной и частной системой наблюдения, в которой, по определению, не могут быть учтены все причинные факторы. Например, при подбрасывании монеты вероятность выпадения «орла» или «решки» описывается соотношением 50 на 50. Но ясно, что это происходит вовсе не потому, что сама монета, зависнув на мгновение в воздухе, пребывает

в *неопределенности* в отношении того, на какую сторону ей упасть. Неопределенность касается только нашего прогноза, находящегося в условиях дефицита информации; поведение же монеты вполне определено — в данном случае силой толчка, углом наклона, амплитудой движения, сопротивлением воздуха и т. д. Если бы ко-нечный наблюдатель знал все то, что «*знает сама реальность*», то поведение монеты было бы предсказано со 100 %-й вероятностью. Квантовая физика имеет в виду совсем другую неопределенность, а именно *реальную, онтологическую неопределенность*, если угодно, неопределенность самой монеты (за тем лишь исключением, что монета — это макрообъект, а квантовая физика имеет возможность подтвердить свои гипотезы только на примере микрообъектов). Дело вовсе не в том, что наши знания ограничены и мы не знаем значений каких-то скрытых переменных; дело в том, что в случае микрочастиц результат измерения принципиально недетерминирован, объект ведет себя абсолютно спонтанно, или, иными словами, у него просто нет причины¹.

В целом современная физика находит возможным мириться с наличием в мире таких сред, где элементы могут вести себя абсолютно свободно. Речь идет о том, что на определенных уровнях физического мира (макромира) работает принцип строгого детерминизма, в то время как на других (в области микромира) господствует индетерминизм и именно то, что стоики² так проницательно назвали «свободой воли электрона»³. При этом вопрос как индетерминизм микрообъектов скоррелирован с детерминизмом макрообъектов, представляет собой отдельную большую трудность и является, вообще говоря, открытым.

Обратимся теперь к четвертой аксиоме. Согласно ей, сознание можно определить посредством принципа рефлексии, т. е. само-отражения, или попросту как *знание о знании*. *Со-знание* есть тогда, когда есть удвоение регистрации знания — мало просто знать, следует *знать, что знаешь*. Рефлексия, кроме того, вводится

¹ Дирак П. Принципы квантовой механики / пер. с англ. М., 1960.

² Стоики вполне заслуженно снискали уважение представителей не-классической философии (в частности, Ж. Делеза), т. к. предвосхитили многие интуиции современной философии.

³ Заметим, однако, что квантовый подход оставляет нас с теми же вопросами, что мы намеревались задать И. Канту, — как происходит синхронизация на обоих этих уровнях, притом что мир дан единственным онтологическим актом? До какого предела микромир разворачивается по законам спонтанности, чтобы затем (спонтанно или обусловленно?) перейти в состояние макромира, где правят законы детерминизма?

в классике как некая уникальная способность *нейтрального отражения*. Оба слова являются здесь ключевыми. «Отражение» означает способность сознания быть свидетелем собственной процессуальности, оставаясь при этом *тем же самым сознанием*. «Нейтральность» означает, что сознание дано самому себе таким, как оно есть, «по истине», без каких бы то ни было искажений — привилегированный доступ сознания к самому себе и заключается в том, что знание о знании *всегда истинно*¹. Принцип рефлексии являлся для классической гносеологии своего рода «палочкой-выручалочкой». Каждый раз, когда следовало ответить на вопрос, «каким образом сознание может быть предметом исследования?», ответ предполагал обращение к «волшебным» свойствам самого сознания: прозрачности и направленности на самое себя. Неклассическая философия, в свою очередь, указывает нам на наивность таких представлений о сознании. Первое критическое наступление неклассиков направлено на самый общий принцип «сознание есть знание о знании». Основное возражение состоит в том, что при понимании сознания как «знания о знании» к нему применяют субъект-предикатную модель (субъект-объектный дуализм), а это, в свою очередь, приводит к ряду логических затруднений. Эти затруднения можно продемонстрировать следующим образом. Если мы пытаемся сделать сознание объектом, то в таком случае должно существовать и то, что сознает то сознание, которое объективируется в ходе исследования. Но если принять эту пару «сознающее-сознаваемое», то будет необходим третий термин, чтобы сознающее в свою очередь стало сознаваемым. Тогда имеем следующую альтернативу. Или мы произвольно останавливаемся на каком-либо элементе ряда, и в этом случае весь ряд впадает в неосознанное, т. е. мы утрачиваем не только предположительный «объект», но и полюс гипотетического «субъекта». Или мы соглашаемся на бесконечный регресс, что ни к чему не приводит. Подобные логические парадоксы связаны с тем, что получить доступ к сознанию пытаются через тот же каркас логических категорий, который сам является фундаментальным свойством сознания. Ведь не ясно, что в этом случае может выступить в ка-

¹ Важно помнить, что в схеме «знание о знании» «знание» первого порядка (знание о предметах) может быть ложным, но знание второго порядка («знание о знании») всегда истинно. Вот что здесь имеется в виду: я могу знать, что крокодилы живут в океанах. Это мое знание является ложным, и я могу обнаружить, что ошибалась в отношении местожительства данных животных. Но я не могу ошибаться в отношении своего знания о собственном знании.

честве метадескрипции? Кроме того, само сознание и выступает условием возможности оперирования этими категориями. Сознание нельзя определить через субъект-объектное или родо-видовое отличия не только потому, что оно не есть ни «объект», ни «вид», равно как ни «субъект» или «род», но и потому, что сознание неизбежно оказывается «раньше» всех подобных дистинкций. Мое сознание не есть объект по очень простой причине — ведь Я и есть само это сознание. При этом ссылка на «другое» сознание оказывается здесь бесполезной, поскольку у человека есть опыт только личного сознания, через которое единственно и может быть дан ему «другой». Поэтому сознание, будучи условием возможности объективности внешнего мира, само при этом объективации не подлежит¹. Общий смысл проблематичности атрибутирования сознанию дуалистического принципа («знание о знании») выражается в том, что, заняв позицию, *на* которую смотрят, мы теряем позицию, с которой смотрят.

Второй мотив критики заключается в сомнениях относительно свойств сознания сохранять нейтральность по отношению к самому себе. Под этим чудесным качеством сознания классическая философия подразумевала способность сознания наблюдать за своей работой, т. е., по сути, способность к ведению режима самоотчета. Основным в этом самонаблюдении является пассивность отражающей функции — она ничего не добавляет и не убавляет, но лишь регистрирует работу сознания в ее первозданном виде. Основной удар по этой идее был нанесен психоанализом, который радикально трансформировал представление о сознании — вместо классической формулы сознания «знаю, что знаю» психоанализ предложил свою: «не знаю, что знаю». Последняя формула есть не что иное, как определение бессознательного. Как видим, в бессознательном, несмотря на его не слишком удачное имя — «бессознательное», — находится место знанию, и бессознательное во все не является «отсутствием знания»². Бессознательное явля-

¹ Впервые с наиболее внятной экспликацией указанных трудностей мы встречаемся в рамках феноменологии Э. Гуссерля, из которой следует неприменимость субъект-объектного механизма к сознанию, а также то, что сознание, которое сознает, совпадает с сознанием, которое сознается. Уже в рамках принципа интенциональности речь идет о существовании некой неизбежной сращенности взгляда с объектом, на который этот взгляд направлен, или, иными словами, удостоверяется сращенность сознающего с осознаваемым, их изначальное единство.

² В диалоге «Пир» наставница Сократа Диотима приводит знаменитое деление знания на роды, а также деление людей по сопричастности к разным родам знания. Всего у нее получается три рода: «знающие о своем

ется именно *знанием*, но таким, которое протекает в тех областях человеческого духа, куда не проникает пресловутый картезианский свет разума. Из этой сокрытости проистекает и то обстоятельство, что мы можем вовсе не догадываться о том, что являемся носителями какого-то знания. Эту идею можно пояснить разными способами. Например, если нас спросить, знаем ли мы, что не появились на свет в результате союза двух крылатых обезьян, скорее всего мы с удивлением обнаружим, что знаем ответ на этот вопрос, хотя никогда раньше об этом не думали и даже не догадывались, что способны к безошибочному реагированию. Есть, конечно, и более серьезные примеры — скажем, способность человека давать ответы на вопросы, на которые, как нам подчас кажется, мы не знаем ответа. Зачастую, совершенно неожиданно для самих себя, мы в состоянии обнаруживать в себе такую информацию, о которой даже не подозревали.

Но самое главное, что в рамках того же психоанализа было успешно доказано, что условием всякого сознательного акта являются такие акты, которые прошли вне и помимо всякой рефлексии, оставаясь для последней недоступными. Речь идет о том, что существует некий «необъективируемый остаток» в мышлении, который собственно и является самим мышлением. В сказанном можно легко убедиться — на простейший вопрос: «*как мы мыслим?*» — субъект затрудняется дать внятный ответ. По большей части все сводится к неким тавтологиям — мышление описывается с помощью самого же мышления. Допустим, нам дается задание решить некую математическую задачу или отгадать загаданное слово. Мы успешно справляемся с этой задачей. Однако, когда нас просят объяснить, *как* мы пришли к нашему решению, мы лишь *дублируем* его. По большей части под видом объяснения процесса мышления мышление запускается еще раз. Мы еще раз *показываем* готовое решение, но затрудняемся вскрыть его генезис. Точно так же прочтение доказательства теоремы Пифагора в первый раз может не привести к ее пониманию, во второй раз привести, а в

знании» (мудрецы), «не знающие о своем незнании» (невежды) и «знаящие о своем незнании» (философы). Заметим, однако, что в эту классификацию явственным образом напрашивается для логической полноты четвертый тип: «незнание о знании». Однако Диотима не упоминает его, что может быть, конечно, объяснено проделками ее собственного бессознательного. Если, впрочем, прибегнуть к более основательному объяснению, то можно сказать, что, по мнению Платона, такой тип знания, как «незнание о знании», является логически противоречивым. Но и в целом для классической философии подобное определение знания является довольно нехарактерным.

третий — вновь оставаться непонятым. При этом мы можем помнить о своем понимании, но не испытывать самого понимания. В данном случае можно сказать, что с нами *случается* понимание; язык тут довольно показателен — когда мы говорим, что «идея пришла нам в голову», мы пытаемся передать интуицию нашего ощущения самих себя как пассивных созерцателей недоступной и ограниченно подконтрольной нам работы сознания.

Кроме того, многие умственные операции, которые мы производим, — от навыка речи до навыка счета — попросту не осознаются нами. Например, никто не будет спорить с тем, что мы не рефлексируем правила языка (грамматики), когда говорим, при том что говорим (на родном языке) по большей части правильно. И наконец, когда мы совершаем любую умственную работу, мы хорошо чувствуем, что имеем к происходящему косвенное отношение — мыслительный процесс как будто происходит по своим собственным законам. В каком-то смысле этот процесс носит бессубъектный характер: задачи решаются, стихи вспоминаются, предложения формулируются, образы рисуются и т. д.

Как же соотносятся друг с другом уровень рефлексии и уровень до-рефлексивного мышления (до-рефлексивного *cogito*?). По мнению неклассиков и вопреки положениям классической философии, они вовсе не релевантны друг другу и уж тем более не прозрачны для взаимопроникновения. Их диспозиция такова, что рефлексия есть не нейтральный, но активный процесс, который при своем вторжении *меняет* сознание. Часто психологи говорят о взаимном торможении рефлексивного и нерефлексивного опыта сознания. Самый излюбленный ими пример в этой связи — сороконожка, которая, задумавшись о способе своего передвижения, застыла в недоумении, не зная, какую из многочисленных лапок ей следует применить первой. Впрочем, опыт освоения иностранной речи, равно как опыт общения на родном языке, дают нам не менее яркие подтверждения того, что параллельное удержание в опыте мысли грамматических конструкций языка и попытка его живого употребления плохо сочетаются друг с другом.

Как раз в этом смысле следует понимать знаменитое высказывание Ж. Лакана, сформулированное как своего рода антикартизанский пассаж: «Я мыслю там, где не существую, и существую там, где не мыслю». Когда я действительно мыслю, у моего опыта мышления нет свидетелей, но как только свидетели появляются, мышлению приходит конец. Отсюда неклассическая философия готова сделать довольно парадоксальный вывод — *сознание есть глубоко бессознательный процесс*. То же, что мы привыкли называть сознанием (опыт рефлексивного самосхватывания), есть сво-

его рода наивная попытка назначить самому себе свидание. Таким образом, получить доступ к собственному сознанию нам вряд ли удастся. Даже если мы окажемся в заветном месте, мы лишь обнаружим, что сознание здесь было, но ушло.

Таковы в общем виде кое-какие немаловажные поправки неклассической философии к классической аксиоматике. Как видим, все они были сделаны в исторической перспективе и, что самое важное, в них был продемонстрирован *не всеобщий* характер классических аксиом.

В заключение мы должны разобрать еще одно представленное выше возражение. В нем, напомним, речь шла о том, что аксиомы трудно признать *универсальными*. Под этим возражением имеется в виду следующее: классическое понятие самоочевидности, несмотря на весь свой мощный аргументационный потенциал, держится на довольно-таки уязвимом доводе. Этот довод есть, по сути, апелляция к тому, что аксиомы самоочевидны потому, что они самоочевидны *всем*, кто только пожелает проверить их очевидность на своем собственном интеллектуальном опыте. Невозможность усомниться в аксиоме понимается вполне конкретно — речь идет о невозможности сомневаться со стороны конкретных и реальных людей. Эта простая и ясная посылка содержит в себе, однако, на удивление каверзный подтекст. Неприятность ситуации в том, что эта апелляция к реальным сознаниям реальных людей носит откровенно *эмпирический* характер. Смысл подобной эмпиричности в том, что финальный аргумент классической аксиоматики сводится к тому, что *ничто суть самоочевидное только потому, что так думают «все»*. Именно *все* находят некоторое положение самоочевидным. И тогда мы получаем не слишком обнадеживающую картину — *аподиктическое обосновывается эмпирически*. Когда Декарт предлагает нам свой блестящий алгоритм проверки на самоочевидность, он исходит из *веры* в то, что в сообществе ему подобных людей не найдется *ни единого* существа, находящегося в здравом уме, но не согласного с рядом базовых аксиоматических утверждений. Однако этот аргумент является *эмпирическим*, и его слабость, как и слабость всех эмпирических аргументов, состоит в том, что мы не можем быть убеждены в том, что проверили всех потенциальных участников нашего мыслительного эксперимента. Где-то может оказаться такой представитель рода человеческого или даже целое их сообщество, которое не склонно разделять убеждения классических философов по вопросу базовых аксиом. Суждение «все люди не могут ясно и отчетливо представлять круглый квадрат» выглядит так же, как утверждение «все люди смертны» или суждение «все лебеди белые». При всей своей несо-

мнениности все эти суждения носят характер индуктивного обобщения (пока ни один человек/лебедь не продемонстрировали нам своего бессмертия/иной окраски, мы полагаем эти утверждения истинными). В свою очередь, суждение о лебедях на сегодняшний день признано ложным, притом что долгое время было истинным, и должно оно только потому, что с некоторых пор исследователям стали известны популяции черных лебедей. Если теперь вообразить себе кошмарную ситуацию, при которой люди один за другим отказываются признавать аксиомы, то мы должны будем объявить наши аксиомы псевдоаксиомами. Но самое парадоксальное в этой ситуации то, что мы *можем представить себе ситуацию, когда люди не признают самоочевидное самоочевидным!* Само по себе это представление не содержит никакого логического противоречия! Получается, что правила аксиоматики, примененные к самим аксиомам, расшатывают их изнутри, обнажая их условный характер.

Но так ли гипотетична ситуация, при которой некоторые люди не разделяют очевидности аксиом? Если статус суждения «все люди согласны с самоочевидностью аксиом» вполне индуктивен, то, может быть, опыт уже давно опроверг всеобщность этого суждения?

Вспомним, что уже Дж. Локк¹ в свое время позаботился о возможных «девиациях» разума, не желающего безоговорочно следовать убедительности аподиктических законов. Его знаменитая классификация включала в себя три группы существ: 1) дети, 2) дикари и 3) идиоты. Разум именно этих людей несколько «отклоняется» от стандартной нормы — детей до поры их созревания, дикарей до поры их возможного совершенствования в ходе длительного перевоспитания и идиотов до неопределенного времени. Разуму этих людей такая фундаментальная аксиома, как «закон тождества», не только не кажется абсолютно бесспорной, но даже не сразу оказывается понятной. Впрочем, Локк исходил из того, что правильному мышлению можно в той или иной мере обучить, и при правильно поставленном мышлении трудностей с признаком аксиом в качестве самоочевидных возникать не должно.

Неклассический период философии принес с собой гораздо более радикальные выводы на этот счет. Благодаря расцвету таких наук, как этнология и этнография, изучению архаических и первобытных обществ, знакомству с другими культурами

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Сочинения: в 3 т. Т. 1. 1985.

(в частности, Востока) оказалось, что представление об устройстве разума и строгих законах мышления не распространяется на целый пласт культур и народностей. Мышление представителей многочисленных неевропейских культур оказалось заметно отличным от мышления представителей западноевропейской культуры. В наибольшей мере проблема несопоставимости мышлений коснулась трансцендентальной философии Канта, в которой прямо был заявлен антропологический стандарт разумности. Кант четко задает критерии трансцендентального субъекта, делающего взятое в отдельности эмпирического субъекта мыслящим и разумным существом. Однако значительная часть представителей рода человеческого и солидная доля культур в эти рамки не укладываются.

У таких исследователей, как Б. Л. Уорф, Э. Сепир, Кл. Леви-Стросс, А. Лурия и др., мы находим множество примеров мышления, альтернативного западноевропейскому. В частности, «гипотеза Сепира — Уорфа», или гипотеза лингвистической относительности, развивает идею о том, что люди, говорящие на различных языках, воспринимают и думают о мире различно^{1, 2}. Скажем,

¹ Согласно данной концепции, носители языка категоризируют мир в соответствии со структурой своего родного языка. К примеру, если для обозначения ряда похожих объектов в одном языке имеется несколько различных слов, а другой язык обозначает эти же объекты только одним словом, то носитель первого языка в состоянии удерживать в поле своего восприятия несколько разных объектов, в то время как носитель другого языка не способен этого сделать. Т. е. если в русском языке есть только одно слово для обозначения снега, а в эскимосском их несколько, то от носителя эскимосского языка требуется различать, о каком снеге идет речь: падающем, уже выпавшем или принявшемся таять. Но для носителя русского языка во всех случаях речь будет идти об одном объекте — снеге, в то время как для эскимоса подобная универсализация будет означать смысловое упрощение. Кроме того, подобное положение дел будет означать, что у носителей разных языков ментальные образы «одного и того же» объекта отличны. Равно базовые грамматические конструкции, варьируясь от языка к языку (наиболее заметно в европейских и неевропейских языках), будут влиять на «трансцендентальное» устройство сознания говорящих субъектов. К примеру, если в большинстве европейских языков события классифицируются по временам (прошлое, настоящее, будущее), то в языках некоторых североамериканских племен такая классификация не принята. В их языках классификация осуществляется по несколько иным критериям — в частности, по присутствию и не присутствию рассказчика (говорящего) в качестве очевидца события.

² Заметим, однако, что отношение к этой гипотезе в наши дни нельзя признать однозначным. Только небольшая часть исследователей принимают гипотезу Сепира — Уорфа в ее строгой (если угодно экстремальной)

отношение к таким фундаментальным категориям, как время и пространство, зависит в первую очередь от того языка, в котором понимание этих категорий формируется. Соответственно из лингвистических характеристик европейских языков вытекают не только ключевые особенности европейской культуры, но и важнейшие достижения европейской науки и философии, а также в целом «картина мира», определяющая и то, и другое. Равно наличие определенных способностей и навыков, таких как операции с понятиями и совершение простых логических действий, обусловлено культурными предпосылками (А. Лурия)¹.

Для исторического контекста эти открытия автономии означали закат европоцентризма, окончательное завершение колониальных войн, а также угасание принудительного миссионерства². В свою очередь, для развития философии это значило констатацию не безусловного характера аксиоматического мышления, а его обусловленность культурой, языком, вероисповеданием и прочими внешними факторами. Все это, вместе взятое, недвусмысленно указывало на то, что аксиомы в той же мере не универсальны, в какой не универсален сам западноевропейский рационализм. И в конечном итоге стало совершенно очевидно, что такое очевидное в условиях, когда всем очевидны разные очевидности.

форме, в то время как большинство склоняется к мягкому, «сглаженному» варианту теории. Слабая версия теории лингвистической относительности отличается от сильной расставлением акцентов — усиление делается на том, что мышление лишь *потенциально* подвержено влияниям языка, но это не является строго необходимым. Кроме того, само влияние носит не столько лингвистический, сколько социальный характер: например, социально-культурные предпочтения использования языка, зависимость от семантических контекстов, влияние массмедиа и пр.

¹ Экспериментальным путем Лурия пытался продемонстрировать, что узбекские крестьяне (не получившие школьного образования) идентифицировали абстрактные геометрические фигуры — окружность, треугольник, дуга и др. — как конкретные предметы, отвечая «это колесо» (о круге), «это гора» (о треугольнике), «это луна» (о дуге). Кроме того, большинство испытуемых из этой группы классифицировали объекты по своего рода «ситуативному» основанию деления; к примеру, топор объединялся с бревном, а не с лопатой и другими инструментами, как «нужный для рубки дерева». Такие классификации, как «инструменты», «растения» и т. п., испытуемыми в расчет не принимались.

² Это высказывание не найдет поддержки у представителей современной неклассической философии, т. к., по их мнению, говорить о завершении колониальных войн или западноевропейского миссионерства слишком рано, т. к. и то, и другое продолжает благополучно существовать, отчасти в скрытых и отчасти новых формах.

Г л а в а 5

ДОЛОЙ ДВОЙНЫЕ СТАНДАРТЫ!

Тайный смысл неклассического поворота в философии непременно ускользнет от нас, если мы не поймем его главного мотива. Этот мотив касается изменений в философском и культурном климате Европы, которые зародились во второй половине XIX века и под знаком которых проходит весь XX век. Поскольку эти изменения получали самые разные названия, такие, как «расколдование мира» (М. Вебер), «смерть Бога» и «илюзия задних миров» (Ф. Ницше), «закат метанarrаций» (Ж. Литар), «одномерность человека/культуры» (Г. Маркузе) и др., мы воспользуемся неким собирательным названием, отражающим суть всех этих принципов, и назовем его «*детрансцендированием мира*». Попробуем теперь объяснить, что это такое.

Для этого мы начнем с доступной всем и каждому интуиции «субъекта» и «объекта». Эта пара понятий, которая стала в классической философии совершенно незаменимой со времени новоевропейского гносеологизма, позволяет дать простую и наглядную схему любой процедуры исследования. «Субъект» есть тот, кто *познает*, «объект» — то, что *познается*. Но при всей своей наглядности эта схема содержит два непрозрачных условия собственной возможности, оба из которых представляют собой логические проблемы.

Рассмотрим первую проблему. Известно, что философия тяготеет к некоторому максимализму — в отличие от частных наук, она не согласна мельчить предмет (объект) своего исследования. Объектами философского исследования выступают, как правило, некоторые всеохватные целостности — разум (*сознание*) и бытие (*мир объектов*). В прошлой главе мы охарактеризовали некоторые трудности, связанные с самоисследованием разума. Теперь же речь пойдет о проблеме обращения в объект исследования «бытия» — здесь, как мы сейчас увидим, также возникают определенные недоразумения. Для начала удостоверимся, что в пределе всякого философского исследования лежит само *бытие*. Обычно исследователь имеет дело с фрагментами бытия, но осмысленное обращение к ним возможно только как к частям предположительно существующего целого — *всего того, что есть*. И даже если мы находимся в новоевропейской парадигме, где предметом изучения выступает по большей части сам разум, общая диспозиция не теряет своего схематизма — разум (познающий субъект) противостоит миру-бытию (познаваемому объекту). Что в этой схеме

«не так»? Проблема в том, что одна из частей этой двусторонней схемы выглядит совершенно химерической — позиция субъекта и, еще более конкретно, его *онтологическая позиция* остается некоторым слепым пятном. Субъект, занимающий метапозицию по отношению ко всему миру, наследуя в каком-то смысле божественным полномочиям христианского Бога¹, парадоксализирует тем самым всю дуальную схему. В случае, когда все бытие заявлено как то, что отлично от субъекта и предъявлено ему в качестве объективированной данности, простейший вопрос «принадлежит ли субъект бытию?» или, что то же самое, «бытийствует ли субъект?» может поставить нас в тупик. Если субъект бытийствует, то он есть часть бытия, но тогда не выполняется требование объективности (внеположенности) бытия субъекту. Ведь объект, по определению, должен быть независим от субъекта. Если же бытие, как объект, внеположено субъекту, то субъект оказывается парящим в некой онтологической пустоте или онтологическом вакууме. Иными словами, такого субъекта попросту *не существует*. Обращение мира в объект превращает субъекта в призрак.

Рассмотрим также вторую проблему. Справедливости ради следует заметить, что классическая философия неоднократно апеллировала к ней², когда требовалось доказать единство мира и

¹ Надо сказать, что в новоевропейской философии не возникало проблем с принятием такой диспозиции: «субъект-сознание (познание) — весь мир-объект (бытие; реальность)», т. к. субъект действительно находился «на прямой связи» с Богом. Человек трансцендировал миру на тех же правах и возможностях, что божественный разум — в этом заключалась высшая милость Бога, проявленная человеку как особенному и выделенному в мироздании существу (как стоящего наиболее близко к Богу). Новоевропейский субъект разъят по двум осям — у него есть вертикаль, позволяющая иметь ему сознание, место встречи с Богом, и есть горизонталь, располагающая его в имманентности природного мира. Таким образом, фундаментальный дуализм классической философии можно рассматривать как детище западноевропейской христианской мысли. В этом смысле субъект-объектная схема фундирована, скорее, опытом веры, чем тщательно проведенной аргументации. Задача неклассики, в свою очередь, будет состоять в своего рода девертикализации субъекта (вследствие утраты христианством своих позиций) — субъект есть существо *ризомное*, т. е. лишенное вертикали.

² По меньшей мере три имени здесь должны быть упомянуты — Платон, Спиноза и Гегель. Притом что Гегель может быть назван пограничной между классикой и неклассикой фигурой, а Платон не безупречно систематичен в этом вопросе, то первенство Спинозы как классика в разработке философского имманентизма можно считать вполне состоявшимся. Именно в этой связи Спиноза вызывал особое уважение Ж. Делеза, т. к. первый явил развернутый проект имманентистской философии в самом сердце новоевропейского дуализма.

илюзорность его удвоенности на полюс субъекта и полюс объекта. В общем виде доказательство призвано показать — *мир, взятый целиком, во всей своей полноте, не может быть объектом*. При этом классическая философия твердо держится этой смысловой оппозиции — нечто есть *или* «субъект», *или* «объект», *tertio non datur*¹. В этом пункте неклассика будет предпочитать вообще воздерживаться от категоризма подобных дизьюнкций, хорошо понимая их небезопасность. Однако почему же мир-бытие не есть объект? Потому, что, если бы он был объектом, он нуждался бы *во внешнем причинении*². Для уяснения смысла этого обоснования следует со всяческим вниманием отнести к определению «весь», когда речь идет о мире (бытии). «Весь» мир или «все» бытие есть то, помимо чего ничего нет. С этим трудно не согласиться, т. к. это утверждение следует из самого определения бытия. Но если это действительно так, то мир обязан ограничиться самим собой — только в этом случае он сохранит обозначенную его определением всеохватность. Если же мир нуждается во внешней причине собственного существования, то его тотальность нарушается — ему недостает его собственных частей, иначе говоря — где-то есть что-то еще, что воздействует на наш несостоявшийся «мир». Более просто сказанное можно продемонстрировать так: причина бытия или бытийствует, или не бытийствует. Если она не бытийствует, нет и бытия, а если бытийствует — она ему принадлежит. Что следует теперь из сказанного? Ясно, что мир един, но все еще не ясно — субъектен он или объектен? Но поскольку традиционное определение субъекта включает в себя самопричинение (субъект есть тот, кто может воздействовать на самого себя), ответ напрашивается сам собой — *мир, взятый целиком, не может быть объектом, зато он может и должен быть субъектом*³.

¹ Третьего не дано (*лат.*).

² Полная версия этого доказательства предполагает также доказательство от «внешнего движения». Если весь мир есть объект, то нечто, ему внеположенное, должно обеспечивать его динамику. В таком случае «весь мир» — это не весь мир, а только часть, т. к. где-то есть *что-то еще*.

³ Для Спинозы субъективация мира, т. е. обращение его также в субстанцию, *causa sui* — причину самой себя, означает, что мир одухотворен, мыслящ, способен к самосозиданию и самоподдержанию. Поскольку в данном случае мы имеем дело с неким Абсолютным Субъектом (уже напоминающим аналогичный персонаж гегелевской метафизики), то он опознается в философии Спинозы как Бог, но, в отличие от канонического христианства, тождественный тварному миру — продукту собственно-го жизнетворчества.

Этот ответ мог бы удовлетворить всех, если бы субъект, хотя бы чисто логически, не требовал объекта. Что остается нам в таком случае? *Отождествить субъект с объектом и объявить их одним целым.* Итог подобных рассуждений состоит в том, что с помощью на первый взгляд очень ясной и убедительной субъект-объектной модели, где субъект является мыслящим сознанием, а объект представляет собой некое инертное данное, которое и должно мыслиться, не получается описать мир во всей его полноте. Чтобы говорить о мире, а не о его тени, следует навсегда отказаться от того, чтобы надменно полагать бытие объектом, а философа-исследователя — субъектом.

Критика субъект-объектного дуализма и есть первый шаг на пути к развернутой процедуре детрансцендирования мира, которую мы обещали пояснить. Если субъект не занимает привилегированной метапозиции по отношению к миру, т. е., по сути, не трансцендирует миру, как это имплицитно подразумевалось в некоторых версиях классического новоевропейского гносеологии, то трансцендентное измерение растворяется, и мир становится одномерным или *детрансцендированным (имманентным)*.

Погрешности субъект-объектного метода, однако, не единственные, когда речь идет об истинных причинах детрансцендирования. Пожалуй, самым масштабным наступлением против такого представления о мире, где предполагается трансцендентное измерение, явился *антикантовский* марш неклассики. В кантовском проекте онтологии бытие оказывалось расколотым на два региона — познаваемый мир феноменов и непознаваемый мир ноуменов. Это расщепление и явилось той мишенью, которая позволила неклассике прорасти из самых глубин классической философии. «Иллюзия задних миров» как программный тезис к ниспровержению трансцендентного может быть конкретизирована в стремлении избавиться от модели расколотого Бытия, которая дискриминирует феноменальное в пользу ноуменального, утверждая, что *феномены не истинны, абсолютно истинны только ноумены*, но они недоступны.

Кроме того, радикальное отсечение мира ноуменов, т. е., по сути, самой истины, показалось неклассической философии слишком жестоким приговором, и она в который раз продемонстрировала свои скрытые метафизические интенции, не желая с этим приговором мириться. Манящая загадочность вещей-в-себе представлялась слишком драгоценной, чтобы от нее так легко можно было отступиться.

Тем более что при должном усердии в трансцендентальном подходе Канта можно обнаружить погрешности. Вот в чем они

заключаются. В самом общем виде все они могут быть сведены к хорошо известному высказыванию философа Якоби: «Без вещи-в-себе в кантовскую философию невозможно войти, однако с вещью-в-себе в ней невозможно оставаться». Смысл этой реплики в том, что «вещь-в-себе» является до чрезвычайности парадоксальным объектом, и вопреки мнениям, что для ноуменального (трансцендентного) объекта это вполне естественно, парадоксальность эта связывается с противоречиями самого кантовского удвоения, а не с чем-либо другим. В чем же противоречие? Оно в том, что на трансцендентный мир ноуменального *нельзя даже указать*. Условия мыслимости трансцендентного таковы, что оно немыслимо. Мы попросту не знаем, где начинается трансцендентный мир и есть ли он вообще — любое даже самое общее знание о сфере трансцендентного детрансцендирует его, делая частью посюстороннего (феноменального) мира¹. Якоби, разумеется, не единственный, кто обращает на это обстоятельство внимание. Целое поколение философов посткантовского периода в буквальном смысле «сделали себе имя» на критике этой одной-единственной идеи. В их ряду Фихте, Шеллинг и Гегель, пожалуй, самые имитные мыслители, хотя максимальное число постклассических следствий из критики кантовского разделения мира на феномены и ноумены, как мы в свое время увидим, извлек только Гегель.

Итак, о мире ноуменального нельзя ничего знать, даже то, что он существует, хотя бы потому, что существование — это категория, образующая мир феноменов. Если вещь-в-себе изолируется, значит, изоляция принадлежит тому, что изолирует, ибо связь эта труднорасторжима. Тогда между имманентным и трансцендентным нельзя избежать по меньшей мере *смылового обмена*. Отсутствие же смысловых границ, в свою очередь, приводит к распределочению *всяких границ*, и, следовательно, онтология отныне может не быть отягощенной дифференцированием на области имманентного (феноменального) и трансцендентного (ноуменального). Мы можем с облегчением констатировать, что «тот, кто видел этот мир, тот видел все»².

¹ Эта идея настолько отчетливо маркирует неклассическую эпоху, что в романе «Доктор Фаустус», во многом посвященном зарождению неклассики в европейской культуре (на примере неклассической атональной музыки), Т. Манн вкладывает в уста главного героя следующие слова: «Из лекций по философии... я усвоил, что провести границу — уже значит преступить ее. Я всегда это помню» (Манн Т. Доктор Фаустус. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 546).

² Марк Аврелий. Наедине с собой. М.: Изд-во «Реноме», 2002. С. 44.

Однако не всякому сознанию эта идея приносит облегчение. Не будем забывать, что многочисленные философские идеи и теории редко существуют исключительно как дисциплинарно автономные. В частности, идея трансцендентного в философии, возможно, нагружена больше и красноречивее прочих, ибо трудно не заметить, что трансценденция есть, в первую очередь, достояние монотеистической веры, равно как дань западноевропейскому христианству. Надо признаться, что в свой классический период философия, несмотря на извечно напряженные отношения с религией, все же отводила не последнее место понятию *трансцендентного гаранта*. И хотя философы почти всегда уточняют, что философский Бог — это не то же самое, что Бог христианский¹, серьезное влияние христианской веры на ключевые философские системы западноевропейского образца невозможно игнорировать. Бог большинства классических философских систем практически полностью соответствует христианскому Богу. Главное его качество, помимо многочисленных совершенств и абсолютизаций, — трансцендентность миру. Как раз с помощью этого божественного атрибута классика связывала способность познающего субъекта к трансцендированию мира — человек подобен Богу и потому имеет в себе трансцендентный вектор, позволяющий адресоваться к миру с внешней стороны мироздания. До своего настоящего расцвета в новоевропейский период философии эта модель находит свое воплощение уже у Августина в его концепции двух градов — града Божьего и града Земного, расположение которых создает двойное пространство измерения души, соответствующее двойственной структуре мироздания². Таким образом, важная для неклассики идея Ницше о «смерти Бога», захватывает

¹ Если последний необходим в целях спасения души, то первый — в целях спасения философской системы от противоречий.

² В зависимости от того, кому служит человек — себе или Богу, определяется истинное место жительства его души. Знаменитая дилемма Августина — «Amor sui ad contemptum Dei, amor Dei ad contemptum sui» (любовь к себе до богозабвения или любовь к Богу до самозабвения. — Лат.) призвана быть широко понятой. «Любовь к себе» означает не только эгоцентристическую позицию, но, скорее, служение человеческому в себе, или, еще более строго, принятие во внимание исключительно человеческой (социально обусловленной) предельной мотивации. В этом смысле гуманизм без Бога или лишь гуманистически обусловленный альтруизм есть пример жизни в Граде Земном. Равно «любовь к Богу» есть принятие во внимание в качестве предельной мотивации лишь божественных предписаний. Только безоговорочное служение Богу может расцениваться как пребывание души в Граде Божьем.

более широкий контекст, нежели только принцип философского детрансцендирования. Помимо философской подоплеки, Ницше имеет в виду закат христианства как культурное явление. Речь идет о том, что христианство и опыт религиозной веры в целом уже не играют былой роли в жизненном пространстве современного человека. Опыт веры предоставляет человеку в первую очередь *иную оптику* созерцания мира, ключевым словом для характеристики которой является «отстраненность». Человек прошлого был вынужден пребывать в двух измерениях: сакральном и профанном, где первое снабжало его *смыслами*, а второе позволяло их реализовать. Иерархия миров предполагала смысловую отстраненность от профанного мира, ибо *теологически* субъект вовлечен в мир сакрального — именно там укоренено его *предельное целеполагание*. В результате человек христианской культуры являлся метафизически ориентированным — он служил тому, что в пределах земного мира оказывалось нереальным и аксиологически призрачным. Предельное смыслополагание верующего человека имеет трансцендентное происхождение, что во многом связано с природой самого смысла, ибо смысл лежит за пределами того, что им наделяется («смысл мира — вне мира»¹). Субъект христианской веры трансцендирует миру, относясь ко всему *sub specie aeternitatis*², и тогда утрата религиозной позиции означает, в первую очередь, утрату тех ценностных ориентиров, которые не были бы отмечены повседневностью, состоящей на службе лишь у самой себя и не ведущей за пределы мира. Детрансцендирование («одномерность»³) в случае «смерти Бога», по Ф. Ницше, означает именно десакрализацию — «расколдовование мира»⁴, в котором уже нет места мистериальности и таинственности, т. е. некоторым образом речь идет о том, что в современном мире все профанировалось. Опыт повседневности заполняет собою все, а *современный человек катастрофически не метафизичен* — если из его жизненного пространства вычерпать всю житейскую заботу, то он останется в кромешной смысловой пустоте⁵.

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. 6.41. С. 96.

² «С точки зрения вечности» (лат.) — у Спинозы ключевой принцип его философской системы.

³ Термин Г. Маркузе.

⁴ Термин М. Вебера.

⁵ У этой идеи было и остается много оппонентов, в том числе в среде неклассических философов. В самом общем виде критика настаивала

Если теперь вернуться к непосредственно философскому детрансцендированию, то следует сказать еще пару слов о том, какое философское значение имеют слова — «*никакого потустороннего измерения нет*». Для этого нам придется обратиться к наследию двух мыслителей, чей неклассический задел, хоть и ранний, сыграл очень важную роль для последующего развития неклассики. Мы имеем в виду философов, чье творчество было несколько разнесено во времени, однако их стратегии детрансцендирования мира, *диалектическая* и *феноменологическая*, оказались на удивление похожими. Речь идет о Ф. Гегеле и Э. Гуссерле. В своих замечательных лекциях по философии Гегеля¹ А. Кожев продемонстрировал, что при кажущемся отличии диалектики Гегеля от феноменологии Гуссерля два этих мыслителя провели во многом идентичную работу и добились одинаковых результатов по снятию удвоения мира. Впрочем, сходство достигнутых ими результатов и используемых методологий может быть объяснено очень легко — мишень их критической атаки была одной: трансцендентальная философия Канта, допускающая деление мира на феномены и ноумены.

Чтобы сразу ухватить смысл гегелевской стратегии детрансцендирования, вспомним рассмотренный выше ход — *мир, взятый целиком, субъектен и субстанциален одновременно*. Это и есть первая фундаментальная посылка гегелевской «феноменологии духа» — весь мир целиком дан самому себе как тождество объекта (субстанции) и субъекта. Это тождество, если прибегнуть к гегелевской терминологии, есть *Абсолют — субъективированное бытие*². Как видим, у Абсолюта нет и не может быть никакого «по ту сторону», для него не существует ничего внешнего, и в этом смысле Абсолют

на нередуцируемости метафизической модальности человеческой души. Даже в условиях «заката метанarrаций» человек ищет и находит себе новые объекты трансцендирующего поклонения. Так проявляется *остаточный* метафизический ресурс, который отныне может устремляться к чему угодно — к идеологиям, сектантству, фетишизму и пр.

¹ См.: Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998; Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.

² Напрашивающийся в этом месте наших рассуждений вопрос «как проявляется субъектность Абсолюта?» мы рассмотрим в гл. 7.

есть воплощенная детрансцендированность¹. Трансцендентное в гегелевской системе овнутряется посредством положения о

¹ Конечно, имеет смысл осмотреться еще раз — не найдется ли поблизости с Абсолютом нечто, оспаривающее его всеобъемлющее и полномасштабное одиночество? Это один из самых трудоемких шагов на пути осмыслиения Абсолюта, который, впрочем, необходимо сделать. Дело в том, что Абсолют заключает в себе одно существенное противоречие. Суть его заключается в том, что как бы мы ни настаивали на полноте и всеохватности Абсолюта, ограничиться им одним не удастся; мы вынуждены допустить, что помимо Абсолюта есть также не-Абсолют, или его Иное. Это положение можно обосновать разными способами. Во-первых, сказать, что если есть А, значит есть не-А, и в случае с Абсолютом эта логика как будто также должна работать. Менее формальное обоснование будет состоять в том, чтобы указать на необходимость *развития* Абсолюта, поскольку он содержит в себе субъектные основания. Если бы он был только объектом, можно было бы настаивать на его самовоспроизведимости и самоповторении, но поскольку он субъектен, а субъектность предполагает движение, то следует говорить о его развитии. Но развитие, в свою очередь, предполагает *переход* от того, что *есть*, к тому, что *не-есть*. Следовательно, у Абсолюта есть некое окружение, которое им не является, но куда он может распространиться или в которое оно может перейти, — его Иное. Наконец, в-третьих, из Абсолюта не может быть исключено Время, поскольку он не есть пустая абстракция, а нечто совершенно реальное, а именно весь мир, в том числе физический, со всем его содержанием и атрибутами. Одной из неотъемлемых характеристик реального мира является его длительность; следовательно, Абсолют также темпорален, а это подразумевает переход от одних состояний в другие, что опять же удостоверяет наличие некоего пространства, не совпадающего с Абсолютом. Это рассуждение выглядит довольно правдоподобным, но все же оставляет нас в ситуации явного противоречия, связанного с тем, что Абсолют, помимо которого есть еще что-то, уже не совсем является Абсолютом или даже совсем им не является. Ведь, по определению, Абсолют есть всеохватное образование. Как же можно спасти ситуацию? Гегель порекомендует нам допустить, что Иное, хоть и является таковым по отношению к Абсолюту, тем не менее с самого начала является его частью. Абсолют далеко не сразу знает о себе все. В частности, он не сразу постигает, что является тождеством субъекта и объекта. Он может, к примеру, *думать* посредством человека, создающего ложные философские теории (см. гл. 7), что мир состоит из двух частей. Одним словом, незнание или неузнавание себя в Ином и обеспечивает бытование Иного. Однако это Иное все-таки есть часть самого Абсолюта, некоторое внутреннее пространство его перехода. Другими словами, Иное — это такая область Абсолюта, которая *не опознается* им как своя собственность, или, если угодно, как часть своего собственного Я. Иное является своего рода *бессознательным* Абсолюта, не отменяя целостности его субъект-объектного единства. Область незнания или неузнавания Абсолюта и есть его *собственное* Иное. (Идею «бессознательности» Абсолюта активно развивали Ж. Лакан и вслед за ним С. Жижек, находя заметные сближения между теорией психоанализа и феноменологией духа Ф. Гегеля.)

тождество бытия и мышления. Речь идет о *мышлении, познающем бытие, и бытии, познаваемом мышлением.* Известная максима «нет объекта без субъекта» прочитывается также в обратном порядке: «нет субъекта без объекта». Если первая часть этой формулы есть кантианство, в котором объект конституируется субъектом, то в гегелевской семантике сам субъект конституируется объектом, что, как мы увидим далее, совпадает с феноменологическим подходом, фундированным *принципом интенциональности*, благодаря которому субъект схватывает себя и мир по факту направленности на предметность, (вос)создающую форму и содергательность его сознания. Главная мысль Гегеля состоит в том, что если бы мы хотели познать Абсолют (реальное как таковое), не будучи с самого начала частью этого Абсолюта, то мы не только были бы обречены на провал, но и никогда не могли бы сформулировать идею Абсолюта вообще, а следовательно, и не могли бы от него отграничиться, чего, впрочем, делать не следует. Гегель пишет: «Допустим, что орудие (познания. — Д. Г.) нужно вообще только для того, чтобы притянуть к себе с его помощью абсолютное, не внося в него при этом никаких изменений, — на манер того, как птичку притягивают палочкой, обмазанной kleem. В таком случае, если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж, конечно, посмеялось бы над этой хитростью¹. Все известные в философии удвоения (на идеи и вещи, ноумены и феномены, абсолютное и относительное, божественное и земное — одним словом, познаваемое и непознаваемое) есть лишь результат малодушного и вместе с тем лицемерного страха перед заблуждением. В связи с этим Гегель остроумно замечает: «Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке², которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать

Следует отметить, что этот пункт станет поводом для второй волны неклассической философии (мы будем называть ее поздней), критически настроенной по отношению к гегелевской идеи Абсолюта. Главным предметом критики станет мотив присвоения Иного, которому следовало бы вернуть свободу и небытования, т. е. свободу оставаться Иным по отношению к Абсолюту. Об этом речь пойдет в последней, 18 гл.

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. СПб.: Наука, 1992. С. 56.

² Совпадение можно заметить уже в связи с выбором имен — Гегель называет *правильную* философию наукой, точно так же, как позже это будет делать Гуссерль.

опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение¹. Почему возможность ошибки не должна нас пугать? Все очень просто — не существует мира и сознания, взятых по отдельности (в таком виде они даны лишь как абстракции), но существует реальный мир и реальное сознание, такие, что мир-всегда-уже-схвачен-сознанием, а сознание-всегда-уже-адресовано-миру. У Кожева читаем: «То, что существует в *реальности* — коль скоро речь заходит о Реальности, о которой говорят (а поскольку мы действительно говорим о реальности, вопрос для нас может ставиться лишь о Реальности-о-которой-говорят), — то, что существует в реальности, говорю я, — это Субъект, познающий Объект, или Объект, познаваемый Субъектом. Эта удвоенная и тем не менее единая в себе в силу своей неразличенности Реальность, взятая в своей совокупности или в качестве Тотальности, называется у Гегеля “Дух”... или... “Абсолютная Идея”»². Базовую аргументацию Гегеля уяснить несложно. Поскольку (1) только Абсолют является истиной (равно, как истина может быть только Абсолютной) и т. к. (2) Абсолют по природе своей субъектен, то (3) наше понимание с самого начала есть часть реальности, причем реальности абсолютной, за пределами которой уже ничего нет. Это означает, что извечное беспокойство сознания о том, что реальность носит некий потусторонний ноумenalный характер, следует решительно отбросить; «боязнь заблуждения есть уже заблуждение», т. к. весь мир, взятый целиком, есть *реальное понятие или понятая реальность*³. При таком подходе дело

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 56.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. С. 13.

³ В наиболее сжатом виде эту идею Гегеля передает следующий его пассаж:

«1) Первоначально объект есть совершенно непосредственный, сущий объект, — таковым он является для чувственного сознания. Но эта непосредственность не содержит в себе никакой истины; от нее следует перейти дальше к существенному бытию объекта.

2) Если сущность вещей становится предметом сознания, то это уже более не чувственное, но воспринимающее сознание. На этой стадии единичные вещи ставятся в отношение ко всеобщему, — но именно только ставятся в отношение; здесь поэтому не осуществляется еще никакого истинного единства единичного и всеобщего, но лишь смешение обеих этих сторон. В этом заключается противоречие, которое ведет дальше к третьей ступени сознания, а именно

3) к рассудочному сознанию, где оно и находит свое разрешение, поскольку здесь предмет низводится или возвышается до явления некоторого для себя сущего внутреннего. Такое явление есть живое существо.

познания радикально упрощается. Отныне следует заботиться лишь о том, чтобы «осуществлять проверку в собственном смысле слова, так что... нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом»¹. Тогда «знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя там, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет — понятию»². Следовательно, задача познания будет заключаться в том, чтобы наиболее точно описать наблюдалось, т. е. она будет сводиться к пассивной, созерцательной и описательной работе. Это и позволяет Кожеву утверждать, что «гегелевский метод... чисто созерцательный и дескриптивный, или *феноменологический* в гуссерлевском смысле»³.

Действительно, сходство гегелевской и гуссерлевской методологий очевидно. Предметно феноменология есть наука о «сознании-созерцающем-сущность». Методологически же она указывает на необходимость правильно выполненного созерцания, а именно чистого описания (дескрипции) созерцаемого объекта, т. к. то, что мы реально видим, и есть то, что имеет место в реальности. У Гуссерля граница между феноменами и ноуменами стирается в силу важнейшего феноменологического принципа *интенциональности*. Согласно ему не существует сознания до того, пока оно не захвачено предметами, и не существует предмета до того, пока он не схвачен сознанием (детальнее о принципе интенциональности см. в гл. 7). Соответственно, те предметы, на которые сознание изначально направлено и которые равно конституируют целостность и реальность самого сознания, Гуссерль назовет *феноменами*. Феномен есть одновременно и опыт сознания, и предмет, образующий этот опыт; предмет и мысль о предмете есть *одно и то же*. В этом смысле различие между субъектом и объектом снимается в пользу их феноменологического тождества. Эта стратегия предлагает нам

С момента рассмотрения этого живого и загорается самосознание; ибо в живом существе объект превращается в нечто субъективное, — сознание открывает тут само себя как существенное предмета, рефлектирует из предмета в самое себя, становится предметным для самого себя» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 83).

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 32.

² Там же. С. 26.

³ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод Гегеля. С. 15.

отсечь гипотетические «вещи-в-себе», ограничившись «вещами-для-меня», т. е. собственно *феноменами*¹. Здесь важно принимать во внимание, что феномен вполне раскрывает свою сущность в акте восприятия, если только сам этот акт выполнен по определенным правилам. Правила же предполагают не активное познание, как это обычно предполагалось в классической гносеологии, а, напротив, пассивное созерцание и регистрацию увиденного. Как раз при такой процедуре, которую Гуссерль именует *редукцией*, нам удается путем устраниния всего того, что привносится самим сознанием, прымысливаться к феномену в силу погрешностей работы сознания, очистить феномены от всего наносного и зафиксировать их самопредъявленность. В свою очередь, погрешности привнесения не отсылают к активности самостийного разума (восстановливающего трансцендирующего субъекта), а лишь указывают на то, что до точки, где сознание совпадает с феноменом, надо уметь дойти. С позиции феноменологии было бы не совсем верно утверждать, что источник затмения феномена находится только в самом сознании — правильнее сказать, что сущности в принципе требуют правильного обращения. Соответственно, сознание тогда имеет дело с чистыми феноменами, когда, *во-первых*, концентрируется исключительно на их явленности в опыте (например, видя темную поверхность, мы должны констатировать, что видим темную поверхность, а не крышку стола, т. к. она может оказаться крышкой фортепиано, комода, просто древесным срубом или чем угодно другим), а *во-вторых*, абстрагируется от того, что не существенно для этого предмета (пространственное расположение этой поверхности, цвет, обстоятельства встречи с ней — все это только

¹ Эта философия выглядела бы вполне солипсической при таких заявлениях (в чем феноменологию часто и упрекают, и это, разумеется, имеет основания, что признавал даже сам Э. Гуссерль), если бы не важная оговорка — вещи нет без меня, равно как и меня нет без вещи. Солипсизм предполагает независимость сознания как инструмента или вместилища для вещей. Хотя в философии солипсизма и говорится, что вещи существуют по сопричастности к воспринимающему сознанию (постольку, поскольку они воспринимаются), тем не менее солипсическое сознание солипсического субъекта могло бы благополучно существовать, даже если бы в его поле восприятия не было никаких вещей. Иными словами, в философии солипсизма вещи не конституируют сознание, но, напротив, сознание конституирует вещи. Вопреки этой познавательной асимметрии, феноменология настаивает на том, что не только нет вещей вне сознания, но нет и сознания помимо вещей. Восстанавливая симметрию, феноменология надеется также преодолеть постоянно угрожающий ей солипсизм. Впрочем, то, насколько успешно ей это удается, является дискуссионным вопросом.

маскирует чистый феномен и должно быть отброшено). Сознание, удерживающее в своем восприятии чистый феномен и само поддерживаемое им, должно опираться на самоочевидный опыт. Очевидность при этом определяется как пассивная регистрация в сознании самопредъявленности объектов-феноменов в режиме их фактического самоприсутствия в опыте осознания «для-меня» и, если угодно, «через-меня». «Всякое подлинно данное созерцание есть законный источник познания; все, что обнаруживает себя посредством “интуиции” (так сказать, в своей подлинной действительности), должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и лишь в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает»¹.

При таком подходе познание превращается в созерцание или даже прямое усмотрение сущностей, гарантированный успех которого обусловлен тем, что субъект отныне не отделен от объекта непроницаемой стеной собственной субъектности, как это предполагалось в ряде классических контекстов и, в первую очередь, в философии Канта.

Одним словом, для феноменологической версии детрансцендирования «фактически речь не идет о том, чтобы знать, воспринимаем ли мы реальность таковой, какова она есть... поскольку реальность в точности такова, какой мы ее воспринимаем»².

Но ровно то же самое утверждает и Гегель. Его программа детрансцендирования лучше всего передается следующими словами: «Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими»³.

Тогда можно убедиться, что Гегеля, которого принято считать вершиной религиозной философии, было бы правильнее отнести к числу атеистических философов. У нашей точки зрения, впрочем, есть немногочисленные, но, как кажется, авторитетные сторонники. В первую очередь, сам Кожев: «Нет, однако, сомнения в том, что сам Гегель отвергает мысль о *потустороннем* Боге. По Гегелю, именно представление о том, что Абсолют — *вне* пространственно-временного Мира, что он — *по ту сторону* человечества и Истории, является отличительной чертой Религии. Именно это представле-

¹ Философия Э. Гуссерля и ее критика (реферативный сборник). М., 1983. С. 100.

² Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб.: Алетейя, 2001. С. 160.

³ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.; Л., 1929. Т. 1.4. 1. С. 16.

ние и не дает Богословию (даже христианскому) стать истинной Философией, или *Наукой* Гегеля, именно оно — в экзистенциальном плане — означает *несчастье* религиозного Человека¹; «таким образом, “диалектическая” или антропологическая философия Гегеля в конечном счете является *философией смерти* (или, что то же самое, атеизмом)»². Так же полагает Л. Шестов: «...гегелевский бог есть только замаскированное безбожие». И хотя с более ранней версией такого «замаскированного» безбожия, с которого, впрочем, довольно быстро были сорваны все маски³, мы встречаемся в философии Спинозы⁴, именно Гегель ознаменовал собой начало открыто *атеистической* программы, столь характерной для неклассической философии. Гегель и в самом деле не отрицает ни религию, ни божественное, но, скорее, дедуцирует их из своей системы. Однако подавляющее большинство всех прочих философских систем и учений актуально нуждались в запредельном — философском Боге, то как в «не обманщике» (Декарт), то как в суетном, но обеспечивающем синхронность мира (Мальбранш), то как в авторе и создателе предустановленной гармонии (Лейбниц), то как в трансцендентном гаранте чистого долженствования (Кант). Гегелевская же система впервые продемонстрировала, что можно не нуждаться в этом Deus ex machina, чтобы система и так была вполне полна. В каком-то смысле это стало возможным ценой парадоксального вывода из гегелевской философии: даже если трансцендентное существует, оно является чистой имманентностью. Благодаря этому выводу негласным автором формулы «Бог умер» (по крайней мере, по-христиански понимаемый Бог) можно считать именно Гегеля, а не Ницше.

С этого момента с философией двойных стандартов было покончено — отпала необходимость оговариваться о разнородности познавательных стратегий в случае, если речь идет о мире истин-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2003. С. 91.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С. 19.

³ Еще в ранний период своего творчества Б. Спиноза подвергся многочисленным гонениям, в том числе остракизму из общины и отлучению от церкви, а значительная часть его рукописного наследия была запрещена к публикации. Причина этих притеснений была одна — концепция имманентного Бога (пантеизм) прямо противоречила христианской доктрине, согласно которой Бог трансцендентен (тварному) миру.

⁴ См.: с. 73 (сн. 2), с. 74 (сн. 3) наст. изд.

ном и мнимом, реальности и иллюзии, времени и вечности, феноменах и ноуменах, мире вещей и мире идей и пр. Бытие стало разворачиваться в одну сторону, обнажив тем самым, отсутствие изнанки.

Такое положение дел, которое Ж. Делез назовет *поверхностью* («нет больше ни глубины, ни высоты — нет ничего, кроме “автономии поверхности”, где обнаруживаются “события, смыслы и эффекты”, не сводимые ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям»¹), станет ключевым тезисом неклассики. Чтобы ни предпринимала неклассическая мысль, она будет отталкиваться от идеи *одного измерения*.

Однако, как это часто случается в философии, концепт детрансцендированного мира, который окончательно отождествился с обликом гегелевского Абсолюта, довольно быстро был нагружен серьезными смысловыми коннотациями. Что означала помимо формальной чистоты достигнутой концептуализации идея детрансцендирования? Философии было угодно сделать весьма далеко идущие выводы: Абсолют есть единство не только субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного, но и *рационального и иррационального*. А как возможно мыслить тождество последних двух категорий? Демаркация между разумом и неразумием служила важнейшим оплотом самоидентификации классической философии. Классика давала очень четкие ориентиры, где заканчивается «свое» — разумное и начинается «чужое» — безумное². Но в условиях детрансцендированного мира подобные антитезы под запретом. Тогда саму идею Абсолюта можно подвергнуть двум возможным способам толкования.

Первый способ состоит в таком взгляде на гегельянство, который учит видеть в гегелевской системе торжество панлогизма. Суть этого прочтения в том, что если имманентное (тождественное, рациональное) предпринимает освоение противоположного ему трансцендентного (иного, иррационального), то, следовательно, присвоив себе это внешнее, оно уподобляет его себе, стандартизует и нормализует вплоть до исчезновения всякого подобия, поддерживаемого сохраняющимся различием, т. е. делает его идентичным себе — *делает его собой же*.

¹ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 158–164.

² Наиболее отчетливо это противопоставление характерно для трансцендентальной философии Канта — наличие трансцендентального аппарата обеспечивает антропологическую идентификацию человека. Трансцендентальный аппарат присущ всем людям, если же он кому-то не присущ, мы имеем дело с нечеловеческой природой.

Второй способ исходит из того, что имманентное (тождественное, рациональное), вбирая в себя трансцендентное (иное, иррациональное), необходимым образом должно измениться, стать *обновленным разумом* (высшей мудростью) или *расширенным опытом*. Именно этот второй способ указывает на радикальное изменение основ понимания рациональности или трансформацию самого рационального. Конечно, он также обязан своим существованием диалектике, которая прямо предписывала стирать границы любых контрапостивных противопоставлений. Полагать рациональное отгороженным от не-рационального означает для диалектики разновидность интеллектуальной фальсификации, поскольку самим своим существованием рациональное (тезис) обязано иррациональному (антитезис).

Однако этот второй способ противопоставлял себя первому, тоже напрямую отсылающему к диалектике. В чем же заключается их различие?

Мы сразу увидим его, если еще раз поставим сам вопрос — он состоит в том, чтобы выяснить, действительно ли в условиях дегранденции 1) иное будет сведено к тождественному или же, чтобы одновременно объять рациональное и иррациональное, тождественное и иное, 2) разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть *тем же самым* разумом и превратиться в *Иное по отношению к иному*?

Провозглашение программы изучения своего как чужого, а того, что кажется нам чужим, как своего, принадлежит именно неклассической философии, которая в начале минувшего века все самое прогрессивное в философии связывала с правильным прочтением Гегеля. Именно она обращает внимание на то, что эту задачу расширения рационального можно понимать двояко. С одной стороны, в этом расширении можно видеть нечто большее, чем простое раздвижение границ, — подлинное преобразование разума, когда речь идет не о колонизации и присвоении, а о возможности собеседования и взаимодействия, исключающих захват чужого и растворение его в своем. Этого толкования придерживается неклассика. При этом она на все лады утверждает: гегелевская версия дегранденции при всей своей здравости целиполагания (движение на воссоединение) не смогла преодолеть классического дуализма — различия на «свой» и «чужой» разум, различия, которое обеспечивало самоидентичность аналитического разума (как «своего»). Гегельянство повинно, ибо подразумевает неправильную версию диверсификации разума — разум

расширяет свои владения и берет власть над чуждыми ему до сих пор областями, проявляя при этом все оттенки репрессивности.

Почему для неклассической философии оказались важными эти весьма казуистические споры? Есть ли это интерес праздного ума или дань принципиально новому жанру философствования? И то, и другое неверно. По ту сторону этих наиабстрактнейших дискуссий скрывается очень конкретная и мирская мотивация. Она касается опыта освоения *иных культур*. Чье культурное наследие получит право стать общечеловеческим наследием и кому будет отведена роль учителя и наставника? Чей интеллектуальный опыт будет признан в качестве универсального, и получит ли кто-то право диктовать свои условия остальным? Поскольку вплоть до середины XX столетия по умолчанию такое право существовало и было закреплено за Европейской цивилизацией, то пришло время пересмотреть основания этого господства. Именно эта инициатива принадлежала неклассической философии, и именно в этом всегда заключалась ее тайная мотивация. Подрывная деятельность неклассики может представиться совсем уж беспочвенной, если не принимать во внимание главного — самонадеянность Западного Логоса, которая представлялась неклассике все более возмутительной. И поскольку главным орудием Запада всегда был Разум, гордость обладания которым и питала миссионерские начинания европейской цивилизации, то огонь неклассической критики направлен именно в эту цель. При этом именно модель детрансцендированного мира дает повод для волнений — будет ли расширение разума означать его экспорт или, напротив, его внутреннюю трансформацию под воздействием «неразумия»?

Как видим, устранение двойных стандартов из области онтологии возвращается к нам под видом двусмысленности в интерпретации случившегося. Ведь если Абсолют для сохранения своей абсолютности вынужден осваивать опыт иного бытия, то сам вопрос «как это возможно?» раздваивается — должно ли *изменяться иное*, перестав им быть, и перейти под юрисдикцию *тождественного*, или это само *тождественное изменяется*, вбирая в себя *иное*? В конце концов, вопрос о том, кто возьмет на себя бремя трансформации и кому следует подчиниться, сдавшись на милость победителя, перерождается в проблему межкультурной коммуникации. Будет ли все разумным в том смысле, в каком это видится западной цивилизации, или все будет разумным в том смысле, в каком это возможно, для поддержания подлинного синтеза? И здесь заканчивается философское благодушие и начинается напряженное противостояние культур.

Г л а в а 6

SOLA DIALEKTIKA

Жорж Сорель, теоретик французского анархизма, как-то называл диалектику «искусством примирения противоположностей с помощью фокус-покуса». Не он один отзывался о диалектике с иронией¹. Однако как бы ни упражнялись философы в своем шутливом отношении к диалектике, игнорировать ее влиятельность и воздействие на умы вряд ли получится. В свою очередь, зависимость неклассической философии от диалектики такова, что, если нас хоть что-то не устраивает в диалектике, вряд ли нас хоть что-то устроит в неклассической философии. При этом даже позднейший период неклассики, который ознаменовался глухим недоверием к достижениям диалектики Гегеля и во многом инспирировался задачами ее преодоления, по понятным причинам также находился под ее влиянием — если мы что-то яростно критикуем, то мы, во-первых, не освободились от этого вполне, а во-вторых, связаны с *критикуемым* по меньшей мере предметными узами.

Что же такое диалектика? В первую очередь, это *метод* или *подход* в философии. В зависимости от выбора этого метода как главенствующего, та или иная философия может быть названа *диалектической философией*. Строго говоря, в философии может быть только два метода: *аналитический* и *диалектический* (неклассическая философия XX столетия будет зачастую пользоваться и такой парой понятий: *диалектический разум/диалектическая рациональность* и *аналитический разум/аналитическая рациональность*). Основанием деления в данном случае выступает *логика*, а точнее, отношение к ней. Можно сказать, что аналитическая философия есть та философия, которая в своих рассуждениях и обоснованиях придерживается классической формально-силлогистической логики, восходящей в своей основе к аристотелевскому «Органону». В свою очередь, неклассическая философия ориентирована на т. н. диалектическую (разновидность неклассической) логику. Диалектическая логика выступает альтернативой формально-силлогистической (аналитической) логике в силу недостатков последней. Таким образом, классическая философия по

¹ К числу философов, не принимающих всерьез диалектический метод, можно отнести большую часть представителей аналитической философии, среди которых, например, Б. Рассел, К. Поппер; среди современных Дж. Серл, Д. Дэннет и мн. др.

большей части придерживается аналитической логики, а неклассическая, соответственно, диалектической.

В чем же заключается фундаментальное отличие диалектической логики от аналитической и по какому праву мы упрекаем аналитическую логику в недостатках?

Сразу скажем, что диалектика как метод появляется в философии в тот момент, когда аналитическую логику пытаются применить к реальному миру, где под «реальным миром» понимается мир физических объектов. Поскольку при попытке подобного применения обнаруживаются определенные трудности, то встает вопрос о поисках альтернативной методологии. Ключевые проблемы применения аналитической логики к миру физических объектов хорошо известны еще со времен античной философии. В самом общем виде эти проблемы заключаются в иррелевантности понятий логики реальным физическим объектам, в частности в *несуществовании в реальном мире тождества*. Базовой аксиомой логики является *закон тождества*, который формулируется следующим образом: предмет (суждения) должен совпадать с самим собой (оставаться тождественным самому себе в этом суждении); если A , то A , или $A = A$. Пока мы остаемся в пределах самой логики, абсолютная истинность этого закона ничем не нарушается. Но попытка применения этого закона к миру физических объектов приводит нас в некоторое замешательство. Дело в том, что ни один физический объект физического мира не является собой пример тождества. Тождество физического объекта есть контрфактуальное и контринтуитивное явление, хотя это и не сразу можно заметить. Разве стол, за которым я сижу, или дерево, которое растет за окном, не тождественны самим себе, разве они не неизменны? С одной стороны, еще ни один стол на свете не превратился на наших глазах в стул, а дерево не трансформировалось в стол (без всяких внешних вмешательств), и это как будто дает нам повод думать, что этот стол и это дерево всегда суть один и тот же стол и одно и то же дерево. Но, с другой стороны, мы прекрасно понимаем, что иллюзия тождества возникает в силу того, что изменения в этих объектах протекают довольно медленно и незаметно. Однако доказательством того, что они действительно идут, является тот факт, что *со временем* мы видим преобразовавшийся и в этом смысле *новый* объект. Дерево, растущее за окном, выглядит совершенно неизменным на протяжении нескольких дней или даже лет, однако десятилетия и тем более столетия могут до неузнаваемости его трансформировать. Равно каким бы надежным ни был стол, со временем он подвергается определенным изменениям и подвержен распаду. Простое обстоятельство, согласно которому из ма-

ленького саженца прорастает огромное раскидистое дерево, а стол со временем может превратиться в горстку трухи, свидетельствует о том, что ни один из этих объектов никогда не был тождеством, в противном случае саженец вечно оставался бы саженцем, а стол был бы совершенно не подвержен распаду. Если бы изменения всегда уже не протекали в объекте, то ни один физический объект не смог бы исчезнуть, равно как и появиться¹; мы бы не могли сознаться, но и родиться на свет мы бы тоже не могли. При этом микроскопичность текущих изменений не может сбить нас с толку — если наш внешний облик к 30 годам несколько контрастирует с периодом младенчества, значит, все это время в организме непрерывно происходили соответствующие преобразования.

Эта проблема напрямую отсылает нас к уже упоминаемому в этой работе философу античности Гераклиту и его ученику Кратилу. Собственно у них же можно обнаружить наиболее важный вопрос, вытекающий из вышеописанной проблемы, — как следует описывать объекты физического мира? Язык работает с идеальными объектами (именами), которые, как и всякий другой идеальный объект, тождественны сами себе. Так, слово «цветок» тождественно самому себе, так же как тождественны себе число «5» или любая геометрическая фигура. Однако физические вещи, как мы уже сказали, лишены этого тождества. Каким образом в таком случае мы будем применять к ним слова? Должны ли мы все время менять имена-обозначения? Например, если мы назвали «цветок» цветком, должны ли мы в следующее мгновение назвать этот объект другим именем, принимая во внимание, что за протекший промежуток времени в нем произошли определенные изменения и мы имеем дело с другим объектом?

Что заставляет верить нас в тождество объектов? Возможно, все дело в языке, который, как мы уже убедились, структурирован как аналитическая система (система, оперирующая тождественными себе понятиями). Мастерами демонстрации нестыковок между миром вещей и системой слов были софисты. Допустим, я говорю «это моя кошка», указывая на кошку, мирно спящую на диване. Через некоторое время моя кошка просыпается, спрыгивает с дивана и направляется в сторону, противоположную от дивана. Могу ли я по-прежнему утверждать, что «это моя кошка»? Ведь если «моя кошка» — это то же самое, что «кошка, спящая на ди-

¹ Физический мир, будь он тождеством, являл бы собой комок застывшей массы, хотя, конечно, и в таком виде мир не мог бы быть тождеством, так как предполагалась бы его минимальная эволюция из «ничего» во «что-то».

ване», тогда «кошка, разгуливающая по комнате» уже не является «моей кошкой». Это рассуждение, могущее показаться странным, напрямую вытекает из логики языка, с которой согласовывается наша мысль: тождественна ли «моя кошка» «кошке, спящей на диване»? Разумеется, тождественна. Но «разгуливающая кошка» не тождественна «спящей кошке». Следовательно, это другое существо («не моя кошка»). Очевидно, что кто-то или что-то водит нас здесь за нос. Но софисты, которых мы могли бы упрекнуть в неком скрытом интеллектуальном мошенничестве, как кажется, ни при чем, они абсолютно честны — скорее, сам язык софистичен, т. к. требует от нас называния вещей в терминах тождеств, в то время как вещи есть не тождества, а *чистые процессуальности*. Моя кошка *есть процесс*, протекающий во времени, и потому было бы неправильно говорить, что «кошка, спящая на диване» есть «моя кошка», а следовало бы сказать, что она есть (и *не есть* в то же самое время) некая темпоральная фрагментация совокупного процесса, именуемого «моя кошка». Но для того чтобы это сказать, нам следует кардинально изменить способ описания мира, что и вознамерится сделать диалектика.

Итак, проблема заключается в применимости языка логики к физическому миру. Логика предстает непротиворечивой и формализованной системой знания, но область ее применения ограничивается ею же самой (или может распространяться в отношении прочих нефизических объектов, таких как, например, объекты математики). Заметим, что это положение не является безобидным, ведь логика обладает статусом необходимого и всеобщего знания, и в этом смысле область ее применения должна быть абсолютной, а законы универсальными. Но, как мы видим, природные объекты не являются объектами логики и не существуют по ее законам. Означает ли это, что нам следует отказаться от логического языка описания физического мира и искать некие альтернативные языки?

Прежде чем ответить на этот вопрос, укажем еще на одну проблему применения аналитической логики к миру. Она состоит в трудности объяснения и описания *возникновения новых состояний объектов (мира)*. Допустим, мы мыслим некий физический объект тождественным самому себе. Это означает, что в отношении элементов, составляющих этот объект, должен выполняться принцип арифметического равенства: например, «5=5». Таким образом, когда мы мыслим, например, яйцо, то мы склонны мыслить его как некий тождественный себе объект, где под тождественностью понимается равенство числа составляющих его элементов. Как, однако, мы должны мыслить яйцо, из которого однажды появля-

ется цыпленок? Появление нового состояния объекта означает нарушение тождества (равенства). Если бы яйцо являло собой некоторое тождество, то в нем никогда не могло бы произойти никакого изменения по той простой причине, что никакое арифметическое равенство не может быть нарушено — число «5» всегда будет равняться числу «5», а не «6», «100» и т. д.

Проблема возникновения новых состояний упирается также в другую ключевую аксиому аналитической логики — «все имеет причину» (пресловутое правило «из ничего ничего не появится»). Если рассуждать в соответствии с требованиями аналитической логики, то новое состояние (событие) не может появиться по той простой причине, что, будучи действительно новым, оно должно было бы появиться из некоей онтологической пустоты, а это есть запрещенный в логике ход. Однако, когда из яйца появляется цыпленок, мы не можем сказать, что цыпленок всегда уже пребывал в этом яйце, оставаясь незаметным для невооруженного глаза. Цыпленок появляется как *сущностно новое качество* яйца и в этом смысле представляет собой определенную трудность для не-противоречивого описания этой ситуации на языке логики.

Таким образом, ряд логических категорий (тождество, причина) и логических законов (закон тождества, закон причинности) являются идеальными образованиями, а никак не физическими. В свою очередь, физический мир остается непроницаемым для языка логики и сопротивляется непротиворечивому объяснению в терминах классической аналитической логики. Если мы не намерены что-либо предпринимать в подобной ситуации, то мы остаемся наедине с довольно суровым выводом из сказанного — логика не является универсальным аппаратом знания, поскольку мир, взятый целиком, вовсе не устроен по законам логики. Именно в этом выводе и содержатся главные недостатки аналитической логики, в которых ее упрекает неклассическая философия.

Готовы ли мы принять этот вывод, и готовы ли мы развести в разные стороны мир логических истин и мир физических фактов? Ближайший ответ на этот вопрос заключается в том, что в рамках классической философии, ориентирующейся на аналитическую логику, крайне трудно уйти от этого разделения. Впервые с самой радикальной версией подобного разделения мы встречаемся в философии Платона. Именно он самым решительным образом разделяет онтологию на мир идеальных объектов, подчиненных законам логики, и мир физических объектов, ведущих себя «нелогичным» образом. При этом, как известно, физический мир предстает у Платона некой фикцией, поскольку содержит в себе логические противоречия, а значит, не обладает подлинным существованием.

Вторая версия, аристотелевская, является завуалированной формой того же удвоения. Несмотря на то что Аристотель принципиально не согласен с Платоном по вопросу избыточного удвоения онтологии на *мир вещей и мир идей*, сам он, отбросив платоново удвоение, вынужден произвести свое собственное — разделение на *мир потенциального и мир актуального*. Это решение позволяет объяснить наличие у объектов (мира) новых состояний — так, яйцо уже содержит в себе цыпленка (ибо из ничего ничего не появится), но на правах потенциального, а не актуального события. Таким образом, платоновское удвоение есть попытка дать ответ на вопрос «как возможно применять аналитическую логику к миру *текущей физической реальности?*», в то время как аристотелевское удвоение есть попытка дать ответ на вопрос «как возможно применять аналитическую логику к реальности, порождающей *новые состояния?*».

Что не устраивает в этих решениях неклассическую философию? В первую очередь принцип «двойной онтологии», который содержит в себе определенные логические погрешности. Главный упрек этому принципу заключается в указании на то, что бытие может быть только одним, и, соответственно, онтология может быть только одной. К сожалению, ситуацию с бытием невозможно представить таким образом, что есть способ бытия «вещью» и способ бытия «идеей» или способ бытия «в возможности» и способ бытия в «действительности», потому что и в том и в другом случае речь идет о «бытии». Нельзя сказать «стул существует как стул» (существование № 1) и «стул существует как стол» (существование № 2), т. к. независимо от различия этих объектов оба они *существуют, а не не существуют*. Ясно, что требование единства бытия вытекает из закона исключенного третьего — можно или существовать, или (строго) не существовать. Соответственно, если стул существует и стул существует, то они существуют идентичным образом, т. к. никакого другого существования попросту нет.

В этом смысле аристотелевское решение представляется еще более парадоксальным, чем платоновское. В конечном итоге у Платона не идет речь о двойном существовании, ибо поистине существуют только идеи, а вещи, будучи результатом смешения бытия и не-бытия, «становятся» (Платон не устает подчеркивать, что физические вещи *не вполне существуют*, но суть только онтологические призраки, обман чувственного зрения). У Аристотеля же потенциальное именно существует, хотя и «иным образом», нежели актуальное, что, к сожалению, не дает окончательной ясности в том, как это возможно. С точки зрения формальной логики возможное (потенциальное) состояние должно существовать,

ибо если оно не существует, то оно никогда не сможет привести к действительному (актуальному) состоянию. То, что невозможно, никогда не может быть действительным, и, в свою очередь, то, что действительно, должно быть еще и возможно. Например, если говорится: «не существует возможности того, чтобы сегодня пошел снег», то отсюда совершенно ясно, что снег не пойдет ни при каких обстоятельствах. Однако, если снег пошел, то совершенно ясно, что такая возможность имела место. При кажущейся ясности этих рассуждений один вопрос все же не позволяет нам успокоиться — что значит «существовать в возможности» и «существовать в действительности»? Означает ли это, что *существуют два разных вида существования?* Если мы скажем, что это один вид, то мы уравняем возможное с действительным, что совершенно абсурдно (возможность выиграть миллион еще не тождественна в действительности выигранному миллиону). Но если мы их разделим, то мы вынуждены будем зафиксировать два вида существования, что довольно проблематично, так как неясен онтологический статус потенциального — где и как существуют возможности, если они не существуют наряду с фактами? Существует ли отдельный мир возможностей, аналог платоновского мира идей, где обитают потенциальные двойники фактов? И если значение термина «существование» покрывает не только область фактов, но и область возможностей, то что означает «*объективное существование возможности*» (а ведь речь идет именно об объективном существовании возможностей)? Существование Эйфелевой башни является фактом, равно как ее высота в 300 м, которая также является фактом. Однако Эйфелева башня не окружена своими многочисленными возможностями — аналогичными башнями меньшей и большей высоты. Но тогда не совсем ясно, как следует понимать положение «*возможности существуют объективно*»¹.

¹ Один из немногих механизмов решения этой проблемы во многом повторяет тот, который будет предпринят в отношении проблемы объективного существования времени (см. далее). Поскольку *объективное существование возможностей* представляет собой значительную трудность, то решение может состоять в том, чтобы *субъективировать возможное*, а именно назвать его не тем, что принадлежит миру, а тем, что принадлежит сознанию (трансцендентального субъекта). Эту работу проделает Кант. В его философии речь идет о том, что модальность возможности есть не что иное, как категория рассудка, т. е., по сути, то, что позволяет структурировать опыт определенным образом. Никаких *реальных возможностей* за пределами сознания трансцендентального субъекта попросту нет. Возможности актуальных событий есть лишь иллюзорные двойники, существующие в сознании мыслящего субъекта, а проблема *онтологии возможного* есть, по сути, псевдопроблема. Это решение, вполне коге-

Таковы в общем виде некоторые из трудностей аналитической логики в ее применении к физической реальности. Что же может предложить взамен диалектика? Чтобы ответить на этот вопрос, присмотримся еще раз к обозначенным выше проблемам несовместимости логики и мира. Нетрудно заметить, что все эти проблемы имеют один общий корень, а именно *время* — время, которое предположительно существует в физическом мире, но не принимается во внимание (не существует) в логике. В общем виде проблема заключается именно в этом — аналитическая логика затрудняется описывать чистую длительность и потому не в состоянии дать непротиворечивое объяснение темпоральным состояниям физического мира. Действительно, и *проблема отсутствия в физическом мире чистых тождеств, и проблема возникновения нового* в общем виде отсылают к процессуальности мира, а именно его способности разворачивать себя во времени — вещи всегда только делятся («становятся») и потому они *не есть* (тождества), и равно каждое состояние мира возникает как *новое*, поскольку длится во времени. Проблематичность применения любого дискретного исчисления к чистым длительностям, обнаруженная уже элеатами (см. гл. 3), серьезно усложняет задачу непротиворечивого описания физической реальности. Это и есть главный довод диалектики против аналитики — *недостаток аналитической логики состоит в том, что она абстрагируется от временной характеристики мира, в то время как диалектика не намерена этого делать*. Анализическая логика хороша только в случае описания *вечных истин*, к которым, по определению, не причастно *время*¹. Но, как

рентное, предполагает принятие принципа разделения мира на область феноменов (особой реальности, формируемой сознанием) и ноуменов (трансцендентной реальности, существующей независимо от сознания) и в этом смысле не может быть принято неклассической философией, не признающей удвоенных онтологий (см. гл. 5).

¹ Хорошим иллюстративным доказательством к тому, что утверждает в данном случае диалектика, служит теорема о неполноте К. Геделя. Геделю удалось доказать, что для арифметики не действует принцип дедуктивности, который действует для геометрии. Иными словами, в отношении арифметических истин, в отличие от геометрических, невозможно применять принцип сведения любых сложных высказываний к ограниченному числу простейших базовых, называемых аксиомами. Таким образом, арифметика отлична от геометрии в том смысле, что она не является чисто аналитической дисциплиной. Этот вывод прекрасно согласуется сразу с двумя положениями философии Канта — отнесением арифметики к априорно *синтетическому*, а не *аналитическому* знанию и связью арифметики с внутренним чувством времени. Но помимо этого теорема Геделя напрямую доказывает то, что пытается сказать диалектика, — описание времени неподвластно аналитическим процедурам.

кажется, измерением вечных истин весь мир не исчерпывается (платоновский радикализм чужд неклассической диалектике), но тогда нужна такая логика, которая была бы поистине универсальной — т. е. говорила бы о мире целиком. Как раз на эту почетную роль и предлагает себя диалектика.

С точки зрения диалектики мир следует описывать как целостное образование (или, как говорят диалектики, как нечто *реальное*, т. е. *конкретное*, а не *абстрактное*). А это означает, что его следует описывать во времени, из чего следует, что мы должны суметь описать и само время. В свою очередь, задача описания времени, как хорошо известно философии, является одной из самых сложных. Со временем Парменида и Аристотеля вплоть до Лейбница и Канта проблема времени представляла собой собрание парадоксов и апорий. Диалектика, впрочем, полагает, что неразрешимость проблем времени является совершенно естественной, если только мы пытаемся применять к ним аналитическую логику. О каких проблемах идет речь? Поскольку это весьма емкий вопрос, то постараемся только в общих чертах обрисовать суть ключевых проблем описания времени в рамках классической философии и потом рассмотрим диалектическую (неклассическую) альтернативу.

Не будем повторять то, что мы уже говорили в гл. 3 касательно вскрытой элеатами проблемы несоизмеримости континуального и дискретного — ясно, что эта проблема напрямую касается времени (переживаемого континуально, как непрерывное дление) и трудностей его понимания (непротиворечивого описания на языке дискретных величин: моментов, отрезков времени). Непосредственно в такой редакции к данной проблеме обращается Аристотель¹, за-

¹ Аристотель полагает, что время все-таки можно считать *арифметически*, ибо оно является *суммой моментов «теперь»*. Это возможно в связи с тем, что время есть «число движения» и, как всякое число, оно может быть сосчитано. Таким образом, аристотелевская теория времени состоит из двух частей: 1) время есть число движения и 2) время есть сумма моментов «теперь». Ключевая апория времени, открытая элеатами и заключающаяся в невозможности описания непрерывной длительности времени на языке дискретных единиц — моментов, решается у Аристотеля посредством метафоры геометрической *точки*: так же как точка, будучи одной и той же точкой, стягивает отрезок позади себя с отрезком впереди себя, также момент настоящего *стягивает* прошлое и будущее. К сожалению, этот ответ не устраниет апорию, т. к. беспокойство элеатов касалось в том числе парадоксальности математического представления о точке и прямой (как сумме точек). В этом смысле аристотелевское решение представляется, скорее, компромиссом такого рода, при котором парадоксальное решение лучше отсутствия такового.

тем Августин¹ и в последующем, в рамках неклассической философии, А. Бергсон, который прямо указывает на принципиальный конфликт рационального и интуитивного (чувственного) постижения времени. Обратимся к немного иной редакции проблемы времени, о которой нам еще не доводилось говорить. Зададимся знаменитым аристотелевским вопросом, «принадлежит ли время к числу существующих или несуществующих [вещей]»². Если время существует, то оно должно *быть* и не может *не быть*. Но сказать, что время *есть*, невозможно, поскольку оно включает в себя собственное небытие — прошлое и будущее. В этом смысле если мы все-таки намерены описывать время как сумму моментов, то мы должны сказать, что, вместо того чтобы быть суммой моментов «есть», время является собой сумму моментов «есть» и «нет». Для того чтобы *быть*, время должно сочетать в себе *бытие* и *небытие*, что логически невозможно. Так, прошлые события временной оси мыслятся как неотъемлемая часть настоящего (не будь прошлого, настоящего не могло бы быть), но прошлого *нет*, и, следовательно, оно не может входить в состав того, что *есть*. Однако такое включение есть единственный способ мыслить время, притом, что с точки зрения аналитической логики бытие и небытие не могут составлять никакого синтеза (пока есть бытие, небытия и вовсе нет). Что из этого следует, кроме того, что время никак не удается депарadoxализировать? В действительности здесь скрывается еще одна большая трудность. Когда мы ставим вопрос о *бытии времени*, мы также имеем в виду вопрос о *времени бытия*. Этот вопрос появляется как один из самых первых вопросов философии — если бытие 1) *есть* нечто предельно изначальное и предельно всеобъемлющее, то следующий вопрос, который мы адресуем бытию, будет таким: 2) *длится ли оно*, т. е. *разворачивает ли себя во времени?* Однако, как мы увидели выше, утвердительный ответ на второй вопрос невозможен — бытие может только быть, в то время как время требует модальности небытия, и, следовательно, бытие не может длиться. Это означает, что у бытия нет времени и нет истории, а все события мира уже присутствуют в нем одновременно — симультанно. А это, в свою очередь, означает, и это итог представленных выше рассуждений, — *время не существует*

¹ Августин виртуозно демонстрирует рациональную, т. е. построенную на дискретировании объекта *неописуемость* времени. Его решение, состоящее в *субъективации* времени, поясняется посредством метафоры «растяжения души».

² Аристотель. Физика. Кн. 4. Гл. 10 // Соч.: в 4 т. М., 1976.

в качестве объективной реальности. Поясним этот вывод. Если время, как мы убедились, не есть характеристика бытия, то оно попросту не может быть причислено к «числу существующих вещей» (процессов). Таким образом, *время не есть нечто объективное или реальное*, или, в более поздней философской лексике, — нечто *ноуменальное и трансцендентное*. Эта логика рассуждения определяет всю историю западной метафизики в ее анализе проблемы времени. Если мы считаем время *объективным*, что и пытаются делать античная онтология, то мы получаем неразрешимые парадоксы, неминуемо сопутствующие анализу времени, избавиться от которых можно единственным образом — объявиь бытие вечным и неизменным, все события которого уже содержатся в бытии. Тогда такое понятие, как «время мира», представляется нонсенсом — мир не длится и не развертывается, и *реально* у него нет ни будущего, ни прошлого, но только настоящее. Это, по сути, означает, что *объективного времени попросту не существует*. Этот вывод сделает вначале Августин, первый посткантрический философ, двинувшийся в сторону *субъективации* времени, и в последующем Кант, отводящий темпоральности границы исключительно субъективной (человеческой) реальности. Таким образом, рассуждая строго аналитически, мы получаем следующий вывод — время не является *объективным* свойством реальности, но есть *субъективное* свойство человеческой чувственности. В этом выводе мы в который раз встречаемся с типичным для классики ходом: чтобы устранить противоречия, приходится «раздваивать» онтологию¹.

Диалектика предъявляет две претензии к такому сценарию разрешения проблемы времени. Во-первых, как мы уже сказали, механизм расщепления онтологии, традиционно раздражающий неклассику², не выглядит логически безупречным. А во-вторых,

¹ В связи с этим надо отметить, что посредством этой же формулы удвоения христианская философия пыталась сохранить некое подобие *объективного статуса времени*. При этом она целиком опиралась на ставшее каноническим в христианстве определение времени, предложенное Платоном: «время есть подвижный образ вечности». Однако и в этом случае христианство вслед за Платоном всегда готово указать на *неистинность* тварного мира и иллюзорность его темпоральности. Поистине есть только вечность, ибо бытие как таковое пребывает вечным, т. к. применение к нему категории длительности ведет к противоречиям. Кроме того, поскольку в христианской онтологии, в отличие от платоновской, уже есть субъект, то наличие «образа времени» уже напрашивается отнести к душе, сказав, что именно она ответственна за *производство* времени.

² С точки зрения неклассики, до тех пор пока мы будем придерживаться аналитической логики, мы будем постоянно удавливать мир (время)

диалектика пожелает вернуть времени объективные права существования. Диалектика станет тем философским методом, который попытается *онтологизировать время на правах объективного процесса*. Иными словами, диалектика постарается доказать, что *существует время бытия*, а значит, время реально и объективно. Как это сделать, и почему это не удавалось в рамках аналитической логики? Сделать это можно единственным способом — *уравнять в правах бытие и небытие* таким образом, чтобы сказать — *небытие бытийствует*. В свою очередь, в рамках аналитической логики не удавалось объективировать время в связи с тем, что положение «небытие бытийствует» является чистейшим абсурдом, ибо содержит в себе фундаментальное противоречие. Как же диалектика может предлагать нам такое абсурдное утверждение в качестве истинного, и как она может выстраивать свое теоретизирование на базе подобной «аксиоматики»?

Сразу скажем: для диалектики наличие в системе противоречий является абсолютно нормальным эпистемологическим явлением. Если аналитика проходит под знаком «противоречий не должно быть», то диалектика проходит под знаком «противоречия обязаны наличествовать». Означает ли это, что диалектика представляет собой пример философии абсурда? Не совсем. Вот что говорит диалектика в оправдание своей экстравагантной методологии.

Для начала ответим на вопрос: «что такое противоречие?» В самом общем виде под противоречием понимается «отсутствие соответствия». Действительно, противоречие появляется тогда, когда не удается достичь соответствия между двумя утверждениями или двумя фактами. Например, когда говорится, что «небытие бытийствует», это суждение содержит противоречие, т. к. оно не

мя/вечность; идеи/вещи; потенциальное/актуальное и т. д.). Одним из самых ярких подтверждений этому является знаменитое кантовское решение проблемы антиномий. Как известно, Кант, определивший решение антиномий как ключ к разделению мира на ноумены и феномены, полагал, что проблема столкновений чистого разума будет устранена, если согласиться с тем, что тетическая часть антиномий выполняется в феноменальном мире, а антитетическая — в ноуменальном. Так, для феноменальной реальности истинно положение о том, что начало мира совпадает с началом времени, а в ноуменальной верно то, что мир вечен и не возникал во времени. Соответственно, с феноменальной точки зрения истинен детерминизм, а с ноуменальной — индетерминизм.

Только приняв диалектику, можно сказать, что мир существует «один раз». Именно в этом смысле неклассика будет использовать профессиональный термин «имманентизация» онтологии, имея в виду, что онтология может быть только одной, а не удвоенной (на мир имманентного и мир трансцендентного).

соответствует аксиомам «бытие бытийствует» и «небытие небытийствует». Рассуждая подобным образом, мы не выходим за пределы самой логики. Но, кто сказал нам, и это главный вопрос диалектики, что *по ту сторону* логики, а именно в *физическом мире*, *нет противоречий*? Почему мы должны ограничиваться областью мысли, разве все мы являемся солипсистами и не предполагаем внешней нашей мысли физической реальности? А если мы признаем ее наличие, то не должны ли мы также задаться вопросом, работает ли в природе правило «противоречий быть не должно»? На первый взгляд этот вопрос может показаться нам не менее абсурдным, чем утверждение «небытие бытийствует». Действительно, разве можно говорить, что некоторые физические качества *сами по себе* содержат противоречия? Какое, например, противоречие заключается в том, что кактус зеленый, а лимон желтый? Применение категории противоречия к миру физических вещей кажется глубоко иррелевантной процедурой. Но вот что имеет в виду диалектика. Она говорит: физическая реальность устроена каким-то образом и живет по каким-то законам. Далее является исследователь, намеревающийся описать эту реальность. И тут-то в отношения между реальностью и исследователем закрадывается абсолютно догматическая, ни на чем не основанная и никем не доказанная, произвольная вера в то, что в описании реальности не должно быть никаких противоречий. Что включает в себя эта вера? Скрытое утверждение: «исследователь тогда описывает мир правильно, когда его описание лишено противоречий». Но это положение, в свою очередь, означает — *реальность свободна от противоречий*. Но кто доказал это положение? Каков статус утверждения «противоречий не должно быть»? По мнению диалектики, это положение является ничем не обусловленной, т. е., по сути, догматической верой западноевропейской метафизики в непротиворечивую природу реальности. Отсюда диалектика делает следующий шаг. Она говорит: если мы допустим, что в самой реальности содержатся противоречия, то наше описание, которое *может будет содержать противоречия*, вполне адекватно опишет эту реальность. Выше мы сказали, что противоречие — это отсутствие соответствия. Здесь же соответствие как будто соблюдено — если реальность содержит противоречия, то мое описание не может быть их лишено. В противном случае я фальсифицирую мир. Если же мое описание полностью согласуется с предметом описания, т. е. соответствует ему, значит оно *лишено противоречий*. Таким образом, противоречия, мучающие аналитическую философию, исчезают. Иначе говоря — *нет никакого противоречия в том, что описывая противоречивую реальность, мы описываем*

ее противоречиво. Возможно, кому-то здесь и вспомнятся слова Ж. Сореля, которыми открылась эта глава. Но попробуем все же разобраться в системе диалектики, чтобы до конца представить ее философские устремления и стратегию их достижений.

Многое прояснится, если мы поймем, что означает для диалектики положение — *реальность содержит противоречия*. Для этого нам надо вернуться к главной проблеме, инспирирующей, как мы сказали, диалектический метод, а именно к вопросу о времени.

Выше мы сказали, что диалектика намерена объективировать время, т. е. представить его реальной характеристикой бытия. Позиции диалектики достаточно сильны в этом начинании — длительность мира дана нам в непосредственном наблюдении и чувственном восприятии. В этом смысле, скорее, две возможные аналитические версии: 1) время есть иллюзия и 2) время реально, но только в пределах человеческой онтологии — кажутся континутивными. Аналитика оказывается в условиях дилеммы — или *по истине* времени нет нигде, или оно есть, но, будучи производимым субъектом, существует только в его онтологии. Таким образом, диалектика считает возможным начать с утверждения, согласующегося с данными чувств. Но как согласовать эти данные с требованиями разума? В первую очередь надо усвоить, что положение «реальность содержит противоречия» есть *выраженная на языке разума* констатация — мир длится, мир разворачивает себя во времени. Когда аналитический разум берется описывать временность мира, он сталкивается с противоречиями, которые затем отвергает вместе с самим временем. В этом месте диалектика делает свое первое замечание — мы не имеем права отбрасывать противоречия, ибо они вполне реальны. *Противоречивость* мира есть не что иное, как его способность длиться, протекать, или, если использовать профессиональный язык, *отменять (отрицать) себя диалектически*. В отношении этой замечательной способности диалектика будет использовать важнейший для всей неклассической мысли термин — негация (негативность), который в буквальном смысле есть *бытие небытия* (далее мы разъясним эту формулу дополнительно). «Негативность, присутствующая в Бытии (= в Идентичности), сообщает ему Темпоральность (= Тотальность), которая существует в качестве реальной длительности Мира и которая проявляется как историческое Время или История»¹. По-

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 60.

скольку в мире есть *реальная длительность*, постольку и возникают противоречия, т. к. одни истины постоянно сменяют собой другие. Так, Гегель в самом начале своей «Феноменологии духа» пишет: «На вопрос: что такое “теперь”? — мы... ответим, например: “теперь” — это ночь. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраним. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь, в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась. “Теперь”, которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается, — как нечто *сущее*; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само “теперь”, конечно, остается, но как такое “теперь”, которое не есть ночь. Точно так же оно сохраняется в отношении дня, который есть теперь как такое “теперь”, которое есть также и не день, т. е. как нечто *негативное вообще*¹. Таким образом, «противоречия» есть не что иное, как описанные на языке аналитического разума ключевые характеристики мира — его способность к разворачиванию себя во времени, т. е. к переходу от одних своих состояний к другим. Такова реальность, каждое мгновение предъявляющая нам себя во всей своей убедительности — мир темпорален, и требуется значительное усилие (каковое и совершилось на протяжении всей истории западноевропейской метафизики), чтобы убедить себя в том, что воспринимаемое есть иллюзия. Главным камнем преткновения аналитического разума, описывающего длительность и текучесть мира, является, как мы видели, положение «небытие бытийствует», с которым аналитика никак не может согласиться. Диалектический разум есть, в свою очередь, такой разум, который готов принять истинность этого положения. Однако диалектика не просто постулирует этот принцип, она пытается показать, почему аналитический разум испытывает столь серьезные трудности на пути описания реального мира. При этом диалектика вовсе не намерена упрекать аналитический разум в ложности. Мы помним, что еще элеаты поставили философию в ситуацию трудной дилеммы — либо разум, либо чувства нас обманывают. Означает ли это, что диалектика, поверив чувственной достоверности, готова отказать в правдивости разуму? Ведь это означало бы, что логика, аксиоматика и весь корпус аподиктического знания ложны! Диалектика ни в коем случае не готова на

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 25.

