

## 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, <i>Differance</i> и изначальное опоздание</i> .....	401
<i>Умерла ли философия? Вместо заключения</i> .....	435
<i>Краткий словарь терминов</i> .....	407
<i>Библиография</i> .....	472

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

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.

В свою очередь, французские или немецкие философы предпочитают иные терминологические оппозиции. Французам ближе

---

<sup>6</sup> Примером может служить знаменитое аристотелево «Бытие есть Бытие», равно как хайдеггеровское «Бытие бытийствует».

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, средневековая или новоевропейская философия не именовала себя «классической». Между тем, она зачастую отождествляла себя с «метафизикой». И таким образом термин «метафизика» не родился в

---

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

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 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.

---

<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.

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 3. Где проходит граница?***

Уместно начать наше исследование с проведения границы. Можно ли точно определить, где заканчивается период классической философии и начинается период неклассической? Несмотря на большой разброс мнений по этому вопросу, полагаем, что такую границу провести все-таки можно. Для того, чтобы это сделать нам потребуется указать на смену основных философских установок.

Действительно в самом общем виде неклассический период философии начинается в тот момент, когда по всем основным достижениям философской мысли начинается критическое переосмысление. Именно по отношению к тем допущениям, которые, казалось, находились вне подозрения, неклассическая философия начинает выражать явное недоверие. Предварительному рассмотрению неклассических поправок к основным философским установкам классики и посвящена эта глава.

\*

\*

\*

В каком-то, пусть и очень неожиданном для самой неклассики, смысле, она является добросовестной ученицей новоевропейской, т.е. по сути картезианской философии<sup>10</sup>. Возможно, поэтому Декарт занимает, если не первое, то, наверняка, второе место в числе философов, привлекающих наибольшее внимание неклассических авторов<sup>11</sup>. И при том, что внимание это не слишком комплиментарно, но скорее непримиримо критично, неклассические философы многое позаимствовали у своего великого предшественника. Напомним, что Декарт, разрабатывая метод философии, указывал на важность аксиоматических положений. Если бы разум не имел в своем пределе таких утверждений, в которых невозможно усомниться в силу их самоочевидности<sup>12</sup>, то никакое знание, не только философское, но и любое другое, не могло бы быть достижимо. Поскольку счастливым образом существуют такие положения, которые являются абсолютно неоспоримыми, то философия, также как и математика и прочие дедуктивные науки, может выстраивать доказательные процедуры, гарантирующие, при соблюдении правил, истинностный результат. Таким образом, аксиомы являются неким сакральным центром знания, а любое утверждение философии, если, оно в свою очередь, не

---

<sup>10</sup> О влиянии философии Декарта на всю новоевропейскую традицию философствования см. В. В. Васильев «Учение о душе в метафизике XVIII века».

<sup>11</sup> Первое место скорее принадлежит Гегелю, а третье – Платону.

<sup>12</sup> Примеры базовых философских аксиом по Декарту: 1. Я мыслю, следовательно, существую; 2. Из ничего ничего не появится; 3. Все имеет причину; 4. Нечто либо существует, либо не существует.

аксиоматично (самоочевидно), то для того, чтобы быть доказанным, оно должно быть пошагово сведено к аксиоме. Сомнение неклассиков в правильности такого подхода во многом напоминает само картезианское сомнение. По их мнению, все те положения, которые признавались классической мыслью в качестве неоспоримых истин, могут быть оспорены, а, пресловутая самоочевидность является одной из самых шатких основ философии. И дело тут не только в том, что невозможно обеспечить общечеловеческий универсализм в принятии очевидного, поскольку, если что-то и очевидно, так только то, что всем очевидно разные очевидности. В общем виде проблема аксиоматического знания состоит в том, что список классических аксиом применим не ко всему миру, и скорее верен в отношении одних его состояний и неверен в отношении других (диалектическая посылка философии Гегеля) или даже выполняется в одних мирах, и не выполняется в других (неклассические логики, неклассическая физика, неклассическая геометрия и т.д.).

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

*Второй пункт* расхождения неклассики с классикой – *обремененность последней серьезным догматическим багажом и неспособность расстаться с постулатами*. В этом смысле, неклассическая философия подошла к классической с весьма строгими оценками, и последняя даже могла бы упрекнуть первую в вероломной неблагодарности, поскольку, неклассика использовала против классики ее же собственное оружие – хорошо усвоив урок классической рациональности ничто не принимать на веру, неклассическая философия не могла простить многочисленных постулатов, принимаемых классикой без какого бы то ни было обоснования.

