

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 читательской, 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 наглядно выявлены 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

## Содержание

Предисловие .....	3
Глава 1. <i>Этот странный термин, «неклассическая философия»</i> .....	5
Глава 2. <i>Щекотливое положение, в которое мы сами себя поставили</i> .....	15
Глава 3. <i>Где проходит граница?</i> .....	24
Глава 4. <i>Почему не спасают аксиомы?</i> .....	62
Глава 5. <i>Долой двойные стандарты!</i> .....	85
Глава 6. <i>Sola Dialectica</i> .....	101
Глава 7. <i>От фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии</i> .....	133
Глава 8. <i>Опыт разочарования</i> .....	175
Глава 9. <i>Обвиняется Разум</i> .....	190
Глава 10. <i>Если ты не занимаешься политикой, политика займется тобой</i> .....	199
Глава 11. <i>Структурализм как попытка превратить гуманитарное знание в науку</i> .....	220
Глава 12. <i>Постструктурализм как попытка превратить науку в гуманитарное знание</i> .....	258
Глава 13. <i>Разыскивается Смысл</i> .....	296
Глава 14. <i>Почему Я - это не Я, а Другой, и почему с ним надо считаться?</i> .....	318
Глава 15. <i>Историзация и истеризация Субъекта</i> .....	337
Глава 16. <i>Всегда ли мы говорим то, что думаем и думаем то, что говорим?</i> .....	365
Глава 17. <i>Обсессия означения или Почему встреча с означаемым всегда откладывается?</i> .....	385
Глава 18. <i>В поисках начала – философия различия, Difference и изначальное опоздание</i> .....	401
<i>Умерла ли философия? Вместо заключения</i> .....	435
<i>Краткий словарь терминов</i> .....	407
<i>Библиография</i> .....	472

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

## ОТ АВТОРА

Интерес к неклассической философии, ник 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, с ней 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 помогли бы лучше и легче понимать задачи, мотивы и стратегии неклассической философии. В целом книга носит просветительский 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 *критический словарь философских терминов*, который даст читателю более систематическое представление о некоторых употребленных в тексте понятиях и терминах. В основном тексте они выделены разрядкой. Работу оглащает некоторое обилие списков, 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 близким и нынешним учителям и коллегам, в первую очередь А. Б. Толстому, 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 являет 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 Мацковичу, 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».**

*М. Хайдеггер «Что это такое — философия?»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> М. Хайдеггер «Что это такое — философия?» Вопросы философии. 1993, № 8, с. 113-123

## *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 пугающихся<sup>2</sup>.

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 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 критериев, 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

---

<sup>2</sup> «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.

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 само-определению (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 формул<sup>3</sup>. Точно также 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»<sup>4</sup>. Это связано с уже упомянутым призванием философии – философия, по меньшей мере, как метафизический проект является наукой о первоначалах и первопричинах (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 чем» она говорит<sup>5</sup>. В связи

---

<sup>3</sup> Например закон исключенного третьего в логике записывается следующей формулой  $\neg (a \wedge \neg a)$ , а читается так: «Неверно, что *a* и не *a*», 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».

<sup>4</sup> Эта мысль удачно выражена в известном высказывании М. Мамардашвили: «Предметом философии является философия».

<sup>5</sup> Доказательством осмысленности всего вышесказанного пусть послужит то, что все сказанное нами «о» философии является в достаточной степени философским и, возможно не слишком понятным для непосвященных в философские правила игры, текстом. Сделав это замечание, мы надеемся избежать

с этим же все базовые философские положения являются *тавтологическими* и не подлежат *субъект-предикатному* пояснению.<sup>6</sup> 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» философии. 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.

---

вероятного упрека в логическом противоречии нашего, как может показаться, «мета-философского» вступления.

<sup>6</sup> 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», при чем 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 (напр., математика, логика, физика). В общем виде в отечественных философских контекстах можно также встретиться с понятиями «классический и неклассический» типы рациональности<sup>7</sup>.

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 вышепредставленных 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,

---

<sup>7</sup> См. например, М. Мамардашвили «Классический и неклассический идеалы рациональности».

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 придти 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»-проектам в философии, эта интерпретация вполне пришлась 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 преодолеть. 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 худшей. 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 некоего 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<sup>8</sup>, представленная именами Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодриера, 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. Фуко<sup>9</sup> принято относить к числу структуралистов. А, например, Ж. Делеза, Ю. Кристеву, Ж. Деррида и Ж. Бодриера 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

---

<sup>8</sup> В силу громоздкости этого термина иногда прибегают к термину «After-postmodernism» (см. статью М.А. Можейко в Энциклопедии «История философии»).

<sup>9</sup> Это обстоятельство, впрочем, неизменно вызывало резкое раздражение самого М. Фуко.

бритвой Оккама и ограничиться собирательным термином «неклассика». Мы сочли это уместным еще и потому, что между неклассикой и любой его 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.

## **Глава 6.** ***Sola Dialektika***

Жорж Сорель, теоретик французского анархизма, как-то назвал диалектику «искусством примирения противоположностей с помощью фокус-покуса». Не он один отзывался о диалектике с иронией<sup>10</sup>. Однако как бы ни упражнялись философы в своем шутливом отношении к диалектике, игнорировать ее влияние 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 глубоким 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 20-го 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

---

<sup>10</sup> 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.

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 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 тождеств.* 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 являет 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 маленького 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 неподвержен распаду. Если бы изменения всегда уже не протекали в объекте, то ни один физический объект не смог бы исчезнуть, равно как и появиться<sup>11</sup>; мы бы не могли состариться, 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.

---

<sup>11</sup> 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».

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 также 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 диване», 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 некоем 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 появляется цыпленок? Появление нового состояния объекта означает нарушение тождества (равенства). Если бы яйцо являло собой некое 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 непротиворечивого 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 этот вывод 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 *текучей* 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 «стол 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 стол 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 речи о двойном существовании, ибо по истине 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 уравнием 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»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Один из немногих механизмов решения этой проблемы, во многом повторяет тот, который будет предпринят в отношении проблемы объективного существования времени (см. далее). Поскольку

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 длятся («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*. Аналитическая

---

*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 *онтологически возможного* есть, по сути, псевдопроблема. Это решение, вполне когерентное, 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).

логика хороша только в случае описания *вечных* истин, к которым, по определению, непричастно *время*<sup>13</sup>. Но, как 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 времен 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 ёмкий 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

---

<sup>13</sup> 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. Т.о. 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 со внутренним чувством времени. Но помимо этого, теорема Геделя напрямую доказывает то, что пытается сказать диалектика – описание времени неподвластно аналитическим процедурам.

(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 Аристотель<sup>14</sup>, затем Августин<sup>15</sup> и в последующем, в рамках неклассической философии, А. Бергсон, который прямо указывает на принципиальный конфликт рационального и интуитивного (чувственного) постижения времени<sup>16</sup>. 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]»<sup>17</sup>. 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 являет 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

---

<sup>14</sup> 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. Т.о. 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*: также 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 устраняет 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 такого.

<sup>15</sup> Августин виртуозно демонстрирует рациональную, т.е. построенную не дискретировании объекта, *неописуемость* времени. Его решение, состоящее в *субъективации* времени, поясняется посредством метафоры «растяжения души».

<sup>16</sup> У Бергсона речь идет о том, что разум способен

<sup>17</sup> Аристотель «Физика», кн. 4, гл. 10//соч. в 4 т. М., 1976

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 удастся депарадоксолизировать? 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, которые мы адресуем бытию будем 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 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 пытается делать античная онтология, то мы получаем неразрешимые парадоксы, неминуемо сопутствующие анализу времени, избавиться от которых можно единственным образом – объявить бытие вечным и неизменным, все события которого уже содержатся в бытии. Тогда такое понятие как «время мира» представляется нонсенсом – мир не длится и не разворачивается, 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 постантический 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» онтологию<sup>18</sup>.

Диалектика предъявит две претензии к такому сценарию разрешения проблемы времени. Во-первых, как мы уже сказали, механизм расщепления онтологии, традиционно раздражающий неклассику<sup>19</sup>, не выглядит логически безупречным. А, во-вторых, 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

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> С точки зрения неклассики, до тех пор, пока мы будем придерживаться аналитической логики, мы будем постоянно удваивать мир (время/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 имманетного и мир трансцендентного).

*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 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 отношении 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 западно-европейской 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 *тоже 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. Но тогда мое описание полностью согласуется с предметом описания, т.е.

соответствует ему, и значит *лишено противоречий*. Т.о. противоречия, мучающие аналитическую философию, исчезают. Иначе говоря – *нет никакого противоречия в том, что я, описывая противоречивую реальность, описываю 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 контринтуитивными. 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»<sup>20</sup>. Поскольку 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 сохраняем. 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»<sup>21</sup>. 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

---

<sup>20</sup> Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля / Пер. с фр. и послесл. И. Фомина. — М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998, с. 60

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М., 1959, с. 25

реальность, каждое мгновение предъявляющая нам себя во всей своей убедительности – мир темпорален, и требуется значительное усилие (каковое и совершалось 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 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 *первую 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 предпочитает 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, бытующее) и различное (физическое, единичное, длящееся). 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 единичным и уникальным, причем таковым оно является благодаря своей явленности в *физическом* мире<sup>22</sup>. Но в тоже время, если бы

---

<sup>22</sup> Вот, что говорит об этом Кожев, один из самых блестящих популяризаторов гегелевской философии и сделавший из Гегеля культовую фигуру для целого поколения французских

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*<sup>23</sup>. Допустим, в мире существует 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-ым* в ряду прочих, есть проявление его *единичности*, но то, что

---

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 *тотальность* 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 / Пер. с фр. и послесл. И. Фомина. — М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998, с. 71).