такие жертвы! Утверждение, которое она делает, является гораздо более сдержанным — согласно диалектике, аналитический разум не ошибочен (он вполне истинен), а просто недостаточен для того, чтобы описать мир целиком. Именно в этом смысле диалектика отличает *аналитический разум от диалектического*. Первый есть метафизический разум, полностью зависящий от классической логики и аксиоматики. Ошибка классической философии заключалась лишь в том, что она полагала этот разум универсальным, всеобщим и окончательным, иными словами, она полагала его *метаразумом*. В свою очередь, диалектика упрекнет классическую философию исключительно в том, что последняя приняла *перевую ступень* разума за *целый* разум. Истинным же *метаразумом*, который, как уже ясно из сказанного, будет собственно диалектическим, может стать лишь тот разум, который описывает мир во всей его полноте, т. е. не только как совокупность вечных истин, но и как собрание сменяющих друг друга во времени объектов и состояний.

Если только диалектический разум в состоянии описать мир *как он есть*, то каким же будет это описание? Иными словами, какова структура мира, какова онтология с точки зрения диалектики? Прежде всего, мир есть *нерасторжимое и нераздельное* целое двух своих измерений: 1) вечных истин аподиктического знания (мир *чистого тождества*) и 2) изменяющихся во времени объектов и состояний физического мира (мир *чистого различия — негативности*). Но лишь в дидактических целях диалектика готова потерпеть такую формулировку, согласно которой мир предстает как *сумма двух своих измерений*, ибо основная мысль диалектики заключается в том, что мир есть *не дуальное*, а именно *синтетическое* (целостное) образование. Мир, взятый целиком, есть *чистое единство*. Два измерения (о которых диалектика, скорее, предполагает говорить как о *характеристиках* или *свойствах* реальности) предстают автономными мирами именно в рамках аналитической философии, где господствует аналитический, *расщепляющий* разум. С точки же зрения диалектики, мы как раз не должны разделять мир на тождественное (идеальное, абстрактное, бытое) и различное (физическое, единичное, длающееся). Почему мир является целостным образованием, единым и неделимым? Это связано с тем, что реальный мир *конкретен*, а не *абстрактен*. В эту пару терминов диалектика вкладывает следующий смысл. Все, что существует *реально*, является абсолютно единственным и уникальным, причем таковым оно является благодаря своей явленности в *фи-*

зическом мире¹. Но в то же время, если бы существующее реальное было бы только единичным, оно никогда не могло бы быть ни познано, ни узнано. Успех познания объясняется тем, что все реальное является еще и понятием, т. е. абстрактной идеей. Иными словами, реальные вещи мира являются определенными потому, что таковыми их делают *понятия*². Допустим, в мире существует

¹ Вот, что говорит об этом Кожев, один из самых блестящих популяризаторов гегелевской философии и сделавший из Гегеля культовую фигуру для целого поколения французских неклассических философов: «Обратим внимание на реальный Стол. Это не *Стол* “вообще” и не *некий стол*, но *именно-этот-вот конкретный стол*. Таким образом, когда “наивный” человек или представитель какой-нибудь науки говорят об *этом столе*, они отделяют его от остального универсума: они говорят об *этом столе*, но не говорят о том, что не является этим столом. Но *этот стол* не парит в пустоте. Он стоит на *этом полу*, в *этой комнате*, в *этом доме*, в *этом полушарии Земли*, а Земля находится на определенном расстоянии от Солнца, которое, в свою очередь, занимает определенное место в галактике, и т. д. и т. п. Говорить об этом столе, умалчивая об остальном, — значит *производить некую абстракцию* этого остального, которое в действительности так же реально и конкретно, как и сам этот стол. Говорить об этом столе, не говоря о совокупности Универсума, который его включает, — то же самое, что говорить об этом Универсуме, не говоря об *этом столе*, который в него включен; это значит вести речь об *абстракции*, а не о *конкретной реальности*. А то, что истинно по отношению к пространству, истинно также и по отношению ко времени. *Этот стол* имеет именно эту, а не иную историю, и не прошлое “вообще”. Он был изготовлен в данный момент из *этой* древесины, из *этого* дерева, которое в данный момент выросло из *этого* семени, и т. д. Короче говоря, в качестве *конкретной реальности* существует пространственно-временная *точность* природного мира: все, существующее *изолированно*, есть поэтому не что иное, как *абстракция*, которая изолированно существует лишь при помощи мышления и в мышлении человека, который ее мыслит» (Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 71).

² Приведем еще одну цитату из Кожева: «Когда речь идет о некоем изолированном объекте, то имеет место абстрагирование от остального универсума. Говоря об “этом столе” или, например, об “этой собаке”, о них говорят так, как если бы они были единственными в мире. Но в действительности в качестве реальных объектов собака и стол занимают в данный момент совершенно определенное место в реальном Мире, и они не могут быть отделены от того, что их окружает. Но человек, изолирующий их посредством своего мышления, способен в этом мышлении комбинировать их, как ему нравится. Он может, например, поместить эту собаку под этот стол, даже если на самом деле в этот момент их разделяет тысяча километров.

Таким образом, когда создают *понятие* некоторой реальной сущности, то ее отделяют от ее *hic et nunc*. Понятие вещи есть сама вещь, отделенная от ее наличного *hic et nunc*. Следовательно, понятие “этой собаки” отличает-

всего 1 миллион деревьев (мы понимаем, что как бы ни было велико в мире число некоторых объектов, оно всегда фиксировано, по крайней мере, если речь идет о фиксированном промежутке времени). Тогда то, что делает некоторое дерево, скажем, 555-м в ряду прочих, есть проявление его *единичности*, но то, что оставляет его при этом *деревом*, есть проявление его *абстрактности*. Некий объект является *этим* (проявление *единичного*) *деревом* (проявление *абстрактного*), т. е., в целом, *понятием*¹ (проявление *конкретного*). Таким образом, всякая *единичная вещь* физического мира, которая всегда вполне *конкретна*, есть еще и *понятие*. Еще определенное эту мысль можно пояснить, если воспользоваться ключевыми положениями кантовской философии — *реальные объекты*, с которыми мы имеем дело, есть *объекты-нашего-опыта*, иными словами, объекты, которые являются таковыми в пределах нашей способности к восприятию. То есть если существует реальный стол, то он будет предметом-нашего-понятийного-опыта, или, в терминологии Кожева, столом-о-котором-говорят². Соответственно, и вся реальность как синтетическое образование есть, по сути, реальность-о-которой-говорят, которая в силу своей конкретности соединяет в себе нерасторжимым образом *абстрактное* и *единичное*. И равно, по истине, реальность есть длящееся бытие,

ся от реальной конкретной собаки, к которой оно “относится”, лишь тем, что собака существует здесь и теперь, тогда как ее понятие существует везде и нигде, всегда и никогда. Таким образом, отделять сущность от ее *здесь и теперь* — это значит отделять ее от ее “материального” основания, однозначно заданного остальным данным пространственно-временным универсумом, составной частью которого и является эта сущность. Вот почему сущность может быть перенесена куда-либо или как угодно “упрощена”, после того как она стала понятием. Вот почему эта реальная собака существует в качестве “понятия” не только как эта собака, но также и как “некая собака”, “собака вообще”, “четвероногое”, “животное” и т. д., или вообще как “существо”. А что касается той силы, которая производит *отделение* и которая является источником возникновения всех наук, искусств и ремесел, то она есть та “абсолютная” власть, которой Природа не способна оказать никакого действительного сопротивления». (Там же.)

¹ Диалектика использует термин «понятие» не в классическом смысле, как чисто абстрактную и идеальную единицу, а именно как нечто конкретное, как вещь. Иными словами, диалектика постулирует тождество понятий и вещей.

² В части этих соображений диалектика выступает прилежной последовательницей трансцендентальной философии Канта, хотя во многом на этом ее преемственность исчерпывается, т. к. диалектика категорически отбрасывает все остальное в философии Канта: удвоение мира на ноуменальное и феноменальное измерение, наличие явлений и вещей-в-себе и пр.

бытие, которое разворачивается во времени, т. е. имеет *историю*. Отсюда диалектика делает свой главный вывод — *время реально как время бытия вообще*, а не только как время феноменального мира. По сути, *признание времени реальным и объективным, без того чтобы мир был удвоен, и есть диалектика*. Довольно сложный терминологический и концептуальный аппарат диалектики, включающий такие понятия, как «*снятие*», «*отрицание*», «*способность отменять себя диалектически*», в т. ч. «*негация*» и «*негативность*», разработан ею с единственной целью — дать адекватное описание бытию, которое длится. Диалектический метод состоит, таким образом, в применении такого концептуального аппарата, который позволит описывать мир таким, каков он есть, не считая его ни иллюзией, ни миром второго порядка. В каком-то смысле диалектика презентирует себя как философию здравого смысла — гораздо легче признать время существующим реально, чем прилагать значительные усилия к тому, чтобы считать его фикцией или существующим лишь при определенных (субъективных) условиях. Для этого надо лишь изменить язык описания мира (а значит, и язык философии) — в конечном итоге, если ключевые парадоксы описания временности мира возникали между языком (разумом) и миром, то резоннее изменить язык (разум), чем пытаться изменить мир.

Означает ли сказанное, что если мы согласились объявить время мира реальным, то, в свою очередь, его тождественность мы должны объявить иллюзией? Диалектика вовсе не намерена этого делать, в связи с чем она и отводит аналитическому разуму место первого шага, а не отвергает его совсем. Выше мы сказали, что по методу диалектики аналитический разум предлагает нам истинные, но неполные описания мира. Это означает, что тождество мира также вполне реально. Как диалектика надеется соединить тождество и изменчивость мира, и что означает утверждение «*тождество существует реально?*». В общем виде ответ диалектики по этому вопросу можно представить так: синтез тождества и изменчивости бытия достигается тем, что это *само бытие* себя длят (отрицают), а не кто другой. Уже формула диалектики «*бытие длят себя во времени*» указывает на то, что бытие длится и в то же время продолжает *быть* бытием. Таким образом, за поддержание бытия как бытия ответственно не менее реальное *тождество*, а за его способность к развертыванию во времени отвечает уже упомянутая выше *негативность*. Но и то, и другое, напомним, суть характеристики реального бытия. Кожев говорит об этом так: «*Идентичность и Негативность — суть две универсальные примордиальные онтологические категории*. Благодаря

Идентичности всякое сущее остается *тем же самым* сущим, вечно *идентичным самому себе и отличным от других...* Но благодаря Негативности идентичное сущее может отрицать или упразднять свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность¹. Аргументировать реальность тождества можно еще более наглядно — если тождество мира не существовало бы объективно, не существовало бы и самого мира, т. к. движение негации полностью уничтожило бы его. Если бы существовала одна лишь негативность, не существовало бы ничего. «Негация *A* имеет *позитивное* или специфически определенное содержание, потому что она есть негация *A*, но не *M* или *N*, например, или же какого-нибудь неопределенного *X*. Таким образом, “*A*” сохраняется в “не-*A*”, или, если угодно, оно здесь “диалектически-снято” (*aufgehoben*). Именно поэтому не-*A* — это не чистое Ничто, а некая позитивная сущность, т. е. сущность специфическая, определенная и даже идентичная самой себе, так же как и *A*, которое здесь отрицается: не-*A* есть все это, так как оно *результатирует* из отрицания специфического и определенного *A*².

Такова в общем виде диалектическая картина онтологии, важнейшей в которой является идея объективной длительности мира. Но прежде чем закончить эту главу, скажем еще несколько слов о ключевой категории диалектики, которой, как мы сказали выше, является категория *негативности* и которой мы обещали уделить еще немного внимания. Негативность, или *негация*, вводится в диалектике как *способность мира к смене собственных состояний*. На первый взгляд, в этом определении нет ничего, что бы не согласовывалось с фактическим положением дел, ибо мир, как он нам дан, действительно длится. Однако для того чтобы эта способность к длению была реализована, и главное, для того, чтобы мы могли понимать, как это возможно, мы должны сказать, что негативность *есть* еще и реальное *ничто*, то самое, которого по всем законам классической логики не должно и не может быть. В диалектике это *ничто* оказывается существующим, поскольку именно оно в результате своей деятельной производительности темпорализирует мир. Каким образом диалектика решается онтологизировать ничто? С одной стороны, это есть единственный способ присвоить

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 49.

² Там же. С. 67.

времени объективный статус существования. Но у процедуры онтологизации *ничто* есть еще один мотив.

Для того чтобы его рассмотреть, нам придется еще раз подвергнуть ревизии кое-какие из основополагающих тезисов классической философии. Выше мы рассмотрели некоторые трудности применения к реальности «закона тождества», теперь же обратимся к некоторым проблемам согласования с реальностью другого фундаментального закона логики — «закона исключенного третьего». Для этого нам надлежит вновь припомнить Аристотеля, а именно анализ проблемы *применения закона исключенного третьего к единичным будущим событиям*¹. Закон исключенного третьего формулируется Аристотелем следующим образом: «Не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо, что бы то ни было одно — либо утверждать, либо отрицать»². Универсальность этого закона требует специальной оговоренности — он применим ко всем контрадикторным (противоречащим) суждениям, но не применим к контрарным (противоположным). Например, если говорится, что некий предмет либо окрашен, либо не окрашен, то положения «окрашен», «неокрашен» исключают друг друга (противоречат друг другу) и если *неверно, что предмет окрашен*, из этого с необходимостью следует только одна возможность — *предмет неокрашен*, т. е., как говорят логики, *третьего не дано*. В свою очередь, если говорится, что существуют *предметы черного и белого цвета*, то отсюда нельзя заключить, что если предмет *не-черный*, то он белый, т. к. *не будучи черным, он может быть любого другого цвета*. Ясно, что закон исключенного третьего действует только в отношении таких двух групп элементов множества, которые исчерпывают весь универсум элементов данного множества. Может ли тогда этот закон применяться к высказываниям, которые описывают события, происходящие во времени? Безусловно, может, т. к. любое событие *либо происходит (произошло, произойдет), либо не происходит (не произошло, не произойдет)*. В свою очередь, *адекватное* применение закона означает не только возможность построения осмысленной оппозиции «или произошло, или не произошло» и т. д., но и возможность однозначной верификации, а именно указание на истинность или ложность того или иного высказывания. Требование верификации есть существенный момент данного закона, т. к. его единственное назначение и состоит в том, чтобы с абсолютной достоверностью определять истинность

¹ Аристотель. Соч. Т. 1. Об истолковании. § 9. С. 216.

² Аристотель. Соч. Т. 1. С. 141.

одного члена оппозиции в случае ложности другого, и наоборот. Так, если мы имеем два высказывания «Сейчас идет дождь» и «Сейчас не идет дождь», то если сейчас за окном действительно идет дождь, то второе высказывание неверно, и наоборот. То же самое можно сказать и в отношении двух других высказываний, фиксирующих события прошлого: «Цезарь был провозглашен императором в 49 г.» и «Цезарь не был провозглашен императором в 49 г.» — для установления истинности одного и ложности другого утверждения нам следует свериться с данными истории. Попробуем теперь применить этот закон к описанию будущих событий. Например, «Завтра футбольный матч состоится» и «Завтра футбольный матч не состоится»¹. Возможно ли в данном случае установить истинность или ложность одного из этих высказываний, иными словами, возможна ли верификация в данном случае? Очевидно, что, пока «завтра» не наступило, т. е. не стало «сегодня», такая верификация не осуществима. Означает ли это, что закон исключенного третьего не действует в отношении будущих событий и в будущем, следовательно, может происходить что угодно и как попало (футбольный матч, к примеру, может одновременно и происходить, и не происходить и т. д.). Задача Аристотеля и всей формальной логики состоит в том, чтобы сказать, что такие безобразия совершенно исключены, т. к. невозможность фактической (содержательной) верификации не означает неверность самого закона (его формальной структуры). Иными словами, тот факт, что некое событие *строго* или «произойдет», или «не произойдет», не зависит от того, известен ли ответ на этот вопрос сегодня или не известен. «Ведь не потому, что утверждают или отрицают что-то, оно будет или не будет, и это верно относительно десяти тысяч лет не более, чем относительно любого времени. Так что если бы дело обстояло во всякое время так, что одно из [противоречащих друг другу высказываний] истинно, то необходимо, чтобы произошло именно это; и со всем проишедшим дело всегда обстояло бы так, что оно произошло бы по необходимости»².

Формальная логика, таким образом, стремилась бы в этом вопросе сказать следующее — невозможность верификации не отменяет верности закона. В действительности, это можно сделать, если признать, что события будущего *уже есть*. С одной важной оговоркой — они есть не для *нас* (любого конечного или частного наблюдателя), а они *есть в мире*. Иными словами, когда речь идет

¹ Пример самого Аристотеля: «Завтра морское сражение необходимо будет или не будет».

² Аристотель. Соч. Т. 1. Об истолковании. § 9. С. 217.

о невозможности верификации, то правильней говорить о невозможности *частной верификации*. Но ее неосуществимость не влияет на истинность закона. В свою очередь, *абсолютная верификация* (наличие в мире) должна быть необходимым образом соблюдена для того, чтобы закон мог выполняться. Что подразумевается под «*абсолютной верификацией*»? Поясним эту мысль на следующем примере. Допустим, перед нами ставят черный ящик с совершенно неизвестным нам содержимым — когда ящик открывают, мы находим в нем первый том собрания сочинений Гегеля. Ясно, что книга попала в ящик не в тот момент, когда мы ее обнаружили, а она уже была там, когда мы еще только размышляли о содержимом ящика. Также, прогуливаясь по незнакомой улице незнакомого города и заворачивая за угол, мы, обнаруживая красивый памятник, прекрасно понимаем, что он попал сюда не в связи с нашим прибытием, но уже находился здесь, сделав возможным *обнаружение* себя. В отношении обоих этих событий с необходимостью действует закон исключенного третьего — книга *или* находится, *или* не находится в ящике, а памятник *или* расположен, *или* неложен в городе. Открытие ящика или обнаружение памятника для меня, частного наблюдателя, суть будущие *новые* события, но для мира они не являются новыми — когда событие *еще* не существует для меня, оно *уже* существует в мире, и именно поэтому в его отношении будет выполняться закон исключенного третьего. Таким образом, когда мы спрашиваем, состоится ли завтра футбольный матч, мы можем не знать ответа на этот вопрос (частная верификация), однако *мир обязан «знать»* (абсолютная верификация), т. к. это *«знание»* и есть выполнение закона — однозначный ответ на вопрос: произойдет или не произойдет? Означает ли это, что и все другие будущие события, которые приходят ко мне, являются *новыми для конечного наблюдателя, но не для мира?* Утвердительный ответ на этот вопрос помимо прочего означает философское обоснование концепции *судьбы*, имеющей для античного сознания колossalное значение.

Что можно сделать в данной ситуации? Все возможные философские ходы, уместные в данном случае, нам уже хорошо известны. Или закон исключенного третьего следует соотнести только с сознанием познающего субъекта (как трансцендентальную категорию), что и будет сделано в последующем в философии Канта. Или признать, что будущих событий на самом деле нет. Откуда же они тогда появляются? Из ничего, не-бытия или негативности, т. е. реальной онтологической пустоты. Диалектика готова сказать: сам мир «не знает», произойдет ли завтра футбольный матч, поскольку этого события нет не только для конечного наблюдателя.

теля, его *вообще нигде нет*. Этого события не существует объективно, значит, и само *несуществование также объективно*. Это *объективное несуществование и есть негативность* — важнейшая характеристика мира, позволяющая ему развиваться. Ее необходимо ввести, поскольку в противном случае мы будем бесконечно блуждать в лабиринтах парадоксальных выводов и ложных посылок. Философия, отрицающая реальность небытия, никогда не сможет объяснить два очевидных факта — длительность мира и его способность к порождению новых событий и состояний.

В заключение резюмируем кое-что из сказанного касательно взаимоотношений между диалектическим разумом и аналитическим. Выше мы отметили, что диалектика как бы выбирает в себя аналитический разум, которому предписывается не выходить за пределы собственной компетенции во избежание появления парадоксов и апорий. Однако, несмотря на такое, в общем и целом, терпимое отношение к аналитическому разуму, у диалектики имеется к нему одна главная претензия, которой мы уже касались выше. Речь идет о столь не любимом неклассикой принципе удвоения, или философском *дуализме*. Проблема аналитического разума заключается в том, что он, пытаясь выйти за пределы собственных возможностей, т. е. описывать мир целиком, по большей части вынужден прибегать к удвоению — дуализму¹. Диалектика, которая имплицитно предсказывала закат дуалистических концепций в философии², тем не менее считала дуализм главным проклятием западной метафизики. Опасность дуализма кроется в его обманчивой простоте, в действительности же он, предлагая лишь видимость решения, на деле отсрочивает его. По мнению диалектики, все дуальные решения в философии суть тупиковые решения. После того как аналитическая мысль проводит искусственное разделение, в то время как нигде и ничего в мире не разделено, она пыт-

¹ Основные версии дуализма в классической философии следующие: дуализм платоновского типа (разделение онтологии на вещи и идеи), дуализм аристотелевского типа (разделение мира на потенциальное и актуальное, а также форму и материю), христианский дуализм (разделение на мир сотворенный и божественный), трансцендентальный кантовский дуализм (разделение на феноменальное и ноуменальное измерения), психофизический дуализм картезианского типа (разделение на субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную), субъект-объектный дуализм и т. д.

² По крайней мере, в отношении современной философии сознания можно считать, что ее прогнозы сбылись, т. к. дуалистический подход, согласно которому есть две субстанции — телесное и ментальное, является в наши дни не слишком популярным. Большинство современных подходов к решению проблемы «сознания-тела» так или иначе склоняются к монистическим версиям.

тается затем исправить последствия собственного заблуждения, « заново склеить мир» или объяснить, как возможно взаимодействие, сосуществование, согласование частей и пр.¹ При этом ни одно из предлагаемых дуалистическими концепциями решений не кажется диалектике удовлетворительным. В свою очередь, источником вдохновения различных разделов неклассической философии, активно выступающих против различного рода дуальностей, станут именно положения диалектической философии.

Впрочем, в XX в. отношение к диалектике было самым неоднозначным. Если неклассическая философия, по крайней мере, в ранний свой период была склонна ей поклоняться (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Лакан и пр.), то классика диалектике не доверяла и относилась к ней с подозрением (К. Поппер, Б. Рассел). При этом главный упрек заключался в ее чрезвычайной мифологичности и фантастичности, избыточной терминологической и концептуальной громоздкости и практически полной потере связи с реальным миром и здравым смыслом. С этим видением диалектики можно соглашаться, а можно оспаривать, но, как бы то ни было, парадоксальность диалектики заключается в том, что ее намерения были прямо противоположными списку предъявленных ей объявлений. Диалектика начиналась как попытка минимальными философскими средствами дать наиболее правдоподобное описание реальности. В этом смысле диалектика противопоставляла себя экстравагантным теориям классической метафизики — платонизму, утверждавшему, что где-то есть неподвижный мир идей; аристотелизму, постулирующему вечное существование мира; христианству, где Бог пребывает в вечности, а сотворенный мир —

¹ К примеру, одна из весьма актуальных философских проблем соотношения сознания и тела (психофизическая проблема) имеет в диалектике вид псевдопроблемы, т. к. предваряющее постановку проблемы разделение на «сознание» и «тело» является своего рода «категориальной ошибкой» аналитики. Примером диалектического решения той проблемы может послужить работа Мерло-Понти «Структура поведения», где предпринимается попытка «снять» психофизическую проблему. Для начала Мерло-Понти указывает на то, что чистого *cogito* попросту не существует, оно всегда *кому-то* принадлежит. В том числе и в аргументе самого Декарта речь идет о формуле «*Я мыслю*». Но всякое Я по определению конкретно, — если сознание и существует, то всегда как индивидуальное сознание. В свою очередь, всякое сознание уникально и неповторимо в силу своего уникального чувственного, т. е. если угодно, телесного опыта. Именно тело наделяет нас единичностью и индивидуальным опытом, т. к. именно телом мы помещены в конкретное место пространства и времени. Таким образом, сознание индивидуализировано благодаря телу, а «*я мыслю*» основано на «*я воспринимаю*», что должно доказывать синтетическое единство души и тела.

в истории; наконец, кантианству, где синтез времени происходит лишь в сознании трансцендентального субъекта, и т. д. Диалектика пыталась вернуть философию к ее способности воспринимать очевидное — разве не очевидно, что мир длится; разве эта интуиция не дана нам в простом, не отягощенном концепциями наблюдении? И тогда разве не логично свести роль философа к роли описателя самоочевидной реальности¹? Именно такими задачами инспирировалась диалектика и в этом смысле являла собой не более как специально разработанный язык описания реальности в том виде, как она нам дана. Но, несмотря на простоту поставленных задач, способы их достижения не покажутся классической философии убедительными, и диалектике так и не удастся заслужить доверие классики. При этом диалектику постигнет двойное несчастье, т. к. и в лоне самой неклассической философии против диалектики нагреет бунт неповиновения. И хотя это случится не скоро, и тому будет предшествовать длительный период практически полного взаимопонимания, после безоговорочного возвышения диалектики (с нач. XX в.) неклассика упрекнет ее в недостаточной смелости и скрытой метафизичности (после 1960-х гг.) и станет предпринимать попытки по ее радикализации, улучшению или даже полному отказу от нее. Однако критика диалектики в пределах неклассики будет означать не возврат к классической метафизике, но, скорее, бунт диалектики против самой себя.

Г л а в а 7

ОТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ К ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Идея фундаментальной онтологии² самым тесным образом связана с рассмотренной выше темой «снятия удвоения». Коль скоро мы условились не оперировать никакими ложными дуализ-

¹ В своей работе «Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля», многократно здесь цитируемой, А. Кожев как раз отстаивает точку зрения, согласно которой метод Гегеля полностью совпадает с методом Гуссерля. И таким образом, философия Гегеля есть феноменологична, а философия Гуссерля — диалектична.

² Термин «фундаментальная онтология» ввел М. Хайдеггер, но мы будем применять его также и к творчеству других философов, использующих подобную схему.

мами и сохранили лишь одно философское измерение, нам отныне придется играть по очень ограниченным правилам. А именно по возможности обходиться без субъекта, примерно так, как это принято в интеллектуальных техниках дзен. Правда, оставаясь в пределах западноевропейского дискурса, пусть и активно трансформируемого в части уменьшения традиционной понятийности в пользу большей поэтичности, это крайне нелегко сделать. Но неклассическая философия, также находящаяся под огромным влиянием диалектики, решается на этот шаг. Посмотрим, как ей это удается.

Для начала нам придется пояснить, как следует понимать высказывание «обходиться без субъекта»; ведь проект «детрансцендирования мира» коснулся равно и объекта, и субъекта, а именно эфемерности их противопоставления, почему же мы говорим только об избегании «субъекта»? Речь здесь идет о том, чтобы избежать классического новоевропейского определения субъекта, как некой самодостаточной замкнутой в себе «реальности», имеющей совершенно необъяснимые и неоговоренные связи с реальностью вообще. Это лучше всего согласуется со словами Кожева: «...истинное познание не имеет ничего общего с “Рефлексией”, свойственной псевдофилософии (то есть до-гегельянской философии) и псевдо-науке (ニュントニアンской), которые рефлектируют *над* Реальным, располагаясь *вне* его, вообще непонятно где; с Рефлексией, которая стремится дать “видение” Реального с точки зрения познающего Субъекта (который полагается при этом автономным, то есть не зависимым от Объекта познания), с точки зрения такого Субъекта, который, согласно Гегелю, есть лишь искусственным образом изолированный аспект познанной, или раскрытоей, Реальности»¹.

При этом пресловутый онтологизм неклассической философии будет заключаться именно в том, чтобы утвердить *изначальность бытия перед субъектом*, который по этому замыслу должен предстать определенной фигурой развертывания бытия, в меру привилегированной (у Гегеля эта привилегированность достигает своего апогея, у структуралистов, напротив, самой ничтожной величины). В наиболее радикальных своих разделах неклассика постараётся максимально уйти от психологических терминов, а именно описывать субъекта на языке, скорее, онтологических предикаций: например, говорить «забота» вместо привычной «рефлексии» и «Dasein» вместо «субъекта как такового».

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 24.

Субъект, таким образом, предстанет не более чем *модальностью бытия* — особым родом существования (скажем, «здесь-бытием» или «экзистенцией»).

Что значит Бытие изначально (раньше Субъекта-сознания)? Ясно, что здесь можно ввязаться в непродуктивный спор о том, следует ли вначале быть, чтобы сознавать, или вначале сознавать, чтобы быть (констатировать свое бытие сознанием). Надо сказать, что бои за определение «изначального» в неклассике будут продолжаться и вопреки заявленному антиметафизическому повороту (см. гл. 18). Но в теме, о которой пойдет речь в этой главе, вопрос ставится вполне метафизически — с чего и как должно начаться философское рассуждение, чтобы оно имело смысл? Вариантов осмыслиенного начала в философии немного — античность предлагала начинать с Бытия-Объекта, Новое Время — с Сознания-Субъекта и Диалектика Гегеля — с тождества того и другого, ибо, как мы выяснили, речь должна идти не об абстракциях, а о *конкретной реальности*, которая всегда есть *осмыслиенная реальность*, равно как и *реальная мысль*. Третий вариант, логика которого была рассмотрена в гл. 5 и 6, мог бы считаться вполне образцовым для неклассической философии как стандарт «правильного начала», если бы не одна важная поправка.

С этой поправки, которая, впрочем, не будет представлять для философии XX в. большой концептуальной новизны (т. к. ее авторство, скорее, следует приписать Канту¹), начнется бурное развитие одного из самых влиятельных направлений неклассики — *экзистенциализма*. Главный смысл этой поправки будет заключаться в том, что бытие есть нечто настолько трудноопределимое и неуловимое, что мы не можем обходиться с ним так легко, как это предписывает нам диалектика. В свою очередь, уникальная, ни к чему не редуцируемая особость бытия как раз и позволит экзистенциалистам полагать его *радикально изначальным*, т. е. тем, что всегда уже предваряет любое начало. Если при этом также удастся показать абсолютную всеохватность бытия, равно как представить субъекта одной из его форм, то подобная онтология предстанет вполне *фундаментальной* по своей сути.

Почему бытие неуловимо и в чем его загадочность — разве, вопреки античным интуициям, это не есть нечто наиболее понятое и аксиоматически самоочевидное, т. е. то, с чего может уверенно начаться наша мысль? Отнюдь нет, ибо, вопреки иллюзорной самопонятности бытия, нам не удается понять, что это такое. Проблема заключается в том, что, имея дело с неким существу-

¹ Подробно мы останавливались на этом в гл. 3.

ющим объектом, например деревом, произрастающим за моим окном, я не могу объяснить, что такое *бытие* этого дерева. Ясно, что бытие дерева это не само дерево, ибо с таким же успехом оно могло бы и не существовать, а что-то, что сопутствует или не сопутствует этому дереву, но не уравнивается с ним. Чтобы избежать наивного отождествления существующего дерева с самим существованием, дифференцируем нашу терминологию: будем называть то, что есть, — *сущим* (само дерево), а что дает ему место быть, само это «есть», — *бытием*. *Сущее (онтическое в терминологии Хайдеггера)* есть тогда то же, что и *сущность*, а *бытие (онтологическое у Хайдеггера)* — то же, что *существование*.

Занимаясь онтологическими изысканиями, философия совершила две ключевые ошибки, не позволяющие ей нащупать истинное существование проблемы бытия.

Под знаком *первой ошибки* проходит античность — здесь под бытием понимается вся полнота сущего, в буквально аристотелевской терминологии «все то, что есть». Бытие — это все то, что существует, некий аналог математического множества, объемлющий все свои элементы, или физической вселенной, за пределами которой ничего нет. Возражение античным философам будет состоять тогда в том, что объект может существовать в реальности, а может и не существовать в реальности и нас интересует именно *то, что отличает второе от первого*. Мы не можем приправить воображаемое дерево к реально существующему, так же как не можем отождествлять возможную Вселенную с актуальной. Онтолога же интересует именно то отличие, которое разделяет воображаемое от реального, именно его он надеется сделать предметом своего исследования. Хайдеггер скажет в этой связи, что для онтологии (равно как и метафизики) существует лишь один правильно поставленный вопрос: «Почему существует нечто, а не наоборот ничто», или, по-другому, «что делает сущее сущим (бытийствующим)». Дело, таким образом, не в *полноте* сущего, а в том, то означает «быть сущим»; дело, если угодно, не в количестве, но качестве.

Вторая ошибка представлена всей средневековой и даже отчасти новоевропейской философией вплоть до эпохального кантовского аргумента о «ста талерах». Средневековая мысль вполне инспирировалась интуицией того, что античность, говоря о бытии как полноте сущего, упиралась из виду нечто самое главное — само существование, то, что отличает воображаемую вещь от существующей в реальности. Такая постановка задачи приводит к тому, что бытие (или существование) начинает пониматься как специфическое качество существующего предмета. Бытие (существование)

есть такое *свойство* предмета, которое делает его существующим. В терминологии схоластической философии сам предмет (в том числе и воображаемый) есть *эссенция* (некоторая сущность), а существование, понимаемое как характеристика или атрибут, есть *экзистенция*. Будучи характеристикой или свойством объектов, экзистенция может предицироваться объектам — если она сопутствует некоторой вещи (сущности), то она бытует в реальности, если же не сопутствует, то она пребывает в мире воображаемого или возможного (идей и пр.). Удар по этой теории впервые нанес Кант в своем знаменитом примере со 100 талерами. В реальных 100 талерах нет никаких дополнительных свойств в сравнении с возможными 100 талерами¹ — в обоих случаях мы имеем дело с одинаковой суммой. Мы не можем говорить о существовании в терминах свойств, а также в категориях добавления и убавления. Следовательно, бытие не является также и свойством. Итак, бытие — это и не полнота сущего, и не атрибут сущего. Что же тогда такое бытие? У Хайдеггера читаем: «Что есть, например, в этом куске мела сущее? Уже этот вопрос двусмыслен, ибо слово “сущее” может быть понято с двух точек зрения... Сущее подразумевает то, что в каждом данном случае сущее, в частности, эта бело-серая, определенным образом оформленная, легкая, хрупкая масса. Далее, “сущее” подразумевает то, что как бы “делает” так, чтобы данное поименованное было сущим, а не наоборот, не-сущим, тем, что в сущем, коль скоро оно сущее, образует бытие. Что в куске мела есть сущее, мы перечислили. Кроме того, мы можем легко усмотреть, что оное может и не быть, что этому мелу, в конце концов, не обязательно быть здесь и быть вообще. Но что же в таком случае, в отличие от того, что может стоять в бытии или кануть обратно, в небытие, что же, в отличие от сущего, есть бытие? То же ли оно самое, что и сущее? Так спрашиваем мы снова. Только прежде мы бытие в расчет не принимали, а констатировали: такое-то вещество, бело-серое, легкое, определенным образом оформленное, хрупкое. Где здесь прячется *бытие*?»²

Мы имеем право сделать из сказанного два предварительных вывода. Во-первых, бытие предстает чем-то поистине парадоксальным, т. к. оно не обнаруживается в вещах, хотя и делает вещи существующими. Во-вторых, бытие не настолько парадоксально, чтобы мы не могли заметить, что все же каким-то интуитивным

¹ Подробно см. гл. 3.

² Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Изд-во «НОУ — “Высшая религиозно-философская школа”», 1997. С. 112–123.

образом схватываем, о чем идет речь, когда говорим о бытии, хоть и не можем передать это на языке понятий. Таким образом, бытие не абсолютно непостижимо, а непостижимо для мысли, всегда апеллирующей к понятию. Мысль не может заметить различия между бытующей вещью и только мыслимой, т. к. для нее, мысли, два объекта — гипотетические и реальные 100 талеров суть *одно и то же понятие*. Именно потому на языке понятий бытие не схватывается, а значит, и мышлению оно не дается. Но если бытие является чем-то не зависимым от понятий и сущностей, которые, в свою очередь, не чувствительны к существованию, и если язык понятий ничего не говорит нам о том, существует некоторая вещь или нет, то бытие навсегда выходит из-под власти понятия, обретая независимость, неуловимость и непостижимость. Для неклассики сказанное, в первую очередь, будет означать поиск альтернативного внепонятийного языка, в котором в наибольшей степени преуспеет М. Хайдеггер, прямо предписывающий обращение к языку поэзии, как наиболее адекватному средству описания. Но это также будет означать, что в деле обнаружения бытия мы не можем начинать с *мысли*, а именно с субъекта. Бытие некоторым образом раньше субъекта, изначальнее его; оно остается тем, что субъект может застать или застигнуть *уже существующим*. Субъект (мышление) никогда не начинается с самим бытием, но скорее наследует или длит его. То, что субъект имеет дело с тотальностью сущего (если мы прямо и непредвзято посмотрим вокруг, то все, что мы увидим, будет сущим; люди, предметы, явления — все, что окружает человека и открывается ему в опыте, — существуют), указывает также на тотальность бытия, того, что скрывается от прямого постижения, но обеспечивает существование сущего. Но оно указывает также и на то, что «бытие, существование суть более ранние, чем сущее»¹.

Из этой изначальности существования перед сущим экзистенциализм сделает еще один важный вывод, позволяющий нам уже предварительно выделить *человека как особый регион бытия*. Если мы задумаемся над устройством непосредственно человеческой онтологии, то мы обнаружим, что в ней принцип предшествования существования сущему («сущности», в терминологии Сартра) выражен как нельзя более отчетливо. Именно человеческое существование наиболее очевидно предшествует сущности — сущности человека. Что это значит? Довольно простую и очевидную вещь — каждый отдельный человек не есть лишь частный случай общего

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 58.

понятия «человек»; равно как не есть экземплярификация самого себя эйдетьического, некоего идеального Я. У каждого конкретного человека нет никакой сущности, позволяющей с ней сверяться, ее транслировать или последовательно развертывать как генетический код. Сократ существует не потому, что есть идея «Сократа», он просто существует, без всяких на то оснований. Человек, следовательно, обречен быть единичностью, и образующей, по сути, его индивидуальность. Сартр говорит в этой связи: «...Есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает — «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется¹. Такое положение дел позволяет выделить человеческое существование под специальным именем «экзистенция». Она оговаривает особые условия бытия человеком — поскольку у человека нет архетипическогоprotoобразца, то у него нет жизненного плана, который был бы ему дарован свыше, нет ни смыслов, ни ценностей, которым он мог бы автоматически следовать. Все, что человек пожелает выработать в качестве своих ориентиров, будет результатом его собственной воли и выбора. Это значит, что человек есть нечто незавершенное, его целостная реализация, ответ на вопрос «кто Я» — всегда в будущем, а не в настоящем. В настоящем же человеку всегда недостает самого себя, т. к. он, скорее, является чистой возможностью себя, он вынужден каждый раз отсрочивать свою целостность. «...Я являюсь тем, чем я буду в модусе небытия. Таким образом, я, каким я являюсь, зависим от себя, каким я еще не являюсь, в такой же степени, в которой я, каким я еще не являюсь, не зависим от себя, каким я являюсь². Это движение вперед без определенного плана или нацеленность на будущее (бросок, как скажет Хайдеггер) в ситуации разомкнутости опыта и есть собственно человеческий способ бытия в мире, о специфике которого нам еще предстоит поговорить.

Итак, бытие — повсюду, оно изначально, и уже поэтому фундаментально, но оно также непостижимо (для мысли) и потому не может совпадать с мышлением как в диалектической формуле: «бытие тождественно бытию познанному». В этом и состоит

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 323–324.

² Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 75.

поправка (по сути, экзистенциализма к диалектике), которую мы обещали рассмотреть и, в общем виде, в этом же заключаются главные мотивы *экзистенциальной философии* — важнейшего направления в неклассике. Но из того, что бытие не равняется познанному бытию, еще не следует, что *бытие не может о себе узнать*. Как это может произойти и что под этим подразумевается, мы сейчас и поговорим.

Чтобы сразу подойти к существу дела, нам достаточно поставить следующий вопрос. Если бытие действительно удовлетворяет всем тем заключениям, которые мы сделали выше, а именно, в общем виде оно всеохватно, повсеместно и тотально, то куда мы все-таки поместим субъекта, или, коль скоро этот термин нежелателен, человека?

Ответ на этот вопрос, который потребует от нас вторичного обращения к категории негативности, рассмотренной в предыдущей главе, заставит нас увидеть в проекте *фундаментальной онтологии*, скорее, проект *фундаментальной антропологии*, которая, в свою очередь, окажется возможной благодаря *антропологизации негативности*.

Если мы готовы сохранить человека, то для начала следует оговорить, что мы не можем разыскивать его за пределами бытия. В этом смысле бытие фундаментально еще и потому, что захватывает также самого человека. А значит, мы должны попытаться обнаружить его в пределах самого бытия.

Неклассика в этом вопросе схематически будет ориентироваться на следующее решение — человек (субъект), оставаясь частью бытия и определяемый, скорее, как бытие-человек, нежели носитель автономного сознания или рефлексии, должен быть тем не менее специфицирован в своем бытии. Задача ставится так, что даже если мы готовы представить субъекта «моментом бытия» (Гегель) или «здесь-бытием» (Хайдеггер), то мы все же не намерены полностью растворять его в бытии, но желаем сохранить за ним хоть какие-то привилегии. Эти привилегии будут далеки от тех, которыми одаривала субъекта гносеология Нового Времени, т. к. в неклассике субъект уже не противостоит миру-бытию на правах трансцендентного познающего разума, но, скорее, являет собой привилегированный участок бытия. Человек существует в бытии неким особым, специфическим образом.

Неклассика предложит *четыре* основных сценария такой спецификации, соответственно представленные Г. Гегелем, М. Хайдеггером, А. Кожевым и Ж.-П. Сартром. Но, пожалуй, именно Гегель задаст главную логическую преамбулу этой сюжетной развертки.

Разберем их по порядку, начав с Гегеля.

Мы помним, что у Гегеля снятие удвоения мира происходит через отождествление субъекта и субстанции. В гл. 5 мы обещали пояснить, что будет данная формула означать для субъекта, а именно *конкретного субъекта*, реального эмпирического носителя сознания. Ведь гегелевское тождество не отменяет того очевидного обстоятельства, что все мы суть мыслящие существа. Что означает факт индивидуального мышления в системе Абсолюта? Вкратце реконструируем логику философии Абсолюта. Абсолют, как мы сказали, есть тождество субъекта и субстанции. Это означает, что Абсолют есть не просто вся субстанциальная сущность мира, но и сознающий себя в акте саморефлексивного постижения субъект. Таким образом, Абсолют только тогда абсолютен, когда он знает, что он Абсолют. Но это знание о себе, самопостижение в качестве Абсолюта требует времени для своей реализации — а именно: до той поры пока «Абсолют» не знает, что он Абсолют, он им еще и не является, но, единожды постигнув себя, он полновластно вступает в свои абсолютные права. Как и когда свершается самопостижение Абсолюта? Здесь как раз на арене саморазворачивающегося Абсолюта и должен появиться Человек. Человек есть существо, наделенное сознанием, причем это сознание отличается парадоксальными свойствами — оно обращает постигаемый мир в объект, отделяется, помещаясь в некую трансцендентную бытию область. В неклассике это чревато тем, что субъект должен быть в буквальном смысле отнесен в область не-бытия, т. к. вопреки классической философии неклассика не согласна разделять мир на тварный и божественный и соотносить субъекта через сознание с миром божественным. Но если мы не готовы объявить субъекта несуществующим и в то же время надеемся сохранить ему сознание, то придется удержать его в бытии, но под видом *сознания самого бытия*. В этом и будет состоять гегелевское решение. Оно прекрасно согласуется с тем, что ему и надлежит доказать, — Абсолют есть не только субстанция, но и субъект. Таким образом, *Абсолют наделен сознанием, которым наделен человек. Сознание человека — это сознание Абсолюта.* Как раз так может быть расшифрована гегелевская формула «человек есть орган божественного самосознания». Или другими словами: «Бытие говорит о самом себе через дискурс, который человек ведет о Бытии»¹. Иначе говоря, когда мы мыслим, нами мыслит Абсолют. Общая схема при этом выглядит так: человечество появляется в пределах универсума,

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 30.

который стремится узнать самого себя и глядится в зеркало своей рефлексии, существующей в виде человеческого сознания. При этом человеческий разум историчен, т. к. есть история движения Абсолюта навстречу самому себе — развитие наук, ремесел и любого знания от простого ко все более сложному существует потому, что Абсолют все больше узнает о самом себе, хотя еще и не знает самого главного — что он Абсолют. Лишь в философии Гегеля это финальное знание проговаривается. Но так как всякое знание есть знание самого Абсолюта, то в устах Гегеля сам Абсолют вдруг узнает о себе самое главное, а именно, что он Абсолют, и, строго говоря, только в этот момент таковым и становится. Если же сказанное покажется нам остроумной, но все-таки мистификацией, то Гегель всегда готов предложить свое знаменитое доказательство от цикличности (позаимствованное у Фихте). Это доказательство можно передать следующим образом. Человек начинает свое познание о мире, который он противопоставляет себе. Он находит там массу интересных вещей, как то: неорганическую и органическую природу, законы физики и математики и т. д. Но, начиная свое исследование с амебы или даже неорганического камня, он, постепенно поднимаясь по лестнице познания, непременно придет к человеку, который есть *часть этого мира*. Мир был бы неполным без человека; он включает в себя человека как биологическое, социальное и историческое существо. Тогда получается, что человек, начавший познавать мир как внешнее, встречается в нем с самим собой — субъект познания совпадает с объектом познания, круг замыкается, а Абсолют приходит к себе в акте саморефлексивного постижения¹.

Таким образом, у бытия есть сознание, и это сознание — человек. Благодаря человеку бытие приходит к самому себе, узнает о себе. Чтобы акцентировать стирание границы между внутренним (сознанием, субъектом) и внешним (миром, бытием), неклассика нередко будет прибегать к метафоре *с к л а д к и*², которая призыва-

¹ Центральный пункт этого доказательства состоит в том, что всякое знание о мире не является мета-знанием, т. к. человек не был спущен с небес к миру, который был уже полностью готов; человек был рожден самим этим миром, которому понадобилось для этого время (история). Появившийся в мире человек приступает к познанию мира как тотальности, но таковым мир является только вкупе с самим человеком. Не существует, таким образом, мира как объекта до того, пока в нем не появится человек (ведь мир без человека еще не мир), но когда он в нем появляется, мир опять не может быть объектом, т. к. теперь он уже есть свершившийся Абсолют.

² Впервые этот термин вводит Ж. Делез.

на показать рефлексию мира без трансцендентного (и трансцендального) измерения, равно как наличие сознания и мира без необходимости удваивать мир.

После Гегеля неклассическая философия будет все больше избегать упоминания о сознании, хотя, строго говоря, его модель решения останется образцовой. В связи с этим возникнет настоящая потребность в смене ключевых философских терминов. В частности, если Гегель еще говорит о рефлексии (саморефлексии) духа, то в силу того, что *рефлексия* традиционно мыслилась философией как *понимающее себя сознание*, последующая неклассическая мысль посчитает нужным отказаться от этого термина. Во избежание недоразумений лучше пользоваться термином *экзистенция*, что начинает означать не просто «существование», а *понимающее себя бытие*. Основная часть этой работы будет про-делана М. Хайдеггером, который, соединив озарения экзистенциализма с методами феноменологии, несколько изменит или, скорее, усилит акценты. Формула «человек есть орган самосознания Абсолюта», будучи дополненной *принципом интенциональности*, выльется в другую формулу: «человек, желая найти в себе субъекта, находит в себе объект — бытие». Как здесь срабатывает интенциональность? Под интенциональностью феноменология, как известно, понимает направленность мышления на объект. Мысль не может быть пуста — она всегда есть мысль о чем-то. Базовое положение феноменологии легко доказывается или, вернее, показывается — достаточно попытаться подумать *ни о чем*. Это невозможно, т. к. «ни о чем» мысли и есть ее «о чем». При этом эта «о-чем-твость» не признак и не свойство мысли, но ее принципиальный конститутив, т. к. именно благодаря «направленности-на» мысль структурируется как мысль. Механизм интенциональности, как показал А. Кожев¹, прекрасно согласуется с диалектиче-

¹ Вот, к примеру, отрывок из лекций А. Кожева, который идеально согласуется с тем, что хочет сказать Хайдеггер, хотя описывает философию Гегеля: «...действительно истинное познание не имеет ничего общего с “Рефлексией”, свойственной псевдофилософии (то есть до-гегельянской философии) и псевдо-науке (ньютонианской), которые рефлектируют над Реальным, располагаясь *вне* его, вообще непонятно где; с Рефлексией, которая стремится дать “видение” Реального с точки зрения познающего Субъекта (который полагается при этом автономным, то есть не зависимым от Объекта познания), с точки зрения такого Субъекта, который, согласно Гегелю, есть лишь искусственным образом изолированный аспект познанной, или раскрытой, Реальности» (Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 15).

ским принципом «конкретного» — не существует объекта самого по себе, и не существует моей мысли, мыслящей себя или ничто, но всегда есть «объект-объективируемый-мыслью» и «мысль-мыслящая-объект».

Через интенциональность мы прямо выходим на принцип десубъектизации субъекта, или, в терминологии Хайдеггера, его «размыкания». Под «десубъектизацией» понимается отказ от трансцендентального понимания субъекта в духе Декарта или Канта. Субъект не есть ни «cogito» (Я есть тот, кто мыслю), ни «трансцендентальное единство апперцепций» (Я есть тот, кто мыслит все свои переживания), т. к. мысль никогда не соотносится *сама с собой*. Согласно принципу интенциональности, мысль всегда направлена от себя вовне, она выходит за свои пределы, и потому природа ее экстатична, а не когитальна (не рефлексивна)¹. Что здесь очень важно, так это то, что до совершенного экстазиса акта мысли попросту нет. Мысль, скорее, идет не от себя к вещам, а от вещей к себе, или, как скажет Хайдеггер, «Dasein должно некоторым образом быть при вещах»². Феноменологи не устают подчеркивать: интенциональность — это не свойство субъекта, но скорее сам субъект. Без интенциональности, «направленности-на» нет субъекта. Этим уточнением они предостерегают нас от возможной ошибки мыслить субъект как нечто отдельное и автономное, что при случае может направлять свою мысль на объекты. Это не так, ибо субъект или субъективный опыт начинается только тогда, когда возникает удерживающая направленность на полюс объекта, который ретроактивно (возвратно) конституирует полюс субъекта. «Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на...»³. Воспринимающее и воспри-

¹ В защиту рефлексии как классического конститутива субъективности можно было бы возразить, что ничто не мешает нам понимать рефлексию как частный случай интенциональности. Специфика рефлексии как проявления общего принципа «направленности-на» заключалась бы в том, что мысль направляется на саму себя (Я обращается к Я и т. д.). Не в пользу этой идеи говорят два соображения. Во-первых, в феноменологии речь идет не о простой направленности, а о принципиальной направленности на что-то другое, на то, что не есть сама эта мысль. Во-вторых, даже если рефлексию можно было бы представить как самонаправленность, то в феноменологии речь идет о запаздывающем действии рефлексии, она никогда не возвращается в ту точку, где имел место акт некоего схватывания, но, скорее, получает всегда новый и новый опыт.

² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 108.

³ Там же. С. 111.

нимаемое всегда взаимоудерживаются в едином акте схватывания и никогда не предшествуют друг другу. Благодаря введению интенциональности в самое сердце субъекта, можно пересмотреть традиционную философскую терминологию и перестать говорить о «субъекте», т. к. это понятие всегда несет с собой поток неверных ассоциаций. «Интенциональность ни субъективна, ни объективна в привычном смысле, но она и то, и другое вместе в некотором куда более исконном смысле, поскольку интенциональность, принадлежа экзистенции Dasein, делает возможным то, что это сущее, Dasein, экзистируя, соотносится с наличным. После истолкования интенциональности традиционное понятие субъекта и объекта становится сомнительным»¹. Вместо термина «субъект» Хайдеггер предложит говорить «Dasein», что означает «здесь-бытие» или «вот-бытие», т. е. некое *специфическое бытие*. Замена термина вполне резонна и не просто формальна, т. к., строго говоря, мы уже не имеем здесь дело с классическим субъектом. Dasein есть определенный способ бытия, и специфичность его заключается в том, что он каким-то образом может о себе знать. Это последнее обстоятельство позволяет его персонализировать («Dasein конституируется... с помощью... ктойности»²), т. е. специфицировать в качестве Человека, что ни в коем случае не означает его автоматической субъективации. Человек есть Dasein, а не субъект. И это же позволяет рассматривать человека как сугубо онтологическое, хотя и уникальное событие — он весь и без остатка отдан бытию, является бытием. Это означает, что его опыт изначально задается бытием-в-мире, т. к. «Dasein не нуждается в обращении к самому себе... Наоборот, только в вещах и ни в чем ином, причем в таких вещах, которые его повседневно окружают, Dasein находит само себя. Оно не нуждается в каком-то специальном наблюдении или шпионстве за Я, чтобы обладать самостью, но в непосредственной страстной отданности Dasein миру собственная самость Dasein отсвечивает, отражаясь от вещей. Это [положение] вовсе не мистика, оно не предполагает одушевления вещей, но всего лишь указывает на некоторое элементарное феноменологическое обстоятельство вот-бытия, обстоятельство, которое нужно видеть до всяких хитроумных разглагольствований о субъект-объектных отношениях и перед лицом которого необходимо обладать свободой соразмерять с ним понятия, а не наоборот — отгораживаться от феноме-

¹ Там же. С. 89.

² Там же. С. 124.

на при помощи некоторого сооружения из понятий. Это во всех смыслах замечательное положение дел: ближайшим образом и в повседневности чаще всего мы встречаемся с самими собой, отталкиваясь от вещей, и таким образом становимся разомкнутыми для самих себя в нашей самости. Самость (я-сам) всегда есть вот-здесь для Dasein, для него самого — без рефлексии и без внутреннего восприятия, до всякой рефлексии»¹.

Таким образом, человек с самого начала принадлежит бытию. Особый способ существования человека, выделенность его из всех других видов существования или из всех видов сущего связана с тем, что в «его бытии речь идет о самом бытии»². Гегель сказал бы в этой связи, что само бытие говорит человеком, говорящим о бытии. Примерно то же имеет в виду и Хайдеггер: «Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она — мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сущностью, в качестве слышаще-послушной бытию. Мысль есть — это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу»³. И далее: «Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит себе постольку, поскольку слышит требование бытия... благодаря этому у него есть язык как обитель, оберегающая присущую ему экстатичность. Только человеку дан этот род бытия, который не просто возможность разума, в нем суть человеческая хранит источник своего определения»⁴.

Итак, в двух рассмотренных проектах, Гегеля и Хайдеггера, спецификация человека в его принадлежности бытию заключалась в модусе знания — мир узнает о себе посредством человека. Прежде чем приступить к рассмотрению двух других проектов обнаружения человека в бытии, принадлежащих авторству Кожева и Сартра, нам следует заявить второй важнейший аспект человека в мире, который в первом приближении можно определить как *сохранение внутримировой негативности*. Именно эта тема

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 137.

² Там же. С. 85.

³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Бытие и Время. М.: Республика, 1993. С. 126.

⁴ Там же. С. 134.

ляжет в основу двух оставшихся проектов, которые нам предстоит рассмотреть, но она также играет важнейшую роль и в проекте Хайдеггера. При этом у Хайдеггера негативность служит своего рода условием возможности выполнения человеком той роли, о которой мы сказали выше, а у Гегеля (частично), Кожева и Сартра появляются качественно новые атрибуции негативности, не меняющие, впрочем, главного смысла — *специфичностью своего бытия человек обязан негации*.

Рассмотрим вначале понимание негативности у Хайдеггера, затем у Гегеля (так как оно вплотную связано с ключевыми для неклассики интерпретациями Кожева), самого Кожева и Сартра.

Напомним, как мы раньше вводили негативность — в диалектике она понимается как условие длительности, разворачивания мира во времени. Мы помним, что диалектическая онтология предполагает Бытие как Тотальность, представляющую единство двух измерений — Тождественного (субстанциального) и Временного (негативного).

Понимание, предложенное Хайдеггером, возможно, будет еще более радикальным. Оно напрямую мотивировано ключевыми интуициями экзистенциализма — вненаходимость бытия, трудности его обнаружения и поименования переводили бытие в разряд непостижимого. Действительно, бытие последовательно не есть ни вещь, ни понятие. Хотя, как кажется, именно благодаря бытию вещи и в пределе весь мир *есть*, а, не наоборот, *не есть*. Но как бы старательно мы ни разглядывали ту или иную существующую вещь, нам так и не удастся обнаружить в ней существование; мы не можем указать на существование так же, как мы можем указать на цвет или форму объекта, ибо существование это не цвет и не форма. Существование предстает своего рода *нулевым предикатом*, т. к. оно действительно ничего не добавляет к предмету и не является его свойством. Упорное желание предицировать существование возникает из явственного понимания того, что воображаемый или возможный предмет чем-то отличается от реального и актуального. Но чем? Реальный объект не помогает нам ответить на этот вопрос, т. к. в объекте мы всегда имеем дело с существом, в то время как нас интересует существование, которое неминуемо ускользает. При таких исключительно апофатических характеристиках бытия возникает соблазн объявить его Ничто (синоним негативности). «...Едва мы хотим схватить бытие, всякий раз происходит так, будто мы запускаем руки в пустоту. Бытие, о котором мы здесь вопрошаем, почти такое же, как ничто, хотя бы мы каждую минуту и сопротивлялись, оберегая себя от необходимости

мости сказать, что все сущее *как бы не есть*¹. Означает ли это, что само бытие и есть ничто? Не совсем. В первую очередь бытие длительно (temporально) и конечно — этот диалектический тезис мы можем пока сохранить. Если это так, то ничто (негативность) проникает в мир, т. е. в бытие. Эта конструкция не может нас смутить, т. к. диалектика, как мы видели, работает с негативностью как с бытием небытия. Хайдеггер, впрочем, заметит, что «ничто не бытийствует, но ничтожит в бытии». Это означает, что именно ничто обеспечивает темпоральную (историческую) структуру мира. Оно также обеспечивает наличие сущего — физических вещей и явлений в мире, всегда протекающих во времени. «Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершают свое ничтожение Ничто»². Но у ничто в бытии есть свой представитель или, если угодно, воплотитель — это сам человек. Именно благодаря человеку в мире есть ничто или, наоборот, благодаря ничто есть человек. Почему именно человек? В силу нескольких взаимосвязанных компонентов его *Dasein*. В первую очередь потому, что именно человеческое бытие исторично и конечно (*Dasein* также определяется как «бытие-к-смерти»³). Это связано с тем, что человек и измерение человеческого конституированы временностью. Временность, в свою очередь, позволяет человеку экзистировать — выходить за свои пределы, т. е. быть при мире, а не при себе. И в то же время находить себя в мире. Экзистенция же, т. е. возможность превышать самого себя, т. е. некоторым образом себе трансцендировать (трансценденция здесь понимается не «классически», а, скорее, линейно, ибо она обеспечивается исключительно структурой временности человека, как существование в модусе «всегда-уже-впереди-самого-себя»), и позволяет ставить вопрос о бытии. Но ставить вопрос о бытии можно только с точки зрения небытия, с точки зрения чего-то, что не есть бытие (а им может быть только буквально *не-бытие*, т. е. *ничто*), т. к. нужна метаязыковая дистанция. Именно поэтому человек сопричастен

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 112–123.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С. 28.

³ Жизнь *Dasein* Хайдеггер определяет как бытие-к-смерти, но правильнее ее было бы определить как *бытие смерти* (вопреки суждению Эпикура о том, что смерти нет, когда есть мы, смерть вовсе не-небытийствует, она именно бытийствует — этот особый способ бытия есть способ бытия человеком, т. е. *Dasein*).

этому ничто ближайшим образом. А поскольку человек, как мы сказали, есть только определенный способ бытия, то человек и есть этот ничтожествующий участок бытия или ничтожествующая модальность бытия. «Существо изначально ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое бытие может подойти к сущему и вникнуть в него. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»¹. Вся конструкция целиком, опуская промежуточные звенья, выглядит при этом так — ничто ничтожит в бытии (ибо бытие темпорально), но делает это благодаря человеку (в силу специфики его *Dasein*), что позволяет бытию (в своей ничтожествующей части) спрашивать о самом себе, т. е. некоторым образом о себе знать. Главная особенность человека, удостоверяющая его непосредственную сопричастность Ничто, является способность «поставить Бытие под вопрос», т. е. отстраниться от него. Это отступление возможно только в область Ничто, или, наоборот, выступление к Бытию возможно из области Ничто. В связи с этим Хайдеггер скажет, что «человек выдвинут в Ничто». Но если мы можем поставить вопрос о бытии, но никак не можем определить его, и оно по-прежнему остается неуловимым для нас, что это значит? Бытие не может даться человеку именно потому, что он ничтожит в бытии, он никогда не может ни совпасть с бытием, ни ухватить его — при подобных попытках ему всегда суждено проваливаться в пустоту (в терминологии Платона, задействованной диалектикой, мы могли бы сказать чуть яснее: человеческое *Dasein* «всегда становится, но никогда *не есть*»). Но именно благодаря тому, что субъект есть опыт ничтожения в бытии, ему может открыться сущее — вещи и вся наличность мира. Это объясняется тем, что, попадая в область Ничто или, скорее, всегда в нем находясь, человек может увидеть мир (сущее) со стороны, он может видеть вещи. При этом мы не можем схватывать бытие, т. к. находимся в области ничто, в пустоте бытия, которую Хайдеггер назовет «просветом бытия» — только оттуда видно сущее, хотя и не видно бытие. В некотором роде в мире представлены две возможности. Можно *быть*, но вещью (вещи бытуют), т. е. не знать сущего. Или можно не-быть, ничтожествовать, но тогда появляется перспектива движения от ничто к сущему, открытия сущего и знания о нем. Человек, таким образом, есть некая пустота, дыра в бытии, которая может вместить в себя весь мир. При этом пока

¹ Там же. С. 31.

сохраняется заполненность сущим, человек не знает, что он ничто, но когда сущее «оседает», то в опыте открывается ничто, что некоторым образом совпадает с открытием бытия¹.

При всей абстрактности данных рассуждений мы можем резюмировать их, вычленяя главный для нас смысл — человек есть такой особый способ бытия, который конституирован негативностью, позволяющей бытию иметь специфическую структуру — сущее, которое может прийти к самому себе. Особость бытия человеком заключается в его способности экзистировать, т. е. выходить за собственные пределы, что находит свое воплощение в его уникальной способности ставить бытие под вопрос. Это значит, что *фундаментальная онтология* обязана своей структурой человеку и потому может быть определена как *фундаментальная антропология*.

Таков вклад Хайдеггера в развитие одной из главнейших для неклассики тем. Поговорим теперь о двух оставшихся: Гегеля—Кожева и Сартра.

Мы позволяем себе объединить подход Гегеля и Кожева в связи со следующим обстоятельством. Кожев, самый влиятельный для неклассики интерпретатор Гегеля, обращает наше внимание на то, что по вопросу негативности и ее непосредственной связи с субъектом Гегель занимает неоднозначную позицию. Так, в «Феноменологии Духа» он как будто заявляет, что источником негативности в бытии является человек, в то время как во всех остальных своих работах он остается верен диалектичности как универсальной характеристике всего мира. Мир (бытие) диалектично не потому, что в нем есть человек, а потому, что есть время, которое охватывает как мир природы, так и мир человека — мир разворачивает себя во времени целиком. Кожев обратит внимание на противоречивость (или правильнее сказать — «фантастичность») второго подхода и будет настаивать на том, что именно в «Феноменологии» Гегель высказывает свое истинное мнение. Но, как бы то ни было, сам Кожев согласен только на «антропологическую» версию объяснения негативности. И именно эта интерпретация станет для последующей неклассической мысли (в особенностях французской) ключевой. Поэтому мы будем говорить только о ней, тем более что о такой версии, в которой негативность есть

¹ Хайдеггер наделит Ничто наименее «ужасными» характеристиками. Когда человек обнаруживает себя пустотой, т. е. то, что всегда был ею, а не вместилищем сущего, его охватывает Ужас (Ничто), который, впрочем, не имеет ничего общего со страхом, а напоминает, скорее, «оцепенелый покой».

универсальное свойство, в том числе и природное, мы достаточно сказали в предыдущей главе.

Чем *антропологическая* версия отличается от другой, так называемой, «*натурфилософской*»? Все дело в области и масштабах распространения негативного. Если мы полагаем, что не только человек, но и *природа* сопричастна негативности, что означает ее способность отменять себя диалектически, т. е. отрицать себя, уничтожая одни свои состояния, чтобы на их место приходили другие, то мы суть *натурфилософы*¹. *Антропологическая* версия, в свою очередь, предполагает, что в мире вне и помимо человека (его деятельной активности) нет ничего негативного. Согласно антропологической позиции в природе никакой негативности нет, ибо она, при кажущихся изменениях, всегда остается *одной и той же*. Всякая природная вещь, например, дерево береза, есть только то, что она есть согласно своей природе. Она не в состоянии измениться настолько, чтобы расторгнуть свою субстанциальную идентичность — бытие-березой. Несмотря ни на какие трансформации, береза упорно продолжает быть березой или попросту уничтожается совсем. Предметы природы таковы, что всегда только *воспроизводят* себя (от березы родится другая молодая береза, от собаки — щенята, а от кошек — котята). Это простое субстанциальное воспроизведение мы по ошибке можем принять за негативность, но это не так. В свою очередь, натурфилософский подход как раз в этом и состоит — в приписывании природе диалектических свойств: изменяться, переставать быть собой, переходить в иное и т. д. Кожев постарается убедить свою аудиторию (и у него это прекрасно получится) в том, что «правильная диалектика» должна порвать с соблазном натурфилософской веры: следует признать природу детищем тождества и только человека — истинным воплотителем ничто². Если природа лишь тиражирует себя в мире,

¹ «Чистым» натурфилософом был, вероятно, Шеллинг. Именно поэтому при многих схожих с Гегелем идеях, он все же остался в неклассике менее влиятельной фигурой.

² Самым слабым звеном этой, во многом убедительной аргументации является отношение ко *времени*. Если принять положение о тождестве природы, то получится, что в природе нет времени. Кожев скажет, что время (история) реально только для человеческого мира. У природы же нет никакой истории. Этот тезис может показаться не очень убедительным и во многом контрфактуальным. Логика Кожева, собственно, заключается в том, чтобы сказать: «время» природы структурировано по-аристотелевски, — строго говоря, оно циклично. Время же человека структурировано вполне диалектически. Но тогда остается открытым вопрос об их соотношении и синхронии. Кожев ответил бы нам на это, что

то человек способен на радикальные трансформации — только он может по-настоящему отменять себя диалектически: «не быть тем, что он есть, и быть тем, чем он не является»¹.

Как ему, человеку, это удается, и в чем эта радикальность заключается? Она заключается в его уникальной способности к *Действию* (об этом пишет и сам Гегель, но только в «Феноменологии Духа»). Именно благодаря действию человек может *привносить в мир новое*, в самом широком смысле слова — т. е. то, чего ни в каком смысле не было. А именно феномен появления новых состояний мира мы назвали главным атрибутом негации и даже негацией как таковой. Теперь же мы обнаруживаем, что этот источник производства негативности в бытии есть человек. Человеческое Действие нельзя путать с движением в природе. Так, дерево может увянуть, а может зацвести, но и то, и другое суть составляющие его естественного самовоспроизведения. В свою очередь, человек может срубить это дерево, пересадить в другое место, он может изготовить из него стол, а может, скрестив с другим деревом, вывести новый сорт. Все это — примеры настоящего, радикального, т. е. диалектического действия. Итак, только человек по-настоящему вводит в мир *новое событие*. У Кожева читаем: «Если *данное-Бытие* (*Sein*) соответствует, с точки зрения онтологии, Природе, то именно Действие (*Tat*) представляет Человека в качестве Человека. Человек как таковой есть не наличное-Бытие, но творческое Действие. Действуя, он реализует и обнаруживает Негативность или свое Отличие от данного природного Бытия»². Как раз в этом смысле ему свойственно установление непосредственных связей с ничто (негативностью) — ему доступна совершенно мистическая власть (приписываемая классической метафизикой разве что трансцендентному Богу) творить нечто из ничего. Человек тогда есть тот, кто в буквальном смысле творит мир *ex nihilo*, оспаривая у Бога его божественные полномочия. Человеку это успешно удается, ибо он и есть эта воплощенная негация (правда, скорее, в части собственного Духа, телом он принадлежит миру природы). Так, он есть единственное существо в мире, которое может полностью трансформировать само себя, вплоть до полного уничтожения — и это будет совершено им самим, а не внешними причинами и обсто-

никакой синхронии не требуется — природа всегда покоятся, она *есть*, вся динамика происходит на стороне мира человека и истории. Природа же вовлечена в этот процесс только на правах инертного материала.

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 47.

² Там же. С. 35.

ятельствами. К примеру, только человек может совершить самоубийство, к которому не способно ни одно другое живое существо. Эта способность к осознанному самоуничтожению вскрывает в человеке его подлинную связь с ничто. Человек, таким образом, тогда собственно человечен, когда отрицает в себе всякую фактичность, т. е. либо свою животную природу, либо даже человеческую, но определенную некоей исторической или социальной средой (например, человек, рожденный в плохих социальных условиях, может постараться их преодолеть). При этом, несмотря на радикальное самоотрицание, человек удерживается в существовании, в человеческой идентичности с самим собой (он может изменить пол, внешность, претерпеть практически полную трансплантацию тела и все еще продолжать существовать). В отличие от человеческого мира, природа не терпит отклонений от стандарта — если в животном мире появляется девиантный представитель популяции, он довольно быстро погибает в естественной среде — природа избавляется от него. Таким образом, человеческое бытие описывается «*негативной*» онтологией, благодаря которой идентичное сущее может отрицать или упразднять свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность. «Ибо Действие (=Негативность) действует по-другому, чем Бытие (=Идентичность) существует»¹. При этом Действие вводится как конститутивная часть Бытия, т. е. именно благодаря действию Бытие имеет диалектическую структуру².

Итак, человек есть существо, способное к отрицанию наличного данного в подлинно диалектическом смысле. Поскольку же он отменяет и сохраняет себя в своем движении становления, постольку по самой своей сущности человек есть существо *историческое*. Но все это доступно ему в той мере, в какой он есть *действенный* и *производительный* конденсат негации в мире. «В общем и целом, можно сказать, что Свобода и Действие не порождаются ни мышлением, ни сознанием себя и внешнего мира; напротив, эти по-

¹ Там же. С. 66.

² Действие, по Кожеву, конденсируется в двух областях: в первой человек противостоит природе, преобразовывая ее, и это преобразование есть *труд*, во второй человек противостоит человеку, противодействуя ему, и это противодействие есть *борьба*. Эти дополнительные коннотации Действия, которые вводит Кожев, помогают лучше понимать высокий революционный потенциал довольно обширной части неклассической философии, испытавшей самое непосредственное влияние знаменитой кожевской интерпретации гегельянства.

следние получают свое рождение из Негативности, реализующей себя и раскрывающей себя в качестве свободного эффективного Действия¹.

Как соотносится сказанное с темой *преобразования фундаментальной онтологии в фундаментальную антропологию*? Рассмотренный подход Кожева (и отчасти Гегеля) вносит самый непосредственный вклад в развитие идеи этого преобразования посредством того, что мы назвали *антропологизацией негативности*. В первую очередь в нем так же, как мы это видели у Хайдеггера, речь идет о ничто в недрах бытия. Та картина, которую Кожев фактически нам предлагает, рисует не два параллельных Бытия (бытие природы/тождества и бытие человеческого действия/негативности), но, скорее, то, что можно было бы назвать структурной встроенностью Ничто в Бытие. В этой связи Кожев приводит свой знаменитый пример о золотом кольце: «Возьмем, к примеру, золотое кольцо. Оно имеет отверстие, и это отверстие играет в этом кольце такую же существенную роль, как и золото: без золота “отверстие” (которого, впрочем, тогда и не было бы) не было бы кольцом; но и без отверстия золото (которое тем не менее существовало бы) также не было бы кольцом. Но если при этом в золоте обнаружили атомы, то нет никакой необходимости искать их в отверстии. Ничто не говорит нам в пользу того, что золото и отверстие существуют одним и тем же образом (ведь речь идет об отверстии как “об отверстии”, а не как о “воздухе”, который находится в отверстии). Дыра есть ничто, которое существует (в качестве присутствия отсутствия) лишь благодаря золоту, которое ее окружает. И ничто не говорит в пользу того, что последние принципы описания небытия Ничто (или уничтожения Бытия) должны быть тождественны принципам описания существования Бытия»². И далее: «Точно так же и Человек, являющийся Действием, мог бы быть “ничто”, которое “ничтожит” в бытии благодаря бытию, которое оно отрицает»³. Как видим, именно человек ответственен за содержание в мире негации. На этот раз он причастен ей не способностью к экзистированию и опрашиванию бытия, но посредством деятельной активности — отрицающим наличную данность привнесением в мир *нового*. Таким образом, бытие имеет тот вид, который имеет благодаря человеку. Мы имеем здесь дело с той же самой философской схемой, что и у Хайдегге-

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 73.

² Там же. С. 79.

³ Там же. С. 71.

ра, — человек объявляется модальностью бытия, затем эта модальность специфицируется как «негативность», т. е., по сути, пустота в бытии, которой, в свою очередь, в случае Кожева, приписывается деятельная активность. «Человек не есть Нечто, что *есть*: он — Ничто, *ничтожествующее* посредством отрицания Сущего». Но отрижение Сущего — это Действие. Вот почему Гегель говорит: «*Истинное бытие* человека (...) есть *его действие*¹. Итогом этих манипуляций с человеком должен стать переход от фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии, который мы и получаем на этот раз в кожевском исполнении: «Человек убедится в том, что *абсолютная сущностная Реальность* есть также его собственная реальность. Противостояние между ним и ею исчезнет, она перестанет быть *божественной*. И познакомит его с нею уже не *Теология*, но *Антропология*. И та же самая Антропология откроет ему его *собственную сущностную Реальность*: она заместит не только Религию, но и *Философию*².

Теперь поговорим о версии Ж.-П. Сартра, возможно, наиболее тщательно проработанной с логической точки зрения. На этом пути мы также бегло коснемся еще одной антропологической версии негативности, предложенной А. Бергсоном, которая, впрочем, отказывает негативности в реальном существовании. В дополнение ко всей неклассической философии, явственно сориентированной на онтологизацию негативности³, Сартр полагает необходимым поставить вопрос о ничто, руководствуясь еще одним мотивом. Этот мотив можно определить как *феноменологическую проблематизацию ничто* (до сих пор мы по большей части говорили о диалектической, хотя для Хайдеггера была верна и та, и другая). В отличие от диалектической версии, которая движима проблемой существования времени и временения мира в целом, феноменологическая версия задается вопросом, уже в гораздо большей степени предполагающим человека. Причем в данном случае человек предполагается как *наблюдатель*. О чем здесь идет речь? Если мы зайдем на минуту позицию феноменолога,

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии Духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе/подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2003. С. 107.

² Там же. С. 96.

³ Сартр, будучи учеником Кожева, готов только на антропологическую, а не натурфилософскую версию диалектики ничто. В этой связи он критикует «официальный» подход Гегеля, т. е. не тот, который при желании можно найти в «Феноменологии Духа».

т. е. исследователя, описывающего мир в терминах наблюдаемых явлений, то ответить на вопрос, как возможны *отрицательные явления*, нам будет нелегко. Представим себе, что я констатирую нехватку чего-либо, например, говорю, что «под рукой нет карандаша». Что это за странное «нет» вкрадывается в мой опыт? Как можно наблюдать в опыте небытие чего-либо (карандаша)? Как возможен феномен небытия (не равен ли он небытию феномена)? Разве отсутствие (отсутствуя) или небытие (не существуя) могут нам являться? Если мы не готовы дать утвердительный ответ на этот вопрос¹, то можно дать ответ, который свяжет небытие с человеком, — ход для неклассики вполне классический, но откажет небытию в реальном существовании, с чем мало кто из неклассиков готов согласиться. Это решение, предложенное А. Бергсоном и отвергнутое Сартром, выглядит следующим образом. Если мы присмотримся к тому, как строятся отрицательные высказывания, то обнаружим, что никакого *реального небытия* за ними нет. Во все не к реальному ничто реферирует мое отрицательное суждение, напротив, оно отсылает не к *ничто*, а к *нечто*. Когда я говорю: «здесь нет карандаша», — то это вовсе не значит, что отсутствие карандаша есть некий специфический опыт — например, если мой карандаш зеленого цвета, то его отсутствие имеет серый цвет и т. д. Отсутствие карандаша нельзя описать как самостоятельный опыт, и значит это в некотором смысле вообще не опыт или псевдоопыт. На самом деле в любой момент мы имеем дело с присутствием и наличием (мира и вещей в нем), и только сравнивая одно наличие с другим, мы, будучи субъектами, движимые экспекциями, желаниями и воображением, регистрируем несовпадение одного с другим в виде специальных отрицательных конструкций языка (т. н. *утверждений второго порядка*). «Отрицание — это только известное положение, принятое разумом по отношению к возможному утверждению. Отрицание, таким образом, отличается от утверждения в собственном смысле слова тем, что оно является утверждением второй степени: оно утверждает нечто об утверждении, которое само утверждает что-либо о предмете»². Само бытие никогда не предъявляет нам ничего отрицательного — не найти

¹ Для целого ряда направлений неклассической философии положительный ответ на этот вопрос несколько сомнителен, не потому, что они не готовы онтологизировать небытие — это означало бы возвращение к аналитическому рацио, а потому, что для такого ответа приходится восстанавливать модель удвоенной онтологии — мир бытия и мир небытия. В первом находится наблюдатель, а во втором феномены отсутствия.

² Бергсон А. Творческая эволюция. Гл. 4. М.: Кучково поле, 2006. С. 306.

карандаш на столе означает найти сам стол, массу других вещей на нем, но *не карандаш*. И таким образом, когда у меня есть одно нечто в реальности и другое нечто — в воображении, притом что в мире по-прежнему все только *есть* (и мой карандаш благополучно существует, но лишь где-то в другом месте), то я прибегаю к отрицательной формулировке. Отрицания, следовательно, являются исключительно продуктом языка, и *ничто как нечто* реальное есть фикция, но и то, и другое возможно только потому, что в мире есть человек. Последнее замечание можно рассматривать как вклад Бергсона в проект антропологизации негативности, хотя и ценой объявления *ничто* иллюзией.

Итак, никакой реальной пустоты в мире нет (место моего отсутствующего карандаша всегда чем-то занято), и *ничто* никоим образом не может входить в состав вещей (если я скажу: «этот карандаш не зеленый», — это может означать только то, что он имеет *другой* цвет — скажем, синий или оранжевый). В первую очередь решение Бергсона близко философиям Лейбница (мир не терпит пустоты) и Канта («*Ничто*» есть идея, образованная путем отрицания идеи «*Нечто*»), но оно категорически не близко Сартру, намеревающемуся нам доказать, что небытие абсолютно реально и что именно оно суть источник отрицаний, а не наоборот.

Как доказать реальность *ничто*? В гл. 4 нам уже приходилось рассматривать неклассические аргументы в пользу индетерминистской онтологии. Их общая идея заключается в следующем. С точки зрения здравого смысла мир мыслится нами как каузально непрерывный поток причин и следствий. При этом, что важно, каждому отдельному следствию должна соответствовать *однородная* ей причина. Скажем, падение яблока с дерева, как некое физическое событие, должно иметь некую физическую же причину — колебание воздуха, вес, механическое воздействие и пр. Мы не можем, не впадая в мистицизм, указать на некую нефизическую причину, управляющую этим процессом, — например, мы не можем сказать, что причиной падения было некое событие X, не имеющее никаких следов в физическом мире? Сказанное было бы равносильно признанию существования в мире духов. Но нам не приходит также в голову сказать, что причиной падения яблока было его собственное твердое решение — «упасть». Если последовательно придерживаться этой точки зрения, то мы придем к радикальному детерминизму, который придется распространить также и на человека, отказав ему в свободе воли. Но если мы все-таки допускаем наличие свободной воли у субъекта, то в силу каких аргументов? В силу того же здравого смысла — мы понимаем, что физические события, ставшие результатом человеческой активности, не могут

до конца быть объяснены физическими причинами. Физические причины, безусловно, включены в каузальную цепочку, но не исчерпывают ее. К примеру, если я встаю и закрываю окно, то мое поведение как физического тела (подъем, движение, перемещение и пр.) может быть описано исключительно в терминах физики, но как будет описано в этом случае мое решение? Безусловно, можно сослаться на физическое чувство холода, которое испытывает мое физическое тело, на раздражение нервных окончаний, приведших к соответствующим раздражениям в нейронах мозга. Будет ли это объяснение приводить к моему решению так же жестко, как вода закипает при нагревании до 100 градусов; описывается ли само решение на языке нейронов? Как кажется, нет. Мы хорошо понимаем — при одних и тех же физических реакциях решение может быть самым разным. Кроме того, само решение не тождественно физическим (нейронным) коррелятам, ему сопутствующим, точно так же самая тщательная регистрация всех физических изменений в теле кого-то, кто поедает мороженое, еще не позволит нам самим испытать вкус мороженого, т. е. получить доступ к собственно субъективному переживанию. Тогда что соответствует моему решению в физическом мире? Строго говоря, ничего. Оно предстает пробелом или разрывом в цепи физических причин и следствий. Уже в этом смысле свободное действие можно было бы назвать «ничто».

Указанная проблема индетерминизма или детерминизма не является в философии новой. Она сопровождает философию с момента ее зарождения. В свою очередь, Кант, как известно, придал этой трудности вид антиномии¹, что означало равную силу

¹ В защиту индетерминизма Кант говорит: «...если все происходит только по законам природы, то всегда имеется лишь подчиненное, а не первое начало, и потому вообще нет никакой полноты ряда на стороне происходящих друг от друга причин. Между тем закон природы состоит именно в том, что ничто не происходит без достаточно определенной a priori причины. Следовательно, утверждение, будто всякая причинность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само себе, и потому нельзя допустить, что причинность по законам природы есть единственная причинность».

Напротив, в защиту детерминизма выдвигаются следующие аргументы: «благодаря... спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда, т. е. причинность, так что ничто не предшествует, посредством чего определилось бы это происходящее действие по постоянным законам. Однако всякое начало действования предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой причинной связи с пред-

аргументов с той и другой стороны, что усложнило задачу еще больше. Его решение также известно: спасти ситуацию можно единственным способом — следует разнести два возможных описания мира, детерминистическое и индетерминистическое, по двум разным мирам — феноменальному и ноуменальному. При этом получится, что в мире ноуменальном, где протекает ментальная и моральная жизнь субъекта, царит свобода, ничем и никем не стесненная. Напротив, феноменальный мир, в котором субъект представлен как физическое существо, полностью подчинен закону причинности, и никакой свободы в таком мире нет. Решение Канта кажется на редкость убедительным с точки зрения того, к чему мы привыкли на уровне здравого смысла. Действительно, никто не ждет, что в мире природы и физических тел возможна какая-то спонтанность — яблоки не срываются с деревьев по собственному желанию и не отпрыгивают от нас, когда мы приближаем к ним руку. В свою очередь, свой внутренний мир мы знаем как свободный — я могу положить яблоко справа от себя, а могу слева, оба этих решения ничем не детерминированы, и я сознаю их как абсолютно произвольные. Но в кантовском решении кроется одна серьезная проблема. Разнесение по мирам ставит перед нами задачу *соотнесения и синхронизации* событий в этих мирах. Свободное решение, предпринятое в ноуменальном мире, не может вторгаться и разрывать цепочки феноменальных событий, противное означало бы наличие свободы также и в феноменальном мире. Но если свободное ноуменальное событие никак не нарушает ряд феноменальных причин и следствий, а лишь *продолжает* его, то на каком основании мы считаем его свободным? Если мы не готовы в связи с этой трудностью вводить принцип предустановленной гармонии, то мы должны отказаться от дуалистического решения и постараться принять верность только одного ответа.

Таков общий контекст проблемы свободы, который у самого Сартра хоть и оставлен за кадром исследования, определяет его собственную позицию. Она будет состоять в том, чтобы, не удваивая мир, сохранить в мире свободу (т. е. все бытие в целом

шествующим состоянием той же самой причины, т. е. никоим образом не вытекающее из него. Следовательно, трансцендентальная свобода противоположна закону причинности и представляет собой такое соединение последовательных состояний действующих причин, при котором невозможно никакое единство опыта и которого, следовательно, нет ни в одном опыте; стало быть, она есть пустое порождение мысли» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 2. М., 1994).

индeterminистично), но связать ее производство исключительно с человеком. Сартровская версия спецификации бытия человека будет звучать так: в мире есть свобода благодаря существованию в нем человека. «Свобода — это как раз то ничто, которое *содержится* в сердце человека...»¹ Именно человек является тем существом, который наделен способностью безусловно начинать причинные ряды. Это не означает, что на его активность ничего не влияет, но никакие влияния ни в сумме, ни по отдельности не формируют для человеческого действия причину в том же смысле, в каком мы говорим о причине для физических событий. Мы говорим о причине падения физического тела совсем не так, как мы говорим о причине чьего-либо решения. Падающее тело не может выбрать траекторию своего падения, человек же может выбирать из множества вариантов. Осознать смысл этих рассуждений можно в любое мгновение. Даже когда мы совершаляем самый простой выбор, мы ощущаем, что одной актуализированной возможности мы всегда можем предпочесть другую; ничто не направляет человеческое действие так же жестко, как это имеет место в физическом мире. С точки зрения внешнего описания человека можно задать как абсолютно спонтанную систему, чьи действия не могут быть про-считаны; с внутренней же позиции, т. е. как экзистенциальное существо, человек каждую секунду осознает пустоту беспрепосып-ложности собственной активности. Так, за каким-то конкретным решением могут стоять определенные мотивы и побуждения. Но это не означает, что они жестко запрещают другое решение, пря-мо противоположное или просто не совпадающее с принятым. Человек есть тот, который вопреки любым предпосылкам может совершить *более чем одно* действие, притом что любое из них будет введением в мир нового события. Все это обусловлено простым, но главным доводом — возможности в сартровской онтологии по-нимаются как нечто *абсолютно реальное*. Равно возможности су-ществуют не по ту сторону мира (*бытия*), но в самом мире в виде ничто. По словам Сартра, «если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»². Мы пом-ним, в чем состояло решение античной философии, данное Ари-стотелем: во-первых, возможное и действительное существуют в разных регионах бытия, а во-вторых, в процессе перевода потен-

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. С. 44.

² Там же. С. 192.

ции в акт нет никакого произвола (свободы), что означало бы нарушение принципа «из ничего ничего не появится». Неклассика же, в данном случае в лице Сартра, позволяет нам сказать: реальность возможностей обеспечивает реальность ничто в пределах бытия и с помощью человека. Тезис о свободе человека не стоит понимать как утверждение о том, что человек способен на все, — у него всегда есть какие-то объективные ограничения, например, он не может ходить по воде и повисать в воздухе. Речь идет о том, что любое действие протекает в окружении равноценных ему других возможных действий, и выбор его отделен от прочих пустотой разрыва в причинно-следственной цепи. «Но эти отклоненные возможности со своей стороны имеют только свое “поддерживающее бытие”, именно я их поддерживаю в их бытии, и, наоборот, их настоящее небытие не обязано быть поддерживаемым». Никакая внешняя причина их не устранит. Я один являюсь постоянным источником их небытия, я включен в них; чтобы появилась *моя* возможность, я полагаю другие возможности, чтобы ихничтожить. Это значит, что, конституируя определенное действие как *возможное* и именно потому, что оно является *моей* возможностью, я отдаю себе отчет в том, что *ничего* не может обязать меня держаться этого действия¹. Правоту Сартра призваны доказать самые обыденные примеры. Допустим, мы размышляем над тем, соглашаться ли на новую работу, переезд, предложение замужества и т. д. Каждый из этих выборов обнажает спектр возможностей, т. к. человек никогда не имеет дела только с одной возможностью, но как минимум с двумя: «соглашаться»/«не соглашаться». В свою очередь, каждое из возможных решений есть то, что философия называет *безусловным началом причинного ряда* — человек может руководствоваться массой самых разнообразных и убедительных доводов и соображений, но его действие все-таки никогда не будет иметь позади себя жесткий причинно-следственный ряд. Это значит, что человеческое действие наделено уникальной способностью начинать с самого себя, быть чистым нулем, запускающим некую последовательность последующих событий. Так, выбор определенного партнера может развернуть один жизненный сценарий, в то время как иной выбор запустил бы иной. Каждый из этих событийных рядов является онтологически новым, переведенным самым субъектом из потенций в акт. Но если никакой предзаданности нет, то субъект выбора в этой ситуации всегда отягощен осознанием того, что из множества потенциальных возможностей

¹ Там же. С. 61.

он актуализировал только определенную часть, возможно, вовсе не оптимальную и не наилучшую. Другие возможности могли бы оказаться привлекательнее. В силу этой неуверенности субъект всегда подвержен *тревоге* — имплицитному осознанию того, что он мог бы поступить иначе, в то время как предпочтенный выбор определенной актуализации не гарантирован как самый правильный. Так, человек, стоящий перед игральным автоматом, должен знать, что возможность им выиграть миллион абсолютно реальна, и то, что случится *на самом деле* (он не станет играть, сыграет и ничего не выиграет и т. д.), нигде в мире не заложено, как думал Аристотель. Мир «не знает», выиграет кто-то или нет, — ибо будущего *нет*, но оно появляется благодаря человеку, как нечто из ничего¹. Соответственно, принимая решение не играть, он может абсолютно реально потерять миллион. Это осознание того, что каждое действие закрывает перед нами тысячи возможностей и составляет существо экзистенциальной тревоги. Если представить жизнь человека как определенный сценарий (проект), то станет понятно, почему человек никогда не удовлетворен — он никогда не знает, является ли этот сценарий наилучшим или наихудшим из всех возможных. Кроме того, человек понимает: никакая мотивация не может изъять из его действий свободу, ибо человеческое действие принципиально беспрепосылько, оно

¹ Очевидно, что с этической и онтологической точек зрения мы имеем здесь дело с концепцией, противоположной концепции судьбы. В свою очередь, для принятия идеи судьбы достаточно опоры на формальную логику, согласно которой в мире не может быть новых событий (с точки зрения самого мира), а, значит, все события уже заранее существуют. Соответственно, принцип онтологизации негативного является, по сути, единственным способом противостоять идеи судьбы без удвоения мира. В этом случае новое событие возможно не только для конечного наблюдателя, но и для самого мира. Но для этого оно должно возникнуть из реального ничто. Кроме того, в случае идеи судьбы невозможно говорить о личной ответственности субъекта. Например, Эдип, строго говоря, не может нести ответственность за свои поступки, так как они произошли бы в любом случае. Только если мы оставляем за человеком реальную свободу вводить в мир новые события, его действиям может быть атрибутирована ответственность.

Как следствие, этическая свобода человека составляет дополнительный повод для тревоги. «И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания. Она тревожится, кроме того, и тем, что ценности в принципе раскрываются в свободе, поскольку они не могут раскрываться, не будучи тут же “поставленными под вопрос”, потому что в качестве *моей* возможности существует дополнительная возможность перевернуть шкалу ценностей» (Сартр Ж.-П. «Бытие и Ничто»).

всегда может быть другим¹. «Эта свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того *ничто*, которое проникает между мотивами и действием. *Не потому, что я свободен*, мое действие избегает детерминации мотивами, но, напротив, структура мотивов как недейственных есть условие моей свободы»². «Недейственность мотивов» означает тот факт, что мотивы не могут задавать жесткую линейность деятельной активности субъекта, их наличие не означает, что человек был однозначно детерминирован к тому или иному поступку. Иными словами, мотив — это не то же, что причина. Например, столкновение машин в результате аварии есть *причина* того, что они пострадали, но спешка водителя, позволившая ехать ему на красный свет, есть мотив. Несмотря на спешку, водитель мог не нарушать правила. Поскольку мотив не является причиной, поскольку мы и говорим о *разрыве* в причинно-следственной цепочке человеческих действий.

Сартр приводит в связи со сказанным собственный пример. «Я нахожусь на узкой тропинке, без перил, которая тянется по краю пропасти. Пропасть предстает передо мной как то, что я должен избежать, она представляет собой смертельную опасность.

¹ Один из способов избавления от тревоги заключается в том, чтобы максимально сузить круг возможностей. Например, можно сказать, что выбор определенной профессии обусловлен тем, что к остальным профессиям у нас нет должных способностей и дарований. Можно также сокращать возможности путем обращения их в необходимости. Эти методы едва ли могут помочь хотя бы потому, что субъект остается тем, кто наделяет происходящее смыслом, и в этом ему никто не может помешать быть свободным. «...Конкретно существуют будильники, надписи, декларации о доходах, полицейские — столько опор против тревоги. Но как только дело удаляется от меня, как только я отсылаюсь к самому себе, поскольку я должен ожидать себя в будущем, я открываюсь сразу как тот, кто дает свой смысл будильнику, кто запрещает исходя из надписи ходить по газону или по грязке вокруг цветника, кто готов выполнить приказ начальника, кто решает, будет ли интерес к создаваемой им книге, кто, наконец, делает так, чтобы существовали ценности, требованиями которых определяется его действие. Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующими мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен и не могу прибегать ни к какой ценности исходя из факта, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим *ничто*, которым я являюсь, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения». (Там же. С. 81).

² Там же. С. 70.

Вместе с тем я понимаю, что существует определенное число причин, относящихся к универсальному детерминизму, которые способны преобразовать эту смертельную угрозу в действительность: я могу поскользнуться на камне и упасть в пропасть, сыпучая земля тропинки может обвалиться под моими ногами. Предвидя все это, я дан самому себе как вещь, я пассивен по отношению к этим возможностям, они идут ко мне извне, поскольку *я также* есть объект мира, подчиненный универсальному притяжению, они не являются *моими* возможностями. Мои возможности появляются тогда, когда я осознаю, что «ничто не мешает мне ринуться в пропасть. Я подхожу к пропасти и рассматриваю ее дно. С этого момента я играю со своими возможностями. Мои глаза, пробегая пропасть сверху вниз, изображают мое возможное падение и реализуют его символически; в то же время действие самоубийства в силу того факта, что оно становится “моей возможной возможностью”, может породить возможные мотивы решиться на него (самоубийство прекратит тревогу). К счастью, эти мотивы, в свою очередь, от одного того факта, что они являются мотивами возможности, оказываются недействующими, как не детерминанты. Они не могут *неизбежно толкать* меня к самоубийству, так же как и ужас перед падением в пропасть не может *заставить* меня избегнуть его»¹.

Таким образом, ключевым определением человеческой свободы будет «ничтожающий разрыв» между настоящим и прошлым и настоящим и будущим. «...Внутрь этого отношения проскальзывает ничто: я не являюсь тем, чем я буду. Вначале я не являюсь им, поскольку меня отделяет от него время. Затем то, чем я являюсь, не есть основа того, чем я буду. Наконец, потому что ничто, существующее в настоящее время, не может точно детерминировать то, чем я собираюсь быть»². В сартровском исполнении человек стоит в зазоре времени; настоящее, не вытекающее из прошлого и не приуготовленное будущим, есть чистое ничто — ничто его свободы.