Принято считать, что постулаты – это не то же самое, что аксиомы. Если аксиомы являются самоочевидными истинами, в связи с чем имеют законное право не быть доказанными, то постулаты, таких льгот не имеют. Это, однако, не мешает им втайне пользоваться привилегиями аксиом – никто не берется их обосновывать, принимая как сами собой разумеющиеся. К наиболее фундаментальным постулатам классической философии относятся: тезис о существовании рефлексии как уникальной способности человеческого рассудка к самопознанию; тезис о понимании сознания как знания о знании, тезис о соответствии понятий вещам; тезис о прозрачности и нейтральности языка как средства выражения мыслей; тезис о самоидентичности субъекта; тезис о беспредпосылочном и абсолютном характере субъекта и т.д. В истинности этих утверждений можно усомниться, но классическая философия проявляла недальновидную беспечность в отношении подобных положений, а, между тем, они могут быть оспорены, что и берутся делать неклассические философы. Большую часть из этих постулатов мы разберем в последующих главах.

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

и составляет главное отличие между математикой и философией<sup>13</sup>. Чтобы понять, почему философия не может себе позволить роскошь буквенно-формульного исчисления, вообразим себе, что мы собираемся означить Бытие, которое есть нечто реальное (т.е. Бытие в классическом аристотелевском понимании – как все то, что есть; мир, взятый целиком) неким символом, например, значком «X». Равно скажем, что мы намерены означить Сущность этого мира значком «Y». Но всякая буква для того, чтобы что-то значить, т.е., по сути, выполнять возложенную на нее миссию должна, *во-первых*, существовать, т.е. бытийствовать, и, значит, быть частью Бытия, а, *во-вторых*, существовать как нечто, т.е. некоторая сущность, предположительно тождественная себе. Это означает, что никакой знак не может представлять за Бытие или Сущность, пытаясь их репрезентировать, поскольку уже нуждается в них, как гарантах собственной значимости. Для классической философии это обстоятельство, конечно, секретом не является. Так происходит потому, что базовые категории метафизики имеют предельный характер – их *нельзя обратить в вид, обнаружив их род* (т.е. по сути, дать определение или описать на языке формализованных символов), поскольку все, что бы мы для этой цели ни использовали, уже является их частью. Но тогда эти «объекты» должны быть абсолютно реальными, например, реальным должно быть Бытие, как некая всеобъемлющая целостность мироздания. Однако, в чувственном опыте объект с такими заданными характеристиками (всеобъемлющая целостность) нигде не встречается. В применении к этим рассуждениям очень характерны знаменитые слова Р. Карнапа<sup>14</sup>, неопозитивиста и

---

<sup>13</sup> Надо отметить, однако, что в первой половине 20-го в., в двух знаменитых теоремах К. Геделя о неполноте доказывалось, что при том, что математика не испытывает сложностей в частных, локальных формализациях, ей, также как и философии, недоступны предельные формализации. Согласно первой теореме Геделя в любой непротиворечивой теории существует утверждение, которое средствами самой теории невозможно ни доказать, ни опровергнуть, а согласно второй – непротиворечивость теории не может быть доказана средствами самой этой теории.

<sup>14</sup> Эта технология «деконструкции по-непозитивистски» в дальнейшем активно использовалась и ранним Витгенштейном, и многими др. англоязычными аналитиками.

представителя Венского Кружка, в которых он категорично требует у всякого, кто прибегает к таким философским терминам как Бытие, Сущность, Абсолют и пр. немедленно указать реальную вещь, которой соответствует названный термин<sup>15</sup>. Сложности, вызванные этим требованием, связаны с тем, что значения подобных слов не представлены в мире, так же как значения слов «Роза», «Красный» или «Философ по имени Рудольф Карнап». Тогда, что же, если не реальные вещи, отвечает за «означивание» сложных метафизических терминов? *Вся метафизическая система понятий, взятая целиком.* Но тогда философия не отсылает ни к какому реальному миру вещей, а является некоей искусственной, т.е. формализованной на манер любого математического множества, системой, где одни части системы отсылают к другим, обеспечивая тем самым эффект означивания. Таким образом, классическая философия льстит себе, полагая, что предавалась сравнительно недолгому периоду схоластики, ибо в действительности, она всегда была *одной лишь* схоластикой. В свою очередь неклассика надеется после почти двух с половиной тысячелетий схоластических штудий философии, покончить с ее схоластичностью, даже если для этого придется покончить с самой философией.

Из этого, третьего пункта размежевания, напрямую вытекает *четвертый*, и если третий пункт можно было бы назвать «*бунтом против философской схоластики*», то четвертый лучше всего определить как «*бунт против идеализма*», или «*бунт против понятий*». Парадоксально, но предпосылки для назревающего мятежа были созданы философом, которого в последнюю очередь можно было бы заподозрить в неклассичности. Именно этот почтеннейший мыслитель заложил самые опасные мины под величественное здание классической метафизики, и не будет большим преувеличением, если

---

<sup>15</sup>Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // «Вестник МГУ», сер. 7 «Философия», № 6, 1993, с. 11—26.