<sup>23</sup> 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 “эта собака” отличается 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).

оставляет его при этом *деревом*, есть проявление его *абстрактности*. Некий объект является *этим* (проявление *единичного*) *деревом* (проявление *абстрактного*), т.е., в целом, *понятием*<sup>24</sup> (проявление *конкретного*). Таким образом, всякая *единичная вещь* физического мира, которая всегда вполне *конкретна*, есть еще и *понятие*. Еще определеннее 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. Т.е. если существует реальный стол, то он будет предметом-нашего-понятийного-опыта, или в терминологии Кожева, *столом-о-котором-говорят*<sup>25</sup>. 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*, 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 в единственных целях – дать адекватное описание бытию, которое длится. Диалектический

---

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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.

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 презентует себя как философия 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 мнению 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 длит (отрицает), а не кто другой. Уже формула диалектики «бытие длит себя во времени» указывает на то, что бытие длится и в тоже 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 упразднить свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность»<sup>26</sup>. 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, то есть 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*»<sup>27</sup>.

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

---

<sup>26</sup> Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля / Пер. с фр. и послесл. И. Фомина. — М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998, с. 49

<sup>27</sup> Там же, с.67

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 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*<sup>28</sup> 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»<sup>29</sup>. Универсальность этого закона требует специальной оговоренности – он применим ко всем контрадикторным (противоречащим) суждениям, но неприменим к контрарным (противоположным). Например, если говорится, что некий предмет

---

<sup>28</sup> Аристотель. Соч. Т. 1. Об истолковании, .§9, с.216

<sup>29</sup> Аристотель. Соч. Т. 1. с. 141.

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 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.н.э.» и «Цезарь не был провозглашен императором в 49 г.н.э.» - 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»<sup>30</sup> 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 неосуществима. 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 происшедшим дело всегда обстояло бы так, что оно произошло бы по необходимости»<sup>31</sup>.

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

---

<sup>30</sup> Пример самого Аристотеля: «завтра морское сражение необходимо будет *или* не будет».

<sup>31</sup> Аристотель. Соч. Т. 1. Об истолковании, §9, с.217

они *есть в мире*. Иными словами, когда речь идет 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* не расположен 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 колоссальное 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, 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 вбирает 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 нелюбимом 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 – дуализму<sup>32</sup>. Диалектика, которая имплицитно предсказывала закат дуалистических концепций в философии<sup>33</sup>, 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 пытается затем исправить последствия собственного заблуждения, «заново склеить мир» или объяснить как возможно взаимодействие, сосуществование, согласование частей и пр<sup>34</sup>. При этом ни одно из предлагаемых дуалистическими концепциями решений не кажется диалектике удовлетворительным. В свою очередь источником вдохновения различных разделов

---

<sup>32</sup> 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 кантовской дуализм (разделение на феноменальное и ноуменальное измерения), психофизический дуализм картезианского типа (разделение на субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную), субъект-объектный дуализм и т.д.

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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. Т.о. сознание индивидуализировано благодаря телу, а «я мыслю» основано на «я воспринимаю», что должно доказывать синтетическое единство души и тела.

неклассической философии, активно выступающей против различного рода дуальностей, станут именно положения диалектической философии.

Впрочем, в 20-ом веке 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 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 реальности<sup>35</sup>? Именно такими задачами

---

<sup>35</sup> В своей работе «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля», многократно здесь цитируемой А. Кожев как раз отстаивает точку зрения согласно которой метод Гегеля

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 назреет бунт неповиновения. И хотя это случится нескоро, и тому будет предшествовать длительный период практически полного взаимопонимания, после безоговорочного возвышения диалектики (с нач. 20 в.), неклассика упрекнет ее в недостаточной смелости и скрытой метафизичности (после 60 г.) и станет предпринимать попытки по ее радикализации, улучшению, или даже полному отказу от нее. Однако критика диалектики в пределах неклассики не будет означать возврат к классической метафизике, но скорее бунт диалектики против самой себя.

---

полностью совпадает с методом Гуссерля. И таким образом философия Гегеля есть феноменологична, а философия Гуссерля – диалектична.

## **Глава 7.**

### **От фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии**

Идея фундаментальной онтологии<sup>36</sup> самым тесным образом связана с рассмотренной выше темой «снятия удвоения». Коль скоро мы условились не оперировать никакими ложными дуализмами 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 западно-европейской дискурсии, пусть и активно трансформируемой 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 удастся.

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 (ньютоновской), которые рефлектируют *над* Реальным, располагаясь *вне* его, вообще непонятно где; с Рефлексией, которая стремится дать “видение”

---

<sup>36</sup> Термин «фундаментальная онтология» ввел М. Хайдеггер, но мы будем применять его также и к творчеству других философов, использующих подобную схему.

Реального с точки зрения познающего Субъекта (который полагается при этом автономным, то есть независимым от Объекта познания), с точки зрения такого Субъекта, который, согласно Гегелю, есть лишь искусственным образом изолированный аспект познанной, или раскрытой, Реальности»<sup>37</sup>.

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 постарается 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». 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, чтоб 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 осмысленного начала в философии немного – античность предлагала начинать с Бытия - Объекта, Новое Время с Сознания - Субъекта и Диалектика Гегеля – с

---

<sup>37</sup> Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, с. 24

тождества того и другого, ибо как мы выяснили, речь должна идти не об абстракциях, а о *конкретной реальности*, которая всегда есть *осмысленная реальность*, равно как и *реальная мысль*. Третий вариант, логика которого была рассмотрена в 5 и 6 гл., 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 20 века большой концептуальной новизны, (т.к. ее авторство скорее следует приписать Канту<sup>38</sup>) 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 понятное и аксиоматически самоочевидное, т.е. то, с чего может уверенно начаться наша мысль? Отнюдь нет, ибо вопреки иллюзорной самопонятности бытия, нам не удастся понять, что это такое. Проблема заключается в том, что, имея дело с неким существующим 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

---

<sup>38</sup> Подробно мы останавливались на этом в гл. 3.

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 совершала две ключевые ошибки, не позволяющие ей нащупать истинное существо 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 приравнять 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 в 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, упускала 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 предсцироваться 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 талерами<sup>39</sup> – 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

---

<sup>39</sup> Подробно см. гл. 3.

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 оно 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*?»<sup>40</sup>.

Мы имеем право сделать из сказанного два предварительных вывода. Во-первых, бытие предстает чем-то поистине парадоксальным, т.к. — оно не обнаруживаемо в вещах, хотя и делает вещи существующими. Во-вторых, бытие не настолько парадоксально, чтобы бы мы не могли заметить, что все же каким-то интуитивным 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 отличия 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 независимым от понятий и сущностей, которые в свою очередь нечувствительны к существованию, и если язык понятий ничего не говорит нам о том, существует некоторая вещь или нет, то бытие навсегда выходит из-под власти

---

<sup>40</sup> М. Хайдеггер Введение в метафизику (пер. с нем. Н.О. Гучинской). СПб, Изд-во «НОУ — «Высшая религиозно-философская школа», 1997, стр.112-123

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, – существует) 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»<sup>41</sup>.

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 понятия «человек»; равно

---

<sup>41</sup> Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001., с. 58

как не есть экземплярификация самого себя эйдетического, 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 определяется»<sup>42</sup>. Такое положение дел позволяет выделить человеческое существование под специальным именем «экзистенция». Она оговаривает особые условия бытия человеком – поскольку у человека нет архетипического протообразца, 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, зависю от себя, каким я еще не являюсь, в такой же степени, в которой я, каким я еще не являюсь,

---

<sup>42</sup>Ж.П. Сартр «Экзистенциализм – это гуманизм», в кн. «Сумерки богов», М., Изд-во политической литературы, 1989, с. 323-324

не зависим от себя, каким я являюсь»<sup>43</sup>. 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 *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

---

<sup>43</sup> Ж.П. Сартр Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., Республика, 2000, с.75

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-человеком, 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 наличность 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»<sup>44</sup>. Иначе говоря, когда мы мыслим, нами мыслит Абсолют. Общая схема при этом выглядит так: человечество появляется в пределах универсума, который стремится узнать самого себя и глядится в зеркало своей

---

<sup>44</sup> А.Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.30

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 этом 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 постижения<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> 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.

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 **складки**<sup>46</sup>, которая призвана показать рефлексивность мира без трансцендентного (и трансцендентального) 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 настоятельная 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 проделана 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-товость» – не

---

<sup>46</sup> Впервые этот термин вводит Ж. Делез.

признак и не свойство мысли, но ее принципиальный конститутив, т.к. именно благодаря «направленности-на» мысль структурируется как мысль. Механизм интенциональности, как показал А. Кожев<sup>47</sup>, прекрасно согласуется с диалектическим 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 десубъективации субъекта, или, в терминологии Хайдеггера, его «размыкания». Под «десубъективацией» 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)<sup>48</sup>. 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

---

<sup>47</sup> Вот, к примеру, отрывок из лекций А. Жежева, который идеально согласуется с етм, 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 независимым от Объекта познания), с точки зрения такого Субъекта, который, согласно Гегелю, есть лишь искусственным образом изолированный аспект познанной, или раскрытой, Реальности» (А.Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.15).

<sup>48</sup> 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.