Если теперь вернуться к вопросу о том, как ничто может нам являться, т. е. как возможна констатация отсутствия чего-либо, то ответ Сартра будет состоять в следующем. Именно поскольку опыт бытия человеком есть опыт ничтожения в бытии, что означает способность разрыва между тем, что было, и тем, что есть, а также тем, что есть, и тем, что будет, человек объективно вносит

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 104.

² Там же. С. 105.

разрыв в бытие, который сам же и подмечает. Разрывы во времени означают в данном случае, что мое будущее не вытекает напрямую из моего настоящего, а настоящее не вытекает из прошлого, т. к. не существует линейной детерминации между одним и другим. Человек всегда погружен в пустоту возможностей, именно поэтому он так остро ощущает парадокс времени — прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее исчезающее мало и потому неуловимо. Эти три модуса времени характеризуют область человеческой свободы, а именно ситуацию хронических разрывов в причинно-следственной цепи (в данном случае моментов времени) — прошлого нет как причинного ряда, обусловливающего будущее, будущего нет, как обусловленного прошлым, настоящее же есть пустота, какой и является сам субъект (выбора). Отсюда трудности описания времени как линейного детерминантного процесса — субъекту не удается осуществить эту процедуру, т. к. он сам сопричастен прерывной природе временения, когда каждый последующий момент никак не вытекает из предыдущего. Таким образом, констатировать несуществование карандаша на столе действительно можно только из человеческой онтологии, но как раз потому, что несуществование вполне реально — это несуществование причин, нарушающее преемственность опыта. Например, для того чтобы регистрировать отсутствие знакомого нам человека в комнате, наше сознание должно быть способно отсторониться от всего того, что есть, отступить в область, с наличным не связанную. Но для этого ему вообще должен быть доступен такой опыт. «Таким образом, каким бы ни было даваемое нами объяснение, чтобы констатировать и осознавать отсутствие Пьера, требуется отрицающий момент, которым сознание в отсутствие всякой предшествующей детерминации конституировалось бы само как отрицание. Опираясь на свое восприятие комнаты, я понимаю, что в ней живет тот, кого нет больше в комнате, и с необходимостью вынужден осуществить акт мысли, который никакое предшествующее состояние не может ни детерминировать, ни мотивировать, короче говоря, произвести в самом себе разрыв с бытием. И поскольку я непрерывно использую отрицательности, чтобы изолировать и определять существующие вещи, т. е. чтобы мыслить их, последовательность моих “сознаний” есть постоянный отрыв следствия от причины, потому что всякий ничтожащий процесс содержит свой источник только в самом себе. Поскольку мое настоящее состояние было бы продолжением предшествующего состояния, всякая щель, через которую могло бы проскользнуть отрицание, была бы целиком заткнута. Всякий психический процесс ничтожения, следовательно, предполагает разрыв между

непосредственным психическим прошлым и настоящим. Этим разрывом является как раз ничто»¹. Это рассуждение, в свою очередь, позволяет Сартру не согласиться с Бергсоном: «...небытие не приходит к вещам благодаря суждению отрицания: напротив, именно суждение отрицания обусловливается и поддерживается небытием»².

Резюмируем сартровский подход. Негативностью, структурно встроенной в бытие, в данном случае является свобода, к которой способен и на которую «обречен» (как говорит Сартр) человек. Две ключевые формулировки призваны обобщить сказанное: «Человек есть бытие, через которое ничто входит в мир»³ и «Ничто оказывается как бы дырой внутри Бытия»⁴. Общее определение свободы тогда будет звучать так: «Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто»⁵. Если у Гегеля человек определяется как орган самосознания Абсолюта, то у Сартра человек — есть инструмент индетерминирования бытия. В этом случае фундаментальная онтология перерастает в фундаментальную антропологию благодаря способности человека делать мир свободным.

Итак, все четыре рассмотренных нами подхода отталкиваются от идеи специфической онтологии человека в пределах онтологии вообще. При этом спецификация означает негацию, в результате чего на человека (правильнее сказать, «его бытие») возлагается довольно важная миссия — задавать онтологический контур мира, как 1) знающий о себе, 2) темпоральный и 3) индетерминистичный. Отсюда мы и получаем то, что обещали, — *ничто* реально и привязано к человеку. Через гуманизацию *ничто* мы выстраиваем такую фундаментальную онтологию, которая есть в действительности фундаментальная антропология. В ходе таких манипуляций субъект хоть и лишается той абсолютной привилегированности, которая была закреплена за ним в классической философии Нового времени, тем не менее получает гарантированное место в бытии (под видом его особой модальности), а главное, право придавать бытию определенный вид. Но вскоре и эти довольно значительные привилегии будут у него отчуждены. Как мы увидим в дальнейшем, благодаря усилиям структуралистов, восставших против гуманистического оптимизма экзистенциалистов, неклас-

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 99.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 110.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Там же. С. 112.

ническая философия совершил поворот на 180 градусов: человек будет объявлен полностью детерминированным (структурой) и потому окончательно растворенным в бытии, а также поставленным за пределы истории и, значит, попросту отмененным за ненадобностью¹.

Глава 8

ОПЫТ РАЗОЧАРОВАНИЯ

Что бы ни говорили о своих собственных убеждениях и позициях сами неклассические философы, в их словах трудно не расслышать горечь разочарования. Неклассического философа мы безошибочно узнаем по пессимистичности прогнозов и несколько трагическому, подчас лишенному здоровой иронии стилю философствования. Настоящий неклассик умудрен, утомлен и бесконечно расстроен. Но если у такого манерного разочарования и безучастного скепсиса есть какие-то причины, кроме как необходимость сохранения жанрового своеобразия, то, во-первых, они определенно имеются, а во-вторых, касаются довольно серьезных вещей. Речь идет о вполне реальных и весьма драматических событиях истории XX в. — все то, что пережила в этот период Европа, определило истинные мотивы характерных настроений неклассической философии: недоверия, скепсиса и разочарования. Эти события известны каждому — история XX столетия немыслима без осознания того, что в первую очередь этот век был сотрясен двумя самыми кровопролитными за всю историю человечества войнами. Этот же век явил беспрецедентные по своему размаху проекты истребления людей и образцы невиданных доселе тоталитарных режимов, проникнутых глубочайшим человеконенавистничеством. Все эти катастрофы случились тогда, когда казалось, что идея гуманизма одержала в умах людей безоговорочную победу. И тогда не будет ни малейшего преувеличения, если мы скажем: неклассическая философия во многом есть реакция и болезненный отклик на ужасы минувшего столетия — Вторую мировую войну с ее концлагерями, крематориями и чистками, а также нацизм и тоталитаризм с их идеями расового или классового превосходства. Когда мы задаемся вопросом: «что побуждает не-

¹ Подробно об этом в гл. 11.

классических философов проводить столь масштабную ревизию идей и ценностей, что подталкивает их к такому скрупулезному пересмотру базовых положений философии и откуда берется их неутомимая воля к обличению?», мы получаем точный и исчерпывающий ответ, если только принимаем во внимание историю, в которой происходило рождение и созревание неклассической философии. А история эта такова, что, пожалуй, самым подходящим названием для источника интеллектуальной энергии неклассики будет термин «психотравматический опыт». Поразительный по своей неожиданности и немыслимости конфликт между идеалами Просвещения, кормилицей которых не в последнюю очередь являлась Германия, и мрачными предрассудками, рабами которых в одночасье оказались многие, какказалось, просвещенные европейцы, поверг все интеллектуальное сообщество Европы в ужас осознания мгновенной девальвации фундаментальных ценностей и базовых идейных установок западноевропейской культуры. Мучительные попытки понимания причин того, что культурный центр гуманизма, Просвещения и рациональности мог стать родиной поистине варварских устремлений, привели к необходимости как можно более вдумчивого анализа того ценностного наследия, которое определяло облик тогдашней Европы. Неудивительно тогда, что культ Просвещения, под знаком которого проходит все развитие интеллектуальной жизни Европы, оказался ближайшим претендентом на роль коварного и двуличного виновника произошедших в умах помрачений. Именно Просвещение подпадает под подозрение сразу же, как только становится очевидно — многие столетия возрастаания Европы на пути к усилению разума и свободы им распоряжаться не уберегли ее от погружения в сумерки безумия и саморазрушения.

Тотальный скепсис неклассической философии рождается именно в этом месте истории, когда каждый ответственно мыслящий интеллектуал может и должен сказать: все, что породила человеческая мысль до Второй мировой войны, является чудовищным самообманом. Две знаменитые фразы Т. Адорно резюмируют сказанное наилучшим образом: «После Аушвица следует мыслить по-другому» и «После Аушвица все основные интеллектуальные направления мысли есть хлам».

Кроме того, несмотря на многие светлые надежды, связанные с реализацией программы Просвещения, приходится констатировать, что они не были реализованы в полной мере ни в минувшем столетии, ни по настоящее время. Человечество всего земного шара вовсе не осчастливилось и не раскрепостилось. Напротив, оно пребывает в условиях тяжкого труда, неравенства и

лишений. Природа не покорена — она истощена, но не приручена. Всеобщего единения на основе разума и рационального порядка также не наступило. И т. д.

Почему именно философия принимает так близко к сердцу реалии свершающейся истории? Почему в отличие от науки она с трудом практикует профессиональный нейтралитет и тактику «невмешательства» в области культуры и политики? Отчасти это связано, конечно, с исключительностью самих событий XX в. — вряд ли кому-то удалось сохранить к ним отношение стороннего наблюдателя. Во многом это связано также со спецификой философии как дисциплины — она в силу собственного профессионального долга обязана открывать универсальные истины и формулировать общезначимые максимы. Если где-то действительность не соответствует философским о ней представлениям, это наносит прямой урон самой философии¹. Но в первую очередь это связано с изменившимся благодаря неклассической философии представлениям о профессиональной деятельности самого философа — отныне эта деятельность такова, что устранение от конкретной социальной реальности в надежде спрятаться за абстрактными формулами и идеями равносильно признанию несостоятельности собственной философии. И тогда то, что произошло в качестве реальной исторической и социальной практики, касается каждого мыслителя в отдельности, требуя ответа на вопрос: «как это могло случиться?»

Итак, неклассическая программа философии ориентирована в первую очередь на опыт переосмыслиния идеалов Просвещения. Пафос неклассического поворота в философии, если передать его наиболее емко, будет не чем иным, как *развернутой критикой идей Просвещения*. В самой основе неклассики скрывается обширный проект Антипросвещения.

Как понимать задачи Антипросвещения? Ведь приставку «анти» можно толковать двояко. С одной стороны, в некоем руссоистском ключе ее можно толковать как своего рода призыв «Назад к варварству!». С другой — она может означать провал операции по просвещению Запада и содержать в себе намек на то, что Просвещения так и не произошло. Скажем сразу, что критика программы Просвещения имеет вполне определенную метапозицию и критериальный набор установок, а именно место, с которого

¹ Гегель, впрочем, придерживался противоположного мнения, что нашло свое выражение в его знаменитом ответе на реплику студента о том, что действительность не соответствует диалектическому методу: «Тем хуже для действительности...»

критикуется Просвещение, может быть охарактеризовано довольно четко. Это место, с которого говорят: *Просвещение оказалось недостаточно просвещено*. Во многом Антипросвещение имеет диалектический¹ отпечаток: Антипросвещением стало *Просвещение Просвещения* (по аналогии с «отрицанием отрицания», которое, не будучи возвратом в предшествующую точку, является перемещением на новый синтетический уровень в результате «снятия»).

Тогда Антипросвещение — это, с одной стороны, плач по несостоявшемуся Просвещению, а с другой — бунт против свершившегося Просвещения, но обманувшего надежды и чаяния, с ним связанные. Это констатация того, что Просвещение имеет еще и некоторую изнанку, теневую сторону, своего рода «условия дьявола» за мнимые дары. В самом радикальном своем исполнении Антипросвещение заявит: Просвещение в том виде, в котором оно задает курс развития западноевропейской цивилизации от Платона до наших дней, есть программа опасная и вредная, ибо последствия ее разрушительны, а перспективы пугающи. Тогда *просветить Просвещение* означает то же, что обнаружить и обнародовать все его тайны. В конце концов, люди имеют право знать, какова истинная цена их просвещенности — «права знать».

Но прежде чем идти дальше, надо дать ответ на вопрос: «что же такое Просвещение?»² Лучший ответ дан Кантом: «*Просвещение есть мужество пользоваться своим умом*»³. Человек может считать себя достигшим «совершеннолетия», если однажды он отважился пользоваться собственным разумом без посторонней помощи (без помощи Другого⁴, в терминах неклассической филосо-

¹ Обращение к диалектике будет постоянно сопутствовать анализу Просвещения. Чего стоит хотя бы одна из главных идей Антипросвещения — неверно думать, что противоположностью Просвещения является Миф. В действительности налицоует их глубинная связь и взаимозависимость, *единство противоположностей*: ведь Миф имел в своей основе интенцию на познание и объяснение мира, а это вполне просветительские устремления. В свою очередь, Просвещение рассказывает нам многое из того, что не обнаруживается напрямую. Отсюда вывод: Миф начинается как Просвещение, Просвещение же заканчивается как Миф.

² Две одноименные работы И. Канта и М. Фуко дают два разных ответа на этот вопрос. В каком-то смысле непосредственный ответ на вопрос дает только работа Канта, а работа Фуко, в свою очередь, призвана продемонстрировать, что в ответе Канта нас может не устраивать.

³ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. (на нем. и рус. яз.). Т. 1. М., 1994. С. 127.

⁴ «Другим» может быть «кто» или «что» угодно, но в первую очередь это *обезличенные другие* — мораль, религия, право, язык, социальные паттерны поведения, модели воспитания, культурные стереотипы и пр.

фии). В противном случае человек, даже достигнув преклонного возраста, останется «несовершеннолетним». «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»¹.

Определение, данное Кантом, станет абсолютно каноническим, и не соглашаться с Просвещением будет во многом означать не что иное, как оспаривать эту формулировку.

Первые возражения неклассиков касаются уже этой, самой общей, преамбулы. По их мнению, идея «совершеннолетия разума» при всем ее благородстве является попросту утопией. Разум не автономен по самой своей природе — для того чтобы он вообще начал мыслить, он должен пройти серию опосредований — опосредование языком, опосредование ценностями, наконец, опосредование отличием самого Разума от Неразумия. Каждое из них заключает в себе массу того, что не относится напрямую к «чистому разуму» и его бесперебойному функционированию. Все эти опосредования заключают в себе некий смысловой балласт — вместе с формальными правилами, структурирующими работу разума, они несут некие скрытые содержания, от которых разум в силу самого механизма опосредования становится зависим. К примеру, язык, без которого разум не может мыслить, т. к. мышление для начала есть опыт беседы с самим собой, привносит ту семантику, которая свойственна каждому определенному языку. Поэтому, будучи носителем разных языков, разум функционирует по-разному (см. гл. 4). Так, представители разных культур будут мыслить неодинаково. Это будет происходить не потому, что разум одних достиг совершеннолетия, а других — еще нет, а потому, что, обращаясь к разуму, мы обращаемся к культуре, его сконструировавшей, а это, если следовать Канту, есть нарушение принципа автономии мышления. В свою очередь, то, где пройдет граница между разумностью и безумностью, зависит не от самого разума, а от того, что будет признано нормой, а что — отклонением от нее. А это, как мы видели в гл. 4, есть вопрос статистический, т. е. отсылающий к крайне переменчивой и тенденциозной ис-

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 25.

следовательской практике. В этом смысле «собственный разум», по мнению неклассиков, предстает своего рода оксюмороном — разум никогда не бывает «собственным», он не принадлежит самому себе, т. к. источник его структуры не в нем самом. Одним словом, в неклассической интерпретации формула Канта должна была бы звучать по-другому: *«Имей мужество признаться, что ты никогда не пользовался своим умом»*.

Однако в идеи «собственного разума» скрыта еще одна хитрость. Допустим, разум может опереться на самое себя, допустим также, что его автономия и суверенитет вполне достижимы. Что это несет для самого Просвещения? Довольно опасные последствия — разум, который служит только себе, есть нечто худшее, чем разум, прибегающий к помощи поводырей и советчиков. «Чистый разум» именно потому, что он чист от любых внешних привнесений, есть еще и *пустой* разум — он бессодержателен, в этом залог его непредвзятости, а также восприет Просвещением критичности. Но разум, который пуст, похоже, еще и глуп — ведь будучи бессодержательным (например, ценностно нейтральным), он вряд ли сможет оценить то содержание, которое мы в него заложим. На каком основании, если он и есть свое собственное основание, он отличит преступность истребления душевнобольных, поддержание жизни которых нерационально, от экономической целесообразности утилизации отходов, сохранение которых также нерационально? Справится ли разум с этой задачей, будучи «чистым» и самодостаточным разумом¹? И не тождественны ли понятия *беспредпосыльности* и *беспринципности*, если речь идет о рацио?

В конечном итоге, неклассика стремится показать: опора на «собственный разум» или невозможна, или чревата скатыванием в цинизм. Если применить эти рассуждения к тем конкретным историческим событиям, которые, как мы сказали, и вызвали недоверие к безгрешности Просвещения, то надо сказать, что, в первую очередь, явление национал-социалистического помрачения требовало внятных объяснений. Строго говоря, желая получить хоть какие-то пояснения, мы вольны выбирать между двумя ответами. Или мы должны сказать: «мир был достаточно рационален, чтобы допустить нацизм» или «мир был слишком иррационален, чтобы не допустить нацизм». Выбрать один ответ из этих двух, значит решить, является ли нацизм рациональной или иррациональной доктриной. Какой ответ выбирают неклассические философы?

¹ Подробнее об этой проблеме пойдет речь в гл. 9.

В подавляющем своем большинстве первый (хотя всегда готовы признать тождество обоих этих ответов). Значительная часть неклассических авторов готова подписаться под утверждением: «фашизм был апофеозом *ratio*». Впрочем, если рациональность мало чем отличается от иррациональности, тем хуже. Но как бы мы ни силились найти признаки неразумности в идеях мирового господства, необходимости уничтожения бесполезных и ущербных граждан или принятия во внимание расовых отличий¹ — вряд ли нам это удастся². Все то, что составляло суть идеологии тоталитаризма и нацизма, прекрасно укладывается в логические рамки и вовсе

¹ С мнением неклассических философов хорошо согласуется позиция современной науки. Многие из тех исследований, которые могли бы быть весьма полезными для общества — опыты по выращиванию детей в условиях дикой природы (искусственно полученные «дети-маугли»), эксперименты по ДНК-клонированию, серьезное психогенное воздействие, наконец, довольно любопытная и вовсе не всеми признанная парадоксальной дисциплина «евгеника», запрещены вовсе не по эвристическим, а по этическим соображениям. Иными словами, они запрещены не потому, что они *антиначальные*, а потому, что они *неэтичны*, что, вообще говоря, означает *нетождественность* рационального и этического.

² Чтобы не быть голословными, это утверждение следовало бы, конечно, проверить. Не будем забывать, что Кант оставляет нам ясный алгоритм проверки, с помощью которого можно точно верифицировать: морален поступок или нет. Этот алгоритм, как известно, проверяет действие на разумность, и если действие разумно, то оно и морально, если же нерационально, то аморально. Таким образом, Кант придерживается старой сократовской веры в тождество этического и рационального. Попробуем же проверить на моральность принцип умерщвления инвалидов. Алгоритм Канта предписывает вначале унифицировать наше действие. А именно сделать его всеобщим императивом («все общества во все времена да истребляют своих иждивенцев»), а затем проследить следствия из этого обобщения. Если обнаружится, что действие само себя отрицает и общество в этом случае разрушится, то мы имеем дело с нерациональным/аморальным поступком. Например, невозвращение кредитов чревато: 1) исчезновением кредитных организаций и 2) разрушением государства и общества, не могущих обходиться без важнейшего принципа заемного капитала. Применим теперь эту схему к действию: «неработающие граждане не имеют права на существование». Если все общества будут практиковать этот принцип, получится ли, что действие само себя отменит? Как кажется, нет — работающие будут жить и процветать, а неработающие не будут мешать работающим. Погибнет ли общество в этом случае? По-видимому, тоже нет — скорее получит шанс к более разумному распределению валового национального продукта. Значит ли это, что это действие рационально? Видимо, да. Значит ли это, что оно этично? Вряд ли. Тождество рационального и этического, следовательно, не соблюдается, и не всякое рациональное действие морально, равно как не всякое моральное действие рационально.

не выглядит безумием. Безумие, скорее, заключается в том, чтобы верить в *мужество разумного и человечного*.

Из этого соображения следует важнейший для критики программы Просвещения вывод. Неклассике, которая как мы сказали, ставит перед собой цель просветить Просвещение, важно продемонстрировать: апелляция к таким связкам, как «Просвещение — гуманизм — рациональность», «разумность — моральность — человеколюбие», «мужество пользоваться собственным разумом — мужество быть милосердным» и пр., наивна и опасна.

Как пишет Фуко: «Я думаю, что мы не должны поддаваться этому интеллектуальному и политическому шантажу — “быть за Просвещение или против него?”; нужно избегать исторической и моральной путаницы, смешивающей тему гуманизма и вопрос о Просвещении... Существовал гуманизм, выступавший как критика христианства или религии вообще; существовал христианский гуманизм, противопоставлявшийся аскетическому и гораздо более теоцентрическому гуманизму (каким он был в XVII в.). В XIX в. существовал гуманизм, настроенный недоверчиво, враждебно и критически по отношению к науке, и в то же время — другой гуманизм, который, напротив, связывал свои надежды с этой же самой наукой. Марксизм выступал как гуманизм, так же как экзистенциализм и персонализм; было время, когда гуманистические ценности представлялись национал-социализмом и когда сталинисты также заявляли, что они являются гуманистами. Из этого следует не то, что нужно отбросить все, что объявляло о себе как о гуманизме, но то, что сама по себе тематика гуманизма слишком уступчива, слишком разнородна, слишком неопределенна, чтобы служить осью рефлексии»¹.

Если мы верим в то, что каждый раз, прислушиваясь к голосу разума, слышим голос собственной совести, то мы просто искренне заблуждаемся. Разум не дает никаких гарантий, и не существует никакого автоматически достигаемого морального просвещения в случае регулярного обращения к собственному разуму. «Быть Просвещенным» включает в себя обязательную этическую составляющую, но «быть самым рациональным» и «быть самым нравственным», увы, не одно и то же. Подобные же связи, обещая нам мнимую простоту и ясность в выборе поступка, попросту снимают с нас всякую этическую ответственность за свои решения и действия. Программа Антипросвещения выступает в этом вопросе не только против этической позиции Канта. Философ,

¹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002. С. 143.

впервые предложивший идею тождества разумного и этического, Сократ, жил задолго до начала эпохи Просвещения, хотя и был ее предтечей.

На этом, впрочем, претензии неклассиков не заканчиваются. Еще одним выпадом против Просвещения является обвинение его в политической небеспристрасности или попросту в склонности к «политике двойных стандартов». Поставим простой вопрос — как согласуются идеалы Просвещения и реальная гражданская практика? Иначе говоря, что значит «быть просвещенным человеком», т. е. уметь пользоваться своим умом и «быть гражданином своего отечества», т. е. следовать законам государства? Римляне, давшие нам эйдетические образцы государственности и законности, говорили: «*Dura Lex sed Lex*»¹. Беспрекословное следование Закону является важнейшей добродетелью человека и гражданина. Согласно ли с этим Просвещение, или позиция просвещенного человека будет идти вразрез с его гражданским долгом? Для начала попробуем увидеть, имеется ли здесь некий конфликт. С одной стороны, Просвещение учит нас ничего не принимать на веру, не подчиняться авторитетам, ничего не бояться, что бы ни случилось, прибегать к собственному разуму, всегда занимать критическую позицию и при необходимости бойкотировать то, с чем мы решительно не согласны. С другой стороны, человек, будучи гражданином и субъектом права, обязан не рассуждать и размышлять, а действовать в соответствии с законами своего государства. Как видим, некоторый конфликт, или по меньшей мере несовпадение позиций налицо. Какая же из этих двух жизненных стратегий подойдет для просвещенного человека? Разрешению этой коллизии посвящена большая часть работы Канта «Что такое Просвещение?». Согласно Канту, во избежание противоречий и недоразумений, надо разделять «частное применение разума» и «публичное применение разума». Частное применение разума требуется нам, когда мы в качестве субъектов права и граждан своего государства исполняем свой обыденный гражданский долг и возложенные на нас обществом обязательства. Например, платим ли мы налоги, ходим на работу или голосуем на выборах, мы применяем свой разум в частном порядке. В случае же *публичного применения разума*, мы в свободное от своих профессиональных и гражданских обязанностей время можем использовать имеющееся у нас право голоса и свободы высказывания собственного мнения. Скажем, если я выхожу на улицу, чтобы поддержать митинг в защиту чьих-либо интересов, я применяю свой разум публичным

¹ Суров закон, но это закон (*лат.*).

образом. Тонкость этого различия в том, что на уровне частного применения разума человек, как бы он ни сочувствовал принципам Просвещения, не волен высказывать свое мнение, если оно идет вразрез с принятыми нормами. Будучи носителем частного разума, человек не должен ни словом, ни тем более действием выражать свое несогласие с существующими порядками. «Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или, по крайней мере, удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться»¹. Но такие суровые ограничения могут заставить нас видеть в человеке Просвещения не свободную и автономную личность, а, скорее, раба. Кант дает нам понять, что это конечно же не так. В отличие от раба у человека Просвещения есть возможность публичного применения разума, благодаря которому он волен высказывать любое свое мнение и выражать любое свое отношение к властям.

Чтобы лучше понимать логику Канта, приведем пример, из которого будет ясна его мотивация в вопросе разделения разума на два типа применения. Допустим, мы не согласны с фискальной политикой нашего государства — налоги взимаются неоправданно и, вместо того чтобы пополнять общественную казну, расходуются на личные нужды чиновников. Что я должен делать в подобной ситуации? Ответ Канта гласит: продолжать платить налоги. Я не вправе бойкотировать действия властей по распределению налогового бремени даже в том случае, если они вызывают у меня острейшее недовольство. Но я могу, и даже в каком-то смысле обязан, выразить свое мнение против злоупотреблений властей в любой публичной форме. Я могу ходить на митинги, писать обличительные статьи и провозглашать с трибуны свое возмущение, но не вправе уклоняться от уплаты налогов, полагая, что таким образом могу выражать свой протест. «Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения... но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже не-

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. С. 27.

справедливости налогообложения»¹. Ход кантовских рассуждений вполне понятен — если каждый человек будет уклоняться от уплаты налогов только на основании своего несогласия с действующим законодательством, то общество довольно быстро придет к краху. Протестуя, мы не должны складывать с себя гражданские обязательства, т. к., во-первых, в результате этого могут пострадать невиновные граждане, а во-вторых, наступит хаос столь кромешный, что в нем уже нельзя будет навести никакого порядка.

Подобная логика вызывает ярость и раздражение у большинства представителей неклассической философии. Точка зрения Канта представляется им малодушной и угоднической властям демонстрацией лояльности к любым их действиям. Она также мыслится как своего рода символический знак глубокого лицемерия, печать которого стоит на всем Просвещении. «Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовывать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему, как ученному, нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но, как учений, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть»². Максима, которая предписывает нам «рассуждать только при условии беспрекословного подчинения», бросает тень на идеалы рациональности, заставляя нас подозревать, что разум есть только то, что служит сильнейшему. В частности, Кант, будучи прусским подданным, откровенно одобряет политику тогдашнего короля Пруссии Фридриха Великого³, которому, собственно, и приписывается реплика, которую Кант готов объявить девизом

¹ Там же. С. 28.

² Там же.

³ Это, конечно, связано с определенными заслугами Фридриха, снискавшего уважение далеко не одного Канта. Для своего времени Фридрих выступает действительно весьма прогрессивным правителем. В частности, Фридрих отменил пытки, цензуру, гарантировал имущественные права подданных, отделил органы судебной власти от исполнительной. Кроме того, он старался привлечь ко двору идеологов Просвещения,

Просвещения: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» «В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха. Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!»¹

В конечном итоге неклассики скажут: Просвещение только просвещает нас в том, что Закон является бессмысленной машиной, которой надо беспрекословно подчиняться. Если воспользоваться терминологией Канта, то Закон попросту предстает ноумenalльной силой, а его требования совпадают с ноумenalльными моральными императивами. Иными словами, Закон не лежит в области эмпирического, мы не вправе вмешиваться в его работу и, к примеру, делом выражать свой гражданский протест — бойкотировать неприемлемые действия властей и не подчиняться приказам, которые считаем преступными. Мы можем быть просвещенными гражданами, но только если безоговорочно принимаем условия существования императивов власти — «подчиняйся просто потому, что надо подчиняться». Вот, например, что пишет по этому поводу С. Жижек: «Необходимо подчеркнуть, что принятие эмпирических... обычаев и правил — это не пережиток эпохи, предшествовавшей Просвещению, пережиток традиционного благоговения перед властью, но, напротив, *неизбежная изнанка Просвещения*. Принимая обычаи и правила общества такими, какие они есть, во всей их бессмысленности, соглашаясь, что “закон есть закон”, мы внутренне освобождаемся из-под их принуждения — и открываем себе путь для свободной теоретической рефлексии. Другими словами, предоставив цезарю цезарево, мы получаем возможность рассуждать о чем угодно непредвзято. Принятие обычаев и правил общества такими, какие они есть, во всей их произвольности, влечет за собой своего рода отстраненность от них. В традиционном обществе в эпоху, предшествовавшую Просвещению, власть Закона никогда не переживалась как бессмысленная и ни на чем не основанная; напротив, Закон привлекал своей харизматической силой. И только перед уже просвещенным взором мир общественных обычаев и правил предстает как бессмысленная “машина”

в частности Вольтера и Христиана Вольфа, и даже заслужил прозвище «король-философ». (Фрэйзер Д. Фридрих Великий. М., 2003).

¹ Там же. С. 36.

на”, которую мы вынуждены просто принимать такой, какая она есть»¹.

Кант – не единственный мыслитель, у которого можно обнаружить поразительные расхождения между «словом и делом». Другой философ, внесший не меньшую лепту в развитие идеалов критической рациональности, Р. Декарт, дает нам еще один пример «лицемерия». В его «Рассуждениях о методе» в первом правиле метода (знаменитом правиле картезианского сомнения) читаем: «Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению»². Однако в следующей же главе под названием «Несколько правил морали, извлеченных из этого метода» Декарт формулирует следующие моральные предписания: «Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божьей, я был воспитан с детства, и, руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить. Не придавая с этого времени никакой цены собственным мнениям, я был убежден, что лучше всего следовать мнениям наиболее благоразумных людей. Несмотря на то что благоразумные люди могут быть и среди персов, китайцев, так же как и между нами, мне казалось полезнее всего сообразоваться с поступками тех, среди которых я буду жить»³.

После таких искренних заявлений именитых классических философов о том, что с властью лучше не ссориться, неклассические философы заметно теряют в своем уважении к авторитету классики. Они не устают подчеркивать, что выражать свою гражданскую позицию надлежит любыми доступными средствами – от стихийных бунтов до спланированных переворотов.

Неклассическая философия, впрочем, не была бы философией, если бы не пыталась найти ответ на вопрос о том, почему проект Просвещения так умеренно революционен. Это ни в коем случае не следует связывать с личными качествами упомянутых выше классических философов – недостаточной отвагой, незре-

¹ Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии. М.: Изд.: Художественный журнал. 1999. С. 87.

² Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 92.

³ Там же. С. 95.

лой гражданской позицией или корыстными интересами. Скорее, причину надо искать в самом Просвещении. Следует проанализировать, какие задачи оно выполняло «на самом деле» и почему именно под его патронажем творились многочисленные безобразия XX в.? Ответ на этот вопрос заключается в том, что Просвещение являлось и в определенном смысле является официальной идеологией власти. Просвещение есть дискурс самой власти, т. е. содержит в себе все необходимое для ее поддержания.

Во-первых, Просвещение несло в себе идею тотального контроля. Это совсем не удивительно, ибо в этом и состоит работа разума — все понимать, а понимать — значит контролировать. Во-вторых, Просвещение, пусть и неявно, делало ставку на трансцендентального субъекта — именно его разум принимался во внимание, когда речь шла о «мужестве пользоваться своим умом». Однако трансцендентальный субъект, по Канту, есть тот, кто отвечает западноевропейскому представлению о ratio — представители других культур в такое представление плохо вписываются. В-третьих, Просвещение, как мы видели, давало иллюзию свободы выражения своего мнения, но никакой серьезной угрозы для власти не представляло.

Отсюда уже вполне отчетливо вытекает то, что получила Европа к середине XX в.: 1) тоталитаризм как навязчивую идею всеобщего контроля и надзора, 2) такой антропологический принцип определения «человека», при котором добрая половина людей на земном шаре не может быть признана в качестве таковых, 3) лояльность к власти, т. е. ограничение разума в пределах одних только разговоров.

Глава 9

ОБВИНЯЕТСЯ РАЗУМ

Поскольку заглавие этой главы носит обвинительное наклонение, подразумевающее некий суд над разумом, то вполне логичен вопрос: а с каких позиций можно судить Разум? Если с позиций самого Разума, то есть подозрение, что Разум выйдет победителем еще до того, как начнется заседание суда, если же с позиций Неразумия, то наше судейство предстанет на редкость неразумным мероприятием, — например, даже если победит Неразумие, мы должны будем присудить победу Разуму, ибо в противном случае

все будет выглядеть слишком разумно... Одним словом, нет ничего неразумнее, чем суд над разумом¹.

Однако, несмотря на эти трудности, вся история неклассической философии такова, что может быть представлена как некий глобальный и бескомпромиссный протест против непогрешимости разума, протест, обличающий «рацио» не только в избыточном самомнении, но и в глубоко античеловеческой природе. Но если столь серьезен список прегрешений разума, то было бы неразумно не заслушать претензии истцов. Ниже мы и попытаемся это сделать.

Главный упрек, адресованный рацио, состоит в том, что разум, если воспользоваться определением, данным одним из страстных критиков европейской рациональности М. Хорхаймером, «инструментален». «Инструментальность разума» следует понимать буквально — речь идет о том, что разум есть инструмент, и только. Его работа сводится к оформлению того, к порождению чего сам разум не имеет ни малейшего касательства. Его деятельность хорошо передается словами Кл. Леви-Стросса, с помощью которых он характеризует структуралистское бессознательное: оно «всегда пусто, или, точнее, оно так же чуждо образам, как желудок чужд проходящей через него пище. Будучи органом специфической функции, оно ограничивается тем, что налагает структурные законы... на... элементы, поступающие из других мест». Таким образом, «инструментальность» разума означает его принципиально обслуживающий характер — разум равнодушен к тем содержаниям, к которым он может быть приложим.

Но так ли плохо то, что разум индифферентен по отношению к содержанию, его наполняющему. Эта особенность разума была известна и классике, по крайней мере, со времен трансцендентальной философии Канта, о разуме говорят как о «чистом разуме» — органе, чья работа сводится к оформлению внешних содержаний в соответствии с определенными правилами². Чтобы сразу внести

¹ От этого положения, кстати, не отказывается даже самый виртуозный из критиков западноевропейской рациональности Ж. Деррида.

² Строго говоря, то качество, которое неклассики атрибутируют разуму в рамках кантовской философии, относится только к *рассудку*. Кант, как известно, использует пару понятий — «разум и рассудок». Разум — не вполне бессодержателен, т. к. содержит в себе т. н. регулятивные идеи. Абсолютно пуст рассудок, его назначение сводится к структурированию опыта. Однако последующая философская мысль не прибегает к этому отличию и синонимирует «разум» и «рассудок» в пользу характеристик «рассудка».

ясность и лучше понимать подспудный смысл критики рациональности, необходимо сказать следующее. Эта критика имеет в виду не столько свойства самого разума, сколько те надежды, которые возлагает на разум классическая философия. Разум в классике фигурирует на правах сакрального, т. к. он освящает все, к чему бы ни приложился. Если рассуждение рационально, то оно и истинно, если поступок рационален, то он и нравственен, если Бог существует, то он совпадает с чистой рациональностью, и т. д. Именно против этих воспевающих разумность эпитетов восстанет неклассика. При этом ее критическая работа сводится к малому: к предостережениям в том, что не стоит обольщаться дарами разума. Если мы будем во всем ему послушны, мы рискуем остаться ни с чем. До конца следя по пути одного только рацио, в самом конце восхождения нас будет ждать тяжелое разочарование — оно застигнет нас, обернувшись бесконечным *абсурдом*.

Попробуем убедиться в правдивости этих наставлений.

Итак, мы указали на инструментальный, т. е. прикладной характер разума и обещали рассказать, в чем он повинен, будучи таковым. Допустим, его работа действительно сводится к систематизации, согласованию, связыванию элементов, приведению их в соответствие с правилами оформления, устраниению противоречий и пр. Иначе говоря, разум обеспечивает когерентность (внутреннюю непротиворечивость) мысли и этим исчерпывается адекватность его действия. Но из этого, как минимум, следует то, что разум не несет никакой ответственности за то, что именно он будет приводить к системности и непротиворечивости. Например, мы не можем доказать, что «эгоизм одновременно и плох и хорош» или что «угнетение слабых одновременно и правильно и неправильно», т. к. эти суждения совершенно неразумны. Но кто упрекнет нас в неразумии, если мы докажем, что угнетение слабых и эгоизм вполне полезны и рекомендованы к использованию, тем более что доказать это совсем не сложно? Отсюда вывод: разум стоит на страже *формы*, но никак не *содержания* и поскольку содержания могут быть практически любыми, то разум начинает выглядеть не слишком-то разборчивым созданием. Обвинение в *беспринципности* является, таким образом, первым выпадом неклассики против непогрешимости разума.

Второй пункт обвинения, во многом связанный с первым, будет заключаться в *циничности* разума. Цинизм разума состоит в том, что он способен доказать все, что угодно, в том числе и взаимоисключающие утверждения. Структурный «цинизм» чистого рацио продемонстрировал уже Кант. В приведенных им антиномиях разум успешно справляется с доказательством двух взаимоисключ-

чающих философских утверждений (тезиса и антитезиса). При этом разум далек от того, чтобы ликовать по поводу собственного всемогущества. Скорее, он посрамлен, ибо празднует пиррову победу, — разум, умеющий доказать, что «А» так же истинно, как и «не-А», является больным разумом¹. Конечно, об этой «слабости» рацио знали еще софисты и скептики. Первые оппонировали Платону, первому истинному метафизику, беззаботно доверившемуся разуму. Последние называли разум «изостеничным» — разум, словно коромысло, склоняется к истинности то одного положения, то прямо ему противоположного. Однако, если разум способен доказать все, что угодно, он будет доказывать то, что *кому-то* угодно, или то, что «пригодно сильнейшему», как говорил софист Фрасимах Сократу². Итак, разумность цинична, и этим всегда найдут способ воспользоваться те, кто пожелает поставить разум себе на службу. При этом заказчиками угодливой разумности могут выступать кто угодно — идеологии, бессознательное, любые дискурсы. При разумном использовании разума, мы сможем доказать все, что захотим.

Третий пункт обвинения состоит в том, что разум, будучи су-губо формальным образованием, *по форме* не всегда отличается от неразумия. Мастером подобных демонстраций является М. Фуко. Приведем отрывок из его работы «История безумства в классическую эпоху»: «...У Лузитана рассказывается об исцелении одного меланхолика, считавшего себя навеки проклятым уже в земной жизни за совершенные им великие грехи. Поскольку убедить его, что он может спасти свою душу, разумными доводами оказалось невозможно, то с его бредом согласились и явили ему ангела в белом одеянии, с мечом в руке, который, сделав ему суровое внушение, возвестил, что грехи его отпускаются. Уже на этом примере ясно прослеживается... момент лечебного курса. *Реализации в образе* недостаточно; нужно, кроме того, продолжить дискурс бреда. Ибо в бессмысленных речах больного слышен единый голос; его слова подчиняются определенным

¹ Кант не согласен на скептические выводы в связи с обнаруженными паранормальными способностями разума. В последний момент он спасает разум посредством указания истинных причин его сбоев. Во-первых, антиномии возникают в силу попыток разума проникнуть «по ту сторону всякого возможного опыта», иными словами, получить ответы на предельные вопросы. А во-вторых, антиномии успешно решаются, если только их правильно разнести по мирам — тезис истинен в феноменальном мире, а антитезис — в ноумenalном. Антиномии, таким образом,нейтрализуются.

² Платон. Государство // Платон. Диалоги. М., 2001. С. 86.

грамматическим правилам и несут в себе определенный смысл. Эту грамматику и это значение нужно сохранить так, чтобы реализация фантазма в окружающей действительности не казалась переходом в иной регистр, переложением на новый язык, изменением смысла. Звучать должен тот же язык, но в его строгий дискурс нужно привнести новый для него элемент дедукции. Однако элемент этот отнюдь не безразличен; с его помощью следует не просто продолжить бред, но, продолжая, попытаться привести его к логическому завершению. ...Вот, например, случай больного, считавшего себя мертвым и в самом деле умиравшего из-за отказа принимать пищу; группа людей, изобразив на лице бледность и одевшись, как подобает мертвцам, входит к нему в комнату, ставит стол, приносит блюда с едой и начинает есть и пить в виду его кровати. Терзаемый голодом мертвец смотрит на них; они же выражают удивление, что он не встает с постели, и убеждают его, что мертвцы едят во всяком случае не меньше, чем живые люди. Он без труда применяется к этому обычай¹. Парадоксы психических расстройств состоят в том, что зачастую поведение больных является совершенно рациональным. Например, многое из того, что совершает психотик, абсолютно логично, и он действует в соответствии со сложным и хорошо продуманным планом. Мы можем очень долго следовать его рассуждениям, увлекаемыми ясной и безошибочной логикой, пока не упремся в некую непрозрачность или ложное убеждение («я умер»). Однако зачастую эти сумрачности и убеждения в принципе выходят за пределы дискурсии разума. «Патология» не принадлежит самому разуму, т. к. она может быть попросту верой или инстинктом, т. е. состоянием, иррелевантным рациональности. В этом смысле всякий нормальный человек, знающий, что умрет, но живущий так, как будто этого никогда не случится, может во всем следовать логике разума, но базовая интенция «на бессмертие» является в его случае иррациональной — она попросту выходит за пределы разума. Равно некто, возомнивший себя умершим, также во всем может сверяться с требованиями разума, но первичная посылка его действий иррациональна. Тогда два этих сценария мало отличаются друг от друга. Разумность может послужить как разуму, так и безумию.

Четвертый довод против разума апеллирует к проблеме *беспредпосыложности рациональной позиции* — разум не может опереться на самое себя и не находит в себе разумных оснований. Речь идет о том, что позади самого разума лежит *вера* в разум, или *желание*

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 330–331.

разума, или однажды принятые *ценности*, наконец, *принуждение* к разуму, но принуждение этическое или идеологическое, а вовсе не аподиктическое. В самом общем виде это критическое положение может быть обосновано через принцип изначальности веры, и если только она (вера) будет найдена в основе рационального знания, критика рациональности приобретает важный аргумент, поскольку знание и вера — две вещи несовместные. Если в веру можно верить, то вера в разум разум компрометирует. В свою очередь, попытки обосновать разум через сам разум заводят в тупик. Эта невозможность обосновывается тем, что на уровне выбора рациональное/иррациональное — существует свобода, которая не могла бы проистечь из рацио, где из посылок следуют всегда единственные следствия. Тем не менее этот выбор существует — можно идти путем рацио, а можно и не идти. Что заставляет человека занимать рациональную позицию? После того как выбор сделан, каждый последующий шаг определяется разумом, но обоснованность самого первого шага теряется в тумане бессмысленных тавтологий — «я выбираю разум потому, что это разумно...».

Пятый пункт обвинения заключается в тезисе — *разум не определяет финальных целей*. Лучше всего состояние разума в отношении определения целей характеризует знаменитое кантовское «целеполагание без цели» или «целесообразность без цели». У разума нет проблем с промежуточными целями, но как только встает вопрос о предельном целеполагании, тут разум конфузится. В каком-то смысле это еще один повод указать на *инструментальность разума*, и сказать, что разум есть образование глубоко *прикладное*. Наилучшим образом разум чувствует себя тогда, когда основные, большие и предельные цели поставлены, тогда он рационально может их обслужить, но не более. Основной аргумент неклассической философии в пользу того, что разум в XX столетии был дисквалифицирован, заключается именно в этом — классика во главе с Просвещением учили нас воспринимать разум не как средство, но как цель, а между тем разум есть чистое средство, и не более того. Невнимание к этому обстоятельству и привело к столь ужасным последствиям в XX в.

Наконец, последний упрек разуму будет заключаться в его *нечувствительности к морали*. Рациональность может успешно состоять на службе и у самых безнравственных идей. Как мы уже писали в гл. 8, нацизм, к примеру, можно считать абсолютно рациональной теорией¹. Из нечувствительности разума к морали не-

¹ Не все согласятся с такой оценкой — мы уже говорили о том, что в анализе нацизма как доктрины всегда приходится выбирать между его

классика делает вывод о глубинном аморализме разума, равно как об иррациональности морали, а также утопичности сократовской веры в тождество рационального и нравственного. Одним словом, по мнению неклассики, намерение обосновать родство этического и рационального явилось большой ошибкой классической философии.

Самым поучительным явился, пожалуй, неуспех Канта в его попытке обосновать мораль с точки зрения «одного только разума». Каких только упреков не заслужила его теория — от саркастической иронии, свойственной знаменитым эпиграммам Шиллера, до многочисленных обвинений в бессердечии и жестокости. Однако критики Канта, позицию которых легко можно понять, не всегда принимают во внимание, с какой коварной дилеммой мы имеем дело, решая вопрос о том, кто должен служить поводырем нашего морального действия — разум или чувства (притом что третьего не дано). Что должно фундировать наш моральный выбор — чувство сострадания, чувство милосердия, чувство прекрасного, чувство жалости или чувство любви? Должна ли мораль вообще быть чувственной? Ответ Канта известен, и он весьма категоричен, как и вся его этическая теория, — мораль ни в коем случае не должна опираться на чувства, ибо они преходящи и обманчивы! Действительно, что может быть мимолетнее и податливее человеческой чувственности! Вот мы раздосадованы и обижены и, не задумываясь, поступаем так, что потом жалеем о содеянном. Или, наоборот, чувство влюбленности вскружило нам голову, мы как никогда благодушно расположены ко всему человечеству и готовы простить другому или самому себе то, что ни при каких других обстоятельствах прощать бы не стали. Наконец, добродетельные поступки, совершенные только в состоянии благостного расположения духа или под страхом наказания, серьезно девальвируются с точки зрения их моральной ценности. Кант убежден в том, что нравственность человека и его способность следовать ценностям

рационализмом или иррационализмом. Но в пользу рациональности могут говорить: строгий экономический режим трудовой активности (покоренные народы работают, при этом их диета просчитана ровно настолько, чтобы сохранялась физическая работоспособность, элиминируя активность сексуальную, эмоциональную или волевую); медицина, подключенная к реализации проекта контроля над психологическими проявлениями личности и создающая препараты по психогенной коррекции и, в первую очередь, направленная на подавление волевых импульсов; активное развитие техники, которое должно сопутствовать рационализации воплощения «нацистской мечты», и т. д.

невозможно поручить чувствам — слишком драгоценна эта способность и слишком ненадежна чувственность.

Из этих вводных Кант вынужден сделать свой суровый, но оправданный вывод — нравственность должна быть глуха к голосу чувств, и во всем послушна одному только *разуму*. Моральный долг субъекта есть *чистое* долженствование потому, что он свободен от любых чувственных предпосылок, но он *не свободен* от предписаний разума, которому одному и внемлет.

С этого пункта великой этической программы Канта и начинается та часть неклассической *критики разума*, задача которой заключалась в том, чтобы навсегда развести разум и мораль.

Почему разум и мораль иррелевантны друг другу? Во-первых, потому, что именно *разум вскрывает проблематичность морального*. Как раз с разумной позиции можно спрашивать: «что такое мораль?», «почему мораль обязательна к исполнению?», «почему мораль моральна?» Однако хорошо известно, что сомнение в морали зачастую приводит к аморализму. Равно разумное освоение морали, приводящее к теориям типа этического утилитаризма, несколько обесценивает способность человека к моральному действию. Это хорошо понимал и сам Кант, настаивая на автономном, а не гетерономном характере морали.

Во-вторых, потому, что сама *мораль неразумна*. Когда мы начинаем рационально осмысливать любые программы морали, мы с необходимостью находим там скрытые идеологемы, иррациональные предпосылки, неотрефлексированные механизмы и пр. Пытаясь очистить мораль от всего наносного, мы упираемся в некие не редуцируемые далее пределы, которые уже ни у чого и ни у кого не состоят на службе, кроме как у самих себя¹. Эти пределы открывают ряд знаменитых постклассических концептов — «волю к власти» (Ницше), «принцип удовольствия» (Фрейд), «жажда признания» (Гегель/Кожев) и т. д. Однако все они иррациональны в своей основе.

Здесь следует сказать еще несколько слов о критике автономии морали. Важнейшим положением кантовской этики являлось правило автономности морального поступка. Поступок морalen тогда, когда он ничем не обусловлен, кроме как требованием разума. Из этого следует, что сам разум уже ничему не служит, он подвластен только самому себе. В противном случае получалось бы, что моральный поступок отсылает к разуму, а через него к

¹ В этом состоял ницшеанский принцип «господской морали» — эта мораль служит только самой себе.

чему-то еще. Однако поскольку разум «инструментален», т. е. бессодержателен и в этом смысле всегда обслуживает какие-то извне данные ему содержания, то он не самодостаточен. В свою очередь, свойством самодостаточности обладает чувственность — именно она по-настоящему служит только самой себе. Принцип удовольствия, хорошо известный в психоанализе, основан на истинной автономии — бессмысленно спрашивать, почему мы чего-то хотим (это рациональный вопрос, который автоматически обессмысливается, будучи приложен к области желания), мы хотим этого просто потому, что мы этого хотим. Но именно в такой редакции и формулируется категорический императив Канта, и чистое совершенствование — моральное требование — отсылает лишь к самому себе. Получается, что если автономная мораль возможна, то она должна быть основана на чувственности, если же она основана на разуме, то она гетерономна.

Окончательный вердикт этих рассуждений гласит: разум и мораль вовсе не сращены, как это считалось в классической философии и Просвещении. Их истинная диспозиция такова, что они вообще нигде не пересекаются. Они даже не антагонистичны по отношению друг к другу, скорее просто независимы, и, может статься, никогда не встретятся. И тогда не получится свести этическую ответственность человека лишь к его бесперебойной и кропотливой способности «пользоваться своим разумом». Это, пожалуй, главное, что хотят сказать нам неклассики. И это то, что можно считать последним шагом в завершении программы критики рациональности.

В заключение предоставим слово М. Хоркхаймеру, чьим определением «инструментальности» разума мы и открыли эту главу. Как кажется, в приведенной ниже цитате содержится подтверждение многому из того, что мы сказали. «...Мышление теперь может служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими. Разум уже не ищет объективных и универсальных истин, чтобы сориентироваться на них, он имеет дело с инструментами для уже данных целей... Все решает “система”, иначе говоря, — власть... разум совершенно поработлен социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой»¹.

¹ Хоркхаймер М. Затмение разума. Критика институционального разума. Цит. по: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 4. СПб., 1997. С. 566.

Г л а в а 10

ЕСЛИ ТЫ НЕ ЗАНИМАЕШЬСЯ ПОЛИТИКОЙ, ПОЛИТИКА ЗАЙМЕТСЯ ТОБОЙ

В отношениях между философией и политикой всегда существовала некоторая двусмысленность. Причем эту двусмысленность можно обнаружить уже в самой постановке вопроса, ведь не очевидно, является ли проблема взаимоотношений философии и политики политической проблемой или проблемой философии?

Хорошо известно, что в преимуществе, которым по мере сил и возможностей пользуется естественнонаучное знание, гуманитарному знанию отказано. Если законы математики, физики, химии и биологии могут мало или никак не согласовываться с политической активностью государства, то гуманитарные науки вынуждены считаться по меньшей мере с понятием «господствующей идеологии»¹. С властью можно соглашаться и не соглашаться, однако невозможно не иметь с ней дела. В связи с этим нередко приходится слышать, что философ — это попросту специалист по легитимации власти.

Такое мнение вдвойне обидно, поскольку философия изначально зарождалась как некая оппозиция любой идеологии. Можно сказать, что, когда появилось первое и, пожалуй, самое действенное, противоядие от идеологии, это и была философия. Правда, когда этому мнению оппонируют, припоминают не только Хайдеггера при гитлеровском режиме, но и Аристотеля при Александре Македонском и Платона при сиракузском тиране Дионисии и прочие одиозные истории, мораль которых, впрочем,

¹ Хорошим примером сказанному может служить положение физики и философии в Советской России. «Физики» находились в заметно более выигрышном положении, чем «лирики» (в данном случае философы), поскольку идеология мало интересовалась научными открытиями в области точных наук, т. к. их довольно трудно было подвести под некие идеологические стандарты. В свою очередь, философия (равно как история, литература и даже языкознание) находилась под ее постоянным присмотром. Конкретно для философии это означало обращение ее в дискурс власти, а для всех гуманитарных наук — стагнацию и серьезное отставание от международного уровня развития, сохраняющихся и по сей день. В свою очередь, отечественные ученые технического профиля всегда демонстрировали гораздо более успешное развитие и, если говорить о сегодняшнем дне, существенно лучше интегрированы в международное научное сообщество.

заключается в неизбежном посрамлении философии, желающей подружиться с властью.

Но даже если речь идет о некой политической нестерильности философской мысли или даже прямой ее ангажированности идеологией, при этом трудно не заметить наличия определенного разрыва между этой ангажированностью и не зависимой от нее программой исследований. К примеру, Платон или Аристотель могут сколь угодно импонировать рабовладельческому обществу, будучи разработчиками и идеологами «естественного рабства», и это вряд ли добавляет им популярности в глазах современного человека, но их роль в области основных философских прозрений трудно переоценить. Равно Августин Блаженный может устраивать нас или не устраивать в части своего отношения к еретикам, но его анализ времени останется фундаментальным открытием, важность которого единодушно признает большинство философов независимо от своей конфессиональной или политической принадлежности. Одним словом, никто всерьез не станет бойкотировать изучение философских трудов классиков прошлых столетий только на основании несогласия с их политическими взглядами.

Однако такое отношение к философским учениям, которое позволяет абстрагироваться от их культурного и социально-политического контекста, сосредоточившись только на идеях, заканчивается вместе с классической эпохой. В неклассический период философы станут настаивать на том, что метафизика как «наипервейшая» дисциплина себя исчерпала и сможет сохраняться лишь как некий *культурный* проект. Философия уже не сможет существовать вне вполне *конкретной социально-культурной среды*.

Действительно, право философии удалиться от суэты мирских дел, обычное во времена классики, в наши дни представляется практически невозможным. Нас не слишком изумляет, что, скажем, Декарт мало интересовался процессами против ведьм и жестокостями церковно-светского судопроизводства, которые не мешали ему спокойно размышлять над положениями когитальной революции, устанавливать правила философской методологии и доказывать бытие Бога. Мы также вовсе не находим странным, что за всю свою жизнь, безусловно, гениального философа Декарт не напишет ни строчки против варварских нарушений прав человека. Кант, следя апокрифическому анекдоту, уже может позволить себе изменить маршрут прогулки в день Великой французской революции и готов уделить социальной реальности гораздо больше внимания, чем его славные предшественники, однако все еще не в ущерб философии. В свою очередь, Гегель уже практиче-

ски стоит у истоков наступающей эры «конкретной» философии, ибо он, по крайней мере, нуждается в фактических репрезентантах собственной метафизической системы и предпочитает, чтобы ими были великие властители — полководцы и императоры. Однако и в его философии все еще сохраняется налет квиетизма, и, если действительность плохо согласуется с его идеями, «тем хуже для действительности»¹.

В XX столетии уже невозможно себе представить, чтобы философ невозмутимо рассуждал на спекулятивные темы в стороне от социальных и политических реалий; заявляя о своей философской программе, он обязан обозначить свою позицию в отношении актуальных событий современности: будь то выборы президента, военные действия государства или студенческие волнения на почве конфликта с администрацией университетов². В период

¹ Согласно одной из историй, рассказанных о Гегеле, когда Гегелю пытались указать на несовпадения с действительностью в его философских построениях, он ответил: «Если действительность не соответствует подобной логике, тем хуже для действительности».

² Знаковым событием для понимания истинных мотивов неклассической философии является знаменитый студенческий бунт 1968 года, или, как по-другому принято его называть, «Майские события 1968», или просто «Май 1968». В этот период во Франции назревает социальный кризис, вылившийся в демонстрации, массовые беспорядки и всеобщую забастовку и приведший в конечном итоге к смене правительства и, в более широком смысле, к огромным изменениям во французском обществе. Началом для этого послужили выступления студентов против бюрократического давления со стороны администрации университетов; эти демонстрации в считанные дни переросли в настоящий социальный бунт. Фактором активности студентов помимо общего молодежного протesta, проходящего под знаком знаменитого лозунга «Запрещать запрещается», послужили также и крайне левые идеи (например, маоизм, марксизм, ленинизм, троцкизм и пр.). Как бы то ни было, определить все политические убеждения студентов и тем более представить их в виде единой политической программы или хотя бы системы взглядов вряд ли удастся, т. к. зачастую студенческие лозунги попросту друг друга взаимоисключали. Скажем, наряду с симпатиями маоизму можно встретить и иронические пародии в его адрес, а параллельно с леворадикальными взглядами — идеи крайнего анархизма. Кроме того, среди сочувствующих майской революции были и те, кто не принимал ни левых, ни анархистских идей, равно как и никаких других (например, Ж. Лакан). Но, несмотря на разноголосицу,最难的 was to find the most peaceful ones. Интеллектуальная и, в первую очередь, философская элита того времени в буквальном смысле философствовала на баррикадах. Среди ключевых имен мы встретим М. Фуко (отдававшего предпочтение левым), Ж.-П. Сартра (симпатизировавшего крайне левым), А. Кожева (отнесшегося к бунту крайне скептически) и мн. др. Возможно, лучше всего о смысле происходящего

неклассики от философа помимо портфолио его интеллектуальных идей требуются еще и внятные политические преференции. Современный философ попросту не может воздерживаться от политического суждения, он должен занимать активную политическую позицию хотя бы в том смысле, что обязан такую позицию иметь.

Одним словом, бунт против метафизики в начале минувшего столетия означает не что иное, как бунт против *аполитичной* философии. Недаром у истоков этого бунта стоят философы, которые больше напоминают политических лидеров: Ф. Ницше, К. Маркс, Ж.-П. Сартр, А. Кожев, Г. Маркузе и др. Отныне следует философствовать не в тиши уединенных кабинетов, но на баррикадах, под знаменами и флагами, а философские максимы должны без труда раскладываться на социально-политические лозунги и манифести.

Сказанное самым наглядным образом проявилось в философии второй половины XX в. Не секрет, что социально-политические проблемы волновали и волнуют неклассических философов, быть может, даже глубже, чем проблемы «чистой философии». Не будет большим преувеличением сказать, что большая часть французской (структурализм и постструктурализм) и заметная часть немецкой неклассической философии (например, Франкфуртская школа) постулируют себя как некое интеллектуальное обоснование политических и социально-политических программ. Воля к философствованию, мотивы, побуждающие интеллектуала XX столетия философствовать, не являются частью философии, но, скорее, простираются далеко за ее пределы и больше походят на гражданскую позицию, чем на «философскую веру».

(равно как о многом в неклассической философии) скажут некоторые из известных лозунгов:

«Мы не хотим жить в мире, где за уверенность в том, что не помрешь с голоду, платят риском помереть со скуки»;

«С 1936 года я боролся за повышение зарплаты. Раньше за это же боролся мой отец. Теперь у меня есть телевизор, холодильник и Фольксваген, и все же я прожил жизнь, как козел. Не торгуйтесь с боссами! Упраздните их!»;

«Ни Бога, ни господина!»;

«Звонит будильник. Первое унижение за день»;

«В обществе, отменившем все авантюры, единственная авантюра — отменить общество!»;

«Культура — это жизнь наоборот»;

«Алкоголь убивает. Принимайте ЛСД»;

«Пролетарии всех стран, развлекайтесь!»;

«Вся власть воображению!»;

«Будьте реалистами, требуйте невозможного!»

Помимо *политизации философии* меняется представление об *актуальном* в ней — отныне несколько иные темы будут считаться действительно важными и достойными философского интереса. В первую очередь актуальны те вопросы философии, которые связаны с реальной жизнью, а не с отрывом от нее. Современный интеллектуал отличается от того отшельника, которого знала классическая эпоха, — для последнего залогом творческого прорыва служила уединенная, избегающая мирской сути рефлексия, в то время как современный философ может «состояться» в той степени, в какой он погрузится в самую пучину повседневности, открывшись всем ее сторонам. При этом неклассический философ сохраняет за собой привилегированное право *изобличать* реальность, но он не желает от нее уклоняться.

Если неклассическая философия в большей степени обращена к политическим и общежизненным реалиям, то можно понять ослабление интереса к сугубо метафизическим и отвлеченным проблемам. Как говорит Камю: «...имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятым или двенадцатым категориями — второстепенно... Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли — не все ли равно? Словом, вопрос это пустой»¹.

Не «пустыми вопросами» философии будут вопросы, связанные философское знание с реальной жизненной практикой и проблемами человеческого существования.

Если политика, как мы выяснили, являлась для неклассических философов отнюдь не отвлекающим от философии занятием, а, скорее, тем единственным, что оправдывает занятия ею, то, по-видимому, имеет смысл сказать пару слов о политической платформе неклассических философов. Разумеется, это материал не одной главы и даже не одной книги, но мы попытаемся лишь в самых общих чертах охарактеризовать вектор их политических симпатий, и, если что-то останется за кадром, надеемся на снисхождение читателей.

Конечно, невозможно говорить от имени всей неклассической философии, пытаясь выразить ее основные политические преференции. Но можно попытаться нашупать то общее, что объединяет

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 223.

различные неклассические контексты, где речь идет о политических взглядах.

В самом общем виде можно сказать, что неклассическая философия отличается высоким политическим нонконформизмом, склонна к оппозиционности и в основных своих рядах старается держаться как можно «левее». По ее мнению, многое из того, чего достигла современная западноевропейская цивилизация, в политическом плане должно быть поставлено под вопрос.

Если неклассику отличают нонконформистские настроения, то не удивительно, что все ее внимание приковано к тому, что можно было бы назвать *«критическим ресурсом политической мысли»*. Критическая позиция послужила бы не только основанием революционного протesta и несогласия, но и той почвой, на которой можно было бы воздвигнуть альтернативную систему политических ценностей. Впрочем, термин *«мысль»* не должен сбивать нас с толку — о какой бы критичности ни говорила неклассика, она всегда подразумевает *действие, практическую деятельность*; современная философия не может отделаться умозрительными рассуждениями и даже практическими рекомендациями, она должна потрудиться претворить их в жизнь. Но путь этот полон двусмысленностей и ловушек, а понятие *«политической критичности»* поднимает целый пласт серьезных проблем. Большая их часть будет сводиться к попыткам уяснить, оправданы или утопичны надежды, возлагаемые на критику в современном мире, или, иными словами, *возможна ли оппозиция в неклассическую эпоху?* Ставя вопрос таким образом, неклассическая философия сохраняет верность своим установкам — если о мире следует говорить в терминах одного измерения (см. гл. 5), в том числе и аксиологического, то не совсем ясно, что могло бы послужить источником для критического дистанцирования от наличного положения дел.

Строго говоря, неклассика не готова обнадежить нас в этих сомнениях. По большей части она констатирует исчезновение дистанций, указывая на своего рода метаязыковой тупик политических рефлексий. Оппозиции нечего сказать и практически нечего делать, ведь пространство ее возможной активности стало территорией официальной идеологии.

Попытаемся конкретизировать эти положения. Итак, проблема политической критики состоит в утере трансцендентного места, взгляда и слова, иначе говоря, позиции, позволяющей действительно отстраниться. Современный оппозиционер — это, в первую очередь, интегрированный в общество индивид. Не удивительно, что при этом его бунтарские качества не внушают доверия — он чересчур конформен для того, чтобы бороться. Это состояние

современных обществ, к примеру, П. Слотердайк определит как «универсальный и диффузный цинизм». Такой цинизм — это не взгляд-насмешка со стороны (что отличает *кинизм* Диогеновского типа), но нечто повсеместное, заурядное и, главное, легальное. Современная критика общественной жизни отнюдь не асоциальна, но инкорпорирована в социальную обыденность без малейших намеков на скандалность или воспетую романтиками революционность. Современный оппозиционер «инстинктивно воспринимает свой способ существования уже не как что-то злобное и ехидное, а как причастность к коллективному реалистически скорректированному взгляду на вещи»¹, что означает, конечно, что он вовсе не сопротивляется политическим реалиям, но, напротив, обеспечивает их устойчивость. Иными словами, в современном обществе реальная критика власти затруднена потому, что у критики нет своей автономной системы ценностей; оппозиционер питается теми же смыслами и социальными кодами, что и рядовой обыватель. Участь современного оппозиционера отлична от жизни христианского отшельника или кинического философа — те имели *радикально иную* точку зрения, не имеющую ничего общего с господствующей идеологией, и потому могли обрушить на нее всю мощь своего оружия — способность видеть вещи в совсем другом свете. Соображения неклассики в этом вопросе просты — оппозиция, которая не готова к *политическому радикализму*, что на языке политической практики означает *готовность к революционным действиям*, есть только симуляция оппозиции, тень власти, послушно следующая за своей госпожой и лишь создающая видимость борьбы и протesta.

Но возможность протesta против власти в современном понимании есть нечто кардинально отличное от традиционных представлений. К примеру, способность произвести революцию в современных западных обществах заметно ослаблена, граждане не готовы к серьезным изменениям и преобразованиям и, как правило, ограничиваются малыми требованиями, которые властям не составляет труда удовлетворить. *Массы*, которые Ж. Бодрийяр назовет «молчаливым большинством», вообще утрачивают политическую волю, они могут бороться за частные, по большей части потребительские интересы, но изменять ход истории не намерены. «Массы не являются субъектом истории, потому что не способны представлять себя в политическом. Вместе с тем массы не являются объектом истории, потому как поглощают социаль-

¹ Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. С. 27.

ное и политическое процессами гиперконформизма, молчания и равнодушия к ним. Сами массы превратились в публику, которую интересуют только зрелища, а именно так воспринимаются важные политические события в стране. Они полностью уходят в мир частной жизни»¹.

Главная проблема заключается в изменении природы самой власти. В современном мире власть десубстантивируется, или, иными словами, утрачивает свое предметное воплощение, — отныне это не субъективированная и не объективированная инстанция, которую можно локализовать, например, в фигуре президента, аппарате чиновников, полиции, законе или чем-то еще. В терминологии М. Фуко правильнее говорить о «м и к р о ф и з и к е в л а с т и», подразумевающей ее рассеянный характер, то, что она «отовсюду исходит»². Обыденное представление, связывающее власть всегда с конкретнойластной институцией, обманчиво, ибо властные механизмы существуют повсеместно, в повседневных практиках — обучении, лечении, воспитании, супружестве и пр. «Условие возможности власти не следует искать в изначальном существовании некой центральной точки, в каком-то одном месте суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы; таким условием является подвижная платформа отношений силы, которые индуцируют постоянно, благодаря их неравенству, властные состояния, всегда, однако, локальные и нестабильные. Следует, конечно, быть номиналистом: власть — это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделен, — это имя, которое дано сложной стратегической ситуации в данном обществе»³. Но если власть нельзя ни субъективировать, ни объективировать, то как же с ней бороться — чему противодействовать, если и само противодействие располагается в рамках приложения властных механизмов? Неявность врага является самым серьезным испытанием оппозиции. Если власть повсюду, то может статься, что оппозиционное сопротивление с самого начала является частью принятых властью правил игры, что ускользнуть от власти невозможно, ибо «она и конституирует то самое, что ей пытаются

¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального // пер. с фр. Н. В. Суслова. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. С.17.

² Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум Касталь, 1996. С. 149.

³ Там же. С. 192–193.

противопоставить»¹. Конкретно это означает следующее. Еще до того, пока власть покажется нам в виде явной мишени (будь то монарх, президент, правительство или в целом государственное устройство), она уже провела свою работу неявным образом, а именно на уровне базовых *установок знания*, которыми та же оппозиция, наивно полагая себя независимой, отныне располагает. Истинная власть залегает на глубинном уровне структур² знания, к которым принадлежит и «власть», и ей «подвластное». Строго говоря, и оппозиция, и власть вынуждены делить пространство одного дискурса, в котором смысловое противостояние выполняет своего рода композиционную роль. Но при таком положении дел у оппозиции уже не может быть *радикально иной* точки зрения.

Если власть — это вовсе не то, что прячется в парламентах, судах и правительственные учреждениях, а, скорее, то, что скрывается в наших головах и повседневных практиках, т. е. имеет отношение к области знания, то правильнее всего ее было бы определять через *доступ к производству знаков*. Многие неклассические авторы подчеркивают, что главным в современной власти является все большее смещение в область сигнификативного: «эпистемологии» (Д. Лукач), «идеологии» (Л. Альтюссер), «гносеологического порядка» (П. Бурдье) и т. д. Как раз в борьбе за установление системы символического структурирования мира, презентаций и смыслов и проявляют себя интересы господствующих групп, именно так проявляет себя власть. Речь идет о том, что власть — это отнюдь не та институция, которая владеет средствами подавления или даже средствами производства, а та, которая приобщена к выработке знаков, предъявленных массовому сознанию, иполномочена артикулировать их смысл и значение. Эта посылка подразумевает то, что принято называть независимым суждением, некое свободомыслие, пусть и не отягощенное никаким явным принуждением, обречено на некое запаздывание, поскольку все значения уже определены властью. Для неклассического мышления, признающего за властью способность индуцировать значения, сила не является прямым атрибутом власти и потому даже там, где некое мнение утверждается посредством неодолимой силы, еще не начинается власть. Власть начинается и остается незамеченной там, где раскрывается пространство для выбора, спектра смысловых альтернатив, принуждающего видеть одно как одно, а другое как другое. Власть кажется достаточно кроткой и

¹ Там же. С. 197.

² О «глубинном уровне» и «структур» см. гл. 11.

смиренной и, безусловно, уважающей право выбора своих сограждан, поскольку, после того как необходимые процедуры различения будут проведены, она удаляется, не смея пугать граждан к тому, чему они принуждены самой логикой смыслов.

Итак, власть становится все менее заметной, что, разумеется, не означает, что она становится менее действенной. Власть трудно обнаружить еще и потому, что она использует то, что Г. Маркузе называет «подавляющей (репрессивной) толерантностью». Это понятие означает, что для поддержания господствующей идеологии не нужен террор, достаточно просто не замечать, быть терпимой к различным формам протеста, чтобы обречь оппозицию, любую живую дискуссию на медленное угасание. Для этого достаточно практиковать дезориентирующий плуралитм, т. е. не запрещать никакие из высказываемых мнений, но девальвировать их через уравнивание: «все мнения хороши», «есть и такое мнение». Так терпимость превращается в средство подавления.

Все это, в свою очередь, приводит к изменению характера идеологий. Оно состоит в том, что в сравнении с периодом классики, а именно временем Просвещения, современная политика лишена тех же средств противостояния идеологическому обману. Дух Просвещения стремился раскрыть подлинное положение дел, вскрыть механизмы, чья скрытая работа приводит к некой псевдореальности, которая выдается за реальность первого порядка, в то время как она есть лишь реальность второго порядка, созданная и поддерживаемая теми фигурами (не обязательно людьми, но и анонимными структурами), которые наиболее успешно удовлетворяют свои корыстные цели в среде, где господствует определенный идеологический порядок. Самым главным для Просвещения было, однако, то, что сами силы, глубинная игра которых порождала определенные поверхностные эффекты (общественные идеалы, ценности, государственные приоритеты, национальные идеи или то, что именуется общественным мнением), оставались надежно скрытыми от сознания непосвященных или даже от самих медиаторов этих сил.

Для современных обществ характерны несколько иные обстоятельства взаимодействия с идеологией. Отныне происхождение общественно-политических продуктов и их социальная природа ни для их производителей, ни для конечных потребителей не является большим секретом. Граждане неплохо представляют, как устроено политическое пространство, как и почему существуют идеологии, какие интересы представляют одни силы, а какие — другие и т. п. При этом они даже могут понимать, что власть время от времени вводит их в заблуждение. Но это искушенное знание не до-

бавляет гражданам критичности, зная, из чего складывается идеологический обман, они не торопятся ему противодействовать.

Что тогда остается оппозиции? Ясно, что ее ставки на «разоблачение» окажутся теперь неэффективными. «Изобличить» власть еще не значит сломить и дезавуировать ее, десакрализация уже не работает как средство деморализации противника. Кроме того, если современный политический разум есть разум просвещенный, то и самой власти незачем скрывать свои подлинные мотивы. Ей не требуется скрывать свое «по ту сторону», поскольку оно давно развернуто по эту, как жест всезнания и всепонимания граждан. Тогда критика идеологии окажется блокированной, поскольку эта критика всегда преследует единственную цель — раскрыть то, что остается за кадром, закулисные игры, умалчиваемое и сокрытое. Но вся проблема как раз и заключается в том, что само это раскрытие уже является частью принятых правил игры. Даже ирония, насмешка или откровенно издевательский смех над лживостью власти и идеологии ни власти, ни идеологии не угрожают. В условиях подорванных сил оппозиции ирония только имитирует дистанцию критики, она только делает вид, что занимает трансцендентное место, в действительности же этой иронии покровительствует сама власть, которая, не будучи чуждой человеческим забавам, просто смеется сама над собой.

Итак, устойчивость современной идеологии заключается в том, что знание о том, что «что-то не так» не выступает в качестве угрозы сложившейся системе отношений, а с самого начала вписано в ее основание. Уже упомянутому выше Слотердайку это позволяет изменить марксово определение идеологии как «ложного сознания» на свое: идеология есть «просвещенное ложное сознание». Неуязвимость власти в том, что она «прозрачна». Как говорит в связи с этим Ж. Бодрийяр: «...прозрачность — это то, за чем уже ничего не стоит, за чем ничто не обнаруживается, ибо ничего просто нет. Стратегия системы состоит в том, чтобы поглотить собственную субстанцию. Где после этого ее искать? С точки зрения какого закона ее критиковать? Как конституироваться Другому по отношению к системе, которая уже не является другим чего бы то ни было, но лишь самой собой, равной самой себе? Даже если ты ее не принимаешь, ты не можешь конституироваться в Другого. Это действительно проблема, которой мы теперь живем»¹.

¹ Бодрийяр Ж. «Вирус Прозрачности». Из интервью с М. Рыклиным в раб. «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами». М.: Логос, 2002. С. 69.

Итак, современный оппозиционер, который должен постараться быть «Другим» по отношению к системе, не может ни выработать, ни распорядиться критическим ресурсом — в этом ему мешает нелокализованность и неуместная дружественность врага.

Что же при этом происходит с самой политической системой? Ответ неклассики состоит в том, что в условиях отсутствия, или, правильнее сказать, недействия своего Иного (Другого, оппозиции), она естественным образом *абсолютизируется*. Речь идет о вполне конкретных процессах, которые, впрочем, нужно пояснить. Под *абсолютизмом* западноевропейской политической системы подразумевается вектор на мировую *глобализацию*, а под *недейственностью* Иного — то, что глобализация, протекающая как вестернизация, не имеет каких-либо реальных конкурентов и соперников и проходит под знаком наилучшей системы ценностей. Иными словами, неклассика склонна озадачиться двумя вопросами: о глобализации как процессе тотализации определенной системы ценностей и о статусе Иного (альтернативной системы ценностей) в условиях глобализованного мира. Поскольку очевидно, что не весь мир глобализован, но лишь определенная его часть, то не является ли неинтегрированный сегмент претендентом на роль Иного? И если эта неглобализованная часть глобализованного мира и есть Иное, то не станет ли оно вынужденным носителем отрицательных ценностей?

С одной стороны, неклассические философы указывают на травматичность процесса глобализации, приуготовливающей нам Мир без Иного. Жизнь в таком мире может показаться невыносимой хотя бы потому, что генерализация репрессирует и дискриминирует, а система без своего иного лишается гетерономности, что для культуры и человечества означает неуклонное стремление к массовости. С другой стороны, в силу нежелательных последствий, связанных с этими явлениями, глобализованное общество будет тяготеть к восстановлению границ и обнаружению Иного. Но кто возьмет на себя ответственность исполнять эту роль? Любая тотализованная система нуждается в Ином, своем антиподе хотя бы как инстанции, удостоверяющей границы ее идентичности. Но если система действительно тотальна, то речь идет и о тотальном контроле, т. е. система вынуждена *сама выбирать* себе Иное, или, правильнее сказать, активно создавать его. При этом если тотализованная система культивирует позитивный набор ценностей, то Иное должно начать символизировать отрицательный. Следовательно, во-первых, оно не должно оставаться частью глобализованного мира, т. к. ему нет места в нем и потому оно вытесняется, а во-вторых, его нельзя терять из виду, оно должно

быть определено и отграничено — следует понимать, преступив какую грань, мы оказываемся в «зоне действия зла». Результатом этих довольно абстрактных рассуждений станет следующий вывод неклассики. Иное — это не только философская, но, в первую очередь, политическая категория, т. к. она символизирует взрывоопасные регионы политической жизни. Например, в 1980–1990-х гг. в общественно-политический контекст философской проблемы отношения «Системы и Иного» вписывается оппозиция «Западная демократия/Советский Союз», «Запад/Восток», в которых второй член пары обозначает мировое (абсолютное, имперское и т. д.) зло. Позднее же (с распадом коммунистических режимов на Востоке) приходится предпринимать поиск новых претендентов на роль Иного, олицетворяющего зло. В современных условиях с этой ролью успешнее всего справляются ислам, терроризм, а также определенные одиозные личности (Саддам Хусейн, Бен Ладен). В частности, Бодрияр пишет, что «ислам стал новым принципом Зла, заменившим собой Советы... Пример ислама представляет собой тест, проверку в мировом масштабе этой реакции (на Другого) и этой демократии. В действительности сама она также является принципом Зла, она упрекает интегризм в том, что он порождает, поощряет Зло, причиняет смерть и т. д., но и она поступает так же¹. Кроме того, эта разделительная черта с недавнего времени geopolitically нагружена: она проходит по линии раздела западноевропейских стран и стран Третьего Мира. Эти страны бесконечно бедны в экономическом плане и слабо развиты в социальном и политическом смыслах. Этот дискурс хорошо знаком всем социологам и политологам современности, с которым одни соглашаются, а другие оспаривают. Но если задаться вопросом: *кто* является субъектом этого дискурса, кто выступает метарратором повествования об угнетенности и неразвитости стран Третьего Мира, — то ответ будет очевиден: этот внешний голос принадлежит западному интеллектуалу. Одним словом, социально-экономический и политический образ жизни этих стран, а также состояние их культуры и нравов выступают для Запада как его Иное, но такая оценка является следствием первоначальной генерализации, универсализации культур по единому основанию. Ведь только при таких предпосылках может быть вынесено суждение о соответствии или несоответствии. В этом месте неклассическая философия и намерена сделать свой главный комментарий: «...нет

¹ Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002. С. 66–67.

никакого морального превосходства демократий над их Другим»¹. Риторика, свойственная западным демократиям, является слишком тоталитарной. Даже когда речь идет о щадящем экспорте либеральных ценностей в общества, в которых они не всегда соблюдаются, грубо нарушаются или вообще не существуют, западный мир занимает позицию метанarrатора, навязывающего внешнему порядку вещей те представления, которые имеют смысл только изнутри. Проблема же заключается в том, что это не только не совсем честно, но и совсем не безопасно.

Как бы то ни было, тенденция современных обществ к тотализации приводит к тому, что система стремится поглотить Иное, стандартизует, нормализует, стерилизует его и тем затрудняет ту критичность, которая могла бы трансцендировать систему. В конечном итоге критические интенции, направленные на вскрытие основных идеологических фикций, неизбежно наталкиваются внутри самих себя, внутри своих значений на опосредующий, имманентно присущий самим идеологиям контекст. Проблема в том, что путь к идейному самоопределению оппозиционных дискурсов лежит через смыслоизначение, заданное самой господствующей идеологией.

Но помимо сложных концептуальных объяснений кризиса оппозиции у него существуют и вполне прозаические причины. Во многом кризис связан с тем, что обеспечение высокого уровня экономических стандартов жизни может быть реализовано только господствующим порядком осуществления власти, а значит — при условии скрытого подавления. В условиях поддержания достигнутого экономического благосостояния (в каком-то смысле являющегося навязанным, ибо, как говорит Бодрийяр, «обществом потребления является то, где не только есть предметы и товары, которые желают купить, но где само потребление потреблено в форме мифа»²) антагонистические настроения не слишком популярны, а революционная борьба не имеет серьезных оснований. Современное общество, о котором говорит неклассика, структурировано пагубным соединением разнонаправленных сил, а не отрезвляющей борьбой противоположностей. Иначе говоря, критика наталкивается на ситуацию, когда экономический прогресс взаимно примиряет антагонистические силы и на деле блокирует протест. Но это означает торможение возможных социальных перемен, вследствие которых могли бы утвердиться новые формы социальной и политической жизни.

¹ Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. С. 71.

² Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006. С. 3.

Итак, антиреволюционный дух пустил настолько глубокие корни, что искать тех, кто еще не «интегрировался» в систему, становится все труднее. Возможно, если кто-то еще и способен осуществить революцию как в умах, так и на баррикадах, то это *маргиналы* и *аутсайдеры*, т. е. те, кто минимально вовлечен в коньюмеристские практики в самом широком смысле этого слова, т. е. демонстрирует нестандартный образ мысли и образ жизни. В свою очередь, и задача философа будет состоять в том, чтобы не поддаться власти общепринятых смыслов и попытаться уберечь свой дискурс от тривиализации и девальвации. Для этого ему придется всегда быть в оппозиции, в том числе и в оппозиции к оппозиции, хотя и не на стороне официальной идеологии.

Сказанное наилучшим образом резюмирует мысль Г. Маркузе: «Современное индустриальное общество движется к тотальности. Манипулируя потребностями при помощи насущных интересов, оно предотвращает возникновение действенной оппозиции целому (тоталитаризм вполне уживается с “плурализмом” партий, газет, “управляющих сил” и т. п.). Тотальный характер достижений развитого индустриального общества оставляет критическую теорию без рационального основания для трансцендирования данного общества. На ступени своего наивысшего развития господство функционирует как администрирование, и в сверхразвитых странах массового потребления администрируемая жизнь становится стандартом благополучной жизни для целого, так что даже противоположности объединяются для ее защиты. Это чистая форма господства. И, наоборот, его отрицание представляется чистой формой отрицания. Критическая теория общества не располагает понятиями, которые могли бы перебросить мост через пропасть между его настоящим и будущим; не давая обещаний и не демонстрируя успехов, она остается негативной»¹.

Это означает, что после всех произошедших экспроприаций революционного ресурса, после его структурного поглощения господствующим порядком все же должна остаться некая радикальная, остаточная негативность — принципиальное, неконцептуальное и неподкупное «нет», которое еще можно противопоставить всему остальному. Эта своего рода «прибавочная» негативность, с которой невозможно договориться, знаменует нулевую степень содержательности — все, что она имеет сказать, это отрицание существующего положения дел. Только при таких условиях она

¹ Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тесты / под ред. В. И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 121–146.

может сохранить свою суверенность — как чистая возможность противопоставить себя системе.

Равным образом это означает, что под предлогом занятий наукой ни ученому, ни философу не удастся отсидеться в уединении университетских стен, но, возможно, придется использовать кафедру в качестве трибуны. Философу, желающему сохранить свою философскую рефлексию, не позволено заявлять о том, что политикой должны заниматься политики. Оставаться в тени для философа будет означать ни много, ни мало как потерю философской квалификации, ибо современный философ ценен не столько своими теоретическими разработками, сколько свободой совести и слова. Настоящий интеллектуал не станет делегировать свою политическую волю «уполномоченным на то лицам», он должен сам заниматься политикой, пока политика не занялась им.

Как говорит П. Бурдье: «Все происходит так, как если бы все более и более неумолимая цензура научного мира, все более и более озабоченного своей автономией (реальной или видимой), все более и более жестко навязывала себя исследователям, которые для того, чтобы заслужить звание ученого, должны были убивать в себе политика, уступая тем самым утопическую функцию менее щепетильным и менее компетентным из собратьев, либо же политическим деятелям или журналистам... Я считаю, что ничто не оправдывает это сциентистское отречение, которое разрушает политические убеждения, и что настал момент, когда ученые совершенно полноправно обязаны вмешаться в политику... со всем авторитетом и правом, которое дает принадлежность к автономному универсуму науки»¹.

Глава 11

СТРУКТУРАЛИЗМ КАК ПОПЫТКА ПРЕВРАТИТЬ ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ В НАУКУ

К структурализму современные философы испытывают разные чувства, среди которых подозрительность занимает не последнее место. Например, современный австралийский философ

¹ Бурдье П. Социология политики / пер. с фр. / сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 317–318.

Джон Пассмор в своей работе «Современные философы» пишет: «Что же в таком случае есть “структурализм”? Порой испытываешь соблазн воспользоваться определением, которое Энгельс дал гегельянству: “Собрание слов и оборотов речи, не имеющее иного конструктивного назначения, как оказаться под рукой в нужное время, когда отсутствует мысль и положительное знание”»¹.

Между тем если попытаться обнаружить главные мотивирующие развитие структурализма силы, то мы должны будем указать на весьма благородные побуждения. Во многом их суть сводилась к тому, чтобы избавить гуманитарное знание от своего рода *комплекса неполноценности*. А к моменту зарождения структурализма как течения у гуманитарных наук был повод этот комплекс испытывать. Он был связан с давнишней дискуссией о статусе исторических наук, берущей свое начало от В. Дильтея и его разделения всех наук на «науки о духе» и «науки о природе». Именно в отношении истории с точки зрения ее дисциплинарного статуса философы впервые ставят вопрос: можно ли считать историю наукой? В последующем этот вопрос коснется всех дисциплин, имеющих отношение к деятельности человека как духовного существа, — социологии, культурологии, филологии, искусствознания, этнологии, религиоведения, психологии, литературы и т. д. В ходе этой дискуссии, тему которой после Дильтея активно поддержат неокантианцы Баденского направления В. Виндельбанд и Г. Риккерт, станет ясно — вся совокупность человеческих знаний не может считаться однородной и к ней, следовательно, не может применяться единый унифицирующий подход. Дильтей полагал, что следует классифицировать науки в соответствии с их *предметом*, и те науки, которые изучают единичное и неповторимое, будут именоваться «науками о духе» (в последующем Г. Риккерт даст им название «науки о культуре»), а те, которые исследуют общее и повторяющееся, будут называться «науками о природе». К первому типу наук как раз и будет отнесена история, а ко второму — весь корпус естественнонаучных и конкретных дисциплин. В дальнейшем неокантианцы внесут небольшую поправку — дифференцировать науки следует не по предмету, а по *методу*, особому для каждого вида наук, а также их специфическими познавательными целями. Итак, к первому типу наук принадлежат те, которые оты-

¹ В определенном смысле эта формулировка дает структуралистам прекрасный повод для иронии, ибо, желая пояснить «свою» мысль, автор пользуется цитацией (Энгельса). В этом смысле фраза является собой яркий пример центрального тезиса структурализма — все, что мы говорим, уже было кем-то сказано.

скивают общие законы, и, соответственно, господствующий в них тип познания и метода именуется «номотетическим» (основополагающим) или «генерализирующим» (обобщающим). Ко второму типу относятся науки, которые описывают специфические и неповторимые события. Тип познания и метода в них — «идиографический» (т. е. фиксирующий индивидуальное, особенное) или «индивидуализирующий» (выделяющий единичное)¹. Безусловно, это разведение обязано своим существованием кантовскому наследию, согласно которому природа традиционно понимается как царство необходимости, а история — как царство свободы.

Цель этих делений заключается в том, чтобы определить, какое место в ряду прочих наук занимают такие дисциплины, которым не удается в своих исследованиях применять стандартный научный подход. Научный подход предполагает в обязательном порядке: 1) повторяемость изучаемого явления, 2) сводимость к общим законам, 3) всеобщность и 4) универсальность. Событие является релевантным естественнонаучному исследованию, если его можно объяснить с помощью жестких закономерностей и регулярностей — законов. Например, событие падения твердого тела в условиях отсутствия механической опоры есть *частный случай* всеобщего *закона тяготения*. Однако универсум всех событий не исчерпывается подобными этому. Существуют также *единичные* события, которые нельзя подвести под общие законы. К ним относятся любые исторические события, явления культуры, артефакты, продукты творческой деятельности человека и пр. Они уникальны и неповторимы; их сведение к общим законам неправомерно огрубляет и попросту ликвидирует смысл исторической событийности (однократность события есть важнейшее условие его 1) смысла и 2) ценности). Например, победа Наполеона при Аустерлице является уникальным событием, равно как событие его поражения при Ватерлоо. Два этих события трудно однозначно возвести к неким всеобщим закономерностям, тем более что мы можем серьезно сомневаться в том, что такие закономерности в принципе имеют место. Существует ли закон, по которому Наполеон вначале выиграл, а потом проиграл? Очевидно, что Наполеон не может так же легко предсказывать исходы своих военных операций, как мы предсказываем падение физического тела, лишенного всякой внешней опоры. Однако не только сам Наполеон, но и ни один историк, социолог или политолог не готов дать

¹ Пару терминов «номотетический» и «идиографический» предложил В. Виндельбанд, а «генерализирующий» и «индивидуализирующий», с незначительными смысловыми расхождениями, Г. Риккерт.

сколько-нибудь точный прогноз в отношении исторических или социально-политических событий. Анализ общественных событий, обычно происходящий *post factum*, редко бывает однозначным — он предполагает разнообразие подходов и точек зрения. В целом прогностические возможности социальных наук явно уступают аналогичным возможностям конкретных наук. Но если некое социальное или историческое событие трудно объяснить в том смысле, в каком это происходит в конкретных дисциплинах, то его можно *понимать, переживая* некий исторический или художественный опыт как свой собственный. Индивидуализирующий метод ориентирован, таким образом, на *описательность и вживание* в то, что двигало мотивами исторических деятелей, авторов художественных произведений или создателей культур.

Что значило это выделение двух типов знания для области «гуманитарных наук»? Для начала группирование их в единую познавательную область и присвоение имени. В эту область вошли все те дисциплины, к которым в своих исследованиях следовало применять исключительно индивидуализирующий метод. Иными словами, «науки о культуре» получили еще одно название — «гуманитарные науки». Но самое главное, что в результате этого разделения гуманитарные области исследования должны были получить независимость и право на самоопределение. Отныне они могли сказать: — «Мы самостоятельны, т. к. выработали собственную методологию исследования». Но все-таки являются ли они науками? Как раз с этим злополучным вопросом и связан упомянутый выше *комплекс неполноценности*. При всех стараниях неокантианцев под «наукой» по-прежнему понимались естественные и конкретные дисциплины, т. е. область познания, использующая генерализирующую и номотетическую методологию. Никто не сомневался в том, что физика или химия суть науки, но не всякий был готов признать науку в историографии, литературном анализе, этнологии или культурологии. На пути к научной толерантности в первую очередь останавливалась избыточная для гуманитарного ученого свобода толкования и интерпретации тех фактов, которые составляли эмпирическую базу «наук о культуре». Очевидно, что ученый-гуманитарий имеет дело с другой предметной реальностью, чем ученый-естественноиспытатель, но не очевидно, что при этом он занимается наукой. Например, если для понимания действий Наполеона следует на время стать им, как предписывает нам это принцип вживания, то не подменяем ли мы объективный и бесстрастный анализ предметной реальности совершенно произвольным фантазированием? А главное, практикуя такую методу, мы становимся почти неуязвимы для возможных критических

замечаний коллег, которых всегда можем осадить совершенно не-научным аргументом «я так вижу».

Итак, несмотря на то что само это разделение наук было призвано избавить ряд дисциплин от преследующего их мучительного чувства *ненаучности*, скорее, был достигнут обратный эффект. «Белая ворона», которой была гуманитарная область знания, почувствовала себя еще более «особой». Эта особость, впрочем, не принесла ей утешения — с гораздо большим удовлетворением она слилась бы с традиционной наукой, нежели была бы оставлена стоять особняком.

Но если кто-то и ощущал наиболее болезненно эту неполнопочленность гуманитарного знания как науки, то это были те, кто дал рождение *структурализму* как принципиально новому течению и типу исследовательских практик. После многих лет убежденности в несводимости «наук о духе» к «наукам о природе» структуралисты попытаются выстроить гуманитарные науки по образцу естественных наук. Для этого им понадобится обнаружить жесткие и неизменные законы, к которым отсылает любая гуманитарная выборка фактов, и объявить эти факты частными случаями строгой системы отношений — *структурь*. Заметим также, что ориентация структурализма на научность, в определенном смысле понятая, позволяет говорить о структурализме как о своего рода *сциентизме*. Структурализм, родившись, по сути, как *чистый научный метод*, быстро распространится на многие и многие разделы гуманитарного знания, которые не желали отныне мириться со своей «исключительностью». Что касается философии, этой *ненаучной* дисциплины *par exellence*, то именно неклассические разделы философии с восторгом приняли структуралистскую методологию как родную. К рассмотрению этого важнейшего авторитета неклассической философии мы теперь и перейдем.

Сразу скажем, однако, что не существует не только структуралистской философии, но и целостной теории структурализма. Говоря о структурализме, мы, скорее, имеем дело с разрозненными практиками.

Хронологическими рамками рождения и последующего бурного развития структурализма можно считать 60-е гг. XX столетия. Толчком для его развития послужил мощный методологический прорыв в лингвистике — там впервые удалось уйти от описательности в пользу законов и регулярностей. Это получилось сделать благодаря выделению *языка* как отдельного объекта исследования, который подчиняется строгим закономерностям и регулярностям. Благодаря заслуге крупнейшего швейцарского лингвиста *Фердинанда де Соссюра* удалось показать, что речь при всей своей

спонтанности восходит к определенным правилам — правилам грамматики, которые для области речи есть не что иное, как закон. Объясняя, как язык связан с речью, и возможно ли то и другое сделать предметом научного рассмотрения, Соссюр впервые применяет т. н. *структурное объяснение*, или, как станут говорить в последующем, *структурный анализ*. Чтобы понять, что это такое, для начала скажем, что есть структура. *Структура* — есть некое «целое, образованное взаимосвязанными элементами таким образом, что каждый зависит от других и может быть тем, чем он является, только благодаря отношениям с другими элементами»¹. Тогда структурным объяснением в общем виде явится возведение элемента к образующей его структуре, а в частном — демонстрацией всех возможных типов вхождения этого элемента в систему. Структурное объяснение является частным случаем каузального объяснения, восходящего к известной аристотелевской типологии причин. Аристотель приводит четыре возможных типа причин: 1) материальная («из чего нечто состоит?»), 2) формальная («какой оно формы?»), 3) действенная («кто или что создал это нечто?»), 4) функциональная («каким целям служит это нечто?»). Согласно этой четверке причин структурным объяснением будет совмещение второго и четвертого типа причин. Структурное объяснение предполагает 1) указание на общую форму (структурную) целого и 2) демонстрацию того, какую функцию в поддержании целого выполняет исследуемый частный элемент. При структурном подходе «явления рассматриваются не как простая сумма элементов, но как связанные совокупности, образующие автономные единицы, характеризующиеся внутренними взаимозависимостями и имеющие собственные законы»².