мы назовем его самым первым, по-настоящему, неклассическим философом. Возможно, мы кого-то и поразим, но речь идет об И. Канте. Именно Кант в своей беспрецедентной и совершенно разгромной критике *онтологического доказательства бытия Бога* привел доводы, лучше всего позволяющие понять логику сартровско-хайдеггерианского, а еще раньше ницшеанско-кьеркегоровского<sup>16</sup> экзистенциализма – главных идейных вдохновителей неклассической революции.

Чтобы понять, почему опровержение онтологического доказательства в действительности опровергало гораздо больше, чем мог предположить сам Кант, рассмотрим, в схематичном виде, как строилось доказательство реальности Бытия (Абсолюта, Бога, Субстанции) в классической традиции. Мы не случайно говорим о «Бытии», «Абсолюте» и «Боге» как синонимическом ряде понятий. Если присмотреться, то мы заметим, что аристотелевское Бытие несет в себе все черты Спинозовской Субстанции, ансельмовского Бога и, в целом, философского Абсолюта. Вспомним, как Ансельм определяет Бога – как «наибольшее», или «то, больше чего нельзя помыслить». По-видимому, никто не будет возражать, что Бытие по Аристотелю, понимаемое как «все то, что есть» или Субстанция по Спинозе, понимаемая как «всеобъемлющее, в т.ч. объемлющее себя», есть лишь иные определения (смыслы) одного значения (объекта). Что доказывалось на протяжении всей истории метафизики – от Аристотеля до Декарта, или правильнее спросить, что метафизика пытается

---

<sup>16</sup> Возможно, не слишком корректно объединять философское творчество двух этих мыслителей – Ф. Ницше и С. Кьеркегора, поскольку если первый яростно отстаивал антихристианские и атеистические позиции, то второй столь же эмоционально обосновывал важность и незаменимость христианской веры для человеческого существования. Любопытно, что спустя примерно столетие экзистенциализм 20-го века также будет представлен двумя направлениями – религиозным (Г. Марсель, К.Ясперс, М. Бубер) и атеистическим (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер). При этом, именно атеистическое направление завоюет звание «визитной карточки» неклассической философии, что кажется вполне оправданным, если принять во внимание обязательный для неклассики пафос низвержения трансцендентного (см. гл. 5) . Мы же позволили себе упомянуть имена Кьеркегора и Ницше как представителей одного направления в силу общности самих основ их философий и расхождения лишь в итоговых выводах.

доказать самой себе? Доказать требуется то, что такие идеи как Бытие<sup>17</sup>, Абсолют, Бог и Субстанция не являются такими же идеями как идеи «золотой горы», «пегаса», «кентавра», «короля марсиан» и т.д. Иначе говоря, философии требуется доказать, что ключевые философские понятия не сродни тем, которые логики именуют «фактически пустыми понятиями». Рассмотрим, как эти намерения реализуются в случае с идеей Бога (допускается подстановка Бытия, Абсолюта, Субстанции). Ансельм в своем знаменитом «Прослогионе»<sup>18</sup> оппонирует атеистическому мышлению с точки зрения теистического. Для атеистического мышления понятие «Бог», безусловно, имеет смысл, в противном случае атеист даже не мог бы понять собственных слов «Бога нет». Однако, оно имеет не больший смысл, чем понятия «эльф» или «гном», которым соответствует лишь мыслимый образ, но которым в реальности не соответствует ни один предмет. Ансельм же желает доказать, что Бог существует не как фактически пустое понятие<sup>19</sup>, а как понятие, которому соответствует реальный, онтологически достоверный Бог. Его доказательство известно. Оно состоит из трехступенчатого умозаключения:

---

<sup>17</sup> Нам могут резонно возразить, что Бытие находится в более привилегированном положении, чем, скажем, Бог, поскольку Бытие, по определению, бытийствует, т.е. сама идея Бытия содержит в себе качество существования. В свою очередь, в идее Бога ничего не говорится о его бытии, и потому существование Бога приходится доказывать отдельно. В действительности, проблема заключается в том, что сказать: «Бытие существует», еще не означает, то же самое, что сказать – «оно существует в реальности». Оно вполне может существовать как идея нашего разума, на правах таких идей как «пегас» или «кентавр». Требуется специально доказывать, что Бытие бытийствует реально (помимо нашего разума), а чтобы это сделать приходится обращаться к модели доказательства, используемой Ансельмом.

<sup>18</sup> «Прослогион» означает в переводе «Речь, адресованная другому», где под «другим» понимается неверующее сознание, или попросту атеист – «безумец, сказавший в сердце своем: “нет Бога”».