Хайдеггер «Dasein должно некоторым образом быть при вещах»<sup>49</sup>. 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...»<sup>50</sup>. Воспринимающее и воспринимаемое всегда *взаимодерживаются* 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»<sup>51</sup>. 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

---

<sup>49</sup> Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001., с. 108

<sup>50</sup> Там же, с. 111

<sup>51</sup> Там же, с. 89

образом может о себе знать. Это последнее обстоятельство позволяет его персонализировать («Dasein конституируется ... с помощью ...ктойности»<sup>52</sup>), 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 от-свечивает, 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 феномена 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»<sup>53</sup>.

Таким образом, человек с самого начала принадлежит бытию. Особый способ существования человека, выделенность его из всех

---

<sup>52</sup> Там же, с.124

<sup>53</sup> Там же, с. 137

других видов существования или из всех видов сущего связана с тем, что в «его бытии речь идет о самом бытии»<sup>54</sup>. 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 сущью, в качестве слышаще-послушной бытию. Мысль есть — это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу»<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>.

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 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

---

<sup>54</sup> Там же, с.85

<sup>55</sup> М. Хайдеггер, Письмо о гуманизме, в кн. Бытие и Время. М., “Республика”, 1993, с. 126

<sup>56</sup> Там же, с.134

человеком той роли, о которой мы сказали выше, а у Гегеля (частично), Кожева и Сартра появляются качественно новые атрибуты 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 – Тожественного (субстанциального) и Временного (негативного).

Понимание, предложенное Хайдеггером, возможно будет еще более радикальным. Оно, напрямую, мотивировано ключевыми интуициями экзистенциализма – вневидимость бытия, трудности его обнаружения и наименования 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 предсказать 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 сущим, 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 сказать, что все сущее *как бы не есть*»<sup>57</sup>. Означает ли это, что само бытие и есть ничто? Не совсем. В первую очередь, бытие длительно (темпорально) и конечно, – этот диалектический тезис мы можем пока сохранить. Если это так, то ничто (негативность) проникает в мир, т.е. в бытие. Это 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 совершает свое ничтожение Ничто»<sup>58</sup>. 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»<sup>59</sup>). Это связано с тем, что человек

---

<sup>57</sup> М. Хайдеггер, Введение в метафизику (пер. с нем. Н.О. Гучинской). СПб, Изд-во «НОУ» — «Высшая религиозно-философская школа», 1997, с.112 – 123.

<sup>58</sup> М. Хайдеггер, Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007, с. 28

<sup>59</sup> 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).

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 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<sup>12</sup>. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»<sup>60</sup>. Вся конструкция целиком, опуская промежуточные звенья, выглядит при этом так – ничто ничтожит в бытии (ибо бытие темпорально), но делает это благодаря человеку (в силу специфичности 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

---

<sup>60</sup> Там же, с. 31

«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 *Dasain* «всегда становится, но ни когда *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 сохраняется наполненность сущим, человек не знает, что он ничто, но когда сущее «оседает», то в опыте открывается ничто, что некоторым образом совпадает с открытием бытия<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Хайдеггер наделит Ничто наиболее «ужасными» характеристиками. Когда человек обнаруживает себя пустотой, т.е. то, что всегда был ею, а неместилищем сущего, его охватывает Ужас (Ничто), который, впрочем, не имеет ничего общего со страхом, а напоминает, скорее, «оцепенелый покой».

При всей абстрактности данных рассуждений мы можем резюмировать их, вычлняя главный для нас смысл – человек есть такой особый способ бытия, который конституирован негативностью, позволяющей бытию иметь специфическую структуру – сущее, которое может придти 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 особенности французской) ключевой. Поэтому мы будем говорить только о ней, тем более, что о такой версии, в которой негативность есть 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*<sup>62</sup>. *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 рождается 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»

---

<sup>62</sup> «Чистым» натурфилософом был вероятно Шеллинг. Именно поэтому при многих схожих с Гегелем идеях, он все же остался в неклассике менее влиятельной фигурой.

должна порвать с соблазном натурфилософской веры: следует признать природу детищем тождества и только человека – истинным воплощением ничто<sup>63</sup>. Если природа лишь тиражирует себя в мире, 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». <sup>64</sup>

Как ему, человеку, это удастся 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 – то есть 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 другое есть составляющие его естественного самовоспроизводства. 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)*

---

<sup>63</sup> 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 никакой синхронии не требуется – природа всегда покоится, она *есть*, вся динамика происходит на стороне мира человека и истории. Природа же вовлечена в этот процесс только на правах инертного материала.

<sup>64</sup> А.Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.47

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»<sup>65</sup>. 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 удастся, 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, которые может полностью трансформировать сам себя, вплоть до полного уничтожения – и это будет совершено им самим, а не внешними причинами и обстоятельствами. 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 продолжить существовать). В отличие от человеческого мира, природа не терпит отклонений от стандарта – если в животном мире появляется девиантный представитель популяции, он довольно

---

<sup>65</sup> Там же, с. 35

быстро погибает в естественной среде – природа избавляется от него. Таким образом, человеческое бытие описывается «негативной» онтологией, благодаря которой идентичное сущее может отрицать или упразднить 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*».<sup>66</sup> При этом Действие вводится как конститутивная часть Бытия, т.е. именно благодаря действию Бытие имеет диалектическую структуру<sup>67</sup>.

Итак, человек есть существо, способное к отрицанию налично-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 *деятельный* 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 последние получают свое рождение из Негативности, реализующей себя и раскрывающей себя в качестве свободного эффективного Действия»<sup>68</sup>.

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

---

<sup>66</sup> Там же, с. 66

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> Там же, с. 73

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<sup>69</sup>". И далее: «Точно так же и Человек, являющийся Действием, мог бы быть «ничто», которое «ничтожит» в бытии благодаря бытию, которое оно отрицает».<sup>70</sup> 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 Хайдеггера – человек объявляется

---

<sup>69</sup> Там же, с.79

<sup>70</sup> Там же, с.71

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 отрицание Сущего — это Действие. Вот почему Гегель говорит: «*истинное бытие человека (...) есть его действие*»<sup>71</sup>. 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*»<sup>72</sup>.

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 негативности<sup>73</sup>, 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

---

<sup>71</sup> 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. 107

<sup>72</sup> Там же, с. 96

<sup>73</sup> 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»

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. Причём в данном случае человек предполагается как *наблюдатель*. О чем здесь идет речь? Если мы займем на минуту позицию феноменолога, 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 (отсутствия) или небытие (не существующая) могут нам являться? Если мы не готовы дать утвердительный ответ на этот вопрос<sup>74</sup>, 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. Вовсе 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

---

<sup>74</sup> 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 разуму, 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.

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 *t* мы имеем дело с присутствием и наличием (мира и вещей в нем), и только сравнивая одно наличие с другим, мы, будучи субъектами, движимые ожиданиями, 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»<sup>75</sup>. Само бытие никогда не предъявляет нам ничего отрицательного – не найти 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, суть 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

---

<sup>75</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция, гл. 4, М., 2006, «Кучково поле», С. 306

*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 (стр. 67-71) 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 антиномии<sup>76</sup>, что означало равную силу

---

<sup>76</sup> 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 а 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

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 решений 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

---

всякое начало действия предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой причинной связи с предшествующим 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.).

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 индетерминистично), 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...».<sup>77</sup> 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 совершаем 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

---

<sup>77</sup> Ж.П. Сартр *Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии.* М., Республика, 2000, с.44

человека можно задать как абсолютно спонтанную систему, чьи действия не могут быть просчитаны; с внутренней же позиции, т.е. как экзистенциальное существо, человек каждую секунду осознает пустоту беспредпосылочности собственной активности. Так за каким-то конкретным решением могут стоять определенные мотивы и побуждения. Но это не означает, что они жестко запрещают другое решение, прямо 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 понимаются как нечто *абсолютно реальное*. Равно возможности существуют 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»<sup>78</sup>. Мы помним, в чем состояло решение античной философии, данное Аристотелем: во-первых, возможное и действительное существуют в разных регионах бытия, а во-вторых, в процессе перевода потенции 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 которого отделен от прочих пустотой разрыва в причинно-следственной цепи. «Но эти отклоненные возможности, со своей

---

<sup>78</sup> Там же, с.192

стороны, имеют только свое "поддерживаемое бытие", именно я их поддерживаю в их бытии, и наоборот, их настоящее небытие не обязано быть поддерживаемым»». Никакая внешняя причина их не устранил. Я один являюсь постоянным источником их небытия, я включен в них; чтобы появилась *моя* возможность, я полагаю другие возможности, чтобы их ничтожить. 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 действия»<sup>79</sup>. 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 дело только с одной возможностью, но как минимум с двумя: «соглашаться»\«не соглашаться». В свою очередь каждое из возможных решений и 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 потенции в акт. Но если никакой предзаданности нет, то субъект выбора в этой ситуации всегда отягощен осознанием того, что из множества потенциальных возможностей он актуализировал только определенную часть, возможно вовсе не оптимальную и не наилучшую. Другие возможности могли бы оказаться привлекательнее. В силу этой

---

<sup>79</sup> Там же, с. 61

неуверенности субъект всегда подвержен *тревоге* – имплицитному осознанию того, что он мог бы поступить иначе, в то время как предпочтительный 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 ничего<sup>80</sup>. 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 беспредпосылочно, оно всегда может быть другим<sup>81</sup>. «Эта свобода, которая открывается нам в

---

<sup>80</sup> 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 идее 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». (Ж.-П. Сартр «Бытие и Ничто»).