Можно заметить, что на этом уровне структурный подход перекликается со знаменитым *системным подходом* (разработка которого принадлежит авторству Берталанфи). Однако системный подход делал наибольший акцент на объяснении того, как в результате особенностей конфигурации элементов у системы могут проявляться новые качества (т. н. принцип эмерджентности). Например, куча винтиков и колесиков, из которых собираются часы, может иметь тысячи способов конфигурации, но лишь один — собственно часы — позволяет показывать время. Или, скажем, явление изомерии в химии доказывает, что одни и те же элементы, по-разному сгруппированные, будут обладать совершенно разными

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 99.

² Ельмслев Л. Можно ли считать, что значение слов образуют структуру. Новое в лингвистике. Вып. 2.

ми свойствами. Но структуралисты не увлекаются этими выводами, им, скорее, требуется понять, *какое место в системе* занимает тот или иной элемент, т. к. именно *место* и будет определять его *значение*.

В этом смысле структурализму присущ не только сциентизм, но и холизм. Холистский принцип структурализма заключается в привнесении специфической природы связности в структуру — целое не дедуцируется и не группируется из частей, оно (целое) предшествует части (элементам). С этой точки зрения, структурализм следует отличать от *позитивизма*, с которым он в силу свойственного ему сциентизма заметно перекликается. Сходство позитивизма и структурализма в том, что позитивизм также надеялся экстраполировать естественнонаучные законы на мир культуры и общественных связей. Однако позитивизм не был системным принципом, т. к. рассматривал факты как простые частные случаи закона (по аналогии с падением тел по закону притяжения). А главное, позитивизм рассматривал факты как атомы, т. е. практиковал принцип научного атомизма, состоявший в наблюдении частного и выведении из него целого.

Рассмотрим теперь самые общие и главные принципы структуралистского подхода и покажем потом, как они повлияли на прочие гуманитарные дисциплины и, в первую очередь, на философию.

Оговоримся сразу, что все эти принципы имеют серьезный неклассический потенциал, а именно очевидным образом противостоят положениям классической рациональности.

Первый принцип, назовем его *принципом десубстантивации*, напрямую восходит к лингвистике Соссюра. Он заключается в том, что вопреки классическому представлению об объекте как о некой вещи, физической или идеальной, объект не есть вещь — нечто, на что можно точечно указать. Объекты не являются сущностями или субстанциями в классическом понимании. Чтобы понять суть этого принципа, следует задаться вопросом: что определяет значение объекта? Если кто-то спросит меня «что такое стол?», у меня есть два способа ответить на этот вопрос. Первый: указать пальцем на некий ближайший стол со словами «вот это и есть стол». Второй: дать определение «столу», причем такое, с помощью которого спросивший меня безошибочно сможет опознать «стол» в любом другом соответствующем предмете. Первый способ не может считаться удовлетворительным, поскольку указать на конкретный «стол» еще не значит указать на *сущность* «стола». Когда мы спрашиваем о значении некоего объекта, нас интересует такое определение, которым можно воспользоваться как собирательным для идентификации всех прочих экземпляров

одной сущности. В таком случае, что значит дать определение столу? Если мы не можем просто показать на него, то мы должны его описать или охарактеризовать. И то, и другое можно сделать только средствами языка, иначе говоря, мы должны говорить о столе как о *понятии*. Теперь, спрашивая о значении стола, мы должны спрашивать о *значении* понятия «стол». И тогда нам надо разобраться, как формируются и распределяются значения в языке.

Чтобы, в свою очередь, ответить на этот вопрос, попробуем зафиксировать процесс означивания в языке на самых простых его уровнях. А именно попробуем обнаружить, что образует значение самого минимального элемента языка — фонемы (буквы). К примеру, нас интересует значение буквы «А». Равно мы можем спросить: какова сущность буквы «А»? Простота этого объекта не должна нас смущать — если объект есть, у него должна быть и сущность. Итак, что означает быть таким объектом, как буква «А»? Мы хорошо понимаем, что буква «А» может быть начертана чернилами на бумаге или написана мелом на доске, она может быть изображена в синем цвете, а может в красном, она может иметь разную форму начертания, например такую «» или такую «**A**», но во всех этих случаях мы опознаем ее как одну и ту же букву «А», а не множество разных объектов. Например, хорошо известные и широко используемые тесты Тюринга, призванные отличить компьютерного робота от человека, построены именно на эффекте разнообразного начертания символов (букв или цифр): человек справляется с задачей идентификации объекта, а компьютер — нет. При этом способность человека в своей обыденной речевой практике распознавать знаки независимо от способа их исполнения выглядит почти чудом, и во многом теория Соссюра призвана дать рациональное объяснение этому чуду. Чем же является сущность буквы «А», если ни форма, ни цвет, ни условия записи или произношения (как акустический объект буква «А» также может быть произнесена кратко или нараспев, тихо или громко, мужским или женским голосом и т. д.) к этому не причастны? Соссюр дает нам следующий ответ — *значение фонемы определяется ее местом в системе*. Это место есть то же, что функция, способ употребления¹ или

¹ Соссюровская концепция значения хорошо согласуется с Витгенштейновской концепцией значения как «языкового способа употребления». Например, у слова «ходить» нет субстанциального значения. Если мы скажем: «ходить — значит перемещаться в пространстве с помощью ног», то такие выражения, как «в море ходят пароходы», «поезда ходят нерегулярно», окажутся бессмысленными. Между тем они имеют смысл. Если же мы уточним данное нами определение и скажем: «ходить — зна-

возможность субSTITуирования (замещения) другой фонемой из данной системы фонем. Буква «А» есть не более чем возможность быть любой другой буквой из всей совокупности букв русского алфавита. То, что буква «А» *не-есть* ни буква «Б», ни буква «Ш», и составляет ее суть. Соссюр говорит в этой связи: «Отличие знака от других и есть все то, что его составляет». Отметим еще раз: у знака нет ничего вещного (сущностного, субстанциального), что отличало бы его от «сущности» иного знака. Отличие происходит не по *содержательному*, а по *формальному* принципу — знак «А» является знаком «А» потому, что он не есть знак «Б» («В»... «Я»). Таким образом, «сущностью» знака является его отличие от прочих, которое, по сути, и создает этот знак как отдельный.

Вернемся теперь к исходному примеру со столом. В десубстантивистской логике Соссюра о значении понятия «стол» мы должны сказать: это понятие имеет значение не в силу некоторых качественных характеристик, ему присущих, но в силу того, что «стол» как понятие противостоит всем остальным единицам словаря понятий данного конкретного языка. Понятия, таким образом, также «чисто дифференциальны и определяются не своим позитивным содержанием, а негативно через их отношение к другим частям системы»¹.

Рассмотрим еще несколько примеров для пояснения сказанного. Излюбленной иллюстрацией самого Соссюра являлись шахматы, поскольку их природа приближена к природе языка, — это замкнутая система, состоящая из конечного числа элементов и ограниченного числа правил их употребления. Попробуем обнаружить, в чем заключается сущность некой шахматной фигуры. Допустим, нам надо обнаружить сущность «ладьи». Чем она могла бы быть? Ясно, что всякая шахматная фигура может быть изготовлена из самого разнообразного *материала* — дерева, стекла, льда, воска или шоколада. Следовательно, субстрат не есть сущность фигуры. Тогда, возможно, специфическая *форма* фигуры выступает в качестве таковой? Однако, так ли важна форма ладьи — существует большое разнообразие фигурного исполнения шахмат, не говоря уже о том, что мы вполне могли бы занять себя игрой в шахматы, просто подпишав маленькие клочки бумаги и расположив

чит перемещаться в пространстве» — то спасем два вышеуказанных выражения от обессмысливания, но вновь столкнемся с трудностями в случае выражения «часы ходят как новые». Эти примеры призваны пояснить идею Витгенштейна — значение некоторого понятия есть не что иное, как конкретная совокупность случаев его употребления в языке.

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 102, 103.

жив в соответствующем порядке на шахматной доске. Следовательно, и форма не определяет сущность фигур. Тогда что значит «быть ладьей»? Не что иное, как определенное расположение в системе шахматных фигур, т. е. отличие от всех остальных, каждая из которых, в свою очередь, также противопоставляется прочим. Такая методика, «во-первых, отказывается трактовать члены отношения как независимые сущности и, напротив, принимает в качестве основы своего анализа отношения между ними; и, во-вторых, она вводит понятие системы, беря за основу требование ее самозамкнутости»¹.

Таким образом, согласно принципу десубстантивации следует вообще отказаться от риторики субстанциальности в применении к знакам. Знаки не являются такими же сущностями, как объекты физического мира. Их существование не субстанциально, а референциально (или «дифференциально», как принято говорить в структурной лингвистике).

Принцип десубстантивации содержит в себе, однако, еще один важный мотив. Он указывает на то, что наше чувственное восприятие реальности определяется, в первую очередь, не самими чувствами, а предшествующей этому восприятию системой знаков. Как это можно наглядно проиллюстрировать? Для начала зададимся вопросом: что значит услышать некий звук? Казалось бы, ответ здесь может быть только один — чувственно воспринять некий звук, значит *услышать* его с помощью органов слуха. Таким образом, звук может быть явлен в качестве некой акустически воспринимаемой субстанции. Однако простейший эксперимент опровергает эту тривиальную точку зрения. Лингвисты свидетельствуют: в случае если два носителя различных языковых семейств слышат два слова, скажем, «стол» и «стул», то различие звуков заметят только тот носитель, в языке которого данные звуки, «о» и «у», выполняют звукоразличительную функцию, т. е., проще говоря, участвуют в фонетическом строении языка. Распознавание определенных звуков происходит только в том случае, если они позволяют различать слова, как звук «о» позволяет различать слова «стол» и «стул»; другие различия индифферентны для слуха. Таким образом, в отличие от классического понимания чувственного образа, где восприятие описывается в *субстанционалистском* ключе, структурализм вносит важную поправку — носители языка воспринимают только ту чувственную реальность, которая *дифференциально* участвует в организации языка, который они понимают.

¹ Цит. по: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 64.

Равно если мы слышим иностранную речь, то основная трудность аудирования, как известно, состоит в трудностях определения начала и конца лексем. Мы *не слышим*, где закончилось одно слово и началось другое, а вся речь предстает для нас нерасчлененным потоком акустических раздражителей. При этом мы можем слышать какие-то паузы, но они могут и не совпадать с интервалами между словами. Для того чтобы некий звукоряд предстал для нас в буквальном смысле *членораздельным*, т. е. для того чтобы мы могли *чувственно* отличить одни звуки от других, мы должны *понимать* слышимую речь. Так, не зная русского языка, мы можем услышать: «Как ой сего дня жар кийденъ».

Язык, который Соссюром определяет как «*пучок дифференцированных величин*», формирует, таким образом, потенциал нашего восприятия.

Второй важнейший принцип структурализма, также предложенный Соссюром, заключается в его знаменитой *двусторонней теории знака*, иногда называемой *неклассической или неаристотелевской теорией значения*. В значительной степени ее назначение также состоит в том, чтобы изгнать область чувственного или вещного из процедуры означения в целом и структуры знака в частности.

Классическое представление о знаке и его значении, восходящее к Аристотелю, подразумевало следующую пару — имя объекта (знак), например слово «лошадь» (написанное или произнесенное), и его значение — физическая лошадь, пасущаяся на лугу. Таким образом, получалось, что знак существует сам по себе, а вещь сама по себе, но знаки могут крепиться к вещам и представлять за них. Равно получалось, что значение знака может быть реальным физическим объектом вещного мира. Соссюр отменит это представление о знаке в пользу единства его двух сторон, одна из которых будет названа *означающим*, а другая *означаемым* («означающее» означает, а «означаемое» означается). Получается, что знак не отсылает к значению (вещи) *вовне*, он отсылает к значению *в собственных границах*. Для того чтобы означать, знаку не нужно выходить *за пределы самого себя*. Двустороннюю природу знака Соссюр обосновывал следующим образом. Знак не может мыслиться как нечто автономное постольку, поскольку он *всегда уже* что-то значит, он должен находиться в неразрывной связи со своим значением. Однако значения, и это самый существенный пункт его теории, не являются физическими объектами, существующими где-то в мире независимо от знаков. В силу кардинального пересмотра данной схемы Соссюр предлагает и кардинальное изменение терминологии. Отныне «знак»

есть то, что включает в себя и «означающее», и «означаемое» и взаимоудерживает их в референциальной процедуре означения. Почему же «означаемое» не есть вещь? Разве, как учит нас классическая теория значения, значением слова «лошадь» не является реальная лошадь? Разумеется, нет, отвечает Соссюр. Это невозможно, во-первых, потому, что конкретный физический объект не может быть частью знака, а мы сказали, что означаемое должно быть частью знака. А во-вторых, и это главное, потому что, когда мы говорим «лошадь», наша мысль имеет дело с *понятием* лошади, т. е. с *идеальной* лошадью, а не реальной. Следовательно, «означаемое» не есть вещь. В свою очередь, «означающее» также *идеально*. Допустим, мы пишем слово «лошадь» чернилами на бумаге или мелом на доске. Является ли «означающим» совокупность капель чернил или крупиц мела? Разумеется, нет, вновь говорит Соссюр, поскольку воспринимаемое нашими органами чувств всегда уже является *психическим коррелятом* материального объекта — написанного или произнесенного слова «лошадь». Следовательно, «означающее» также есть *идеальный объект*, который Соссюр назовет «акустическим образом», т. к. устная речь, как принято считать в лингвистике, есть первичный и базовый языковой феномен, в то время как запись производна. *«Язык — это система знаков, в которой единственным является соединение смысла и акустического образа, причем оба эти элемента знака в равной мере психичны»*¹.

Таким образом, знак есть принципиально идеальное образование, никак не связанное с миром реальных физических вещей. Он устроен так, что *идеальный* акустический образ отсылает к *идеальному же* понятию, в то время как вопрос о подкреплении этой схемы наличием реального вещественного мира остается открытым. Язык, как видим, для того чтобы существовать и функционировать, вообще не нуждается в мире.

От природы знака перейдем теперь к тому, как организован обмен знаками. Следующие три положения структурализма, касающиеся этой проблемы, восходят уже не напрямую к структурной лингвистике, но, скорее, к теории информации. Рассмотрим их по порядку.

Поскольку речь идет о знаковом обмене, то следует ввести важнейшие для структуристского анализа понятия «сообщения» и «кода». В более привычной философской терминологии первое есть то же, что «денотат» (то, что следует сказать), а второе — то

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 112.

же, что «коннотат» (то, *как* это будет сказано). Философский же структурализм будет предпочитать термины, восходящие к лингвистике, — «означаемое» («сообщение»/«денотат»), «означающее» («код»/«коннотат»).

Первое правило процедуры знакового обмена гласит: *код предшествует сообщению*. Это означает, что некое сообщение может быть передано только в том случае, если способ его передачи уже выработан и оговорен. Участники обмена не смогут обменяться сообщениями, если заранее неизвестно, какие коды передают какие сообщения. Например, передать сигнал о помощи можно только в том случае, если и передающая, и принимающая стороны заранее договорились о том, что сообщение будет передано в кодировке «SOS».

Строго говоря, это правило коммуникации требует удовлетворения простейшему условию: чтобы коммуникация состоялась, ее участники должны заранее владеть взаимопонятным кодом. Пытаться же выработать некий код в ходе самого общения вряд ли получится (если только не предположить, что его участники используют при этом иной уже известный им код).

Очень важно, что значение каждого кода определяется строго дифференциально, как того и требует структурная лингвистика, — сигнал SOS может подаваться *или не* подаваться. В свою очередь, отсутствие сигнала SOS означает буквально «не-SOS» — «помощь не требуется».

В каком-то смысле последующие два правила являются своего рода выводными следствиями из этого базового.

Согласно второму правилу, *не предусмотренное кодом сообщение невозможно*. Этот вывод кажется очевидным, если мы согласились с тем, что код должен наличествовать прежде, чем начнется коммуникация. Если код предписывает нам варианты своего употребления, то никакого альтернативного или нового варианта его использования быть не может (даже если оно могло бы быть создано передающей стороной, то осталось бы не замеченным принимающей). Так, корабль Тесея, поднимающий черный флаг, сигнализирующий «Тесей мертв», и поднимающий белый флаг «Тесей жив», не смогут передать его отцу Эгейю информацию «Тесей ранен» или уж тем более «Тесей ни жив, ни мертв (от радости грядущей встречи с отцом)».

Третье правило свидетельствует — *тезаурус кодов должен быть единственным как для отправляющей, так и для принимающей стороны*. Иными словами, и та, и другая сторона обмена должны иметь в своем арсенале знаковых средств все возможные варианты пере-

дачи сообщения. То есть еще до начала коммуникации принимающая сторона знает все то, что *может быть* передано, хотя и не знает, что *именно* будет передано. И тогда процесс понимания есть не что иное, как процедура сравнения того, что поступило, с тем, что могло бы поступить.

Итак, общий вывод из этих правил может быть следующим. Для того чтобы нечто объяснить, мы должны пользоваться уже существующими кодами. Для того чтобы что-то понять, мы должны пользоваться этими же кодами. Разница состояний будет обусловлена отношением выбранного кода к совокупности всех возможных. Все выглядит так, как если бы, желая что-то передать, мы были вынуждены выбирать между готовыми карточками, на которых уже написаны различные коды: «сегодня прекрасный день», «мне грустно», «кажется, я влюбился» и т. д., — и нам требовалось бы подыскать тот, который подходит больше остальных.

Представим теперь, что я пытаюсь высказать нечто, для передачи чего в языке нет подходящего кода. Насколько успешно я могу справиться с этой задачей?

Этот вопрос является краеугольным для всей теории коммуникации. По большому счету, именно ради него структурализм столь тщательно выясняет, как устроен знаковый обмен. Вопрос этот, однако, того стоит. Если выяснится, что речевая практика субъекта (агента коммуникации) сводится к трансляции и ретрансляции кодов, уже наличествующих в знаковой системе языка, то его способность к смысловой инновации будет сведена к нулю. И поскольку структуралисты вовсе не являются романтиками в философии, то их ответ на этот вопрос ориентирован исключительно на строгую логику рассуждения. Ясно тогда, что их ответ будет отрицательным. Структурализм (по крайней мере, ранний) не оставит субъекту ни малейших шансов на свободу смыслового выражения — если принять во внимание все вышесказанное, придется признать, что выразительная деятельность субъекта вовсе не произвольна, она жестко подчинена существующим правилам кодировки. Тогда обмен мнениями двух коммуницирующих субъектов будет означать не что иное, как обмен принятыми в их языке кодами. В каком-то смысле в этой ситуации субъекты являются лишними или совершенно нейтральными элементами *бессубъектной*, свободно протекающей от никого к никому речи. Этот вывод структурализма хорошо согласуется с некоторыми выводами из «тестов Тюринга», уже упомянутых в этой главе. Выводы, которые можно сделать из знаменитого мыслительного эксперимента «тест Тюринга», говорят о том, что у нас не существует однознач-

но верных критериев, с помощью которых мы могли бы отличить говорящего робота от говорящего человека, если только мы ограничены условиями чистой коммуникации и не можем визуально или как-либо еще проверить, с кем имеем дело. В случае, когда мы задаем вопросы машине, а она дает нам некоторые ответы, мы вряд ли догадаемся, отвечает ли нам только программа, заложенная в машину, или человек, сидящий по ту ее сторону. Так происходит потому, что в ответе человека нет ничего, чего не было бы в ответе компьютера, поскольку и тот и другой пользуются одним словарем. Примерно это же хотят сказать нам структуралисты — с таким же успехом друг с другом могли бы общаться два словаря, хотя два коммуницирующих субъекта и есть своего рода говорящие словари.

Ограниченностю свободы говорящего субъекта можно показать еще одним способом. Поскольку речь идет о том, что всякое сообщение может быть передано с помощью кода, то возникает естественный вопрос об объеме возможных кодов. Конечно их число или бесконечно? Разумеется, существует огромное многообразие кодов, но нас интересуют те, которые организуют смысловой обмен в том или ином естественном языке. Все известные на сегодняшний день языки представлены конечным числом составляющих их элементов (например, букв) и правил их сочетания. Если язык представлен конечным числом элементов и правил их соединения, можно ли отсюда заключить, что число всех возможных сочетаний (перmutation, как говорят лингвисты) будет конечным? Рассуждая строго формально, мы должны сказать «да». Простая логика подсказывает: если дано некое замкнутое множество, состоящее из конечного числа элементов, число сочетаний этих элементов также должно быть конечно. В противном случае мы получим абсурдное высказывание: «конечное образует бесконечное». Однако, памятуя об известных со времен Аристотеля оговорках, согласно которым следует не подменять актуальные множества потенциальными, будем осторожны с подобными высказываниями. Кроме того, даже если число подобных сочетаний и будет конечным, оно грозит быть представлено невообразимо гигантским числом, которое мы никогда не сможем сосчитать¹. Впрочем, структуралистов, как истинных философов, в данном вопросе интересует принципиальный момент — конечно (пусть

¹ Например, один из французских структуралистов Э. Сурью, подвергнув анализу весь корпус европейской драматургии, свел их все к *шести* возможным функциям и *пяти* способам их сочетаний, что дает общим числом 210141 (!) потенциально возможных драматических сюжетов.

и колоссально велико) или бесконечно (способно к порождению нового)¹? Этот вопрос нередко возникает у любителей шахмат — конечно ли число шахматных комбинаций или бесконечно? Ответ шахматистов, скорее, научен, чем философичен, — конечно, но, учитывая, что эта конечность не может быть сосчитана, то бесконечно. Структуралисты не столь благодушны. Они настаивают, что число возможных кодов хоть и головокружительно велико, но все же конечно. Учитывая эту колоссальность, структуралистские опасения того, что говорящему субъекту «будет не из чего выбрать», могут показаться странными. На это структуралистам есть что ответить. Дело в том, что формально количество возможных сочетаний может быть очень большим, но реально только малая их часть будет действительно востребована коммуникацией. Иначе говоря, различного рода правила, от грамматических до социальных, отсеивают непригодные коды, несколько уменьшая тем самым «огромное» число возможных кодов в пользу реально употребляемых. Например, из трех возможных сочетаний «Я писать книга», «Я пишу книга», «Я пишу книгу» только последнее приемлемо с точки зрения правил русского языка.

Конечно, здесь есть угроза ввязывания в затяжной спор о том, может ли это ограничение вообще быть замечено говорящим субъектом, поскольку даже после всех возможных сужений потенциальная выборка кодов будет впечатляюще велика. Однако мы лучше поймем позицию структуралистов, если вспомним то, о чем уже говорили ранее (в гл. 3): даже простое называние «розы» «розой» навязано нам языком, — возможно, мы хотели ли бы назвать

¹ В свою очередь, В. Пропп, русский филолог-фольклорист, оказавший большое влияние на европейский структурализм, работал с существенно меньшим числом потенциально возможных сюжетов сказок — около 2500 сюжетов, по знаменитому указателю сюжетов Аарне—Томпсона. Пропп обнаруживает, что компоненты мотивов сказок не соединяются произвольно, но представлены конечным числом действий—функций, исполняемых конечным же числом действующих лиц, и позиционированы в определенном порядке. Всего может быть насчитано 32 функции (например, пропажа, свадьба, награждение, запрет) и 7 персонажей (Вредитель, Даритель, Помощник, Царевна, Отправитель, Герой, Лжегерой), которые вместе образуют структуру сюжета сказки. Эта структура упрощенно может быть представлена следующим образом: вследствие нарушения запрета и в результате действий вредителя возникает пропажа, которая затем устраняется в результате действий героя и при участии дарителя и помощника. Совершается победа героя над вредителем, разоблачение ложного героя и награждение истинного героя при участии «царевны».

наше переживание по-другому, но вынуждены или воспользоваться существующим означающим, или промолчать. Структурализму важно отметить — субъект вынужден подгонять свой опыт (сообщение) под предписанные языком выразительные средства (код). Именно в этом смысле субъект всегда уже подчинен закону означающего.

Учтем также, что на кону обсуждение чуть более серьезное, чем кажущийся схоластичным спор о конечности или бесконечности выразительных средств языка, доступных говорящему субъекту. В конечном итоге речь идет не просто о выразительных средствах, а о потенциале всего культурного наследия человечества, в частности мифологии, литературы, религии, философии и многоого др. Если будет доказано, что и пытается, как мы увидим, сделать структурализм, что существует конечное число потенциально возможных *сюжетов* сказок, мифов, литературных романов или киносценариев, то творческая активность авторов будет просто сведена к способности *пересказа* одного из имеющихся в архивах культур архетипического повествования. Как бы ни старались мы в этом случае создать некое новое произведение (код), доселе не известное культуре, мы будем воспроизводить и дублировать то, что уже имеется в арсенале вполне обозримого культурного фонда.

Таковы самые общие принципы структурного метода. Посмотрим теперь, в чем состоят его практические интеллектуальные выводы.

После соссюровских открытий в области лингвистики структурный метод стал применяться как научно-гуманитарный, благодаря пионерским усилиям таких авторов, как Ролан Барт (литература), Клод Леви-Стросс (этнология), Жак Лакан (психоанализ), Луи Альтюссер (социальная философия), Жорж Дюмезиль (исследования религии) и т. д. Соответственно, когда мы говорим о структурализме, не нужно думать, что это некий абстрактный, умозрительный метод, созданный во имя самого себя и позаимствованный со временем лишь одной философией. Структурализм появился как весьма плодотворная практика решения конкретных проблем в самых разных областях научного знания. Так, самая первая попытка применения метода к конкретному исследовательскому материалу — обрядам и верованиям архаических обществ, — принадлежащая Леви-Строссу, позволяла дать ответ на ряд ключевых вопросов культурологии и этнографии (феномен универсальности запрета на инцест, природа родовых взаимоотношений и пр.). Этот метод позволял также уяснить, почему в пределах самых разных культур мы встречаемся с удивительны-

ми совпадениями в традициях и мифах. Скажем, исследуя разные религиозные верования, мы находим заметное совпадение в галерее действующих лиц — Дьяволу в христианстве соответствуют: Шайтан в Исламе, Локки в скандинавском эпосе, собирательный образ Трикстера в легендах североиндейских племен, отчасти Гермес в античной мифологии и пр.

В свою очередь, в рамках литературного анализа ставилась задача демонстрации логики повествования — можно ли считать случайностью выбор автором того или иного выразительного средства? С чем связана конгениальность в писательских решениях? Наконец, можно ли *формализовать* художественное произведение, что позволит провести его непосредственный *анализ*, а не создать еще одно произведение (литературная статья на тему «Война в романе Л. Н. Толстого «Война и Мир»» может явиться самостоятельным литературным произведением, а не исследованием романа Толстого)?

Благодаря применяемому методу, удавалось показать наличие реальных структурных сходств в различных областях духовной деятельности человека.

Что же послужило основанием для переноса модели структурного анализа на эти области? Весьма продуктивное допущение о том, что культура, литература, бессознательное, политика, социальность, религия и пр. *суть системы (структуры)*, которые имеют правила своей организации и конечный набор частных проявлений¹. Иными словами знаменитое высказывание Ж. Лакана «Бессознательное структурировано как язык», позволившее ему осуществить перенос структурного метода в область психоанализа, может быть отнесено к любым из перечисленных выше исследовательских сфер: и литература, и культура, и религия, и общество — все это структурировано как язык. «Структурировано как язык» означает, что нечто открыто для приложения к нему методов структурного анализа. В свою очередь, понятие «язык» следует толковать максимально расширительно — это код или структура, к которой можно возвести любой набор исследуемых явлений. Не будем забывать, что именно в этом возведении событий к регулирующим их законам (*структурам*) и заключается сциентистский пафос структурализма.

¹ Строго говоря, это «допущение» является гипотезой. В этом смысле структуралисты заметно ориентированы на методы естественнонаучных дисциплин. Если некая принятая гипотеза удовлетворительно объясняет существующие факты, мы принимаем ее как рабочую.

Итак, структурализм намерен продемонстрировать, что по ту сторону всякого проявления духа расположена некая жесткая закономерность, некий «сюжет» или «сценарий», не имеющий, впрочем, ни малейшего отношения к авторскому замыслу — он совершенно бессубъектен, но именно он организует порядок этих проявлений. Так же как речевая практика субъекта строится вовсе не по произволу, а в соответствии с определенными требованиями языка, так и любой культурный феномен выстроен по законам некоего формального принципа — структуры, которая организует культурный опыт, и в этом смысле напоминает принятую в трансцендентализме априорную сетку категорий¹. Таким образом, структурный метод предписывает анализировать реальность с точки зрения двух уровней: 1) «поверхностного», фиксируемого напрямую в качестве явления, и 2) «глубинного», который следует «открыть» так же, как наука открывает свои законы. Глубинный уровень есть уровень структурный. Научная аналогия здесь очевидна — все без исключения могут воочию наблюдать падение тел на землю, однако никто не может воочию увидеть закон притяжения как явление. О научных законах говорят — они нигде не наблюдаются (напрямую), но везде выполняются (подтверждаются). «Структура» является точной копией «научного закона» для области гуманитарных дисциплин — на нее нельзя указать пальцем, однако предлагаемая ею связь или отношение везде выполняется. «Зримые социальные отношения никоим образом не образуют структуру; структура выявляется лишь в теоретической модели, разрабатываемой ученым, позволяя уяснить функционирование этих отношений»². Равно упреки структурализму, связанные с произвольностью предлагаемых структур, не вполне

¹ Это обстоятельство позволило в свое время П. Рикеру удачно определить структурализм как «трансцендентализм без трансцендентального субъекта». Отсутствие субъекта в данном случае связано с тем, что в классической философии субъект выступает своего рода «заказчиком» всех своих состояний и в каком-то смысле также вовлечен в процесс организации опыта благодаря трансцендентальному единству апперцепций. В структурализме же структура носит абсолютно внешний и чуждый «субъекту» характер. Субъект, в свою очередь, предстает *формой данности структуры*, ее частным случаем. Так же как физические законы проявляются в единичных событиях — фактах, так же структуры проявляются посредством субъекта. Точно так же как в факте нет ничего, чего не было бы в законе, так же и в субъекте нет ничего, чего не было бы в структуре.

² Леви-Стросс Кл. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001. С. 112.

заслужены — теоретики структурализма заявляют то же, что и ученые: если предложенная нами структура успешно объясняет существующие факты и, что самое главное, подтверждается ими, у нас нет оснований от нее отказываться.

Важнейшим требованием к структуре является ее *бессознательность*. Структура не обнаруживается на уровне сознания, т. е. субъекты не осознают свои действия как структурные, тем более не создают структуру в процессе взаимодействия. Субъекты просто действуют, но их действия выстроены в соответствии с расположенной на глубинном уровне структурной закономерностью. Напротив, если принимать во внимание структуру, то становятся ясны конкретные действия индивидов (их значение и смысл). Например, какое-то ритуальное действие шамана может показаться нам очень странным, но тот, кто знаком со структурой, лежащей по ту сторону этого действия и, безусловно, не осознаваемой шаманом, скажет, что это действие означает, скажем, распознавание нас в качестве незнакомца, с которым следует познакомиться, и что, к примеру, в европейской культуре этому странному действию соответствует нечто привычное и понятное, например пожатие руки.

Самый простой способ понять, что значит *бессознательность структуры*, обратиться к опыту нашего владения языком. Очевидно, что мы не рефлексируем правила языка (грамматики), когда говорим, хотя, владея языком, в подавляющем большинстве случаев говорим правильно. Этому обстоятельству можно как будто дать и более простое объяснение, не прибегая к структуралистскому методу, а именно сказать, что все дело в автоматизме наших языковых навыков. Однако автоматизм вырабатывается в ходе многократных повторений и тренировок, и это плохо согласуется с формированием языковых навыков с первых дней нашей жизни — ребенок, который еще только начинает говорить, не имея большого языкового опыта, говорит по большей части правильно.

Что же нам дает обнаружение структуры? Мы уже говорили, что нахождение в «царстве духа» структурных законов дарует гуманитарным наукам уверенность в собственной научной состоятельности. Это, безусловно, главная задача структурализма. Существует, однако, и масса других преимуществ «структурной организации» мира культуры.

В самом общем виде наличие структур делает его понятным и предсказуемым. Структурированный мир предстает не хаотичным и случайным набором явлений и фактов, а идеально упорядоченным планом, где каждое явление занимает свое строго отведенное ему место. Факты культуры и истории перестают быть спонтанными, и мы хорошо представляем, какие принципы ими управляют.

В таком мире мы чувствуем себя гостем сказочной страны, где по улицам разгуливают ожившие персонажи художественных произведений; встреча с каждым из них не сулит нам ничего неизведенного, мы уже заранее все о нем знаем, т. к. представляем, из какой он сказки: его помыслы, реплики и действия — все это согласуется с сюжетом, его породившим, или, по-другому, с его структурой.

Кроме того, наличие структур позволяет практиковать обширный культурный и эпистемический *изоморфизм*. Намерение показать тотальное единство *знания* в самых разных областях культуры и совместный принцип его эволюции принадлежало уже раннему позитивизму, что является еще одним поводом для сближения структурализма и позитивизма. В знаменитый Закон Трех Стадий¹ Конта имплицитно заложена идея о том, что есть только одно знание. Пока оно эволюционирует, оно принимает разные формы, но, по сути, оно одно: это научное знание. Структурализм, находясь под влиянием позитивизма, будет отталкиваться от той же идеи универсализма знания, но упрекнет позитивизм в недостаточной смелости в деле следования этому принципу. Если позитивисты пытались показать связность только в пределах научного знания, то для доказательства правоты идей позитивизма они должны были бы показать единство и преемственность во всех без исключения областях духовной деятельности человека — живописи, архитектуре, физике, математике, литературе, кино, рекламе и т. д. По сути, позитивизм, для того чтобы делом доказать истинность своего подхода, должен был бы выступить с обоснованием такой науки (причем именно как науки), как культурология. Однако, поскольку он этого не сделал, структурализм намерен ликвидировать этот пробел. Он скажет, что посредством структурного метода, т. е. возведения к общим законам, можно будет показать, что, к примеру, Закон сохранения энергии вовсе не является детищем одной только физики, — как концепт он с успехом работает во фрейдовской теории желания, в марксовой теории прибавочной стоимости.

¹ Согласно данному закону, все знание человечества проходит в своем развитии три этапа — мифологический, метафизический и научный. Мифологическая, или теологическая, стадия (с древности до XIV в.) объясняла мироустройство на основе сверхъестественного (религиозного) понимания. Метафизическая (с XIV по XIX в.) замещает теологические идеи философскими абстракциями, дополняя свой аппарат критическими рассуждениями на основе логики и рацио. Научная (XIX в. и будущие столетия) утверждает научное познание, которое отказывается от объяснения мира посредством абстракций и умозрительных концепций и стремится обнаружить связь между явлениями с помощью опытных наблюдений, а также рассуждений, которые сводятся к констатации закономерностей в области явлений.

сти, в философии Абсолюта Гегеля, равно как литературном романе Т. Манна или музыкальной пьесе А. Шенберга. В свою очередь, достаточно посмотреть на явление одной области культуры, чтобы заключить о состоянии всех остальных. Например, окинув взором «Черный квадрат» Малевича, можно ясно представить, каковы ныне концептуальные ориентиры физики или философии, а посетив показ мод, уяснить, какие идеи волнуют не только писателей, художников, но политиков и экономистов. Из этого положения структуралисты сделают вывод о том, что не существует иерархии культур, равно как иерархии способов, какими культуры говорят о самих себе (таких, например, как тексты). Все текстуальные среды единообразны в своей основе, т. к. все они суть репрезентации единых структур. Именно эту идею, как мы увидим в следующей главе, радикализируют в последующем постструктуралисты. Нас не должно удивлять, что в философских текстах структуралистов и постструктураллистов перемешиваются самые разные персонажи — философы, художники, писатели, драматурги и т. д.

Из этой же идеи единства и преемственности знания структуралисты делают вывод о его непрерывности. Разум и Безумие, Цивилизация и Дикость, Миф и Просвещение — вовсе не антитезы, скорее, они частные случаи друг друга. Одно перетекает в другое по определенным правилам, а именно тем, которые предписываются структурными законами.

Финальной целью, которой увлечен структурализм, по крайней мере, этнологический (Кл. Леви-Стросс), станет обнаружение некой универсальной структуры (структуры структур), которая дала бы возможность формализовать все многообразие деятельности человека: обычаи, нравы, языки, верования, традиции и пр. При всей своей фантастичности это намерение фундировано вполне трезвыми посылками, а именно добросовестным ученичеством структурализма, усвоившим уроки кантовской философии трансцендентальный аппарат, как известно, в состоянии упорядочить неограниченное многообразие опыта. Под структурой структур, или «универсальным кодом» (в терминологии Леви-Стrossa), структурализм понимает почти трансцендентальный механизм, с помощью которого у Канта действует разум. Главным отличием структуры от трансцендентального аппарата в кантианстве станет ее производящий характер — она не столько оформляет, сколько запускает собственные проявления в мир. Кроме того, структура *бессознательна*, как мы сказали. Ее бессознательный характер все-ляет оптимизм в сторонников обнаружения универсальных кодов, ведь может статься, что бессознательное, как самое общее и самое формальное, у всех одинаково.

Но, пожалуй, самый главный вопрос, на который может ответить структуралистский подход, — это вопрос о смысле. Структурный метод, примененный к *обнаружению смысла*, является главной интеллектуальной заслугой структурализма и его же визитной карточкой. Поставим вопрос, который, притом что он волнует нас всегда, далеко не всегда разрешается ставить, если речь идет о научных стратегиях исследования («в чем смысл колебания ядра»?, «в чем смысл строения клетки» и т. д.), — в чем смысл некоего культурного явления: мифа, обряда, ритуала, традиции или сложившейся социальной практики? Осмыслен ли вопрос о смысле, примененный к «царству духа»? Более чем. Если кто-то скажет нам: миф о творении или корпус индийских народных сказок не имеет ровно никакого смысла, — мы будем искренне изумлены. Но будучи не только обывателями, но еще и учеными, как это предписывает нам структурализм, мы будем разочарованы, если в качестве «смысла» нам предъявят смысл, понятый по фрегевски¹ (смысл индийской сказки в том, *как она рассказана*) или по-житейски (смысл сказки в том, что следует быть добрым и пр.). Структурализм понимает смысл по-другому. Чтобы увидеть, как именно, рассмотрим классический пример применения структурного метода для объяснения смысла мифа — знаменитый анализ Леви-Стросса мифа об Эдипе.

Если говорить не только о Софокловском цикле драм, в частности «Царь Эдип» и «Эдип в Колонне», а собственно о самом мифе, как его рассказывали греки, нам следует обратиться к самому началу повествования об Эдипе, а именно к его генеалогии. Первым родственником Эдипа, встречающимся в мифологическом повествовании, является Кадм (брать похищенной Зевсом Европы), который по велению оракула и в поисках своей сестры основывает Беотию и ее столицу Фивы. На месте основания Фив он сражается с волшебным Змием, которого убивает, а его зубы по воле богов засевают в землю. Из них прорастают воины, но по указке богов Кадм бросает в их стан камень, и они истребляют друг друга. Оставшиеся в живых воины переходят на сторону Кадма и образуют первую армию Фив. Перед смертью Змий проклинает Кадма и его род, и Кадму слышится голос, предрекающий ему скопное отмщение — ему суждено самому превратиться в змея. Проклятия вскоре сбываются — все его дети погибают: Семела, мать Диониса, и ее сестра Ино гибнут в пожаре, став жертвами гнева Геры, а Актеон гибнет от рук разгневанной Артемиды. Видя эти несчастья, Кадм сам восклицает: «Чем видеть гибель своих детей,

¹ См. статью «Смысл» в «Кратком словаре терминов».

лучше самому обратиться в змея!». И боги, внемля его отчаянию, обращают его и его жену Гармонию в змей.

Сыном Кадма является Лабдак (хромоногий). Сыном Лабдака — Лай (отец Эдипа). Однажды беременная жена Лая Иокаста видит странный сон, который истолковывает как грозящую Лаю смерть от руки его собственного сына-первенца. Лай отдает распоряжение бросить новорожденного в лесу, предварительно прошептав ему ступни, однако добрый слуга, которому поручается это задание, сжалившись над ребенком, передает его слуге соседнего царя Полиба. Царь Полиб и его жена Меропа, будучи бездетными, растят сына как своего родного, и подросший Эдип считает их своими настоящими родителями. Достигнув совершенолетия, Эдип вопрошают оракула о своем предназначении и получает страшный ответ — ему суждено убить отца, жениться на родной матери, от брака с которой рождаются проклятые богами дети. Стремясь избежать пророчества, Эдип бежит в Фивы и по дороге в стычке убивает незнакомого старца — своего отца Лая, а приехав в Фивы и одержав победу над Сфинксом, женится на матери Иокасте и становится новым царем Фив. Вскоре ему становится известным его истинное происхождение, и после самоубийства Иокасты он ослепляет себя. Вскоре его изгоняют из Фив, и лишь его верные дочери следуют за ним.

Судьба детей Эдипа, двух дочерей Антигоны и Иокасты и двух сыновей Этеокла и Полиника, также глубоко трагична. После изгнания Эдипа из Фив в Колону братья ссорятся друг с другом, т. к. не могут поделить власть между собой и их дядей (братьем/дядей Эдипа) Креонтом, и вскоре Полиник, будучи изгнанным Этеоклом, приводит с собой войско аргосцев с тем, чтобы покорить Фивы и окончательно там воцариться. В ходе этой кровопролитной войны, сойдясь в непосредственной схватке, братья убивают друг друга. Креонт, оставшийся в качестве единоличного правителя, посмертно осуждает Полиника как предателя отечества и государственного преступника и запрещает оказывать ему последние почести погребения. Антигона нарушает волю царя и совершает обряд погребения Полиника, за что осуждается на смерть. Последующее раскаяние Креонта уже не может ничего изменить — не дождавшись казни, Антигона совершает самоубийство.

Повествование это бесспорно увлекательно, однако мы чувствуем, что его события образуют друг с другом очевидную связь, но не образуют очевидного смысла. При этом и сама связь обеспечивается исключительно соблюдением хронологии и тождеством действующих лиц, не более того. Мы чувствуем, что повествование может длиться бесконечно, образуя массу разветвленных

сквозных сюжетов и пр. Следуя за логикой античного повествования, мы понимаем, что нечто важное от нас ускользает — *к чему* ведется этот рассказ, *почему* это все происходит?

Что значит указать на смысл? К примеру, мы можем сказать: Эдип ослепляет себя, поскольку он очень расстроен. Это не является указанием на смысл его действия в полной мере, т. к. это объяснение является частью самой истории. Если бы Эдип ослепил себя без всякого повода, миф рассказывал бы о нем как о безумце. В свою очередь, смыслом может быть нечто, что, не принадлежа сюжетной линии повествования, дает ее ценностное обоснование. Так, смыслом ослепления может быть следующее объяснение — Эдип ослепляет себя, поскольку его чувственный взор не позволял ему видеть и, значит, понимать истинную суть вещей; он «видел» Иокасту, но не видел, что она его мать, «видел» Лая, но не понимал, что он его отец и т. д. Ослепление в таком случае есть переход от иллюзорной видимости мира к его подлинности, органом постижения которой является внутренний взор, или *умозрение*.

Такое объяснение мы могли бы назвать смыслом, смыслом мифа об Эдипе. Какую же версию предлагает сам Леви-Стросс? В первую очередь, следует сменить способ прочтения данного нарратива — читать следует не *по горизонтали* (д и а х р о н и ч е с к и в терминах структурной лингвистики и *сигматически* в терминах Леви-Стrossа), а *по вертикали* (с и н х р о н и ч е с к и и *парадигматически* соответственно). Чтобы сразу увидеть, чем отличается горизонтальный способ прочтения от вертикального, воспользуемся яркой аналогией самого Леви-Стrossа: всякая музыкальная партитура, написанная для оркестрового исполнения, может быть прочитана как последовательность (*диахрония*) игры музыкальных инструментов, что прозвучит для уха странным набором отдельных звуков. В свою очередь, когда оркестр играет *синхронно*, мы наслаждаемся симфонией. Таким образом, задача Леви-Стrossа заключается в том, чтобы извлечь из мифа об Эдипе его симфонию, или смысл.

Для этого нам надо проделать ряд очень конкретных операций. Для начала следует вскрыть т. н. *бинарные оппозиции* — смысловые антитезы, на которых держится все повествование. Они находятся не по произволу, а в соответствии с их *предельным* характером — в них можно уложить всю совокупность событий повествования, сами же они родо-видовой редукции уже не подлежат. Оппозиции выстраиваются по принципу логического квадрата, хорошо известного нам из курса логики. В структурном анализе такой квадрат называется «семиотический квадрат» и выглядит следующим образом (см. рис. 1):

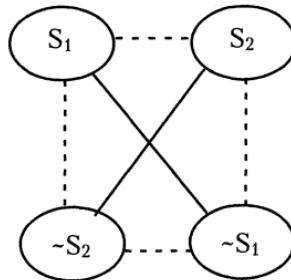


Рис. 1

Бинарные оппозиции выстраиваются по формальному признаку и суть то же, что соссюровские «концепции», которые «определенны не позитивно в терминах их содержания, но негативно по контрасту с другими единицами в той же самой системе. Каждую из них характеризует то, чем не являются другие»¹. Таким образом, мы получим четыре колонки (см. рис. 2):

- 1) «гипертрофия родственных отношений»;
- 2) «атрофия родственных отношений»;
- 3) «отрицание автохтонности человека»;
- 4) «утверждение автохтонности человека».



Рис. 2

Теперь нам следует разнести по каждой из этих колонок события самого повествования.

Так, братская любовь Кадма к сестре Европе, кровосмесительство Эдипа с матерью, преданность Антигоны и Иокасты отцу Эдипу, и преданность Антигоны брату Полинику, будучи событиями поверхностного уровня, попадут в *первую колонку*, обозначенную Леви-Строссом на глубинном уровне как «гипертрофия родственных отношений». Соответственно, смыслом этих событий будет именно «гипертрофия родственных отношений».

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 116.

Во *вторую колонку* мы отнесем такие события, как междуусобная вражда истребляющих друг друга воинов, проросших из зубов Змея, убийство Эдипом своего отца Лая, отчужденное отношение Этеокла и Полиника к отцу Эдипу, проклятие Эдипом своих сыновей, братоубийственная война между Полиником и Этеоклом. На глубинном уровне этим событиям соответствует «атрофия родственных отношений».

В *третьей колонке* окажутся события, объединенные мотивом уничтожения сверхъестественных обитателей земли — чудовищ. Сюда попадут Кадм, убивающий дракона и Эдип, убивающий Сфинкса. На глубинном уровне этой колонке соответствует принцип «отрицания автохтонности человека» (поскольку речь идет о победе над хтоническими чудовищами, мешающими людям рождаться из земли).

Наконец, *четвертая колонка* дает нам объяснение неслучайности имен ключевых героев мифа: Лабдак — «хромой»; Эдип — «колченогий» (анатомический дефект, вследствие прокалывания стоп), — указывающие на трудности отрыва человека от Земли — прямохождения. На глубинном уровне этому соответствует «утверждение автохтонности человека» (затрудненное пользование конечностями — свидетельство автохтонности человека, поскольку люди, родившиеся из земли, не умели ходить или ходили неуклюже).

Получаем, таким образом, довольно элегантное *структурное объяснение* мифа об Эдипе. В чем тогда его главный смысл? Леви-Стросс полагает, что, соединив эти четыре уровня объяснения, мы выйдем на объединяющий их смысл. «Получив, таким образом, четырехчленную схему, Леви-Стросс видит в ней характерную для мифологического мышления фиксацию неразрешимого противоречия (для общества, верящего в автохтонное происхождение человека, трудно совместить это представление с тем очевидным фактом, что все мы рождаемся от союза мужчины и женщины), а в самом мифе — логический инструмент преодоления этого противоречия путем медиации. Механизм медиации в мифе заключается в том, что одна из первоначальных противоположностей (например, жизнь/смерть) заменяется противоположностью менее резкой, смягчающей, либо “перебрасывает мост” между изначальной проблемой и проблемой производной, так что в результате происходит ослабление фундаментального противоречия. Смысл (выделено нами. — Д. Г.) мифа об Эдипе, таким образом, может быть следующим: переоценка кровного родства есть по отношению к недооценке его то же самое, что и стремление отрицать автохтонность по отношению к усилию ее утвердить. При этом саму логику

операций, устанавливающих взаимосвязи между мифемами, как раз и можно назвать “структурным законом построения мифа”, а описание этого закона — структурным объяснением мифа»¹.

Не будем вдаваться в дискуссии на предмет удовлетворительности этого объяснения (тем более что нам еще предстоит это сделать в следующей главе). Притом что нас может здесь многое не устраивать, общий принцип структурного анализа смысла, как кажется, ясен. Кроме того, не будем забывать, что на наши возможные неудовольствия структурализм всегда готов ответить в совершенно научной манере: если нас не устраивает такая схема обнаружения смысла, мы вправе предложить свою, и если она окажется лучше (объяснит большее число фактов-событий повествования с помощью еще более лаконичной структуры), мы с удовольствием отдадим пальму первенства ей.

Главный же вывод, который нас больше других интересует в этой связи, будет следующим: ставя вопрос о смысле, структурализм предлагает нам *отождествить структуру со смыслом*. Именно это мы видели в приведенном выше анализе мифа об Эдипе — выстроив четырехчленную структуру мифа, Леви-Стросс фактически объявил ее *смыслом этого мифа*. Таким образом, каждый раз, когда структуристский анализ поднимает вопрос о смысле того или иного явления культуры, он фактически нацелен на обнаружение глубинного уровня, т. е. структуры. Найденное и будет опознано как смысл.

Для философии это главное открытие структурализма будет иметь первостепенное значение. Структурализм предложит свою версию ответа на одну из центральных проблем философии — «что такое смысл?». Поиск структур, выполняющих в прикладных дисциплинах, таких, как литературоведение, культурология или социология, свои конкретные задачи, станет для неклассической философии неким методологическим маяком, на который она, возможно, и не буквально, но имплицитно будет ориентироваться.

В заключение еще раз обратимся к ключевым намерениям структурализма — дать гуманитарным наукам шанс утвердить свою научность. Какие последствия для философии мы можем обнаружить здесь? В первую очередь, надо сказать, что на пути реализации своей программы у структурализма обнаружились серьезные противники, представляющие ключевые разделы философии XX в.

¹ Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 29.

Во-первых, структурализм явственным образом оппонировал *феноменологии*. Если феноменологический метод практиковал чистое описание как способ обнаружения смысла, то структуралистский подход объявляет всякое «описание» работой с поверхностным уровнем, в то время как смыслы имеют обыкновение залегать на глубине. Таким образом, в поисках смысла следует отказаться от чистой описательности в пользу *анализа структуры* — демонстрации того, «*как сделано*» то или иное явление. Феноменология, отметим, явилась самым серьезным конкурентом структурализма, ибо также претендовала на роль универсального метода гуманистических наук. Как видим, на этом пути ей пришлось столкнуться с мощным соперником — если феноменология только *обещала* распространить выработанную ею методологию на частные гуманистические дисциплины, то структурализм вначале состоялся как метод, реально работающий в лингвистике, литературоведении, этнографии и пр. Феноменология шла, таким образом, из философии к наукам, а структурализм пришел в философию из наук.

Во-вторых, структурализм очевидным образом оппонировал *экзистенциализму* — от свободы индивида, воспетой Сартром, в структурализме практически ничего не осталось. Если субъект обусловлен структурой и ограничен властью кодов и означающих, вряд ли он сможет по-настоящему реализовать свою свободу, на которую, по Сартру, он был «*обречен*». Философы любят говорить, что структурализм явился своего рода отрезвляющей реакцией на волюнтаристский оптимизм экзистенциалистов. По крайней мере, трудно не согласиться с тем, что субъект в структурализме был подвергнут самой основательной критике во всей истории философии. Если классическая философия даже в самых критических своих разделах никогда не посягала на целостность субъекта, то в структурализме субъект распадается на бессубъектные структуры. Отныне о его «*субъектности*» так же бессмысленно говорить, как о «*субъектности*» молекулы воды, — все, чем она является, она обязана внешним ей физическим законам. Также и субъект — всем, чем он может являться, — говорящим, социальным, культурным и мыслящим (с помощью языка) существом, — он обязан внешним ему структурам. Здесь скрывается очевидный выпад против воспетого экзистенциалистами *гуманизма* (*«экзистенциализм — это гуманизм» Сартра*) в пользу *«смерти субъекта»* (Фуко) или его *«ликвидации»* (Леви-Стросс).

И наконец, в-третьих, структурализм выступал против *герменевтики*, выросшей из дильтеевской философии истории. Мы помним, что, изучая единичные события, Дильтея предписывал

нам осуществлять процедуру вживания в свой предмет, будь то историческое событие или культурное явление. Очевидный психологизм, который в этом методе вживания просматривался, ни в коей мере не мог заслужить серьезного к себе отношения в среде структуралистов. Формула «понимать, значит переживать» казалась структурализму верхом парадоксальных мистификаций. Этой формуле структуралисты противопоставляли свою — «понимать, значит уметь предъявить структуру». Смысл *принципиально объективен*, и именно поэтому он есть то же, что структура, а не то же, что «субъективное переживание чего-то в качестве смысла».

Таким образом, структурализм попытался стать первой в истории человеческой мысли *научной программой антропологических исследований*. Для обоснования этой программы структурализму требовалось доказать истинность двух опорных положений — 1) субъект есть способ репрезентации структур и 2) смысл тождествен структуре. В каком-то плане ему это удалось, но, как кажется, ценой утраты субъекта и, как покажет потом постструктурализм, еще и смысла.

Глава 12

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ КАК ПОПЫТКА ПРЕВРАТИТЬ НАУКУ В ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ

Постструктурализм начнет свое наступательное шествие против структурализма, отталкиваясь от самого структурализма. При этом по понятным причинам он редко будет критиковать его напрямую, но, скорее, постараётся исподволь продемонстрировать его слабость и уязвимость. Во многом этот почерк постструктуралистских стратегий будет сохранен им и в отношении критики всей классической философии — постструктурализм никогда не выступает напрямую, более того, он принимает многое из того, что дала нам классика, не говоря уже о прекрасном ее знании и владении ее техниками. Фактически играя на поле классики, он лишь стремится показать некоему незримому наблюдателю всю хрупкость и безысходность этой игры. Вместе с тем он не торопится ее прекращать именно потому, что хорошо понимает — *игра под названием философия ни к чему не ведет*.

Чтобы лучше понимать смысл философских интуиций постструктурализма, попробуем проникнуть к истокам его интеллектуальной мотивации. Для этого нам следует как можно яснее представлять те философские контексты, по отношению к которым постструктурлизм позиционирует свою критичность. Это тем более уместно еще и в связи с тем, что постструктурлизм является глубоко *критической* теорией, а именно, уклоняясь от позитивной презентации своих идей, он предпочитает критическое комментирование чужих. Эта стратегия ни в коем случае не проистекает из слабости ее собственных установок, но, скорее, из самих задач, поставленных постструктурлизмом, — демонстрации неполноты и условности *всякой теории*. Строго говоря, во избежание метаязыкового парадокса (*п а р а д о к с а н е н о р м а л ь н о г о м н о ж е с т в а*) такая демонстрация может быть сделана только внеоретическими, т. е. внеутвердительными средствами, если угодно, в апофатической манере¹. И поскольку не совсем очевидно, можно ли реализовать подобную задачу, то и сами выводы постструктурристской философии остаются не вполне очевидными. Однако такая постановка задачи предваряет необычность постструктурристского письма — оно столь заметно отклоняется от традиционного языка философских теорий именно потому, что намерено выдержать в отношении их критическую дистанцию.

О каких ключевых оппонентах постструктурализма идет речь? В первую очередь, это *феноменология*, *диалектика* и ближайший предшественник постструктурализма — сам *структурализм*. Таким образом, постструктурлизм является самой критической частью неклассической философии, т. к. помимо общего врага в лице метафизики выступает также против своих бывших друзей. Со всеми тремя своими оппонентами постструктурлизм будет расходиться по разным вопросам. С *феноменологией* — по большей части по вопросам *значения и смысла*, а также *теории знака*. В основном эта работа будет проделана Ж. Деррида. С *диалектикой* — по вопросу логики *различия и тождества* (Абсолюта и Иного). Здесь имеет смысл упомянуть два ключевых имени — Ж. Деррида и Ж. Делеза. И наконец, со *структурализмом* — по вопросам принципа *универсальной структурности, теории языка, знака и смысла* и, в целом, *общесциентистских установок*. Здесь можно привести гораздо более обширный список имен, где, впрочем, по-прежнему лидирует Ж. Деррида в окружении таких имен, как Ю. Кристева, Ж. Бодрийяр и др.

¹ Об этом см.: Деррида Ж. Как избежать разговора (денегеации) // Гурго Е. Деконструкция и интерпретация. Минск, 2011.

Критические возражения постструктуралистов по первым двум пунктам мы разберем в последующих главах¹, в этой же главе сосредоточимся на собственно *антиструктурристских* позициях постструктурализма.

В структурализме постструктурализм не устроит в первую очередь ставка на *сциентизм*. Собственно, выделение постструктуралистских течений неклассической философии из самого структурализма можно связывать с довольно оригинальным сочетанием причин: во-первых, несогласием с программой структурристских исследований, а во-вторых, неуспехом этой программы. В предыдущей главе мы вкратце охарактеризовали структурристский метод, который должен был претендовать на универсальный метод гуманитарных наук. Однако мы ничего не сказали о его эффективности. Надо отметить, что самые первые критические замечания в отношении разработанного структурристами метода высказываются самими же структурристами. Самая большая проблема структурного метода заключалась в том, что, вопреки его истинному, т. е. сугубо научному призванию, он все же недостаточно удовлетворительноправлялся с прогностическими задачами. Что здесь имеется в виду? Вспомним, что задача метода заключалась не только в том, чтобы обнаружить структуру, работая с определенным материалом (мифом, обрядом, литературным произведением, рекламным роликом и пр.), но и в том, чтобы с абсолютной, или, по крайней мере, высокой, точностью предсказать возможные реализации данной структуры. Именно в этом, по сути, центральном пункте своей программы структурализм будет давать многочисленные сбои. К примеру, если речь идет об анализе некоторого мифа или литературного произведения, то предложенная структура, как мы помним, должна дать объяснение *каждому* сюжетному повороту повествования. Исследователь должен знать, каково конечное число следствий, выводимых из структуры. Если мы знаем структуру, мы *понимаем*, почему в мифе или романе появляются именно эти персонажи, почему они осуществляют именно эти действия и говорят именно эти слова. Говоря более специально, нам должна стать понятной *динамика* мифа (рассказа). Здесь-то мы и сталкиваемся с проблемой — она состоит в том, что анализ некоторого материала не позволяет найти в структуре соответствие *каждому* из данных этого материала. В ходе соотнесения некоторого культурного явления со структурой исследователь вынужден

¹ О критике теории значения и смысла речь идет в гл. 13; о критике знака — в гл. 17; о критике диалектики и тождества — в гл. 18.

констатировать наличие большого *остаточного* материала. Иными словами, когда мы группируем события некоего повествования в структурные ряды, то на уровне содержания повествования сохраняются такие данные, которые не удается вписать в структуру. Например, в рассмотренном выше мифе об Эдипе остается неясной роль Иокасты, Креонта, его сына Гилла и др., не находят объяснения важнейший мотив самоослепления и изгнания Эдипа и пр. Проблемой также является и то, что процедура группирования событий повествования по структурному принципу противоречит с серьезными смысловыми потерями — например, утрачивается значение противостояния Антигоны и Креонта, очевидным образом важное для этого мифа и обладающее самостоятельным семантическим потенциалом. Кроме того, многое из того, что нам все же удалось разнести по структурным колонкам, является не вполне однородным — что-то подходит больше, что-то меньше, и в целом эта процедура носит несколько условный характер (ср., например, сражение Кадма со Змием и свержение Сфинкса Эдипом). Однако основная часть остаточного материала залегает на уровне *динамики повествования*. Можно сказать, что даже в случае избыточности персонажей (предметов) структурный метод, скорее, справится с задачей объяснения оправданности *состава элементов*, чем с задачей объяснения *способа связи* этих элементов. Именно способ подвижной конфигурации элементов, дающий начало динамичности повествования, описывается структурным методом с заметными натяжками. Проблема состоит не только в том, что каких-то героев или какие-то события нам не удается вписать в структуру, но в первую очередь в том, что не удается до конца объяснить, почему сюжет разворачивается именно в такой последовательности и в таком семантическом исполнении, ведь соблюсти структурность можно было бы и предъявив совсем другой повествовательный ряд. Иными словами, до конца не проясненными остаются так называемые *сюжетозапускающие механизмы произведения* (ритуала, обряда, мифа, сновидения). Эта проблема заключается в том, что после того как мы разбили все повествование на конечное число элементов и отношений между ними, неясными остаются механизмы порождения *именно этого* сюжета. Таким образом, восхождение с поверхностного уровня (уровня конкретного произведения) на структурный не вызывает больших затруднений, хотя и страдает определенными описанными выше погрешностями. Но нисхождение значительно более затруднено — дать исчерпывающее объяснение всем событиям повествования не удается в силу сохранения нередуцируемого к структуре *семантического остатка*. Следствием этой проблемы

является то, что прогностическая функция структурализма остается довольно слабой — предсказать повороты сюжетной линии гораздо сложнее, чем найти объяснение уже имеющимся. Это обстоятельство несколько девальвирует ценность структурного метода, ведь его главная роль, по собственному самоопределению, состояла в том, чтобы, обнаружив структуру на глубинном уровне, суметь реконструировать все возможные выводные из нее следствия и дать им объяснение на поверхностном уровне. Получается, что структурализм только симулирует научный подход, т. к. он не может дать явлениям объяснения того же вида, что дают научные методы, в которых поведение физических явлений полностью описывается системой, исключая спонтанность. Одним словом, как бы мы ни старались добиться того, чтобы артефакты (культуры) вели себя так же, как факты (природного мира), нам это вряд ли удастся. Справедливости ради надо сказать, что эти трудности были вполне очевидны самому структурализму, который пережил известную эволюцию перехода от своего раннего, наиболее оптимистичного и радикального состояния к позднему, более умеренному и сдержанному¹. Но, во-первых, этот переход и попытки самокоррекции были не вполне эффективными, а во-вторых, постструктурлизм, который во многом и явился реакцией на эти трудности, посчитал, что структурализм изначально неправильно сориентирован, и потому вряд ли удастся его усовершенствовать. Началом постструктурализма станет разочарование в сциентистских установках структурализма, однако это разочарование уведет гораздо дальше, чем простая критика его научной несостоятельности. В ходе своего критического наступления постструктурализм изменит не только представление структурализма о самом себе как научном гуманитарном методе, но и само представление о науке, о которой у гуманитарных дисциплин закрепилось ложное представление.

Постструктурализм будет отталкиваться от того, что проблема несостоявшейся сциентизации гуманитарных дисциплин имеет гораздо более глубокие корни, чем просто неудавшаяся в силу своей наивности попытка пересмотра классической неокантианской парадигмы. Дело не совсем в том, что гуманитарные методы непреодолимо иррелевантны методам естественных наук. Если говорить о возможных способах осознания провала структурной

¹ Эволюцию структурализма можно вполне отчетливо проследить на примере творчества Р. Барта. Также определенной попыткой разрешения обозначенных трудностей структурализма являлась теория А.-Ж. Греймаса.

революции, то вариантов, по сути, не так много. Или мы должны признать, что неокантианская модель расщепленного знания является единственном правильной, и смириться с тем, что «гуманитарные науки» — это не совсем «науки». Этот вариант ни в коем случае не подходит постструктурализму, т. к. воскрешает модель удвоенной онтологии — есть царство природы и царство духа (мир природы и мир культуры)¹, — что является в пределах неклассики

¹ В своей программной работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», где наиболее сжато проговорены основные мотивы расхождения постструктурализма со структурализмом, Ж. Деррида приводит убедительную иллюстрацию тупиковости классической оппозиции «природа–культура», с которой пытается работать Леви-Стросс. Речь идет о том, что с помощью этой оппозиции, являющейся, как кажется, удачной объяснительной схемой, не удается объяснить смысл такого уникального феномена, как *запрет на инцест*. Со временем еще ранних софистов нам известна классическая оппозиция — человеческий закон (*номос*) и природный закон (*фюсис*). Природный закон является абсолютным в силу своей универсальности и всеобщности, в то время как человеческие законы — социальные нормы и правила — относительны, поскольку вторичны по отношению к природе. Так, у разных народов мы находим разные правила социального поведения, в то время как витальные потребности у всех людей по большей части единообразны. Является ли тогда инцест, как повсеместно наблюдаемое во всех культурах табу, продуктом культуры (цивилизации) или природным фактом? Ни один из ответов не может нас устроить. Инцест не может быть признан феноменом культуры, т. к. установления культуры отличаются известной долей условности — они встречаются в одних обществах и не встречаются в других. В случае же инцеста мы не знаем исключений из этого правила. Однако этот феномен также не может быть признан природным, т. к. нет никаких естественных противопоказаний к инцестуозному общению людей, не говоря уже о том, что инцест широко распространен в животном мире (так, по крайней мере, полагал Леви-Стросс, что не безупречно согласуется с данными современной этологии).

Мы позволим себе обширную цитату из работы Деррида в этой связи, т. к. в ней достаточно ярко можно проследить стратегию постструктуралистской критики, заключающейся по большей части в обнаружении трудностей и нестыковок в теориях своих оппонентов.

«Коль скоро мы рассмотрим теперь в качестве примера тексты Клода Леви-Стrossа, то не только по причине привилегированного положения, занимаемого сегодня этнологией среди гуманитарных наук, и даже не потому, что речь идет о мысли, оказывающей весомое давление на современное состояние теории. Скорее, уж потому, что в трудах Леви-Стrossа о себе заявляет определенный выбор, а в том, что касается критики языка и критического языка в гуманитарных науках, здесь как раз-таки более или менее явным образом и разработана определенная доктрина. Чтобы проследить это движение в тексте Леви-Стrossа, выберем из нескольких в качестве путеводной нити оппозицию природа/культура. Несмотря на все свои попытки омолодиться и притворные румяна, это —

рудиментарным пережитком ветхой метафизики и не может быть принято. Но остается еще второй вариант — сциентизация гуманитарных «наук» не состоялась потому, что в своем желании стать наукой они изначально были ориентированы на ложный образец. Постструктурализм будет склоняться именно к этому объяснению. Согласно ему, причина неудач структурализма, надеявшегося стать универсальным научным методом гуманитарных дисциплин, в том, что гуманитарное знание пыталось обрести очертания такой науки, которой давно уже не существовало. Как понимать

врожденное для философии противопоставление. Оно даже старше Платона и никак не моложе софистики. Со временем оппозиции фюсис/номос, фюсис/техне оно по исторической цепочке передает эстафету вплоть до нас, противопоставляя «природу» закону, установлению, искусству, технике, но также и свободе, произволу, истории, обществу, духу и т. д. И вот с самого начала своих изысканий и со своей первой книги («Элементарные структуры родства») Леви-Стросс испытал сразу и необходимость этой оппозиции воспользоваться, и невозможность на нее положиться. В своих «Структурах» он исходит из следующей аксиомы, или определения: к природе относится то, что универсально и стихийно и при этом не зависит ни от какой частной культуры или определенной нормы. К культуре взамен относится то, что зависит от системы норм, упорядочивающей общество и способной тем самым меняться от одной социальной структуры к другой. По своему типу эти два определения вполне традиционны. Однако с первых же страниц «Структур» Леви-Стросс, который начал было поддерживать эти понятия, наталкивается на то, что сам называет скандалом, иначе говоря, на то, что уже не допускает так установленной оппозиции природа/культура и, похоже, требует предикатов сразу и природы, и культуры. Скандал этот — запрещение инцеста. Запрещение инцеста универсально, и в этом смысле его можно было бы назвать природным, — но оно также и запрещение, то есть система норм и запретов, и в этом смысле его следует назвать культурным. Скандал, очевидно, имеет место лишь внутри системы понятий, поддерживающей различие между природой и культурой. Открывая свой труд с обстоятельств дела по запрету на инцест, Леви-Стросс тем самым помещает себя в ту точку, где это различие, которое всегда сходило за само собой разумеющееся, оказывается стертым или спорным. Ибо как только запрещение инцеста не поддается более осмыслению в рамках оппозиции природа/культура, нельзя уже больше сказать, что оно и в самом деле скандально, этакое мутное ядро внутри сети прозрачных значений; оно более не скандал, с которым встречаешься, на который натыкаешься в поле традиционных понятий; оно — то, что от этих понятий ускользает и наверняка им предшествует, — вполне возможно, как условие их возможности. Наверное, можно сказать, что вся философская понятийность, образующая систему совместно с оппозицией природа/культура, образована, дабы оставить непродуманным то, что делает ее возможной, то есть источник запрещения инцеста» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 454–455).

эти слова? В достаточной степени буквально — наука, обосновавшаяся в начале Нового времени в самостоятельную отрасль знания, прошла период определенных трансформаций и представляла собой к середине XX столетия не совсем то, чем являлась на заре индуктивной революции, предпринятой Ф. Бэконом. Проблема же структурализма в том, что он не пожелал заметить произошедших в научной парадигме изменений, по-прежнему ориентируясь на «устаревшее» представление о науке. В таком подходе скрыто одно характерное для неклассической философии соображение — философия мыслится если и не производным от науки знанием, то, по крайней мере, с ней тесно связанным. Иначе говоря, определенному состоянию науки соответствует определенное состояние философии. И тогда классическому периоду науки будет соответствовать классический период философии. Заметим попутно, что классическая философия к этой интерпретации относится неодобрительно, что объясняется очевидными мотивами. Классика в целом видит в философии независимый и тотальный дискурс, во многом подчиняющий себе частные выводы наук. Напротив, неклассика в отношении философии прибегает к множественным редукциям и склонна видеть в философии такой род знания, который отражает и выражает то, что лежит за ее пределами (например, позиции науки, религии или культуры). Постструктурализм, таким образом, будет закладывать в свои рассуждения имплицитную посылку о том, что классическая философия или классическая метафизика имела определенный вид, поскольку отражала достижения определенного этапа науки (например, механики Ньютона¹). Но поскольку современная наука изменилась и многие прошлые ее положения были переформулированы, отброшены или опровергнуты, то философия, если только она не желает являть собой ценность музеиного экспоната, также должна трансформироваться. В этом смысле постструктурализм предлагает нам свою собственную версию спасения философии и гуманитарных наук от забвения, впрочем, подразумевая при этом обновленную философию и обновленные гуманитарные науки, а не классическую метафизику и лингвистику, от которых стоило бы отказаться.

Что представляет собой обновленный неклассический стандарт научного знания? В целом, расхождение по ряду традиционных положений классической метафизики и классической нау-

¹ Примером такой интерпретации может служить рассмотрение кантовских представлений о времени и пространстве, как взятых из теории Ньютона.

ки — принципу наблюдения, принципу описания, принципу связи предметов, принципу истинности и т. д. В общем виде изменения коснутся 1) постулата о положении наблюдателя и предмета наблюдения и 2) представления о причинности. В отношении первого постулата постструктурлизм будет имплицитно исходить из того, что в неклассической науке наблюдатель встроен в картину наблюдения конституирующим образом, притом что это не совсем то же самое, что кантовская модель познания. В отношении второго постулата постструктурлизм будет вдохновляться возникшим в квантовой механике принципом нелинейного и индетерминистского характера причинности. Рассмотрим вначале второй момент, т. к. нам уже доводилось говорить о нелинейной причинности в гл. 4.

Мы помним, что структуралистский анализ был построен на причинно-следственных отношениях — элементы структуры соотносятся с целым, равно как с самими собой, по принципу функционального объяснения. Фигура ладьи в системе шахмат означает только то, какую функцию она выполняет (совершает определенные ходы, занимает определенное место и т. д.). *Функция* является одной из четырех возможных *причин*, описанных, как мы видели, еще Аристотелем. Она дает ответ на вопрос, почему нечто существует, указывая на расположение этого «нечто» как элемента в пространстве целого и его (элемента) особые свойства, поддерживающие целое как единое связное образование. В такое понимание заложено вполне линейное понимание причинности, исключающее, по сути, появление случайных, неожиданных элементов в системе. Строго говоря, ни в одной системе нет и не может быть случайного, функционально не подкрепленного элемента. Исходя из таких посылок структурализм и надеялся исчерпывающим образом объяснить наличие того или иного элемента в системе. Будь то персонаж мифа или романа, аспект некоего ритуала, артефакт культуры, мотив сновидения, который следует психоаналитически истолковать, — он должен быть связан с неким *предположительно существующим целым* узами функционального родства. И именно это структурализму не удавалось сделать удовлетворительным образом — в системе оставалось слишком много лишних (случайных) элементов. Постструктурализм не находит в этом ничего удивительного — неклассической науке в лице по меньшей мере квантовой механики прекрасно известно, что определенные уровни мира (а именно микроуровни) не описываются детерминистскими схемами. Поскольку определенные элементы мира (кванты) ведут себя спонтанно, мы обязаны включить спонтанность в структуру мира, оставив вопрос о том, как связаны индетерминизм микро-

мира с детерминизмом макромира, открытым. Соответственно, в том, что в структуралистском анализе находится место «случайного» — не сводимого к структуре — материала, нет никакого конфуза. То есть «быть наукой» вовсе не означает требования давать жесткие причинно-следственные объяснения, как это имплицитно предполагалось в структурализме. Такая ложная посылка напрямую вытекала из классического метафизического дуализма духа (царства) и природы, которую структурализм принимал некритически. В свою очередь, квантовые разделы современной науки опровергают этот дуализм — в поисках свободы покидать мир природы вовсе необязательно, и в этом смысле наличие «двух миров» является жестом избыточного удвоения.

Если ставка на «научный» детерминизм сыграла над структуралистами злую шутку, то, может быть, первый постулат — *о положении наблюдателя и объекта его наблюдения*, взятый структуралистами на вооружение, явился более адекватным? К сожалению, здесь структурализму повезло еще меньше, т. к. этот тезис был кардинально пересмотрен современной неклассической наукой. Классическая философия (наука), как известно, прошла как минимум два этапа в своем отношении к проблеме наблюдения — условно их можно назвать *некритическим* и *критическим*. Согласно первому, вещи и явления, данные нам в опыте, предстают в опыте такими, какие они есть *на самом деле*. Согласно второму, вещи и явления предстают в наблюдении такими, какими их *воспринимает* наблюдатель. Некритический период был очень недолгим в истории философской мысли (но, возможно, более затяжным в истории науки), поскольку философия с самого начала своего зарождения была склонна полагать, что мир не исчерпывается видимым и представимым — *явлением*, но имеет еще и некую изнанку, представляющую собой истинное положение дел, — *сущность*. Самым критичным в этом плане был проект Канта — сущности не просто постулировались, как это делалось большей частью философских систем, но радикально отсекались от мира явлений, не оставляя наблюдателю шансов проникнуть по ту сторону экрана собственного восприятия. В целом и классическая наука, и классическая философия в своих познавательных процедурах всегда апеллировали к модели «*сущности—явление*», лишь по-разному определяя возможности познающего субъекта — *наблюдателя* — к освоению сущностей. Неклассический период и в философии, и в науке ознаменуется пересмотром этой традиционной пары в духе канонического для неклассики *снятия удвоения* — мир сущностей отсекается в пользу одних лишь только явлений. В философии эту работу проделает *диалектика* и наиболее систематич-

но феноменология, которая, как мы помним из прошлой главы, выступала ближайшим конкурентом структурализма. Согласно этому неклассическому подходу, наблюдатель не просто признается не-нейтральным условием возможности явления, всегда уже развернутого в модальности *для-меня*, но служит своего рода *границей мира*, неким *пределом*, за который бессмысленно пытаться заглянуть, равно как спрашивать о том, что простирается за ним. Неклассическая наука, в свою очередь, также подвергла основательной ревизии классический тезис о том, что наблюдатель имеет дело с явлениями, за которыми расположены сущности. Для неклассической науки это высказывание практически не имеет смысла. Ученые даже не имеют присущей философам привычки определять то, с чем они имеют дело, как «явление», уже имплицитно предполагающее, что где-то скрывается «сущность». Для научного исследования всякое явление вполне *сущностно* (или существенно). Кроме того, даже самому критически настроенному ученому вполне очевидно — то, что реальный наблюдатель (исследователь) обнаружит за пределами некоторого явления, будет еще одним явлением, за которым «скрывается» другое, а за ним третье и т. д. Но тогда не проще ли и вовсе отказаться от навязчивого желания получить доступ к *сущности*, если она, по сути, есть не что иное, как сконструированный разумом объект (в определенном смысле *лже-объект*), с которым в реальном мире мы все равно никогда не встречаемся (или встреча с которым, как сказал бы Деррида, всегда откладывается)? Строго говоря, наука несколько раньше отказывается от призрачной идеи удвоения (в этом смысле период неклассики возникает в науке также раньше, чем в философии); ученый вовсе не вдохновляется образом платоновской пещеры, т. к. он видит в явлениях предельную реальность, то, что следует изучать как самодостаточное состояние мира. Как пишет Сартр: «Сила, например, не есть метафизическое стремление неизвестного рода, которое замаскировано своими действиями (ускорением, отклонением и т. д.): она — совокупность своих действий. Равным образом электрический ток не имеет тайной изнанки: он не что иное, как совокупность физико-химических действий (электролиз, нагревание углеродной нити, отклонение стрелки гальванометра и т. д.), которые его обнаруживают»¹.

Итак, неклассика, говорим ли мы о философии или о науке, покрывает с такой моделью наблюдения, в котором наблюдаемое не

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 15.

имеет самостоятельного смысла, но отсылает к поддерживающей его (семантически и онтологически) сущности. В каком тогда смысле структурализм был сориентирован на ложный образец науки? Просчет структурализма заключался в том, что он, реализуя свои сциентистские амбиции, исходил из классического образца научного знания — *некое явление может быть понято, только будучи возведенным к своей сущности*. Под видом понятия *структуры*, только кажущегося ультрасовременным, в структурализме скрывалась старая добрая метафизическая *сущность*. Действительно, если мы присмотримся к тому, какую функцию выполняет структура, то мы с удивлением обнаружим, что, вопреки серьезному антисубстанционалистскому настрою структурализма, от классической модели «*сущность—явление*» он избавился не вполне. Это нетрудно заметить, припомнив, как работает метод структурного анализа: если мы хотим понять, почему Эдип совершаet отцеубийство, а Антигона жертвует жизнью из любви к брату и т. д., то мы должны перейти с поверхностного уровня повествования (*уровня явления*) на глубинный уровень структуры (*уровень сущности*). Поскольку поверхностный уровень (*уровень явлений*) девальвируется (сами по себе действия Эдипа или Антигоны не имеют смысла, он появляется только при обнаружении структуры), то мы должны искать некий подлинный *сущностный* смысл, дающий истолкование частным событиям мифа. Оправданность такого метода нетрудно уяснить, ведь, как мы помним, структурализм в отличие от феноменологии сознательно настаивал на риторике *объяснения*, а не *описания*, а объяснение почти всегда предполагает *обнаружение существенного*, т. е. редукцию к сущности¹. Тогда можно понять и причины неудач, постигших структурализм, — объяснительная процедура не могла быть удовлетворительным образом проделана, т. к. она попросту не могла быть завершена. То, что было призвано служить финальным *структурным* объяснением некоего повествования (*явления*), на поверку оказывалось еще одним повествованием (*явлением*). Так знаменитый леви-страссовский анализ мифа об Эдипе (в котором, напомним, речь идет об оппозициях «гипертрофии и атрофии родственных отношений», а также «отрицании и утверждении автохтонности человека») может показаться незаинтересованному читателю еще одним мифическим сюжетом, требующим структурной раскодировки. Справедливо-

¹ В этом смысле феноменология стояла гораздо ближе к неклассическому образцу науки, притом что структурализм полагал своей сильной стороной большее соответствие методам науки, что, конечно, верно, если речь идет о науке классической.

сти ради надо признать, однако, что и сам структурализм отчасти отдавал себе отчет в двусмысленности проводимых им процедур. «На самом деле открыл дорогу “деконструктивистской” поэтике не кто иной, как Клод Леви-Стросс, несмотря на то что именно он жестоко критиковал “моду на постструктурализм”, — именно он доказывал, что теоретическая интерпретация мифов является еще одной версией самих этих мифов. Например, он рассматривал фрейдовскую теорию эдипова комплекса как просто еще одну вариацию мифа об Эдипе»¹. Если процедура истолкования и сама не свободна от нуждающихся в структурном прояснении содержаний, то такой анализ грозит никогда не закончиться. Нам еще придется вернуться к этой проблеме, здесь же отметим, что неудача структурного метода в части сохранения остаточного материала, равно как неспособности дать исчерпывающее объяснение динамики повествовательного ряда, напрямую связана с наивными попытками структурализма восстановить эсценциализм, утраченный не только в неклассической науке, но и в неклассической философии. Поскольку со структурой работали как с сущностью, постольку терпели фиаско сразу по двум направлениям — во-первых, объекты структурного анализа переставали говорить сами за себя и, соответственно, ничего не могли сообщить исследователю; а во-вторых, предлагаемое исследователем структурное решение являлось всегда неполным, т. к. являлось *финальным* только в воображении автора.

Таковы главные трудности структурализма, который по ошибке вдохновлялся «нерабочей» версией науки. Но прежде чем перейти к программе самого постструктурализма, мы должны высказать один очень важный довод в защиту структурного метода, о котором до сих пор умалчивали. Этот довод вдвойне важен, т. к. именно благодаря ему станет ясней программа постструктурализма и именно через него постструктурализм обретет собственный голос и собственные основания. Благодаря этим же доводам мы сможем убедиться, в сколь значительной степени постструктурализм явился порождением структурализма.

Довод в защиту структурализма состоит в следующем — несмотря на то что обращение со структурой действительно напоминало апелляцию к сущности, у *структур* имелось важнейшее отличие, серьезно ослабляющее подобные сближения. Мы помним, что ключевым принципом структурализма был метод *десубстан-*

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Изд. «Художественный Журнал», 1999. С. 157.

тивации. Согласно ему, знаки и значения не существуют как некоторые эссенции (субстанциональные единичности), но являются результатом соотносительных процедур в замкнутой системе отношений. Значение, поскольку оно всегда связано со знаком, т. е. с процедурой означивания, не является тем, на что можно указать как на некое статуарное тождество. Значение в структурализме определялось строго дифференциально — систематическим отношением знаков друг к другу и никак не посредством их указания на материальные предметы. В структурной лингвистике сам знак определяется в высшей степени антиэссенциалистски — он представляет собой обладающую значением единицу, только потому что замещает (субSTITУИРУЕТ) некий другой знак. В свою очередь, и сама структура, которая распределяет значения между элементами, ее составляющими, делает это внесубстанциальными средствами — так, «переоценка родственных отношений» в мифе об Эдипе означает только то, что она противостоит «недооценке», и наоборот. В целом в обоих этих положениях мифа не следует искаать какой-либо позитивный смысл, т. к. их смысл задается сугубо отрицательными отношениями. Тогда получается, что структура должна быть «чиста» от каких бы то ни было эссенциальных содержаний. И структурализм может резонно оппонировать постструктуралитским обвинениям, справедливо указывая на то, что структура ни в коем случае не есть то же, что сущность, ибо последняя определяется *тождеством*, в то время как первая различием. Как согласовать мнения тех и других или как установить правого? Достаточен ли этот весьма серьезный довод, чтобы полностью реабилитировать структурализм? В действительности для постструктурализма сказанное вовсе не является новостью, и его критика очевидным образом учитывала эти возможные возражения. В общем виде, ситуация расхождения постструктурализма со структурализмом будет заключаться в следующем. Постструктурализм будет исходить из того, что структурализм был совершенно прав в своих базовых интуициях, но в силу ряда обстоятельств, таких, как ложный идеал сциентизма и недостаточный радикализм отстранения от метафизического наследия, окончательно запутался в противоречиях и нестыковках. Главным противоречием структурализма и станет как раз парадоксальная попытка соединить две взаимоисключающие техники — 1) структурный анализ как сугубо формальное дифференциальное расположение элементов и 2) структурный анализ как обнаружение глубинного основания, который, не принадлежа самой структуре, удерживает всю конструкцию. Именно из этой задачи, не имеющей решения, и будут проистекать все проблемы и трудности структурализма,

чей метод давал столь многочисленные сбои. Виной тому, впрочем, послужат не просчеты структуралистов как исследователей, а вполне объективные факторы, а именно противоречивость самого понятия «*структура*». Именно с указания на ее изначальную мифичность и внутреннюю несогласованность¹ начнется критическое самообослабление постструктурализма.

В чем заключается противоречивость структуры? С одной стороны, структура есть сугубо дифференциальное образование. Это означает, что элементы, ее образующие, имеют значение лишь постольку, поскольку могут быть замещены другими. В структуре нет ничего, что не могло бы быть заменено. Строго говоря, на уровне элементов структура является полностью заменимой (как шахматы, которые могут быть разыграны с помощью любого материала изготовления фигур). Что тогда отвечает за сохранность структуры, или, правильнее спросить, что отвечает за структурность структуры? Если все ее элементы подвижны, то что удерживает ее как некую формализованную конструкцию? Что препятствует ее распадению и размыванию в силу свободно протекающего субSTITУИРОВАНИЯ элементов? Деррида скажет, что за это должен быть ответствен некий *центр*, противоречивость которого состоит в том, что он должен быть одновременно и в структуре, и вне ее. В структуре он должен быть, т. к. он есть неотъемлемая часть конструкции — ведь он задает ее своеобразие и цельность. Однако он должен быть также вне ее, т. к. только так он может избежать размывания в процессе перманентного движения дифференцирования элементов. То есть как раз во втором случае структура должна выполнять функцию сущности, чтобы сохраниться как структура. Деррида говорит об этом так: «Безусловно, центр структуры, ориентируя и организуя согласованность системы, позволяет и игру — люфт элементов внутри формы как целого. ... Однако центр также и закрывает игру, которую сам открывает и делает возможной. В качестве центра он является той точкой, в которой подмена значений, элементов, терминов более невозможна. В центре перестановка или преобразование элементов... заказаны. По крайней мере, всегда оставались запретными... Тем самым всегда считалось, что центр, который по определению единственен, составляет в структуре как раз то, что, структурой управляя, от структурности ускользает. Вот почему в рамках классического осмыслиения структуры можно парадоксальным образом сказать,

¹ Этому посвящена ключевая работа Ж. Деррида «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук».

что центр и в структуре, и вне ее. Он находится в центре целокупности и, однако, поскольку центр в нее не включен, центр ее в ином месте. Центр — это не центр. Понятие центрированной структуры — хотя оно и представляет согласованность как таковую, условие эпистемы как философии или науки — согласовано весьма противоречиво¹. Поскольку все вышесказанное звучит в достаточной степени абстрактно, приведем очень простой пример тому, о чем мы говорим. Еще раз прибегнем к леви-страссовскому анализу мифа об Эдипе. Мы помним, что на уровне структуры мы обнаружили оппозицию «утверждение автохтонности/отрицание автохтонности». Эта пара явилаась, если угодно, *пределом анализа* данного мифа — в этом месте Леви-Стресс ставил точку, означающую конец исследования. Готовы ли мы удовлетвориться этим объяснением? Разве понятие «автохтонности» является таким простым и далее не разложимым, разве само оно не нуждается в дальнейшем прояснении, а главное, разве само оно не отсылает к *другому мифу*? Данный анализ Леви-Стресса включает в себя принципиальную непрозрачность на уровне самого предела. Так, в последний момент Леви-Стресс вынужден заявить, что архаический человек *верил* в автохтонное происхождение человека (миф о рождении человека Землей), и поскольку этот миф с трудом сочетался с фактическим положением дел (рождением человека от союза мужчины и женщины), то миф об Эдипе явился результатом осознания этого фундаментального противоречия. Получается, что один миф объясняется с помощью другого, который, в свою очередь, тоже нуждается в прояснении. Но тогда *предел анализа* является, скорее, продуктом волевого решения исследователя, а не объективной необходимости, и мы, как никогда, далеки от модели картезианской редукции. В данном примере мы видим, что условность остановки связана с тем, что структура как знаковое образование позволяет бесконечное замещение собственных элементов — предельная оппозиция «утверждение автохтонности/отрицание автохтонности» может быть заменена любой другой, призванной объяснить смысл «автохтонности», т. е. структура склонна «расползаться», т. к. всегда включает в себя такие элементы, которые требуют продолжения (постструктуралисты скажут, что в пределе *бесконечного*) процедуры структурирования. Но, строго говоря, такая «структура», которая не удерживает своей структурности, а, скорее, обращается в *процесс структурирования*,

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 454–455.

уже не является структурой. Именно поэтому мы должны фиксировать некий центр, но вынуждены расположить его вовне, чтобы некоторым образом спасти от децентрирования, ибо структура структурирует все на своем пути (по сути, отменяя саму себя). Так положение о том, что архаичный человек верил в миф об автотонности и не мог соединить эту веру с очевидными фактами, является внешним по отношению к мифу об Эдипе объяснением. Но, в свою очередь, структура, которая лишена центра в себе самой, уже также не является структурой.

Из этих критических посылок постструктурализм попытается извлечь для себя полезные уроки и обрести свою собственную стратегему. В каком-то смысле постструктурлизм (притом, что сам он будет избегать таких самоопределений) попытается стать своего рода *подлинным структурализмом*, а именно *структурализмом без структуры*. Мы можем теперь перейти к непосредственному рассмотрению его собственных стратегий и, наконец, дать объяснение тому, в каком смысле постструктурлизм распространил понятие «гуманитарного» на все пространство научного знания.

Для этого нам следует не в последнюю очередь уяснить, чем определялась столь высокая ценность вопроса о сущности и центре. Идет ли речь только об эффективности или неэффективности структурного метода или о чем-то еще? Конечно, дело не ограничивается только спором о профессиональной состоятельности структурализма как метода. В действительности «спор о структуре» выводит на нечто большее, чем выяснение узкопрофессиональных нюансов. Под видом структуры, которая, как мы выяснили, таит в себе «загадку центра», скрывается ключевая для философии тема *онтологии предела*. Иными словами, структура, а точнее, ее центр, выводит нас на весь корпус традиционно метафизических понятий и схем, объясняющих предельное устройство мира, т. е., по сути, то, что составляет главный предмет философии. «Центр последовательно и установленным образом получает различные формы или имена. История метафизики, как и история Запада, становится тогда историей этих метафор или метонимий. Можно было бы показать, что все имена, относящиеся к основе, первопричине или же центру, всегда отсылают к определенному инварианту присутствия [эйдос, архе, телос, энергия, усия (сущность, существование, субстанция, субъект], алетейя, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.)»¹. Сказанное означает,

¹ Там же. С. 457.

что обнаруженные трудности, связанные с центрацией структуры, вовсе не являются частными проблемами структурализма. Напротив, неуместный эсценциализм структурного анализа, входящий в явное противоречие со всем остальным, что предписывал структурализм как метод, возник именно в связи с тем, что структурализм пользовался классическими философскими ходами — он искал центр, первопричину, первоначало, предельное устройство, базовый смысл и т. д. Таким образом, проблема центра (его парадоксальность), вскрытая в структурализме, имеет отношение ко всей философии. На это можно возразить, что классическая философия в отличие от структурализма никогда не подписывалась под тем, что она «структурирована как язык», иными словами, она не определяла себя как сугубо дифференциальное образование. Чтобы отвести это возражение, мы должны припомнить, что под соссюровское определение языка подпадает всякая формализованная знаковая система. Сам структурализм распространил выводы структурной лингвистики на все области гуманитарного знания. Должна ли была сюда подпасть также и философия? Разумеется, иначе структурализм вряд ли стал бы разделом неклассической философии. Для структурализма, равно как и для постструктуралаизма, философия предстает формализованной системой, ключевые понятия которой (например, Абсолют, Причина, Сущность, Субъект) должны быть прояснены, т. е. должны быть установлены их значения. В свою очередь, мы помним, что процедура установления значения в структурализме не имела ничего общего с соотнесением знака с некой материальной, *внезнаковой*, реальностью. Именно в этом состояла главная заслуга структурной лингвистики — *означаемое* является таким же *идеальным* образованием, что и *означающее*. Тогда к философии, равно как к теориям, ее составляющим, должны применяться те же требования, что и к любой другой формализованной системе. И тогда философия, определяющая себя как опыт разыскания пределов (первоначал и первопричин), подпадает под то же действие парадокса центра, что и структурализм, как, собственно, и любая другая теория, нарратация, повествование, т. е. всякая система знаков.

Чего тогда, собственно, добивается сам постструктурализм? В самом общем виде его позиции состоят в том, чтобы принять интуицию о сугубо *дифференциальном, неsubstancialistском характере* знаков и *идеальной природе* означаемого, равно как быть достаточно смелым, чтобы уметь принять все последствия этих посылок. В свою очередь, структурализм проявил некоторое метафизическое малодушие, пожелав *порядка, детерминизма и эсценциализма* в условиях, когда практически собственноручно открыл

всю игрушечность этих понятий. Постструктурализм призывает интеллектуалов следовать до конца по пути структурной революции, открывшей единственный предел — несуществующий предел знака¹.

Что значит принять идею о тотальности дифференцирования? В первую очередь, это означает, что язык есть принципиально *нейерархизированная* система, она абсолютно горизонтальна, или *ризомна*. В языке нет ни начала, ни конца, ни центра, ни периферии. В нем есть одни только замещения (сдвиги и смещения), каждое из которых стоит другого. Можно сказать, что язык является самой демократической системой из всех возможных, т. к. дает нам образец равенства всех своих состояний. Если теперь соединить эту идею с той идеей, которой началась эта глава, а именно о природе явлений, не отсылающих ни к каким сущностям, то собственная онтология постструктурализма начнет постепенно проясняться.

В общем виде она состоит в отказе от мистической веры классической философии в то, что мир имеет 1) предел (пресловутые первоначала и первопричины); 2) смысл (некий замысел, логику, законосообразность, в соответствии с которой все разворачивается); 3) сущность (некое сокрытое, далее не редуцируемое истинное положение дел). Если прибегнуть к некоему собирательному термину, объемлющему все сказанное, то можно воспользоваться наиболее расхожими в постструктурлистских контекстах терминами Центр, к которому мы уже апеллировали, или Абсолют². Как можно отрицать эти концепты? С одной стороны, все просто — ничто в реальном обыденном мире не склоняет нас к тому, чтобы принимать наличие таких гипотетических абстракций, как Абсолют или Центр, и в этом смысле постструктурализм мог бы аргументировать свою позицию так же, как это делает радикальный эмпиризм или номинализм. Однако эта аргументация не вполне подходит постструктурализму, т. к. эмпиризм отталкивается от физичности, материальности, а главное — *достижимости* означаемого. Постструктурализм же, как мы уже сказали, исходит из *идеальности* означаемого, и, как мы впоследствии увидим, его принципиальной *недостижимости*³. В свою очередь, классическая философия по большей части отдавала себе отчет во вне-эмпиричности своих ключевых понятий и прямо полагала предметом своей дисципли-

¹ В гл. 17 мы поясним, почему и этот предел не существует.

² В действительности синонимов у этих терминов много больше, таких как Разум, Тождество, Рациональность и пр., которые также довольно часты в постструктурлистских текстах.

³ Основные выводы из этого будут представлены в гл. 17.