<sup>81</sup> 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 необходимость. Эти методы едва ли могут помочь, хотя бы

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». <sup>82</sup> «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 цвет, есть мотив. Несмотря на спешку, водитель мог не нарушать правила. Поскольку мотив не является причиной, постольку, 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. 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

---

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 грядке 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, конституирующим 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).

<sup>82</sup> Там же, с. 70

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 избежать* его»<sup>83</sup>.

Таким образом, ключевым определением человеческой свободы будет «ничтожащий разрыв» между настоящим и прошлым, и настоящим и будущим. «...внутри 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»<sup>84</sup>. 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, то есть как возможна констатация отсутствия чего-либо, то ответ Сартра будет состоять в следующем. Именно поскольку опыт бытия

---

<sup>83</sup> Там же, с.104

<sup>84</sup> Там же, с. 105

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 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 исчезающе 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, обуславливающего будущее, будущего нет, как обусловленного прошлым, настоящее же есть пустота, каковой и является сам субъект (выбора). Отсюда трудности описания времени, как линейного детерминантного процесса – субъекту не удастся 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 отстраниться 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, то есть 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»<sup>85</sup>. Это рассуждение, в свою очередь, позволяет Сартру не согласиться с Бергсоном: «...небытие не приходит к вещам благодаря суждению отрицания: напротив, именно суждение отрицания обуславливается и поддерживается небытием»<sup>86</sup>.

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»<sup>87</sup> и «Ничто оказывается как бы дырой внутри Бытия»<sup>88</sup>. Общее определение свободы тогда будет звучать так: «Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто»<sup>89</sup>. Если у Гегеля человек определяется как орган самосознания Абсолюта, то у Сартра человек –

---

<sup>85</sup> Там же, с.99

<sup>86</sup> Там же, с.98

<sup>87</sup> Там же, с.110

<sup>88</sup> Там же, с.111

<sup>89</sup> Там же, с.112

есть инструмент индетерминирования бытия. В этом случае фундаментальная онтология перерастает в фундаментальную антропологию благодаря способности человека делать мир свободным.

Итак, все три 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, неклассическая философия совершит 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 ненужностью<sup>90</sup>.

## **Глава 8.**

---

<sup>90</sup> Подробно об этом в гл. 11

## ***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 и 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 драматичных событиях истории 20-го века – все то, что пережила в этот период Европа, определило истинные мотивы характерных настроений неклассической философии: недоверия, скепсиса и разочарования. Эти события известны каждому – история 20-го 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 неклассических 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, как казалось просвещенные европейцы, поверг все интеллектуальное сообщество Европы в ужас осознания мгновенной девальвации фундаментальных ценностей и базовых идейных установок западно-европейской 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 возрастания Европы на пути к усилению разума и свободы им распорядиться 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, связываемые 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 20-го века – 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 философии<sup>91</sup>. Но, в первую очередь, это связано, с изменившимся благодаря неклассической философии представлением о профессиональной деятельности самого философа

---

<sup>91</sup> 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...».

– 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 переосмысления идеалов Просвещения. Пафос неклассического поворота в философии, если передать его наиболее ёмко, будет ничем иным как *развернутой критикой идеи 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 критикуется Просвещение, может быть охарактеризовано довольно чётко. Это место, с которого говорят: *Просвещение оказалось недостаточно просвещенно*. Во многом Антипросвещение имеет диалектический<sup>92</sup> отпечаток: Антипросвещением стало *Просвещение Просвещения* (по аналогии с «отрицанием отрицания», которое не

---

<sup>92</sup> 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 наличествует 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.

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 задаёт курс развития западно-европейской 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?»<sup>93</sup>. Лучший ответ дан Кантом: «*Просвещение есть мужество пользоваться своим умом*»<sup>94</sup>. Человек может считать себя достигшим «совершеннолетия», если однажды он отважился пользоваться собственным разумом без посторонней помощи (без помощи Другого<sup>95</sup>, в терминах неклассической философии). 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

---

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 127

<sup>95</sup> «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.

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»<sup>96</sup>.

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 отличением самого Разума от Неразумия. Каждое из них включает 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,

---

<sup>96</sup> Кант И. Соч. в 6 т., М., «Мысль», 1966, Т. 6.- 1966. с.25

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 исследовательской 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 пользуешься своим умом»*.

Однако, в идее «собственного разума» сокрыта 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 воспетой 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 зложим. 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 разумом?<sup>97</sup> И не тождественны ли понятия *беспредпосылочности* 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? В подавляющем своем большинстве первый (хотя всегда готовы признать тождество обоих этих ответов). Значительная часть неклассических авторов готова подписаться под утверждением: «фашизм был *апофеозом рацио*». 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 отличий<sup>98</sup> – вряд ли нам это удастся<sup>99</sup>. Все то, что

---

<sup>97</sup> Подробнее об этой проблеме пойдет речь в гл. 9

<sup>98</sup> 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 паранаучной дисциплина «евгеника» запрещены вовсе не по эвристическим, а по этическим соображениям. Иными словами они запрещены не потому, то они *антинаучны*, а потому, что они *неэтичны*, что, вообще говоря, означает *нетождественность* рационального и этического.

<sup>99</sup> 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

составляло суть идеологии тоталитаризма и нацизма прекрасно укладывается в логические рамки и вовсе не выглядит безумием. Безумие, скорее, заключается в том, чтобы верить в *тождество разумного и человеческого*.

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 веке). В XIX веке существовал гуманизм, настроенный недоверчиво, враждебно и

---

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 в начале 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: «не работающие 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.

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, также 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»<sup>100</sup>.

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 просветления 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, 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 небеспристрастности или попросту в склонности к «политике двойных стандартов». Поставим простой вопрос – как согласуются идеалы Просвещения и реальная гражданская практика?

---

<sup>100</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002., с. 143

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»<sup>101</sup>. 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 т.н. «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

---

<sup>101</sup> «Суров закон, но закон» (лат.)

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 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»<sup>102</sup>. 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

---

<sup>102</sup> Кант И. Соч. в 6 т., М., «Мысль», 1966, Т. 6.- 1966. с.27

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 негодование. 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 трибун свое возмущение, но не вправе уклоняться от уплаты налогов, полагая, что таким образом могу выразить 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 несправедливости налогообложения»<sup>103</sup>. 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 невинные 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

---

<sup>103</sup> Там же, с. 28

бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Точно также священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как ученый, 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»<sup>104</sup>. 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, в своей работе «Что такое Просвещение?» Кант, будучи прусским подданным, откровенно одобряет политику тогдашнего короля Пруссии Фридриха Великого<sup>105</sup>, которому, собственно и приписывается реплика, которую Кант готов объявить девизом 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

---

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> 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, в частности [Вольтера](#) и [Христиана Вольфа](#) и даже заслужил прозвище «короля-философа» (Фрэйзер Д. Фридрих Великий. — М.: 2003).

республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!»<sup>106</sup>.

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 ноуменальной силой, а его требования совпадают с ноуменальными моральными императивами. Иными словами, Закон не лежит в области эмпирического, мы не вправе вмешиваться в его работу, и, к примеру, делом выразить свой гражданский протест – бойкотировать неприемлимые 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;

---

<sup>106</sup> Там же, с. 36

напротив, Закон привлекал своей харизматической силой. И только перед уже просвещенным взором мир общественных обычаев и правил предстает как бессмысленная «машина», которую мы вынуждены просто принимать такой, какая она есть»<sup>107</sup>.

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»<sup>108</sup>. 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, сообщаемыми выработанными самими 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

---

<sup>107</sup> Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии. – Изд. «Художественный журнал», 1999, с. 87

<sup>108</sup> Декарт Р. Сочинения, Т.1 -М., «Мысль», 1989, с. 92

и между нами, мне казалось полезнее всего сообразоваться с поступками тех, среди которых я буду жить»<sup>109</sup>.

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, незрелой 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 20-го века? 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 западно-европейскому представлению о рации – представители других культур в такое

---

<sup>109</sup> Там же, с. 95

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 20-го века – 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 суждение 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 разумом<sup>110</sup>.

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. Хоркхаймером, «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

---

<sup>110</sup> От этого положения, кстати, не отказывается даже самый виртуозный из критиков западно-европейской рациональности Ж. Деррида.

обслуживающий характер – разум равнодушен к тем содержаниям, к которым он может быть приложен.

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 правилами<sup>111</sup>. Чтобы сразу внести ясность в эту тему и лучше понимать подспудный смысл критики рациональности следует 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 не 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 сведется 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 следуя по пути одного только разума, 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

---

<sup>111</sup> 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 синонимизирует «разум» и «рассудок» в пользу характеристик «рассудка».

таковым. Допустим, его работа действительно сводится к систематизации, согласованию, связыванию элементов, приведению их в соответствие с правилами оформления, устранению 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 разума продемонстрировал уже Кант. В приведенных им антиномиях разум успешно справляется с доказательством двух взаимоисключающих 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» также истинно,

как и «не-А» является больным разумом<sup>112</sup>. Конечно, об этой «слабости» рацию знали еще софисты и скептики. Первые оппонировали Платону, первому истинному метафизику, беззаветно 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 Сократу<sup>113</sup>. 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, сугубо 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.

---

<sup>112</sup> 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 то 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 ноуменальном. Антиномии, таким образом, нейтрализуются.

<sup>113</sup> Платон. Государство// Платон. Диалоги. – М., 2001. – с. 86.

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 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 привести 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 мертвецам, 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 мертвецы едят во всяком случае не меньше, чем живые люди. Он без труда применяется к этому обычаю»<sup>114</sup>. 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 упрямся 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

---

<sup>114</sup> Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. Санкт-Петербург, 1997, с. 330-331

разуму, т.к. она может быть попросту верой или инстинктом, т.е. состоянием ирелевантным 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 *беспредпосылочности 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* 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 рации, где из посылок следуют всегда единственные следствия. Тем не менее, этот выбор существует – можно идти путем рации, 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 20-ом 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 20-ом веке.

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 теорией<sup>115</sup> Из нечувствительности разума к морали

---

<sup>115</sup> Не все согласятся с такой оценкой – мы уже говорили о том, что в анализе нацизма как доктрины всегда приходится выбирать между его рационализмом или иррационализмом. Но в пользу рациональности может 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 волевою); 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.

неклассика 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 родственность 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, 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 внимлет.

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 осмыслять любые программы морали, мы с необходимостью находим там: скрытые идеологемы, иррациональные предпосылки, неотрефлексированные механизмы и пр. Пытаясь отчистить мораль от всего наносного, мы упираемся в некие нередуцируемые далее пределы, которые уже ни у чего и ни у

кого не состоят на службе, кроме как у самих себя<sup>116</sup>. 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 морален 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 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 обесмысливается, 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 долженствование – 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

---

<sup>116</sup> В этом состоял ницшеанский принцип «господской морали» - эта мораль служит только самой себе.

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 поработен социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой».

**Глава 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 неочевидно 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»<sup>117</sup>. 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, заключается в неизбежном посрамлении философии, желающей подружиться с властью.

---

<sup>117</sup> 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, поскольку 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.

Но даже если речь идет о некоей политической нестерильности философской мысли или даже прямой ее ангажированности идеологией, при этом трудно не заметить наличия определенного разрыва между этой ангажированностью и независимой 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 сохраниться лишь как некий *культурный* проект. Философия уже не сможет существовать вне вполне *конкретной социально-культурной среды*.

Действительно право философии удалиться от суеты 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, следуя 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 практически 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»<sup>118</sup>.

В 20-ом 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 университетов<sup>119</sup>. В период неклассики

---

<sup>118</sup> 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».

<sup>119</sup> 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, выступающих против бюрократического давления со стороны администрации университетов; эти выступления в считанные дни переросли в настоящий социальный бунт. Фактором активности студентов, помимо общего молодёжного протеста, проходящего под знаком знаменитого лозунга «Запрещать запрещается», послужили также и крайне левые идеи (например, маосизм, марксизм, ленинизм,

от философа, помимо портфолио его интеллектуальных идей, требуются еще и внятные политические предпочтения. 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 манифесты.

Сказанное самым наглядным образом проявилось в философии второй половины 20-го века. Не секрет, что социально-политические проблемы волновали и волнуют неклассических философов быть

---

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 друга друга взаимоисключали. Скажем наряду с симпатиями маосизму 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 разногласия, труднее всего было найти равнодушных. 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 (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 всё же я прожил жизнь, как козёл. 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!»

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 20-го столетия философствовать, не являются частью философии, но скорее простираются далеко за ее пределы, и больше походят на гражданскую позицию, чем на «философскую веру».

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 суеты 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 девятью или двенадцатью категориями – второстепенно... Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отсекся, 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»<sup>120</sup>.

Не «пустыми вопросами» философии будут вопросы, связывающие 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 предпочтения. Но можно попытаться нащупать то общее, что объединяет 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 западно-европейская цивилизация в политическом плане должно быть поставлено под вопрос.

Если неклассику отличают нонконформистские настроения, то неудивительно, что всё её внимание приковано к тому, что можно было бы назвать «критическим ресурсом политической мысли». Критическая позиция послужила бы не только основанием

---

<sup>120</sup>Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде, в сб. Сумерки богов, М. 1989 г., с. 223

революционного протеста 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 не 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 обнадёжить 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 её 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 деятельно отстраниться. Современный оппозиционер – это, в первую очередь, интегрированный в общество индивид. Неудивительно, что при этом его бунтарские качества не внушают доверия – он чересчур

конформен для того, чтобы бороться. Это состояние современных обществ, к примеру, П. Слотердаjk, 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 скандальность 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»<sup>121</sup>, 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 протеста.

---

<sup>121</sup> Слотердаjk П. Критика цинического разума, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2001, с. 27

Но возможность протеста 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. Бодрийар 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 поглощаются социальное и политическое процессами гиперконформизма, молчания и равнодушия к ним. Сами массы превратились в публику, которую интересуют только зрелища, а именно так воспринимается важные политические события в стране. Они полностью уходят в мир частной жизни»<sup>122</sup>.

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 «**микрофизике власти**», подразумевающей ее рассеянный характер, то, что она «отовсюду

---

<sup>122</sup> Жан Бодрийар, В тени молчаливого большинства, или конец социального, Перевод с фр. Н. В. Сулова, Издательство Уральского университета, Екатеринбург, 2000, с.17

исходит»<sup>123</sup>. Обыденное представление, связывающее власть всегда с конкретной властной 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».<sup>124</sup> 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 серьёзным 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 противопоставить»<sup>125</sup>. 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.

---

<sup>123</sup> М. Фуко Воля к знанию. – В кн.: М. Фуко. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Магистериум Касталь, 1996, с. 149

<sup>124</sup> Там же, с. 192-193

<sup>125</sup> Там же, с. 197

Истинная власть залегает на глубинном уровне структур<sup>126</sup> 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 правительственных 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. Бурдьё) и т.д. Как раз в борьбе за установление системы символического структурирования мира, репрезентаций 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 и уполномочена 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

---

<sup>126</sup> О «глубинном уровне» и «структурах» см. гл. 11

там, где раскрывается пространство для выбора, спектра смысловых альтернатив, принуждающего видеть одно как одно, а другое как другое. Власть кажется достаточно кроткой и смиренной, и, безусловно уважающей право выбора своих сограждан, поскольку после того, как необходимые процедуры различения будут проведены, она удаляется, не смея понуждать 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 плюрализм, 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.

Всё 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 сокрытыми от сознаний 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 искусственное знание не добавляет гражданам критичности, зная, из чего складывается идеологический обман, они не торопятся ему противодействовать.

Что тогда остаётся оппозиции? Ясно, что ее ставки на «разоблачение» окажутся теперь неэффективными. «Изобличить» власть ещё не значит сломить и дезавуировать её, 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 обнаруживаемо, 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»<sup>127</sup>.

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.

---

<sup>127</sup> Бодрийяр Ж. «Вирус Прозрачности», из интервью с М. Рыклин в раб. «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами», Логос, М., 2002 г., С. 69

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* западно-европейской политической системы подразумевается вектор на мировую *глобализацию*, а под *недействительностью* 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 80-90-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 справляется ислам, терроризм, а также определенные одиозные личности (Садам Хусейн, Бен Ладен). В частности, Бодрийяр пишет, что «ислам стал новым принципом Зла, заменившем 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 интегрзм в том, что он порождает, поощряет Зло, причиняет смерть и т.д., но и она поступает так же»<sup>128</sup>. Кроме того, эта разделительная черта с недавнего времени геополитически

---

<sup>128</sup> Рыклин, «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами», Логос, М., 2002 г., С. 66-67

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 метанарратором 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 никакого морального превосходства демократий над их Другим»<sup>129</sup>. 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 метанарратора, 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 небезопасно.

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

---

<sup>129</sup> Там же, с. 71

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 смыслоозначение, 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»<sup>130</sup>) 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.

Итак, антиреволюционный дух пустил настолько глубокие корни, что искать тех, кто еще не «интегрировался» в систему становится все

---

<sup>130</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция, Республика, 2006., с. 3

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 консьюмеристские 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 "плюрализмом" 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»<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тесты / Под ред. В. И. Добренкова. М.: Изд. МГУ. 1994. с. 121-146.

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 – всё, что она имеет сказать, это отрицание существующего положения дел. Только при таких условиях она 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 интеллеktуал не станет делегировать свою политическую волю «уполномоченным на то лицам», он должен сам заниматься политикой, пока политика не занялась им.

Как говорит П. Бурдьё: «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»<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр./Сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко./ — М.: Socio-Logos, 1993., с. 317-318

## **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 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”»<sup>133</sup>.

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

---

<sup>133</sup> В определенном смысле это формулировка дает структуралистам прекрасный повод для иронии, ибо, желая пояснить «свою» мысль, автор пользуется цитацией (Энгельса). В этом смысле фраза являет собой яркий пример центрального тезиса структурализма – все, что мы говорим, уже было кем-то сказано.

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 отыскивают 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)<sup>134</sup>. 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 удастся в своих исследованиях применять стандартный научный

---

<sup>134</sup> Пару терминов «номотетический» и «идиографический» предложил В. Виндельбанд, а «генерализирующий» и «индивидуализирующий», с незначительными смысловыми расхождениями, Г. Риккерт.

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 также 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 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. Некое социальное или историческое событие трудно объяснить в том смысле, в каком это происходит в конкретных дисциплинах, но 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, 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 в связи 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 останавливала 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-естествоиспытатель, 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 ненаучным 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 неполноценность 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 – *структуры*. 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 excellence*, 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-ые гг. 20-го 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»<sup>135</sup>. 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 (структуру) целого и 2. демонстрацию того, какую функцию в поддержании целого выполняет исследуемый частный элемент. При структурном подходе «явления рассматриваются не как простая сумма элементов, которые необходимо выделять, анализировать, разлагать, но как связанные совокупности, образующие автономные единицы, характеризующиеся внутренними взаимозависимостями и имеющие собственные законы».