ны сверхчувственную реальность. Однако она полагала *немыслимым* отсутствие таких понятий, как сущность, смысл, предел, центр или Абсолют. Таким образом, доказательство их реальности отсыпало не к опыту чувств, а к опыту мысли. Так, например, в рамках классической метафизики софистическое суждение «все относительно» может быть оспорено простым аргументом — суждение об относительности имеет смысл только в случае владения *абсолютным критерием*, т. е. знанием об Абсолюте или причастностью к нему. Для постструктурализма это совершенно неубедительный довод. Отсутствие центра не только прекрасно мыслимо, оно еще и представимо, ибо язык дает нам наглядный пример того и другого. В отношении языка можно сказать, что в нем *все относится ко всему и каждому другому без того, чтобы требовалось устанавливать иерархию*. Это замечание напрямую соотносится с правилами структурной лингвистики, по Соссюру, согласно которым в системе языка нет абсолютных терминов, т. к. в ней существуют лишь отношения взаимозависимости, и в конечном счете «в языке имеются только одни различия». Постструктуралисты лишь добавляют к этому, что подобное определение имеет решающее значение для смены ключевых основ интерпретации мира. А именно отныне, для того чтобы констатировать относительность в мире, нам не нужно прымысливать к этому некий Абсолют. Нам не нужно вслед за Платоном утверждать, что если мы отличаем оттенки красного или белого, то наша душа сверяется при этом с припоминаемым образом *абсолютно красного или белого*. Если нечто видится нам более, а нечто менее *прекрасным*, то это вовсе не потому, что нам ведомо «прекрасное как таковое», нечто *абсолютно прекрасное*, но только потому, что мы находимся в системе означения, позволяющей устанавливать значимости с помощью сугубо рядоположенных соотнесений. Равно нам не нужно прымысливать к миру никаких сущностей, мы имеем дело с явлениями и только явлениями. Большая часть представителей классической философии не согласится с идеей «монизма явления» — если мы указываем на явление, то оно, по определению, отсылает к своей сущности. Однако и в этот раз язык дает нам пример такой отсылки, которая не предполагает отсылки по вертикали, но исключительно по горизонтали — от явления к явлению при посредничестве явления. В таком виде это суждение хорошо согласуется с положениями неклассической науки и феноменологии (впрочем, постструктурализм существенно радикализирует и этот тезис, что позволит ему противопоставить себя в первую очередь феноменологии). За явлением всегда открывается еще одно явление, и не существует предела этому движению; сущности, которые мы в

данном случае просто примысливаем к реальному процессу взаимодействия с миром, предстают лишь фикциями ума.

Итак, язык предоставляет нам массу полезнейших иллюстраций, каждая из которых в отдельности ставит под вопрос базовые посылки классической философии и науки, и в первую очередь те из них, которые были некритически позаимствованы структурализмом. Очень важно отметить в этой связи, что когда мы вслед за структурализмом и постструктурализмом говорим о «языке», то мы имеем в виду не только естественный язык, но любую формализованную систему знаков и обозначений. Это расширительное толкование также напрямую восходит к Соссюру, идеи которого легли в основу *семиотики* — науки о знаках вообще. И структурализм, и постструктурлизм предполагают тотализацию сферы семиотического — человек, наделенный речью и владеющий языком, всегда имеет дело с означениями и опосредующими их знаками и никогда с «самими вещами». Такое положение может показаться нам контрфактуальным, однако мы помним, что оно напрямую вытекало из соссюровского тезиса об идеальной природе не только означающего, но и означаемого. Его концепция значения была целиком структурна и относительна (скорее, дифференциальна, чем референциональна в классическом понимании этого слова): значение (фиксация означаемого) определялось отношениями внутри системы, а не вещами вовне. Иными словами, значение знаков заключалось в их систематическом отношении друг к другу и никак не зависело от внешней референции к материальным предметам. Именно от этого положения отталкиваются и постструктуралисты, и структуралисты, когда приходят к выводу об избыточности внешнего мира по отношению к пространству знаков. Классическая философская традиция исходила из существующей трансценденции мира как того, что лежит вовне любой процедуры означения, служа при этом условием возможности и необходимым подкреплением процедуры референции. Если *что-то* означается, то это *что-то* должно по меньшей мере наличествовать как предмет означения. Структурная лингвистика не оспаривала этого требования, но лишь добавляла к этому: то, что означается в процессе означения, ни в коем случае не есть сама вещь, объект физического мира. В этом пункте постструктуралисты мало расходятся со структуралистами (хотя постструктурализм вновь не будет удовлетворен радикальностью данного утверждения и вскоре заявит, что даже в таком невещественном своем понимании означаемое недостижимо. Об этом см. гл. 17). Последние и сами многое сделали для того, чтобы свести деятельность духа к семиозису и представить культуру(ы) исключительно процессом произ-

водства знаков. Однако их фундаментальной ошибкой стала попытка обнаружения порядка, закона, закономерности, иными словами, *структуры*, управляющей этим процессом, который, как им казалось, не может быть хаотичным. Если же мы теперь свободны от этих требований и вместе с тем ограничены областью знаков¹, достаточной для того, чтобы процесс смыслоозначения состоялся, то мы можем констатировать, что один конечный результат означения не имеет никаких преимуществ перед другим. В пределах знаковой системы нет, как мы сказали, никакой иерархии, на которую можно было бы сослаться. В свою очередь, вовне тоже нет ничего, что подкрепило бы наши амбиции. Тогда любые продукции знаковых систем, каковыми могут быть научные теории, мифы, религии, литературные тексты, обыденная речь, предметы искусства, ритуалы, традиции и пр. — все это некоторым образом гомогенизируется благодаря одноуровневому порядку означения. Чтобы подчеркнуть равенство всех этих «продукций», постструктурализм предпочитет единое для всех них название «дискурса». Так, «теория относительности», «теория дифференциального исчисления», «психоанализ», «теория эволюции», «марксизм», «платонизм», роман Толстого «Война и мир», «христианство», «просвещение» — все это примеры дискурсов. Такой подход сопровождается сразу тремя взаимосвязанными эффектами: 1) равенством всех дискурсов друг перед другом (об этом говорили уже сами структуралисты); 2) объявлением всех дискурсов интерпретациями и 3) невозможностью метаязыка.

О первом положении нам уже приходилось говорить не раз. Его главный смысл сводится к указанию на единый источник производства любых дискурсов, будь то научная теория или литературный роман — это, в первую очередь, *система знаков*. В этом смысле ни один из дискурсов не обладает большими привилегиями, чем другой, т. е. скажем, теория относительности не лучше и

¹ Мы, конечно, могли бы определить сам язык как Абсолют, ибо возникает вполне резонное чувство *абсолютизации языка* в пределах постструктурализма. Но это будет не совсем уместно, т. к. классический метафизический Абсолют является субстантивированным образованием, а язык исключает любые субстантивации. Даже гегелевский Абсолют, подвижный и развивающийся, отличается тем, что он наличествует как нечто присутствующее, в то время как язык не является чем-то присутствующим, в силу того что в нем нет ничего, кроме различий. Таким образом, язык, или, правильнее сказать, «знак» не удается задать в риторике присутствия, и это кардинальным образом отличает его от классического и даже неклассического Абсолюта. Подробнее о семантике отсутствия речь пойдет в гл. 18.

не хуже высказывается о «реальности», чем поэма Гомера, а эволюционизм не правее креационизма. Заметим, однако, что первое противопоставление не эквивалентно второму, — нам гораздо проще уравнять теорию Эйнштейна с поэмой Гомера, чем проделать то же самое с теориями креационизма и эволюционизма или, например, дуализма и физикализма. Подобная непаритетность объясняется легко. В первом случае нам достаточно признать, что два разных дискурса по-разному описывают мир и было бы неправильно применять к ним одни и те же критерии (как, например, невозможно оценить достоинства классической оперы с точки зрения современной эстрадной музыки). Однако признать равенство дуализма и физикализма существенно сложнее, т. к. они друг друга исключают или по меньшей мере ставят под сомнение. Иными словами, если одна теория *истинна*, то другая *ложна*. Это замечание, как нетрудно заметить, имеет смысл в единственном случае — мы имплицитно подразумеваем, что вовне дискурсов существует некоторое *не охваченное никаким дискурсом* положение дел (*истина*), которому можно соответствовать или не соответствовать. Постструктурализм выражает сомнение именно в отношении этой классической посылки. С его точки зрения, если мы действительно условились не выходить за пределы имманентной процедуры сигнификации, а соссюровская концепция языка, как мы помним, и свидетельствовала о том, что процедура означения не нуждается во внешнем референте (физическом означаемом), то ни о какой конечной сверке с объектом говорить не приходится. Кроме того, в классическую посылку заложена идея о наличии сущности, скрывающейся за серией явлений. Однако постструктурализм, как мы видели, не принимает этого тезиса, придерживаясь исключительно феноменальной онтологии. Приняв эти два соображения, мы можем приравнять в правах и два «*взаимоисключающих*» дискурса (которые отныне таковыми не являются), ссылаясь на то, что *условий их верификации* с целью присуждения пальмы первенства только одному из них попросту *не существует*. Иными словами, нет той сущности и в пределе того мира, к которому мы могли бы апеллировать, чтобы установить правоту претендентов. Его не существует потому, что для его наличия нам требовалось бы удостоверить его абсолютную нейтральность по отношению ко всем дискурсам, т. е. его принципиальную вне-дискурсивность. Но именно это и затруднительно сделать, поскольку не существует такой реальности, которая всегда уже не была бы как-то обозначена (*охвачена каким-либо дискурсом*). Постструктурализм максимально усиливает этот тезис. Речь идет даже не о том, что невозможно прорваться к аутентичной реаль-

ности (сущности), т. к. невозможно избежать искажений или интерпретативности нашей адресации к объекту. Речь идет о том, что никакой аутентичной (внедискурсивной) реальности в принципе не существует. Подлинная реальность или *истина*, которая задается как внешний объект рассмотрения, есть некая обманка, существующая для того, чтобы некий дискурс изначально мог состояться (как всегда некое повествование *о чем-то*, как «на самом деле»). Иллюзорность же его заключается в том, что никакой внешней положенности такого объекта нет; этот объект существует всегда для каждого дискурса в отдельности; иначе говоря, он является *частью самого дискурса*. При этом позицию постструктурализма следовало бы отличать от классического скептицизма и трансцендентальной философии. И в том, и в другом случае речь, скорее, идет о наличии объективной сущности, в отношении которой высказываются разные мнения, но истинное положение дел все равно недостижимо¹. Здесь же речь идет о принципиальном несуществовании того, чего мы хотели бы достичь. В свою очередь,

¹ Если говорить о классической философии, то ближе всего к позиции постструктурализма философия Дж. Беркли. Мы помним, однако, что истинное положение дел сохранялось в его теории благодаря восприятию Бога. По мнению постструктурализма, это принципиальный для классики тезис. Появление фигуры Бога в случае радикального сомнения всегда неизбежно, ибо нужен некий гарант, своего рода метадискурс, который констатирует то, «как на самом деле». Если нет того, который воспринимал бы сущность, как она есть, то вопрос о сущности должен был быть всегда подвешенным (или отсроченным). В классической философии Бог есть тот, кто воспринимает сущность как сущность, удостоверяя ее принципиальное наличие. В свою очередь, для постструктурализма проблема заключается не в том, что «Бога нет», но, скорее, в том, что даже если «он есть», то его восприятие — это тоже дискурс. То есть декартовскому определению Бога «Бог не обманщик» в постструктурализме соответствует определение «Бог — интерпретатор».

Также постструктурализм мог бы сослаться на философию Г. Лейбница в части его знаменитой *монадологии*. Согласно Лейбничу, монады (духовные атомы) полностью замкнуты в своих онтологиях, являясь сугубо имманентными образованиями. При этом у них есть иллюзия внешнего, в то время как никакого реального внешнего для монады не существует (она, как известно, лишена и окон, и дверей). Таким образом, Лейбниц был первым в истории философии теоретиком *плуралистической онтологии* (в связи с чем представлял большой интерес для постструктурлистской философии, в частности для Ж. Делеза). Однако можно сказать, что Лейбниц все же не был постмодернистским философом, т. к. в его системе существует монада монад — Бог, координирующий множественность онтологий, т. е. по сути, сводящий их в одну. Если, однако, признать Бога в качестве монады монад, фантастической конструкцией, то мы получим вполне постструктурлистский онтологизм.

наиболее близкой постструктурализму оказывается философия Ф. Ницше, а именно его знаменитый принцип *перспективизма*. Именно Ницше был первым философом неклассики, провозгласившим отсутствие объективной реальности, в описании которой сталкиваются различные мнения и точки зрения («перспективы видения»). Дело обстоит не так, что есть мир и стремящиеся его познать дискурсы, терпящие, однако, поражение в силу субъективистских ограничений. Никаких ограничений как раз нет (их придумала репрессивная метафизика) — все, что бы мы ни сказали о мире, истинно, т. к. этот мир существует только до тех пор, пока длится дискурс, а как только он стихает, исчезают и герои, и декорации. Представление истины представляет только самое себя, и пока оно разыгрывается, ничто не угрожает истине, тем более любое другое представление, разыгрываемое по соседству.

Таким образом, всякий дискурс есть *только интерпретация*. Чего? Другой интерпретации. Более того, всякий дискурс задается также *своей собственной интерпретацией*. Это означает, что дискурс не только не совпадает с объектом своего повествования (т. е. всегда говорит о чем-то своем), но и не совпадает сам с собой. Тождество не соблюдается даже на уровне соотнесения дискурса с самим собой. Иными словами, не существует чистого значения того, что говорится. При этом речь идет не о внешнем значении, но о внутреннем, которое не фиксируемо в силу того, что оно, конечно же, тоже не является *сущностью*. Постструктурализм вполне последователен в этом вопросе — сущностей нет не только вовне, их нет и внутри. Нигде нет того, чему следовало бы соответствовать. Отсюда следует, что не существует *записанного смысла* того, что говорится. Например, некий текст или теория не несут однозначного смысла, в противном случае мы реконструировали бы отвергнутую эссенциальность по меньшей мере в виде возможности ответить на вопрос: «в чем сущность этой теории?» (текста, нарратива, утверждения и пр.). Существует своего рода *«сдвиг означения»*, заключающийся в невозможности зафиксировать смысл текста, присвоив ему некоторое аутореференциальное тождество. Текст всегда будет выражать разные смыслы, поскольку сам образован интерпретацией.

Анализ любого дискурсивного образования тогда не подчиняется классической логике, которая в общем виде исходит из конечности и достижимости значения дискурса. Об этом, впрочем, можно прочитать и у Леви-Страсса, который успел сказать многое из того, что потом будет развито постструктурализмом. «...Изучение мифов ставит методологическую проблему, поскольку оно не в состоянии сообразоваться с картезианским принципом деления

ния трудности на любое необходимое для ее преодоления число частей. Не существует истинного конца анализа мифов, как не существует и тайного единства, которое можно было бы уловить в результате аналитической работы. Темы до бесконечности раздваиваются. Стоит увериться, что наконец распутал их по отдельности и удерживаешь порознь, как тут же убеждаешься, что в силу непредвиденного сходства они снова сливаются вместе»¹.

Из сказанного следует также, что дискурсы не могут выполнять функцию *метаязыка* или *метанarrатива*. Под метанарративностью дискурса понимается его способность занять метаязыковую позицию по отношению к другому дискурсу, т. е. дать ему разъяснения, указать на суть, цель, центральный смысл и изначальные установки. Хорошим примером метанарратива является классическая литературная критика, в которой преследуется задача объяснить, «что автор имел в виду?», когда создавал свое произведение, какую идею хотел сформулировать и какие ценности выразить. Такая постановка проблемы представляется постструктурализму исключительно репрессивной, т. к. намерена навязать свою частную интерпретацию в качестве голоса самого произведения, как если бы он мог говорить о самом себе. Это намерение вдвойне бессмысленно, т. к. выиграть в войне дискурсов невозможно не только в силу их изначального равенства, но и в силу того, что представляемое в качестве объекта (некий литературный роман, который следует проанализировать, или набор «фактов», которому следует найти теоретическое объяснение) само включено в пространство соперничества на правах соревнующегося. Дискурс не может выполнять функцию метанарратива, т. к. его «объект» всегда уже дистанцирован от самого себя вмешательством интерпретации и находится сам с собой в отношениях интерпретативного несогласия. Природа дискурсов скорее *п е р ф о р м а т и в а*, чем метанарративна, т. к. классическое соотношение «объект-языка» и «мета-языка» в них отсутствует. Еще процитируем в связи с этим Леви-Страсса: «...можно сказать, что наука о мифах анакластична, понимая этот старый термин в оправдываемом этимологией широком смысле, который соединяет в своем определении учение об отраженных лучах с учением о лучах преломленных. Но в отличие от философской рефлексии, которая якобы доходит до истока, те отражения, о которых речь идет здесь, касаются лучей, лишенных любого другого источника, кроме виртуального... Стремясь подра-

¹ Леви-Страсс Кл. Сырое и приготовленное // Мифологии: в 4 т. Т. 1. М.; СПб., 1999. С. 344.

жать стихийному движению мифической мысли, наше предприятие — тоже и слишком короткое, и слишком длинное — должно было приоровиться к его требованиям и уважать его ритм. Тем самым эта книга о мифах и сама некоторым образом является мифом»¹.

Итогом всех этих рассуждений становится кардинальное изменение представлений о природе знания. Не существует знания, понимаемого в виде корреспондентской теории истины. Соответственно, постструктурализм может позволить себе истолкование любого теоретического текста как «литературного». «Чистых» фактов не существует не только в области гуманитарного знания (доподлинный смысл романа «Война и мир» является несуществующим фактом), их нет и в области науки (факты всегда уже нам даны в преамбуле концептуального обрамления). Факты укоренены в дискурсивные среды, дающие им рождение как фактам, ибо то, что будет зафиксировано, в качестве факта определяется ближайшей теоретической интерпретацией. Поскольку процедура регистрации явлений требует сигнификации, постольку механизм движения от одного означающего к другому в обход означаемого как физической сущности оказывается запущенным. В этом смысле ученый, намеревающийся работать с *нейтральными* фактами, совершает ту же методологическую ошибку, которую совершает литературный критик, полагающий, что существует некий доподлинный, истинный смысл романа, который можно обнаружить и передать. Критик в данном случае ошибочно полагает, что писатель, создававший свое произведение, сам владел этим смыслом и мог бы предъявить его. Но так думать может только тот, кто никогда не имел собственного опыта литературного творчества и не знает, в сколь значительной степени автор осознает момент произвола и компромисса в своих текстах, как если бы ему приходилось только истолковывать то, что ему хотелось бы сказать так, как у него получается это сказать. Ученый и любой теоретик, в свою очередь, напрасно одержимы идеей прорыва к *объективным* фактам — во всех случаях своей иллюзорной победы они имеют дело с концептуальной интерпретативностью регистрации и описания этих фактов. Ученый, приступающий к созданию своей теории, должен оставить в стороне амбиции метанarrатора и честно отдавать себе отчет в том, что, скорее, имеет дело с «истолкованием истолкования» (например, текст этой книги имеет очень условное отношение к неклассической философии,

¹ Леви-Стросс Кл. Первобытное мышление. М., 1994.

которую он собирается правильно описать. Скорее, этот текст есть просто самодостаточный опыт письма, а неклассическая философия служит только поводом его написания¹).

Тогда стирается сама грань, которая занимала столь важное место в интеллектуальной подоплеке структурной революции. *Нет разделения на гуманитарное и естественнонаучное знание.* Ограниченнность миром явлений накладывает свои последствия на эту классическую оппозицию. Теории в науке соотносятся со своими фактами (явлениями) точно так же, как литературные тексты относятся со своей критикой, — теории и факты, с одной стороны, и литературные произведения и их анализ — с другой, принадлежат одному и тому же плану смыслозначения.

В конечном итоге постструктурализм добился эффекта, обратного структурному методу. Если структурализм пытался редуцировать гуманитарное знание к научному, то постструктурализм добился прямо противоположной редукции. В противовес структурализму, добивающемуся тотальной структуризации (сциентизации) знания, постструктурализм склонился к всеобщей филологизации и эстетизации знания. Однако это замечание, возможно, не вполне устроит постструктуралистов, т. к. в нем мы имплицитно исходим из наличия оппозиции, которая затем устраивается, в то время как для постструктурализма этой границы никогда не существовало. Постструктурализм не намерен повторять ошибок структурализма, ставшего жертвой ложного дуализма (оппозиции) естественнонаучного и гуманитарного знаний, т. к. все дуализмы, по мнению постструктурализма, ложны (в этом вопросе постструктурализм добросовестно следует диалектике).

Во многом этими же результатами объясняется специфика терминологии постструктурной философии — она существенно отклоняется от стандартов классической философии. Термины постструктурной философии заметно литературизованы и лишены всякой коннотативной нагруженности, отсылающей к традиционным философским контекстам. При этом они вполне удачно справляются с задачей концептуальных представителей постструктурной философии, возможно, и вопреки ее желаниям. Хотя, конечно, их репрезентативность отлична от классической,

¹ Это замечание, конечно, не лишено парадоксальности, т. к. получается, что, к примеру, успех этой книги зависит от того, в сколь малой степени она будет соответствовать своему предмету, т. е. чем меньше мы будем стремиться к тому, чтобы сказать, чем является неклассика на самом деле, тем в большей степени мы покажем, чем она является в действительности.

т. к. постструктурлизм не ставит целью соблюсти тождественность применяемых терминов — их семантическое поле достаточно широко и нестабильно.

В заключение этой главы скажем несколько слов о тех последствиях или, напротив, мотивах постструктурализма, которые указывают на ее несогласие с диалектикой. Они напрямую касаются тех утверждений постструктурализма, в которых речь идет об отсутствии центра, предела, сущности, т. е. в общем видеprotoобраза (Архетипа, Нуса, Божественного порядка), с которого мир себя копирует. В каком-то смысле все эти атрибуты в первую очередь характеризуют гегелевский Абсолют. Главным отличием диалектического Абсолюта в отличие от классического, как мы помним, стало детрансцендирование Абсолюта и наделение его динамичностью. Иными словами, диалектический Абсолют не трансцендировал миру, но существовал как сам этот мир, развертывающий себя во времени. Но и в этот раз постструктурлизм упрекнет диалектику в недостаточной радикальности. Несмотря на историчность, Абсолют сохраняет метафизическую природу. Она состоит в том, что Абсолют разворачивает себя в соответствии с замыслом, который хоть и не навязан ему извне, но подозрительно систематичен. Конечно, за этими весьма абстрактными определениями скрываются вполне конкретные смыслы. Постструктурлизм обеспокоен судьбой Абсолюта, относясь к нему не как к очередному персонажу философского романа, а как к некой влиятельной идеологеме, которая может иметь вполне реальные последствия. Мир, который только разворачивает себя согласно некой внутренней программе, не является миром, в котором нам хотелось бы жить, т. к. в нем ничего нельзя изменить в силу изначальной предзданности. И поскольку под эгидой благого промысла в истории человечества творились самые бессовестные злодействия, то не честнее ли признаться в том, что мир является малопонятной нам вселенной, о которой мы почти ничего не знаем? Если угодно, в этом риторическом вопросе заключена этическая мотивация постструктурализма, делающая его, в первую очередь, противником гегелевской диалектики. Она во многом сближает постструктурристскую критику гегельянства (равно как и платонизма) с попперовской концепцией «нищеты историцизма», согласно которой никто не имеет права говорить от имени истории. Впрочем, главное отличие этих двух подходов состоит в том, что постструктурализм еще щепетильнее относится к производимой им критике — он слишком хорошо знает, что одни мифы развенчиваются для того, чтобы на их место приходили другие.

Но, несмотря на осторожность и двусмысленность многих постструктураллистских заявлений, мы можем расслышать их главный этический и онтологический подтекст. Он состоит в том, чтобы сказать нам: *мир не имеет в отношении нас никаких намерений*. Прислушавшись к этим словам, мы сможем заметить, как из мира постепенно уходит тот смысл, который человек упорно ему приписывал. Никто не знает, возложена ли на человека некая миссия и выражает ли мир какую-то идею. Это, в свою очередь, освобождает нас от всех тех обязательств, которые мы не возьмем на себя сами, и подарит свободу иронического скепсиса по отношению ко всем метадискурсам, когда-либо существовавшим в истории человечества и которые могут появиться впредь. Это позволит сказать, что смысл не есть репрезентация структуры, а мир не есть ступень саморазворачивающегося Абсолюта. И это же удостоверит *бессмысленность* мира и истории или по меньшей мере свободу от всех старых смыслов, свободу, которую постструктураллисты вслед за Ницше будут предпочитать называть «*безгрешностью становления*».

Глава 13

РАЗЫСКИВАЕТСЯ СМЫСЛ

Притом что в данной работе мы исходим из того, что в неклассической философии не так много специфических проблем, т. е. таких, которые не были бы известны классической философии (хотя и предостаточно специфических решений этих проблем), тема смысла является одной из немногих, в отношении которой можно утверждать почти авторские права неклассики. По крайней мере, та редакция, в которой проблема смысла ставится в рамках неклассического подхода, является несколько отличной от тех проблематизаций, которые могут быть обнаружены в классических текстах.

В неклассической же философии о смысле принято говорить исключительно в терминах его неуловимости.

Чтобы сразу оказаться в самом центре проблематики, рассмотрим следующую ситуацию.

Представим себе, что нам показывают фильм или дают прочитать некий рассказ, где есть условно пять сцен, никак не связанных между собой. Например, в первой сцене происходит убий-

ство, во второй встреча двух любящих друг друга людей, в третьей громкое ограбление, в четвертой террористы захватывают самолет, а в пятой находится бесценный клад. *Все герои* в этом квази-повествовании *разные*. Ясно, что такое изложение приведет нас в недоумение, и мы будем правы, если скажем, что эти пять сцен оказались в одном месте по чистой случайности или по недосмотру автора. Они могли сложиться в единый нарратив и в результате чей-то злой шутки — скажем, некто попросту изъял эти эпизоды из других историй и произвольно сложил в своеобразный коллаж. Здесь мы имеем дело с таким случаем, когда в повествовании нет никакой связи, или если даже она есть, то настолько искусственная, что это сразу бросается в глаза. Например, если представить, что специальная компьютерная программа будет проверять различные истории с целью определения, имеем ли мы дело с бесмысленным набором сцен или с целостным художественным произведением, то такая программа легко справится с этой задачей. Поскольку в одном повествовании должны встречаться *одни и те же имена*, то описанная выше история вызовет у компьютерной программы явное подозрение.

Теперь рассмотрим другой случай. Например, нам предлагаю познакомиться с фильмом или рассказом, где *один и тот же* главный герой в тех же пяти сценах производит некоторые действия, скажем, в первой объясняется в любви своей подруге, во второй узнает о совершенном убийстве, в третьей выходит победителем из ночной схватки с грабителями, в четвертой встречает старого приятеля и в пятой возвращается домой и ложится спать. Что мы скажем, познакомившись с таким повествованием? Скажем, скорее всего, что ничего не поняли. При этом, что любопытно, в отличие от нас компьютерная программа не заметит подвоха, ведь была соблюдена связность сюжета, заключающаяся хотя бы в том, что различные действия производил один и тот же герой. Однако наше недоумение будет связано именно с тем, что не была соблюдена *смысловая связность* сюжета, а ведь именно отсутствие или наличие *смысла* заставляет нас говорить «понятно/не понятно». Нечто подобное случается с нами при просмотре рекламных роликов — зачастую мы не сразу понимаем, что за идея скрывается за серией визуальных образов. При этом *связь* кадров очевидна, но что-то важное ускользает. При анализе этих примеров напрашивается очевидный вывод — не всякая связь есть связь *осмысленная*. Иными словами, обеспечить наличие *связности (синтаксиса)* еще не значит обеспечить наличие *смысла (семантики)*. Однако что же тогда такое смысл?

В рамках неклассической философии эта проблема впервые ставится структурализмом и решается довольно просто — смысл просто сливаются со структурой, позволяя сказать, что смысл структурен, а структура осмыслена (см. гл. 10). Усилия постструктурализма, как мы увидим, во многом будут касаться задачи высвобождения смысла из-под власти структуры. В свою очередь, феноменология, говоря о смысле, подразумевает нечто, что совпадает с актом понимания, восприятия или переживания, т. е. это то, что всегда предъявлено субъекту (см. гл. 5). В этом плане феноменология также не видит большой проблемы по вопросу обнаружения «смысла». Постструктурализм же берет за отправную точку несовпадение между смыслом и значением, известное еще стоикам и реактуализированное в XX в. Г. Фреге (см. Краткий словарь терминов). Именно это разведение и положит начало проблематизации смысла, сопротивляющегося как локализации, так и поименованию. Согласно этому разведению, «...некоторый знак (слово, словосочетание или графический символ) мыслится не только в связи с обозначаемым, которое можно было бы назвать значением знака, но также и в связи с тем, что мне хотелось бы назвать смыслом (выделено нами. — Д. Г.) знака, содержащим способ данности [обозначаемого] (выделено нами. — Д. Г.). ... Так ... у выражений “Вечерняя звезда” и “Утренняя звезда” одно и то же значение, но не смысл»¹. Смысл не может быть отождествлен с референтом, так как репрезентация референта может быть достигнута многими способами. Так, референтом «Утренней» и «Вечерней звезды» выступает звезда «Венера» — один объект, представленный разными способами. То есть, по Фреге, значение есть то, о чем нечто говорится, в то время как смысл есть то, что говорится. Таким образом, смысл есть способ, каким задается значение, или, по-другому, способ языковой данности значения.

Итак, если мы согласны с тем, что смысл не обеспечивается простой связностью элементов, равно как не совпадает со значением, то нам предстоит разобраться, с чем мы имеем дело каждый раз, когда говорим о смысле. Но прежде попытаемся установить, в каких отношениях находятся «смысл» и «связность», с одной стороны, а также «смысл и значение» — с другой, притом что они, как мы выяснили, не совпадают друг с другом. Можно сказать, что «смысл» и «связность» состоят друг с другом в логических отношениях «необходимости, но недостаточности». Иными словами, наличие связи необходимо, но недостаточно для того, чтобы

¹ Фреге Г. Смысл и значение. Избранные работы. М., 1997. С. 390.

смысл состоялся. Требуется хотя бы минимальная связь между понятиями (субъектно-предикатная форма), необходимая для того, чтобы вся конструкция была семантизирована. Большинство логиков согласны с тем, что имена собственные, по-видимому, выполняют только роль значения и не имеют смысла. Например, имя «Аристотель» не имеет смысла, но имеет только значение (философ Аристотель, живший в древней Греции). А понятие «учитель Александра Македонского» имеет как смысл (само это высказывание), так и значение («Аристотель»). Таким образом, смысл требует хоть какой-то связи между элементами, которой могла бы соответствовать какая-то комбинация событий в мире. В терминологии Л. Витгенштейна, согласного с этим утверждением, смысл присущ только *пропозициям* (предложениям), соответствующим *фактам* в мире. В свою очередь, отношение «смысла» и «значения» таково, что если есть некоторое значение, то у него обязательно есть смысл, однако, если есть какой-то смысл, у него вовсе не обязательно есть значение. В пользу этого положения свидетельствуют многочисленные примеры наличия смысла при отсутствующих значениях — так, понятия «самое большое натуральное число» или «квадратный шар» имеют явный смысл, но не имеют референта. Равно предложение «Король марсиан Сигизмунд XIV объявил войну народу Юпитера» также имеет весьма любопытный смысл, но, к счастью, никакого референциального подкрепления.

Как можно локализовать смысл, зная его характеристики (*связность образующих его элементов и независимость от референта*)? А также возможна ли его редукция к чему бы то ни было более ясному?

Вначале рассмотрим редукцию, предложенную структурализмом. Как мы помним, с помощью своего метода структурализм обещал подвергнуть эффективной «расшифровке» смысл любых культурных явлений — человеческих ритуалов, обычаяев, традиций, текстов, коллективных и индивидуальных действий, верований, мифов, невротических симптомов и пр. Эффективность этой процедуры обеспечивается тем, что агенты коммуникации используют уже существующие знаковые сообщения, смысл которых уже накоплен в языке. Остается только найти подходящую модель (структурную), которая обеспечивает циркуляцию смыслов в цепи означающих. Так, если мы хотим понять смысл сказки о Красной Шапочке, чьи герои совершают определенные действия и отпускают определенные реплики, то нам просто следует обнаружить глубинную структуру, которая обслуживает функционирование данного повествования на поверхностном уровне. Таким

образом, всякое знаковое образование рассматривается как некая конфигурация, созданная *формальными* отношениями между элементами различного уровня и порядка. И тогда само «формальное» (т. е. структура) и есть то, что порождает смысл, по сути, с ним совпадая. В свою очередь, отношения и иерархия элементов и уровней понимается как нечто существующее независимо от структурной процедуры дешифровки. Исследователь (или любой агент коммуникации) может только зафиксировать смысл, который организует то, что проявлено на поверхностном уровне.

В свою очередь, постструктурализм, как мы видели в гл. 12, сделал многое для того, чтобы ослабить оптимизм структуралистской программы, а подход, описанный выше, как мы помним, был раскритикован постструктуралистами, т. к. девальвировал явление в пользу сущности. С позиции структурализма, если история про Красную Шапочку может быть рассказана разными способами, то у всех этих способов будет один смысл — тот, который залегает на уровне структуры. Постструктурализму это представляется совершенно недопустимым, т. к. утрачивается своеобразие каждой из рассказанных историй, представляющих каждый раз свой собственный смысл. Чтобы обозначить свое расхождение со структурализмом, постструктурализм будет предпочитать говорить о *событии*, впрочем, избегая напрямую противопоставлять его структуре. Эта терминология практически позаимствована у самого структурализма, который предпочитал говорить о «структуре» как об инварианте, а о «событии» как ее (структуре) манифестации. Например, такие сказки, как «Золушка» или «Морозко», есть просто манифестации однойproto-сказки «О гонимой падчерице»¹, а, скажем, злая мачеха — манифестация структурного персонажа «Вредитель». Показательно, что свое программное выступление против структурализма Деррида начинает с упоминания «события»: «Возможно, произошедшее в истории понятия структуры можно было бы назвать “событием”, не привноси это слово с собой тот смысловой заряд, свести который на нет или заставить в нем усомниться как раз и составляет функцию структурных — или структуралистских — требований. Скажем все же “событие”, осторожно взяв это слово в кавычки»². Поскольку мы менее ограничены в выборе выразительных средств, то будем чуть увереннее обходиться с понятием «события», тем более что оно нужно

¹ По указателю сюжетов фольклорной сказки Аарне—Томпсона.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 423.

нам для прояснения смысла «смысла». Итак, если изначально, т. е. в рамках самого структурализма, «событием» называлась реализация структуры на поверхностном уровне, то в последующем в постструктурализме под «событием» в общем виде понимается все то, что не укладывается в рамки структурного объяснения. Мы уже неоднократно приводили примеры таких «событий», когда говорили о структурном анализе мифа об Эдипе: самоубийство Иокасты, противостояние Креонта и Антигоны, изгнание Эдипа и пр. Все сюжетные повороты, которые остались за пределами предложенного Леви-Страссом объяснения, являются в данном случае *событиями* — единичными смысловыми сингулярностями, не охватываемыми структурой. Точно так же, если в повествовании о Красной Шапочке какой-то элемент (допустим, возраст Красной Шапочки или то, что она направляется именно к бабушке, а не, к примеру, к дедушке) не получается удачно вписать в структуру, то эти «случайные» атрибуты повествования, ускользающие из-под диктата структурного объяснения, и есть «события» — самопроявленные проявления знаковых систем.

Мы помним, что проблема невозможности исчерпывающим образом связать поверхностный и глубинный уровни мифа (любого знакового образования) не являлась надуманной или обнаруженней исключительно постструктуралистами. Структурализм вполне отдавал себе отчет в наличии этих проблем. В любом повествовании, детально разобранном по «функциям» и «действующим лицам», сохранялся значительный «остаточный» семантический материал («характеры», «мотивация» и «взаимодействие» персонажей), по сути, ответственный за поддержание конкретного *сюжета*, но не поддающийся структурному объяснению. Так, если сказка о Красной Шапочке может быть проанализирована с точки зрения схематического ранжирования «Красная Шапочка — Адресант, Бабушка — Адресат, Волк — Противник, Охотник — Помощник»¹, то при всей убедительной лаконичности данной модели необъяснимым остается, по сути, главное — почему сказка имеет именно такое, а не другое конкретное исполнение (*сюжет*)? Последовательный структуралист, возможно, ответит нам на это, что структурный анализ осознанно абстрагируется от подобной конкретики — место (в структуре) Красной Шапочки

¹ В данном примере мы воспользовались моделью А. Греймаса, согласно которой любое произведение может быть формализовано с помощью 6 «актант» (Субъект — Объект, Адресант — Адресат, Помощник — Противник), связанных между собой отношениями модальности («желать», «знать», «мочь») и выполняющих 20 возможных функций.

мог бы занимать Мальчик в Желтой Бейсболке, место Волка — Лиса, а место Охотника — Добрая Лесная Фея. Однако именно этот уровень конкретной персонификации относится к *сюжетному*, который действительно актуализирует логические отношения на уровне структуры, но делает это *определенным образом*. Если мы теперь прямо поставим вопрос, больше всего волнующий нас в этой связи, к какому уровню — *сюжетному (поверхностному)* или *структурному (глубинному)* принадлежит смысл, то мы попадем в самое сердце неклассической дискуссии о смысле. Структурализм занимает здесь противоречивые позиции (на что потом и укажет постструктурализм) — с одной стороны, он указывает, что за смысл ответственна структура. Так, смысл сказки о Золушке в том, что гонимая падчерица награждается за кротость, трудолюбие и терпение, а родные дочери, лишенные этих качеств, но пытающиеся получить ту же награду, терпят фиаско. С другой стороны, он готов признать, что именно на уровне сюжета происходит семантизация структурных категорий, в противном случае нам бы не удалось отличить сказку о Золушке от сказки о Морозко. Прояснить эту двусмысленность как раз и позволяет концептуализация смысла, предложенная Фреге. У Фреге, как мы видели выше, ясно продемонстрировано, что смысл принадлежит уровню языковой данности (значения). Придерживаясь этой логики, можно сказать, что *сюжет*, по сути, есть не что иное, как *способ структурной данности*. Если соединить теперь эту идею с идеей Фреге о том, что смысл есть способ, каким задается референт, то мы получим идею, вполне вдохновляющую постструктуралистов, — *смысл должен принадлежать поверхности и только ей*. Позиция структурализма в этом случае просто переворачивается — отныне структура предстает своего рода значением (референтом или денотатом), а ее презентация — смыслом. Проблемы же структурализма как раз и проистекали из старого метафизического понимания смысла — как синонима значения. Именно в связи с этим недоразумением структурализму не удавалось дать исчерпывающее объяснение семантике некоторого повествования, которая не дедуцировалась из структуры напрямую. Если же дополнить структурализм новаторской методологией Фреге (хотя постструктуралисты более предпочитают ссылаться на стоиков, которые действительно впервые отделили смысл от значения), то мы должны будем признать, что *смысл есть продукт поверхности, а не глубины*. В конкретных терминах это означает, что сюжетная семантика обладает некой автономией становления, т. е. собственной и не зависимой от формально-структурного уровня стихийностью порождения смыслов. Этот вывод не может нас удивить,

т. к. во многом он вытекает из того, что мы успели уяснить из гл. 12, — смысл причастен к явлению (поверхности), а не к сущности (глубине). «Налицо переориентация всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты*. Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны киников и стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие»¹. Впрочем, радикализация этого положения не замедлит явиться, ибо, как мы увидим далее, смыслы будут окончательно предоставлены сами себе и с них будут сняты всякие обязательства по репрезентации значения. С этой логикой мы также знакомы — глубинный уровень сущностей отсекается в пользу одинокой автономии явлений. Смысл, в свою очередь, также перформатизируется — он представляет только самого себя, свободный от того, чтобы представлять за кого-то другого.

Как это связано с *событием*? Самым непосредственным образом: если смысл принадлежит поверхности, т. е. тому уровню, который в структурализме был ответствен за т. н. предметные манифестации, образующие *событийный ряд* повествования, то нам ничего не остается, как объявить смысл *событием*. Смысл, таким образом, не структурен, но событиен. Перефразировав положения структурализма, мы скажем тогда, что всякий смысл событиен, а всякое событие осмысленно. «Так что не будем теперь спрашивать, в чем смысл события: событие и есть смысл как таковой»².

Если смысл отделяется от структуры, а в отношении структур действует принцип «бритвы Оккама»³, то становится очевидной невозможность редукционизма по отношению к литературному произведению, мифологии, явлению культуры и, в целом, реальности. Не существует скрытых принципов, управляющих поверхностными эффектами. Риторика закономерностей и детерминизма отменяется в пользу принципиальной случайности, единично-

¹ Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирский. М.; Екатеринбург: Раритет: Деловая кн., 1998. С. 94.

² Там же. С. 38.

³ «Бритва Оккама» — методологический принцип, получивший название по имени философа У. Оккама. В упрощенной редакции он гласит: «Не следует множить сущее без необходимости» или «Не следует привлекать новые сущности без самой крайней на то необходимости». Эти формулировки, впрочем, не встречаются в текстах самого Оккама и носят скорее характер позднейшей обработки некоторых из его положений.

сти и непредсказуемости смысла. Таким образом, на вопрос «возможно ли возникновение *нового*» в пределах знаковых систем, на который структуралисты были склонны отвечать отрицательно, мы теперь можем дать утвердительный ответ. Смысл, чье ложное тождество со структурой может быть разомкнуто, превращается в хаотическое образование. Поведение смысла сродни поведению кванта — описание и того, и другого отсылает к индетерминизму и не может быть просчитано. Именно поэтому о смысле в постструктурализме принято говорить как о событии — этим подчеркивается его принципиально *случайный* характер. Если из конечности элементов, образующих некую знаковую систему, будь то нотная или буквенная запись, структурализм делал вывод о конечности потенциально возможных смыслов (например, ограниченность сюжетов волшебной сказки или мифических сюжетов), то, как кажется, теперь мы можем засвидетельствовать сингулярный характер смысла — будучи ничем не обусловлен, он может явиться как нечто *новое*. Этот атрибут смысла, однако, не является таким уж безобидным. Благодаря урокам диалектики мы знаем, что как только речь заходит о чем-то *новом*, то в силу его связи с *негативностью* или *ничто*, может статься так, что мы останемся ни с чем. Если смысл действительно подобен кварку (или Снарку¹), т. е. поведение его спонтанно и случайно, то трудности локализации смысла представляются вполне объяснимыми. Что подразумевается под трудностями «локализации смысла»? По сути, с демонстрации данной проблемы и началась настоящая глава. Поставив простейший вопрос — «что обеспечивает смысл некоего повествования?», мы не смогли на него ответить. Ответ Фреге несколько прояснил суть дела — «смысл есть способ, каким задается значение». Достаточно ли этого ответа? Фреге последовательно демонстрирует, что смысл не может быть локализован ни на уровне сигнификации (или означающего), ни на уровне денотации (или означаемого). Смыслом предложения «ученик Сократа и учитель Аристотеля» не является количество букв (знаков), составляющих это предложение. Также и на уровне денотации (референции) ло-

¹ Снарк (Snark) — герой поэмы Льюиса Кэрролла «Охота на Снарка», существо, на которое в течение всего произведения охотится группа людей, но который в конечном итоге остается неуловимым, часто упоминается Ж. Делезом в связи со стратегией разыскания смысла. Природа «Снарка» отчасти подобна природе «Макграффина» — объекта, введенного в широкий оборот А. Хичкоком. Макграффин (MacGuffin) — есть нечто, что запускает сюжет некоторой истории или вокруг чего строится вся фабула, но который так и не появляется внутри истории, впрочем, позволяя истории не только начаться, но и закончиться.

кализация смысла невозможна. «Философ Платон» — есть только значение (денотат, референт) этого предложения, но не его смысл. Делез добавит к этому, что смысл не может быть также локализован на уровне манифестации, а именно на стороне источника предложения, например, того, *кто говорит*, так как смысл совершенно безучастен к условиям своего исполнения. Что тогда означает формула «способ, каким задается значение» — принадлежит ли сам этот способ отношениям сигнификации, денотации или манифестации? Делез назовет смысл «четвертым отношением предложения», подчеркивая его несводимость к трем другим. Если смысл — это *не знак (сигнификация) и не вещь (денотация)*, но *способ*, каким первое говорит о втором, тогда мы должны сказать, что смысл — это некое *идеальное, нематериальное образование*, в то время как *вещь и знак* суть материальные объекты. Но смысл также не есть присутствие субъекта, конкретно его *сознания* в знаках (*манифестация*). Это не акт понимания, т. к. смысл есть, скорее, то, что понимается, а не само понимание. Отождествление смысла с актом восприятия или понимания грозит солипсическими выводами. Таким образом, несмотря на идеальность, его не удается локализовать также и на стороне субъекта. «Нельзя даже сказать, существует ли Смысл в вещах или в разуме. У него нет ни физического, ни ментального существования»¹. Философ, перед которым поставлена задача обнаружения того, что идеально, но в то же время не сознание, может, как кажется, решить ее единственным способом — в духе философского реализма (по-другому, объективного идеализма). Но в момент, когда мы совсем уже готовы признать за смыслом эйдетическое происхождение, а именно отождествить его с платоновской идеей, мы должны «одернуть себя за руку» и припомнить, что в неклассике это является запрещенным ходом, т. к. для этого нам пришлось бы удвоить мир и восстановить сущности. Не допустить этого и призван концепт поверхности, который все время напоминает нам о плоскостной природе смысла.

Если, однако, смысл последовательно не является ни тем и ни этим, то, как кажется, у него нет никакого значения. Означает ли это, что у него еще и нет никакого смысла? Положительный ответ на этот вопрос вполне возможен, если припомнить, что мы связали природу *смысла* с природой *ничто*. Трудности локализации смысла имеют тогда гораздо более резонные основания. Они заключаются в том, что смысл никогда не удается зафиксировать как нечто налично данное. Если нам дано некоторое предложение,

¹ Там же. С. 105.

то смыслом этого предложения будет... другое предложение, которое, в свою очередь, затребует еще одного для прояснения своего собственного смысла, и так до бесконечности. Для того чтобы нечто *осмыслившееся* было высказано, оно должно быть сформулировано в виде предложения, состоящего из слов, для понимания которых мы должны сформулировать предложения, раскрывающие их смысл. Тем самым мы вынуждены ввести новые слова, требующие экспликации в новых предложениях, и т. д. и т. п. Это обстоятельство напрямую вытекает из уже сделанных выше наблюдений — смысл не локализуется на уровне предложения. Но если в самом предложении нет места для смысла, то получается, что смысл предложения всегда находится в *другом месте*. При должной последовательности данного рассуждения, мы должны будем признать, что «*всегда другое место*» — это место, которого попросту нет. «Если принять предложение за некое имя, то ясно, что каждое имя, обозначающее объект, само может стать объектом нового имени, обозначающего его смысл: n1 отсылает к n2; n2 отсылает к n3 и так далее. ...Говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем я говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс (выделено нами. — Д. Г.) того, что подразумевается»¹.

Эта проблема может показаться нам несколько надуманной, но мы отнесемся к ней с большим вниманием, если учтем, что она направлена не к практическому положению дел, где каким-то образом люди способны что-то понимать, но к чистой теории вопроса — *как возможно*, что люди понимают смыслы, и *что такое сам смысл?* Легкость ответов на эти вопросы на деле оказывается мнимой. Это обнаруживается сразу же, как мы задаемся простым вопросом: что же понято нами в том или ином тексте? Ответить на него — значит построить новый текст (в действительности, любое знаковое образование — картину, жест, мелодию и пр.), который призван выразить «то же самое», что было сформулировано в исходном тексте. Таким образом, смысл доступен нам только через вторичное значение. Однако нечто, сказанное по поводу другого, не является тождественным тому, о чем оно высказывается. Вторичные толкования также должны быть *поняты*, а это как раз и приводит к проблеме бесконечного регресса. Кроме того, при таком понимании, где смысл «текста № 1» есть «текст № 2», притом

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 45.

что другого понимания у нас просто нет, «смысл» отождествляется с лингвистическим понятием *синонимии*. Когда на вопрос, в чем смысл исходного текста, отвечают вторым текстом, то, как кажется, имплицитно исходят из того, что смысл тождествен ситуации лингвистического перефразирования или синонимии. Но, благодаря Фреге, мы знаем, что разные способы репрезентации значения вовсе не обязательно должны состоять друг с другом в отношениях синонимического родства. Так, два высказывания «полководец, одержавший победу при Аустерлице» и «полководец, потерпевший поражение при Ватерлоо», выражая единое значение (речь идет о Наполеоне Бонапарте), высказывают прямо противоположный смысл. Если же мы попробуем синонимировать не разные смыслы одного значения, а сам смысл со своим значением, то мы получим еще более удивительные результаты. Так, если мы говорим, что высказывание «полководец, одержавший победу при Аустерлице» — это смысл, а «Наполеон Бонапарт» — значение, то высказывание «Наполеон является полководцем, одержавшим победу при Аустерлице» как будто приравнивает две части предложения. Но если они *равны*, то все предложение должно быть тавтологией, что не соответствует действительности. Если же они *не равны*, то высказывание должно быть ложным, что, разумеется, тоже не так. Получается, что смысл, выраженный высказыванием «полководец, одержавший победу при Аустерлице» не означает то же самое, что «Наполеон», но он также и не означает что-то другое, заставляя нас заподозрить, что он вообще ничего не означает. Возможно, этот вывод излишне радикален, но по меньшей мере он призван продемонстрировать непродуктивность описания смысла в терминах синонимии.

Коль скоро это действительно так, то проблема бесконечного регресса может оказаться серьезным препятствием на пути продвижения к значению при посредничестве смыслов. Если я формулирую некоторое предложение, за которым предположительно скрывается некоторое значение, то мы вряд ли доберемся до него, двигаясь от смысла к смыслу. Тогда попадание в точку назначения возможно только как своего рода скачок или разрыв в цепи осмысленных высказываний, провал или пропуск в измерении между смыслами или перемещение по ту сторону смыслов, иными словами, в пространство бессмысленного. Как ни странно, но дорога к значению, т. е. тому, что мы действительно хотели бы сказать, лежит в стороне от смыслов и, будучи бессмысленной или неосмысленной, получает в неклассике название *нонсенса*. Чуть далее по тексту мы введем это понятие более обстоятельно, а пока скажем несколько слов о том, как связана проблема бесконечного регресса

смыслов с негативностью. Ключевым для демонстрации искомой связи является понятие «*становления*». Если смысл предположительно адресован действительности, которая, как настаивает диалектика, является сугубо динамической величиной, т. е. никогда *не есть*, но всегда *становится*, то и поведение смысла, только обещающего привести нас к значению (и остановить регресс), представляется более чем оправданным. Приостановка регресса предполагает фиксацию однозначности смысла — но именно это и невозможно, т. к. смысл, не теряющий связи с реальностью, обязан выражать *и то, и это* — растяжимое становящееся и никогда что-то одно — ставшее. «Когда я говорю: “Алиса увеличивается”, — я полагаю, что она становится больше, чем была. Но также верно, что она становится меньше, чем сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но она становится больше, чем была, и меньше, чем стала, в один и тот же момент. В этом суть одновременности становления, основная черта которого — ускользнуть от настоящего. Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различия на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления — движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно»¹. Исходя из такой констатации, смысл может оказаться чем-то совершенно неуловимым. С этим утверждением, впрочем, в неклассике принято скорее соглашаться, чем оспаривать. Смысл нелокализуем отнюдь не только на уровне предложений — невозможность локализации вписана в саму его сущность. Эта трудность, конечно, хорошо нам известна со времен элеатовских апорий и философии Гераклита и Кратила — реальность невозможно высказать, т. к. за время высказывания она становится другой. Речь, таким образом, всегда обречена говорить *не о том* в условиях, когда реальность уже проколзнула мимо слов. В попытке ухватить континуальную реальность смыслы, будучи дискретными величинами, будут только бесконечно дробиться, тщетно пытаясь воспроизвести непрерывность мира. Таким образом, предел достижимости осмыслиенного высказывания — реальный *объект* — является своего рода *означаемым без означающего*. Сам мир в этом случае есть такое означающее, для которого никогда не найдется подходящего означающего.

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 5.

Объект без имени всегда превышает порядок сигнификации. К примеру, у Делеза такое означаемое сравнивается с парадоксальными объектами кэрроловской «Алисы» — «Пассажиром без места» или «Яркой вещицей, которая всегда оказывается на полку выше»¹. Поскольку между означаемым и означающим, объектом и его смыслом всегда существует некое роковое несовпадение, то удачным означающим может быть только такое, которое максимально *пусто*, позволяя вместить любое произвольное значение. Эта пустота напоминает нам пустоту того ящика, в котором обитал «барашек», нарисованный С.-Экзюпери для своего взыскательного друга². «Мы имеем дело здесь со значимостью, лишенной самой по себе смысла и, следовательно, способной принять на себя любой смысл, то есть значимостью, чья уникальная функция заключается в заполнении зазора между означающим и означаемым»³.

Именно такая характеристика смысла напрямую связывает его с бессмыслицей или нонсенсом, о котором мы обещали поговорить отдельно. Подавляющее большинство постструктураллистских философов готово засвидетельствовать источник возникновения смысла из бессмыслицы. Как следует понимать это заявление?

¹ Там же. С. 24.

² «На рассвете меня разбудил чей-то тоненький голосок. Он сказал:
— Пожалуйста... нарисуй мне барашка!

Я вскочил, точно надо мною грянул гром. ...Стал осматриваться. И увидел забавного маленького человечка, который серьезно меня разглядывал. ...он опять попросил тихо и очень серьезно:

— Пожалуйста... нарисуй барашка...

И я нарисовал.

Он внимательно посмотрел на мой рисунок и сказал:

— Нет, этот барашек уже совсем хилый. Нарисуй другого.

Я нарисовал.

Мой новый друг мягко, снисходительно улыбнулся.

— Ты же сам видишь, — сказал он, — это не барашек. Это большой баран. У него рога...

Я опять нарисовал по-другому. Но он и от этого рисунка отказался:

— Этот слишком старый. Мне нужен такой барашек, чтобы жил долго.

Тут я потерял терпение... и нацарапал ящик.

И сказал малышу:

— Вот тебе ящик. А в нем сидит такой барашек, какого тебе хочется.

Но как же я удивился, когда мой строгий судья вдруг просиял:

— Вот это хорошо! Как ты думаешь, много этому барашку надо травы?»

(Сент-Экзюпери А. Маленький принц. М.: Высшая школа, 1992. С. 74).

³ Делез Ж. Логика смысла С. 44–46.

Для его разъяснения нам придется припомнить то, что было сформулировано структуралистами в отношении кодов и сообщений, а также означающих и означаемых, что мы подробно разбирали в гл. 11. Как мы помним, одно из ключевых правил структурализма гласило: *код принципиально не зависит от сообщения*, и это означает невозможность возникновения и передачи *нового сообщения*. Код жестко ограничивает агентов коммуникации в том, что может быть передано и принято в процессе обмена информацией — не предвиденное, неожиданное, т. е., иными словами, с самого начала не прописанное в коде сообщение, как кажется, существовать не может. Означает ли это, что оно также и не может существовать в виде настоятельной потребности быть высказанным? Что если нам все-таки потребуется закодировать то, что выходит за пределы компетенции кода, но образует наш внутренний безгласный опыт? Задумаемся, чем будет такое высказывание, которому нет места в системе предустановленной кодировки? Например, если система кодирования (т. е., как мы уже знаем, в пределе любая знаковая система) оговаривает возможность передачи двух возможных сообщений — «солнце взошло» и «солнце не взошло», то, по понятным причинам, многообразие промежуточных состояний между одним положением и другим окажется отбракованным кодом. В пределах такого жесткого кода у нас вряд ли получится сказать: «Слегка уловимая кромка солнца едва показалась за линией горизонта». Равно если некой семиотической конвенцией будет установлен следующий элементарный код: «две вспышки света» — «можно идти», «три вспышки света» — «надо подождать», то «однократная вспышка» в данном случае будет примером *бессмысленного высказывания*. Мы привели в пример простейший код, обладающий весьма ограниченным набором выразительных возможностей. Но сделанные из него выводы нисколько не изменятся и в случае гораздо более богатых и сложных кодов — сообщение не служит нейтральным медиатором любого опыта, но, скорее, транслирует возможности и границы кода, соответствующие этому опыту. Тогда такое сообщение, которое не «зашито» в установленный код, и будет *бессмысленным сообщением*? Действительно, если код определяет все то, что можно сказать, то, чего сказать *нельзя*, будет *обессмысленно*. Именно так задается *бессмыслица* в структурализме и постструктуреализме — в общем виде это что не учтено и, следовательно, запрещено кодом. Однако субъект говорящий, хоть и подчиненный, как мы выяснили, закону означающего (кода), может попытаться устроить бунт. К этому его будет подталкивать не свою нравление и вероломство, а вполне естественное желание выразить то, что в силу репрессивности кода выражено

быть не может. Протест объясняется вполне резонными факторами — мы не желаем быть лишь трансляторами и ретрансляторами готовых смыслов, аккумулируемых языком, но хотим удостоверить свой собственный смысл, который выражал бы то, что угодно мне, а не то, что предписано кодом. Сделать это можно единственным способом — создать такое сообщение, которое не кодифицировано заранее, иными словами, не предусмотрено кодом. Такое высказывание будет вполне *бессмысленным* (с точки зрения кода), но в достаточной степени *осмысленным* с точки зрения агента коммуникации, вырвавшегося из-под диктата означающего. *Бессмыслица производит смысл в качестве своего следствия* — примерно такой вывод делает постструктурализм в отношении правил образования смысла, открытого структурализмом. Бессмысленное высказывание, понимаемое как некое *всегда иное* сообщение, уклоняющееся от конвенции, получает в неклассике множество имен: «плавающее означающее» (Лакан), «колеблющееся означающее» (Леви-Стросс), «пустое означающее» (Деррида, Лакан), «незанятое означающее» (Делез). В общем виде его можно назвать *означающим без означаемого*. По мотивам кэрролловских парадоксов Делез также назовет его «местом без пассажира»; если «пассажир без места» — это то, что существует между Алисой, выросшей на полголовы, и Алисой, выросшей на целую голову, то «место без пассажира» — это слова, у которых нет никакого смысла, равно как и значения (например, «Бармаглот» или «варкалось»). Главное преимущество «пустого означающего» — в его пустоте. Будучи не занятым никаким конкретным содержанием, оно может выразить все, что угодно, любое содержание, а значит, и то, что мы пожелаем, т. е. пожелаем *именно мы* (насколько успешным может оказаться такое предприятие, нам еще предстоит обсудить в гл. 17). Итак, эффект смысла возникает как некое отклонение означающего от своего означаемого, а смысл, таким образом, девиантен по самой своей природе. С точки зрения постструктурализма, поэтическое письмо (неточное), к примеру, наделено существенно большим смыслом, чем письмо концептуальное (точное). Впрочем, если стихотворение написано концептуальным языком, а философская теория — поэтическим, то в этом случае у смысла хорошие шансы, т. к. для его высвобождения главная задача состоит в том, чтобы спутать карты принятому в языке коду — навязанному идеологией (идеологией языка) набору стилистических правил построения текста.

Будучи обессмысленным, смысл отныне ничем не обязан своему значению, связь с которым утрачивается. То, что в языке могут существовать такие имена, как «самое большое натуральное

число», «круглый квадрат» и «король марсиан Сигизмунд XIV», имеющие смысл, но не имеющие значения, уже должно было насторожить тех, кто связывает смысл исключительно со значением (в том числе и через способ языковой данности). Если смысл может представительствовать сам за себя, т. е. отсылать к самому себе (будучи, правда, при этом уже *нонсенсом*, каковым и являются вышеперечисленные имена), то он становится таким перформативом, который отныне не нуждается в обеспечении референтом. При этом он парадоксальным образом сочетает в себе *имя и вещь*, что, к слову сказать, соответствует имманентной онтологии, позволяя избежать непродуктивного удвоения на мир вещей и мир идей (понятий, слов). «...И пустое слово, обозначающее парадоксальный элемент, и эзотерическое слово, обозначающее пустое слово, исполняют функцию выражения вещи. Такое слово обозначает именно то, что оно выражает, и выражает то, что обозначает. Оно выражает свое обозначаемое и обозначает собственный смысл. Оно одновременно и говорит о чем-то, и высказывает смысл того, о чем говорит: оно высказывает свой собственный смысл. А это совершенно ненормально»¹.

Несмотря на эту «ненормальность» выражать свой собственный смысл (без посреднической адресации к значению), нонсенс может попытаться уклониться от бесконечного регресса оснований. *Будучи нонсенсом, смысл, таким образом, сопротивляется бесконечному регрессу, с одной стороны, и подчинению закону означающего — с другой.* Только обессмыслившись, он может сохраняться как смысл. При этом, утратив обязательства перед значением, смысл ставит их себе на службу, т. к. отношения между денотатом и коннотатом переворачиваются. Смысл не отсылает к значениям, но сам *продуцирует* их в избытке, ведь пустое означающее может означать все, что угодно (так, удивительные существа Снарк или Бармаглот могут быть кем и чем угодно, что отчасти подтверждается финалом знаменитой поэмы Л. Кэрролла «Охота на Снарка» в словах: «Ибо Снарк был Буджумом, увы!»²). Именно это также позволяет сказать, что *смысл рождается из бессмысленного*. «Нонсенс — это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл. Вот что следует понимать под *нонсенсом*»³.

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 97.

² Кэрролл Л. Охота на Снарка. СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 66.

³ Делез Ж. Логика смысла. С. 105.

Итак, смысл — событиен, поверхностен, сингулярен, перформативен и бессмыслен. Кроме того, он всегда становится и никогда не есть. Но, как кажется, ничего из сказанного, в том числе и по совокупности, все же не может рассматриваться как ответ на вопрос «Что такое смысл?». Но неклассические контексты не сулят нам в этом вопросе легкой победы. В силу его парадоксальности судить о нем получается, скорее, косвенно, чем напрямую. Здесь, впрочем, есть своя логика — в силу всех перечисленных выше атрибутов смысла и, в первую очередь, его перформативности вряд ли можно сказать что-то о нем. Затруднительно ему также дать удовлетворительное определение. Все, что смысл пожелает, он сможет рассказать о себе сам — на что автору этой главы остается только надеяться.

Г л а в а 14

ПОЧЕМУ Я – ЭТО НЕ Я, А ДРУГОЙ, И ПОЧЕМУ С НИМ НАДО СЧИТАТЬСЯ?

Если мы задумаемся над тем, откуда мы знаем о собственном Я, то этот вопрос вначале покажется нам очень простым, но если мы поразмышляем над ним еще немного, то увидим, насколько он сложен. Впервые проблематичность обнаружения нашего Я как чего-то предметного, существенно очерченного и тождественного себе продемонстрировал уже Д. Юм. Используя на удивление современные феноменологические методы, он показывает, что, как бы мы ни тщились уловить наше Я как что-то определенное, мы будем постоянно встречаться с разрозненными впечатлениями, — например, мы будем чувствовать усталость или бодрость, комфорт или дискомфорт, нас будут посещать различные образы, мысли о прошлом и будущем, но ни одно из этих впечатлений не будет являться чувством переживаемого Я. Странным образом, мое Я нельзя прочувствовать, его можно лишь прымыслить ко всему тому, что реально чувствуется. «Я никогда не могу поймать свое Я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции»¹.

У А. Шопенгауэра мы встречаемся с рассуждением, еще более близким поздним неклассическим авторам. Для субъекта в мла-

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: Канон. 1995. С. 92.

денческом возрасте все перцепции даны единым нерасчлененным потоком. Ощущение собственного тела слито с ощущением внешнего предмета таким образом, что нет никакой возможности определить, где заканчивается тело и начинается предмет. «Следовательно, одно общее самочувствие не знакомит нас с формой своего собственного тела...»¹ Если вдуматься в то, что наше тело тоже, строго говоря, есть предмет и дано нам как предмет, то как мы могли бы на уровне одних ощущений отделить чувство нашей руки от поверхности, к которой она прикасается? Это различие не лежит в области самих ощущений, т. к. нельзя сказать, что свою руку я чувствую неким особым образом, отличным от ощущения гладкой поверхности. Но тогда каким образом младенец, не имеющий возможности взглянуть на себя со стороны, мог бы заключить о границах собственного тела? И откуда он тогда вообще мог бы знать, что его тело не является продолжением предметов, а предметы не являются продолжением тела?

Чтобы сразу оказаться в центре проблемы, которую нам предстоит здесь обсудить, проведем следующий мысленный эксперимент: представим себя на мгновение в полном одиночестве; вообразим, что мы находимся на некоторой удаленной планете или острове, где нет никаких признаков жизни других людей. Попытаемся также представить, что у нас *никогда* не было опыта общения с другими людьми. В дополнение к сказанному допустим, что на нашей гипотетической планете нет ни зеркал, ни других отражающих поверхностей (как-то глади воды или застывшей смолы и т. д.), в которые мы могли бы глядеться. Теперь зададимся вопросом, как мы могли бы в подобных условиях заключить к себе как автономному существу, имеющему не только границы тела, но и определенное представление о *целостном* облике своего тела. Каким образом мы можем найти себя в мире? Наше тело, как известно, не дано нам целиком — обозревать себя мы можем только по частям. Увидеть себя как автономную телесную единицу мы можем только *со стороны*. Стать в позицию стороннего наблюдателя по отношению к самому себе, т. е., по сути, стать субъектом мы можем, к примеру, с помощью зеркального отражения, хотя даже в этом случае мы имеем дело только с частичным и фрагментированным самонаблюдением. Зеркало, скорее, дает нам возможность достроить до логической полноты наш облик. Полное самообозрение может предоставить разве что видеозапись, где мы полностью

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 154.

и без купюр развернуты вовне. Таким образом, для того чтобы заключить к самому себе, я должен объективировать себя, поставить себя в положение объекта, каковым для меня являются другие вещи и существа в пространстве. Субъектизация включает в себя опыт объективации — это первый вывод, который можно отсюда предварительно сделать.

Второй вывод будет заключаться в том, что на необитаемой планете нет тех, кто помог бы достроить до логической полноты, по меньшей мере в воображении, наш облик. Иными словами, там нет *других людей*. Другой человек явился бы тем, кто предложил бы мне образ телесного единства, наблюдая который я мог бы заключить к аналогичному единству своего. Я мог бы собрать пучок своих перцепций в некий узел, целостный гештальт, ощущения которого мне объективно не достает. Дополняя Юма, мы могли бы сказать: мы действительно не ощущаем свое Я как некую субстантивированную целостность, но мы можем ее *вообразить*, используя образ Другого.

Итак, в общем виде проблема Я ставится в философии как трудность самоидентификации субъекта в качестве такового, исходя из следующих критериев — единство чувственного опыта, целостность мышления, преемственность состояний. А также одним из неотъемлемых критериев бытия субъектом является его способность отделить себя от окружающего мира. Как видим, это описание рисует нам вполне классический облик субъекта. В каком-то смысле неклассика сохранит этот портрет, но добавит важнейшее замечание — чтобы такой субъект состоялся, он должен пройти серию опосредований внешним. Субъект не появляется в мире сам по себе. Скорее, существует ряд условий, при котором он может появиться. И поскольку эта обусловленность структурирует субъекта в качестве такового, то она остается с ним навсегда. Внешнее сохраняется в субъекте как то, что конституирующими образом определяет структуру внутреннего. Чем будет это внешнее? Вмешательством посторонней субъектности, вторжением другого субъекта. Единожды вторгшись, он уже не уйдет — я должен продолжать носить в себе Другого для того, чтобы оставаться субъектом. Опыт субъектности парадоксален, т. к. он обусловлен практикой не единоличия; субъект обязан делить свою субъектность с кем-то еще, для того чтобы состояться как субъект, он должен впустить в свой мир Другого субъекта, который, в свою очередь, обязан своей субъектностью кому-то еще. Иными словами, чтобы стать субъектом, ему придется попросить позволять Другому сделать себя таковым.

Посмотрим, как разворачивается это в достаточной степени абстрактное рассуждение и какова логика, позволяющая в finale прийти к подобным выводам.

Сразу скажем — тематизацией Другого как конститутива субъектности мы в первую очередь обязаны философии Гегеля (более точно: благодаря его перепрочтению А. Кожевым, предложившим определенную акцентуацию гегелевских смыслов). Если что-то и выводит Другого на арену философской мысли, то это — его знаменитая феноменология духа. Во многом именно предложенная Гегелем логика ложится в основу позднейшей неклассической мысли, несколько специфицируясь в зависимости от авторских контекстов.

Как у Гегеля вводится Другой¹? Припомним для начала, что реальные эмпирические субъекты, наделенные «собственным» сознанием и самосознанием, у Гегеля есть не иное, как средство самопознания Абсолюта. Человек в Бытии есть орган *самосознания* Абсолюта — такова главная антропологическая формула диалектики. Но для того чтобы быть этим органом, эмпирический субъект и сам должен быть наделен самосознанием. И тогда мы должны спрашивать, как возникает самосознание каждого конкретного, отдельно взятого индивида и что такое самосознание вообще. То, как Гегель отвечает на этот вопрос — кардинально отличным от всей предшествующей философии образом, — позволит ввести в неклассическую философию фигуру Другого. Посмотрим, как ему это удается.

Задавшись хрестоматийным вопросом, что делает субъекта субъектом, Гегель, вопреки традиционным положениям классической философии, высказывает неожиданную мысль — таковым субъектом делает вовсе не разум, но *желание*. Почему желание? Не будем забывать, что субъектом или человеком в философии Гегеля является существо, единственно способное к деятельности отрицанию наличного данного. Субъект есть конденсант негативности в бытии. Тогда почему не разум конституирует субъекта, а желание? Все дело в интенциональности того и другого. Разум или познание всегда направлено на нечто наличное, некий предмет или объект, который *есть*, существует и составляет пищу для нашего ума. Разум есть опыт осознания присутствующих вещей и явлений. Напротив, желание всегда направлено на то, чего *нет*, мы хотим то, чего у нас нет сейчас в наличии, что мы хотим приобрести, испытывая нехватку, недостаток этого. Желание есть опыт от-

¹ Сам Гегель не использует этой терминологии.

существия чего-либо, более того, оно возможно только как деятельное отрицание того, что есть. Например, если реальным является чувство холода, желать тепла — значит отрицать холод, т. е. отрицать, по сути, то, что властно заполняет собой все пространство сущего. Желание субъекта оказывается сильнее этой тотальности бытия, над которым желание, желая, может подняться. Разум же в подобной ситуации может лишь констатировать холод, но не может желать преобразовать его. Именно поэтому человек, как существо деятельное и способное к отрицающему преобразованию сущего, начинается со способности желать, а не со способности мыслить. Человек, который лишь праздно осознает то, что замерзает, строго говоря, еще не является человеком. Как видим, для Гегеля определение человека, данное классической философией, как «мыслящего тростника»¹ категорически не подходит. Желание движимо негацией, а разум — констатацией. Кроме того, желание, будучи воплощенной негацией, отрицает не только налично данное, но и сам объект желания — получая объект желания, оно уничтожает его. Удовлетворить желание — значит уничтожить объект, к которому оно было устремлено. Так, чтобы удовлетворить голод, мы должны съесть какую-то пищу, т. е. разрушить ее и преобразовать. Впрочем, несмотря на то что такое понимание получило очень большой резонанс, в частности, в психоанализе² и на этой идее очень настаивает Кожев, не будем его универсализировать — ведь согревание человека посредством теплой одежды, как кажется, не предвещает никаких разрушений и деструкции. Скорее, чистая негативность желания связана с иным аспектом, а именно с невозможностью окончательного удовлетворения — никакой объект устремления желаний не насыщает его окончательно, желание

¹ «Величие человека — в его способности мыслить. Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной, достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает» (Паскаль Б. Мысли. М.: Азбука-Классика, 2005. С. 74).

² Определение Желания как того, что разрушает свой объект, можно встретить в теории не только лакановского, но и фрейдовского психоанализа. В частности, у Фрейда одним из базовых витальных желаний является потребность в насыщении, и оно служит моделью для сексуального влечения, которое, впрочем, в пределах психической нормы индивидом вытесняется. Но в случае перверсивной реактивации данного влечения могут формироваться садистские или мазохистские настроения, т. е. желание уничтожения объекта влечения.

упорно продолжает чего-то желать. И пока длится желание, длится бытие субъектом¹. Желание конституировано радикальной нехваткой — получив в свое пользование объект желания, мы тотчас начинаем желать что-то другое. Все эти мотивы получили самое плодотворное развитие в последующей неклассической мысли (в первую очередь, в теории психоанализа З. Фрейда, Ж. Лакана и в последующей критике у Ф. Гваттари, Ж. Делеза, см., например, *М а ш и н ы ж е л а н и я*)².

Итак, желание есть неотъемлемая часть человеческого в человеке. Однако это лишь необходимая его часть, но не достаточная. Чтобы специфицировать человека как особое существо, следует специфицировать и само желание. Ведь животные тоже способны желать (этим они и отличны от неодушевленных вещей и предметов). Человека от животного отличает не что иное, как объект интенциональной направленности желания, а именно то, что желается в процессе желания. Животное желает нечто налично-данное, объекты вещного мира, оно всегда заинтересовано в том, что есть в поле его непосредственного восприятия. Желание животного направлено к миру природы, т. е. области Идентичности, как мы помним. В этом смысле негация, проделанная животным, является неполной негацией или не вполне негацией. Только человек способен транслировать чистую и абсолютную негативность, т. к. он желает того, что выходит за пределы всякой наличности. Объектом собственно человеческого желания является не относительное, а абсолютное отсутствие объекта. Именно поэтому только

¹ Как видим, гегелевско-кожевская интерпретация сближается в этом вопросе с различного рода восточными толкованиями субъектности. В частности, определение субъекта через Желание, а не через Разум, необычное для западноевропейской традиции, весьма характерно для восточных интеллектуальных техник, в частности, учения Дзен и пр.

² Для поздней неклассики в целом характерно изменение представления о природе Желания. Если ранняя целиком ориентирована на гегелевское представление — желание есть нехватка, то поздняя берет на вооружение尼цшеанские мотивы — желание производительно и избыточно. Вот, что, например, можно прочитать у А. Бергсона: «Мы созданы, чтобы действовать, в той же мере (и даже более), что и мыслить, или, вернее, когда мы следуем движению нашей природы, то мы мыслим, чтобы действовать. Но неоспоримо, что всякое человеческое действие исходной своей точкой имеет неудовлетворенность и вытекающее отсюда ощущение отсутствия чего-нибудь. Мы не действовали бы, если бы не ставили себе цели, и не искали вещи, если бы не чувствовали ее лишения. Наше действие идет, таким образом, от “ничто” к “чему-нибудь”, и самой сущностью его является вышивание “чего-нибудь” на канве “ничто”» (Бергсон А. Творческая эволюция. Гл. 4. М.: Кучково поле, 2006. С. 306).

человек способен к метафизическому и, в частности, религиозному чувству — желая Бога, человек отрицает всю полноту бытия целиком, устремляясь к тому, что превышает всю совокупность налично-данного. Итак, правильное, т. е. полноценное желание должно быть направлено к тому, что также является отсутствием, а не присутствием. Если желание есть, как мы сказали, чистая негативность, то чтобы она и продолжала таковой оставаться, в нее не должно примешиваться ничего из области наличного. Ближайшим претендентом на эту роль тогда будет *само желание*. Означает ли это, что желание должно желать само себя? Ни в коем случае, т. к. в этом случае оно станет тождеством, в то время как негативность есть его (тождества) противоположность. Но тогда остается только одно — желание должно желать какое-то *другое желание*. Именно в этом композиционном центре всего гегелевского рассуждения и должен появится Другой. Он возникнет в момент, когда Гегель заявит — настоящим объектом истинного (т. е. только человеческого) желания будет *желание другого человека*. Эта формула Гегеля лучше всего передается словами Ж. Лакана: «Желание есть желание Другого». Объектом моего желания должно стать желание другого человека. Кожев поясняет эту идею следующим образом: «Для того чтобы возникло Самосознание, нужен не-природный предмет Желания, что-то, что превосходило бы налично-данное. Но нет ничего, что выходило бы за рамки налично-данного, кроме самого Желания. Ведь что такое Желание, если взять его как Желание, т. е. до удовлетворения, как не вдруг раскрывшееся ничто, зияние, Желание — это совсем не то, что желаемая вещь, совсем не то, что “что-то”, существующее на манер наличной вещи, чего-то неподвижного, неизменно себе тождественного. Итак, только такое Желание, предмет которого — другое Желание, взятое как таковое, створяет посредством отрицающего и ассимилирующего действия, приносящего удовлетворение, некое Я, по существу иное, нежели “Я” животное»¹.

Как следует понимать эту формулу: «желать желание Другого»? В общем виде оно означает следующее: я желаю завладеть желанием Другого, т. е. я хочу, чтобы Другой желал меня. Чтобы сказанное не выглядело приворотом на влюбленность, нам следует уточнить эти категории. А именно нам надо прояснить, что конкретно представляет собой желание Другого. В первую очередь, оно означает признание меня в качестве некой ценности. Моя жизнь и моя ин-

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 13.

дивидуальность должны быть безусловно признанными Другим как нечто самоценное. Другой, следовательно, должен признать во мне человека и гражданина, но в первую очередь личность — существо особенное. Признание меня по оговоренным таким образом критериям есть признание во мне *свободного существа*. Итак, желать желание Другого — это значит желать быть признанным свободным, равно желать быть свободным означает желать признания Другим. Кроме того, желание Другого — это весь слой общечеловеческих (внеприродных и надвitalьных) ценностей, не только свободы, но и справедливости, долженствования и пр. Человек тогда желает желания Другого, когда готов расстаться с собственной жизнью (пределом природного, т. е. животного влечения) во имя того, что Кожев назовет «престижем» — жажды социального одобрения. Если для животного пределом его устремлений является самосохранение, т. е. поддержание и сохранение своей жизни, что является для него, в некотором смысле, высшей ценностью, то человек готов рисковать жизнью из понятий чести и достоинства, ценностей довольно виртуальных по меньшей мере для самого субъекта, ибо человек, героически погибший, уже не имеет никакого отношения к почестям и уважению, выказываемым ему посмертно. Эта иррациональная и необъяснимая готовность человека умереть, но снискать славу, в христианстве подкреплялась верой в трансцендентного гаранта, а именно перспективой вечной жизни, т. е., по сути, бесконечного продолжения жизни биологической. В таком рассуждении мы все еще имеем дело с психологией животного или, как говорит Гегель, Раба. Настоящий же Субъект — Господин — готов к иррациональному риску не для того, что снискать право вечной жизни, но чтобы в некотором роде угодить Другому, а именно заслужить его безоговорочное признание.

Таким образом, жажда признания Другим есть важнейшее условие моей субъективации. Это означает, что без присутствия в мире другого человека я и сам не смогу состояться как человек. Кожев говорит об этом так: «Стало быть, человек может появиться на земле только в стаде. И потому человеческая реальность может быть только общественной»¹.

За *категорией признания*, важнейшей для гегелевской антропологии, будет закреплен статус предельного основания деятельной активности субъекта. Гегель прямо определит человека как желание признания, а именно признания его уникальности в мире, принятой и утвержденной сообществом ему подобных. «Каждый

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 14.

человек, в той мере, в какой он является человеком (или “духовным” существом), хотел бы, с одной стороны, отличаться от всех остальных и быть “единственным в мире”. Но, с другой стороны, он хотел бы быть признанным в самой своей особенности как позитивная ценность, признанная как можно большим числом людей, а по возможности — всеми. И, в терминологии Гегеля, это означает, что подлинно человечный Человек (то есть человек, радикально отличный от животного) всегда ищет Признания и реализуется лишь в качестве действительно признанного. Это означает, что он (активно) желает Индивидуальности и может реально существовать, лишь (активно) реализуя себя посредством Признания в качестве Индивида¹.

В свою очередь, механизм признания меня Другим имеет сложную диалектическую структуру, проливающую свет на всеобщность, конститутивность и имманентность Другого. Важнейшим элементом этого механизма является требование признания меня ни в каком другом качестве, как именно в качестве *Индивида*. Только так моя свобода может быть удостоверена. Само определение *Индивидуального*, в свою очередь, может пролить свет на диалектику становления Субъектом. Индивидуальное, по Гегелю, есть синтез *особенного и всеобщего*. Требование *всеобщности* означает — человек является в той мере человечным, а именно свободным и историчным, в какой он признан в качестве такового *всеми* другими, т. е. в пределе всем человечеством. *Особенное* же, в свою очередь, означает совокупность всех предзаданных свойств субъекта — его характера, темперамента, способностей, обстоятельств жизни, окружения и среды. Оставаясь особым, субъект искал бы признания как согласия полюбить его таким, какой он есть. Но в той мере, в какой субъект движим негацией, он никогда «не есть то, чем является, и не является тем, что есть»². Иными словами, настоящий человек всегда устремлен к преодолению своего особенного — того, что дается ему в качестве исходной данности (например, условия рождения в бедной семье или несвободной стране). Как, однако, на практике могло бы быть осуществлено это признание всеми одного, если сам этот «один» является частью *всеобщего*? На помощь здесь приходит уточненная формулировка акта признания: признание есть долг признания *Другого*, а именно *всегда Другого*. Эта максима не вида «признай Другого как самого

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 98.

² Там же. С. 88.

себя», но вида «признай Другого, как он признал тебя». В данном случае противоречие снимается, однако, фактически, человек обречен не находить удовлетворения имеющимися на его счет признаниями, поскольку эта совокупность признаний всегда *неполна*; она никогда не бывает представлена *всеми*¹. Но в этом совместном признании открывается *взаимно-референциальный* характер этой процедуры. Действительно, признание субъекта сообществом может стать для него значимым фактом только в том случае, если он сам, в свою очередь, «признал» это сообщество. Чья-либо оценка важна для нас лишь постольку, поскольку мы сами высоко оцениваем того, кто выносит суждение. Иначе говоря, даже когда мы чувствуем себя в полной зависимости от чьего-либо авторитетного мнения, свое мнение о его авторитетности мы уже сформировали — такова предупредительность наших способностей к оценке. И тогда мы получаем глубоко имманентный характер взаимных притязаний на признание. Всякий единичный индивид обязан признать других значимыми индивидуальностями, поскольку подлинное признание возможно лишь со стороны тех, кого он сам признает. Действие этого механизма обеспечивает диалектическое снятие одной из серьезных проблем политической философии, а именно конфликт частного и всеобщего. Категория признания является той точкой, в которой пересекаются линии общественно-государственных и частно-гражданских интересов. При этом пересечение, по мнению Гегеля, должно гарантировать мир, а не войну. Если жажда признания продолжает мотивировать субъекта, то, оставляя за ним значительную свободу поступать по своим собственным убеждениям и желаниям, налагая притом лишь ограничения законодательного и морального свойства, социальный порядок (Другой), скорее всего, заполучит субъекта, работающего *на* этот социальный порядок, а не *против* него. Это ожидание выступает весьма вероятным, если социальный порядок мыслится как пространство, которое генерирует и распределяет знаки социального признания. Если субъект движим лишь одним желанием признания, то, реализуя свою индивидуальную свободу, он с необходимостью направит ее к «стихии всеобщности», ибо лишь в ней он может найти желаемое — всеобщее одобрение и утверждение его уникальности как свободного существа. Равно субъект

¹ Всегда отложенная во времени возможность достижения всеобщего признания означает продолжение диалектического метода, включенного в развитие самого субъекта. Человек только движется навстречу этому всеобщему признанию, которое, отсрочиваясь, длит в нем его жизненность — становление человеком.

обречен на исполнение определенных алгоритмов, предписанных «всеобщим» во имя социального одобрения.

Имеем замкнутый круг — субъект в своем стремлении быть признанным как свободно волящее и утверждающее свою волю существо волит именно то, что предписано социальным порядком, но не теряет при этом чувства личной, не обремененной никем и ничем свободы. Тогда индивидуальная воля оказывается частью универсальной воли. В защиту этого положения Гегель предлагает нам следующую логику. Действуют в соответствии только с тем долженствованием, которое присвоено как личное (в противном случае это есть принуждение). Это присвоение означает, что принятые обязательства обретают определенную ценность для принявшего их. Но эта ценность должна разделяться прочими членами сообщества, противное означало бы желание исполнения порицаемого действия. Итак, принятые кем-то ценности должны быть равнозначны для прочих, поскольку в конечном итоге индивид стремится сам представлять ценность и потому его поступки должны согласовываться с общезначимыми ценностями. Сказанное, в свою очередь, означает то, что составляет главный нерв неклассики: внутренний мир субъекта есть продолжение и повторение социальных игр, и, по крайней мере, через ценностные суждения Другой входит в самую структуру его внутреннего мира. Индивидуальное является пространством «экс-тимного» (Лакан), т. е. областью, где внутреннее овнешняется, поскольку субъекты выступают взаимными проводящими силами для энергий, расходуемых на социальное признание. Индивид, таким образом, есть тот, кому удалось, пускай на время, завоевать желание Другого, — для этого ему пришлось принести в жертву свое особенное, но и уберечься от полного растворения в Другом. Индивид, таким образом, есть тот, кто был замечен и признан Другим.

Итак, приняв во внимание всю ту работу, которая была проделана Гегелем по тематизации фигуры Другого, теперь нам, как кажется, должно быть понятно многое из того, что будет сказано об этом впоследствии. Если Гегель конституировал Другого через инстанцию Желания, то последующие ходы неклассической философии будут предлагать свои версии, по сути, ориентируясь на главную идею, заложенную Гегелем, — нет меня без Другого.

В частности, хорошо известное замечание К. Маркса, которое самым неожиданным образом предвосхищает теорию Лакана о «стадии зеркала», теперь покажется более понятным. Так как человек, пишет Маркс, «...родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есть я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу

как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей своей павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»¹.

Высказывание Маркса возвращает нас к началу настоящей главы, где мы поставили вопрос о том, что обеспечивает целостность субъектности и его знание о себе как о Я, в то время как никакое самопогружение в глубины психики и чувственного опыта этого знания не дает. Теперь, как кажется, становится яснее ключевая мысль неклассики — таким знанием мы обязаны Другому, который предъявляет нам своего рода рамочный образец единства и целостности субъекта. Только глядясь в антропологический контур Другого, можно постичь свое Бытие человеком. «Я» в таком случае есть явление социальное, оно может состояться как субъект только благодаря тому, что есть другие.

Благодаря знаменитому лакановскому концепту «стадии зеркала» сказанное перестает быть одной лишь метафорой. По крайней мере, «стадия зеркала» описывает абсолютно реальный этап формирования человеческой психики. Уже в рамках обычной возрастной психологии специально описывается период, когда дети (ориентировано в возрасте 6 месяцев) начинают реагировать на свое отражение в зеркале, а именно выказывают интерес, радость и попытки взаимодействия в виде игры. Впрочем, в подобных описаниях, хорошо известных каждому психологу, скорее, речь идет об эмпирических фактах, без подведения какой-либо специальной теоретической базы. В концепции же Лакана мы встречаемся с тщательно разработанной теорией, являющейся возможно более философской, чем психологической, что подтверждается хотя бы тем, что, приступая к разбору данной теории, Лакан сразу же заявляет, что «он ставит нас в оппозицию любой философии, исходящей прямо из Cogito². Лакан возьмет на вооружение классические факты, описанные психологами, и даст им свою интерпретацию. В ней речь пойдет о том, что младенец до 6 месяцев пребывает в так называемой «до-зеркальной стадии», на которой он еще не ощущает целостности и индивидуального единства собственного тела. Ребенку доступны лишь разнородный чувственный опыт и разрозненное исследование частей собственного тела.

¹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1973. С. 62.

² Лакан Ж. Стадия зеркала // Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. Серия: Лакановские тетради. М.: Изд-во «Алетейя», 2005. С. 27.

Он не может связать перцепции тела в единый, *свой собственный*, опыт. Когда же ребенок встречается со своим отражением в зеркале, то, как кажется, в его сознании происходит связывание фрагментированных ощущений собственного тела, которыми он располагал на до-зеркальной стадии, в целостный пространственный образ — гештальт. Визуализация этого образа позволяет синхронизировать внутренние переживания с внешней объектинацией его тела. Это означает, в свою очередь, что только потусторонняя визуализация себя в мире, способность увидеть себя со стороны позволяет сознанию отделить себя от мира, т. е. позволить родиться на свет субъекту. «Эту активность необходимо проинтерпретировать как настоящее производство опыта, который совершают ребенок; как рождающийся в эксперименте успех по связыванию двух совершенно различных вещей — перцептивной “внутренности”, выражющейся некоторым набором движений, и их визуализации, почти графической, в модификациях его образа. Это развитие переживается как времененная диалектика, решительно проецирующая формирование индивидуума в историю: стадия зеркала есть драма, внутренний посыл которой стремительно развивается от недостаточности к опережению и которая для субъекта, пойманного на наживку пространственной идентификации, измышляет фантазмы, постепенно переходящие от раздробленного образа тела к форме, каковую мы назовем ортопедической для его целостности, и к, наконец, водруженным на себя доспехам некой отчуждающей идентичности, которая отметит своей жесткой структурой все его умственное развитие»¹.

Итак, целостность, которой наделен субъект, в действительности развернута вовне. Субъектность не является частью самого субъекта, ибо она не переживается им как внутренний опыт — строго говоря, об этом нам говорит еще Юм. Мысли, образы и впечатления есть сугубо внутреннее содержание человеческого опыта, но рамочное оформление этого всего как целокупного и принадлежащего кому-то одному приходит извне. Это приходящее со стороны вещей «воображаемое единство», которого человеку объективно недостает для распознавания в себе Я, и будет еще одним именем для обозначения Другого. Другой с самого начала встроен в структуру Я, конституируя его субъектность. Но правда, однако, заключается в том, что *никакого реального Я нет* — оно было разыграно вовне и было принято субъектом всерьез.

¹ Там же. С. 20–29.

И поскольку именно этот акт интериоризации Другого и стал условием моей возможности стать субъектом, то человек есть Я лишь постольку, поскольку он есть также и Другой. Объективировать себя, чтобы стать субъектом, значит включить «взгляд» Другого в само единство «своего» сознания. Фактически это есть расширение и углубление положения Гегеля и Маркса о том, что каждый смотрится в другого, как в свое зеркало: если бы не было Другого, я бы никогда не смог стать для себя объектом, т. е. обрести самосознание. Таким образом, интерсубъективность есть конститутивная часть индивидуального сознания.

Пожалуй, именно Лакан положит начало переключению неклассики на критическую тональность звучания этой темы. Если у Гегеля, как, впрочем, и у Маркса, при упоминании фигуры Другого нам слышатся мажорные тона, то у Лакана они будут по большей части минорными. Лакан акцентирует мотив расщепленности сознания и идею того, что поистине субъект никогда не является субъектом. Однако это должно оставаться тайной его сознания, включение Другого является неким табу, «слепым пятном», разоблачение которого грозит распадом личности. Иными словами, социализация субъекта, т. е., по сути, включение Другого в структуру его личности, — это некая тайна о том, что субъект лишен приватности сознания, т. е. никакого когитального единства, лежащего в основе классического представления о субъекте, в действительности нет. Субъект соотносится сам с собой при посредничестве Другого — внешнего образа, который он должен был отождествить с собой в воображении, а не почувствовать изнутри. Этому посредничеству субъект и обязан своим сознанием, всегда уже травмированным присутствием Другого.

Итак, благодаря главным тематизаторам темы Другого — Гегелю и Лакану, этот мотив прочно войдет в репертуар неклассических теоретизаций. Со временем, правда, фигура Другого будет все больше обрастать различного рода коннотативами — Другой будет пониматься и как язык, и как идеологический резервуар культуры, и как социальное и знаковое (символическое) пространство в целом и т. д. Кроме того, после Гегеля почти все неклассические философы будут приписывать Другому репрессивную роль, и ни о какой диалектической идиллии совпадения Всеобщего и Индивидуального не будет идти и речи. Но, несмотря на эти трансформации, неизменным останется главное умозаключение неклассики — конститутивом Я выступает Другой, одолживший нам на время призрачный образ субъектности.

Г л а в а 15

ИСТОРИЗАЦИЯ И ИСТЕРИЗАЦИЯ СУБЪЕКТА

Всегда ли существовал субъект? Как он возник? Было ли его появление ограничено историческими, географическими или культурными рамками? Совпадает ли субъект с человеком, и как возможны науки о человеке? Об этих вопросах и ответах на них нам и предстоит сейчас поговорить.

В общем виде, под *историзацией субъекта* имеется в виду следующий тезис. Если мы обратимся к генеалогии понятия «субъект», которым легко и непринужденно оперирует по меньшей мере философская мысль, то мы заметим, что само это понятие 1) существовало не всегда, 2) явилось порождением западноевропейской культуры, 3) является составным, сложным, т. е. сконструированным понятием.

Действительно, если мы обратимся к истории этого термина, то она приведет нас в Европу в период Нового Времени, где впервые зарождается то представление о субъекте, без которого на протяжении последующих нескольких столетий философия будет просто немыслима. М. Фуко, явившийся одним из главных тематизаторов и разработчиков идеи историчности субъекта, говорит об этом так: «Взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт — европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее... Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека»¹. Как все-таки понимать эти слова — субъект был не всегда? И как осознать еще более эпатажное заявление: «человек — изобретение недавнее»?

Начнем с субъекта. Если мы попытаемся описать, что это такое, то в первую очередь укажем на единство опыта, как чувственного, так и мысленного, чувство идентичности (Я), способность к саморефлексии и способность к самоконтролю, свободу воли и т. д. Не в последнюю очередь все эти характеристики, взятые в сумме, позволяют говорить об *ответственности*, которая может быть на того, кто им отвечает, возложена. Предложив такое описание, мы вправе себя спросить: убеждены ли мы в том, что дали

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук // пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: А-sad, 1994. С. 308.

такое определение человека, которое не зависит ни от эпохи, ни от культуры, ни от любых других установок, готовы ли мы сказать, что это есть универсальный портрет универсального человека или человека как такового? Убеждены ли мы в том, что все эти качества присущи человеку как биологическому существу, и если нет, то является ли социальное моделирование субъекта всегда одинаковым во всех социальных системах? Для начала припомним, что в другом месте (гл. 14) нам уже приходилось говорить об иллюзорности внутренней целостности опыта субъекта — он не есть непосредственный продукт внутреннего ощущения, но, скорее, эпифеномен, требующий опосредования образом Другого. Здесь нам важна первая часть этого тезиса, подмеченная, как мы сказали, еще Юном, — человек не переживает свое Я так, как он переживает чувство сладкого или холодного. Эта феноменологическая констатация уже могла бы нас озадачить в плане неоправданной легкости обращения с понятием субъекта, при которой мы по умолчанию исходим из того, что Я является элементарной и не-проблематической конструкцией.

Из этой неочевидности или, если угодно, очевидности того, что человек не автоматически совпадает со своим Я, неклассическая мысль сделает свой черновой вывод: если субъектность не есть внутренняя конструкция, но по большей части сконструирована извне, то появление субъекта было бы правильно связывать с появлением самой конструкции, а также обстоятельствами ее появления. Эти обстоятельства будут заключаться в том, что дискурс о субъекте появляется тогда же, когда появляются определенные исторические практики, а именно определенные способы говорить о человеке. Сама идея субъекта и субъектности есть порождение истории, и было бы крайне наивно полагать субъекта вне- или над-историческим явлением.

Тема историчности субъекта, впрочем, и сама по себе исторична и впервые в наиболее отчетливом виде формулируется у Гегеля. Мы помним, что в его системе человек появлялся в finale само-постижения Абсолютом самого себя и тем был радикально историцирован. Субъект есть тот, кто возникает в определенный момент истории и потому сам есть *момент истории*. Гегелевский ход можно считать, пожалуй, самым абстрактным способом демонстрации историчности субъекта. Последующая неклассическая мысль будет предлагать более конкретные формы обоснования этой идеи. Вместе с тем его логика, о которой нам еще предстоит поговорить, когда мы обратимся к некоторым последствиям историчности субъекта, является для неклассики базовой — самосознание как сущностное свойство субъекта, как, собственно, и сам субъект есть

чистый продукт истории. Помимо Гегеля, предложившего общий подход к исторической интерпретации субъекта, следует также назвать трех главных ее вдохновителей: Ф. Ницше, К. Маркса и З. Фрейда. Проделанная ими работа, вошедшая в неклассику под именем «герменевтики подозрения» или «школы подозрения» (П. Рикер), может быть рассмотрена как первый пример деконструкции субъекта. У Ф. Ницше, которому мы также обязаны термином «генеалогия», использованном в последующем М. Фуко, мы встречаемся с экспликацией идеи исторической деконструкции субъекта. Ницше предлагает нам теорию, объясняющую прохождение западноевропейской системы морали. Она имеет вполне определенный тип, поскольку скроена по лекалам христианской этики. Но и сама христианская система ценностей имеет более глубокое основание — противостояние слабых и сильных, рабов и господ. Изменение системы ценностей, в свою очередь, неизбежно должно привести и к изменению образа человека. Так, на закате христианства облик человека будет другим. Нового человека, который будет сформирован постхристианской системой ценностей и который придет на смену старому, Ницше назовет сверхчеловеком. В свою очередь, у К. Маркса человек всегда таков, какой является внешняя для него система экономических связей. Абсурдно говорить о представителе рабовладельческой формации и представителе буржуазной формации как об одном и том же типе человека. Если существует непосредственное влияние экономической структуры (производственных отношений) на строение личности и гуманистический облик субъекта, то трансформация этой структуры будет означать трансформацию самого человека. Постбуржуазный человек будет кардинальным образом отличаться от человека буржуазной эпохи. У обоих этих мыслителей ощущается значительный гегелевский подтекст — человек оказывается изначально встроенным в историю и целиком подчинен ее законам. Но если у Маркса линейность, а именно направленность исторического процесса, оговорена особенно тщательно, то у Ницше идея переходов не подразумевает никакой целевой логики. В этом смысле Ницше будет гораздо ближе структурализму и, в первую очередь, постструктурализму, не признающему, как мы помним, телеологии исторического процесса.