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

---

<sup>135</sup> Ф. Де Соссюр. Курс общей лингвистики. М.1933, с. 99

изомерии в химии доказывает, что одни и те же элементы, по-разному сгруппированные, будут обладать совершенно разными 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, 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 точно указать. Объекты не являются сущностями или субстанциями в классическом понимании. Чтобы понять суть этого принципа, следует задать вопрос: 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 простейших 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 «А» или такую «А», 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 Тьюринга, 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 употребления<sup>136</sup>, или возможность субституирования (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

---

<sup>136</sup> Соссюровская концепция значения хорошо согласуется с Витгенштейновской концепцией значения как «языкового способа употребления». Например, у слова «ходить» нет субстанционального 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 – значит перемещаться в пространстве», то спасем два вышеуказанных выражения от обесмысливания, но вновь столкнемся с трудностями в случае выражения «часы ходят как новые». Эти примеры призваны пояснить идею Витгенштейна – значения некоторого понятия есть не что иное, как конкретная совокупность случаев его употребления в языке.

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 неких 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»<sup>137</sup>.

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 подписав

---

<sup>137</sup> Ф. Де Соссюр. Курс общей лингвистики. М.1933, с. 102, 103

маленькие клочки бумаги и расположив в соответствующем порядке на шахматной доске. Следовательно, и форма не определяет сущность фигур. Тогда, что значит «быть ладьей?» Ничто 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»<sup>138</sup>.

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

---

<sup>138</sup> Цит. по: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 64.

различие звуков заметит 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.

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 кийдень».

Язык, который Соссюр 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, «означающее» - 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 единственно существенным является соединение смысла и акустического образа, причем оба эти элемента знака в равной мере психичны»<sup>139</sup>.

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 вещного мира остается открытым. Язык, как видим, для того чтобы существовать и функционировать, вовсе 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

---

<sup>139</sup> Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. М. 1933, с. 112

лингвистике, но скорее к теории информации. Рассмотрим их по порядку.

Поскольку речь идет о знаковом обмене, то следует ввести важнейшие для структуралистского анализа понятия «сообщения» и «кода». В более привычной философской терминологии первое есть то же, что «денотат» (то, *что* следует сказать), а второе то 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 обмениваться 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 *непредусмотренное 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 незамеченным принимающей). Так корабль Тесея, поднимающий черный флаг, сигнализирующий «Тесей мертв» и поднимающий белый флаг «Тесей жив», не смогут передать его отцу Эгею 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 единым как для отправляющей, так и для принимающей стороны*. Иными словами и та и другая сторона обмена должна иметь в своем арсенале знаковых средств все возможные варианты передачи сообщения. Т.е. 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 Тьюринга», уже упомянутых в этой главе. Выводы, которые можно сделать из знаменитого мыслительного эксперимента «машина Тьюринга», говорят о том, что у нас не существует 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 то 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.

Ограниченность 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 (пермутаций, 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 сосчитать<sup>140</sup>. Впрочем, структуралистов, как истинных философов в данном вопросе интересует принципиальный момент – конечно (пусть и колоссально велико) или бесконечно (способно к порождению *нового*)?<sup>141</sup> 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 благодущны. 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 действительно 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

---

<sup>140</sup> Например, один из французских структуралистов Э. Сурьо 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.

<sup>141</sup> 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 (самая известная классификация Антти Аарне, которая была пересмотрена Ститом Томсоном, преобразовалась в систему классификации Аарне-Томпсона, и легла в основу Морфологии Народных сказок В. Проппа). 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. Эту 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».

«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 название «розы» ««розой»» навязано нам языком, – возможно, мы хотели ли бы назвать 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 о просто выразительных средствах, а о потенциале всего культурного наследия человечества, в частности мифологии, литературы, религии, философии и многого др. Если будет доказано, что и пытаются, 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

неизвестное 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 сосюровских 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 (психоанализе), 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 удивительными 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 демонстрация 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 проявлений<sup>142</sup>. 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.

---

<sup>142</sup> 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. Также 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 категорий<sup>143</sup>. 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 и 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

---

<sup>143</sup> 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. Также как физические законы проявляются в единичных событиях – фактах, также структуры проявляется посредством субъекта. Точно так же как в факте нет ничего, чего не было бы в законе, также и в субъекте нет ничего, чего не было бы в структуре.

функционирование этих отношений»<sup>144</sup>. Равно упреки структурализму, связанные с произвольностью предлагаемых структур не вполне заслуженны – 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 рефлекслируем 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

---

<sup>144</sup> [Леви-Стросс К. Структурная антропология](#) // Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М., 2001. — 112 с.

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 неизведанного, 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 принадлежал уже раннему позитивизму, что является еще одним поводом для сближения структурализма и позитивизма. В знаменитый Закон Трех Стадий<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Согласно данному закону все знание человечества проходит в своем развитии три этапа – мифологический, метафизический и научный. Мифологическая или теологическая стадия (с

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, архитектуры, физики, математики, литературы, кино, рекламы 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 марксовской теории прибавочной стоимости, в философии Абсолюта Гегеля, равно как литературном романе Т. Манна или музыкальной пьесе А. Шёнберга. 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

---

древности до 14 века) объясняли мироустройство на основе сверхъестественного (религиозного) понимания. Метафизическая (с 14 по 19 век) замещает теологические идеи философскими абстракциями, дополняя свой аппарат критическими рассуждениями на основе логики и рации. Научная (19 век 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.

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 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 постструктуралистов 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-Стросса 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 вселяет 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-фрегевски<sup>146</sup> (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-Строса мифа об Эдипе.

---

<sup>146</sup> См. статью «Смысл» в «Кратком словаре терминов».

Если говорить не только о Софокловском цикле драм, в частности, «Царь-Эдип» и «Эдип в Колонне», а собственно о самой мифе, как его рассказывали греки, нам следует начать с самого начала повествования об Эдипе, а именно с его генеалогии. Первым родственником Эдипа, встречающимся в мифологическом повествовании, является Кадм (брат 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, засеивает 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 Змей проклинает Кадма и его род, и Кадму слышится голос, предрекающий ему скорое 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 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 истолковывают как грозящую Лаю смерть от руки его собственного сына-первенца. Лай отдает распоряжение бросить новорожденного в лесу, предварительно проколов 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 совершеннолетия, Эдип вопрошает оракула о своем предназначении и получает страшный ответ – ему суждено убить отца, жениться на родной матери, от брака с которой родятся проклятые богами дети. Стремясь избежать пророчества, Эдип бежит в Фивы и по дороге в стычке убивает незнакомого старца - своего отца Лая, а, придя 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 (братом\дядей Эдипа) Креонтом и вскоре Полиник, будучи изгнанным Этеоклом приводит с собой войско аргосцев с тем, чтобы покорить Фивы и окончательно там воцарится. В ходе этой кровопролитной войны, сойдясь в непосредственной схватке братья, убивают 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

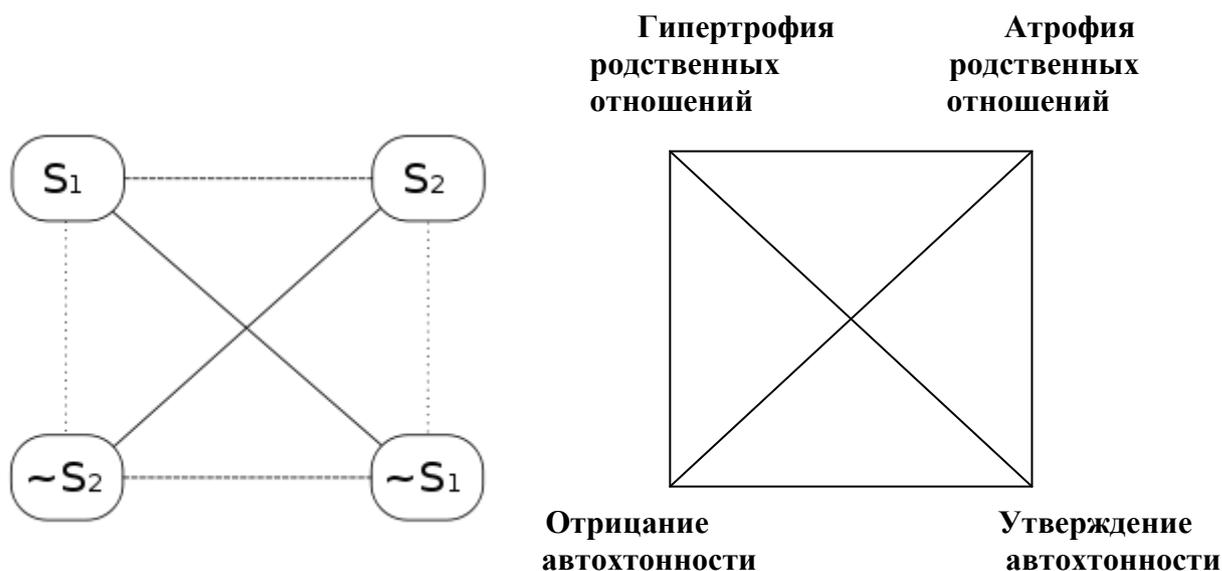
бесконечно, образуя массу разветвленных сквозных сюжетов и пр. Следуя за логикой античного повествования, мы понимаем, что нечто важное от нас ускользает – к чему ведется этот рассказ, почему это все происходит?

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* (*диахронически* в терминах структурной лингвистики и *синтагматически* в терминах Леви-Стросса), а *по вертикали* (*синхронически* и *парадигматически* соответственно). Чтобы сразу увидеть, чем отличается горизонтальный способ прочтения от вертикального, воспользуемся яркой аналогией самого Леви-Стросса: 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-Стросса 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 родовидовой 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:



Бинарные оппозиции выстраиваются по формальному признаку и есть то же, что сосюровские «концепции», которые «определены 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 другая»<sup>147</sup>. Таким образом, мы получим четыре колонки:

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

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

Так, братская любовь Кадма к сестре Европе; кровосмешительство 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».

Во *вторую колонку* мы отнесем такие события как: междоусобная 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).

---

<sup>147</sup> Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. М. 1933, с. 116

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 (выд. нами)* 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»<sup>148</sup>.

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 недовольствия 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 структуралистский 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

---

<sup>148</sup> Косиков Г.К. “Структура” и/или “текст” (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму, М.: ИГ “Прогресс”, 2000, с. 29

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 20-го века.

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 гуманитарных наук. Как видим на этом пути, ей пришлось столкнуться с мощным соперником – если феноменология только *обещала* распространить выработанную ею методологию на частные гуманитарные 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 распадется на бессубъектные структуры. Отныне о его «субъектности» также 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, Дильтей 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 паранаучных мистификаций. Этой формуле структуралисты противопоставляли свою – «понимать, значить 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 тождественен структуре. В каком-то плане ему это удалось, но, как кажется, ценой утраты субъекта и, как покажет потом постструктурализм, еще и смысла.

## 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 (Р) является истинным тогда и только тогда, когда 2. некто (Х) верит, что Р истинно и 3. имеются достаточные основания (S) для того, чтобы верить, что Р 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 20-го 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 (А), пробегая некую последовательность оснований, упирается в такой термин (N), который имеет своим основанием начальный термин (А); 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 частно-прикладной 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 субституирования (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 субституировано некоторой альтернативой. Например, «человек (птица/рыба) умеет (может/хочет) 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 (напр. 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.), обосновывающим, 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 20-го 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 языкознания, 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 встроенности в некоторую систему, и в этом смысле является эволюционной лингвистикой. Д. интересуется не внутренним порядком системы, но эволюционными фазами 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 преувеличенности несоизмеримого разрыва между Д. и *Синхронией*. По мнению Кл. Леви-Стросса, 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 сращенности *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 абстракции, вненаходимые в реальной языковой среде, но необходимые в целях формализации любых знаковых процессов. Уже для *постструктурализма* в общем виде характерен интерес к Д. языка, как принципиально креативной, недетерминированной системой, 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. При этом, 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 сокрытой, 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 начинается с самого себя – само *желание желает желать какое-либо желание*. Равно распатывается интенциональная структура желания (желание – это всегда желание чего-то). Его направленность на объект есть фикция, поскольку желание всегда направленно 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

основание 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 институций 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 конститутивны для ее организации». При этом власть не является силой, которой мог бы некто обладать, реализуя функцию отправления власти. Принципиальная относительность силы синонимична ее со-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 вненаходима 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 нарождение

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. – В кн.: М. Фуко. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Магистериям 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 децентрализованными практиками. Например, такие глобальные стратегии XX-го 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-го 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. упразднить 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 развитию, 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 разворачивается посредством Н. – лишь человеку удастся «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 праксис частью мира. Практика, которая в этом случае понимается, как практика изменять мир, т.е. порождать нечто новое через деятельную активность человека, входит в мир на правах конституирующего элемента.

Человеческое действие, прaxis социальных субъектов, каждое мгновение перечерчивающих мир по-новому, и есть воплощенная Н. Так. обр. 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 ноуменальному пессимизму кантовской системы и явно романтическому натурфилософскому налету системы Гегеля. Именно второй подход к Н. становится для второй половины 20-го столетия ведущим. Поскольку Н. гуманизируется, она становится носителем самого человеческого в человеке. Речь идет о его способности быть существом: 1. сознающим («бытие» и «мысль о бытии» суть различное и, потому «познавать, значит отрицать»), 2. действующим (человеческая активность отрицает наличность 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 возвышения диалектики (до сер. 60-х гг.) Н. служит синонимом свободы в самом широком смысле – способности выработать критический ресурс и им распорядиться. Однако после 60-х г., 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. Бодрийар, С. Жижек*). Проблематизация Н. как категории или концепта отчетливо прослеживается в ряде философских, социально-философских и равно социально-политических контекстов второй половины 20-го в. и в настоящее время.

**Ненормального множества парадокс** – противоречие в теории множеств, обнаруженное крупнейшим английским логиком и философом XX века *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 парафразов вскрытого им парадокса: парадокс «Брадобрей» (В некоем городе живёт 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 век 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. Т.е., 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 неустранимы, 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 смещению уровней рассуждения. Требуется дифференцировать понятия по степени их общности, 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». Т.о. 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. Т. о. всякая замкнутая система утверждений не может высказываться о себе самой, но требует метаязыкового приращения. Тематизация П.Н.М. оказала 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-ой 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 детерриториализованным, поскольку он подрывает сам принцип территории, образованной суверенитетом границ. Кочевники же не мыслят в терминах границ, хотя и мыслят в терминах ограничения, также 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 являет 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 сращенность 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 ничем 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 двучастной 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 слушающего звук, которое дано ему в чувственном опыте. Следовательно, акустический образ может называться «материальным» 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 совершаемым 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 вступать 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 20-го 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 тоже время сама философская речь своей метапозициональностью отменяет ее предельность, хотя и вновь восстанавливает самим этим суждением. Так высказывание «метаязыка не существует» само остается метаязыковым. Избавится от указанной проблемы непрерывной осцилляции между двумя взаимоисключающими умозаключениями – проблемы, имеющей структуру *парадокса ненормального множества* (напр. простейшего вида «Я лгу»), может помочь обращение к понятию П. Для этого репрезентативные 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 чём этот текст

сказывается, как в знаменитой инаугурационной лекции *М. Хайдеггера*: «Что такое метафизика?», начатой словами: «Что такое метафизика? Вопрос будит 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 нём и им самим произведены, и только затем с точки зрения того, о чём 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, напр. «№», «%») 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.). Т. о. 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 западно-европейской цивилизации и в т.ч. начало западно-европейского 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 сер. 19-го века 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). Также 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 репрезентирует 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 (звучащий). Т.о. знак (слово) есть результат некоей изначальной связи между мыслью и звуком (голосом) (именно этой связке *Ж. Деррида* даст в последующем имя «Логофоноцентризма», имея в виду доминирующую роль устного/фонетического слова/логоса перед записью). П. в свою очередь, всегда следует вторым шагом и выступает ничем иным как простым графическим обозначением наличествующей между словом и понятием неразрывной связи. Напр. 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». Т.о. 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 соссюрской 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 соссюрской 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 не настоящим 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 звуко сочетание «стол» не имеет ни звукоподражательной, ни символической (образной) связи с понятием «стол». Однако в случае иероглифического П. это правило срабатывает уже не всегда, в то время как в отношении пиктографического или символического П. оно не работает совсем. Т. о. 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 некоей трудностью, к которой обращается также сам Соссюр, состоит в том, что, несмотря 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. Т.о. 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 попросту 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; освобождённые 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 (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 Grammatologie»/ «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 немотивированной 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 устной речью. Т.о. если соссюрсовское определение П. как естественного символа знака верно, то его невозможно согласовать с другим соссюрсовским 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 соссюрсовской 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, отображения 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, следуя орфографическим требованиям (напр. 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 сосюрдовской лингвистики: 1. о сугубо внешней роли П. и 2. о его символической/образной репрезентативности по отношению к языку.

Следовательно, П. следует мыслить если и несовпадающим 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 (напр. 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 является 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 существуют еще, по меньшей мере, один общий для П. и речи признак: знаки П. также как и устные знаки совершенно произвольны, т.к. нет никакой причинной связи между буквой и звуком, ею изображаемым. Т.о. в П. также 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 невыносимую 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 дифференцированном 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 различения или процесс движения самого знака.

Это движение различения, 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 той 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 узко-классического 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 (напр. в словах «освящать» и «освещать» смыслообразующий звук, будучи неразличимым на слух, различается на П.). Если второй аспект напрямую связан с отказом от идей логофоцентризма, то первый апеллирует к отказу от поиска значений вне системы языка – трансцендентальных (трансцендентных) означаемых. В классической философской и лингвистической традициях считалось, что несмотря на внутри-референциальный 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 найден 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 конституэнтном языку, 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 наличность 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 как прото-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 знаком). Т. о. 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, немислимы 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 и нейтрализует радикальный разрыв, проблематический для классической мысли, между порядком вещей и порядком идей, феноменальным и ноуменальным, 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 оборачивается столкновением с явлением, встреча с сущностью всегда откладывается, поскольку сущность являет 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 однопорядковых 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-явлениями, 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 окруженным 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 соприлегающую точку, запуская циркуляцию знаков, не знающих порядковых (уровневых) скачков. В системе же, где даны лишь имманентные связи, все отношения поддерживаются непрерывным 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 не возможно 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 отличным 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, беспредпосылочность 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, 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 различие. Как говорит *Делез*: «...различие есть позади всего, но позади различия нет ничего». Кроме того, постклассическое Р. призвано устранить фиксированный бинаризм 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. прорывается уже в самой необходимости различать «тождество» и «Р». Р., которое производит различие 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 отличия 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 производителем, оно не может быть обнаружено как результат собственной производительности.