Наконец, З. Фрейд, последний из триады названных мыслителей, подвергает субъекта такой деконструкции, которая позволяет говорить не только об «историзации», но и «истеризации» субъекта. Этот механизм подразумевает двойное манипулирование субъектом. Во-первых, субъект детерминирован работой собственно-го бессознательного, определяющего сознательное поведение на

рефлексивном уровне. Во-вторых, субъект сталкивается с системой внешних правил, запретов и ограничений, накладываемых социальной средой и формирующих человека от рождения до смерти. Поскольку, с одной стороны, субъект определяется своим желанием, а с другой — своим долженствованием, то, пытаясь достичь дипломатической договоренности между одним требованием и другим, он терпит некое компенсаторное фиаско — приобретает *невроз*, позволяющий сохранить целостность личности, хотя и ценой психического изъяна. Ключевым моментом этого процесса является *присвоение внешнего* (долга, т. е. моральных норм и социальных правил) *как внутреннего*, как своего собственного желания. Как раз этот механизм, когда желание Другого становится моим собственным желанием, и может быть определен как «*истеризация*» субъекта¹. Отсюда следует вывод — главенствующие (сущностные) признаки субъектности, такие, как самоидентичность, ответственность и самопринуждение (долг), не являются частью самого человека, но привиты ему извне. Проще

¹ Часто приводимым примером механизма истеризации, на который в психоанализе возлагаются конституирующие субъекта функции, является сюжет эсхиловской «Орестеи» или шекспировского «Гамлета», представляющих похожее повествование. Орест и Гамлет получают задание действовать, которое исходит от властных фигур: бога Аполлона или призрака отца Гамлета. В обоих случаях «власть» требует возмездия, которое должны совершить сами герои. При этом их собственные цели и намерения не совпадают с волей, диктуемой им извне, но довольно скоро герои становятся во всем послушны голосу власти и принимают ее голос за свой собственный. И Орест, и Гамлет сами становятся одержимы идеей мести, о которой вначале и не помышляли. С другой стороны, они глубоко фрустрированы собственными намерениями и до конца не уверены в том, что готовы совершить убийство. Поведение и Ореста, и Гамлета является собой образец истинно невротической травматизации — и в том, и в другом случае ими движет чистый долг, который был ими интериоризован и стал желанием, вступившим в конфликт с другими установками субъекта (нежеланием убивать близких им людей), а также страхом и недоумением, связанными с выполнением этого «задания».

Еще одну иллюстрацию психоаналитической истеризации предлагает С. Жижек: «Мартин Скорсезе в своем фильме “Последнее искушение Христа” идет еще дальше: темой фильма является уже *истеризация самого Иисуса Христа*: он изображается как обычный человек, обуреваемый всеми плотскими желаниями и страстями, но постепенно осознающий, с удивлением и ужасом, что он Сын Божий, призванный пожертвовать собой и исполнить ужасную и величественную миссию спасения человечества. Но он *не хочет согласиться с этой интеллектуацией*, смысл его “искушения” как раз и состоит в истерическом сопротивлении своему “мандату”, в сомнениях, в попытке избежать его, даже находясь уже на кресте». (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Художественный журнал. М., 1999. С. 120.)

говоря, психоанализ исходит из следующей посылки: человек бессубъектен, а субъект бесчеловечен.

Из этих предварительных положений мы можем выйти на более основательные стратегии деконструкции субъекта. В частности, у Фуко мы встречаемся с попыткой увязать генеалогию субъекта с возникновением в Европе как минимум двух социальных практик — *юридической и психиатрической*.

Если у Маркса в основе всего и, в первую очередь, в основе облика западноевропейского субъекта лежат экономические факторы, то у Фуко такими детерминантами выступают правовые механизмы и организация Закона. Изначальность властных отношений определяет, по каким основаниям будет собран субъект и что будет считаться существенным в его «природе». Субъект появляется как то, к чему власть может быть *приложена*, индивидуация человека как личности есть результат окончательного самоопределения власти как механизма принуждения — в конечном итоге ей требуется *тот, кого* она могла бы принудить. Почему же, однако, этим, строго говоря, *объектом* принуждения непременно должен быть субъект — тот, кто наделен самосознанием, волей и, самое главное, целостностью разнородного опыта, т. е. уникальной способностью обобщать и присваивать опыт в режиме внутреннего самоотчета, в режиме «Я»? Это связано с тем, что только при таких характеристиках нечто может стать *под властью* власти, а именно быть тем, чему можно атрибутировать то важнейшее, через что может осуществиться власть, — функцию «быть ответственным». В свою очередь, *ответственность* может быть реализована только в применении к субъекту — тому, кто предположительно тождествен сам себе через преемственность опыта, формирующего чувство собственной идентичности, т. е. как минимум является самим собой. Самосознание, подразумевающее, по сути, способность держать ответ перед самим собой, открывает доступ власти к субъекту, — отныне он может нести ответственность, т. е. быть тем, *кто совершил деяние*, и тем, *кто это знает*, в одном лице.

Таким образом, если мы присмотримся к субъекту, то мы обнаружим, что это не просто субъект, но всегда уже субъект права. В этом и состоит его истеризация (через вменение в обязанность и при случае в вину). Человек *субъективируется*, а не рождается субъектом. Здесь работает вполне психоаналитический механизм истеризации субъекта, а именно речь идет о принудительном навязывании некой внешней для человека роли, которую он обязан овнутрить (интериоризировать) и принять как сущностно ему принадлежащую. Иными словами, он должен присвоить внешнее требование как свое собственное, как внутреннее чувство долга.

Например, раб или подчиненный, который просто следует воле своего начальника, послушен этой воле, но не истеризован ею, т. к. опознает эту волю как внешнюю и чуждую ему. Однако как только он примет чужую волю как свою, т. е. перестанет видеть в ней внешнее («властный оклик Другого», или «интерpellацию», в терминологии Л. Альтюссера¹), он будет истеризован, что в социальном плане означает перестать быть рабом и превратиться в «свободного» гражданина, которым движет чувство ответственности за *свои* поступки и представление о долге. По сути, на этом уровне рассуждений мы имеем дело с классической теорией психоанализа — субъект истеризован с самого начала своей субъектности.

Если *юридическая практика* конституирует субъекта как *структурное явление*, то *психиатрическая практика* конституирует его как *событие истории*. Посмотрим, как Фуко обосновывает эту идею.

Он начинает свое деконструктивирующе исследование субъекта с хорошо известных историкам фактов. Вплоть до самого конца XVIII в. в Европе не существовало понятия «психически больной». Однако существовали специальные изолирующие учреждения — т. н. *работные дома*, где содержалась определенная категория «граждан»: бродяги, прокаженные, воры, попрошайки, люди без определенного рода занятий и т. п. Как видно, общим признаком, по которому эти люди были объединены в

¹ Термин «интерpellация», который впервые был введен в оборот неклассической философией Луи Альтюссером, описывает процесс конституирующего воздействия идеологии на субъекта. Интерpellация подразумевает конституирование субъекта в момент взаимного признания идеологии (власти) и субъекта друг другом. Хотя этот тезис нам хорошо знаком из гегелевской теории рождения субъектов в момент взаимного признания друг другом, у Альтюссера, так же как у Фуко, данный механизм характеризуется как репрессивный. Впервые понятие *интерpellации* появляется в работе «Идеология и идеологические аппараты государства». В ней Альтюссер, разъясняя смысл термина, прибегает к следующей иллюстрации: представим действие полицейского, состоящее в окликании (интерpellации) кого-либо: «Эй ты!», и последующее обрачивание окликаемого субъекта. Этот «Властный оклик Другого» означает, что мы признали власть над собой (идентифицировали ее как побуждение к тому, чтобы, обернувшись, подчиниться), но взамен получили собственную идентичность («социальный мандат»), мы совпали с тем, кого «видят» власть. Таким образом, мы признали власть, а власть признала нас. Тем самым у Альтюссера, как и в философии Фуко, субъект не существует до формирования его властью или идеологией. Нюанс, который привносит сам Альтюссер в эту идею, состоит в указании на наличие существенной связи между *виной* и субъективностью (власть окликает нас не просто так, но всегда уже что-то вменяя вину).

одну группу, является то, что мы сейчас назвали бы девиантностью, а именно неспособность или нежелание адаптироваться к социальному порядку. Изоляция, в свою очередь, объясняется тем, что данная категория граждан вредна и опасна для общества, т. к. нарушает его нормальное функционирование. Таким образом, мы имеем дело с типичным исправительным учреждением и политикой изоляции опасных членов общества. Самое важное здесь то, что в этих людях никто не видел душевнобольных. Скорее, они попадали под категорию маргиналов в самом широком смысле этого слова — это могли быть и преступники (хоть и не злостные), а могли быть и неудавшиеся философы, изобретатели или алхимики. Таким образом, до начала развернутой программы Просвещения и до момента ее масштабного идеиного самоопределения в Европе не было института психиатрии, равно как таких концептов как «психическое заболевание», «душевное расстройство», «психическая норма/психическая патология» и пр. С этим согласится подавляющее большинство историков и философов, т. к. это утверждение соответствует области фактов. Однако Фуко сделает из этого вывод, менее очевидный для историков, но именно этот вывод и будет главным шагом на пути демонстрации того, что такое «радикальная историчность субъекта». Этот вывод заключается в том, что до начала программы Просвещения не существовало ни психических болезней, ни психических больных. Это принципиальное замечание: от классической точки зрения оно отличается тем, что утверждает не изменчивость языков описания человека (люди с психическими отклонениями были всегда, но не было языка, на котором мы могли бы адекватно описать их состояния), а тот факт, что только с рождением самой психиатрии как практики впервые появляются и « *пациенты* ». Кем тогда эти люди были раньше? Нетрудно заметить, что раньше эти люди описывались языком юридических практик — как те, кто обвиняется в каких-то правонарушениях. Но если присмотреться еще пристальней, то мы обнаружим, что институциональные практики психиатрии, которые применяются к « *пациенту* », структурно полностью совпадают с теми, что ранее применялись к « *преступнику* ». Здесь мы вполне имеем дело со структуралистским методом в действии. На поверхностном уровне практики могут существенно отличаться (например, содержание вопросов врача будет иным, нежели вопросы судьи или следователя), но на глубинном, а именно структурном уровне мы обнаружим очевидный изоморфизм. Институту дознания в рамках правовой практики соответствует прием у врача в случае практики психиатрической. И в том, и в другом случае структура представлена требованием *признания*,

которое должен совершить пациент-преступник. С одной стороны, признание выступает условием исцеления, а с другой — признаком перевоспитания, но в обоих случаях речь идет об улучшении качества человеческой природы данного субъекта. Соответственно, в первом случае назначается лечение, а во втором — наказание. Фуко обращает наше внимание, что в период зарождения психиатрии как практики эти техники были практически неотличимы друг от друга. Нетрудно заметить, что данная структура имеет еще более ранний вариант своей манифестации — христианскую церковь, а именно институт исповеди. Техника покаяния (признания) в данном случае сопровождается наложением на прихожанина очищающих молитв и прочих послушаний. Итак, на глубинном уровне существует структурное соответствие между болезнью, преступлением и грехом. Это соответствие сохраняется и на поверхностном уровне, в пределах конкретных дисциплинарных практик — клинике соответствует тюрьма, а тюрьме — церковь.

Что это значит с точки зрения исторического конституирования субъекта? В первую очередь, то, что заложено в самом названии, а именно — сама история *конституирует субъекта*; то, каким он будет, зависит от того, какая техника описания будет к нему применена. Фуко подчеркивает: неверно говорить, что до появления института психиатрии существовали душевнобольные, которые за отсутствием правильных методов диагностики ошибочно принимались за преступников. Это — неверный подход, являющийся результатом ложного субстанционализма. Правильный структурный подход должен подвести нас к пониманию того, что самое понятие «душевнобольной» является не более чем комплексом определенных языковых конвенций и дисциплинарных значений. «Пациент», равно как «преступник» или «грешник», есть объект определенной языковой игры и нигде, кроме как в ее пределах, не встречается. Мы имеем здесь дело с некой радикальной историзацией субъекта. Чтобы отличить этот подход от классических методов истории, Фуко предпочтет говорить о *генеалогии* или *археологии*. По сути, отличие археологического/генеалогического метода Фуко от исторического заключается в абсолютизации истории — это такая история субъекта, в которой нет ничего, кроме самой истории. Так, нет человека, который сначала есть (вне какой бы то ни было истории), а потом он историзуется — он всегда и с самого начала есть продукт определенного исторического повествования. Он всегда уже кем-то рассказал. Итак, если классический историк или философ положит в основу своего исследования некий объект (например, «безумие»), то он применит субстантивистский подход — он будет писать историю безумия. На этом пути он

будет пытаться продемонстрировать, как менялся облик безумца, как менялось отношение к нему и пр., но при этом он будет работать с химерами, он так и не заглянет в историю потому, что так и не покинет настоящего. Субстантивация пустит его по ложному следу. Благодаря ей историк совершил самую непростительную методологическую ошибку: он предположит наличие некоего «изначального», вне-исторического безумия, историю которого он и попытается нам рассказать. Но такой подход в истории означает конец истории. При этом именно он составляет метод философии, когда она рассуждает о субъекте. По умолчанию в классической философии речь шла о таком «изначальном субъекте», который помещается вне истории, он есть нечто над- и вне-историческое. Фуко, разрабатывая свою археологию субъекта, ставит перед собой задачу последовательной историзации субъекта — он предполагает не то, что *претерпевает* историю, а то, что *рождается* самой историей. Когда в конце XVIII столетия появляется понятие «душевнобольной», то это означает не только рождение термина, это означает появление самих «больных». Следовательно, человек есть то, что и как он говорит о себе или *о нем говорится*. Так, само явление «психического расстройства» есть событие, порожденное определенной исторической дискурсией, и мы не можем полагать его существующим за ее пределами. «Душевнобольной» есть тот, о ком говорит медицина, но если слово возьмет церковная институция, то перед ней предстанет еретик или грешник; если же он будет описан на языке пенитенциарной системы, то он будет уличен как преступник. Но не будем забывать самого главного в этом подходе, а именно десубстантивацию объекта, отсутствие его «изначальности». То есть мало сказать, что существует столько объектов описания, сколько самих языков, — согласно структуралистскому принципу десубстантивации (см. гл. 11) вне языков описания объекта попросту не существует. Во всех случаях описания мы имеем дело с концептуально нагруженным ничт¹. Здесь мы уже вполне близки к тому выводу, который позволит нам понять слова Фуко:

¹ Самым убедительным подтверждением этой идеи может служить объективная трудность определения патологии (болезни) и нормы (здоровья) в психиатрии. На сегодняшний день этот вопрос является одним из самых спорных и проблематичных. До сих пор не ясно, с чем же мы имеем дело, когда говорим о психическом заболевании. Невозможность четкой и однозначной дефиниции психической патологии служит причиной парадоксов не только внутри самой психиатрии, но и в области криминалистики. Так, не ясно, должны ли мы признать вменяемым серийного убийцу на основании присущего ему высокого коэффициента интеллекта и отлично развитой способности к логическому мышлению.

«Человек есть изобретение недавнее». В основе этого вывода лежат два соображения. Если человек создается определенными дискурсивными практиками, или т. н. «техниками знания» (каковой, например, является психиатрия), то это означает, во-первых, что человека в «чистом виде» не существует, а во-вторых, что изменение техник будет означать утрату самого предмета знания. Если «человек» есть конструкция, образованная языком описания, то при смене языка мы утратим всю конструкцию. Как раз это и хочет сказать Фуко: «Человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Человек — всего лишь... малый холмик в поле нашего знания, и... он исчезнет, как только оно примет новую форму. Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего неспокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда — в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке»¹.

Итак, субъект есть *момент истории*, но моментом какой истории он является? Фуко в этом вопросе абсолютно конкретен и при этом солидарен со всей неклассикой — *субъект есть порождение эпохи Просвещения*. День рождения Просвещения следовало бы праздновать вместе с днем рождения Субъекта. Соответственно закат Просвещения, будет означать «смерть субъекта». Принимая же во внимание то, что мы сказали о субъекте выше — его искусственный, фиктивный и иллюзорный характер, то правильнее будет сказать, что субъект есть самый причудливый Миф, рассказанный Просвещением. Появление субъекта в эпоху Просвещения не может считаться случайным событием. В этом вопросе большинство неклассических философов проявляют единодушие — существуют генеалогические причины такого совпадения. Они состоят в безоговорочной победе разума, которую он одерживает только потому, что принимается решение *в пользу разума*. Иными словами, эпоха Просвещения есть эпоха самоопределения европейской культуры, как выбирающей путь разума. *Субъект есть*

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 398–399.

тот, кто становится на этот путь, т. е. тот, кто выбирает рациональную технику знания и сам успешно описывается с ее помощью. В свою очередь, случайностью не является и то, что именно в этот момент появляются *безумие и безумцы*. Опыт рацио нуждается в своем Alter-Ego, чтобы прийти к самому себе; у него нет других способов узнать о самом себе, кроме как начать с противоположности. Это не-разумие, или *иное разума*, неклассика стремится подвергнуть диалектическому прочтению: иное разума — это *иной разум*. В свою очередь, классика повинна в том, что предпочитала в этом вопросе аналитический дискурс: иное разума — это *иоразумие* или *не-разумие*, т. е. враг разума, который должен быть изолирован. Эта изоляция дала рождение субъекту по одну сторону ограничительной линии и безумцу — по другую. Отныне философия оберегает разум, а психиатрия берет на себя заботу о безумии. Но отсюда также следует, что классический субъект новоевропейской философии обязан своим рождением безумцу, а философия субъекта — дискурсу психиатрии; они определяют друг друга.

Но вернемся еще раз к мотиву историчности как таковой. Если история абсолютна, а субъект есть лишь случайное и преходящее ее порождение, то что тогда означает сама эта история? Соблазну субстантивации здесь также противостоит структурный принцип, а именно стратегия, согласно которой социально-историческое измерение является только системой знаков, определяемых исключительно их различиями; в такой системе нет сущностей (которые могли бы ответить на вопрос: «в чем сущность истории или того или иного исторического события»), нет содержания идеи, взятой самой по себе (как в гегелевской системе исторического развертывания Абсолюта), а есть *силы*, т. е. величины относительные, негативные и противоположные друг другу. Если они чем-то и направляются, так исключительно жаждой власти, исходящей не извне, но индуцируемой ими самими. Иными словами, археология рассматривает историю как результирующую динамики разнонаправленных сил. Конкретно это означает, что у истории нет ни авторов (например, Бог), ни заказчиков (например, господствующие классы), ни смысла (например, движение к самопознанию Абсолюта), ни идеи (например, возрастание к свободе). Мы помним общую формулу, которую неклассика сформулировала в отношении истории, — «бесцельное становление» (см. гл. 12). Теперь зная, что археология предлагает такой взгляд на историю, при котором есть одна лишь история, мы можем добавить новые доводы в пользу такой «бесцельности». Если история абсолютна, то все атрибуты, ей приписываемые, также историчны. Например, ключевой атрибут истории — понятие прогресса, которое

появляется в классическую эпоху вместе с появлением понятия «истории», — тоже исторично, т. е. появляется для того, чтобы когда-то исчезнуть. Обман истории заключался в идее прогресса, который представлял над-историческим законом, управляющим всем движением истории, но в действительности он только ее часть — идея, рожденная эпохой Просвещения. Прогресс является еще одним мифом Запада. Но разве не все говорит в пользу прогресса знания? Фуко будет настаивать на том, что история знания (а история, как мы сказали, и есть определенная техника знания), не линейна, не кумулятивна и не целенаправленна. Техники знания (например, составляющие субъекта) вовсе не выводятся одна из другой, но появляются в результате разрыва — необъяснимо и непреднамеренно. Если одни матрицы знания («эпистемы») сменяют друг друга в ходе внезапных и моментальных мутаций, то эволюция разума протекает по неразумным основаниям — история разума не является разумной историей, но, скорее, историей, сплошь состоящей из вопросов.

Итак, субъект есть эффект истории. Эта констатация недвусмысленно намекает на его временность. В действительности мотив историчности субъекта ведет к двум возможным сценариям «завершения». Первый можно назвать *гегелевским или диалектическим*, а второй *структураллистским*. Иначе говоря, «умерщвление субъекта» может быть совершено двумя разными способами. Структуралистский будет состоять в указании на то, что человек исчезает потому, что полностью раскладывается на структуры. А диалектический — в том, что человеку нечем больше заняться, и оттого он самоупраздняется.

Рассмотрим вначале версию структурализма, поскольку мы уже находимся в фарватере ее мысли, и затем перейдем к диалектической интерпретации.

Мы сразу уясним тайный мотив антигуманистических настроений структурализма, если припомним, что он вдохновляется позитивистскими установками (подробнее об этом в гл. 11). Мы помним, что структурализм стремился *объяснить* механизмы культуры, истории, всего, что относится к царству духа и его деятельности активности. Структурализм стремился стать гуманитарной наукой, наукой о духе, а значит, в конечном итоге и наукой о человеке — если угодно, *научной антропологией*, где под антропологией понимается не наука о биологической эволюции человеческого тела, а наука о человеке во всех его измерениях, в том числе социальном, культурном, знаковом и т. д. Но эта задача оказалась парадоксальной по самой своей сути, так как ее успех должен был бы одновременно сопровождаться сокрушительным поражением,

что означает следующее — если науки о человеке действительно возможны, значит, самого человека уже нет. Об этом, собственно, и поспешил возвестить структурализм, указав на целую череду смертей: «субъекта», «человека», «автора», «писателя», «читателя», «философии» (о чем мы еще скажем в заключении) и т. д. Почему науки о человеке возможны только в жанре эпитафии? Вообще говоря, по очень простой причине — если человека действительно можно *строго* описать на языке жестких закономерностей и свести к ряду первичных натуральных процессов, то мы получаем *объект* вместо *субъекта*. Если нам в нашем позитивистском намерении действительно удастся доказать, что любое проявление человеческой активности определяется закономерными объективными процессами, например речь редуцируется к законам языка, поведение — к культурным нормам, мышление — к бессознательным импульсам или нейронным коррелятам и т. д., то что останется вместо субъекта? Сам процесс, порождающий в качестве своего следствия эффект субъектности. Субъекты тогда являются не чем иным, как элементами системы, дающими ей функционировать, или элементами игры, позволяющими ей быть разыгранной. Структуры же (т. е. объективные систематически организованные процессы) будут представлены в субъектах так же, как законы физики представлены в предметах, а законы математики представлены в числах. Как любой физический объект полностью раскладывается на законы физики, поскольку он и есть сами эти законы, так и субъект, если наша задача его научного объяснения увенчается успехом, должен без остатка раскладываться на структуры, его образующие и составляющие. На месте субъекта мы тогда получим *элемент ряда*, каждый раз разного в зависимости от того, какая структура описывается — лингвистическая (субъект как реактивация системы языка), социальная (человек как набор поведенческих реакций), культурная (человек как носитель культурных кодов) и пр. При таком подходе все выглядит так, как если бы мы говорили о субъектах так же, как говорим о шахматных фигурах или игральных картах. Субъект поочередно может быть представлен то лингвистическим знаком, то нейронным процессом, любой единицей, которая специфицирует некий вид отношений, объективных процессов, или, по-другому, структур. Структурный редукционизм ничуть не вредит объекту — сказать, что объект X есть сумма объективных процессов Y и Z, значит, привести научное объяснение объекта X. Но сказать, что субъект N есть совокупность объективных процессов, значит, отказать субъекту в его субъектности. Иначе говоря, до конца объясненный человек и есть конец человека. Но как раз в этом и состояла цель струк-

турализма, которая в действительности была приуготовлена реальными успехами науки: в лингвистике (Соссюр), психоанализе (Фрейд) и экономике (Маркс), а также в естественных дисциплинах, которые ставили перед собой ту же задачу: объяснить человека, чтобы понять его, — которую структурализм переформулирует по-своему: объяснить человека, чтобы убить его. Структурализм, который обращен к миру объективных процессов, рассматривает субъекта как место схождения и манифестации структурных принципов. При этом главная стратегия его аннигиляции заключается в простом и последовательном редукционизме, о котором Леви-Стросс говорит: «Понимание заключается в сведении одного типа реальности к другому, т. к. истинная реальность никогда не бывает самой явной»¹. Двигаясь от событий к структурам и далее, от более частных структур к наиболее общим, структуралистская стратегия движения намерением обнаружить единую и универсальную практруктуру, в которой, наконец, будет устранен дуализм природы и человека, что, в действительности, означает не только отказ от дуализма, но и отказ от человека. В этом состоит смысл знаменитой реплики Леви-Стrossса: «Конечная цель наук о человеке не в том, чтобы конституировать человека, но в том, чтобы растворить его... реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счете, жизнь — в совокупность физико-химических состояний»².

Антигуманистический подтекст структурализма явственным образом противостоит гуманизму экзистенциализма³. Мы помним, что ключевым положением экзистенциализма была идея особого бытия — бытия-человеком, особость которого не в последнюю очередь определялась его свободой (Ж.-П. Сартр). Человек был тем, кто делал мир индетерминистичным (гл. 7). Но поскольку в структурализме нет места индетерминистической картине мира, т. к. структуры жестко определены причинно-следственными отношениями (в связи с чем и становится возможным научное объяснение), то у субъекта отчуждаются и эти атрибуты. Структурализм упрекнет экзистенциализм, а заодно и феноменологию в том, что они только *описывали* человека, но не умели его объяснить. Структурализм же, напротив, намерен объяснить, хотя понимает, что объяснять в каком-то смысле уже и нечего. Несмотря на парадоксальность, такая позиция представляется структуралистам

¹ Леви-Стросс Кл. Первобытное мышление. М., 1994. С. 308.

² Там же. С. 356.

³ См., например: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм.

по меньше мере честнее, чем экзистенциалистские и феноменологические мистификации субъекта. Ведь на фоне универсальных, жестко детерминированных структур рассуждения о субъекте, «который обречен на свободу» и, ничем не обусловленный, экзистирует в поисках собственного проекта, выглядит или осознанным обманом, или наивным заблуждением, но в любом случае — слабой философией.

Впрочем, главная мишень структурализма — даже не феноменология с экзистенциализмом, как бы то ни было, внесшие свой посильный вклад в деконструкцию субъекта, а классический субъект — когитальный и трансцендентальный субъект новоевропейской эпохи. Возможно, самое емкое определение субъекта мы находим в знаменитых словах А. Шопенгауэра: «Субъект есть тот, кто все познает, сам не познанный никем»¹. По такому субъекту² и намерен нанести свой удар структурализм, преследующий, как кажется, самые благие цели — дать ему исчерпывающее, строгое и релевантное в научном плане объяснение. Как ни странно, классика оставила нас наедине с мучительной альтернативой — или человек необъясним, или его нет совсем. В связи с этим неклассика не преминет сделать свое историцistское замечание — классический субъект был рожден эпохой, когда философия находилась в зените славы, а науки только робко начинали свое развитие. В таких условиях казалось, что субъект никогда не будет объяснен без остатка, что он навсегда останется «загвоздкой Вселенной» (А. Шопенгауэр). Но структурализм, рожденный XX столетием посреди набирающего обороты бурного и уверенного роста научного знания, является собой причудливую смесь оптимизма и пессимизма — он исходит из того, что до полного объяснения человека естественными науками остались считанные дни и как раз они и отмеряют жизнь субъекта. Если удастся доказать, что мы есть только трансляторы и ретрансляторы социальных кодов, правил языка, культурных матриц, психологических и физиологических рефлексов, если мы полностью детерминированы нейронным, языковым или культурным кодом, если мы можем быть просчитаны и рассчитаны, то нас уже нет. В этом смысле именно Просвещение означало начало конца субъекта, т. к. именно тогда

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 108.

² В неклассике эта формула попросту переворачивается, т. к. субъект не может познать себя сам, его рефлексия приходит туда, где уже нет никакого мышления. Сам же он может быть познан посредством редукции к бессубъектным структурам.

была сделана ставка на прогресс научного знания. Если Просвещение скажет: «Человек должен быть объяснен для того, чтобы уметь себя контролировать», то структурализм добавит к этому: «И быть контролируемым Другими». Разум означает, в первую очередь, контроль, а знание помогает лучше осуществлять этот контроль. И, таким образом, субъект оказался вполне историческим созданием — тем же процессом, которым он был рожден, он и будет сведен на нет.

Итак, поскольку возможны науки о человеке, постольку невозможен сам человек. Такова структуралистская версия исторического исчерпания человека — он исчезает, т. к. теперь мы знаем: *субъект есть явление объективное*.

В чем же состоит диалектическая версия? Вспомним, что в неклассике человек в своей диалектической интерпретации определяется как тот, кто способен к деятельной активности или, в соответствующей терминологии, к негации (отрицанию) мира в действии (см. гл. 7). Роль человека в бытии заключается в его преобразовательной функции — он привносит в мир новое, отменяя старое, он есть чистая свобода и чистая деятельность, и как раз эти диалектические качества являются подлинными конститутивами человеческой природы. Мы помним также, что из этих уникальных качеств субъекта складывается его историческая роль в бытии, именно благодаря им человек способен к созиданию временности мира и обращению его в историю. Эта антропологическая версия диалектики, с которой мы знакомы по большей части в связи с интерпретациями А. Кожева, и служит отправной точкой для рассуждений о «конце человека» (равно как «конце истории»), понимаемом в данном случае как исчерпание человеком своей исторической миссии. В чем же эта миссия состоит? Она напрямую вытекает из того, что человек утрачивает главные мотивы своей отрицающей активности — неудовлетворение существующим положением дел, порядком бытия. Что же его не устраивает конкретно? В первую очередь, свое собственное положение в бытии, например рождение в бедности или в условиях, не отвечающих его желаниям и надеждам. Но главным образом, его не может устроить отсутствие свободы, т. е. возможности изменять среду своего обитания, двигаться от того, что *есть*, к тому, что желаемо. Именно желание получить и утвердить свою свободу, свободу к выбору действия и свободу самого действия и есть главный источник активности субъекта. Человек действует тогда, когда ищет свободы, и, будучи неудовлетворен налично-данным, готов в кропотливой борьбе отвоевывать свое право быть свободным. Сама же эта борьба или, правильнее сказать, история этой борьбы и есть история человечества и на самом деле история Абсолюта.

В связи с этим Гегель и определяет историю как «движение к возрастанию свободы». Желание свободы напрямую связано с «жаждой признания» — мы хотим, чтобы нас признали как индивидуальное свободное существо, следовательно, мы также вынуждены бороться за это признание. Этот путь к снисканию и признанию свободы для каждого отдельного человека есть тяжелый труд, и подчас в борьбе за самоутверждение человек может лишиться жизни, в то время как для Абсолюта в целом это и есть история его развития. Гегель в своей философии истории даже укажет четкие хронологические рубежи самовозрастания Абсолюта к свободе — от не-свободы всех (в восточных тираниях древнего мира) через свободу немногих (в античной Греции) к свободе всех и каждого (в идеальном и гомогенном государстве Прусского типа). Обретение все большей свободы не дается человеку просто так — он сам завоевывает ее, ведя непрестанные кровопролитные войны за признание: рабы восстают против своих угнетателей-господ, крестьяне против феодалов, одним словом, притесняемые против притеснителей. Поздняя неклассика, вдохновляясь в первую очередь кожевскими прочтениями Гегеля, — особо настоятельно акцентирует этот нюанс — человек не просто «делает историю», он «делает историю в борьбе». Солидный революционный подтекст политических настроений неклассики восходит именно к этой тематике — не случайно в марксистских и постмарксистских риториках термин «борьба» повсеместно заменяется на «революционная борьба». Но под «борьбой» здесь также подразумевается борьба идей — в конечном итоге именно за них сражаются люди. История Абсолюта есть история противоборства идей, которому соответствует противоборство людей (как инструментов самосознания Абсолюта). Тогда если история есть история движения Абсолюта к самому себе, то не удивительно, что история заканчивается тогда, когда Абсолют наконец достигает себя, узнает себя в акте рефлексивного самопостижения, т. е. собственно становится Абсолютом. И поскольку Абсолют есть тождество Субъекта и Объекта, а также совпадение Тождества со своим Иным, то это означает, что и все человечество, равно как каждый конкретный человек, может сворачивать боевые знамена, ведь отныне оно (он) не встречает вне себя ничего, что следовало бы преодолевать или отрицать, ничто не мешает ему утверждать и быть утвержденным. Для человечества это означает, что оно вступает в фазу завершения истории (борьбы-действия), т. к. образует равновесное и благополучное общество, в котором должны быть усмирены все конфронтации, погашены очаги социального неравенства, устраниены механизмы отчуждения и эксплуатации, достигнуто единение на основе равенства и братства, установлена гражданская солидарность и пр.

Должно случиться то, что и движет человеком на протяжении всей его истории, — все люди признают друг друга как равных себе, а свободу, равно как признание, больше не надо будет отвоевывать с оружием в руках. Период кровавых стычек, войн и революций завершится вместе с самой историей. Вот, что говорил в этой связи Ф. Фукуяма в 1989 г.: «То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества... Ведь человеческая история с ее конфликтами зиждется на существовании “противоречий”: здесь стремление древнего человека к признанию, диалектика господина и раба, преобразование природы и овладение ею, борьба за всеобщие права и дихотомия между пролетарием и капиталистом. В общечеловеческом же государстве разрешены все противоречия и утолены все потребности. Нет борьбы, нет серьезных конфликтов... а что осталось, так это главным образом экономическая деятельность»^{1, 2}. Разумеется, речь идет о том, что история закончилась лишь в области идей, в теории. До практического завершения человечеству еще понадобится какое-то время. Но борьбы идей уж более ждать не придется, ибо победила *одна Идея* — идея гомогенного (общечеловеческого) государства, где каждый индивид должен быть признан всеми другими в качестве свободного и равного им. Все остальные *идеи* были отклонены историей. Кроме того, не будем забывать, что «идея» в системе диалектической философии вовсе не пребывает в фантастическом царстве над-физического (как нечто абстрактное), но есть абсолютно конкретная и выраженная в понятии реальность. И поэтому воплощение этой идеи в жизнь есть вопрос времени, но не истории. В условиях достигнутого Абсолюта человеку незачем враждовать с миром других, принуждая признать в себе свободного индивида, и незачем противостоять природному миру, пытаясь его покорить или усмирить. Таким образом, борьба и труд, два

¹ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 135.

² При этом для Фукуямы гомогенное государство есть «универсализация западной либеральной демократии как окончательной формы правления», что, конечно же, «не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет... ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко». Он утверждает следующее: «Появляющееся в конце истории государство либерально — поскольку признает и защищает, через систему законов, неотъемлемое право человека на свободу; и оно демократично — поскольку существует с согласия подданных». (Там же. С. 136).

главных модуса, в которых реализуется диалектическое действие, утрачивают тот смысл, который был им присущ как двигателям истории. Движение истории, некогда начатое благодаря тому, что субъект был разъединен с объектом, т. е. мир структурировался противостоянием дуальностей, останавливается тогда, когда достигается Абсолютное Знание, т. е. знание Абсолюта о самом себе. Это означает, что на уровне идей нет противостояния, есть только одно правильное знание — диалектическое учение об Абсолюте, которое в действительности не есть учение «о», но есть знание Абсолюта о самом себе, момент его рефлексивного самопостижения. Как раз это мгновение и есть последний миг застывающей истории человечества. Гегель, как философ, всегда обращенный к конкретности, и в данном вопросе верен себе — можно назвать точное время остановки истории. Это, разумеется, момент создания гегелевской системы — если философия Абсолюта, написанная Гегелем, и есть рефлексия Абсолюта, узñaющего самое себя, то момент обретения Абсолютом саморефлексии (устами Гегеля) и есть финальный аккорд истории. Кроме того, у нас есть два главных критерия, указывающих на завершение истории. «Абсолютное Знание... возможно только: 1) во всеобщем и гомогенном состоянии, в котором каждый человек не является внешним по отношению к другому и в котором не существует никакого неуничтоженного социального сопротивления; 2) в рамках Природы, покоренной трудом Человека, Природы, которая не сопротивляется более Человеку, не является чуждой ему»¹. Если же мы зададимся практическим вопросом: «когда мы можем считать историю исчерпанной, и какие признаки на это указывают», то ответ будет однозначным — отсутствие поводов к борьбе и противостоянию и есть искомый критерий.

Итак, в finale нас ждет общество всеобщего благоденствия, однако едва ли это общество можно назвать человеческим, ведь человек, по данному диалектикой определению, есть тот, кто *действует*. А действовать его побуждает неудовольствие, жажда признания и желание утвердить свою свободу и индивидуальность. Но что же ему делать и чем заняться, если он получает все это в избытке и ничто не может расшевелить его, довольного и удовлетворенного? У Кожева читаем: «По Гегелю, Человек есть не что иное, как Желание признания, и История есть процесс постепенного удовлетворения этого Желания, которое полностью удо-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. С. 244.

влетворяется посредством построения всеобщего и гомогенного Государства...»¹. Но как ни странно, для самого человека такой финал не предвещает ничего хорошего. «Бездействовать — значит быть не так, как свойственно быть *человеку*. Это значит быть в качестве *Sein*, наличного, природно-данного бытия. Это значит — опускаться, дичать»². В этих последних словах Кожева как раз и содержитя главный мотив диалектической версии «смерти Человека» — человек, который не борется, не действует, вскоре утрачивает то существенное, что и делало его человеком. Последующая неклассическая мысль будет активно развивать эту тему; в разных словах и выражениях мы будем встречаться с одной и той же идеей — история закончилась, мы вступаем в постисторию. Но «постисторический человек» для неклассической философии является настоящим оксюмороном, т. к. человек или действует, или его нет. Историзация субъекта по-диалектически означает: если человек есть явление историческое, то конец истории совпадает с концом человека. Многочисленные неклассические тексты, посвященные этой теме, подчас эпатирующие своими названиями³, по-разному описывают последствия исчерпания и стагнации подлинно человеческого в человеке. Некоторые авторы говорят об обращении человека в автомат, продолжение машинно-технического процесса⁴. Другие склонны увязывать остановку истории с проблемами современного терроризма — речь идет о том, что *остаточная* (*нереализованная*) *негативность*, не задействованная в процессе формирования истории посредством отрицания налично-данного, обращается против самого сбывшегося, ставшего Абсолютом реального. Но истоки этих и других интерпретаций берут свое начало в диалектическом понимании человека и истории и, например, в одном из следующих рассуждений А. Кожева: «Если... Человек прекращает отрицать данное и отрицать себя в качестве данного или врожденного, то есть творить новое и творить себя в качестве “нового человека”, довольствуясь поддержанием идентичности с самим собой и сохранением “места”, которое он уже занимает

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 37–38.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. С. 304.

³ Например, работа Ж. Бодрийяра «2000 год не наступит», написанная незадолго до его наступления.

⁴ Наиболее представительный автор этой констатации — Ж. Бодрийяр, отказывающий современному человечеству в признании его производительной и исторически значимой роли.

в Космосе; другими словами, если он прекращает жить в соответствии с будущим или с “проектом” и остается определенным исключительно прошлым или “памятью”, — он прекращает быть подлинно человечным; он становится животным, быть может, животным “ученым” и достаточно “усложненным”, совершенно не похожим на всех прочих природных существ, но не являющимся чем-то по существу “отличным” от них¹. Итак, когда неклассика говорит об упразднении человека, то она подразумевает, конечно, не физическое устранение человеческих существ. Так же как и «конец истории» не означает, что на смену «сегодня» не придет «завтра», но только то, что смену этих дней уже нельзя назвать историей, так же и «конец человека» означает лишь то, что постисторический «человек» дегуманизируется, *бездействуя*, он утрачивает свой подлинный антропологический ресурс и становится частью природного мира. «На самом деле конец человеческого Времени или Истории, т. е. окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида означает просто прекращение Действия в самом сильном смысле этого слова. Что практически означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение Философии: раз Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе Мира и Я. Все же остальное может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т. д., все, что делает Человека счастливым»².

Но, возможно, главная интрига идеи «смерти субъекта» заключается в самой последней фразе этого обширного пассажа. Если человек может продолжать быть счастливым и переступив порог постистории, то так ли велика цена, приносимая им в жертву? Неклассика не готова обнадежить нас в этом вопросе — утрата человеком человеческого вряд ли может быть чем-то компенсирована. Но она может утешить, сказав, что остается «человеку» за вратами истории. Это как раз то, что было упомянуто Кожевым: «искусство, любовь и игра». Если мир по ту сторону истории есть только пародия на мир, то в таком мире любая серьезность смешна, а любая претензия на установление чего-то нового, будь то идеи или события, несерьезна. Ведь содержание мира исчерпано. Но если наши действия уже не изменяют мир, то вряд ли они имеют

¹ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. С. 75.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. С. 205.

большую ценность, и если наши слова не творят историю, то они немногого стоят. Что бы отныне ни предпринималось, не имеет смысла. Время великих открытий безвозвратно ушло в прошлое, великие философские системы остались в истории, тогда как человечество ее покинуло. В постисторическую эпоху философию заменит искусство, борьбу — любовь, а труд — игра. Но что заменит человеку его решимость к Действию? Ирония и смех. Они, последние наследники негативности, позволят «человеку» постистории совершить свое заключительное усилие по отрицанию мира. Постисторический человек уже не может менять реальность, но еще может над ней смеяться. Как кажется, именно об этом говорит Фуко: «Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, всем тем, кто не согласен на формализацию без антропологизации, на мифологизацию без демистификации, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, — всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех»¹.

Глава 16

ВСЕГДА ЛИ МЫ ГОВОРИМ ТО, ЧТО ДУМАЕМ, И ДУМАЕМ ТО, ЧТО ГОВОРИМ?²

Иной раз может показаться, что без сложного психоаналитического вмешательства почти нереально разобраться в сущности тех отношений между языком и мыслью, которые установлены

¹ Фуко М. Слова и вещи // Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: А-cad, 1994. С. 389.

² Этим высказыванием мы обязаны Л. Кэрроллу: «Надо говорить то, что думаешь!

— Я всегда так и делаю! — выпалила Алиса, а потом, чуточку подумав, честно прибавила: — Ну, во всяком случае... во всяком случае, что я говорю, то и думаю. В общем, это ведь одно и то же!

— Ничего себе! — сказал Шляпа. — Ты бы еще сказала: “я вижу все, что ем” и я “ем все, что вижу” — это тоже одно и то же!» (Кэрролл Л. Алиса в стране чудес // Кэрролл, Нэсбит. М.: Стрекоза-пресс, 2002. С. 67).

неклассической философией. С одной стороны, язык наделяется всемогущими предикатами — в нем мысль черпает свой исток и в него же она возвращается. С другой стороны, язык обрекает мысль выражать то, что пригодно языку, а не мысли. Какое же утверждение окажется верным? В условиях вечной войны или вечной любви пребывают мысль и речь? Попробуем в этом разобраться.

Тема репрессивности языка, в первую очередь, восходит к структурализму — мы помним, что им было весьма наглядно продемонстрировано, как работает любая система означения: она позволяет одни коды и запрещает другие (см. гл. 11). При обмене сообщениями позволительно выражать только то, что уже предписано кодом, т. к. код предшествует сообщению. Так, любая система знаков заранее оговаривает возможные коды и способы их декодирования. Например, если мы условились передавать информацию посредством последовательности штрихов и точек и договорились о двух важнейших комбинациях: «два штриха» — «все хорошо», «две точки» — «есть проблемы», — то комбинация «точка-штрих» ничего не будет означать в этой системе означения. Она будет бессмысленным высказыванием, которое принимающая сторона попросту отбракует. В связи с этим структурализм формулирует одно из главных правил обмена знаками — то, что *может быть* сказано, предшествует тому, что *будет сказано*. И поскольку именно код, а не адресат решает, что будет передано в акте коммуникации, то остается только надеяться на существование предустановленной гармонии между кодами и сообщениями. Эта вера, однако, мало чем подкреплена — во-первых, мы не знаем, кому могли бы присвоить авторство естественных языков (кодов). В нашей памяти, как индивидуальной, так и коллективной, нет того первого раза, когда имена соотносились с вещами при нашем деятельном участии, а для состояний нашего опыта подыскивались подходящие означающие. Никто из нас не создавал тот язык, на котором мы вынуждены говорить, и человечество, в целом, пребывает в условиях *уже готовых языков*, трансформацию которых нам возможно и дано проследить, но чей генезис, увы, уходит корнями в мифическую древность. Во-вторых, у нас есть серьезные подозрения в пользу того, что между реальностью и языком существует не покрываемый никакими знаками остаток. Эта остаточная реальность может быть замечена нами и в пределах своего родного языка, когда мы мучительно подыскиваем слова для выражения имеющегося у нас опыта. Но она тем более заметна при переходе с языка на язык — некоторые сообщения, которым соответствует определенный опыт переживаний, оказываются не воспроизводимыми в ином языке. Эта проблема, известная как «проблема не-

переводимости», прямо указывает на границы кода, с которыми говорящие агенты вынуждены считаться. Так, искренне желая поделиться со своим иноязычным другом всей саркастичностью и юмористичностью некоторого выражения русского языка, может статься, что, несмотря на самый тщательный и творческий перевод, от оригинального высказывания останется лишь бессмысленная оболочка или мы лишь отчасти будем удовлетворены переводом, т. к. обнаружим, что при условно сохраненном смысле кудато исчезли и шарм, и обаяние первоначальной конструкции.

Итак, именно структурализм убеждает нас в отсутствии предустановленной гармонии между языком и мыслью (переживанием, которое мы пожелали бы выразить).

Однако еще до структурализма мы встречаемся с этой идеей у авторов ранней неклассики — в первую очередь, у Ф. Ницше. В отличных от структурализма терминах и выражениях «философия жизни» говорит нам то же самое — язык, будучи понятийным образованием, индифферентен и глух к индивидуальным переживаниям человека. Представители этого направления в большей мере сосредоточиваются на убийственной роли *понятия* в опыте говорящего субъекта. Переживание, оформленное в слове, утрачивает свою индивидуацию по простым причинам — мы вынуждены проговаривать то, что испытываем как уникальный, единичный и неповторимый опыт на языке общих понятий, которые аннигилируют частное и единичное, сохраняя лишь всеобщее и универсальное. Мы обречены, таким образом, называть свое чувство «влюбленности», имеющее тысячи оттенков и нюансов словом, имеющим такое значение в словаре понятий, которое абстрагируется от всех деталей и подробностей, сопутствующих непосредственно нашему чувству. Очевидно, что система понятий языка не в состоянии удовлетворять желания каждого влюбленного пользователя словаря в их надежде изобретения нового слова для нового опыта. Даже если такое пожелание было бы удовлетворено и мы могли бы вообразить некую гипотетическую страну, где всем жителям позволено использовать свои собственные слова для обозначения своих собственных не похожих на чужие настроений, то, как можно предположить, сами жители такой страны, вероятнее всего, отказались бы от сомнительного блага, ибо довольно скоро обнаружили бы, что решительно не в состоянии понимать друг друга. Сказанное есть вывод из простого и, как кажется, интуитивно понятного правила — *нет и не может быть индивидуального языка*. Пользоваться языком означает, таким образом, готовность принести частное в жертву всеобщему. Вот что об этом пишет Ницше: «Подумаем еще особенно об образовании понятий. Кажд-

дое слово тотчас производится в понятие тем, что его заставляют напоминать нам не единичное индивидуальное переживание, которое его породило, а приоравливают одновременно к бесчисленному количеству случаев, более или менее подобных, т. е., строго говоря, не подобных. Каждое понятое возникает из предположения одинаковым неодинакового. И как верно то, что один лист никогда не одинаков совершенно с другим, то и понятие "лист" образовано благодаря произвольному опущению этих индивидуальных различий, благодаря забвению того, что различает; так-то получается представление, будто бы в природе, кроме листьев, есть еще — "лист", служащий их первообразом, по образцу которого сотканы, нарисованы, размерены, раскрашены и завиты все листья, но это сделано неловкими руками, так что ни один экземпляр не может считаться верным отражением этого первообраза¹. Разумеется, эта проблема была хорошо известна и в классике. Начиная с Платона проблема отношения единичных вещей и общих понятий не переставала мучить философскую мысль. Но ее острота в неклассике обусловлена отказом от платоновского решения: никто не желает признавать мир единичных вещей иллюзией, а мир абстрактных понятий — реальностью. По меньшей мере «философия жизни» страстно противостоит такому нелепому способу обеспечивать жизнь. Надо отметить, неклассическая философия особенно болезненно относится к трудностям выражения частного на языке всеобщего. Классика, как кажется, не видит здесь большой проблемы². Например, вот что можно прочитать на этот счет у Г. Лейбница: «Хотя существуют только единичные вещи, небольшая часть слов тем не менее состоит из общих терминов, так как невозможно, чтобы каждая отдельная вещь могла иметь свое осо-

¹ Ницше Ф. Об истине и лжи во внеравственном смысле // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / пер. с нем. В. М. Бакусева; ред. совет: А. А. Гусейнов и др.; Ин-т философии РАН. М.: Культурная революция, 2005. Т. 4. С. 178.

² При обсуждении соотношения общих понятий и единичных случаев (вещей) классическая философия в большей степени озабочена проблемой того, как возможно, что понятия говорят о вещах? Скорее, в такой редакции проблема отношения единичного и общего лежала в основе известного в классике спора об универсалиях. Вопрос в большей степени касался того, каким образом при явственно различающемся наборе частных случаев, которые описывает язык понятий, мы находим возможность успешно (по меньшей мере достаточно эффективно) пользоваться языком. Проблема того, что в условиях использования языка общих понятий, на котором приходится выражать единичный опыт, говорящий субъект всегда что-то не договаривает, оставалась за скобками рассмотрения классической философии.

бое, отдельное название; кроме того, для этого потребовалась бы такая чудовищная память, по сравнению с которой память некоторых полководцев, умевших назвать по имени всех своих солдат, была бы ничем. И это возросло бы до бесконечности, если бы каждое животное, каждое растение и даже каждый листик растения, каждое зерно, наконец, каждая песчинка, которые нам нужно было бы назвать, должны были получить свои названия. А как назвать части по видимости однородных вещей вроде воды и железа? Кроме того, эти особые названия были бы бесполезны, так как главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей. Поэтому достаточно сходства, которое дается общими терминами»¹.

Представителям неклассической философии такого сходства окажется явно недостаточно (ниже мы увидим почему), тем более что и в пределах классики — факт остается фактом — язык безучастен к единичному. Будь то красная роза, вольно произрастающая в саду и лишь слегка распустившая первые лепестки, или белая роза, плененная моей вазой и тихонько отцветающая, словарь предпишет нам именовать и то, и другое «розой». Если же кто-то воспротивится такому упрощению, то ему придется написать поэму, где, разумеется, каждое из использованных слов тоже будет компромиссом, стремящимся избежать понятийной стандартизации, с одной стороны, и высказать нечто общепонятное — с другой.

Но не будем забывать, что проблема несоизмеримости волнует неклассику не только как проблема выражения уникальности вещей, но и, в первую очередь, как трудность выражения *индивидуальных переживаний*. Именно этот смысл проблемы ложится в основу неклассической критики языка, и как раз этот смысл как будто ускользает от внимания классической философии. В классической философии по умолчанию предполагается, что у людей, использующих один язык, одно и то же слово вызовет одну и ту же мысль, равно как одинаковые мысли могут быть истолкованы в схожих словах и выражениях. Именно в этом заключается смысл процитированной выше идеи Лейбница: «Главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей»². Но, как кажется, у нас нет убедительных доводов в пользу такой гармонии. Вера в совпадение между словами и мыслями одного человека, а также между словами и мыслями

¹ Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении. Сочинения: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 184.

² Там же.

другого требует действия предустановленной гармонии не только между *словом и мыслью*, но также между *словом и словом*. Соответствует ли тот визуальный опыт, который я называю «красное», опыту моего собеседника, прибегающего к аналогичному слову? В пределах человеческого опыта такая верификация невозможна. Для любого ответа на этот вопрос нам понадобился бы трансцендентный гарант, а для положительного ответа нам пришлось бы допустить, что он обеспечивает предустановленную гармонию, но неклассика не принимает таких решений.

В неклассике речь, в первую очередь, идет о том, чтобы обратить внимание на несоизмеримость реального внутреннего опыта субъекта и тех возможностей по их экспликации, которые представлены ему средствами языка. Трудность состоит в том, что, имея предположительно разный внутренний опыт, мы прибегаем тем не менее к одним и тем же способам вербализации, вследствие чего субъект не всегда может выразить то, что он намеревается выразить. Все мы принуждены говорить на одном и том же языке. Но в какой мере мы согласны проговаривать свой внутренний мир в словах, равно пригодных для передачи переживаний *другого*? И до какой степени можно надеяться на совпадение словарей коммуницирующих агентов? Скажем, вслед за бесчисленным количеством иных пользователей словаря мы именуем некое волнующее нас чувство «влюбленностью». Означает ли это, что все мы испытываем идентичные чувства? Если следовать логике словаупотребления, то мы должны были бы положиться на то, что, произнося одно и то же слово (например, «страх», «боль» или «изумление»), мы и испытываем *одно и то же*. Но как кажется, идея тождественности внутренних миров вряд ли нас может убедить, т. к. два разных человека, жалующихся на «боль в колене», скорее всего, переживают свою боль по-разному. Применение одних и тех же слов в данном случае было бы разумнее рассматривать как результат очень условной лингвистической конвенции — ведь мы вообще не имеем возможности сравнивать ментальные состояния разных людей с целью установить их сходство или различие. И в этом смысле мы и сами не знаем, по какому праву мы могли бы относить слово «боль» к тому, что в определенных случаях испытываем. Простейшим выходом из такой ситуации будет решение назвать свое состояние так, как называют его *все*. Каждый из нас предоставлен своему внутреннему опыту как безмолвный свидетель, но лишь только потребуется взять слово, и мы вынуждены одолжить его у Другого, который, в свою очередь, также не является его хозяином. Все мы говорим на языке, на котором говорят другие. Это более чем естественно — вознамерившись создать

внутренний словарь, где каждому термину было бы поставлено в соответствие единичное индивидуальное переживание, мы не смогли бы объясниться с другим. Для того чтобы нас понимали, мы вынуждены говорить на общепонятном языке, используя не индивидуальный, а коллективный словарь. И мы вправе ожидать того же от других говорящих субъектов. Но чьим же языком мы тогда все пользуемся? Очевидно, что *ничьим*, ибо только язык, который не принадлежит никому, может принадлежать всем сразу. Спрашивать о его авторстве было бы бессмысленно, и, возможно, не менее наивно было бы интересоваться, чьим изначальным внутренним переживанием некий реальный язык был соразмерен. Язык бессубъектен и анонимен, ибо нет того, кто владел бы этим словарем по праву. Причем таковым он является по самой своей сути. Конечно, мы могли бы вообразить себе ситуацию, при которой существующий ныне язык был некогда создан чьими-то авторскими усилиями как язык индивидуальный и затем был навязан всем остальным. Но идея, заложенная в такой образ, не совсем верна, т. к. сама идея создания индивидуального языка, как кажется, будет задачей неразрешимой. Это связано с тем, что язык является самым ненадежным хранителем опыта. Даже если нам удастся найти некое соответствие между переживанием и словом, то может статься, что уже завтра оно придет в негодность. Некое состояние, которое сегодня нашло свое выражение в слове «влюбленность», вскоре претерпит столь серьезные изменения, что уже завтра мы должны будем подыскивать новые слова, тоже, к сожалению, недолговечные. Эта трудность напрямую связана с тем, что Лейбниц описал как непроизводительное дробление языка. Если бы опыту позволительно было употреблять язык так, как ему благорассудится, язык и его идея были бы разрушены. Если язык тяготеет к универсализации, то опыт, напротив, движется в сторону все большей индивидуации. Существует и обратная проблема — язык не удерживает того опыта, который мы ему доверяем. Мысль, сформулированная в слове, может по прошествии времени перестать откликаться на эти слова. Мы можем с удивлением обнаружить, что слова остались, в то время как атрибутируемый им смысл ушел. Эта проблема («сдвига языка», как ее иногда называют) напрямую вытекает из проблемы абстрактности понятия — если оно пренебрегает всеми деталями опыта, то, даже если нам удастся избежать искажения при передаче смысла, описание будет неполным, и, соответственно, обратная реконструкция слова в мысль пройдет с определенными потерями. Тогда каждый отдельный индивид поставлен в сложное положение — он надеется быть субъектом, но вынужден выражать свои состояния на

бессубъектном языке. Сложность вызвана тем, что опыт мысли и опыт слова разложены уже с самого начала. Ибо мысль (внутреннее переживание) свершается как индивидуальный внутренний опыт, но слова, в которые мы могли бы его упаковать, всегда уже экстериоризованы и социализованы — *это не мои слова, но слова Другого* («Большого Другого» в терминологии Ж. Лакана, что означает «с и м в о л и ч е с к и й п о р я д о к» в целом).

Таким образом, объективация опыта в слове всегда протекает как некая радикальная неудача. Можно, следовательно, заметить, что *я никогда не говорю то, что думаю*. Но *я также и не думаю то, что говорю*: если опыт мысли есть опыт внутренней речи, то мышление отчуждено и от самого себя, оно отгорожено от себя всей широтой слова. И таким образом, обретая право говорить, субъект утрачивает свою субъектность, понимаемую как *непосредственное* переживание. Язык разлучает субъекта с самим собой. Позволив себе говорить, мы позволяем говорить Другому. Именно через речь механизм десубъективации вступает в свои права: «говорить» — значит, растворившись в языке, перестать быть собой. Сказанное позволило, в частности, Лакану заметить, что, если истинный субъект существует, он должен быть *аутистом* — человеком, который не говорит, но предоставлен внутреннему опыту на правах немого владельца. Такова диалектика выбора быть субъектом — или мы говорим, чтобы нас считали субъектом другие, в то время как мы уже перестали им быть, или молчим, сокращаясь как субъект, но зато другие перестают в нас его видеть¹. Это означает, в свою очередь, что субъект изначально расщеплен, и не может собраться до тех пор, пока говорит; только молчание может обеспечить искомую целостность, которая никогда бы не нарушалась словом.

Итак, в нечувствительности языка к единичностям и индивидуальным переживаниям субъекта заключается еще одна из его репрессивных функций. Отныне, желая взять слово, мы должны помнить не только об ограничениях, наложенных кодом, но и о принесении в жертву уникальности воспринятого нами опыта.

Диалектика, в свою очередь, напрямую связывает эту особенность языка с *негативностью*. Слово отрицает вещь для того, чтобы всегда иметь ее в наличии. Право говорить есть также и право распоряжаться вещами, но это право даровано нам возможностью утраты вещей. Речь в мире и, если до конца следовать диалектической логике, *речь самого мира* возможна как результат или след-

¹ «Жизнь или кошелек» (т. е. «Слово или Субъектность») — так Лакан определит эту трудность.

ствие существования в мире негативности. Речь есть в буквальном смысле *бытие небытия* — чистая негативность. Мир может говорить о самом себе (посредством человека, как воплощенной негативности), потому что он длится во времени, а значит, уничтожает одни свои состояния, двигаясь навстречу другим. Что означает уничтожить вещь, расчистив слову место? Диалектика подразумевает под этим уникальную способность языка обращаться с вещами как с наличными объектами. Слово наделено магической, но иллюзорной властью представлять вещь в ее отсутствие. Но власть эта выходит далеко за пределы одного только представительства, поскольку с помощью речи мы можем сделать с вещью все, что угодно. Говоря о «розе», мы можем мысленно отправить ее некоему адресату на другой конец земного шара, мысленно ее прекрасить, расстаться с ней и вновь вернуть в свое пользование. Речь, таким образом, не только говорит об отсутствующих вещах так, как если бы они были в прямом непосредственном доступе, но еще и безгранично властвует над ними — любое действие, совершенное над вещью, лишенной в знаке материального воплощения, возможно; она может уничтожить существующую вещь и воскресить несуществующую. Если же онтология, как учит нас диалектика, не удвоена, то мир не делится на слова и вещи, речь не говорит о *мире*, но сам *мир говорит о самом себе* посредством дискурса человека. Каким образом тогда мир может называть себя в слове? Это возможно благодаря негации. Поскольку в мире всегда уже присутствует негативность, а именно *реальная временност* мира, т. е. реальное небытие ряда его состояний, равно как *реальная возможность* несуществования существующих состояний, то и отмечена миром самого себя в слове становится возможной. Только потому, что весь существующий мир *мог бы не существовать*, и это чистая возможность *реальна*, мир может заговорить о самом себе. Речь исторична по самой своей сути — она позволяет говорить и думать о несуществующих вещах, о давно прошедших событиях и давно умерших людях. Язык в этом смысле есть просто поименованная констатация того, что вещи отделены от самих себя своей собственной конечностью.

Вот что об этом можно прочитать у М. Бланшо: «Я говорю: эта женщина. Слово дает мне то, что оно означает, но предварительно подавив его. Чтобы я мог сказать: эта женщина, — я должен так или иначе лишить ее плотской реальности, сделать ее отсутствующей, уничтожить ее. Слово подает мне некую сущность, но лишенную бытия. Оно становится отсутствием бытия, отрицанием его, тем, во что оно превращается после того, как его лишают бытия, то есть самим фактом небытия. С этой точки зрения говорить — это

странное право. Гегель писал в тексте, предшествовавшем “Феноменологии”: “Первым действием, сделавшим Адама господином зверей, было их называние, то есть отмена им их существования (как существующих)”. Гегель имеет в виду, что с этого момента кошка перестала быть исключительно реальной кошкой, чтобы стать также идеей. Бог создал живые существа, а человеку пришлось их уничтожить.

Безусловно, моя речь никого не убивает. И, однако, когда я говорю: эта женщина, — реальная смерть объявлена и уже существует в моей речи; моя речь подразумевает, что эта женщина, находящаяся здесь сейчас, может быть разлучена сама с собой, отделена от собственного существования и присутствия и погружена в несуществование и неприсутствие; моя речь, по существу, представляет такую разрушительную возможность; в каждый момент она содержит явный намек на подобное событие. Моя речь никого не убивает. Но если бы эта женщина не была на самом деле способна умереть, если бы в каждое мгновение жизни ей не угрожала смерть, с которой она связана сущностной связью, я не смог бы производить такую “идеальную” негацию, это отложенное убийство, которым является моя речь¹.

Столь высокая цена речи также ее и обесценивает. Говорить не значит что-то выражать, речь не посредник и не медиум, но, скорее, «я начинаю говорить не для того, чтобы что-то сказать, — это ничто заставляет меня говорить; а само ничто не говорит — оно обретает сущность в слове, и сущность слова — это тоже ничто»². Это, в свою очередь, означает, что *когда я говорю, то ничего не думаю, а когда думаю, то ничего не говорю*.

Вне зависимости от убедительности всего вышесказанного оно может показаться нам слишком абстрактным. Существует ли какая-то конкретная мотивация у того, чтобы доказывать принципиальную релевантность слов и мыслей или ничтойность того и другого? Она, безусловно, существует и будет нами незамедлительно обнаружена, как только мы перейдем к несколько расширительному истолкованию языка. Сделать это нам вновь помогут структуралистские стратегии, благодаря которым язык начинает пониматься не только как лингвистическое образование, но также и как явление *дискурсивное*. Иначе говоря, под «языком» мы должны теперь подразумевать не только обычный, естественный язык той или иной народности, но любое сколь угодно сложное знако-

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 33.

² Там же. С. 37.

вое образование, как то философия, мода, политика, религия, мифология, наука и пр. В пределах каждой сколько-нибудь обширной дискурсивной среды возможны и более частные подчиненные дискурсы. Так, можно рассматривать пространство политической мысли как дискурсивную среду, в которой представлен либеральный или радикальный дискурсы. В свою очередь, в философской дискурсивной среде могут быть обнаружены дискурсы эмпиризма и реализма. Также и последующее дробление дискурсов возможно; например, в либеральном дискурсе можно обнаружить специальный дискурс «о правах человека» и т. д. Для чего эта сложная классификация может потребоваться? Структурализм говорит нам: все пространство знаков, производимых социумом, есть не что иное, как мириады таких макро- и микродискурсов, каждый из которых организован в соответствии со своими внутренними правилами, но все из которых претендуют на некую истинность и объективность, т. е. на метапозициональность. Это обстоятельство позволяет сказать, что все дискурсы стремятся к власти — к власти объяснять мир в терминах окончательного словаря. Дискурсы, таким образом, есть некие языковые практики. Если соединить эту идею с дискурсом диалектики, то можно сказать, что языковые практики есть способы, какими мир говорит о самом себе (посредством производства знаков). Эти практики будут названы в структурализме (конкретно Р. Бартом) *вторичными системами, мифологиями, означаемыми коннотата*, но, в первую очередь, принимая во внимание устремленность дискурсов к власти, *идеологиями*. Дискурсы идеологичны разными способами: во-первых, они формируют представление общества о самом себе (ибо общество так говорит о себе, как оно говорит о политике, моде или научных открытиях); во-вторых, оно обладает принудительной силой по отношению к каждому конкретному носителю языка (никто из нас не создает тех дискурсов, которые мы уже застаем активно действующими в момент нашего явления в мир); и, в-третьих, они, как это и свойственно любой системе означения, говорят то, что сами считают нужным, ограничивая нас сначала правилами кода, а потом и *правилами коннотативной легитимации*. Ранее мы уже поясняли, как работает код при обмене знаками, поясним теперь, что такое правило коннотативной легитимации. Мы помним, что в любой системе знаков возможно если и конечное, то гигантское по количеству число сочетаний (пермутаций). Например, роман «Война и мир» мог быть написан неисчислимо разными способами. Но и сам этот роман есть только частный случай колоссального набора всех возможных сочетаний элементов знаковой системы. При этом мы должны различать коннотацию и денотацию.

Денотация в данном случае — это то, что должно быть выражено, например, история любви двух людей в условиях войны или идея абсурдности войны и т. д. Коннотацией же тогда будет сам роман «Война и мир» — то, как представлен денотат. С точки зрения самой системы, все возможные коннотации (перестановки знаков) равнозначны. Так, школьное сочинение, написанное на одну из указанных выше тем (денотатов), не хуже и не лучше романа Л. Н. Толстого. Если допустить, что все перестановки говорят об одном и том же, то самое лучшее, что можно сделать в их отношении, это приравнять их. Но, как кажется, пользуясь языком, т. е. пребывая в некой дискурсивной среде, мы всегда отдаем себе отчет в том, что перестановки не равнозначны, и это позволяет выносить высокие оценочные суждения в отношении одних коннотативов и низкие — в отношении других. Что позволяет различать коннотаты? Это возможно благодаря кодификации и легитимации коннотатов. Так, коннотация «в общем и целом Андрей Болконский был неплохим малым» будет соединена в риторическим коде современного русского языка с обыденным и просторечным высказыванием (выражением некоего денотата). Кодификация коннотатов обусловлена социальным воздействием на язык. Хотя эта работа и не имеет конкретных авторов, она есть результат анонимной деятельности так называемого «вторичного означения». С точки зрения конкретного агента речи и письма действие вторичного означения приводит к тому, что агенты вынуждены прибегать к такой коннотации, которая, во-первых, легитимирована социальным кодом («так можно говорить»), а во-вторых, маркирована определенным риторическим комментарием («обыденное выражение», «высокохудожественное выражение» и пр.). Эта внешняя для конкретного пользователя языка кодификация и легитимация и будет не чем иным, как идеологическим вторжением. Но не будем забывать, что, говоря о языке и его ограничениях, мы имеем в виду весь спектр выразительных средств, доступных человеку. И тогда все дискурсивные среды подчинены правилу коннотативной регуляции — будь то литературное произведение, театральная постановка, стиль моды или философская идея, наше смыслоизъяснение всегда уже протекает в условиях размеченных кодов и маркировок. Отсюда мы и получаем выход на проблему, больше всего волнующую, как мы помним, структуралистов и, в целом, всю неклассическую философию, — в какой мере агент коммуникации может надеяться на свободу выражения собственных мыслей? Иными словами, как соотносится то, что мы думаем, и то, что говорим? Строго говоря, здесь возможны два подхода и два ответа. Согласно одному, назовем его *радикальным и пессими-*

стичным, человеку нечего сказать, помимо того, что может быть сказано в языке, и в этом смысле человек есть только функция языка. Язык производит смысл в качестве своего следствия, к которому субъекту ничего не остается, как присоединиться; он всегда уже транслирует готовые значения. Согласно же более *умеренной и оптимистичной* точке зрения, субъекту есть, что сказать, но оно будет чем-то бессмысленным, ибо все смыслы располагаются в языке. В этом случае субъект существует под гнетом мучительного несовпадения того, что он *хотел бы* сказать, и того, что он *может* сказать.

Если мы следуем первому подходу, то должны признать условность любого авторства — все, что можно сказать, будучи писателем, модельером, политиком или философом, уже сказано самим языком. «Говорят не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность. В письме как раз... уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике. Письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»¹. Знаковая деятельность субъекта становится, таким образом, совокупностью «общих мест» (толосов), которые обусловливают движение письма сюжетными, стилистическими, жанровыми, идеальными, методологическими и пр. кодами. Сам текст, который понимается в широком смысле как любое знаковое полотно, при этом предстает анонимной практикой, где стирается фигура не только адресата, но и адресанта. Нет не только того, кто говорит, но и нет того, для кого это говорится, т. к. тексты сообщаются сами с собой. Эта ситуация получит в структурализме такие названия, как: «смерть автора», «смерть писателя», «смерть читателя». Этот ряд концептов призван утвердить главный смысл неклассической деконструкции языка — работа языка есть работа отчуждения; нет и не может быть *моей речи*, речь всегда есть *речь Другого* — той или иной идеологии или мифологии, также не имеющей автора. Но тогда никакое неожиданное, т. е. в данном смысле новое, сообщение невозможно. Так, писатель «может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них; если бы он захотел выразить себя, ему все равно следовало бы знать, что

¹ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 416 с.

внутренняя “сущность”, которую он намерен “передать”, есть не что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с помощью других слов, и так до бесконечности¹.

Второй (оптимистический) подход представляется не столь категоричным — как кажется, он сохраняет за субъектом шанс «высказаться». Но этот шансдается ему дорогой ценой — из несовпадения слова и мысли проистекает *невротизация* говорящего субъекта. В частности, этот мотив разрабатывает лакановский психоанализ — субъект речи невротизирован самой речью; в той мере, в какой мы «никогда не говорим то, что думаем, и не думаем то, что говорим», наша субъектность с самого начала оказывается травмированной речью. В этом смысле в лакановском психоанализе действует формула оппозиции «аутист/невротик» — первый, не будучи расщепленным, здоров, но вынужден хранить молчание; второй способен к речевой производительности, но расщеплен и тем, невротически травмирован.

Но если субъекту все же есть что сказать, то существуют ли способы ему в этом помочь? Так, «философия жизни» предпишет субъекту всеми силами избегать обманчивых услуг языка *понятий*. Доверять можно только *чувствам (интуиции)*, а не понятиям, равно как поэзии, а не сухой теории. «В то время как человек, руководимый понятиями и абстракциями, благодаря им лишь отбивается от несчастья и не извлекает из них счастья, человек интуиции, стоя в центре культуры, пожинает уже со своих интуиций, кроме защиты от зла, постоянно струящийся свет, радость, утешение»².

Еще одним из вариантов такой помощи будет продуцирование высказывания, лишенного смысла, — выразить *свой смысл* можно, обманув код (идеологии), т. е. высказав такое сообщение, которое не предвидено кодом. Неучтенное высказывание (пустое означающее) обязательно будет бессмыслицей (об этом речь шла в гл. 13), но, возможно, именно оно станет тем, что мы хотели бы сказать.

Противостоять идеологии языка можно также с помощью альтернативного языка, своего рода *антязыка* — принципиально уклончивого письма, всегда выражавшего не то, что мы ожидаем в нем встретить, нарушающего любые требования кода и оставляющего читателя, также являющегося носителем кода, в недоумении.

¹ Там же. С. 412.

² Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4. С. 168.

В ходе такой стратегии письма правила семиозиса (производства знаков) должны быть по возможности нарушены. Ничего не поняв в тексте, у нас есть шанс понять что-то вне его.

Но как бы мы ни уклонялись от языка, желая что-то выразить, перехитрить его крайне сложно. Кроме того, поэтическое или литературное письмо, как мы уже говорили, наделено большей свободой «уклонительства» от давления идеологии, чем письмо концептуальное. В этом смысле традиционное философское письмо (дискурс метафизики) практически не противостоит внешней идеологии, но, скорее, ее образует. Выскользнуть из-под диктата искусственной игры означающих, не означающих по сути ничего, можно, изменив тактику и стратегию философского письма: от концептуальности к поэтизации, от однозначности к многозначности, от системности к спонтанности, — такое письмо может попытаться заговорить от своего собственного имени. Но в той мере, в какой оно все еще будет *говорить*, оно будет говорить от имени Другого. В выборе между молчанием и речью у философии остается еще нечто третье — жест пантомимы и намека, а именно попытка сказать что-то так, чтобы ничего не говорить. Реализуя эту попытку, все, что философия может, так это признать, что «никто не начинает думать без задания другого; не дано ничего иного, чем присоединиться к другому мышлению»¹.

Глава 17

ОБСЕССИЯ ОЗНАЧЕНИЯ, ИЛИ ПОЧЕМУ ВСТРЕЧА С ОЗНАЧАЕМЫМ ВСЕГДА ОТКЛАДЫВАЕТСЯ

В этой работе мы уже не раз обращались к одной из важнейших проблем философии — о *соотношении языка и реальности*. Общая ее трудность заключалась, как мы помним, в принципиальной несоизмеримости одного и другого. Соответственно диалектика указывала на необходимость смены языка описания — от аналитического (дискретного) к диалектическому (континуальному). Философия жизни и отчасти экзистенциализм настаивали

¹ Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.

на переходе с языка мысли и понятий на язык интуиции и поэзии. Структурализм же в пессимистической своей версии рекомендовал ограничиться реальностью кода, т. к. выход за его пределы все равно невозможен, а в оптимистической — предписывал прибегать к спасительному посредничеству бессмысленного высказывания.

Но если еще немного поразмышлять о природе знака и самого механизма означения, то можно прийти к выводу, что отношения между *означением* и *реальностью* еще более сложны и запутаны, чем может показаться на первый взгляд. Все вышеперечисленные решения проблемы несоизмеримости языка и мира, как кажется, были недостаточно радикальны в главном — указании на неочевидность *предсуществования означаемого означающему*. Ведь не совсем понятно, предшествует ли реальность знаку или знак реальности, и если верно второе, а не первое, то не должны ли мы объявить знак самой реальностью, что, к нашему ужасу, немедленно уничтожает сам знак — ведь он только представительствует за вещь и ни в коем случае не есть сама вещь. И наконец, если исчезает знак, то не исчезает ли вслед за ним и реальность? Попробуем разобраться во всех этих вопросах по порядку.

Для этого нам нужно еще раз припомнить определение знака, языка и процесса означения, открытые структурной лингвистикой. По большому счету, именно эти открытия и приводят к поразительным выводам, которые сделает из них поздняя неклассика (по большей части в лице Ж. Деррида). Итак, припомним (см. подробно гл. 11), что, согласно Соссюру, языковой знак — это не связь реальной (физической) вещи и ее названия, а единство понятия (означаемого) и акустического образа (означающего). Понятие — это *образ предмета* в нашем сознании, а акустический образ — это *образ звука* в нашем сознании. Обе эти стороны знака имеют психическое происхождение, т. е. идеальны и существуют только в нашем сознании. Таким образом, знак — это двусторонняя психическая сущность, состоящая из означаемого и означающего. Самое существенное в этой дефиниции — идеальный характер не только означающего, но и означаемого. С этим определением трудно спорить, ведь ясно, что физическая вещь не может быть частью знака. Само постоянство знака обеспечивается его идеальностью. Ведь объекты физического мира могут быть разными, нет двух абсолютно одинаковых вещей. Равно слова мы тоже произносим неодинаково (разным тоном, тембром и с разной громкостью), так же как и пишем их различно (разными почерками, печатными или прописными буквами, чернилами или графитом, на бумаге или на песке и т. д.), но сам знак *неизменен*, так как он *идеален*. Если бы означаемое было реальным физическим предметом (всегда измен-

чивым), а не понятием, то знак и, как следствие, язык оказались бы невозможны. Итак, лингвистический знак полностью имматериален. Это принципиальный момент, который позволяет нам говорить о собственно неклассической концепции знака, в отличие от классической (восходящей к Аристотелю), где означаемое понималось как реальная физическая вещь, предмет. Неклассическое определение знака сразу же ставит нас перед фундаментальной трудностью — если «тело» знака абсолютно идеально, то каково отношение знака к физической вещи? Неужели этим соотношением можно совершенно пренебречь, неужели можно отбросить реальный мир так, чтобы говорящий субъект ничего не заметил?

Как кажется, этого быть не может. Здравый смысл подсказывает нам, что по ту сторону знаков есть вещи, и хоть *внутреннее строение* знака не требует вещей, знак обязан соотноситься с вещами *внешним образом*. Чтобы не противоречить здравому смыслу, нам необходимо дополнить идеальный знак или, правильнее сказать, его окружение материальными предметами. Тогда вся лингвистическая конструкция знака могла бы выглядеть так: 1) материальный предмет, который обозначается знаком; 2) идеальное (психическое) понятие как часть знака (обозначаемое); 3) идеальный (психический) акустический образ как часть знака (обозначающее); 4) материальное воплощение идеального знака: звуки произнесенного слова *или* буквы слова написанного. Таким образом, двум идеациям в пределах знака соответствуют два материальных состояния за его пределами. Но *должны ли* эти материальные состояния наличествовать для того, чтобы знак мог исполнять свою функцию, или он может прекрасно обойтись и без них? Ведь мы сказали, что знак вполне целостен, когда в нем представлены только две стороны, означаемое и означающее, обе из которых идеальны. Следовательно, самым проблемным представляется участок соотнесения знака с материальным предметом. Почему предмет должен быть *прибавлен* к знаку, если знак не связан с ним никакими структурными (генетическими) узами? Один из возможных ответов, предлагаемых в этой связи лингвистикой, мог бы выглядеть так — сложившаяся система языка может функционировать и без отсылки к реальному миру вещей, но *изначальное* формирование языка должно было происходить по поводу и в связи с вещами. Иначе говоря, в основу «здравомыслящего» представления о знаке закладывается такая посылка, согласно которой на заре своего появления каждому знаку должна была соответствовать реальная вещь, но затем язык автономизировался, знак обособился и более не нуждается в посреднических услугах вещей — означающее отсылает к означаемому, которое

идеально. Подобное объяснение, построенное на логике «первого раза», выглядит несколько мифически, поскольку не объясняет, каким образом «*первое*» означаемое могло быть вещью и как оно затем перестало ею быть и т. д. Как раз на эту трудность, как мы увидим ниже, и обращает внимание Ж. Деррида, указывая, что концепт знака не оговаривает удовлетворительным образом механизм взаимодействия с внешними предметами.

Это, однако, только часть намечающихся осложнений. Если мы задействуем теперь второе существенное определение знака и в пределе всего языка как сугубо дифференциального образования, то вскоре увидим, что проблемы нарастают, как снежный ком. Мы помним, что «значимость» знака определяется его положением в системе, т. е. зависит от его отношений с другими знаками. Знак не располагает субстанциональными характеристиками, т. е. не имеет никакой суверенной значимости за пределами системы в целом. Так, значение любой шахматной фигуры формируется не вследствие ее вещественных характеристик (материал изготовления, форма и пр.), а тем, какое место (позицию) она занимает на шахматной доске. Из этого следует, что знаки относятся прежде всего друг к другу. В рамках системы языка «все находится во взаимозависимости», т. е. всякий знак не имеет значения сам по себе, но только относительно других знаков. Значения в языке определены не позитивно в терминах их содержания, но негативно — в противопоставлении к другим единицам той же самой системы. Отсюда следует, что в языке нет ничего, кроме различий и противопоставлений (оппозиций), — он сплошь процессуален, т. к. противопоставляет одни знаки другим. Соответственно, всякая отдельно взятая единица языка характеризуется тем, чем не является другая. Так, в отношении знаков письма Соссюр говорит: «Значимость букв вполне негативна и дифференциальна: все, что нам нужно уметь, — это отличить одну букву от другой»¹. И далее о системе языка в целом: «Весь механизм языка... основан на оппозициях такого рода и на сопутствующих им фонетических и концептуальных различиях»² (примеры, иллюстрирующие эти идеи, приведены в гл. 11). Отсюда следует закономерный вывод о невозможности существования одного знака, равно как невозможности языка с одним знаком, что служит хорошим подтверждением принципа радикальной дифференциальности (несубстанциальности) знака и языка. Если уж знак появляется, то где-то должен налишевовать как минимум еще один, обеспечивающий

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 119–121.

² Там же. С. 120–121.

смысловую предметность первого, и наоборот. Иными словами, невозможно создать язык, который был бы представлен одним знаком, т. к. необходим второй знак, который, дифференцируясь, определял бы значение первого. В свою очередь, и означающее, и означаемое являются исключительно со-относительными объектами. Эти две стороны знака также удерживаются только взаимнореференциальной связью, т. е. одно существует, лишь отсылая к другому, что означает, что ни означающее, ни означаемое не предшествуют друг другу.

Таким образом, вопреки некоторой континтуитивности любое слово не имеет какого-то субстанциального, самостоятельного значения, но зависит от других слов, которые могли бы занимать его место. Как раз здесь и намечаются еще две новые проблемы. Итак, выше мы указали на непроясненность отношения языка к физическим предметам в связи с тем, что означаемое идеально и референция выполняется в пределах знака. Но существуют также и две другие трудности — поскольку означаемое и означающее отсылают друг к другу, то означаемое, *во-первых*, нельзя изолировать (вывести из структуры языка и поставить вовне), а *во-вторых*, невозможно определить, что предшествует чему — означаемое означающему или наоборот. Если мы принимаем структуру знака, то должны согласиться с тем, что между ними вообще нет отношений предшествования — они существуют в *одно и то же время*, по поводу и в связи друг с другом, т. е. всегда, когда есть одно (означающее), есть и другое (означаемое). Это положение, естественно вытекающее из определения знака, однако, тоже представляется континтуитивным, т. к. здравый смысл стремится настоять на том, что означаемое имеет приоритет изначальности и существует *до* означающего. Но и здесь приходится игнорировать данные обыденного представления, т. к. если означающее и означаемое удерживаются друг другом, то у них не может быть ни смыслового, ни предметного опережения.

Последний проблемный узел, который следует принять во внимание по вопросу проблемы отношения языка к действительности, — это т. н. принцип *произвольности знака*. Данный принцип, очень простой по своему смыслу и упоминаемый в философии еще до появления структурной лингвистики¹, был взят на вооружение

¹ В платоновском диалоге «Кратил» молодой Платон говорит Сократу: «...Ни разу меня не убедили, будто правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение. Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным. Правда, если он потом установит другое, а тем, прежним, именем больше не станет это называть,

Соссюром в качестве ключевого принципа лингвистики. Согласно этому принципу, не существует никакой естественной или необходимой связи между означающим и означаемым. Связи между тем и другим устанавливаются совершенно произвольно — любое означающее может обозначать любое означаемое. К примеру, бессмысленно спрашивать, почему слово «лес» обозначает лес? Нет никаких генетических или любых других причинно-следственных предпосылок к тому, чтобы именно это звукосочетание или буквенный ряд («л-е-с») отсыпало к понятию «лес», с таким же успехом оно могло быть презентировано любым другим означающим. И, таким образом, «процесс, который выбирает одну специфическую звуковую последовательность, чтобы соответствовать одной специфической идее, полностью произволен»^{1,2}. Лингвисты говорят не только о произвольности или непроизвольности отношения означающего и означаемого как двух сторон знака, но и о произвольности или непроизвольности отношения знака к предмету или явлению внешнего по отношению к языку мира — к гипотетической экстралингвистической реальности. Структурная лингвистика настоятельно предостерегает нас в этом вопросе от иллюзии фетишизма, в соответствии с которым означаемое (понятие) или вещь (предмет) внешнего мира содержит в себе какие-то эсенциальные характеристики, требующие именно этого означающего или знака в целом. Итак, принцип произвольности атрибутируется не только знаку, но и всей знаковой системе.

Почему этот принцип, как видим, самоочевидный³, важен для лингвистики? Объявив его краеугольным, Соссюр отмечал,

то новое имя будет ничуть не менее правильным, нежели старое; ведь когда мы меняем имена слугам, вновь данное имя не бывает же менее правильным, чем данное прежде. Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть» (Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3 (1). 265 с.).

¹ Там же. С. 137.

² Очень важно помнить: принцип «произвольности» не означает того, что всякий конечный пользователь языка волен изменять словарь по собственному желанию. Произвольность знака предполагает случайный характер выбора означающего, но после того как конвенция достигнута, все пользователи, для того чтобы быть «правильно» понятыми, обязаны придерживаться установленной кодификации.

³ В качестве исключения принципа произвольности знака можно сослаться на т. н. звукоподражательные слова, имитирующие предметы или состояния (например, «квакать», «каркать», «охать» и т. д.). Но и они, строго говоря, произвольны, т. к. могут варьироваться не только в разных языках, но и в пределах одного языка.

что если бы слова соответствовали вещам с точки зрения некой существенной, необходимой или естественной логики, то для слов можно было бы установить точные эквиваленты в различных языках, что не соответствует действительности. Любому носителю, владеющему более чем одним языком, хорошо известно, как трудно подыскивать соответствия в понятиях родного и выученного языка. Эквиваленты подчас носят условный и компромиссный характер, допускающий, что контекстное обрамление слов и выражений при переводе с языка на язык будет утеряно. Так происходит потому, что каждый отдельный язык разделяет реальность произвольными лингвистическими категориями, и мир наших обыденных представлений, сформированный «родным» языком, может быть дифференцирован по-разному. Простой факт того, что в реальности нет таких двух языков, которые идентичным образом категоризируют реальность, призван иллюстрировать и обосновывать этот тезис.

Если теперь суммировать все вышесказанное, а именно: 1) идеальность означаемого, 2) дифференциальность знака и языка, 3) одномоментность существования означаемого и означающего, а также 4) произвольность знака, — то можно сделать неожиданный вывод — «язык никак не связан с миром», который может быть дополнен еще более парадоксальным соображением — «однако мир связан с языком». Иными словами, язык для того, чтобы функционировать, может и не отсылать к миру реальных вещей и предметов, его автономия обеспечивается, как мы сказали, 1) идеальностью означаемого и 2) внутрисистемной референцией. Для того, чтобы передать значение знака, достаточно истолковать его при помощи второго знака, который, в свою очередь, отсылает к третьему. Носители языка усваивают значения слов благодаря тому, что они пользуются одним и тем же лингвистическим аппаратом — языком, представляющим собой замкнутую систему, дифференциированную по принципу взаимных отсылок. Отталкиваясь от этих соображений, неклассика склонна решительно порвать с фетишистскими интерпретациями значения. Отныне значением будет то, что образовано системностью языка (внутренним распорядком и распределением элементов), а не отношением знака к реальной вещи или отношением означаемого к означающему. Парадоксальная идея «язык никак не связан с миром» передает простой смысл — для успешного оперирования знаками вовсе не требуется, чтобы предмет, о котором «сообщает» знак, существовал в реальности. Строго говоря, эта идея не нова; она была хорошо известна и стоикам, и схоластам — у тех и у других можно встретить рассуждения о том, что существование таких понятий, как «самое

большое натуральное число», «крылатый конь» или «квадратный круг», еще не означает их реального существования в качестве предметов вещного мира. Но неклассика расставит свои акценты, отважившись на кардинальные выводы: суверенная природа языка не ограничивается набором курьезных примеров, но даже те понятия языка, которые как будто имеют референциальное подкрепление в мире физических вещей, получают свое значение не благодаря «миру», а благодаря словарю. Следовательно, язык никогда не пропустит нас к «действительности»; нельзя, продолжая языковую игру, прорваться к миру, ведь «говорить» — значит, иметь дело с понятиями, а не с самими вещами непосредственно.

Но в зависимости от того, что «скажет» язык, мир будет предъявлен нам как некая «реальность», предварительно означенная. Структурная модель языка, в которой код (означающее) предшествует сообщению (означаемому) (подробно об этом см. гл. 11), подразумевает, что язык не «фиксирует» действительность, а, скорее, «конституирует» ее. Действительно, если знаки предшествуют вещам, то они и формируют то, что мы сможем увидеть. Во многом это напоминает кантианство, где роль трансцендентальной сетки категорий выполняет знак. Впрочем, фундаментальным отличием структуралистского подхода от трансцендентального является замена классического принципа *присутствия* (вещей как феноменов) принципом *отсутствия*. Поскольку знак не есть субстанция, но есть референция (внутрисистемная), т. е. всегда уже отсылает к другому знаку, то про знак нельзя сказать — «он есть». Знаки, как мы помним, определяются не позитивно через присутствие-данность, а негативно, через то, чем они не являются (через различия). Неклассическая концепция значения целиком дифференциальна и относительна: значение знаков определяется их систематическим отношением друг к другу, а не отношением знака к материальным предметам. Тайна означения, таким образом, заключается в том, что *знаки всегда относятся друг к другу* и никогда к вещам. В этой точке берет свое начало знаменитая неклассическая «*метафизика отсутствия*», призванная заменить собой классическую «*метафизику присутствия*». В неклассике речь идет не только о том, что знак представительствует за отсутствующую вещь, но в первую очередь о том, что *наличность знака* как значения является своего рода оксюмороном. Значение знака всегда в другом месте, и знак, таким образом, не представительствует также и сам за себя. Притом, что знак только «обещает» нам встречу с вещью, не присутствующей в непосредственном опыте, он и сам лишен присутствия — на его месте всегда «другой» знак, обеспечивающий его значение (мы помним, что знак не может

существовать единолично; значение знака А есть знак В и наоборот). В общем виде, мы выходим на неклассическую метафизику отсутствия в два хода: 1) сохраняем трансценденталистский подход в восприятии мира и 2) заменяем категории на знаки. Тогда в силу самой природы знака, который есть чисто дифференциальное образование, мир перестает быть нам дан в качестве простого присутствия в акте восприятия. Сказать, что язык формирует реальность, еще недостаточно. Следует добавить, что поскольку мир сформирован языком, то мы живем в дифференциальном, а не субстанциальном мире. *Знаки ведут нас от одних знаков к другим, помимо и в обход вещей.* Понятия не отражают и не символизируют предметы, но, скорее, находятся в *не-отношениях* с ними. Проще говоря, это означает, что вся система языка (вся область знаков) *параллельна* непосредственной действительности.

Может ли при этом все-таки состояться встреча *Означающего* с *Означаемым*? В связи с этим вопросом, Ж. Деррида предложит термин «*Трансцендентальное Означаемое*», подчеркивающий суть проблемы — «трансцендентальность» означает внеположенность, впрочем гипотетическую, объекта-означаемого системе языка-означения. На первый взгляд, процесс означения абсолютно бесмыслен в отрыве от реальности — слова адресованы «миру» и ничему другому. Но как раз в этом наивном убеждении и состояла ошибка классической философии, упускающей из виду идеальность не только означающих, но и их «референтов». В системе означения референция к предмету только симулируется — «означаемое», к которому отсылает «означающее», само выступает в качестве «означающего», т. к. для того чтобы *быть значением*, оно должно находиться в статусе адресации. Как скажет Деррида, «всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего». В системе языка, где даны лишь имманентные связи, все отношения поддерживаются беспрерывным движением взаимных референций. Но тогда само «*Означаемое*» есть потому, что есть движение референциальной сети смыслозначений, порождающих «*Означаемое*» как своеобразный эффект внутренней игры, присущей самому означению; эффект, встроенный в референтную систему языка и возникающий в цепи его взаимных субSTITУций, подмен и смещений. В референциальном движении означения невозможно удержание в постоянном, тождественном себе состоянии, условием схватываемости значения служит его «смешенность», представление через другой знак. Таким образом, понимание мира как выход к самому миру хоть и предполагает знаковую отсылку, оказывается всегда «*отложенным*» и «*отсроченным*», в терминологии Ж. Деррида. Мы вынуждены бесконечно продви-

гаться от слов к вещам и, лишь обманываясь, принимать слова за вещи. Но, следуя по пути речи, откладывая нашу встречу с вещами на неопределенный срок, мы вряд ли выйдем к миру. С одной стороны, осмысленность языка возможна лишь потому, что он как будто всегда «готов» предъявить нам *реальные*, а не *идеальные* означаемые. Однако делает он это в буквальном смысле только «на словах», так как с другой стороны смысл, как мы помним, достичим лишь в пределах системы означения. Но неужели этот заговор ложных обещаний нельзя разорвать? Разве нельзя, сделав конечное число шагов в означении, вырваться навстречу миру и совершить победный жест указания на вещь, заключив, что «это» и есть то, о чем мы все это время говорили? Пускай нам прекрасно известно, что «означаемое «собака» — это не та собака, которую изучает зоология», а «образ вещи, рождающийся в уме и соотносящийся с другими такими же образами»¹, разве нельзя указать на *реальную собаку* как на то, что фундирует и дает истинные основания знаку? Но говорить так — значит, во-первых, вводить некоторую ничем не оправданную избыточность в систему означения — даже если бы в мире не было ни одной собаки, мы могли бы о ней поговорить. А во-вторых, соотношение понятия и единичной вещи представляет собой дополнительную трудность, о которой нам уже доводилось говорить не раз (см. гл. 3, 6, 16). Как бы усердно мы ни апеллировали к вещественности, сближая язык и реальность, они рисуют разминуться в ближайшей точке. Их пересечение вряд ли достижимо — двигаясь по пути слов, можно сколь угодно близко подойти к вещи и все-таки упустить ее, ибо, лишь только называние завершило свою работу оглашения, как только вещь названа одним-единственным словом: «собака», мы попадаем во власть языка; чтобы продолжать *понимать*, мы должны послушно следовать от *понятия к понятию*, увлекаемые его поясняющими посылами. В этом месте безгласная работа схватывающего видения окончена — в действие вступает понимающее говорение. Но видеть не значит говорить, равно как говорить не значит видеть². Как пишет в связи с этим Фуко: «У них нет общего

¹ Это пояснение ключевого положения соссиорианской лингвистики принадлежит У. Эко.

² Об этом см. работу М. Фуко «Это не трубка», которая посвящена анализу одноименной картины Р. Магритта, а также целой серии его картин, нарочно названных словами, не имеющими не малейшей связи с изображением, и о которых сам Магритт говорит: «Названия выбраны таким образом, что они не дают поместить мои картины в область привычного, туда, где автоматизм мысли непременно сработает, чтобы предотвратить

пространства, места, в котором они могли бы взаимодействовать, где слова были бы способны к восприятию фигуры, а изображения могли бы войти в лексический ряд. Сказать, что существует лакуна или пустое пространство, — сказать слишком много: скорее, это отсутствие пространства, стирание “общего места” между знаками письма и линиями изображения... Между ними теперь может проговариваться лишь расторжение связи...»¹ Иначе говоря, вербальная и визуальная презентация не совпадают друг с другом, они нигде не встречаются и не пересекаются. Речь, как всегда отложенная встреча с означаемым, ведет нас по кругу своих означений, позволяя осциллировать от знака к знаку в тщетной надежде снискать вещи как награду за пройденный путь.