**Символический порядок** – одно из ключевых понятий теории Ж. Лакана (также «*Большой Другой*»), оформившееся в самостоятельный концепт и имеющее широкое смысловое применение в ряде относительно независимых 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 застаёт 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 объективации, 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 намерения, 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. Т.о. С. п. конституирует равно и само означение (осмысленное восприятие) и его остаток (Реальность, неподверженную 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 сосуществование 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 сосредотачиваясь лишь на закономерностях внутренних сочетаний. Изменения, затрагивающие систему извне, не меняют внутреннего порядка системы (к примеру, материал из которых сделаны шахматы, не влияет на систему правил, составляющих суть игры в шахматы, но добавление или убавление фигур, напротив, изменит «грамматику» игры). Т.о. 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* используется 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 вскрыт скрытый смысл мифа. Например, в «Мифе об Эдипе»: 1. «кровосмешительство Эдипа», 2. «убийство отца» 3. «уничтожение сфинкса», 4. «пухлогого 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 акцентуировал принципиальную несводимость *С.* и *Диахронии* друг к другу. Однако в более поздних направлениях лингвистики, языкознания 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 парам 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 различения представлена образом складывания, выворачивания, подкладки или «С.», т.е. такой процедуры, которая указывает на взаимную

различенность сторон в едином жесте различения. Речь идет о том, что инстанция, которая устанавливает или производит различия (например, сознание субъекта) также вовлечена в движение различения, 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. Т.о. субъект различия сливается 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 различений 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 – неким 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 различения, 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 ко внутреннему. Пространство внутреннего формируется посредством «С.» внешнего. Таков, к примеру, процесс субъективации – «Я» или рефлексия возникают благодаря способности отнестись к самому себе как к Другому. Внешнее – это не проекция внутреннего, но напротив внутреннее – есть интериоризация внешнего. «С.» указывает на изначальность Иного перед Тожественным, Единым, Я, поскольку если в классической философии – Иное, Другое, Не-Я возникало 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 во вне, 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 распадется 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 примысливать 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: сюрреализме, 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 место, 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 перелagается 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 различными, присвоенными или отчуждаемыми, одним словом он позволяет применять к текстам некоторые регулятивные 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 остенсивно, 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 некоей 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 открытий, 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 обуздать 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 века» (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 небеспредпосылочности субъективного в субъекте. Антик картезианский подтекст концепта был наиболее отчетливо сформулирован Лаканом в его формуле: «Где мыслю, 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 детерминированность субъективного объективным. Иными словами, приватное в субъекте отнюдь не приватно, но, напротив, является неким побочным эффектом болей 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 вынужденно 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 беспредпосылочности субъекта, а именно совпадения его с самим с собой, требовалось бы, что бы 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 встроенности в структуру. Деперсонафикация 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, данным 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 конституирующим 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 расторгнутой. 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 - то есть 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 изгладиться как лицо, нарисованное на прибрежном песке» (М. Фуко). Субъект не более чем очередная историческая формация, на смену которой могут и должны придти иные способы мыслить бытие человеком.

**Смысл** – идеальное целостное содержание знака, несводимое 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 обособлением С. в самостоятельную предметную область. Различение 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 *S*. принято считать традиционным, а его теорию трехстороннего деления знака («семантического треугольника») классической. Последующие попытки пересмотра классической теории *S*. в общем виде сводились к различным способам элиминации «третьего» измерения *S*..

Первой попыткой редукции *S*. («лишней сущности») выступает теория «семантической пустоты» *Б. Рассела*, согласно которой определенные дескрипции (по Фреге – способы какими задается предмет, т.е. *S*.) 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 *S*. (дескрипции) и значения, в то время как поставленная задача состояла в демонстрации семантической несамодостаточности дескрипций..

*У Л. Витгенштейна* (раннего периода) *S*. 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 *S*., различие между *S*. и значением возможно лишь в пределах пропозиции. Только факты («положение дел») выражают *S*., отдельное имя или класс имен этого не могут, поскольку нужна пропозиция, чтобы имя обрело значение. Т.о.

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, также как предмет в мире — лишь в составе положения вещей. Т.о. 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 этот понятие оказывается употребимым. (напр. 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 остензией, 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 смысло толкования 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 «лжи». Равно истинностная денотация не является С., поскольку ложная денотация не отменяет передачу С. в предложении. С. индифферентен по отношению к онтологическому статусу вещей (напр. 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 ничто 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 сливается 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. вненаходим 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 непроговариваемое (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 мыслью. 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-бытия»). Т. о. обусловленное всегда отсылает к условию, а условие – к обусловленному. Чтобы избежать этого вечного 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 дореференциального слоя языка, и потому для него С. – это представленность объекта в сознании.

Напротив, при акцентуации языковой природы С. (изначально у Фреге, 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., поскольку редукция к единственному С. представляется неосуществимой

в виду бесконечной последовательности смыслоозначений языка (Деррида). 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 постструктуралистских 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 устранением 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 смыслообразующую 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 сер. 20-го в. в рамках аналитической философии начинается второй этап переосмысления теории двухкомпонентной теории С. (значение – экстенционал, С. – интенционал 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). Т.о. 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 желтого цвета золота 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). Т.о. референция функционирует будучи неопосредованной С. (дескрипциями), поскольку определяющими для установления значения являются внешние (экстенциональные) 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 пол. 20-го в.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Аврелий М. Наедине с собой. Изд-во Реноме, 2002. с. 44
- Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. -- М., 1977. -- 271 с.
- 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 деятельной 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., 2006, «Кучково поле», 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.: Культурная революция, Республика, 2006., с. 3
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000;
- Бодрийяр Ж. «Вирус Прозрачности», из интервью с М. Рыклин в раб. «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами», Логос, М., 2002 г., 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, стр. 96
- Гайденок П. П. Экзистенциализм и проблема культуры: (Критика философии М. Хайдеггера). -- М., 1963. --121 с.
- Гваттари Ф., Делез Ж. Что такое философия? СПб. 1998.;
- [Гиренко](#) Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. — Академический проект, 2008.
- [Гиренко](#) Ф.И. [Метафизика пата](#). — Лабиринт. М., 1995
- Декарт Р. Сочинения, Т.1 -М., «Мысль», 1989, стр. 92
- Делез Ж. Логика смысла. М., 1998.
- Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998.
- Делез Ж. Различие и повторение. – ТОО ТК «Петрополис», 1998.
- Делёз Ж. Фуко. М., 1998;
- Делез Ж. Эмпиризм и субъективизм. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. -- М.,1990. --107 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998.
- Делез Ж., Ф. Гваттари 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. // Вопр. философии. М., 1992. -- No 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. Худ. Журнал, М., 1999, с. 157
- Издательство: [Алетейя](#), 2005 г., с. 27
- Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде, в сб. Сумерки богов, М. 1989 г., 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», № 6, 1993, 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.: ИГ “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, в кн. [Виктора Мазина](#) «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-х тт. 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, 1985г.
- Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. 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., Москва, 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 томах. 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-Строс. // Современная западная философия. Словарь. М. 1991.
- Рыклин М. К. Маргинализм. // Там же. -- С. 170.
- Рыклин М., «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами», Логос, М., 2002;
- Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., Республика, 2000
- Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм – это гуманизм», в кн. «Сумерки богов», М., Изд-во политической литературы, 1989, с. 323-324
- Семиотика. -- М., 1983. -- 636 с.
- Слотердаjk П. Критика цинического разума, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2001, с. 27
- Слотердаjk 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 Платона. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1990., Т. 2, С. 580
- Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. -- М., 1977. -- с. 695
- Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М.1933;
- Фукуяма Ф. Конец истории?, Вопросы философии, 1990, №3, стр. 135
- Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., Изд-во «АСТ», 2004;
- Фреге Г. Смысл и значение. Избранные работы. М., 1997, с. 390
- Фрейд З. «Будущее одной иллюзии», в кн. «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. – В кн.: М. Фуко. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Магистериум Касталь, 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», в сб. Время и бытие. М.: Республика, 1993, с. 115
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997, с. 11
- Хайдеггер М. Введение в метафизику (пер. с нем. Н.О. Гучинской). СПб, Изд-во «НОУ — «Высшая религиозно-философская школа»», 1997, стр.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 этос и принудительность эстетики/ Пер. с нем. - Мн.: ПроPILEI, 2000. - 52 с.
- Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994;
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Сочинения, 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". // Иностран. лит. -- М.,1988. - №10. -- С. 88-104.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе -М. «Канон» 1995, стр. 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.I 33-147.
- 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 persuaslo. // *Discourse in psychoanalysis and literature.* / Ed. by Rlramon-Kenan S. -- L.; N.Y., 1987. -- P. 211-229.
- Chomsky N. Linguistiks 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.
- Deconstruction in context: Ut. a. philosophy. / Ed by Taylor M. C. -- Chicago;L., 1986. -- A4G 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!--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 controvercy* / Ed. by Macksey R., Donato E. -- Baltimore, 1972. -- P. 256-271.
- Derrida J. The supplement of copula: Philosophy before linguistics. // *Textual srtategies: Perspectives in post-structuralist criticism* / Ed. and with an. introd. by Harari J. H. -- L., 1980. -- P. 82-120.
- Derrida J. Uimited, Inc. a b c // *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. History 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 history 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, 200p.
- Foucault M. The archeology of knowledge. -- L., 1972. -- (5), 218p.
- 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 1st 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, 203p.

Mead G. H. Mind, Self and society. -- Chicago, 1934. -- XXXVIII, 400p.

Megill A. Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. -- Berkeley etc., 1985. --XXIII, 399 p.

Michel Foucault: Power, truth and strategy. / Ed.wlth 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. -- Charlottesville, 1978. -- Vol. 10, No I. -- 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. --200p.