Но если от знака нельзя перейти к предмету — этот переход невыполним как *последовательное и пошаговое* сведение знака к вещи, но лишь знака к знаку, — то что остается в этом случае? Одна из стратегий будет заключаться в том, чтобы прибегнуть к разрыву в цепи означающих, к своего рода «короткому замыканию», когда мы готовы прекратить переадресацию знаков. Другая — в том, чтобы вопреки тому, что «говорить» еще не значит «двигаться к миру», *продолжать говорить*. В неклассической философии мы по большей части встречаемся со второй стратегией. Если с означающего может быть снято бремя соответствия некоему «реальному» означаемому, чья реальность к тому же связывается исключительно с его *внеположенностью* знаку, то в условиях заключения в скобки второго «реального/внеязыкового» измерения означающее может получить ничем не ограниченную свободу означения. Если в мире нет того, чему приходится «соответствовать», то отныне, не будучи стесненными императивами референции, можно просто «быть», или, правильнее сказать, «становиться», т. к. означению чуждо статичное положение — оно есть чистое становление или дифференциация. Навязчивое движение означения, одержимого призраками вещей, может быть тогда приостановлено. В каком-то смысле с *обсессией означения* будет покончено, если допустить,

беспокойство», а Фуко дополняет: «Столь очевидная у Магритта отчужденность графизма и пластики символизируется не-отношением или, во всяком случае, весьма сложным и алеаторическим отношением между картиной и названием. И эта столь большая дистанция между ними, не позволяющая нам одновременно быть и читателем, и зрителем, обеспечивает внезапность всплыивания образа над горизонтальностью слов» // Фуко М. Это не трубка. М.: Изд-во «Художественный Журнал», 1999. С. 49.

¹ Фуко М. Это не трубка. М., 1999. С. 45.

что, в конечном счете существует только одно означение¹. Трансцендентальное означаемое окажется тогда фикцией, поскольку наделение объекта смыслом возможно только внутри структуры различий, т. е. в границах, обусловленных самой системой. Эта фикция, впрочем, конституирует значение посредством указания на «внешний объект», к которому язык всегда ведет (как к своему референту), но никогда не приводит. Об этом объекте удается говорить, лишь пробегая внутренний круг означения, обнаруживая его упорное ускользание и раскрывая то фундаментальное обстоятельство, что и сама неустанность погони, и сама неминуемость ускользания принадлежат единому полю означающих применений. В момент, когда мы совсем уже готовы сказать, что мира нет, нам придется воздержаться — возможно, он есть, но как бесконечно откладываемое обещание доказать это.

Глава 18

В ПОИСКАХ НАЧАЛА — ФИЛОСОФИЯ РАЗЛИЧИЯ, DIFFERANCE И ИЗНАЧАЛЬНОЕ ОПОЗДАНИЕ

Неклассическую философию часто называют философией Различия, указывая тем самым на важность этого концепта в ее (само)определении. В этой заключительной главе мы и поговорим о *Различии* и той важности, которую неклассика с ним связывает. На этом пути нас ждут неожиданные повороты. Чтобы до конца уяснить логику неклассической философии, нам потребуется расстаться с одним из самых устойчивых предубеждений, ей адресуемых. А именно нам придется отказаться от того, чтобы рассматривать неклассику как противницу *всякой метафизики*. Напротив, именно здесь мы наиболее отчетливо зафиксируем неклассический дискурс философии как собственно философский и сможем убедиться, что даже в самые яркие моменты своего противостояния классической философии неклассика оставалась философией, и ничем другим. Различие, *отличающее* классику от

¹ Деррида укажет, что для того, чтобы понять, что такое *тотальное означение*, надо понять, что такое Письмо в отличие от Речи. В Речи сохраняется иллюзорная связь вещей и слов, в то время как Письмо само образует различие слов и вещей.

неклассики, поможет проявить момент перехода от одного к другому самым непосредственным образом. Мы увидим, что неклассика начинает как наследница метафизики и лишь затем приходит к невозможности метафизики, констатация которой, впрочем, требует парадоксальных формулировок — метафизика указывает на свою собственную невозможность и одновременно невозможность невозможности. Как это возможно, мы сейчас и попробуем разобраться.

Для этого нам придется начать с самого *начала*. Или, по крайней мере, попытаться это сделать. Для этого ответим на простой вопрос — чем занимается философия? Что отличает ее как дисциплину от всего многообразия прочих дисциплин? Для ответа вполне подойдет хрестоматийное определение философии, данное Аристотелем: «Философия есть наука о первоначалах и первопричинах»¹. Указание на «первость» здесь принципиально. Философия занята не просто поисками начал, она занята поиском *абсолютных начал*, нулевых точек отсчета, тем *изначальным, раньше* которого ничто существовать не может. Философия работает над сведением всего многообразия знания к ограниченным первопринципам или протозаконам — ее задача состоит в подведении к единому корню или первооснованию того, что на первый взгляд предстает хаотичным опытом случайного. Можно сказать, что все науки без исключения занимаются тем же. Однако это не совсем так. Если угодно, ни одна из наук не заходит так далеко, как философия. Науки интересуются редукцией знания на ограниченных участках. Например, физика подводит явления под физические законы, но не задается вопросом о том, есть ли такие надфизические законы, которые регулируют законы физические. Физика не выходит за пределы своего предмета — физических явлений; скажем, не-физические явления, такие как ментальный опыт (сознание) или идеальные объекты (понятия, числа, идеи), ее уже не интересуют. Если частные науки могут позволить себе роскошь специализации, то философии такая избирательность недоступна. Особенность философии состоит в том, что ее предметом выступает *вся реальность* (т. е. в данном случае и физическое, и не-физическое), а значит, и закон, к которому философия будет сводить свои наблюдения, должен быть предельным мета-законом — всеобъемлющим и изначальным. Поэтому философия и есть *метафизика* (стоящая *над* физикой). Кроме того, в отличие от философии науки не одержимы целью обнаружения таких законов мироздания, которые уже не могут быть сведены к еще

¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976. С. 61.

более базовым. Если закон притяжения можно объяснить с помощью другого, более общего закона, в этом нет ничего предосудительного. Но философия не терпит бесконтрольности редукций — будучи аналитической (дедуктивной) дисциплиной, она привыкла выводить частное из общего, а не наоборот, и потому для нее определение начала как далее нередуцируемого (самоочевидного, аксиоматического, тавтологического) является принципиальным вопросом. Если мы ошибемся началом, мы рискуем ошибиться совсем — если аксиома окажется теоремой (далее разложимой и потому требующей доказательства), весь наш последующий вывод будет ненадежным. Итак, философия начинается как опыт поиска такого начала, *изначальнее которого ничего нет*, — именно такой постановкой задачи конституируется философия как совершенно особый род знания¹. Философия начинается тогда, когда она определяет свое начало как из-начальное², а свою

¹ Можно было бы возразить, что философия в этом смысле не вполне уникальна т. к. и логика, и математика (в первую очередь, геометрия) руководствуются аналогичными правилами вывода. Это, однако, не совсем верно, поскольку математика и логика имеют своим предметом исключительно идеальные объекты, в то время как философия надеется объемлить также и физический мир.

² Философы всерьез относятся к таким определениям, подтверждением чему служит хотя бы то, кого они с довольно высокой степенью единодушия полагают *первым философом*. Таковым, как известно, принято считать Фалеса (Мильтского) (640/624 — 548/545 гг. до н. э.), причем «первым», если верить источникам, его признали даже современники, назвав «отцом философии». Лавры первого философа достаются Фалесу за вполне конкретные заслуги, а именно за указание философии на то, чем она будет заниматься, за выработку ее категориального аппарата. Не менее показательно, что Фалес является «пограничной» фигурой: он еще принадлежит поколению «Семи мудрецов», но уже признается первым философом. Основания для его выделения весьма показательны, достаточно сравнить гномы (короткие высказывания, заключающие в себе некоторую идею). Степень мудрости гномы определяла степень мудрости самого автора, давая ему право пополнить рейтинг самых выдающихся интеллектуалов Древней Греции. Сравним некоторые из сохранившихся гном, приписываемых разными источниками разным мудрецам знаменитой «семерки», состав которой также колеблется от источника к источнику (хотя Фалес неизменно присутствует во всех списках). «Лучше разбирать спор между своими врагами, чем между друзьями, ибо заведомо после этого один из друзей станет твоим врагом, а один из врагов — другом» (Биант); «Трудно человеку быть хорошим» (данное высказывание, приписываемое Питтаку, заключает в себе 4 возможных смысловых удачения); «Ничего сверх меры» (Хилон); «Никого при жизни нельзя считать счастливым» (Солон); «Детей не следует заводить из любви к детям» (Анахарсис) и др. Гномы Фалеса, принесшие ему славу философа, носили

работу как опыт освоения пределов. Эти требования составляют важнейший методологический прием философии, по которому мы безошибочно отличаем ее от любых других дисциплин.

Теперь посмотрим, как работает этот принцип. Он довольно прост — поскольку философия привыкла не доверять всему неизначальному (производному, вторичному), то принципы и ключевые понятия, которые она готова положить в основу своего знания, должны пройти испытание изначальным. Все известные нам метафизические системы открываютя ключевым вопросом — с чего можно безошибочно начать последующее движение мысли? Как не ошибиться началом, не принять за него нечто случайное и производное? Иными словами, как опознать начало? Благо, философия еще на заре своего появления и самоопределения в качестве автономной дисциплины вырабатывает необходимый критерий. Он заключается в том, чтобы, продвигаясь от одного к другому, в соответствии с правилами родовидового восхождения прийти, наконец, к тому, что уже *не имеет рода* или *является своим собственным родом*. Искомое, которое классическая философия назовет *категорией*, и явится своего рода единицей исчисления философского знания. Сущностная характеристика категорий,

вид загадок: «Что больше всего?», «Что сильнее всего?», «Что длиннее всего?», а ответы, в свою очередь, призваны были засвидетельствовать начала новой дисциплинарной практики — философии. Ответ на первый вопрос, предлагаемый Фалесом, был следующий: «больше всего пространство, т. е. оно вмещает все», на второй: «сильнее всего необходимость, т. к. ей все подчиняется», на третий: «длиннее всего жизни (время), т. к. с нее все начинается и ею все заканчивается». Отличие заметить несложно — ответы Фалеса вовсе не ограничиваются пользой житейской мудрости или этических наставлений, они имеют строгий дисциплинарный характер, а именно предполагают абсолютную всеобщность: нельзя найти другой ответ, который бы уже не предполагался первым. В свою очередь, категории пространства, необходимости, времени есть первые категории философии. Их особенность в предельности — нельзя встроить понятие пространства (необходимости, времени) в более общее родовое понятие. Что объемлет пространство? Само же пространство. Что исчисляет время? Само же время. В этом и есть особенность философии — когда мысль упирается в некий предел, понятие, которое лишь самое себя повторяет или тиражирует (пространство в пространстве, которое возможно еще в одном пространстве, и т. д.), философия обретает свое предметное поле. Там, где обыденная мысль обнаруживает тупики, как раз и начинается философия как особый род знания. При этом наличие этих «тупиков» является для философии особенно принципиальным — ведь именно с них мысль может начать свое движение, чувствуя твердую почву под ногами. Если пределом пространства является пространство, значит, мы ничего не упустили и находимся в нулевой точке рассуждения.

пределность, и есть то, что совпадает с демонстрацией невозможности родового обобщения. Что такое «невозможность родового обобщения»? Чтобы разобраться в этом, попробуем найти род для понятия «пространство». Куда логически можно встроить «пространство»? Является ли «пространство» частным случаем «места»? Скорее, наоборот — «место» есть частный случай пространства. В случае же с самим пространством дело обстоит так, что наилучшее, что можно сказать в этой связи, это — «пространство есть частный случай пространства» или, чтобы избежать подобных парадоксальностей, ограничиться тавтологическим высказыванием «пространство есть пространство». Но, чтобы не складывалось представление о том, что все дело в логике понятий и операций с ними, обратимся к физическим объектам. Допустим, я констатирую, что нахожусь в этой комнате, в этом доме, в этом городе, в этой стране, на этом континенте, на этом земном шаре, в этой галактике, в этой вселенной, которая, возможно, входит в другую вселенную, и т. д., но, как бы то ни было, занимает некое пространство вообще. Вопрос заключается в том, куда можно было бы встроить это «пространство вообще», кроме как констатировать его совпадение с самим собой? Именно в силу этой специфики пространство является одной из философских категорий¹.

С какой же именно категории философия намерена начать? Уместно ли и здесь соблюсти какие-то приоритеты первенства? Оказывается, не только уместно, но и абсолютно необходимо,

¹ Основной набор категорий был предложен Аристотелем и затем незначительно уточнен Кантом и Гегелем. Аристотель выделил 10 категорий: Сущность («что») — сама вещь за вычетом оставшихся девяти категорий; Количество («сколько») — пространственно-числовые характеристики вещи; Качество («какое») — предикат, характеризующий все неколичественные свойства предмета; Отношение («то, по отношению к чему») — способ, которым одна вещь может быть связана с другой; Пространство («где») — положение вещи относительно ближайшего окружения; Время («когда») — положение вещи относительно последовательности событий; Состояние («ситуация») — положение частей предмета друг относительно друга; Обладание («иметь») — наличие постоянно внешнего обстоятельства вещи; Действие («причинять») — произведение изменения в некотором другом предмете; Претерпевание («следовать») — принятие изменения от некоторого другого предмета. Их особенность в том, что под них может быть подведена каждая вещь, о которой только возможно сделать субъект-предикатное высказывание. Все они суть наивысшие роды, предназначенные для перечисления всего, что может быть или субъектом, или предикатом высказывания. Иными словами, весь универсум высказываний может быть сведен к ответам на данные категориальные вопросы.

т. к. при множественности категорий¹ все наше предприятие может оказаться напрасным, если мы не найдем в свою очередь такое нечто, к чему можно было бы подвести все категории, указав, в конечном итоге, к чему все они прилагаются и что категоризируют. Такое начало и будет абсолютным, беспредпосыльным и предельным началом, тем изначальным, с которым только и согласна иметь дело философия. Это начало есть не что иное, как *Сущее*, сущее как таковое, или *Бытие*. Именно оно, *Сущее*, есть начало всякой метафизики. Проверим, отвечает ли оно принципиальным характеристикам изначальности? Как нам кажется, отвечает, причем самым превосходным и несомненным образом. Попробуем встроить понятие «Бытие» («Сущее») в вышестоящее родовое понятие (на правах вида). Это довольно затруднительно сделать. Не меньшие трудности ждут нас и в том случае, если мы будем мыслить Бытие (Сущее) не как понятие, но как вполне реальный мир, весь совокупный существующий мир. Можно ли сказать, что все существующее помещается куда-то еще? Вряд ли, ведь то, куда все существующее могло бы поместиться, и само должно существовать, а значит, обязано быть частью всего существующего. Таким образом, весь мир целиком всегда находится у самого себя и в самом себе, и у него также нет вместилища, как у понятия «Бытие» нет родового имени.

Итак, искомое начало найдено, освидетельствовано как изначальное, и философия, обретя нулевую точку отсчета, может смело двигаться дальше. Как раз здесь и намерена вмешаться неклассика со своими критическими возражениями. Главный смысл их будет сводиться к одному — то, что метафизика полагает началом, *началом не является*. В свою очередь, ошибка становится возможной благодаря одной невнимательности, случайной или намеренной, но колossalной по своим последствиям, ибо именно в результате этой ошибки стало возможным рождение философии.

В чем же заключается эта ошибка или невнимательность? Если мы присмотримся к, казалось бы, безупречно проведенным разысканиям изначального, то обнаружим, что на нулевой отметке Бытием (Сущим) ограничиться не удается. Бытие требует своей логической пары — Небытия. Трудно не заметить, что когда мы постулируем Бытие как начало, то оно уже находится в окружении Небытия, не мыслить которое можно разве что ценой серьезного волевого усилия или наложения интеллектуального эмбарго. Иначе говоря, Бытие есть нечто не совсем первое или, скорее, не единственно первое. Скорее, первой является *пара* понятий «Бы-

¹ См. сн. 1 (с. 325 наст. изд.).

тие *и* Небытие» («Сущее *и* Не-сущее»). В связи с этой ситуацией нам известен хрестоматийный ход аналитической традиции в классической философии, впервые предложенный Парменидом, — Небытие должно быть решительно отброшено за собственным небытвием. Нам известен также диалектический ход неклассики — Небытие необходимо сохранить, если мы намерены говорить не только о логическом, но и о физическом мире. Но речь сейчас пойдет не о правоте классической аналитики или неклассической диалектики, иными словами, не о споре между Бытием и Небытием (об этом см. в гл. 6). Речь пойдет о том, что вообще позволяет *отличить* одно от другого. Иными словами, речь пойдет о самом *Различии*.

Итак, первое, что мы должны сделать, следуя проницательным замечаниям неклассики, это поправить самих себя, сказав: «конечно, не Сущее, равно как и не Не-сущее, есть изначальное. Изначальным является Различие, отделяющее одно от другого, и только в силу потери философской бдительности мы могли этого не заметить». Подлинным началом является Различие, пролегающее между Сущим и Не-сущим, именно ему принадлежит право первенства, а философии лучше признать, что она попросту ошиблась началом. Можно ли считать, что на этом инцидент исчерпан и метафизика может продолжаться, ограничившись внесением в свой категориальный словарь определенных изменений? Не все так просто, и мы сейчас увидим почему.

Трудность заключается в том, что с различием *предельных* категорий дело обстоит не так, как с различием частных (не-предельных) понятий. Мы понимаем, что для всяких оппозиций необходим третий член — *то* или *откуда* разводятся два члена оппозиции. Если А и В отличны, то есть А, есть В и есть некое Х, которое производит само отличие или где это отличие происходит. Этот логический трюизм примет вид парадокса, как только мы попробуем наложить его на различие предельных категорий. Действительно, если Бытие отлично от Небытия, то нечто, что их различает, должно не принадлежать ни Бытию, ни Небытию. Что же тогда объемлет Бытие и Небытие, когда они оппозиционируются? Сказать, что Различие просто *есть, существует*, значит, сделать его частью Бытия и тем самым устраниТЬ его. Ввести Различие в состав Небытия тем более невозможно — это было бы равносильно признанию его не-существующим, тем самым объявив Бытие и Небытие *одним и тем же*.

Обнаружив эту досадную каверзу у самых истоков философской мысли, неклассика предлагает нам еще раз тщательно пройтись по всем ее предельным основаниям на предмет обнаружения

возможных логических упущений. Первое, что бросается в глаза при этой работе, очевидно парный (контрарный и в ряде случаев контрадикторный) характер философских оснований. При составлении таксономии своего философского словаря классическая метафизика явно склонна делить мир на двое. Повсюду у ее пределов мы встречаемся с оппозициями: субъект–объект, сознание–тело, разум–опыт, трансцендентное–имманентное, вещи–идеи, феноменальное–ноуменальное и т. д. Причем философия настаивает, что мир делится на свои концептуальные пары без остатка. Все эти пары дают основания началу анализа; зафиксировав дилемму как изначальное, можно приступать к философской работе. Именно этот тезис об изначальности предельных противоположностей и оспаривается неклассической мыслью. Неклассика последовательно указывает нам на то, что во всех этих случаях фиксации начала философия промахивается — пара есть *уже не-первое*, первое осталось позади ее как удерживающее и организующее *различие*, делающее пару возможной. Начало всегда между парой и на шаг *позади*. Элементы же оппозиции, которые философия ошибочно принимает за предел отсчета, есть результаты скрытой работы, проведенной по не видимым нам основаниям. Пары дилемм не с себя начинают, но уже управляются некой имплицитной логикой, предстают как следствие или эффект иной работы, которая помечает их по окончании как первоначальное. Таким образом, само различие не присутствует в опыте мысли, в поле зрения которой наличествует только пара понятий, но как будто может быть до-конструировано в ходе философствования по неклассическим правилам. Неклассическое различие призвано устраниТЬ фиксированный бинаризм предельных категорий классической метафизики и засвидетельствовать *иное начало — различающее различие*. Но чем оно могло бы быть притом, что части, появившиеся в результате его производительной работы, исчерпывают универсум возможных определений? Оно не может быть ни идеей, ни вещью, ни телом, ни сознанием, ни порождением разума, ни порождением опыта, ни существующим, ни не-существующим. Что значит, к примеру, отличить феномен от ноумена? Где лежат основания этого различия — в области феноменальной или ноуменальной реальности; феноменально или ноуменально различие между феноменом и ноуменом? Также различие между Бытием и Небытием оказывается в сложном положении — его не может *не быть*, но *быть* оно тоже не может. Именно поэтому во всех разведениях на предельные противоположности пристальное внимание приковано к месту и принципу разведения — *среднему термину*. Где оно, кто или что его производит?

На этот вопрос неклассикой предложено две стратегии ответа. Первая (*диалектическая*) исходит из того, что проблема поиска инстанции различия предельных оппозиций рождается в момент разрыва синтетического (изначального) единства мира. Проблема, с которой мы сталкиваемся при таком противопоставлении, есть результат предварительно совершенной методологической ошибки — разделения мира на абстракции, в то время как мир конкретен (об этом подробно в гл. 6). Тогда *категория конкретности* и есть то третье в любых антиномиях, тот шов в реальности, по которому реальность или любая вещь может быть раскроена (всегда незаконно) на свои противоположности. Вторая стратегия, *поздненеклассическая* (ключевые представители которой, Ж. Делез и Ж. Деррида, явились главными противниками гегелевской диалектики), фиксирует наше внимание на самом различии, оправдывая его изначальность предшествованием любым предельностям. Различие оказывается тем самым *tertio*, в свете которого свершаются все противопоставления. Однако само это Различие должно оставаться за кадром, оно обязано быть производительным, но не может быть обнаружено как результат собственной производительности, в противном случае парадокс различия предельных категорий будет восстановлен. В буквальном смысле *tertium non datur, но все дано в свете этого скрытого tertium*. Похоже тогда, что Различие является инстанцией, труднодоступной для схватывания в тех же категориях, которые она различает. Именно потому выше мы не нашли, что сказать, задавшись вопросом о бытии или небытии Различия. Но таким образом понимаемое различие является еще одним (после «экзистенции») претендентом на роль непостижимого, не схватываемого никаким понятием, вне-понятийным условием всего остального. На таких правах оно может быть вписано в поле философских категорий неклассики как нечто, что *дано*, как всегда, *не-данное*.

Поскольку при таких вводных Различие обрамляется несколько мистическим ореолом, то становится понятным, почему неклассические философы с большой неохотой присваивают этому Различию какие-либо концептуализирующие имена. Это все же было бы целесообразно сделать в том смысле, что сам термин «Различие» вводит нас в замешательство, ибо мы привыкли связывать с ним вполне метафизические значения. Но изначальное Различие неклассики призвано быть отличенным от различия классики. В этом смысле апелляция к новым именам была бы вполне уместна. Возможно поэтому, обставив свое решение множеством оговорок, один из главных тематизаторов Различия, Ж. Деррида, все же даст ему особое имя — знаменитое *Differance* (в ряде контекстов

Письмо или письменность). В свою очередь, Ж. Делез, сделавший не меньше для разработки этой темы, предпочтет продолжать называть Различие *Различием*, предварительно уточнив, что это, неклассическое Различие, должно быть *отличным* от классического метафизического и в том числе диалектического (об этом мы скажем ниже) различия. Далее по тексту, имея в виду классическое «различие», мы будем писать его с маленькой буквы, а неклассическое — с большой.

Ниже мы поговорим о концептах *Differance* и *Различия* подробнее. Но прежде мы должны сделать одно важное замечание¹. Предпринятый выше анализ трудностей, связанных с обнаружением инстанции, объемлющей предельные оппозиции, может вполне отчетливо напомнить нам философский метод платонизма и неоплатонизма в части их важнейшего концепта Единого, по сути берущего на себя те же загадочные полномочия, которые мы только что приписали неклассическому Различию. Единое также постулируется как то, что не сводится ни к Бытию, ни к Небытию, но парадоксальным образом организует пространство их реализации. Означает ли это, что в концепте Различия неклассика представирает старое доброе классическое понятие Единого, скрыто их отождествляя? Скорее, все наоборот, т. к. неклассика надеется явным образом различить Единое и Различие. Во многом это намерение носит нарочито несоглашательский характер — решение классики можно попросту перевернуть, попутно продемонстрировав, что от этого мало что меняется. Но дело, конечно, не только в смысловой девальвации и духе противоречия, дело в логических проблемах, сопутствующих классическому понятию Единого и попытках неклассики их обойти. Одна из трудностей заключается в том, что Единое в классике объявляется самотождественной конструкцией, в каком-то смысле она тождественна тождеству. Но, как мы увидим ниже, неклассический анализ постараётся показать, что между тождеством и различием, как предельными конструкциями, пролегает именно Различие, и потому было бы оправданнее адресоваться к пределам в терминах различия, нежели в терминах тождества. Другая трудность заключается в том, что Единое в классике в обязательном порядке трансцендируется — после того как оно обставляется апофатическими предикатами, оно попросту выносится за пределы всего мыслимого. Неклассика сохранит апофатическую риторику, но откажется от мистики трансцендизма. Как мы уже неоднократно подчеркивали в этой

¹ Идеями, сформулированными в этом замечании, мы обязаны А. Мацкевичу.

работе, неклассической философии не близка политика двойных стандартов. Таким образом, неклассическое Различие не совпадает с классическим Единым и, вопреки известному соблазну их сблизить, их следует различать.

Теперь мы можем вернуться к вопросу, поставленному выше, но так и оставленному без ответа. Мы спросили, сможет ли обнаруженное Различие, пусть неуловимое и неопределимое, сможет ли оно тем не менее заменить начало, стать правильным началом метафизики? Ведь многое из того, что говорит неклассика о Различии, может дать нам основания увидеть в нем подлинное метафизическое начало, отвечающее всем вышеобозначенным требованиям. Говорит же нам, к примеру, Делез: «...различие есть позади всего, но позади различия нет ничего»¹. Разве это не есть вполне аутентичное определение метафизического изначального? Это один из самых щекотливых вопросов, и отвечать на него неклассика согласна разве что в уклонительской манере. Уяснить мотивацию такой уклончивости будет несложно, если мы поймем, что Различие является самым неудачным способом что-либо начать. Эта его непригодность связана с тем, что начало должно отвечать требованиям статичности и самотождественности. Минимальные требования к началу таковы, что оно должно 1) присутствовать (наличествовать) и 2) совпадать с самим собой, оставаться неизменным (тождеством). Но как раз этим требованиям Различие никак отвечать не может. Природа его парадоксальна — оставаться тождественным, т. е. всегда быть Различием, оно может только в том случае, если всегда будет отличаться, в том числе от самого себя. Рассмотрим этот момент подробнее. Мы сказали, что Различие должно не только различать, но и различаться, притом всегда и везде. Только так оно сохранит верность себе — ведь перестать различать в его случае означает не что иное, как перестать быть Различием. Но если Различие всегда обязано различать, то оно должно также быть отличным и от самого себя, ведь совпасть с собой оно не может, в противном случае оно перестало бы выполнять функцию различия, а стало бы, выполнять функцию отождествления, т. е. перестало бы быть Различием и стало бы Тождеством. Загадка Различия именно в этом — быть самим собой оно может, только не будучи собой. Сохранить тождество возможно лишь ценой различия. Как скажет Деррида, «то же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного»². Именно в этом смысле неклассиче-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. М.: Петрополис, 1998. С. 69.

² Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 88.

ское Различие призвано быть отличным от классического различия. Если последнее противостоит тождеству, то первое должно позволить мыслить различие не только как не-тождество, но и как «различие между тождеством и не-тождеством» (Ж. Делез). Итак, неклассическое Различие вводится как отличное от самого себя или даже от себя *другого*, поскольку ни вещественное, ни понятийное оно несет только различие. Таким образом, выводимое неклассикой Различие призвано быть *отличенным* от различия, принятого в метафизике. Но сможет ли оно в таком своем исполнении заместить классическое начало, справится ли с ролью бытия началом? Лучше всего охарактеризовать сложившуюся в связи с этим вопросом ситуацию поможет метафора «*изначального опоздания*», к которой в своих работах неоднократно прибегает Ж. Деррида. Если мы присмотримся к тому, как функционирует Различие, то мы вынуждены будем признать, что нам никогда не удастся добраться до *самого начала* — когда бы мы ни явились в надежде застать начало, мы всегда будем запаздывать. Это связано с тем, что нам суждено встречаться лишь с *результатами* работы Различия-начала, но не им самим. Нельзя присутствовать при работе Различия, хотя бы потому, что само Различие никогда *не присутствует*. Ни в мысли, ни в опыте оно не присутствует так, как метафизика полагала присутствующим свое собственное начало — Бытие-Сущее. Последнее может *быть и быть предъявленным*, ведь оно совпадает с самим собой, является чистым Тождеством. Различие, напротив, не совпадает даже с самим собой. С чем мы тогда вообще намерены встречаться?

Но хотя мы и готовы поставить под сомнение существование Различия, отказываться ему в реальности все-таки невозможно, ибо об этом свидетельствуют его *следы*, оставленные результаты проведенной им работы. Это как раз те самые *квазипредельные* категории, с которых было принято начинать в классической метафизике. Их присутствие свидетельствует о том, что никогда не присутствующее в акте непосредственного восприятия начало успешно справилось со своей задачей. Но именно поэтому на встречу с началом можно разве что опоздать. Как бы рано мы ни появились, начало на месте мы не застанем, нам будут явлены лишь следы его отступления. Различие никогда не будет *тем самым* Различием, оно всегда будет *другим*, а мы, в свою очередь, как бы старательно к нему ни приближались, всегда будем отброшены назад работой самого различения.

В этом смысле Различие является крайне неоднозначным претендентом на роль метафизического начала, и самое меньшее, что

намерена нам сказать в этой связи неклассика, так это то, что само представление о философском начале должно быть пересмотрено. Новый взгляд позволит нам сказать, что начало *не есть* ни сущность, ни бытие, ни присутствующее, ни наличествующее, одним словом, ничто из того, что могло бы быть застигнуто как некая предметность. При таких вводных, если оставаться в старом языке метафизики, то, отделив начало и от бытия, и от присутствия, мы должны попросту констатировать, что *начала не существует*. Нет первого шага, притом что есть шаг второй, третий и т. д. Как бы мы ни старались собрать воедино все множество, именно первого элемента ряда всегда будет не хватать. Такой мир было бы правильнее уподобить «театральной пьесе, которую всегда смотрят со второго акта»¹. Но поскольку неклассика предлагает нам иной взгляд на вещи, то отныне речь идет о том, что начало все же можно сохранить, если только навсегда отказаться от надежды описать его в терминах присутствия. Само Различие *не присутствует*, хотя и *организует* присутствие всего остального. Оно не имеет пары (тождества), напротив, все парности возникают в ходе его производительной работы (в том числе классическая пара «тождество–различие»). Наконец, оно не может быть субстантивировано, т. к. субстанция должна отвечать критериям постоянства. Окруженное одними отрицаниями, Различие могло бы стать всегда отсроченным началом метафизики, метафизическим рассказом о том, что оно *где-то* есть или должно быть.

Оставим теперь это промежуточное резюме в таком виде и скажем несколько слов о названных выше концептах. Это имеет смысл сделать, поскольку предпринятые нами пока рассуждения выглядят в высшей степени абстрактными и у читателя может возникнуть естественное негодование в адрес Различия, которое выглядит чересчур схоластичным.

Начнем с *differance*, которое, как говорит Деррида, «не есть ни слово, ни понятие». Оно представляет собой неографизм, появившийся благодаря введению во французское существительное «difference» (означающее «различие», «отличие») буквы **a**. Это существительное производно от глагола *differer*, имеющее, в свою очередь, два значения: 1) «различать» и 2) «отсрочивать», «разносить во времени», «откладывать на потом». Что любопытно, что существительное *difference* означает только «различие», в то время как второй смысл «отсрочивание», «откладывание» из него исчезает. Деррида скажет, что как раз эту потерю смысла он и

¹ Кортасар Х. Игра в классики. М.: Азбука-классика, 2006. С. 345.

попытается компенсировать словом *differance*¹. В сумме введение буквы **a** связано с демонстрацией трех идей 1) важнейшее для *differance* значение «откладывания» и «отсрочивания» должно быть сохранено также и в существительном (поскольку именно оно будет играть роль ключевого концепта); 2) различие между буквами **a** и **e** может быть только увидено на письме, на слух оно неуловимо² (чуть ниже мы скажем, почему важен второй пункт); 3) концепт, обозначающий Различие, должен быть отличным от самого себя — это не просто различие (классическое), но то, что делает его возможным в акте предваряющего, еще более раннего Различия.

Можно ли как-то конкретизировать загадочную инстанцию *differance*? На помощь нам опять придет определение знака и языка, предложенное Соссюром и, безусловно, сыгравшее главную скрипку во всей неклассической философии. Напомним очень кратко (подробно об этом см. гл. 11 и 17), что, согласно Соссюру, «в языке существуют только различия... именно различие содержит в себе те позитивные условия, на нетождественности которых оно и основывается; в языке поэтому существуют только различия без позитивных терминов... Язык не обладает ни звуками, ни идеями, которые не существовали бы прежде системы языка, но складывается из концептуальных и фонетических различий, простирающихся из системы»³.

Означает ли это, что *differance* и есть сам язык? Не совсем, но, можно сказать, вполне «горячо». *Differance* функционирует *так же, как язык*, описанный структурной лингвистикой; оно образует и разносит значения, оно действует как чистое и внесубстанциальное «движение различий». Иными словами, работа *differance* полностью повторяет работу языка. Язык производит свои значения благодаря противопоставлению и субSTITУции знаков, и то же самое верно в отношении механики *differance*. Можно сказать, что

¹ Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. Томск: Водолей, 1999. С. 132.

² В английском языке эту ситуацию отражают глаголы *differ* и *defer*, имеющие идентичное звучание [difer], но различное написание. В свою очередь, первое означает «различать» (*distinguish*), а второе «откладывать на потом» (*postpone*, *put off*). Попутно отметим, что если во французском языке один глагол *differer* имеет сразу два значения: «различать» и «откладывать», то в английском для этого существуют два глагола. Однако так же, как и во французском языке, имеет место только одно существительное *difference*, означающее «различие», в то время как существительного для значения «откладывание» нет.

³ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 134–153.

differance отличается от языка минимальным образом, но все же не совпадает с ним. Главным препятствием отождествления является то, что принцип чистого дифференцирования применим не только к языкам как объектам изучения лингвистики, но ко всем знаковым системам. Поэтому в первом приближении *differance* следует понимать не как язык, но как любую знаковую систему вообще. Кроме того, принципиальным отличием *differance* от «просто» языка является принцип изначальности начертания, а не произнесения знака (именно поэтому у Деррида *differance* называется также Письмом или письменностью). Иными словами, изначальность *differance* разворачивается в области письменного, а не устного означения. Обычное представление о языке, заложенное структурной лингвистикой, исходит из того, что устное означение всегда предшествует письменному, главным аргументом в пользу чего является то, что человек вначале научается говорить и только потом писать. Соответственно, роль письма сводится к тому, чтобы просто перевести в запись то, что вначале существует как устное слово. Но логика *differance* стремится опровергнуть это положение, указав на то, что нигде в мире не существует чисто фонетического письма, строящегося по принципу «как слышим, так и пишем» (например, в самом этом высказывании оба слова на слух звучат одинаково «слышим»/«пиш{и}м», однако на письме они отличаются). Не случайно в неографизм *differance* введена неразличимая на слух буква **а**. Существует некая избыточность письма и главное — его собственные, относительно не зависимые от устной речи законы. Это важно потому, что требуется показать — различие фонем (устных звуков), или, иными словами, различия, организующие пространство речи, не являются изначальным Различием. Значит ли это, что адекватное изначальное Различие, в дерридианской терминологии, *differance*, есть не что иное, как система письменных знаков или система письменного означения?

Скорее, *differance* будет тем, что позволяет фонемам различаться в пределах устной речи, а буквам — в пределах письменной. Также оно будет тем, что отличает букву от звука, а написанное слово — от слова произнесенного. В некотором смысле это сам принцип различия, который неизбежно предшествует и определяет любое начало. Это не язык, но то, что делает возможным язык, и не просто какая-либо знаковая система, но процесс, в ходе которого некая система означения может возникнуть и функционировать. «...*differance* может быть отнесенено к тому, что на классическом языке можно назвать источником различий, процессом их

производства, различиями между различиями, игрой различий»¹. Это такой принцип, который позволяет вообще создать некоторую систему смыслов, чтобы потом ими оперировать, — будь то аппарат философских категорий или любой другой язык описания мира. Любые техники знания устроены по законам *differance*, сначала различение, потом все остальное. Еще раз повторимся, как понимать это различение. Вполне по-соссюровски — как то, что создает отдельные значения исключительно благодаря отношениям взаимосоотнесенности. Никаких сущностей как абсолютных терминов в системе означения не существует, значения «чисто дифференциальны и определяются не своим позитивным содержанием, а негативно через их отношение к другим частям системы»². Означение устроено таким образом, что ни одно значение не может представительствовать само за себя. Но поскольку нет пути к миру и «самим вещам» в обход знаков, по крайней мере, если речь идет о неком нарративе, означении, т. е. *знании* о мире, то нет также и вещей, которые могут быть даны в чистом опыте самоприсутствия и самопредъявления. Благодаря движению означения, а, как мы знаем теперь, также в силу неодолимости *differance*, встреча с означаемыми (вещами, фактами, смыслами) всегда откладывается и отсрочивается (подробно об этом см. гл. 17). Именно потому введение буквы **a** оказывается принципиальным — как постоянное напоминание о том, что выход за пределы *differance* «к самим вещам» если и возможен, то только в режиме обещания-отсрочки. То же верно и в отношении начальных понятий, встреча с которыми регулируется явлением изначального опоздания. С них невозможно начать, нельзя начать с того, с чего начинала любая претендующая на освоение пределов мысль. Начало неизбежно остается между, оно остается чистым, безымянным и беспредметным движением посреди того, что мы ошибочно принимаем за начальные значения. *Differance*, таким образом, никогда не присутствует (оно позволяет отличить «присутствие» от «отсутствия»), и потому о нем затруднительно сказать, что оно есть (оно отличает «есть» от «не есть»), чтобы дать ему, наконец, стандартное определение. Еще выше мы говорили об этом. Невозможно дать имя и место тому, что само расчищает места и дает имена. *Differance* организует присутствие значений (по крайней мере, иллюзию их присутствия), но само по себе присутствовать не может.

¹ Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 125.

² Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 102, 103.

Нельзя обналичить механизм отсылок, нельзя зафиксировать его и предъявить — это было бы равносильно обращению его в тождество. Поскольку он всегда только различает и различается, то имеет смысл сказать, что он *продолжается*, но не имеет смысла говорить, что он *существует*. При всей эзотеричности этого положения его оправданность все-таки можно понять — ведь объявить Различие тождественным самому себе — значит высказать откровенное противоречие. Если Различие удерживается лишь отличием от себя, не совпадая с собой и собой же не являясь, то становится более понятным, почему «не существует имени того, что постоянно распадается в цепи собственных субститутов»¹. Поэтому зачастую о Различии в неклассике говорится в апофатической риторике, хотя и оно, как мы увидим ниже, призвано быть отличенным от любых внеположенных трансцендентностей. Деррида в этой связи говорит следующее: «...Даже если *differance* есть (я подчеркиваю это перечеркнутое «есть») то, что делает возможным представление бытия-настоящим, никогда не обнаруживает самое себя. ...*differance* не есть, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим. Отваживаясь на проявление, *differance* тем самым обрекает себя на исчезновение»².

Но все же, внося предельно возможную ясность, скажем, что *differance* надо понимать как *механизм образования любых смыслозначений*, как то, что *позволяет приобретать значения лишь в игре отношений с прочими*. *Differance* дает о себе знать посредством поддержания движения взаимных отсылок и замещений, будучи, таким образом, ответственным за генезис смыслопорождений вообще.

Именно поэтому приходится допустить, что его работа предшествует появлению предельных философских категорий, связанных друг с другом отношениями оппозиции. Конкретно для философии, как, собственно, и для любой другой теоретической дисциплины, любого *знания*, это означает: все, что может быть по-знако, описано, увидено извучено, задается внутренним ресурсом системы означения. Знание появляется вторым шагом, когда система распределения смыслов уже запущена. Знание, следовательно, есть оперирование терминами, значение которых определяется изнутри; переход от понятия к понятию, от концепта к концепту в пределах сложившегося аппарата обозначений. Работу

¹ Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 128.

² Там же. С. 128.

познания, в том числе и философского, можно вновь проиллюстрировать с помощью шахматной игры, в которой все возможные ходы отработаны уже заранее, но каждый раз может быть сыграна новая партия. Однако любые действия, разворачивающиеся в пространстве шахматной доски, направляются принципом расстановки внутренних правил и диспозиций — работой различия. В философию тогда можно разве что сыграть; освоив правила перемещения в пределах категориального аппарата философии, где в роли фигур Ферзя или Короля выступают понятия Бытия, Сущности и Субъекта, мы сможем сыграть в увлекательную игру «познания», объявляя каждую новую партию новой философской теорией. Именно эту изначальность, изначальность работы Различия, устанавливающего правила игры, диспозицию фигур и перемещений, мы интуитивно ощущали, когда задавались вопросом, что различает базовые «предельные» философские категории. «...difference как бы обнаруживает то самое пространство, в котором онто-теология — философия — продуцирует свои системы... Difference, таким образом, включает в себя и превышает... онто-теологию или философию»¹.

Строго говоря, принцип difference, в котором одно всегда определяется через другое и значения никогда не наличествуют сами по себе как самотождественные вещи и смыслы, не позволяет расположить базовые метафизические оппозиции в контрапротивном порядке — различие между ними размывается в пользу самого Различия. Отметим еще раз, что difference как принцип значения позволяет нам что-либо понимать или даже, в более широком смысле, иметь дело с реальностью посредством того, что понимаемое всегда уже есть результат его отличия от других элементов системы. Здесь важно именно то, что самотождественность элементов невозможна сама по себе, вне и помимо отсылки к другому, за пределами системы дифференциальных отношений. Если применить этот принцип к фундаментальным оппозициям, то мы увидим, что принципиально важной для философии фиксации предельного (как далее не редуцируемого, предельного) достичь не удается. Пары оппозиции подвижны хотя бы в том смысле, что имеют смысл исключительно благодаря отсылкам друг к другу. «Субъект» есть то, что не есть «объект», «ментальное» то, что не есть «физическое», «идея» — что не есть «вещь», и т. д. Этот осциллирующий механизм установления значений, конечно, плохо со-

¹ Деррида Ж. Difference // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 129.

гласуется с метафизической задачей обретения знания о том, что есть Субъект, Идея или Сознание за пределами его ближайшей концептуальной пары. Но это еще не все. Не будем забывать, что адекватно мыслимое Различие представляется отличным от самого себя — совпадение с самим собой полностью его аннигилирует. Это означает, что, пройдясь по всем известным философским понятиям, мы должны констатировать их несовпадение с самими собой, их «различенно-различающий» характер. Даже совершая осциллирующее движение от одного к другому, ни одно, ни другое не будет всегда только «одним» или только «другим». Это связано с тем, что финальное значение и окончательный смысл никогда не присутствуют, но все же пускают нас по кругу значащих отсылок, только обещающих присутствие смысла. Что дает нам понимание этого? В первую очередь то, что мы не можем опираться на пары базовых философских понятий так же уверенно, как делали это раньше. Оппозиция не только не первична, она еще и совершен-но не надежна. На оппозицию уже нельзя положиться хотя бы в силу ослабления натяжения и напряжения (контрарности) между ее членами. Это, в свою очередь, означает, что немаловажное для классической философии представление о дуалистической структуре как знания, так и мира является в действительности чрезвычайно искусственным. Усомнившись в дуализмах, мы могли бы, однако, допустить, что в основе мира вообще не лежит никаких удвоений, но, скорее, то, что позволяет как формировать, так и сворачивать любые противопоставления чего-то, что, отличаясь от себя, создает все остальные отличия. «...Философия функционирует *внутри и через посредство* механизма *differance*... Таким образом, можно пересмотреть все двойные оппозиции, на которых построена философия, благодаря и посредством которых живет наш язык, причем проделать это вовсе не для того, чтобы разрушить их, но чтобы проследить возникновение той необходимости, из-за которой один член оппозиции выступает как *differance* другого, противоположного ему, а этот другой — как «различенный» в рамках систематического обращения к нему (например, интеллигibleльное как различающееся от чувственного, как различенное чувственное, понятие как различенно-различающаяся интуиция; культура как различенно-различающая природа; все иное относи-тельно *physis* — *techne*, *nomos*, *thesis*, общество, свобода, история, дух — как различенно-различающий *physis*)»¹.

¹ Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 144–145.

В этом месте рассуждений, приближающихся к исчерпанию темы *differance*¹, следует внести еще одно последнее замечание. Несмотря на все сказанное о *differance* (Различии), нам нельзя забывать о том, что ни о какой реставрации трансцендентного (в лице Различия *differance*) речи, разумеется, не идет. Пространство распределения значений *имманентно самому себе*, равно как механизм, его организующий, вовсе не управляет процессом извне, но с самого начала принадлежит ему на основаниях некой структурирующей пустоты. Иначе говоря, *Differance* должно быть описано исключительно в терминах имманентности. Оно располагается не по ту сторону означения, но, скорее, вовлечено в само его движение, встроено в референтную сеть и, следовательно, принадлежит внутреннему измерению знаков. Таким образом, представление о классическом начале метафизики тоже придется пересмотреть. Отныне такое начало понимается не как закон или совокупность правил, расположенных по ту сторону системы философского означения, но как внутреннее и имманентно присущее ему движение.

В работе «*Differance*», посвященной анализу этого концепта, сам Деррида скажет: «Подвергается вопрошанию как раз то, существует ли какое-либо начало, абсолютная точка отсчета, ответственность, вытекающая из некоего принципа. Проблема письменности открывается вопрошанием понятия корня, основы. Именно поэтому анализ, который я намереваюсь осуществить, не будет разворачиваться, как обычный философский дискурс, исходящий из базиса принципов, постулатов, аксиом и дефиниций

¹ Неплохим резюме к этому концепту служат слова самого Ж. Деррида: «*Во-первых*, *difference* отсылает к движению, которое заключается в оттяжке через отсрочку, переадресование, пролонгацию, отправку, обход... *Во-вторых*, движение оттягивания, поскольку оно производит различия, поскольку оно различает, оказывается общим корнем всех концептуальных оппозиций, размещающих наш язык, таких как, ограничиваясь лишь немногими примерами: чувственное/умопостигаемое, интуиция/значение, природа/культура и т. д. В качестве общего корня *differance*, разность-оттяжка, есть также стихия *того же* (мы отличаем его от тождественного), внутри которого дают о себе знать эти оппозиции. *В-третьих*, *differance* есть также продуцирование, если можно еще сказать, этих различий, этой различительности, о которых лингвистика, идущая от Соссюра, и все структуральные науки, взявшие ее за модель, напомнили нам, что в них условие всякого значения и всякой структуры. Эти различия... суть следствия разнесения (*differance*), они не начертаны ни на небе, ни в мозгу, но это не означает, что они продуцируются деятельностью какого-либо говорящего субъекта...» (Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 17–19).

и движущийся дискурсивным путем рационалистического образца. В интерпретации *differance* все представляет собой проблему стратегии и риска. Это — проблема именно стратегии, поскольку не существует трансцендентной истины, находящейся вне, за пределами сферы письменности, которая оказалась бы способна некоторым теологическим образом управлять всей тотальностью этой сферы¹.

Таким образом, принимая за квазиметафизическое начало Различие, восхождение к корню и первооснове оказывается невыполнимым в той же стилистике, как это было принято в классической метафизике. Если классика держалась на сведении к началу, к архэ, то в случае с Различием эту стратегию применять крайне затруднительно. Поскольку Различие ускользает от любых известных классике процедур сведения (к Единому), то в отношении с ним уместны не родовидовые классификации, а совершенно вне-классификационные смысловые распределения (то, что Ж. Делез назовет «номадическим распределением»). Это означает, что смыслы явлений в мире (вещей, состояний, всего, к чему уместно применение смысла, значения и, следовательно, понимания), не обязаны своим существованием некоему изначальному (трансцендентному) Смыслу, превосходящему мир. В основе мира не лежит никакого центрального распределителя значений — значения и смыслы устанавливаются *по различающей сопричастности друг к другу*, а не по отношению к главенствующей инстанции, определяющей место каждой вещи в иерархической структуре².

Прежде чем окончательно завершить тему Различия, нам нужно сказать еще несколько слов о его *отличии* от диалектического различия (или негативности). Разработка идеи высвобождения Различия из-под монополии диалектики в основном ассоциируется с именем Ж. Делеза³, и выше мы обещали поговорить отдельно

¹ Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 129–130.

² Прибегая к метафоре, неклассика предпочитает сравнивать устройство мира не с древовидной структурой, типичной для классической философии, а, скорее, с корневой «ризомой» (Ж. Делез), предполагающей сообщение в пределах однопорядкового, поверхностного и горизонтального принципа.

³ В действительности, инициаторов и продолжателей этой темы среди неклассических философов второй половины XX в. немало (среди ключевых имен: Ж. Деррида, Ж. Батай, М. Бланшо и др.). Но, возможно, самым первым автором, предвосхитившим многое из того, что будет потом разработано в рамках французской философской неклассики, явится немецкий философ Т. Адорно, выступивший с основательной критикой

о его стратегии. Для этого припомним (см. гл. 6), что в диалектике Ничто онтологизируется как условие возможности объективного развертывания мира во времени. Соответственно, различие понимается как противоположность тождеству (равно Негативность как противоположность Идентичности). Различие позволяет свершаться текучести мира, оно организует смену его состояний, его изменчивость и континуальность. Эта функция различия позволяет определять *различное* как негативное — то, что отделяет, отличает одно состояние от другого есть *ничто*, которое, впрочем, реально существует. В противном случае мир был бы застывшим мгновением, хотя даже его статическое существование оказалось бы невозможным без вмешательства ничто. Другая функция различия в диалектике заключается в том, чтобы удерживать индивидуальное, особенное и частное в онтологически самостоятельном статусе. Единичное вполне реально в своей индивидуальности; оно не является иллюзорной копией истинно реальной идеи или понятия. Различие между вещами и создающее их как единичности вполне реально и противостоит исключительной и самодовлеющей реальности тождества. Такова программа диалектики в анализе различия как философской категории. Казалось бы, в ней не содержится никаких изъянов. Поздняя неклассика посчитает, что это не так, и ключевое свойство диалектического различия *отрицать* и *противопоставлять* (*быть* противоположностью) станет главной мишенью для ее критики, (в частности, в философии Ж. Делеза). Если для диалектики доподлинное начало — это Тотальность, синтез тождественного и различного, где, в свою оче-

диалектики Гегеля в своей канонической работе «Негативная Диалектика». Вот характерная цитата из этой работы, позволяющая оценить общий вектор философии второй половины XX в.: «Гегель не разворачивает диалектику нетождественного, хотя он намеревался защищать докритическую лексику нетождественного от лексики философии рефлексии. Само понятие нетождественного у Гегеля является средой, позволяющей превратить его в тождественное, в равенство относительно себя самого... То, что Гегель отчетливо констатировал в своих противопоставлениях, чтобы тут же интегрировать своей философией, превращается в самый тяжелый упрек против самой философии. Гегелевская абсолютная система, в основании которой — многолетний протест нетождественного, отрицает себя самое, вопреки собственному разумению. Без нетождественного никакое тождество не является истинным, особенно если оно в качестве тотальности вдобавок еще присваивает себе онтологический приоритет. Теория, вместо того чтобы принести бытию невыразимое в понятиях, поглощает, проглатывает это невыразимое, подчиняя его всеобщему понятию нерасторжимости» (Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 1996. С. 112).

редь, различие противоположно тождеству (антитетически ему противостоит), то подобная ситуация не может устроить антидиалектически настроенных неклассиков по причине нарушения главного принципа: «вначале Различие». Кроме констатации нарушения этого правила, поздняя неклассика укажет также на то, что у Гегеля частное (единичное) подавляется в пользу всеобщего. Репрессивность системы Абсолюта (Тотальности) такова, что подчиняет себе диалектическое различие. Это происходит потому, что Гегель устраниет реальное различие между Иным и Тождественным, рассматривая *Иное как Инобытие Тождественного*, в результате чего различие подпадает под власть Тождества. Помимо этого в диалектике вопреки заявлениям о том, что различие является чистой процессуальностью, оно скорее субстантивируется, чего не должно быть. Выше мы говорили, что адекватное Различие должно быть отличным от самого себя, разрушая и преодолевая любые тождественности. Но в диалектике совершается именно та категориальная ошибка, которую следовало бы избежать: различие (как антитезис) просто противопоставляется тождеству (как тезису) и тем самым признается совпадающим с самим собой. Диалектическое различие оказывается нейтральным по отношению к единичному и индивидуальному, поскольку оно состоит на службе у Тотальности (Абсолюта). Вспомним, что в диалектике Иное понимается как *свое Иное* (см. гл. 5), иными словами, Иное Абсолюта, которое принадлежит Абсолюту на правах его собственной истории. Таким образом, изначальное в диалектике, Абсолют, объединяет в себе и тождество, и различие. Такой Абсолют хоть и отличен от самого себя (в актах исторического развертывания), но все же сохраняется как именно *этот* Абсолют (вспомним формулу «в не-А А удерживается в снятом виде»), как тот, чья история развертывается и позволяет узнать себя в этой истории. Такое положение дел не устроит позднюю неклассику хотя бы потому, что она уже не удовлетворяется тем, чтобы сказать: «Абсолют есть нечто различенное»; ей требуется сказать: «Различие абсолютно!» Только в таком качестве индивидуальное и единичное сможет не подпасть под власть Тождества, а мы получим адекватный язык их описания¹.

¹ Чтобы лучше понимать намерения поздней неклассики по вопросу уточнения статуса Различия, имеет смысл припомнить социальное прочтение Гегеля: будет ли Иное превращено в Тождественное или, напротив, Тождественное станет Иным по отношению к Иному — от этого зависит, как мы будем относиться ко всему не вписывающемуся в систему панрационализма. Социальный контекст этой темы восходит к Канту, а

Для этого необходимо также изменить саму логику понимания Различия. Если оно не направляется принципом диалектического противопоставления («различие — это не-тождество»), если оно не есть также собственность Абсолюта («свое Иное»), если оно, хоть и не принадлежит Абсолюту, но также и не принадлежит самому себе (не совпадает с собой в акте тождества), хотя и само себе предоставлено, то как его правильно понимать? Делез вслед за Ницше порекомендует нам отказаться от риторики негативности и отрицания в отношении Различия и предпочесть ей риторику *утверждения*, заметив попутно, что не только тождеств, но и самого Абсолюта попросту не существует. Последние, как своего рода химеры и призраки, возникают в результате способности Различия к *повторению*. Рассмотрим эти два концепта — *утверждение* и *повторение* — в их отношении к Различию.

Итак, Различие не есть инстанция отрицания, но, скорее, утверждения. Что под этим подразумевается? Речь идет о том, что если диалектика предписывала нам строить онтологию по законам тезиса, антитезиса и последующего синтеза и как будто являла собой философию примирения, то логика Различия должна позволить миновать даже второй шаг. Антагонизм избыточен

именно к теме диктата трансцендентального субъекта. Социальное прочтение выводов трансцендентальной философии заставляет задуматься: будут ли культуры и ее представители, чей опыт отличен от стандартов западоевропейской рациональности, приняты за «своих» или будут отторгнуты как маргиналы и девианты? С точки зрения этой проблемы, Гегеля в социальном смысле воспринимают как Синтезатора, ведь он утверждает, что Иное — это не Иное Системы, а ее состояние. Нет противоречия между аналитическим рацио и не аналитическим — они снимаются в диалектическом слиянии. Диалектику Гегеля рассматривают как источник интеллектуального примирения между разными культурами и именно в ней ищут правильный взгляд на современный мультикультурный мир. Как раз это доверие к Гегелю подорвет поздняя неклассика. Она скажет, что Система (главенствующая идеология западноевропейского общества) только имитирует лояльность к Иному, но на самом деле, если Аналитика отторгла иноприродное явным образом, то Диалектика это делает скрыто. Как она это делает? Она *ассимилирует* Иное, не оставляя ему шансов сохранить свою инаковость. Именно в силу этой ассимиляции гегелевская диалектика репрессивна. Задача же заключается в том, чтобы позволить Иному быть Иным. Нужно перестать мыслить в терминах «Другого», но не с точки зрения идеи равенства и братства («все мы люди братья, мы все одинаковые и суть одно»), а с точки зрения тотальности того, что мы все Другие; существуют одни только единичности и все есть Иное по отношению к Иному.

и нигде в реальном мире¹ не встречается, скорее, он существует в умах и сердцах философов, строящих свои теории на принципах антропоцентризма. Хотя диалектика и постаралась преодолеть репрессивный характер классической метафизики, а именно попыталась уйти от предельных дуализмов, сам Абсолют все же включает в себя историю этих противопоставлений; исторически Абсолют дуален. Различие же не терпит никаких антитез. Отличаться — не значит отрицать, противостоять или противодействовать. Различие *утверждает* себя и весь мир как результат своей деятельной производительности. В реальном мире кактусы не отрицают березы, а слоны не отрицают китов — и те, и другие лишь *утверждают свое отличие*, что и составляет основу их существования. Конкретное бытие Абсолюта, понимаемого как историческое бытие, носит в диалектике весьма искусственный характер — Абсолют движется к самому себе через противопоставление тезиса и антитезиса, т. е. через борьбу, конфликт и воинственное противостояние. В свою очередь финальная ступень этого развертывания — Синтез (отрицание отрицания) выглядит своего рода наградой за преодоленные трудности. Делезовский призыв видеть в Различии одно только утверждение, индуцирован желанием совершенно уберечь нас от каких-либо трудностей и антагонизмов, и различать без того, чтобы множить противников. Учиться этому надо у самой реальности, которая ничему себя не противопоставляет, но утверждает каждым следующим мгновением (во времени) и каждым следующим состоянием (в пространстве). Было бы абсурдно говорить, что последующее мгновение *отрицает* предыдущее только потому, что отличается от него, — если из желудя прорастает дуб, второе не отрицает первое, оно лишь отлично от него, только и всего.

Таким образом, прибегая к языку *отрицаний*, диалектика плохо справляется с описанием континуальностей. Это описание можно сделать, только апеллируя к Различию, говорящему на языке *утверждений*.

Второй концепт, который мы обещали пояснить, заключается в такой интерпретации Тождества, согласно которой оно есть лишь *Повторение Отличного*. Мы помним, что диалектика утверждала не абстрактный, а вполне конкретный характер Тождества — оно не пребывает в умопостигаемом мире идей и понятий, оно есть реальная и конкретная составляющая Абсолюта, который в измен-

¹ Правильнее сказать, за пределами человеческого мира, живущего по неправильным законам и неверной (склонной к дуальностям) философии.

чивости сохраняет себя. Оспорить это положение и призвана идея Повторения — Повторения, которое только по невнимательности принимается за тождество. Тождество же невозможно ни в каком виде — ни в абстрактном, ни в конкретном! Как понимать «Повторение» и чем оно отличается от «Тождества»? Идея Повторения тривиально проста — допустим, я повторяю некое высказывание дважды, или оркестр играет на бис финал симфонии, или кинофильм несколько раз в течение дня показывается в кинотеатре, и т. д. Во всех этих случаях речь идет о повторении. Но *одно и то же ли* повторяется в каждом из повторов? Не совсем! Дважды повторенная мною фраза была произнесена с разницей во времени; дважды сыгранный финал симфонии представляет собой два разных по смыслу события: первый раз оркестр играет в соответствии с программой, второй раз — сверх нее; наконец, сеансы кино также разнесены во времени, и, к примеру, вечерний сеанс стоит дороже утреннего. Чтобы избежать споров и двусмысленностей при обсуждении этой темы, философы давно условились различать так называемые «качественные» и «нумерические» отличия. Заметить качественные отличия никакого труда не составляет: ясно, что зеленое яблоко отличается от красного, яблоко от груши, а груша от барабана. У всех этих предметов — разные качества. Заметить же нумерические отличия не так просто. Сравним, например, одно красное яблоко и другое. Разумеется, мы и здесь сыщем различия — в размере, распределении цвета и пр., ясно, что они неидентичны. А если усложнить задачу — взять два предмета из-под одного станка в условиях стандартного серийного производства, скажем, две банки с газированным напитком, будут ли они тождественны? Разумеется, и здесь как бы ни велик был наш соблазн объявить их тождественными, нам это не удастся — вооружившись микроскопами и прочими приспособлениями, позволяющими опуститься на молекулярный уровень, мы обнаружим массу различий¹. По-видимому, самый убедительный пример вероятного тождества предметов мы найдем в области компьютерных программ. Возьмем некий файл и скопируем его с жесткого диска

¹ Мнения о том, что в мире не может быть двух одинаковых вещей, придерживался Г. Лейбница. Для обоснования этого мнения он использовал доказательство от *принципа достаточного основания*. Согласно ему, если вещь существует как именно эта вещь, значит, есть достаточное основание для того, чтобы она существовала как отдельная, т. е. отличная от других вещей; если бы этого основания не было, она совпадала бы с любой другой вещью, т. е. не существовала бы вовсе. Именно поэтому Ж. Делез активно ссылается на Г. Лейбница, полагая его чуть ли не единственным автором классики, оценившим значение Различия.

на любой другой носитель, получив *два* файла. Тождественны ли они? Философы скажут — даже в тех случаях, когда качественных различий, как кажется, нет (в конечном итоге, можно *вообразить* два совершенно идентичных предмета, допустив в ходе *мыслительного эксперимента*, что качественных отличий нет), различие проявится в том, что это все-таки *два* предмета, разнесенных в пространстве и/или во времени. То есть два файла будут занимать *два разных места* (скажем, на жестком диске и на накопительном или даже в пределах одного диска будут помещены в разные папки и т. д.). Это различие и будет *нумерическим различием*, которое практически невозможно редуцировать. Поведение нумерического различия поистине диверсионно — оно проникает даже в закон тождества «*A есть A*», где мы имеем дело с двумя «*A*» — *качественно идентичными*, но *нумерически различными* (подробнее об этом см. гл. 5). Как сказали бы философы классики: мысленно представить отсутствие качественного различия у двух (и, разумеется, более) предметов мы можем, а вот представить отсутствие нумерического различия — нет. О чем это говорит? О том, что тождество есть некая фикция, химера; его не существует не только в мире идей, как полагала классическая метафизика, но и в мире конкретной реальности, как утверждала диалектика. Настоящих тождеств нет нигде. Зато есть эффект, или, если угодно, иллюзия тождества, которая и вызывается к жизни Повторением. Именно в Повторении нумерическое отличие сохраняется, а качественное устраняется. В этом и состоит отличие Повторения от Тождества. Если бы нумерическое отличие также удалось устраниТЬ, то нашим взорам явилось бы истинное, чистое Тождество. Но именно это и не получается сделать.

Таким образом, то, что классика, а вслед за ней и недостаточно бдительная диалектика, принимали за Тождество, есть только Повторение, редупликация предметов (состояний, идей, реальности). В реальности работает только Повторение (или Возвращение). Что же повторяется (или что возвращается) в этом движении? Ни в коем случае *не То же Самое*, но всегда *Другое под видом Того же; Повторение отличного*. Повторение, таким образом, *симулирует* Тождество, которое Делез и определит как исключительно симулятивное образование — *симулякр* есть повторение, принятое за тождество.

Таковы главные принципы, призванные отличить подлинное Различие от диалектической симуляции.

Во всех этих рассуждениях нет ничего фантастического. Не-классика лишь пытается построить онтологию на новых основаниях. Она предлагает нам оглядеться вокруг и засвидетельствовать, что повсюду мы встречаем одни только различия. Поиски

адекватного начала приводят именно к этой констатации. В связи с этим неклассика предлагает обновить философский словарь — отныне философия, которая всегда была философией Тождества, может попробовать стать философией Различия. С устаревшим проектом, проектом метафизики, следует, наконец, распрощаться. Впрочем, неклассика далека от того, чтобы определить эту задачу как легко выполнимую. Ловушки подстерегают нас повсюду — например, сказать, что все есть следствие *одного только Различия*, значит сформулировать *метафизическое высказывание*. Неклассика говорит нам: «*в мире нет ничего, кроме Различия*», стараясь приглушить метафизический оттенок своего вывода. В конечном итоге намерение обнаружить начало, пусть и не то, к которому все сводится путем родовидовой классификации, но которое тем не менее всем управляет, есть основа основ метафизического проекта. Принимая во внимание то упорство, с которым метафизика восстанавливает свое господство, неклассика даже готова признать, что задача не совсем в том, чтобы преодолевать метафизическое наследие, но, скорее, в том, чтобы менять его в направлении большего правдоподобия. Проблема не столько в самом проекте метафизики, сколько в том, *как он был исполнен* в пределах западноевропейской рациональности. Но если что-то и останавливает нас от того, чтобы воскликнуть: «Ведь это изначальное Различие, *ничем не отличается* от Единого (Бытия, Тождества, Архэ, Протозакона), авторитарно распределяющего свои правила повсюду!; Ведь это и есть самая настоящая метафизика!», так это то, что Различие, как мы сказали, *не существует* и «*не есть бытие-в-качестве-настоящего, каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно ни представлялось*»¹. В отличие от «начала» классической метафизики, которое вводится как то, что *есть*, «начало» неклассической метафизики определяется как то, чего *нет*. В этом состоит их главное отличие. Однако в связи с тем, что это несуществование производительно и порождает все то, что мы знаем в качестве существующего, нам может показаться, что само это несуществование не абсолютно, а, возможно, есть результат или следствие некой неловкой активности, неудачных попыток его найти и дать ему имя. Как раз эту неудачу, по мнению неклассики, раз за разом терпит метафизика, на языке которой Различие нельзя ухватить и презентировать. И именно поэтому неклассика заявляет о своем выходе из метафизической игры. В явной надежде на то, что в поисках изначального за ее пределами ей посчастливится чуть больше.

¹ Деррида Ж. Differance // Гурко Е. Тексты деконструкции. С. 150.

УМЕРЛА ЛИ ФИЛОСОФИЯ? ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Каково положение философии в современном мире? Что значит заниматься философией или учить философию? Каков ее статус в научном мире или в мире искусства? На эти вопросы современному философу приходится отвечать независимо от того, причисляет ли он себя к классической философии или неклассической. Но, возможно, именно в неклассической философии с этих вопросов принято *начинать само философствование*. «Жива или мертва философия сегодня» является, пожалуй, главным философским вопросом неклассики. Ее озабоченность можно разделить — ведь, не обретя ясности в этом вопросе, кому-то, кто называет себя философом, было бы трудно избежать понятного беспокойства...

Но есть ли здесь вообще проблема? Возможно, на поставленный вопрос следовало бы отвечать вполне уверенно: «Безусловно, философия жива! Ведь она занимается вечными вопросами, и пока существует мир, будет и философия!» Трудность, однако, в том, что, судя по всему, философия намерена *вечно заниматься вечными вопросами*, в чем ей может помешать порядок и требования к современным исследованиям, в которых принято спрашивать о *конечных результатах* проведенной работы. Философия не может голословно настаивать на присущем ей особом положении — она обязана явить плоды своих упорных трудов. Конечно же, нельзя сказать, что она бесплодна — по первому требованию она готова представить обширный список теорий и аргументов, наработанных ею на протяжении более чем двухтысячелетней истории. И речь даже не о том, как применять эти теории сегодня или насколько они адекватны, — вопрос заключается в другом. Отдавая дань прошлому философии, трудно не озабочиться ее *настоящим и будущим*. Никто не будет всерьез оспаривать ценность кантовской или платоновской философий. Проблемы, которые поставили философы минувших столетий, равно как решения, которые они предложили, образуют интеллектуальный фонд человечества, и культура в той мере воспроизводит себя как культура человеческая, в какой удерживает актуальность этих проблем.

Опыт мысли, в каком бы тысячелетии он не протекал, невозможен без обращения к базовым философским вопросам. Трудность, таким образом, заключается не в переоценке прошлого, а в оценке перспектив будущего — иными словами, в том, сможет ли философия быть *открытой программой исследований*. Применение такого определения к философии кажется необычным. Но оно подразумевает простой смысл — можно ли считать философию *развивающимся знанием*? Иными словами, порождает ли она *новые идеи*? Или уж совсем просто — есть ли *прогресс в философии*? Ответы на эти вопросы не допускают отсылку к прошлому — ссылаясь на инновационные аргументы Канта или Гегеля, отменяющие доводы предшественников, не разрешается. То, что философия *какое-то время* развивалась, не вызывает сомнения. В противном случае она не могла бы иметь в своем арсенале разные аргументы и разные решения по одному и тому же вопросу, равно как с течением времени расширять список самих вопросов. Речь идет о *нынешнем* положении дел, о редакции вопроса, с которого мы начали, — статусе философии в *современном мире*. Может ли философия открывать *новые* проблемы и предлагать *новые* решения к уже имеющимся проблемам *сейчас*?

Неклассика всерьез заговорила о кризисе в философии, во многом под впечатлением знаменитых гегелевских пророчеств. Именно с того момента, когда Гегель возвестил о конце истории и, следовательно, философии, эта тема усиленно набирает обороты. Ирония заключается, однако, в том, что, рассуждая на тему смерти философии, неклассика породила некое количество новых ходов и решений (которым отчасти и посвящена эта книга), представляющих собой нечто действительно новое по сравнению с периодом доброй классики. Но с некоторых пор и неклассика все чаще стала говорить о том, что сказать ей больше нечего, что довольно и того, что сказано...

Строго говоря, к философии может быть предъявлено три (взаимосвязанных) вопроса: 1) есть ли *прогресс* в философском *знании*? 2) каковы *современные способы верификации* философских гипотез и 3) является ли современный философ только *учителем философии* (каковыми, например, являются учителя латыни, призванные лишь заложить базу филологических познаний) или *исследователем*, претендующим на постановку новых задач или изобретение новых решений?

Но почему мы вообще сомневаемся в том, что философия способна совершать все новые и новые открытия? Разве есть какое-то принципиальное отличие философии от естественнонаучных, конкретных дисциплин — таких как физика, химия или молеку-

лярная биология? На этот вопрос всякий, хоть немного знакомый со спецификой философского знания, ответит утвердительно — разумеется, различие между ними очень велико. Ведь отдельные науки и наука в целом опираются на опыт и экспериментальное знание, и потому новый опыт порождает новое знание и требует все новых и новых гипотез, теорий и обобщений. Неустойчивый, неабсолютный или, как говорят философы, неаподиктический статус научного знания сегодня обеспечивает его научный рост в будущем. Наука может ошибаться и ошибается — как раз этот опыт ошибок и делает возможным ее движение вперед. Каждый ученый знает, что вновь вскрывшиеся факты или обстоятельства могут пошатнуть даже самые основательные теории, и, возможно, именно ему, ученому, суждено будет обрушить устаревшие конструкции, воздвигнув на их месте новые, свои собственные. Так устроено индуктивное знание, примером которого и является наука. *Научная верификация* опирается на эмпирический материал и данные опыта.

Но философия, в первую очередь классическая, кардинальным образом отличается от такого подхода. Ее методы построены на дедуктивном выводе и не намерены иметь ничего общего с недостоверными данными изменчивого опыта. Она роднит себя с такими дисциплинами, как математика и логика. Никакой опыт и день грядущий не в силах поколебать истину о том, что $2 \times 2 = 4$, а сумма углов треугольника равна 180 градусам. Ничто не угрожает теореме Пифагора — и в век нанотехнологий эта теорема будет доказываться так же, как доказывалась самим Пифагором в V веке до н. э. Философия вдохновляется именно такими примерами. Только то есть знание, что истинно независимо от времени, иначе это уже не знание, а лишь мнение. Следовательно, философия будет стремиться к тому, чтобы выстроить себя по образцу геометрии или логики — из конечного числа аксиоматических истин выводить конечное число следствий-теорем. *Философская верификация* состоит в логическом доказательстве, имеющем дело исключительно со свидетельствами разума и мысли, но никак не данными опыта. В таком случае, если уж некоторая истина достигнута, то никакое течение времени ее не оспорит. Но хорошо известно, какую цену приходится платить за эту уверенность в будущем. Знание, которое является вполне аподиктическим, ограничено самим собой. Допустим, оно безошибочно, к чему мы и стремились, но оно не может быть развиваемо — что еще можно добавить к теореме Пифагора или системе силлогизмов? Классическая логика, созданная усилиями одного Аристотеля, является собой конечный корпус знания, без которого никакая интеллектуальная работа не-

возможна, но расширение его также весьма затруднительно. Мыслитель, преуспевший в дедуктивном знании, может удалиться на заслуженный покой, в каком-то смысле снимая с себя обязательства ученого. С исследовательской работой покончено, отныне он может только повторять то, что однажды открыл.

Конечно, нам уже доводилось не раз говорить о том, что против такого представления философии о самой себе неклассика будет восставать самым решительным образом. Именно она впервые скажет, что верный способ навсегда сойти с арены истории — это продолжать стремиться к абсолютным истинам. Если философия надеется сискать истину теми путями, которыми они привыкла это делать, то, заполучив желаемое, она должна быть готова к тому, чтобы *превратиться из философии в историю философии*. Аналитическое знание исчерпаемо — после того как истина достигнута, с ней больше нечего делать. Только сомнение в том, что истина подлинно дает толчок и импульс к дальнейшему развитию. Научное знание живет отсроченной истиной; ее обобщения и заключения вероятностны. Но философия не терпит отсрочек, она упорно ищет строгих доказательств. Именно поэтому, скажут неклассики, философия в традиционном своем понимании стремится к тому, чтобы превратиться в музейную ценность; она есть опыт умирания, стремление к смерти, «упражнение в смерти».

Кем тогда мог бы быть современный философ? Если ключевые аргументы сформулированы, главные теории созданы, а свобода профессионального самоопределения философа заключается лишь в его решении, к какому направлению примкнуть, то в чем будет заключаться его исследовательская работа? Конечно, можно сказать, что, несмотря на то что философия аналитична, далеко не все аргументы разобраны и далеко не все идеи высказаны. Всегда найдется место для нового оригинального аргумента, который прояснит старую идею или даже даст рождение новой. Однако современное положение дел в философии может заставить думать, что «новые» аргументы или «новые» идеи есть по большей части лишь переформулированные старые. С течением времени меняется, скорее, язык философствования и требования к презентации ее идей, что позволяет каждый раз по-новому передавать традиционные проблемы. Но новизна языка не означает новизны предмета. Смена стилистики — это не совсем то, чего ждут от серьезного исследования. Возможно ли появление абсолютно новых проблем философии и абсолютно новых стратегий и методов их решений? Ведь если все главное уже сказано, если ультрасовременные концепции успешно редуцируются ко вполне традиционным, то кем тогда мог бы быть современный философ? Его работа свелась бы

к преподаванию философии. Сама философия предстала бы при этом своего рода интеллектуальным тренажером, дающим своим ученикам навыки ответственного мышления или просто мышления как такового и отпускающим их в реальный мир научных исследований и открытий. Но согласен ли современный философ быть только учителем философии? Можно, конечно, расширить его преподавательские полномочия. Допустим, современная философия действительно вступает в fazу, когда старые решения и старые проблемы лишь проговариваются на новых языках. Новизна языков, в свою очередь, продиктована тем, что каждая культура и эпоха по-новому открывает для себя традиционные философские проблемы. Разве для этого не нужен философ, который на каждом новом витке истории будет привносить и прививать то, что уже было изобретено? Может быть, роль современного философа заключается не в том, чтобы изобретать, а в том, чтобы сохранять изобретенное, независимо от смены эпох и поколений? Но согласится ли современный философ с таким призванием? Подобные задачи могут ущемить его высокие амбиции — неужели его работа будет сведена только к тому, чтобы каждый раз на новом языке пояснить то, что уже было создано? Неужели время великих открытий закончилось?

Что же можно предложить взамен — что остается современной философии, если она должна попытаться избежать искушения истиной и в то же время сохраниться как философия, не переродившись во что-то еще. Кто-то порекомендует — если философия не желает при жизни превращаться в кунсткамеру оригинальных мыслей, но продолжать эти мысли генерировать, она должна стремиться не к тому, *что* сказано, а к тому, *как* это сказано, ее должны больше интересовать смыслы, чем значения. Было бы глупо не читать шекспировского «Гамлета» только на основании того, что это пересказ эсхиловской «Орестеи», — одно не заменяет другое. Иная рекомендация будет состоять в том, чтобы ввести в философию *опыт* и даже превратить современную философию в экспериментальную философию. Привычное пренебрежение опытом должно быть навсегда отброшено. Каноническое правило «опыт ничему не учит» должно исчезнуть из учебников философии. Отныне следует сказать, что только опыт и позволяет проверять идеи на прочность и не слишком увлекаться дремучей метафизикой. Наконец, философия могла бы обратить свои взоры в сторону *теологии* — она могла бы признать, что, если уж ее предмет выходит за границы всякого возможного опыта, уместно было бы разделить усилия дисциплины, преследующей те же цели.

Хороши ли эти рекомендации? Как может показаться, они спасают философию ценой потери самой философии. Каждый студент, сдавший курс по философии, знает ответ на хрестоматийный вопрос: «Чем занимается философия?» Ответ состоит в том, что «она занимается рациональным изучением внеопытной реальности». В отличие от 1) *науки*, которая занимается рациональным изучением опытной реальности, 2) *искусства*, занимающегося нерациональным изучением опытной реальности, и 3) *религии*, занимающейся нерациональным изучением внеопытной реальности. Чем же будет заниматься философия в соответствии с предложенными выше рекомендациями? *Наукой, искусством или религией*.

Четыре смерти угрожают философии — 1) естественное угасание и самоисчерпание, 2) трансформация в науку, 3) превращение в искусство и 4) обращение в религию. Возможно, кто-то посчитает, что это вовсе не смерть, а чудесное перерождение из гусеницы в бабочку, но посчитают ли так сами философы, которые могут не захотеть менять квалификацию и превращаться в теологов, физиков или писателей, равно как ограничиваться преподавательской работой?

Сможет ли философия быть самой философией, а не рассказом о том, какой она была когда-то? Сможет ли она продолжать жить?

Возможно, это заключение содержит гораздо больше вопросов, чем ответов. Отчасти это связано с тем, что ответы еще только должны появиться, отчасти с тем, что философия не боится оставлять некоторые из своих вопросов открытыми, а отчасти с тем, что традиционно задача философии состоит в том, чтобы эти вопросы ставить. Но также это связано и с тем, что право окончательного ответа все равно остается за читателем: **ФИЛОСОФИЮ ИСЧЕРПАТЬ НЕЛЬЗЯ ПРОДОЛЖАТЬ ЕЕ ВЕЧНО.**

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Бесконечный регресс (оснований) — проблема эпистемологии и логики, связанная с классическим трехступенчатым определением истинностного знания, а также выводом значения термина через определение его в других терминах. Согласно указанному определению: 1) некоторое знание (P) является истинным тогда и только тогда, когда 2) некто (X) верит, что P истинно, и 3) имеются достаточные основания (S) для того, чтобы верить, что P истинно. Очевидной трудностью этого алгоритма является самое уязвимое третье звено, поскольку для того, чтобы основания были достаточными, требуется привлечение иных достаточных оснований, в свою очередь, требующих обоснования прочими, и т. д. до бесконечности. Любая достигнутая импликация оказывается вновь проблематизируемой, как только требуется подтвердить истинность посылок, поскольку каждое вновь обнаруженное основание, в свою очередь, требует собственного обоснования. Но поскольку истинность вывода напрямую зависит от истинности посылок, то никакое отношение следования не является окончательным. Заключение может быть отделено от своих предпосылок только при условии, что всегда добавляются другие предпосылки, от которых заключения могут быть отделены на тех же условиях. Проблема Б. Р. может быть поставлена и в отношении самого критерия истинности: для доказательства истинности утверждения необходимо принять некоторый критерий истины. Однако сам этот критерий, представляющий собой метод распознавания истинных утверждений, должен быть доказан на основе другого критерия истины и т. д. до бесконечности. Эта трудность, известная еще в античности, активно тематизируется во второй половине XX столетия и коррелирует со многими изысканиями в области науки (теорема о неполноте К. Геделя, «катастрофа бесконечного регресса фон Неймана» и др.), а также философии и методологии науки (работы И. Лакатоса, К. Поппера, «триллема Мюнхгаузена» Х. Альберта и др.). Предлагаемые на сегодняшний день версии решения проблемы Б. Р. следующие: 1) любая последовательность обоснований довольно быстро упирается в положение, имеющее самоочевидное (несомненное) происхождение, а именно такое утверждение, доказательство которого сводится к указанию на то, что обратное ему утверждение немыслимо; 2) движение обоснования циклично, а не линейно, т. е. всегда имеет такой вид, что первый термин ряда (A), пробегая некую последовательность оснований, упирается в такой термин (N), который имеет своим основанием начальный термин (A); 3) если исходить из «здравого смысла», то бесконечность цепочки верификации истин не отменяет возможности промежуточной истины, дедуцируемой ближайшим посылками; 4) прагматическое решение

состоит в утверждении достаточности контекстуального применения той или иной частноприкладной истины как «работающей» при конкретных условиях и ограниченных требованиях; 5) поскольку возможности познания мира не безграничны, в то время как сам мир — безграничен, то этой ситуации соответствует решение, принимающее аппроксимирующее движение познания, отвечающее, в свою очередь, реалиям всегда конечного, но постоянно расширяющегося знания; 6) цепочка обоснований может и должна произвольно прерываться в некоем определенном пункте, который и кладется в основание, подвергаясь действию механизма волевого решения в силу своей исходной произвольности.

Десубстантивация — принцип, согласно которому предметное не существует как субстанциональная единичность, но мыслится как результат соотносительных процедур в замкнутой системе отношений. Открытие принципа Д. впервые происходит в рамках лингвистики в виде основных ее положений: «язык — это не субстанция, но форма», «отличие знака от других и есть все, что его составляет», «в языке нет ничего, кроме различий» и др. В общем виде лингвистическая модель предлагает такой взгляд на сущность вещи (ее значение), когда она определяется не своим позитивным содержанием, а негативно (дифференциально) — через отношение к сущностям других вещей (их значениям). Таким образом, «быть некоторой вещью» равносильно «иметь некоторое значение» (поскольку сущность вещи в первую очередь отвечает на вопрос «что это такое?»), а значение, в свою очередь, есть не качество, но референтная процедура, оно не является этикеткой вещи, но противопоставляет одни знаки другим. Речь идет об эффекте взаимного субSTITУИРОВАНИЯ (замещения) — значение есть то, что замещает собой отсутствие прочих значений, и потому каждый конкретный объект наделен значением ровно в той мере, в какой он может быть заменен иным. Это положение может быть пояснено примером из лингвистического анализа. Так, в предложении «человек умеет говорить» каждое из слов могло бы быть субSTITУИРОВАНО некоторой альтернативой. Например, «человек (птица/рыба) умеет (может/хотеть) читать (петь/плавать)». Именно благодаря этому явлению каждое из слов несет определенное значение. В свою очередь, окончание «ть» неопределенной формы глагола в данном предложении не может быть заменено, поскольку это привело бы к искажению грамматической конструкции предложения, и в этом смысле оно не обладает значением. Таким образом, принцип Д. отказывается трактовать объекты как независимые сущности, но принимает в качестве основы отношения между ними. В этом смысле субстанции не существует, если под ней понимать некоторое фиксированное и автономное содержание, взятое само по себе, но существуют значения — величины, дифференцированные относительно друг друга. Несмотря на существенные лингвистические коннотации данного принципа, он был актуален и для более ранней философской (например, Ницше) и социально-философской (Маркс) мысли. В частности, у Маркса принцип Д. использован в его знаменитом анализе стоимости, товарной формы и общественных отношений (1867 г.), обосновывающем,

что «стоимостной характер товара обнаруживается в его собственном отношении к другому товару», исключительно в рамках общественных отношений. В целом принцип Д. завоевывает во второй половине XX в. все более прочные позиции в разных сферах философии, социологии, культурологии, антропологии и др.

Диахрония (от греч. *diá* — через, сквозь и *chrónos* — время; последовательно) — понятие, характеризующее состояние знаковой или любой другой системы с точки зрения ее динамического или исторического развития. Под Д. также понимают собрание методов лингвистики и языкоznания, направленных на исследование конкретных исторических фактов языка, т. е. изучение развития явлений языка во времени. Д. противопоставляется Синхронии, и вместе они составляют структурную оппозицию. Впервые понятие Д. было введено основателем структурной лингвистики Ф. де Соссюром, и было поставлено в подчиненное от Синхронии отношение. Диахроническая лингвистика занимается изучением последовательной смены соотношений языка, отвлекаясь от их встроенной в некоторую систему, и в этом смысле является эволюционной лингвистикой. Д. интересуется не внутренним порядком системы, но эволюционными fazами этой системы. В общем виде Д. изучает эволюцию систем во времени. В терминах структурного подхода Д. соответствует «поверхностный» слой прочтения. К примеру, события некоторого мифа, развернутые в хронологической последовательности сюжетного повествования, разворачиваются на горизонтальной оси — диахронически. Этого слоя недостаточно, однако, для того, чтобы появился смысл, который связан с вертикальным расположением элементов (глубинным слоем), за который отвечает Синхрония. Структурная лингвистика Соссюра придерживалась примата Синхронии над Д. Однако в дальнейшем видные теоретики структурализма подвергли сомнению жесткую соссюровскую оппозицию статического и исторического подходов. В частности, Р. Якобсон говорил о преувеличенностии несоизмеримого разрыва между Д. и Синхронией. По мнению Кл. Леви-Страсса, даже атомарные структуры (к примеру, элементарная структура родства) существуют одновременно в двух измерениях — в синхроническом и диахроническом. В общем виде критика соссюровской позиции сводилась к демонстрации срашенности Синхронии с Д. на практике и невозможности их расщепить без потери объекта. К примеру, при исследовании мифов лишь рассмотрение конкретной истории позволяет выявить структуру, лежащую в основе как Синхронии, так и Д. Фактически Д. и Синхронию можно рассматривать как абstractions, вневидимые в реальной языковой среде, но необходимые в целях формализации любых знаковых процессов. Уже для постструктуралаизма в общем виде характерен интерес к Д. языка как принципиально креативной, недетерминированной системе, области возможностей языка. В этом же ключе можно рассмотреть генеративную (порождающую) грамматику Н. Хомского, в рамках которой система языка понимается не в качестве совокупности статичных образований, но как динамический процесс генерации (порождения) инновационных речевых актов. Притом

что порождаемые инновации не выходят за пределы синхронической детерминации, в современной структурной лингвистике эта детерминация, в свою очередь, раскладывается на статику и динамику, вследствие чего структурная лингвистика нередко определяется как наука о диахроническом аспекте Синхронии языка.

Машины желания — одно из ключевых понятий теории шизоанализа (Ф. Гваттари, Ж. Делез), которое предлагается в качестве альтернативы психоаналитическому представлению о природе желания. В психоанализе желание объясняется как то, что конституируется нехваткой, отсутствием определенного объекта. Желание при таком понимании предстает нейтральным проводником от субъекта (желания) к объекту (желания). Однако в этом случае остается открытым вопрос, почему именно тот или иной объект становится желаемым. Известная спонтанность желания остается скрытой, поскольку сам субъект не инициирует своих желаний, он лишь застает себя «уже-желающим», оказывается застигнутым желанием врасплох. С позиции упомянутых авторов желание не конституируется нехваткой, но само ее и конституирует, и в этом смысле желание всегда производительно, равно как и бессубъектно. В той мере, в какой эта производительность разворачивает себя в чистом становлении (процессуальности), она является механистической. Желание беспрерывно воссоздает отсутствующий объект желания, и это сообщает его деятельности «машинный» (механический) характер. Желание, таким образом, разрушает детерминизм пары «запрос — удовлетворение», поскольку желание не есть следствие чего-то другого. Его невозможно редуцировать, ибо желание всегда начинает с самого себя — само желание желает желать какое-либо желание. Равно расшатывается интенциональная структура желания (желание — это всегда желание чего-то). Его направленность на объект есть фикция, поскольку желание всегда направлено на самое себя — оно желает только желать. И в этом случае никакое удовлетворение не может быть окончательным. Именно в этом смысле может быть рассмотрена формула Лакана: «желание — это всегда желание другого». Машинность желания лежит в основании социальной и экономической процессуальности. В конечном итоге любое производство есть производство желаний, поскольку если спрос в товарно-рыночной цепи есть причина предложения, то причиной самого спроса может быть только самовоспроизводимое желание «что-нибудь желать».

«Микрофизика власти» — постклассический подход к пониманию феномена власти, принадлежащий авторству М. Фуко. В соответствии с ним, власть есть не субстанциональное, но процессуальное образование (ситуация взаимоотношения сил). Согласно данному подходу («аналитике»), под властью следует понимать не собрание конкретных институтов или господствующих групп, не совокупность способов подчинения некоторым нормам и правилам, но в общем виде «множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститutивны для ее организации». При этом власть не явля-

ется силой, которой мог бы некто обладать, реализуя функцию отправления власти. Принципиальная относительность силы синонимична ее относительности, поскольку сила не может существовать в единственном числе, но обязана противостоять, чтобы «быть», т. е. всегда уже находиться в отношениях с другими силами. Тогда власть есть то, что удерживает это силовое поле и одновременно удерживается им. Иными словами, власть есть сложная конфигурация стратегий или практик, сочетание которых индуцирует тот или иной тип общества. Поскольку властные эффекты возникают в момент изменения конфигурации серии элементов, то власть является не предметной, но динамичной — она внеа находится как субстанция, но вездесуща как следствие. Фуко говорит о вездесущности власти, связывая это ее качество не с тотальностью контроля и проникновения, но с тем, что она «отовсюду исходит». Это означает, что ее рождение происходит не в каком-то одном изолированном месте, диффузируя затем повсюду, поскольку власть наделена всепронизывающей способностью, но то, что ее образование происходит в любом и каждом месте реальности, где намечается некая связь или отношение, и в этом смысле всякие взаимоотношения сил являются властными взаимоотношениями. «...Власть осуществляется в игре подвижных отношений неравенства; отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений (экономическим процессам, отношениям познания, сексуальным отношениям), но имманентны им; они являются непосредственными эффектами разделений, неравенств и неуравновешенностей, которые там производятся; и наоборот, они являются внутренними условиями этих дифференциаций; отношения власти не находятся в позиции надстройки, когда они играли бы роль простого запрещения или сопровождения; там, где они действуют, они выполняют роль непосредственно продуктивную; отношения власти являются одновременно и интенциональными и несубъектными» (М. Фуко. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум Касталь, 1996. С. 194–195). Таким образом, «М. в.» отказывается от того, чтобы формулировать власть в терминах закона, права, персонифицированного господства или суверенитета — понятий, призванных субстантивировать власть. Речь идет о том, что условие возможности самой власти не может быть обнаружено в ее институтах (например, государстве) или формах (праве или законе). Государство предполагает взаимоотношения власти, но не может являться их источником. Иными словами, и закон, и порядок, равно как и право, и государственность всегда уже отсылают к властным отношениям, они уже предполагают наличие действующих эффектов власти, и потому власть предшествует любым образованиям, призванным ее воплощать (например, управление или огосударствление предшествуют самому Государству). Следует также отказаться от соблазна персонифицировать или субъективировать власть, поскольку власть не проявляется в модусе присвоения: она не принадлежит тому, кто ею обладает, и не подавляет того, кто ей подчиняется, поскольку власть равно проходит через властвующих и тех, кто находится под властью, ведь власть, будучи чистым отношением, всегда возникает «между». Таким

образом, не существует центра, где власть генерируется, или очагов, где она аккумулируется. «Микрофизичность» власти проявляется в том, что власть, будучи процессом или функцией, демонстрирует некоторое сочетание единичных или молекулярных сил. Именно в этом смысле у Фуко речь идет о «микро-анализе» — исследовании, направленном на новый тип взаимоотношений: между сингулярными и потому нередуцируемыми (к общему) силами. При этом власть движется, не локализуясь, но порождая локализации. Эти локализации, вступая в некоторые связи, каждая из которых может быть определена как властная, производят определенные генерализации или интеграции сил — лишь относительно стабильные и постоянные. Эти генерализации образуют общественные институты: Государство, Мораль, Религию, Производство, Семью и пр. Сами общественные институты также десубстантивированы — они не являются ни сущностями, ни атрибутами иных сущностей. Они являются функциональными механизмами или практиками — т. е. могут быть специфицированы, лишь вступив в отношения с прочими механизмами. Это означает, что и сами они суть структурные эффекты или эффекты системы отношений между элементами — сингулярными силами и их производными. Таким образом, социальные стратегии не нуждаются в управлении, они являются децентризованными практиками. Например, такие глобальные стратегии XX столетия, как Рынок, Пресса или Масс-медиа, являются достаточно автономными, чтобы к ним не требовалось примысливать некий координирующий их центр. Властные отношения не противостоят экономическим, политическим, этическим отношениям, например, координируя их неким централизованным способом, но имманентны им. И потому ни субъекты, ни группа субъектов или даже в известной степени обезличенные аппараты государственного управления не являются субъектами власти, «никто из них не управляет всей сетью власти, которая функционирует в обществе (и заставляет его функционировать)». Тогда и любые очаги сопротивления власти с самого начала вписаны в корпус ее имманентных практик. Сопротивление действующей власти никогда не приходит извне, но проявляется интериорно, как результат изменения конфигурации внутренних элементов. Положения «М. в.» заметно коррелируют с ницшеанской «волей к власти», микросоциологией (Тард, Лебон и др.), но также и марксизмом, апеллирующим к динамике общественных отношений, лежащих в основании социальных, исторических или экономических явлений. Теория «М. в.» оказала значительное влияние на социально-философскую и политическую мысль XX столетия и современности.

Негативность — категория в диалектической философии, являющаяся фундаментальным онтологическим элементом бытия, ответственным за его темпоральность: разворачивание бытия во времени. Н. есть свойство мира отменять себя диалектически, т. е. упразднять свое тождество, становясь тем, чем он ранее не являлся, вплоть до трансформации в собственную противоположность. Включение Н. в бытие необходимо в связи с требованием объяснить изменчивость мира, его способность к разви-

тию, движению, возникновению новых состояний, иными словами, дать ответ на вопрос: как возможна последовательность состояний мира во времени при сохранении одновременности мира в пространстве. Н. при этом можно понимать двояко: как свойство самого бытия, в том числе и природного бытия (натурфилософский монизм Гегеля), и как свойство непосредственно человеческого бытия, придающего бытию негативный аспект благодаря своему бытию-в-мире (антропологический дуализм или «двойная онтология» А. Кожева, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра). В соответствии с первым подходом любая сущность включает в себя негативный конституэнт, поскольку, способная сама себя упразднить (например, преобразовать желудь в дуб), она должна представлять собой диалектическое сочетание бытия и не-бытия (бытие желудя как не-бытие дуба или бытие дуба как не-бытие желудя). Однако логика второго подхода настаивает на исключении Н. из мира природной данности, которая никогда не изменяет себя в подлинном смысле — она лишь воспроизводит себя. Так, из желудя неизменно прорастает дуб, а из семени подсолнуха — подсолнух, и субстанциальность природного мира лишь сохраняет свою первозданность (близкая к спинозистскому «conatus» — стремлению субстанции к сохранению себя). При этом втором подходе только человеческая реальность развертывается посредством Н. — лишь человеку удается «не быть тем, кто он есть, и быть тем, кем он не является». Именно благодаря человеческой деятельности, практической и интеллектуальной, в мире может появиться нечто действительно новое, то, чего раньше не было, и в этом смысле весь мир отрицает самое себя посредством человека, отрицающего мир. Тогда трансформация желудя в дуб не является диалектическим актом, но трансформация дуба в стол (в результате труда) есть акт диалектический. Таким образом, речь идет о паре понятий: негативное/человеческое и тождественное/природное. Поскольку опыт постгегелевских рефлексий приводит к необходимости включить Н. в структуры бытия посредством человека, являющегося его частью, эта инкорпорированность Н. в план бытия, т. е., по сути, онтологизация небытия, идет через антропологизацию Н., позволяя сделать практис частью мира. Практика, которая в этом случае понимается как практика изменять мир, т. е. порождать нечто новое через деятельность человека, входит в мир на правах конституирующего элемента. Человеческое действие, практис социальных субъектов, каждое мгновение перечерчивающих мир по-новому, и есть воплощенная Н. Таким образом, Н. приписывается качественно иной онтологический статус: человек ничтожит в бытии не так, как бытие существует. Этим переводом Н. из плана онтологии в план антропологии надеялись устраниТЬ известные со времен античной философии парадоксы, связанные с Н., равно как предложить некоторую альтернативу ноумenalному пессимизму кантовской системы и явно романтическому натурфилософскому налету системы Гегеля. Именно второй подход к Н. становится для второй половины XX столетия ведущим. Поскольку Н. гуманизируется, она становится носителем самого человеческого в человеке. Речь идет о его способности быть существом: 1) созидающим («бытие» и «мысль о бытии» суть различное и потому «познавать — значит

отрицать»), 2) действующим (человеческая активность отрицает наличие мира, привнося в него новое), 3) желающим (человеческое желание всегда направлено к несуществующему), 4) говорящим (слова распоряжаются вещами, лишенными своего физического бытия) и 5) коммуницирующим с другими (отрицание есть результат скрытого или явного общения с другим, или с собой — другим-в-себе, в режиме рефлексии). Человек сослагает, сопоставляет, сравнивает и оценивает, имея перед собой всегда две наличности — одну для-себя и вторую для-другого). Следует отметить, что в период возышения диалектики (до середины 1960-х гг.) Н. служит синонимом свободы в самом широком смысле — способности выработать критический ресурс и им распорядиться. Однако после 60-х гг. в основном благодаря работам теоретиков Франкфуртской школы, происходит явная инверсия этих настроений. Критическая, деятельная, преобразующая сила Н. нейтрализуется — она подпадает под подозрение: кажется, что она не антагонистична системе, но встроена в нее так, что конструктивно, диалектически поддерживает ее, а вовсе не готовит ее скорейший слом. Кроме того, Н. представляется механизмом, подавляющим единичное в пользу всеобщего. Это разочарование не в последнюю очередь было спровоцировано шоком от Второй мировой войны. В последующем статус Н. как чистого отрицания пересматривается — чтобы не быть репрессирующей, она обязана не отрицать, но различать (Ж. Делез). Однако парадоксальным образом нейтрализация Н. подрывает присутствие позитивного. Само позитивное грозит диссеминироваться в пространстве, которое ничем не ограничено. Из этой угрозы вырастает сложный маневренный путь по локализации Н. В условиях глобализованного мира предпринимаются отчаянные попытки объективировать Н. и постоянно держать ее в поле зрения, поскольку контуры социальной системы не должны быть размыты (Ж. Бодрийяр, С. Жижек). Проблематизация Н. как категории или концепта отчетливо прослеживается в ряде философских, социально-философских и равно социально-политических контекстах второй половины XX в. и в настоящее время.

Ненормального множества парадокс — противоречие в теории множеств, обнаруженное крупнейшим английским логиком и философом XX в. Б. Расселом. Впервые парадокс был сформулирован Расселом в 1902 г. при анализе второго тома «Оснований арифметики» знаменитого немецкого логика Г. Фреге, изложившего фундаментальную теорию множеств. Настоящая теория, призванная служить основанием для всей математики, допускала образование т. н. множества всех множеств, которые не содержат себя. Однако как явствовало из письма Рассела, написанного по этому случаю, подобное множество должно быть внутренне противоречивым. Если разбить все множества на два класса, то нормальным можно считать такое множество, которое не содержит себя в качестве элемента. Например, множество всех книг, которое само не является книгой, или множество всех людей, которое само не есть человек. Ненормальное же множество — это множество, которое включается в себя как элемент. Например, множество всех мыслимых вещей (это множество и

само является мыслимой вещью, следовательно, должно быть элементом самого себя, что невозможно, поскольку одна и та же вещь не может быть одновременно и элементом, и множеством). Проблема заключается, впрочем, в том, что и само понятие нормального множества приводит к противоречию. Например, если есть множество всех «нормальных» множеств, то само оно является либо «нормальным», либо «ненормальным». Если оно «нормально», то получается, что оно содержит себя в качестве своего элемента и потому «ненормально». Если же оно «ненормально», то, значит, оно не содержит себя в качестве своего элемента и потому оно «нормально». Соответственно, любое множество всех множеств является невозможным. Указанный парадокс может быть проиллюстрирован множеством разнообразных способов. Самый иллюстративный — «О каталоге всех нормальных каталогов». (Все каталоги разделяются на два вида: «нормальные» — т. е. те, которые не упоминают себя в числе перечисленных, и «ненормальные» — те, которые сами включаются в число перечисляемых каталогов. Далее требуется составить каталог всех нормальных каталогов, что приводит к неразрешимой трудности: следует ли при составлении этого последнего упомянуть и его самого? Если да, то вновь созданный каталог окажется «ненормальным» и его нельзя упоминать по условиям задачи, а если нет, то этот каталог является «нормальным» и его следует незамедлительно упомянуть по тем же условиям.) Рассел сформулировал еще ряд наглядных парадоксов вскрытого им парадокса: парадокс «Брадобрей» (В некоем городе живет брадобрей и бреет бороды тем, кто не бреет их себе сам. Бреет ли он бороду сам себе?), парадокс «Мэр города» (В некоем городе N должны жить только те мэры, которые не живут в своем собственном городе. Где должен жить мэр города N?) и др. Следует иметь в виду, что самыми ранними версиями П. Н. М. можно считать знаменитые «Парадокс лгущего критянина», сформулированный Эпименидом (VI век до н. э.) («Критянин Эпименид говорит, что все критяне — лжецы»), и парадокс «Лжец», приписываемый Евбулиду (VI в. до н. э.) («Я лгу»). Очевидно, что в обоих этих случаях суждение будет истинным, если то, что говорится, ложно, т. е. если само это предложение ложно. Но оно может быть ложным только тогда, когда то, что говорится, не является ложным, т. е. если анализируемое предложение истинно. И таким образом, в обоих парадоксах суждение истинно тогда и только тогда, когда оно ложно. То есть, в общем виде, логическая проблема состоит в том, что предположение о ложности приведенных высказываний ведет к их истинности, и наоборот. Отметим, что П. Н. М. занимает особое место в ряду значительного числа прочих семантических, логических и математических парадоксов и апорий. Его можно считать базовым по отношению к некоторым из них и, следовательно, последние не устранимы, пока не разрешен П. Н. М. Поиск возможных решений привел Рассела к созданию знаменитой «теории типов» (аналогично «иерархии языков» Тарского), которая устанавливала, что парадоксы подобного рода являются результатом отсутствия порядковых различий между множеством и элементом, что ведет к смешению уровней рассуждения. Требуется дифференцировать понятия по степени их общ-

ности, т. е. разделять на типы. Рассел разъясняет суть этой теории на примере парадокса «Лжец». «Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». Фактически это утверждение, которое он делает, но оно относится ко всей совокупности его утверждений, и парадокс возникает потому, что данное утверждение включается в эту совокупность». Таким образом, утверждение лжеца должно было быть предложением первого порядка, в то время как утверждение о его истинности или ложности — предложением второго порядка. Таким образом, теория типов предлагает такие правила образования суждений, выполнение которых позволяет не допускать появления подобных парадоксов. Суть этих правил сводится к положению о том, что никакое предложение не может ничего говорить о самом себе, а именно об условиях своей истинности или ложности. Таким образом, всякая замкнутая система утверждений не может высказываться о себе самой, но требует метаязыкового приращения. Тематизация П. Н. М. оказалась значительное влияние на философскую мысль XX столетия в связи с анализом статуса философских высказываний. Если метафизика есть такой метаязык, который является конечным набором истин, то процедура ее самоидентификации, а именно способность судить о своей истинности или ложности, наталкивается на П. Н. М.

Номадическое распределение — один из принципов постклассических стратегий философствования, в соответствии с которым форма понимается как соотношение сил. Иными словами, границы объекта задаются не изнутри самого этого объекта (субстанционально), но извне — по линии касания с другими границами. Соответственно, чтобы что-то возникло и оформилось, необходимо, чтобы нечто вначале вступило во взаимоотношение со встречными силами внешнего. Таким образом, объект понимается как временное и сравнительно неустойчивое сочетание сил, а процесс, порождающий подобные образования, направляется логикой Н. р. В философское употребление термин Н. р. впервые был введен Ж. Делезом и Ф. Гваттари [«Трактат о номадологии», 2-й т. «Капитализма и шизофрении» (1980)]. Слово «номадическое» (кочевое) используется авторами для того, чтобы подчеркнуть отличие от статичного, оседлого способа распределения, при котором некая область пространства или смысла захватывается и удерживается. На смену этому оседлому способу заполнения пространства приходит чистое становление, которое всегда направлено на сдвигание границ, но никогда их не достигает. Речь идет о таком способе, при котором некая сила разворачивает себя в пространстве до тех пор, пока не встретит сопротивление со стороны другой силы. При номадической организации среды распределение сил таково, что оно тяготеет к захвату всего свободного пространства, но в силу неизбежности встречи со своим внешним обязано остановиться или застыть, задав контур объекта или явления. В общем виде можно сказать, что принцип Н. р. истолковывает предметность мира как процесс равномерного рассеивания в условиях бесструктурного и децентрированного пространства, топологическая, семантическая или аксиологическая объектность которого вторична по отношению к его чистой процессуальности. Движение в

таком мире является равномерным рассеиванием, по формулировке Делеза, его осуществление «подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры». При этом кочевой способ самораспределения является дегерриториализированным, поскольку он подрывает сам принцип территории, образованной суверенитетом границ. Кочевники же не мыслят в терминах границ, хотя и мыслят в терминах ограничения, так же как они не дифференцируют пространство, но дифференцируются в пространстве. Пространство кочевников является однородным и диффузным, и потому захваченные области являются также и ничейными, поскольку нет такого принципа, который структурировал бы это пространство суверенным образом. Механизм Н. р. имеет заметные сближения с концептуальными течениями современного естествознания, в первую очередь с синергетическими системами. В отличие от кибернетических систем, в которых порядок устанавливается в результате соответствующих команд центра, в синергетических системах он возникает в результате контингентного сцепления внесистемных элементов: «Ни одно из... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны» (И. Пригожин и И. Стенгерс). Таким образом, если нет структурной систематизации топологии мест или семантики смыслов, то единственным принципом некоего ограничения становится торможение со стороны конкурирующей силы — эффект, приводимый в движение механизмом Н. р.

Означаемое (*signified, signifié*) — абстрактная единица плана содержания, а именно содержательная сторона знака, находящаяся в неразрывной связи с другой его стороной — означающим. О. подразумевает референцию к понятию, а не к вещи, исходя из двучастной модели знака, предложенной выдающимся швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром, согласно которой знак является собой связь между понятием (ментальным образом) и словом (акустическим образом). Две стороны знака, таким образом, представлены понятием (О.) и его акустическим образом (означающим), а не вещью и ее именем, т. к. вещь не является частью знака. Иными словами, О. не предмет, а представление о предмете. Существенна принципиальная сущность между О. и означающим, поскольку первое существует лишь по поводу и в связи со вторым, и наоборот. Термин «О.» использовался еще стоиками, а также позднее в работах средневековых схоластов, однако он претерпел существенную трансформацию у Соссюра. Речь идет об изменении представлений о природе О., которое для античной и средневековой мысли являлось не чем иным, как аналогом вещи, физического объекта, непосредственно на который указывает его имя (означающее). Соссюровская модель знака имматериализует О., поскольку исключает референцию к объектам, существующим в мире. О. не может быть напрямую идентифицировано с референтом, т. к. оно является сознаваемым концептом, т. е. чисто психическим феноменом. Это легко иллюстрировать, если обратиться к самой речевой практике — каждый раз, когда субъекты речи отсылают к неким вещам, а не предъявляют сами эти вещи, т. е. собственно реализуют свою способность к языку, они обмениваются звуковыми образами, которые, в свою очередь,

отсылают к концептам вещей, т. е. абстрактным образованиям, но никак не к самим вещам, и, таким образом, когда говорящий произносит «стол», а слушающий его понимает, нигде в поле зрения собеседников не появляется реальный физический стол. Таким образом, О. — это образ вещи, рождающийся в уме и соотносящийся с другими такими же образами. О. является не субстанциальным, но относительным объектом, соотнесенным с означающим. При этом связь О. с означающим не является необходимой или внутренней. Она произвольно устанавливается в момент их первоначального соотнесения, хотя и не может быть изменена на усмотрение пользователей языка в ходе самого словоупотребления.

Означающее (*signifier, signifiant*) — абстрактная единица плана выражения, а именно формальная сторона знака, находящаяся в неразрывной связи с другой его стороной — *означаемым*. О., в отличие от означаемого, является чувственно воспринимаемой стороной знака. Определенное представление об О. было известно еще до появления лингвистики, в частности у стоиков и средневековых схоластов. Однако в рамках этих представлений О. не было специфицировано должным образом, так как проявляло тенденцию быть отождествляемым с самим знаком, тогда как в лингвистике О. начинает пониматься как часть знака. Согласно двухчастной модели знака, созданной великим швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром, О. представляет собой «акустический образ», который следует отличать от непосредственно материального звучания, поскольку О., воспринимаемое нашими органами чувств, является психическим коррелятом звучания. О. репрезентируется двояко: во-первых, физической своей стороной, через звук, во-вторых, нефизической, идеальной — посредством отпечатка или психологического ощущения слышащего звук, которое дано ему в чувственном опыте. Следовательно, акустический образ может называться «материалным» элементом только как представление наших сенсорных впечатлений. В пределах осмысленной речи знак не может состоять из звука без смысла или из смысла без звука. Таким образом, О. — это не ряд звучаний, составляющий имя (например, звукоряд «стол»), изучаемый фонетикой и регистрируемый с помощью электромагнитных приборов, но именно образ этого звукоряда. В пределах некоторой системы письменных знаков любая письменная буква, равно как и набор букв, составляющих письменное слово, являются О., и, таким образом, для Соссюра письмо относится к устной речи так же, как О. к означаемому. О. не является «символизирующим» означаемого, как это может казаться самим участникам коммуникации, но, напротив, О. состоит с означаемым в произвольных, т. е. контингентных (не необходимых) отношениях. Никакое О. не может более «естественно» подходить для некоего означаемого, чем любое другое О. Иными словами, любое О. может репрезентировать любое означаемое.

Перформативность (от англ. «*performance*» — «представление») — понятие междисциплинарного происхождения, обозначающее ситуацию совпадения объект-языка с мета-языком, субъекта — с предикатом или

плана содержания с планом выражения. Термин «П.» появился в теории речевых актов, в частности впервые у Дж. Остина, применявшего его по отношению к таким высказываниям, которые выступают не только в качестве дескрипций некоторых действий, но и сами являются действиями. Высказывание, содержание которого совпадает с совершающим в ходе этого высказывания действием, в теории речевых актов было названо П. высказыванием. Таким образом, П. вводится как альтернатива метаязыковому удвоению текста, соответствующему дескриптивному удвоению реальности. Наиболее известные примеры перформативных высказываний следующие: «клянусь», «обещаю», «верю», — каждое из которых одновременно выражает содержание действия (например, клятвы или обещания), но и само функционирует при этом как действие. Примером сложного П. высказывания может выступать такое: «Это есть именно то, что я хочу сказать и говорю, поскольку то, что я говорю, и есть то, что я хотел сказать». Если для дескриптивного текста означаемое лежит вне него, то при перформативном строении текста означаемое принадлежит самому пространству означения. Открытие П. оказалось весьма плодотворным для философских интуиций XX столетия в связи с проблемой выработки адекватного языка описания предельного опыта мысли, на который в первую очередь претендует философия. Парадоксальность самого языка философии заключается в его невозможности, поскольку предметная область, к которой адресуется философия, по определению, отвечает требованию предельного, и в то же время сама философская речь своей метапозициональностью отменяет ее предельность, хотя и вновь восстанавливает самим этим суждением. Так, высказывание «метаязыка не существует» само остается метаязыковым. Избавиться от указанной проблемы беспрерывной осцилляции между двумя взаимоисключающими умозаключениями — проблемы, имеющей структуру парадокса ненормального множества (например, простейшего вида «Я лгу»), может помочь обращение к понятию П. Для этого презентативные функции текста, незамедлительно приводящие к метаязыковым парадоксам при попытке применить их к самому метаязыку, должны быть заменены функциями презентативными. Содержание в этом случае не рассказывается, а самопредъявляется. Некий текст, выражающий философскую мысль, становится не просто высказыванием о, но и демонстрацией того, о чем этот текст сказывается, как в знаменитой inaugурационной лекции М. Хайдеггера: «Что такое метафизика?», начатой словами: «Что такое метафизика? Вопрос будет ожидание, что пойдет разговор о метафизике. Мы от него воздержимся. Вместо этого разберем определенный метафизический вопрос. Тем самым мы сумеем, очевидно, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей настоящую возможность представить саму себя». Явление П. изменяет представления о понимании текста: отныне текст понимается, в первую очередь, с точки зрения того, что им показано, какие действия в нем и им самим произведены, и только затем с точки зрения того, о чем он высказывается. Принцип П. коррелятивен выводам Л. Витгенштейна о тавтологичности философских высказываний. Поскольку структура языка совпадает со структурой

мира (субъект-предикатная форма в языке соответствует форме факта в мире), то они имеют тождественную форму. Однако тождество этой формы не может быть высказано в самом языке без избыточности. Тем не менее эта форма может быть *показана* в языке посредством тавтологии, поскольку всякий системно организованный язык, примером которому может служить язык философский, в состоянии показывать то, что не может быть выражено в нем без избыточности (к примеру, «Абсолют» показан в языке образом его имени, но невозможно без избыточности сказать об этом на одном и том же языке). Принципиальная тавтологичность, или П. философской речи и философского письма, была резюмирована Витгенштейном в положении о бессодержательности (нереференциальности) философских высказываний. Стратегии П. письма были активно задействованы в рамках постструктурализма, психоанализа и герменевтики. В частности, постструктурализм, отталкивающийся от того, что всякий текст всегда уже «задан» своим собственным комментарием и всякая интерпретация текста является его частью, утверждает, что не существует текста как объекта, поскольку работа чтения включается в сам текст. В рамках психоанализа требование П. нашло свое выражение в самой психоаналитической практике, в частности в том, что психоаналитик, будучи субъектом, «предположительно знающим», только симулирует метаязыковую интерпретацию симптома и в ряде других сюжетов. Герменевтика, используя концептуальную фигуру *герменевтического круга*, иллюстрирует принцип П. посредством устранения дистанции между пониманием текста и комментирующим его объяснением. В отечественной философской мысли требование П. предъявлял к искусству М. Бахтин в разрабатываемой им философии поступка, М. Мамардашвили в своей философии сознания и т. д.

Письмо — процедура знаковой дифференциации, закрепляющей свои результаты в виде графических единиц, которые связаны определенными отношениями и могут быть изображены различными средствами и на различных носителях.

В классической лингвистике П. — семиотическая система, единицы которой суть графические объекты, призванные обозначать и фиксировать на неких материальных носителях единицы устной речи (естественного языка). Различают идеографическое (иероглифическое) и фонетическое П. Под идеографическим П. понимают такой вид П., в котором одному простейшему графическому объекту (иероглифу или знаку, например «№», «%») соответствует сложный акустический (слово или словосочетание) или смысловой (значение слова или словосочетания) объект. Под фонетическим П. понимают такой вид П., в котором графические объекты никогда не обозначают целостный акустический объект (слово), но только его части (слоги в случае «силлабического» П., только согласные в случае «консонантного» и равно согласные и гласные в случае «алфавитного» или, по-другому, «вокалического» П.). Таким образом, под алфавитным (вокалическим) П. понимают такой вид фонетического П., в котором каждому простейшему графическому элементу (гласная или

согласная буква) соответствует один простейший акустический элемент (гласный или согласный звук). Первым примером алфавитного П. является греческое, легшее в основу всех европейских систем письменности. Именно с его развитием открывается эпоха западноевропейской цивилизации и в т. ч. начало западноевропейского типа рациональности.

Из самого описания алфавитного П. следует, что в рамках лингвистики П. понимается с точки зрения его вторичности, производности по отношению к устной речи, поскольку внеписьменное оформление мира предшествует его графической записи (также исторически письменность у народов появляется существенно позже сформировавшегося устного языка). Подобное понимание связано не только с развитием сравнительно молодой науки лингвистики, но имеет длительную историко-философскую ретроспективу, которую лингвисты (в т. ч. Ф. де Соссюр) в значительной степени заимствуют. В пределах философской рефлексии вплоть до середины XIX в. П. было принято отводить второстепенную роль. Уже в период античной философии, в первую очередь Платоном, подчеркивался приоритет речи перед П. в силу смысловой замкнутости П., его неспособности дать пояснительный комментарий к самому себе: «В этом дурная особенность письменности... ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде... Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» (Платон). Так же у Аристотеля, поскольку мышление есть беседа разума с самим собой, само размышление есть опыт речи и равно условие самоидентичности субъекта (совпадение говорящего и слушающего). Следовательно, мысль напрямую отливает свои идеи в слова, минуя посредничество записи, и даже молчаливая мысль удостоверяет приоритет голоса.

Впервые в наиболее концептуальном виде идею автономии речи и П., при условии первичности и независимости звучащего слова перед написанным, сформулировал Ф. де Соссюр: «Язык и письмо суть различные системы знаков: единственный смысл второй из них — служить для изображения первой». У Соссюра графический знак представляет знак устный, являясь, т. о., «знаком знака». Всякий язык, т. о., понимается как устный язык, сущность которого остается независимой от системы П., принятой в его пределах. Соответственно, «предметом лингвистики является не слово звучащее и слово графическое в их совокупности, а исключительно звучащее слово» (Соссюр).

Ключевым аргументом в этом истолковании выступает не только отсылка к фактической стороне дела — возникновению и функционированию языков, но и знаменитая двухкомпонентная теория знака Соссюра, согласно которой всякий знак существует как единство акустического образа (означающего) и понятия (означаемого), и в этом смысле всякий знак изначально дан как устный (звукящий). Таким образом, знак (слово)

есть результат некой изначальной связи между мыслью и звуком (голосом) (именно этой связке Ж. Деррида даст в последующем имя «Логофонопентризма», имея в виду доминирующую роль устного/фонетического слова/логоса перед записью). П., в свою очередь, всегда следует вторым шагом и выступает не чем иным, как простым графическим обозначением наличествующей между словом и понятием неразрывной связи. Например, знание того, как записать слово «стол», будет иметь смысл только после того, как это слово будет устойчиво отсылать к понятию «стол» в сознании конкретного носителя языка. Однако понимание, т. е. способность установить эту связь совершенно не зависит от знания того, как пишется слово «стол». Таким образом, сущность П. ограничивается следующим набором функций: 1) оно репрезентативно по отношению к слову и 2) долговременно в отличие от мгновенного потребления устной речи. Звучащая речь (голос), т. о., выступает внутренним отношением знака и значения, в то время как П. — внешним.

Непосредственно философская проблематизация П. связана с именем Ж. Деррида, а именно его программой деконструкции принятой в лингвистике модели. Главный механизм и технология этой программы заключается в основном в обнаружении тех противоречий, которые не только сохраняются в соцкультурской модели толкования П., но и служат условием ее возможности. При этом, по мнению Деррида, при определенной технике прочтения открывается, что уже в самой лингвистике заложены основания для будущего проекта грамматологии — дисциплины, которая должна положить начало адекватному изучению П. Прежде чем перейти к скрытым в соцкультурской концепции П. противоречиям, Деррида обнаруживает ряд фундаментальных предпосылок, на которых основана возможность лингвистического истолкования сущности П.

Первая и основная предпосылка состоит в принципиальной фонологичности того П., которое укладывается в теорию Соссюра, в то время как идеографическое П. в нее уже не вписывается. Это исключение не было бы проблематическим, если бы Соссюр не настаивал на универсальности своей теории, иными словами, ее релевантности для всех типов П. Однако в этом случае идеографическое П. следует признать ненастоящим П. В основание, по которому Соссюр объединяет два этих вида П., кладется, как отмечает Деррида, как раз один из ключевых отличительных признаков фонетического знака, а именно его произвольность. В рамках фонетического П. звук, как известно, всегда является произвольно (случайно) установленным: слово или звукосочетание «стол» не имеет ни звукоподражательной, ни символической (образной) связи с понятием «стол». Однако в случае иерогlyphического П. это правило срабатывает уже не всегда, в то время как в отношении пиктографического или символического П. оно не работает совсем. Таким образом, семиотическая система Соссюра исключает знаковый символизм, весьма существенный во многих культурах, и концепция П., сформулированная в рамках лингвистики, имеет серьезные ограничения.

Следующая предпосылка, одновременно выступающая некой трудностью, к которой обращается также сам Соссюр, состоит в том, что, не-

смотря на декларируемую вторичность П. по отношению к системе языка, П. в состоянии воздействовать на язык изнутри, трансформируя его и модифицируя благодаря изменчивости правил и норм письменности. Таким образом, П. имеет обратное воздействие на язык, что не вполне соответствует принципу «вторичности» П. Кроме того, почти ни в одном языке не выполняется декларируемый идеал фонетического П. — «пишется как слышится». Признавая эту «непокорность» П., Соссюр, вслед за классической традицией истолкования письменности как вторичной и производной системы, обращает внимание на «опасность» диктата П., заслоняющего первородство устной речи. В конечном итоге, говорит он, правила письменного синтаксиса и орфографии не удерживают своей локализации в пределах одной лишь письменной лексики, проникают в устную речь и размывают непосредственное родство мысли и звука, равно как нарушают первенство голоса. В особенности сложные и богатые системы языка имеют опасную склонность ставить литературное П. на первое место, рассматривая устную речь как несовершенное или по-просту сокращенное подобие письменной речи. Эти «поползновения» П. служат поводом для непрестанной бдительности лингвистики перед заповедью не допустить «забвения» устного слова, сохранив в вечной памяти одну из фундаментальных интуиций европейской культуры — «вначале было Слово». Этот проект довольно быстро наталкивается на вполне определенные трудности, о которых говорит сам Соссюр и на что специально обращает внимание Деррида: «Надо как можно скорее заменить искусственное естественным, но это невозможно, потому что звуки языка изучены плохо; освобожденные от графических изображений звуки представляются нам чем-то весьма неопределенным: возникает соблазн предпочесть — пусть обманчивую — опору графики» (Соссюр). Последнее замечание заставляет Соссюра выразить опасение в том, что буква может заслонить первенство звука, представив дело так, что звуки лишь озвучивают буквы. В конечном итоге, если означающее означающего (П.) может влиять на означаемое (речь), тогда вполне вероятно, что первично и автономно не означаемое, а означающее, что абсолютно неприемлемо для подавляющего числа лингвистов.

Таковы общие положения лингвистической теории П., которые вкупе с классической традицией философии достаточно враждебно настроены к П., чтобы возбудить вначале недоумение, а потом и подозрение. Два этих мотива предваряют исследовательскую тактику Ж. Деррида (*«De la Grammologie»*/*«Нечто, относящееся к грамматологии»*, *«Письмо и различие»*).

Первое противоречие классической (соссюровской) лингвистической модели П., на которое указывает Деррида, вытекает уже из одних дефиниций. Поскольку, по определению, всякий знак образован произвольной, никак, естественно, не мотивированной связью между означающим и означаемым, то определение письменного знака как образа, подобия акустического знака подпадает под элементарное противоречие. Если знак принципиально не может быть образом, то неясно, почему П. интерпретируется как система знаков, находящаяся в отношении подобия с уст-

ной речью. Таким образом, если соссюровское определение П. как естественного символа знака верно, то его невозможно согласовать с другим соссюровским определением П. как «знака знака», поскольку П. вообще перестает быть знаковой системой, а графический объект перестает быть знаком. Если же определение знака как произвольного верно, то следует признать радикальный разрыв между системами П. и устной речи и отказаться от истолкования П. как образа речи. В итоге обнаруживается первая трудность соссюровской лингвистики: противоречие между двумя ее базовыми тезисами о 1) произвольности знака и 2) вторичности П., поскольку, как справедливо отмечает Деррида, произвольные знаки, по определению, не могут быть вторичными.

Вторая трудность касается самой природы фонетического П., которое при внимательном рассмотрении предстает неким утопическим, но никогда не реализуемым идеалом. Определение фонетического П. как точной копии, отражения устной речи остается декларативным и невыполнимым, поскольку на практике П. демонстрирует автономию орфографических, пунктуационных и стилистических правил. Даже в простейшем режиме записи за говорящим П. уклоняется от оригинала, следя орфографическим требованиям (например, в орфографии отсутствует графема, отображающая смысловые ударения речи, а в речи отсутствует фонема, соответствующая области пробела в тексте). В конечном итоге проговариваемое про себя или вслух не выливается на бумагу в фотографическом исполнении, но, скорее, находится с записью в неких проблематических отношениях, когда одно выражается через другое (П. через речь и речь через П.). Наконец, П. зачастую избыточно по отношению к речи.

Исходя из этих замечаний, можно не согласиться по меньшей мере с двумя положениями соссюровской лингвистики: 1) о сугубо внешней роли П. и 2) о его символической/образной репрезентативности по отношению к языку.

Следовательно, П. следует мыслить если и не совпадающим с речью, то все же как внутреннее речи, как то, что с самого начала присуще языку.

Чтобы прояснить, как это возможно, Деррида обращается к способам, которыми задается П. и речь в лингвистике, из чего следует, что эти способы идентичны. В речи главным отношением между звуками является их различие, которое, по сути, и создает их как отдельные звуки. На означающем уровне распознавание звуков происходит в том случае, если они позволяют различать конкретные словарные единицы (например, звук «о» позволяет отличить слово «стол» от слова «стул»). Любопытно, что носители разных языков не улавливают на слух те звуки, которые не играют никакой роли в словообразовании их родных языков. Более часто встречающимся фактом являются примеры из обиходной речевой практики, когда самое разное вокалическое или интонационное исполнение звука не является помехой для его распознавания на слух. Один и тот же звук может произноситься по-разному; возможность его распознавания связана с единственным требованием — звуки не должны быть перепутаны. Однако те же самые правила функционирования справедливы и в отношении П. Значимость букв также лишена позитивного содержания,

она сугубо отрицательна, т. е. устанавливается в зависимости от расположения в дифференциальной системе письменных знаков. Особенности индивидуальных почерков не искажают сути П. — искажение наступает только в случае, если одна буква написана (использована) вместо другой, — в этом случае искажение опознается как орфографическая или иная ошибка. Помимо этих совпадений, существует еще по меньшей мере один общий для П. и речи признак: знаки П. так же, как и устные знаки, совершенно произвольны, т. к. нет никакой причинной связи между буквой и звуком, ею изображаемым. Таким образом, в П. так же, как и в речи, нет ничего, кроме различий. Тогда если у П. и речи — одна сущность, то речь всегда уже содержит в себе П. и ее можно представить следствием или разновидностью П. Чтобы уяснить эту почти немыслимую идею, следует принять во внимание ряд уточнений.

В конечном итоге Деррида указывает на главное противоречие классической лингвистики, не позволяющей Соссюру сохранить последовательность в вопросе приоритета и предшествования устного звука (языка) графическому знаку (П.). Оно состоит, как ни странно, в центральном постулате лингвистики — об исключительно дифференциированном характере системы языка. Ведь дифференциальность сама по себе лишена материально-чувственного содержания — значение устанавливается не по сопричастности к чувственно данному миру материальных предметов, а по сопричастности к системе знаков. Но при таком условии невозможным оказывается принцип изначального родства между звуком и понятием (словом и предметом). И, т. о., два фундаментальных положения классической лингвистики остаются несогласованными.

Из этого пробела Деррида предлагает сделать вывод об иллюзорности естественно-фонетической связи между словом и значением и неверности толкования П. как «знака знака». Поскольку то единственное, что позволяет существовать и речи, и П. — внутрисистемные различия, — не является ни предметным, ни чувственно воспринимаемым, то оно является доакустическим и дографическим условием возможности появления любых знаковых систем. Именно оно представляет собой проблемное поле и в первом приближении может быть определено как движение различия или процесс движения самого знака.

Это движение различия, т. е. означение как таковое, Деррида готов объявить самим П., но в силу искажения смысла П., произошедшего внутри классической традиции, прибегает к иному концепту — «архэ-П.» (*arche-écriture*) (прото-П.). Снятие оппозиции «П. — речь» в пользу П. связано исключительно с подавлением исходной природы языка, который был репрессирован в П. под видом своего «иного». Если бы этого вытеснения не случилось, мы могли бы беспрепятственно пользоваться и термином «речь». «Архэ-П.» должно подвергнуть *деконструкции* классическое понятие П., т. е. освободить его от узоклассического смысла, не позволяющего его не только ввести в область языка, но и толковать как то, что шире самого языка.

«Архэ-П.» содержит в себе два фундаментальных свойства процесса означения. Оно, во-первых, не связано с метафизикой присутствия —

наивной верой в самоданность, самопредъявление означаемого в момент, когда оно означается, а во-вторых, оно в той мере начертательно, в какой сами различия могут быть увидены, но не услышаны (например, в словах «освящать» и «освещать» смыслообразующий звук, будучи неразличимым на слух, различается на П.). Если второй аспект напрямую связан с отказом от идеи логофоноцентризма, то первый апеллирует к отказу от поиска значений вне системы языка — трансцендентальных (трансцендентных) означаемых. В классической философской и лингвистической традициях считалось, что, несмотря на внутриреференциальный характер языка, всякая процедура означения имеет логический предел — в виде самой реальности, предъявляющей окончательные смыслы или вещи, к которым нас рано или поздно приведет язык. Наличие этих окончательных пунктов прибытия необходимо, поскольку только реальный мир вещей обеспечивает содержание языка. Поскольку эта идея входит в противоречие с другой идеей Соссюра о замкнутости системы языка, продуцирующей значения только изнутри самой себя (благодаря операциям сорасчленения и соразличения), то Соссюр решает эту проблему следующим образом. Само значение, т. е. предмет, к которому отсылает знак, может быть найдено вне языка, оно может быть внешним (трансцендентальным). Напротив, само означение всегда имманентно языку, оно есть следствие его функционирования. Подобное решение представляется Деррида недостаточно радикальным, поскольку последовательное развитие идеи означения должно привести к полному разрыву с реальным миром вещей.

Кроме того, этот разрыв уже осуществлен в П. Поскольку, согласно европейской традиции, звучащая речь всегда удерживает непосредственную связь с означаемыми, в отличие от графического письма, которое всего лишь обозначает речь, то именно П. обнаруживает истинное положение дел: в конечном счете существует одно только означение — «означающее без означаемого». Трансцендентальное означаемое оказывается фикцией, поскольку идентификация объекта возможна только внутри структуры различий, т. е. в границах, обусловленных самой системой. Означаемое остается таким конституэнтом языка, к которому язык всегда ведет (как к своему внешнему), но никогда не приводит. П. не означает речь, оно просто означает и тем хранит и заставляет работать сокровенную тайну языка — неограниченную и самодостаточную возможность означения. В бесконечной сети взаимных отсылок-репрезентаций знак отсылает не к значению, но к другому знаку. Но в этом случае внутри референции не наличие внешнего обеспечивает смысл; референция не есть даже обещание смысла, но, скорее, само бытие смысла. П. производит смысл в качестве своего следствия. П. также делает явным неизбежность отчуждения — после того как что-то написано, оно, отделившись от автора, живет своей жизнью. Напротив, звучащая речь создает и сохраняет иллюзию соответствия сказанного тому, что желали сказать, веру во внутреннюю интимную связь мысли и речи. П. выдает это несоответствие, отчуждение написанного и присвоение всегда другого в процессе самого П.

Однако эта самопроизвольность П. есть условие его производительности. В той мере, в какой П. должно быть понято какproto-П., речь идет

о том, что оно не есть просто запись, но всякая фиксация различий, «все то, что делает возможной запись как таковую». В качестве возможности всякого конкретного П. существует П. как таковое. Оно понимается Деррида как сам принцип расчленения, т. е. как условие возможности любой лингвистической системы — записи, артикулированности и дискурсивности. П. объемлет любую графическую начертательность, не только буквенную как, в первую очередь, возможность изображения. Если бы слово нельзя было записать, его нельзя было бы и сказать. Эта возможность обеспечивается единственным механизмом — внутренней игрой различий, роковым посредничеством знака, при условии бесконечности замещения одного знака другим (в этом смысле сам знак оказывается невозможным, но лишь становлением знака). Таким образом, П. у Деррида выходит за пределы истолкования как материальной фиксации фонетических знаков в виде графических: «Если “П.” означает запись и особенно долговременный процесс институирования знаков (а это и является единственным нередуцируемым ядром концепции П.), то тогда П. в целом охватывает всю сферу применения лингвистических знаков. Сама идея институирования, отсюда и произвольность знака, не мыслимы вне и до горизонта П.» (Derrida).

Поверхность — концепт, принятый в рамках постклассических стратегий философствования в качестве альтернативы ключевому для классической философии понятию «глубины», т. е. сущности, или, в общем виде, «воли к трансценденции». Базовой установкой основных смысловых коннотаций, связанных с термином П., является имманентизация философии в рамках постклассических контекстов, а именно ее нацеленность на детрансцендирование мира и отказ от удвоенной онтологии. П. сглаживает инейтрализует радикальный разрыв, проблематический для классической мысли, между порядком вещей и порядком идей, феноменальным и ноумenalным, трансцендентальным и эмпирическим измерениями. Концепт П. наследует принципу «снятия» удвоения мира, который впервые в наиболее систематическом виде был сформулирован в рамках диалектической философии Гегеля, а также феноменологической программы Гуссерля. Поскольку «сущность всегда является», а «явление существенно», удвоение избыточно. Сущность иллюзорна, поскольку продвижение к предположительно существующей сущности всегда обрачивается столкновением с явлением, встреча с сущностью всегда откладывается, поскольку сущность является лишь знаки своего отсутствия, но никогда не присутствует, как она есть (Ж. Деррида). Однако так как нечто все равно скрывается (то, что откладывается, или то, что всегда не дано), то это нечто есть тайна собственного отсутствия. Если объект что-то и скрывает, так только то, что он не скрывает ничего (Ж. Лакан). Подобная онтология не признает ничего скрытого, но стремится к тому, чтобы все причины лежали на П. и принадлежали П. смыслов. Понимание смысла есть не углубление, но скольжение, поскольку понимание не перемещает нас на другой уровень, оно лишь продвигает нас от одного смысла к другому в общем движении смыслотолкования в пространстве однопорядко-

вых величин (Ж. Делез). Такова природа репрезентации — представлять отсутствующую вещь, и в этом смысле, до тех пор пока понимание не покидает пределов дискурсивного, оно всегда имеет дело лишь со знаками-явлением, замещающими отсутствующую вещь-сущность. Эта логика может быть проявлена в связи с работой языка — определяясь, всякое понятие соотносится с прочими понятиями, теми, которые не есть оно само. В процессе смыслотолкования смыслы частных понятий сдвинуты в пространство иных понятий, в свою очередь окруженных пространством прочих, также позволяющих смысловой сдвиг и в пределе непрерывное сдвигание. Поскольку для естественного языка не существует метаязыка, который превышал бы его однородный референциальный строй, то в метафоре П. речь идет о безостановочном характере генезиса смыслопорождения, том самом первичном регистре, который уводит любой вектор, направленный на изменение уровня системы лишь в соприлежащую точку, запуская циркуляцию знаков, не знающих порядковых (уровневых) скачков. В системе же, где даны лишь имманентные связи, все отношения поддерживаются беспрерывным движением взаимных референций, движением от одного к другому в пределах горизонтального продвижения вдоль (вдоль П.). Подобная акцентуация имманентного (внутреннего) нивелирует аспект трансцендентного (внешнего). Внешнее уже не ставит границы, но оказывается рассеянным по всей П. внутреннего, чтобы организовать его (внутреннего) дискретную текстуру. Как при попадании в любую точку окружности ее возможно мыслить лишь в безостановочном осциллирующем движении, не признающем никаких фиксаций начальных или конечных пунктов, так и в самой референциальной сети невозможно удержание в постоянном, тождественном себе фрагменте — условием схватываемости всякого фрагмента служит его рассредоточенность, узнавание себя в другом месте и в другом виде — на одном из участков П. Близкими по значению концепту П. являются следующие термины постметафизической философии: «плоскость» «мембрана», «кожа» (Ж. Делез).

Различие — концепт, тематизируемый в рамках постклассических рефлексий и призванный переосмыслить представление о господствующем положении категории «тождества», принятом в классической философии. При этом постклассическое Р. призвано быть отличенным и от классического Р. Его следует вывести из рамок тождества, когда оно есть лишь специфическое Р. в родовом тождестве. Подлинное же Р. должно позволить мыслить себя не только внутри тождества, но и между «тождеством» и «не-тождеством». Если метафизическое мышление постулирует фундаментальность, беспредпосыльность и изначальность фундаментальных для разума антитез, то именно это положение об изначальности предельных противоположностей оспаривается постклассической мыслью. Речь идет о таком феномене изначальности, при котором открывается, что пары дихотомий не с себя начинают, но уже управляются некой имплицитной логикой, предстают как следствие, частный случай или эффект иной способности, которая выводит их к свету сознания.

ния как первоначальное. Это сокрытое можно обозначить как Р., но его следует отличать не только от того Р., которое оппонирует тождеству, но и от самого себя. Только так и может вводиться это различие — как уже отличное от себя другого, поскольку ни вещественное, ни понятийное оно несет только различение. Как говорит Делез, «...различие есть позади всего, но позади различия нет ничего». Кроме того, постклассическое Р. призвано устраниć фиксированный бинарный различий (оппозиций) и засвидетельствовать точечный, сингулярный и поэтому перманентный характер различений. Опыт Р. оказывается «раньше» всех остальных перцепций или действий ума, поскольку выступает как условие их возможности. Если, например, рассмотреть такие базовые антитезы, как «бытие и не-бытие» или «да и нет», то можно обнаружить, что мы имеем дело с констатацией, с результатом работы чего-то, что уже побывало здесь и различило «да» от «нет». Должно быть «что-то», что, не принадлежа ни к первому, ни ко второму, отличает первое от второго. В результате обнаруживается принципиальная изначальность эффекта различия. Начальный опыт Р. приступает уже в самой необходимости различать «тождество» и «Р.», которое производит различение, должно быть очевидным образом отлично от того «Р.», которое выступает членом пары. Оно должно быть от него отлично, поскольку в противном случае оно будет ему тождественно, что невозможно, т. к. Р. обязано различать, но не отождествлять. Таким образом, Р. организует пространство различия не только между «тождеством» и «не-тождеством» («Р.»), но и между Р. и «Р.». Ясно тогда, что Р. является инстанцией, труднодоступной для схватывания в тех же категориях, которые оно же различает. Оно является вне-понятийным и вне-категориальным условием всего остального. На таких правах Р. может быть вписано в поле имманентных отношений, представленных одними понятиями или категориями как нечто, что дано как всегда не-данное. Р. должно оставаться за кадром, поскольку, будучи всегда только производительным, оно не может быть обнаружено как результат собственной производительности.

Символический порядок — одно из ключевых понятий теории Ж. Лакана (также «Большой Другой»), оформленное в самостоятельный концепт и имеющее широкое смысловое применение в ряде относительно не зависимых от теории психоанализа контекстов. В общем виде Символическое у Лакана структурировано порядком языка, который, в свою очередь, структурирует порядок культуры. В последующем С. п. обозначает режим и содержание любых социальных кодификаций (нормообразующих принципов, побуждающих и запрещающих правил и регулятивов) и предшествует субъекту, который от рождения застает его уже готовым. В свою очередь, становление субъективного в субъекте происходит через включение в С. п. — поток интимных переживаний обязан трансформироваться в знак, доступный расшифровке в рамках символического строя культуры, прежде чем стать психическим фактом, удостоверяющим бытие индивида. Работа С. п. характеризуется двойным воздействием: во-первых, желание субъекта структурируется на стадии своей объекти-

вации, во-вторых, действие субъекта структурируется в момент реализации объективированного желания. И в том, и в другом случае происходит формализация, предписывающая условия восприятия Реального. В определенном смысле С. п. выступает вторичным по отношению к внутреннему измерению субъекта. Его впечатления, представления и наимерения, будучи неозначенным восприятием, структурируются в процессе дифференциации означения, попадая в дискретную текстуру области знаков. Однако в то же самое время само Реальное выступает следствием С. п. — представление о нем субъект получает лишь после того, как символизация уже завершена. Таким образом, С. п. конституирует равно и само означение (осмысленное восприятие), и его остаток (Реальность, не подверженную окончательной символизации). Именно этот принцип лежит в основании способа существования С. п. — с одной стороны, он поддерживается субъектом, но, с другой стороны, в нем же самом субъект конституируется.

Синхрония (от греч. *syn* — вместе и *chronos* — время, *sýnchronós* — одновременный) — понятие, характеризующее состояние знаковой или любой другой системы с точки зрения одновременного соотношения ее частей. С. противопоставляется Диахронии, и вместе они составляют структурную оппозицию. Впервые понятие С. было введено основателем структурной лингвистики Ф. де Соссюром в связи с принципом строения языка, а именно его чисто дифференциальной структуры (значения в системе определяются не своим позитивным содержанием, а негативно — через их отношение к другим частям системы). С. является способом конфигурирования системы отношений в языке, позволяя определять значение элемента посредством его системного соотношения с другими языковыми элементами. Поскольку С. обозначает одновременное co-существование всех частей системы, она принципиально статична и не подвержена трансформациям во времени. В этом смысле принцип С. наследует ключевым положениям лингвистики В. Гумбольдта, согласно которым язык появляется одномоментно, т. е. сразу всей суммой своих частей, а не последовательно, эволюционируя от одной части к другой. Синхронический срез лингвистики изучает язык как систему, не принимая в расчет исторические изменения и сосредоточиваясь лишь на закономерностях внутренних сочетаний. Изменения, затрагивающие систему извне, не меняют внутреннего порядка системы (к примеру, материал, из которого сделаны шахматы, не влияет на систему правил, составляющих суть игры в шахматы, но добавление или убавление фигур, напротив, изменит «грамматику» игры). Таким образом, С. изучает правила диспозиции, сочетания и законы перемещения элементов в системе, всегда абстрагируясь от конкретного материала. Синхроническая лингвистика, т. о., являясь статической лингвистикой, выступает в качестве науки о статусе языка. Исследование языка в синхроническом срезе необходимо для решения всех основных прикладных задач языкознания и лингвистики. С. также оказала значительное влияние на антропологический и этнографический структурализм. В частности, у Кл. Леви-Стросса использу-

ется способ парадигматического прочтения мифа, который в значительной степени коррелирует с принципом С. Благодаря парадигматическому толкованию мифического повествования, а именно распределению всех событий мифа, составляющих поверхностный уровень, по вертикальным колонкам, образующим глубинный уровень, может быть обнаружен скрытый смысл мифа. Например, в «Мифе об Эдипе»: 1) «кровосмесительство Эдипа», 2) «убийство отца», 3) «уничтожение Сфинкса», 4) «пухлоногость Эдипа» на поверхностном уровне обозначают, соответственно, 1) «гипертрофию родственных отношений», 2) «недооценку родственных отношений», 3) «отрицание автохтонности человека», 4) «утверждение этой автохтонности» — на глубинном. Соссюр подчеркивал доминирующий характер С. над Диахронией, поскольку для говорящих носителей языка современное им состояние языка и речи является предельной реальностью, а также акцентировал принципиальную несводимость С. и Диахронии друг к другу. Однако в более поздних направлениях лингвистики, языкоznания и иных областей гуманитарного знания, использующих лингвистические методы (в частности, в культурной антропологии и др. науках о человеке), наметилась и была проработана тенденция на соединение исследований синхронных срезов с диахроническим анализом.

Складка — концепт, используемый неклассическими стратегиями философствования в качестве альтернативы принятым в классической философии параметрам категорий «различие — тождество», «внутреннее — внешнее» («имманентное — трансцендентное»), а также «часть — целое». В наиболее концептуализированном виде термин «С.» появляется в работе Ж. Делеза «Складка. Лейбниц и барокко», где речь идет о принципе «различающего различия» (это то, что различает, и само, в свою очередь, различается) — принципе, который, будучи тематизированным М. Хайдеггером, может быть обнаружен уже в философии Г. Лейбница. Иллюстрация работы сдвоенного различия представлена образом складывания, выворачивания, подкладки или С., т. е. такой процедуры, которая указывает на взаимную различенность сторон в едином жесте различия. Речь идет о том, что инстанция, которая устанавливает или производит различия (например, сознание субъекта) также вовлечена в движение различия, сама направляема различием и в этом смысле не может оставаться самоидентичной. Принцип С. указывает на то, что различающий всегда уже принадлежит различию, изначальность которого не может быть установлена, поскольку всегда отсылает к еще более изначальному. Таким образом, субъект различия сливаются с самим различием и, не удерживая своей внеположенности (трансценденции), предстает «самоэкстериоризованной интериорностью», или С. Равно различие в постметафизических контекстах проявляется не как противоположность неразличимого (тождественного), но как то, что организует движение любых различий, и потому оно всегда «между» одним различием и другим. Классическая философия, напротив, имела дело с таким различием, которое мыслилось как противоположность тождества. Однако и сами категории тождества и различия, чтобы быть противоположными,

должны быть различены некоторым вторым, отличным от первого, различием, которое призвано произвести и удерживать различие самой пары «тождество/различие». Эта проблема может быть устранена с помощью введения такой инстанции различия, которая различает, будучи отличной от самой себя. Последнее требование напрямую вытекает из самой природы различия — оно не может быть себе тождественным, но только бесконечно отличающим и отличенным. Метафора складчатости изменяет также представление о парности любых предельных категорий — их не две, но одна — изнанка другой, к примеру, внешнее предстает развернутым внутренним, а внутреннее — свернутым внешним. Речь идет о технике «складывания», а именно ситуации не разграниченности, отделенности внешнего и внутреннего, но изнаночности одного по отношению к другому, характеризующейся их двойственностью без разрыва сплошности. С. символизирует свойственный для ряда постклассических контекстов приоритет внешнего по отношению к внутреннему. Пространство внутреннего формируется посредством С. внешнего. Таков, к примеру, процесс субъективации — «Я» или рефлексия возникают благодаря способности отнести к самому себе как к Другому. Внешнее — это не проекция внутреннего, но, напротив, внутреннее есть интериоризация внешнего. С. указывает на изначальность Иного перед Тождественным, Единым, Я, поскольку если в классической философии Иное, Другое, Не-Я возникло как разделение, эманация или отчуждение, то постклассическая философия «начинает» с Иного (внешнего), которое может привести к измерению внутреннего не посредством раз-двоения, но посредством у-двоения, или складывания. И т. о. внешнее расположено не вовне, но в самой сердцевине внутреннего, как равнообъемное ему условие его возможности (к примеру, смерть не располагается «по ту сторону» жизни, как автономное и неделимое событие, иноприродное жизни, но с самого начала распределено по всей поверхности жизни в виде частичных и постепенных смертей: жить значит умирать, но и оказывать сопротивление смерти). Третья оппозиция, «часть—целое» или «континуальное—дискретное», трактуется в рамках механизма С. как бесконечное вложение одной С. в другую, наподобие «полости в полости», пространства в пространстве — непрерывность мира не распадается на множество дискретных единиц, подобно линии, состоящей из точек, а тело не распадается на неделимые единицы, или минимумы. Деление непрерывности следует представлять как бесконечное складывание, напоминающее искусство «оригами», поскольку сгиб предмета, образование им С., не означает его деления, «когда деталь машины — опять же машина, то это не то же самое, что отношение малой части и целого» (Ж. Делез). Концепт С. был также использован в работах М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Деррида.

«Смерть автора» — концепт, метафорически удостоверяющий ситуацию письма как смыслопорождающего процесса, независимого от фигуры автора. Концепт впервые проблематизируется в рамках постклассических рефлексий с точки зрения попытки пересмотреть важнейшую для классической мысли категорию автора — творца (наиболее показательны

в этой связи две программные работы: «С. а.» Р. Барта и «Что такое автор?» М. Фуко). Речь идет о смерти персонифицированного автора, представленного именем собственным, от имени которого говорят, поскольку истинным автором любых смыслов — того, что, собственно, и является целью литературного или любого другого письма, — является сам язык. Литературное письмо как процесс достаточно самостоятельно, чтобы к нему не требовалось прымысливать единоличного творца. Письмо интериоризует и растворяет возможность авторского голоса — этот голос, призванный приписывать тексту смыслы, и сам обращается в текст, поскольку если смысл предложения — всегда другое предложение, то субъект не удерживает своей субъектности в письме, но лишь вовлекается в движение безличного повествования. Фигура автора является избыточной по отношению к самодостаточности смысловых эффектов языка, которому известен «субъект» как грамматически необходимая часть речевого акта, но не «личность» как волеизъявляющая инстанция. Автор, или, правильнее сказать, субъект речи, не совпадает в этом случае с самим с собой — он лишь наговаривает то, что говорится. Стремление к девальвации роли автора находит свое выражение во множестве литературных экспериментов: сюрреализм с его техниками автоматического письма впервые у Малларме, исходящего из того, что «место автора должен занять сам язык», в дальнейшем у Беккета («Какая разница, кто говорит? — сказал кто-то...»), Бланшо («...тот, кто говорит, — это всегда другой») и др. Одним словом, смысл любого письма должен заключаться в том, что оно говорит, а не в том, *кем* это сказано. Но чтобы высвободить то, что содержится в некоем тексте, сам автор (как привилегированный метакомментатор) должен исчезнуть. На смену автору приходит Скриптор, который «несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки» (Р. Барт). В ходе такого чисто начертательного жеста должно открыться, что понимание не предшествует письму, но, напротив, возникает как следствие письма, и потому точка зрения автора или места, с которого он говорит, должны раствориться в тексте, если только текстом желают говорить, а не повторять ранее сказанное. Искомое своеобразие авторского почерка отныне может заключаться лишь в том, как автор являет следы своего отсутствия. Работа понимания в этом случае целиком перелагается на читателя, позволяя достичь желаемой им активности. Именно в этом заключается смысл бартовских слов: «...Рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора». Однако если в ряде литературных практик авторство мыслится либо излишним, либо предсказуемым вплоть до своего излишества, то философия, подхватив эти убеждения, пытается определить место автора в исторической плоскости, а именно статус автора как концепта, циркулирующего в среде прочих. Если автор не является тем, кто дает жизнь текстам, то он может быть оценен как некто, позволяющий функционировать текстам вполне определенным образом, а именно быть узнаваемыми, классифицируемыми, сгруппированными или различенными, присвоенными или отчуждаемыми, одним словом, он позволяет применять к текстам некоторые регуля-

тивные и нормативные правила. Таким образом, речь идет о *функции «автор»*, которая является только одной из возможных спецификаций функции *«субъект»*. Простая интуиция, лежащая в основании той веры, что автор есть не функция, но персона, опирается на отождествление автора и личности. Однако можно легко показать, что имя автора не есть имя собственное или по меньшей мере не есть такое же имя собственное, как все другие. Имя автора, в отличие от имени собственного, есть эквивалент дескрипции, а не референции, поскольку указывает на человека не только как на носителя определенного имени, устанавливаемого по большей части оstenсивно, но и на того, кому принадлежит корпус некоторого числа произведений, что требует процедуры описания. Однако если выяснится, что Вальтер Скотт не писал *«Веверлея»*, он не перестанет быть Вальтером Скоттом, хоть и очевидным образом перестанет быть автором данного романа. Соответственно авторство принадлежит не человеку, но, скорее, тексту или письму как некой практике, требующей для себя некоторой маркировки, чтобы быть опознанной в игре отношений с прочими текстами. Если имя автора — это часть дискурса, то и его функциональное назначение состоит в организации дискурсов, к примеру в возможности их дифференцировать. Так, литературные произведения могут быть анонимными лишь ввиду досадного незнания имени автора, в отличие от естественнонаучных открытых, носящих имя своего первооткрывателя разве что из формальных соображений. Не существует автора теоремы в том же смысле, в котором должен существовать автор романа. И, таким образом, литературные тексты могут быть отличены от прочих тем, что первые имеют автора. Помимо этого, чтобы найти место для некоего произведения, дать ему характеристику, определить его значение, одним словом, произвести ту работу, которую принято называть литературным анализом, требуется начать работать с формой автора как гарантом приписываемого множеству текстов единства. Как говорит Фуко, автор понимается как принцип некоторого единства письма, «поскольку все различия должны быть редуцированы по крайней мере с помощью принципов эволюции, созревания или влияния. Автор — это... то, что позволяет преодолеть противоречия, которые могут обнаружиться в серии текстов: должна же там быть — на определенном уровне его мысли... некая точка, исходя из которой противоречия разрешаются благодаря тому, что несовместимые элементы наконец-то связываются друг с другом... Автор, наконец, это некоторый очаг выражения, который равным образом обнаруживает себя в различных формах: в произведениях, в черновиках, в письмах, во фрагментах и т. д.». Таким образом, автор выдумывается постфактум, чтобы скрыть значительную долю спонтанности «творческого» процесса, его непредумышленность, самопроизвольность; автор отнюдь не вынашивает своих текстов — он является в самом конце действия, чтобы присвоить то, что уже случилось, будучи разыгранным на сцене письма. Эти стратегии призваны упорядочить внешнее многообразие текстов, однако и внутри самого текста следует обуздить ту неопределенность и полисубъектность голоса, от имени которого ведется повествование, — этот голос нелокализуем, изменчив и неоднороден, — он не принадлежит тексту как целому,

но позволяет разным частям текста сообщаться друг с другом так, чтобы само их сообщение способствовало развертыванию сюжета. В конечном итоге речь идет и о том, что автор является продуктом истории и существовал не всегда. Его рождение обязано Новому времени, когда европейское общество открывает для себя феномен индивидуальности или человеческой личности. Последующее же его утверждение связано с появлением института собственности в том ее виде, «когда для текстов был установлен режим собственности... были изданы строгие законы об авторском праве, об отношениях между автором и издателем, о правах перепечатывания и т. д., то есть к концу XVIII – началу XIX в.» (М. Фуко). Но и в том, и в другом случае немаловажным являлся императив власти – необходимость видеть за каждым текстом некое персонифицированное лицо, в той мере ответственное за свое произведение, в какой оно может быть преследуемо и наказуемо за содержащуюся в текстах крамолу. Но исторические формы являются временными по своему существу. Как говорит Фуко: «Можно вообразить такую культуру, где дискурсы и обращались, и принимались бы без того, чтобы когда-либо вообще появилась функция-автор. Все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность и как бы с ними ни имели дело, развертывались бы там в анонимности шепота. ...Был бы слышен лишь шум безразличия: “какая разница, кто говорит”».

«Смерть субъекта» — концепт, охватывающий собой серию стратегий, направленных на критическое переосмысление представлений о субъекте, принятых в классической философии. В качестве самостоятельного тезиса был сформулирован в рамках философской программы структурализма и унаследован позднее с некоторыми оговорками постструктурализмом. Сам термин впервые был введен в философский оборот М. Фуко в его работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук», 1966. В общем виде тезис о «С. с.» символизирует собой лишение субъекта его привилегированного статуса, во-первых, как лица, наделенного самоидентичностью, фундированной личностной автономией, во-вторых, как уникальной инстанции, отличающейся самосознанием (саморефлексией), и, в-третьих, как абсолютного существа, принятого в метафизике, на смену которому приходит принцип историчности субъекта. Риторика данного концепта оппонирует картезианской и христианской традициям, в рамках которых измерение субъективного служило базовой точкой отсчета, удостоверяющей наличность мира и человека в нем; а логика, в самом общем виде, исходит из небеспреподыслочности субъективного в субъекте. Антикардезианский подтекст концепта был наиболее отчетливо сформулирован Лаканом в его формуле: «Где мыслию, там не существую, и где существую, там не мыслю», а антихристианский — в русле марксизма и близких ему стратегий, выводящих на историческую арену субъекта как продукт общественных отношений. Лакановская формула означает, что реальная активность субъекта лежит по ту сторону его когитальных актов, которые сами по себе есть лишь активность второго порядка, а марксистская — указывает на детерми-

нированность субъективного объективным. Иными словами, приватное в субъекте отнюдь не приватно, но, напротив, является неким побочным эффектом более глубокой игры внешнего, а именно бессознательных импульсов, общественных устоев, влияния идеологии, состояния производственных сил, скрытых или явных авторитетов, моральных прескрипций и пр. В результате указанной эпифеноменальности внутреннего, являющегося следствием производительности внешнего, новоевропейская интуиция непосредственности внутреннего измерения и, следовательно, возможности его непосредственно наблюдать ставится под сомнение. Субъект, вопреки вере новоевропейской философии, не имеет привилегированного доступа к своей собственному «Я», поскольку этот путь опосредован множеством состояний, каждое из которых не есть переживание субъективного, хотя и является субъективным переживанием. Рефлексия тогда оказывается опосредованной не- или до-рефлексивными состояниями, идентичность субъекта — Другим, а воля субъекта — его (Другого) императивами. Нулевое совпадение когитального и реального, бытия и сознания в субъекте расшатывается, поскольку сознание вынуждено запаздывать и приходить вторым шагом, когда его структурное оформление уже завершено. В частности, когитальное измерение субъекта для того, чтобы стать предметом усмотрения для самого субъекта, прежде уже должно быть помещенным в структуру категорического силлогизма. Проект исследования субъекта принимает тогда на себя задачи по археологическим раскопкам сил, его составляющих, отказываясь от классического принципа «познай самого себя». Субъект не в состоянии познать себя, поскольку он дан себе как Другой; сущность субъекта всегда в другом месте. Но категория «субъектности» таит противоречие уже внутри самой себя, поскольку по критерию беспредпосыльности субъекта, а именно совпадения его с самим с собой, требовалось бы, чтобы субъект одновременно созидал бы основания своей идентичности и редуцировался бы к ней. Но уже кантовский трансцендентализм подрывает основы этого допущения, поскольку, задавая жесткий каркас возможных применений, трансцендентальный субъект производит эмпирического субъекта лишь в качестве своего следствия. Именно о смерти этого эмпирического субъекта, предположительно наделенного суверенитетом своих актуализаций, идет речь в рамках данного концепта. Иными словами, если субъект не является самообусловленным и самообуславливающим, то им управляет уже не гносеологическая сила, но сила онтологическая. Если субъекту присущи категории как инструменты познания, однако сама трансцендентальная апперцепция и все другие фундаментальные силы познавательной способности не схватываются с помощью теорий, т. е. они онтологичны, ибо не вмещаются в сферу познания, то отсюда следует переход от понимания субъекта как носителя отражающей способности к субъекту, идентифицируемому посредством его функциональной встроенной в структуру. Деперсонификация субъекта означает в конечном итоге изначальность процессуального, в котором *некто* исполняет функцию субъекта. Объективные структуры повсеместно предшествуют эффекту субъективного, который они же и формируют. К примеру, язык

предшествует тому, что человек хотел бы сказать, измерение наличного — измерению воображаемого, а порядок удовлетворения желаний — самим желаниям. Акцентуация овнешненности анонимных практик при сохранении структурной регулятивности их формообразующего механизма нашла выражение в еще одной формуле, поясняющей тезис о «С. с.», а именно в удачном определении структурализма, данном П. Рикером, как «трансцендентализме без трансцендентального субъекта». Таким образом, субъект предстает лишь точкой на пересечении социальных практик. Форма «человек» отнюдь не является абсолютным и неразложимым единством, но является составной, притом что человек делится на свои предпосылки без остатка. Природа субъекта в классической философии также тесно связывалась с понятием саморефлексии: «Я» есть индивидуальность, сознающая саму себя. Для постклассической мысли это необходимое, но еще недостаточное условие бытия в качестве «Я», ибо индивидуальность в принципе может осознавать самую себя, но не осознавать, что она и есть то, что она осознает. Но индивидуальность, не осознающая саму себя, не является «Я» (хотя она и является сама собой). Для того чтобы быть «Я», необходимо, чтобы индивидуальность осознавала ту индивидуальность, которой она является, а также чтобы она осознавала, что является той индивидуальностью, которую она осознает. В качестве логической процедуры эта последовательность является невыполнимой, поскольку отсылает к бесконечному приращению осознающих инстанций, не позволяющему всему ряду замкнуться в «Я». Практически же это требование может быть удовлетворено ценой расщепления субъекта на стадии зарождения, что равносильно его аннигиляции, поскольку еще одним конституирующими свойством субъекта является условие сохранения его целостности. Это рассуждение имеет целью ввести фигуру Другого в структуру личности и расположить ее именно в том узле, где ранее полагалась сакральная связь с Богом (по образу и подобию), которая в результате оказывается растворенной. Только глядясь в антропологический контур Другого, можно постичь свое бытие собой. Так происходит потому, что в мире мы встречаемся только с объектами и себе даны как объекты (раздробленное исследование частей собственного тела и разнородный чувственный опыт не позволяют заключить о нумерическом единстве опыта, поскольку он не может быть увиден со стороны как внешний), и только будучи отраженным в другом человеке — т. е. поскольку этот другой человек предлагает нам образ нашего единства, — субъект может достигнуть самоидентификации; следовательно, идентичность и отчуждение предстают двумя сторонами одного процесса. В момент, когда должен появиться субъект, он уже таковым не является. Наконец, представление об историчности субъекта исходит из того, что форма субъекта существовала не всегда и не всегда будет существовать (М. Фуко). До XVI в. и вне европейской культуры субъекта не существовало — это относительно недавнее изобретение. Но то, что некогда возникло, также может и исчезнуть, «человек изгладится как лицо, нарисованное на прибрежном песке» (М. Фуко). Субъект не более чем очередная историческая формация, на смену которой могут и должны прийти иные способы мыслить бытие человеком.

Смысл — идеальное целостное содержание знака, не сводимое к сумме значений образующих его частей, но само определяющее эти значения. С. нередко определяют как синоним значения. Философская проблематизация С. связана с пересмотром данной синонимии, а именно с обобщением С. в самостоятельную предметную область. Различие С. и значения было известно уже стоикам в трехстороннем разделении знака на означающее (то, что слышат и эллины, и варвары), обозначаемое (то, что видят и эллины, и варвары) и мысль («лектон» — С.) (то, что эллины понимают, а варвары не понимают) (Секст Эмпирик). В дальнейшем это разграничение спорадически встречается в рамках средневековой герменевтики. Так, при экзегетическом толковании «сокровенных» смыслов Священного Писания в неявном виде используется принцип контекстуальной интерпретации как причины изменения С. слова. В Новое время спонтанное различие С. и значения может быть обнаружено в трудах логиков Пор-Рояля (... у того, кто высказывает суждение, что «Земля круглая», и у того, кто говорит, что она «не круглая», в сознании рисуется одно и то же, а именно «Земля» и «круглость», но один добавляет к этому утверждение, а другой отрицание). Последующее систематическое развитие проблемы определения С. связано с появлением лингвистики, семиотики, а также логической семантики. Здесь в общем виде С. — это способ актуализации связи, образующей отношение между знаком и его референтом (значением). В наиболее оформленном и отрефлексированном виде принцип разграничения С. (*Sinn*) и значения (*Bedeutung*) проводится Г. Фреге, которого принято считать родоначальником оппозиции С. и значения. У Фреге значение есть то, что соответствует сказанному (референт или денотат), а С. является способом (репрезентацией), каким задается значение, т. е. «способом языковой данности». Или, по-другому, референт — это то, о чем сообщается (содержание), а С. — то, что сообщается о референте (выражение). Тогда С. — есть ситуация несовпадения того, что сказано, с тем, о чем это сказано. Например, два высказывания «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» равно имеют своим референтом «звезду Венеру», но выражают разный С. Также выражения «полководец, одержавший победу при Аустерлице» и «полководец, потерпевший поражение при Ватерлоо» имеют разный смысл при одинаковом референте — «Наполеоне Бонапарте». С. входит в структуру Знака (материального носителя нематериального С., отсылающего к материальному значению: например, след чернил на бумаге при написании слова или колебание воздуха при его произнесении) и составляет одно из двух оснований т. н. треугольника Фреге:



Предложенное Фреге определение С. принято считать традиционным, а его теорию трехстороннего разделения знака («семантического треугольника») — классической. Последующие попытки пересмотра классической теории С. в общем виде сводились к различным способам элиминации «третьего» измерения С.

Первой попыткой редукции С. («лишней сущности») выступает теория «семантической пустоты» Б. Рассела, согласно которой определенные дескрипции (по Фреге — способы, какими задается предмет, т. е. С.) суть «неполные символы», они ничего не обозначают. «Если бы “автор Веверлея” обозначало что-то другое, нежели “Скотт”, то “Скотт является автором Веверлея” должно было быть ложью, но это не так. Если бы “автор Веверлея” обозначало “Скотт”, то “Скотт является автором Веверлея” было бы тавтологией, но это не так. Следовательно, “автор Веверлея” не обозначает ни “Скотт”, ни что-либо еще — т. е. “автор Веверлея” не обозначает ничего» (Рассел). Расселовское доказательство было неоднократно подвергнуто критике сторонниками Фреге (П. Строссоном, У. Куайном и др.), указывавшими на неявное использование в самом доказательстве осмысленного противопоставления С. (дескрипции) и значения, в то время как поставленная задача состояла в демонстрации семантической несамодостаточности дескрипций.

У Л. Витгенштейна (раннего периода) С. отвечает за способ протекания пропозиции (утверждения). При этом «возможность смысла» предоставляется логической формой, в которой содержится спектр потенциально возможных сочетаний элементов пропозиции. При этом, по Витгенштейну, имена не обладают С., различие между С. и значением возможно лишь в пределах пропозиции. Только факты («положение дел») выражают С., отдельное имя или класс имен этого не могут, поскольку нужна пропозиция, чтобы имя обрело значение. Таким образом, Витгенштейн не принимает оппозицию Фреге в случае имен. Однако поскольку не ясно, как в таком случае задаются такие имена, как «звезда Венера» или «Наполеон Бонапарт», то Витгенштейн аргументирует свою позицию, указывая на то, что имена никогда не циркулируют в языке самостоятельно, так же как предмет не фигурирует самостоятельно в мире. Имя циркулирует в языке только в составе элементарной пропозиции, так же как предмет в мире — лишь в составе положения вещей. Таким образом, знание С. эквивалентно знанию области контекстуальных применений, т. е. совокупности тех значений, с которыми соотносится исследуемое имя. Определить значение слова — значит указать соответствующие семантические поля, в которых это понятие оказывается употребимым (например, для слова «ходить» значением выступит не определение «передвигаться с помощью ног», но знание того, что «ходят» не только люди и животные, но и поезда, и часы, и пр.).

Из теории Фреге, однако, можно вывести следствия, которые оказываются прямо противоположными позиции Витгенштейна и представляют определенную трудность. Речь идет о том, что фрегевское толкование С. релевантно как раз только для тех случаев, когда означаемым выступает имя собственное, а референция может быть заменена оstenсией, но

не релевантно для тех случаев, когда в качестве означаемого выступает определенная ситуация («положение дел»). В этом последнем случае и само означаемое оказывается представленным неким «способом языковой данности» (например, высказывания «взошло солнце» и «рассвело» артикулируют разный С. для ситуации «наступило утро», выступающей в качестве означаемого, которое, в свою очередь, также выражает некий С.). Указанная трудность сводится к тому, что С. всякого предложения может быть передан только другим предложением, и ситуация смыслотолкования состоит в конечном итоге в том, что одни слова объясняются при помощи других. С. в этом случае, в отличие от значения, оказывается нелокализуемым. Однако поскольку и всякое значение дано как утверждение некоего С., то ситуация усложняется еще больше. Ни одно предложение не может высказать свой собственный С., но лишь говорит о другом предложении, и таким образом, смыслообразование есть процесс выстраивания бесконечной цепочки означений, когда результирующее схватывание С. всегда откладывается.

Эта трудность, имеющая вид бесконечного регресса, берется за отправную точку Ж. Делезом в его работе «Логика смысла», призванной показать, что природа С. не может быть передана простой процедурой референции. Философ демонстрирует последовательную несводимость С. к трем разным отношениям, которые можно выделить в предложении: денотации, сигнификации и манифестации. Во-первых, денотация, ответственная за соответствие высказывания положению дел, т. е. за его истинность или ложность, не тождественна С. Притом, что соответствие задает истинность предложения, а несоответствие — его ложность, С. не может заключаться в том, что придает предложению значение «истины» или «ложи». Равно истинностная денотация не является С., поскольку ложная денотация не отменяет передачу С. в предложении. С. индифферентен по отношению к онтологическому статусу вещей (например, таких как «круглый квадрат» или «золотая гора»). Во-вторых, *сигнификация* — отношение между словами предложения (фонетическим звукорядом), которые являются «означающими», и понятиями, «означаемыми», к которым эти слова отсылают, — также не эквивалентна С., поскольку эта связь есть не что иное, как денотация (референция), выполненная внутри самого предложения (на уровне знака). Наконец, в-третьих, манифестация — субъект речи (тот, кто говорит, или от имени кого нечто говорится) не является самим С., но, скорее, выступает его носителем или медиатором. Отсюда возникает необходимость задать С. как «четвертое отношение предложения» и, конкретизируя, обозначить его неким чистым событием, когда С. случается, не будучи детерминирован, однако, тем, что его породило. Речь идет о чистом становлении С. — процессе, в котором С. всегда высказывается, но никогда не может быть высказан в некоторое точное значение. В конечном итоге, стратегическая задача состоит в том, чтобы выявить, есть ли нечто такое, что не сливаются ни с предложением, ни с его элементами, ни с референтами, к которым отсылают предложения, ни с субъективным опытом того, кто говорит, ни со знаком, отсылающим от акустического образа к понятию. «С. — это нечто “нейтральное”. Ибо

нельзя даже сказать, существует ли С. в вещах или в разуме. У него нет ни физического, ни ментального существования» (Делез). О нем можно судить только косвенно, не находя его в предложении, но следуя по кругу, который образуют части предложения. Но если С. внеходит как объект, то поле С. невозможно покинуть, — мы всегда уже и с самого начала помещены в радиус его действия. Он предполагается еще до начала осуществления обозначений, и есть их неприводимое (неозначенное) условие. Ситуация С. возникает каждый раз, когда нечто передается формой предложения, или субъект-предикатной формой, — «это есть то» (поздний Витгенштейн). Как только что-то сказывается о чем-то, ситуация С. неминуема.

В этом контексте трансцендентальной нередуцируемости С. можно говорить о тождестве С. с мыслию. Однако и само это тождество должно иметь и имеет некий С., превышающий обозначенное тождество. Однако это превышение есть постольку, поскольку оно мыслится, что, впрочем, тоже имеет С. (у Л. Витгенштейна: «С. мира — вне мира», у Ж. Делеза: «С. сверх-бытиен»). Таким образом, обусловленное всегда отсылает к условию, а условие — к обусловленному. Чтобы избежать этого вечно-го движения по кругу, следует зафиксировать нечто безусловное. Можно сказать, что С. независим от этих отношений, но есть их безусловное условие. Именно С. осуществляет связь слов и вещей, и он стягивает все остальные отношения предложения. «Если сказано, что предложение бессмысленно, это не означает, будто речь идет о бессмысленности его С.» (Л. Витгенштейн). Если бы С. сказанного всегда уже не был бы ясен, бессмысленное высказывание было бы неотличимо от осмысленного. Скорее, С. бессмысленного высказывания заключается в том, чтобы выражать бессмысленное. Тогда С. есть нулевая, изначальная форма, которую нельзя обойти, выйти из нее или тем более противопоставить ей нечто другое.

В феноменологии Э. Гуссерля С. есть то, что выражается, т. е., по сути, он может быть отождествлен с ноэмой — воспринятым, каковым оно является в представлении (интенциональным коррелятом акта восприятия). С. есть содержание сознания, посредством которого сознание сопрягается с чем-либо предметным как «своим». «У каждой ноэмы есть “содержание”, именно ее “смысл”, и через посредство него она сопрягается со “своим” предметом» (Гуссерль). У Гуссерля отсутствует четкая артикуляция соотношения значения и С. Тем не менее явленность мира сознанию возможна как смыслообразующая деятельность сознания. В целом, Гуссерль не акцентировал лингвистическую природу С., поскольку исходил из первичности дoreференциального слоя языка, и потому для него С. — это представленность объекта в сознании.

Напротив, при акцентуации языковой природы С. (изначально у Фре-ге, а также в последующем у Ж. Деррида, Ж. Лакана и др.) речь идет о представленности объекта в языке и существования С. только в связи с применением языка. Отсюда возникает проблема «реактивации» С., посколькому редукция к единственному С. представляется неосуществимой ввиду бесконечной последовательности смыслозначений языка (Дерри-

да). С. возникает лишь в самой речи, как результат движения референциальной цепи означающих (так, у Деррида знак отсылает не к значению, но к другому знаку, у Лакана каждое означаемое способно функционировать, в свою очередь, как означающее).

В герменевтике основное внимание сосредоточено на проблеме понимания С. текстов как в узком, так и в широком смысле (текста культуры, текста коммуникации). При этом в отличие от значения С. всегда указывает на общее: замысел, задачу, целеполагание. Однако в рамках постструктураллистских стратегий и относительно поздней герменевтики (Г. Гадамер) С. утрачивает значение мета-комментария, привилегированного знания о содержании текста. Речь идет о том, что всякий С. интерпретативен, не существует «чистых» литературных текстов, которые не содержали бы элемента интерпретации.

В постструктурализме оппозиция между текстом как объектом и его внешними интерпретациями (С.) заменяется представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда уже является своей собственной интерпретацией, т. е. дистанцирован сам от себя. Для постструктурализма в целом характерна девальвация и равно диссеминация С., поскольку в силу производительности языка С. есть только то, что язык производит в качестве своего следствия.

Роль С. в деконструкции связана с устраниением означаемого как такового, с утверждением тотальности означающих. С. может быть найден лишь в пространстве чистых означений, в котором язык конституирует смыслы, реализуя свою смыслопорождающую и смыслобразующую функцию.

В экзистенциализме проблема С. предстает проблемой экзистенциального С. человеческого бытия. С. характеризует связь поступков и мыслей в душевной жизни человека, в его личном мире и обеспечивает собственно человеческий способ бытия-в-мире: способность формировать свой мир и самого себя в соответствии со смыслами и ценностями. Человек живет «внутри» смыслов, утрата которых ведет к тревоге, ощущению абсурда.

С середины XX в. в рамках аналитической философии начинается второй этап переосмыслиния теории двухкомпонентной теории С. (значение — экстенсионал, С. — интенсионал, в терминологии Р. Карнапа), предложенной Фреге. Это приводит к созданию «новой теории референции» (иногда именуемой «каузальной теорией референции»), параллельно разрабатываемой такими авторами, как С. Крипке, Х. Патнэм и рядом др. Согласно этой теории, понятие «С.» в традиционном своем понимании оказывалось коррелятивным некоему особому переживанию субъекта (ментальному состоянию). Таким образом, посредником между знаком (внешним) и значением (внешним) служило понимание субъекта (внутреннее), что означало, по сути, имплицитно картезианское толкование сознания, что оказалось нежелательным для ряда аналитических контекстов указанного периода. В общем виде теории редукции С. могут быть истолкованы как намерение избавиться от идеального посредника между материальными компонентами (знаком и значением). Согласно «новой теории референции», медиаторную функцию С. можно считать

избыточной, если удастся показать, что референция устанавливается посредством внешних нементальных процедур. Поскольку данная проблема может быть сведена к общей теории номинации, а именно вопросу о том, как соотносятся имена и предметы (слова и вещи) — при посредничестве С. или напрямую, — то двумя возможными теориями будут дескриптивизм (имя предмета есть сумма дескрипций, отличительных признаков предмета, например слово «дом» означает предмет определенной формы, имеющий определенное функциональное назначение) и антидескриптивизм (имя предмета устанавливается произвольно, в акте «первого крещения»). Первая теория (Дж. Серл и др.) в этом случае будет соотноситься с традиционным пониманием С. (Фреге), а вторая — с «новой теорией референции». Согласно этой теории и в общем виде антидескриптивизму, слово соединяется с объектом совершенно произвольно, и эта связь сохраняется, даже если набор отличительных признаков, первоначально определявших значение слова, совершенно изменится. Например, если ученые вдруг обнаружат, что качество золота желтого цвета было ошибочным вследствие оптической иллюзии, то слово «золото» по-прежнему будет относиться к тому же объекту, что и прежде, поскольку мы говорили бы: «золото не обладает свойствами, ему ранее приписываемыми», а не «объект, ранее принимаемый за золото, золотом не является» (Крипке). Таким образом, референция функционирует, будучи неопосредованной С. (дескрипциями), поскольку определяющими для установления значения являются внешние (экстенсиональные) каузальные связи, передача слова от субъекта к субъекту «по цепочке», в ходе языковой практики. Положения «новой теории референции» вызвали значительное число дискуссий, а проблематика С. в целом явилась одной из лидирующих по важности тем в философии второй половины XX в.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аврелий М. Наедине с собой. М.: Реноме, 2002. С. 44.
- Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. С. 271.
- Автономова Н. С. Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. 4. Тбилиси, 1985. С. 116.
- Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 1996.
- Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000.
- Арендт Х. Vita activa, или О деятельности жизни / под ред. Д. М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.
- Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976.
- Аристотель. Об истолковании // Соч.: в 4 т. М., 1976.
- Аристотель. Физика // Соч.: в 4 т. М., 1976.
- Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004.
- Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.
- Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г. К. М., 1989. 616 с.
- Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. 502 с.
- Бенвенист Э. Заметки о роли языка в учении Фрейда // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 115–126.
- Бергсон А. Творческая эволюция. Гл. 4. М.: Кучково поле, 2006. С. 306.
- Бланшо М. Литература и право на смерть // Из сборника: Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 33.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. С. 3.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Бодрийяр Ж. «Вирус Прозрачности». Из интервью с М. Рыклиным в раб. «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами». М.: Логос, 2002. С. 69.
- Бурдье П. Начала. М., 1994. С. 27.
- Бурдье П. Социология политики: Пер. с фр. / сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 317–318.
- Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века / В. В. Васильев. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2000.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, 6.41. С. 96.

- Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры: (Критика философии М. Хайдеггера). М., 1963. 121 с.
- Гваттари Ф., Делез Ж. Что такое философия? СПб., 1998.
- Гиренок Ф. И. Удовольствие мыслить иначе. Академический проект, 2008.
- Гиренок Ф. И. Метафизика пата. М.: Лабиринт, 1995.
- Декарт Р. Сочинения. Т.1. М.: «Мысль», 1989. С. 92.
- Делез Ж. Логика смысла. М.: Екатеринбург, 1998.
- Делез Ж. Различие и повторение. Петрополис, 1998.
- Делез Ж. Фуко. М., 1998.
- Делез Ж. Эмпиризм и субъективизм. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990. 107 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. М., 2007.
- Дирак П. Принципы квантовой механики / пер. с англ. М., 1960.
- Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
- Деррида Ж. Отобиографии. I. Декларации независимости // Ad Marginem'93. М., 1994. Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? // Комментарии, № 2. М., 1993.
- Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
- Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
- Деррида Ж. Позиции. К., 1996.
- Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 454–455.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии // Художественный Журнал. М., 1999. С. 157.
- Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 223.
- Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. Т. 1. М., 1994.
- Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 2. М., 1994.
- Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Сер. 7 «Философия». 1993. № 6. С. 11–26.
- Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999;
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. С. 91.
- Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля. М., 1998.
- Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С. 13.

Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. С. 29.

Косиков Г. К. Ролан Барт семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989. С. 3–45.

Кузнецов В. Н. Туманные вершины мировой философии: от Платона до Делеза. М., 2001. С. 122–139.

Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М., 1997.

Лакан Ж. Стадия зеркала // Виктор Мазин. «Стадия зеркала Жака Лакана». Серия: Лакановские тетради. Леви-Стросс Кл. Первобытное мышление, СПб.: Логос, 2000.

Леви-Стросс Кл. Сырое и приготовленное. Т. 1 // Мифологии: в 4 т. М.; СПб., 1999. С. 344.

Леви-Стросс Кл. Структурная антропология. М., 1985.

Леви-Стросс Кл. Первобытное мышление. М., 1994.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Сочинения: в 3-х т. Т. 1. 1985.

Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены. М.: Прогресс, 1991.

Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1985.

Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1973. С. 62.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи. М., 1956.

Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 1995.

Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. С. 6–74; 264–292. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005. Т. 4. С. 178.

Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3(1). 687 с.

Паскаль Б. Мысли. М.: Азбука-Классика, 2005.

Райх В. Психология масс и фашизм. М.: АСТ, 2004.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995.

Рыклин М. К. Леви-Стросс // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. Рыклин М. К. Маргинализм // Там же. С. 170.

Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002.

- Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм — это гуманизм» // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 323–324.
- Семиотика. М., 1983. 636 с.
- Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.
- Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. М., 2002.
- Сокулер З. А. Знание и власть. СПб., 2001.
- Соловьев В. С. Жизненная драма Платон // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 580.
- Соссюор Ф. де. Труды по языкоznанию. М., 1977. С. 695.
- Соссюор Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933.
- Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 135.
- Фукуяма Ф. Конец истории и повседневный человек. М.: АСТ, 2004.
- Фреге Г. Смысл и значение. Избранные работы. М., 1997. С. 390.
- Фрейд З. «Будущее одной иллюзии» // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1993.
- Фуко М. Археология знания. К., 1996.
- Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум Каstаль, 1996. С. 149.
- Фуко М. Воля к истине. М., 1996.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. 488с.
- Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002.
- Фуко М. Это не трубка. М., 1999.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 115.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Изд-во «НОУ — “Высшая религиозно-философская школа”», 1997. С. 112–123.
- Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 58.
- Хоркхаймер М. Критическая теория. М., 1997.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.; СПб., 1997.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Психоанализ антисемитизма / Психология национальной нетерпимости. Мн., 1998.
- Хюбнер Б. Произвольный ethos и принудительность эстетики: Пер. с нем. Мин.: Пропилеи, 2000. 52 с.
- Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.

- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Соч. Т. 1. М.: «Мысль», 1985. С. 154.
- Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.
- Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Иностр. лит. 1988. № 10. С. 88–104.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: «Канон», 1995. С. 92.
- Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. 445 с.
- Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 193–230.
- Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. 461 с.
- Archard D. Consciousness and unconsciousness. L., 1984. 136 p.
- Atkins G. D. The sign as a structure of difference: Derridean deconstruction and some of its implication // Semiotic themes / Ed. by DeGeogre P. Lawrence, 1981. P. 133–147.
- Caputo J. P. Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project. Bloomington, 1987. DC, 319 p.
- Cavallari H. M. Understanding Foucault: Same sanity / other madness // Semiotica. Amsterdam, 1985. Vol. 56. No 3/4. P. 315–346.
- Chase C. Transference as trope and persuasio // Discourse in psychoanalysis and literature / Ed. by Rlramon-Kenan S. L.; N.Y., 1987. P. 211–229.
- Chomsky N. Linguistics and adjacent fields: a personal view // The Chomskyan turn – Cambridge (Mass), 1991. P. 3–25.
- Colebrook C. Gilles Deleuze. N. Y., 2002.
- Cousins M., Hussain A. Michel Foucault. N.Y., 1984. VII, 278 P.
- Culler J. On deconstruction: Theory and criticism after structuralism. L. etc., 1983. 307 p.
- Deconstruction and criticism / By Bloom H. et al. N.Y., 1979. DC, 256 p.
- Derrida J. Of grammatology. Baltimore, 1976. LXXXVII, 396 p.
- Derrida J. Positions. P., 1972. 136 p.
- Derrida J. Signature, event, content // Glyph. Baltimore, 1977. No 1. P. 172–197.
- Derrida J. Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs. Evanston, 1973. XIII, 166 p.
- Derrida J. Structure, sign, and play in the discourse of human sciences // The structuralist controversy / Ed. by Macksey R., Donato E. Baltimore, 1972. P. 256–271.
- Derrida J. The supplement of copula: Philosophy before linguistics // Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism / Ed. and with an. introd. by Harari J. H. L., 1980. P. 82–120.
- Derrida J. United, Inc. // Glyph. Baltimore, 1977. No 2. P. 162–254.
- Derrida J. Writing and difference. Chicago, 1978. XX, 342 p.
- Displacement: Derrida and after / Ed. with an introd. by Krupnick M. Bloomington, 1983. 198 p.

- Dreifus H. L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics. Brighton, 1982. XXIII, 241 p.
- Fokkema D. W. The semantic and syntactic organisation of postmodernist texts // Approaching postmodernism / Ed. by Fokkema D. W., Bertens H. Amsterdam; Philadelphia, 1986. P. 81–98.
- Foucault M. A critical reader / Ed. by Hoy D. Oxford, 1986. VII, 246 p.
- Foucault M. Histoiry of sexuality: An introduction. N.Y., 1978. Vol. I. 168 p.
- Foucault M. History, discourse and discontinuity // Salmagundi. N.Y., 1972. No 20. P. 223–239.
- Foucault M. Language, counter-memory, practice: Sel. essays a. interviews / Ed., pref., a. introd. by Bouchard D. F. Oxford, 1977. 240 p.
- Foucault M. Madness and civilisation: A histoiry of insanity in the age of Reason. N.Y., 1965. XIII, 299 p.
- Foucault M. Mental illness and psychology. N.Y., 1976. 90 p.
- Foucault M. Power / Knowledge: Sel. interv. a. other writings, 1972–1977 / Ed. with an afterword by Gordon C. N.Y., 1980. XII, 200 p.
- Foucault M. The archeology of knowledge. L., 1972. (5), 218 p.
- Foucault M. The birth of the clinic: An archeology of medical reception. N.Y., 1973. XIX, 215 p.
- Foucault M. The order of things: An archeology of human sciences. L., 1970. XXIV, 387 p.
- Foucault M. What is an author? // Screen. L., 1979. Vol. 20. No 1. P. 13–33.
- Frank M. Was Ist Neostrukturalismus? Frankfurt a. M., 1984. 615 S.
- Guattari F. A liberation of desire: An Interview // Homosexualities and French Literature / Ed. by Stambolian G. Ithaca, 1976. P. 56–71.
- Gunn D. Psychoanalysis and fiction: An exploitation of lit. and psychoanalytic borders. Stanford etc., 1988. XI, 251 p.
- Hartman G. A. Saving the text: Literature, Derrida, philosophy. Baltimore; L., 1981. XXVII, 184 p.
- Kristeva J. Desire in language: A semiotic approach to literature and art. N.Y., 1980. 336 p.
- Lyotard J.-F. Answering question: What is postmodernism // Innovation/ Renovation: New perspectives on the humanities / Ed. by Hassan I., Hassan S. Madison, 1983. P. 329–341.
- Martin Heidegger and the question of literature: Toward a postmod. lit. hermeneutics / Ed. by Spanos W. V. Bloomington; L., 1979. XXII, 327 p.
- Mazzaro J. Postmodern American poetry. Urbana, 1980. XI, 203 p.
- Mead G. H. Mind, Self and society. Chicago, 1934. XXXVIII, 400 p.
- Megill A. Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley etc., 1985. XXIII, 399 p.
- Michel Foucault: Power, truth and strategy / Ed. with a pref. By Meaghan M., Patton P. Sydney, 1979. 184 p.
- Rorty R. Philosophy as a kind of writing: An essay on Derrida // New lit. history. Charlottesvllle, 1978. Vol. 10. No 1. P. 141–160.

Ryan M. Marxism and deconstruction: A crit. articulation. Baltimore, 1982. XIX, 232 p.

Searle J. R. Indirect speech acts // Syntax and semantics. N.Y., 1975. Vol. 3. P. 59–82.

Searle J. Reiterating the differences: A reply to Derrida // Glyph. Baltimore, 1977. No 1. P. 198–288.

Smith P. Discerning the subject. Minneapolis, 1988. 220 p.

Smith P. Julia Kristeva et al., or Take three or more // Feminism and psychoanalysis / Ed. by Feldstein R., Roof J. Ithaca; L., 1989. P. 84–104.

Wright E. Psychoanalytic criticism: Theory in practice. L., 1984. 200 p.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Глава 1. Этот странный термин «неклассическая философия»....	5
Глава 2. Щекотливое положение, в которое мы сами себя поставили	12
Глава 3. Где проходит граница?	18
Глава 4. Почему не спасают аксиомы?	49
Глава 5. Долой двойные стандарты!	72
Глава 6. Sola Dialektika	90
Глава 7. От фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии	115
Глава 8. Опыт разочарования	149
Глава 9. Обвиняется Разум	162
Глава 10. Если ты не занимаешься политикой, политика займется тобой	171
Глава 11. Структурализм как попытка превратить гуманитарное знание в науку	186
Глава 12. Постструктурализм как попытка превратить науку в гуманитарное знание.....	215
Глава 13. Разыскивается Смысл	244
Глава 14. Почему Я — это не Я, а Другой, и почему с ним надо считаться?	261
Глава 15. Историзация и истеризация Субъекта	275
Глава 16. Всегда ли мы говорим то, что думаем, и думаем то, что говорим?	296
Глава 17. Обсессия означения, или Почему встреча с означаемым всегда откладывается.....	310
Глава 18. В поисках начала — философия Различия, Differance и изначальное опоздание	321
Умерла ли философия? Вместо заключения	349
Краткий словарь терминов	355
Библиография	392

Научное издание

Гаспарян Диана Эдиковна

ВВЕДЕНИЕ В НЕКЛАССИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Ведущий редактор *Е. А. Кочанова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Е. Д. Щепалова*

Компьютерная верстка *Л. А. Круглова*

Корректор *Г. М. Соколова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 25.04.2011.

Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,0.

Тираж 1000 экз. Заказ 3740

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция), 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



Гаспарян Диана Эдиковна,
кандидат философских наук, доцент кафедры
онтологии, логики и теории познания философского
факультета Национального исследовательского
университета – Высшей школы экономики (г. Москва),
автор книг: «Социальность как негативность»
(2007 г.), «Курс лекций по истории социальной
философии XVIII–XIX вв.» (2011 г.) и более двух десятков
других публикаций по философской тематике.

Изыщная и по-расселовски остроумная работа. Легко читается, но не потакает тугодумам. Не перегружает нас схоластикой, но если кто-то недовольно скажет, что автор скользнул по поверхности, то он попадет в ловушку: чтобы как следует удержаться на поверхности, надо пройти школу постмодернизма.

Александр Доброхотов, философ, теоретик культуры, доктор философских наук, ординарный профессор философского факультета НИУ «Высшая школа экономики»

Это покушение на сакральность модернистских и постмодернистских камланий, но покушение уважительное. Это любопытно, волнительно и небезынтересно. Аспиранты философских факультетов оценят изящные шутки о Бытии, а остальные выучат по предложению и блеснут ими на светских тусовках.

Александр Перцев, философ, доктор философских наук, профессор и декан философского факультета Уральского государственного университета.

...это работа прояснения и систематизации, «успокоения» связанного с философской неклассикой культурного опыта. Подведения ему своеобразных «опережающих» итогов...: опыт встречи с неклассикой стоит прожить ещё раз, заново – на других, более твёрдых и ясных основаниях. (Из рецензии «Неклассика: опережающие итоги», опубликованной на сайте радио «Свобода»).

Олеся Галкина, редактор журнала «Знание-Сила», внештатный книжный критик, главный редактор журнала «Новый мир», «Независимая газета» и др.
Гаспарян Д.Э., Введение в неклассическую философию



2 000000 064291

442,00 руб