<sup>19</sup> Важным моментом является здесь то, что «ввязываться» в полемику с атеистом имеет смысл только в том случае, если последний готов отнести идею Бога ко множеству *фактически пустых понятий* (таких как «Санта Клаус», «Король марсиан» и т.д.), а не *логически пустых понятий* («круглый квадрат», «мокрый огонь», «существующее нечто такое, что оно не существует»), поскольку в последнем случае речь будет идти о том, что понятие «Бог» содержит в себе противоречие и, значит, гарантированно не может существовать в реальности. В этом смысле, наиболее неоспоримая критика онтологического доказательства, имеющая, к слову сказать, ряд прецедентов в истории философии (в частности критика Г. Лейбница), будет базироваться именно на этом возражении. Отметим, однако, что ансельмовское определение идеи Бога («Бог – есть то, больше чего не может быть») максимально очищено от привнесенных христианством коннотаций, и, по сути, мало чем отличается от триады Бытия-Абсолюта-Субстанции. И поскольку именно в силу христианских коннотаций возможны указания на то, что идея Бога содержит противоречие (как, например, в декартовской версии «Бог – есть всесовершенное существо»), то ансельмовское определение выглядит почти безупречным с точки зрения возможных упреков в противоречиях, содержащихся в идее «Бог».

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

Вывод: Бог как наибольшее существо существует «и в разуме и в действительности». Бог существует в действительности, ч.т.д.

К сожалению, мы не имеем возможности разбирать детально судьбу этого доказательства, лишь оговоримся, что под огонь критики он попал практически сразу же, как появился на свет<sup>20</sup>, но это не помешало ему в буквальном смысле загипнотизировать последующие поколения философов на целых четыре столетия вперед! Даже один из самых критичных умов новоевропейской философии, Р. Декарт, находился под безусловным влиянием этого ансельмовского доказательства и предлагал свою, немногим отличную от оригинала, версию онтологического доказательства. По Декарту «Бог есть все совершенное существо» и, как таковое, не может быть плодом человеческого воображения/рассудка (на манер «золотой горы» или «ныне живущего короля Франции») по той простой причине, что человеческий рассудок, как и его носитель не обладает свойством все совершенства (абсолютности). Но, поскольку, «в следствии не может быть чего-то, что ранее не содержалось бы в причине», то несовершенный человеческий рассудок не может быть причиной

---

<sup>20</sup> Некий монах Гаунило прославился своим контр-трактатом «В защиту безумца», в котором, критикуя Ансельма, указывал на то, что с помощью ансельмовского алгоритма можно доказать существование чего угодно, например существование такого «острова, больше которого не может быть». Слабость этой контр-аргументации, впрочем, заметна сразу – ведь определение острова, как «наибольшего», не является истинным, аутентичным и естественным определением острова, в то время, как для Бога оно именно таково. Таким образом, если мы доказали существование такого острова, значит это попросту не остров, а сам Бог.

всесовершенного Бога<sup>21</sup>. Следовательно, Бог существует независимо от человеческого рассудка, т.е. – в действительности.

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

Мы довольно подробно останавливаемся на этих доказательствах, поскольку именно они составляют ключ к основополагающим посылкам западной метафизики. Общая схема этих и некоторых других доказательств проста – как только мы приступаем к такой абстракции как «Мир, Взятый Целиком» (Бытие), мы обязаны признать его *реальность*<sup>22</sup>.

Кант, в таком случае, обрушившись, на онтологическое доказательство и полагая, что наносит удар по одной лишь рациональной теологии, в действительности атаковал всю метафизику. Посмотрим, каким образом он этого достиг. Согласно Канту, бытие или существование – не есть некое свойство или качество объекта, и потому не может быть предсказано вещам. Обнаружить то, что существование не есть качество, очень легко. Для

---

<sup>21</sup> В целом, это классическая для метафизики схема рассуждения. Также бесконечное не может быть следствием конечного, всеобщее не может быть следствием частного и т.д.

<sup>22</sup> Также мы обязаны признать его субъектность, что станет краеугольным камнем всей гегелевской системы (о чем пойдет речь в гл. 7).

этого надо мысленно сопоставить два понятия, допустим, понятие «яблока» и понятие «кислого яблока». Ясно, что второе понятие отличается от первого добавлением нового качества – «кислоты» и два этих понятия отличны друг от друга по содержанию. Если же мы теперь сравним два других понятия – «яблоко» и «существующее яблоко», то обнаружим, что определение «существующее» ничего не добавляет к понятию яблока, т.е. не расширяет содержание этого понятия, посредством обнаружения нового качества. Таким образом, добавление бытия к понятию не расширяет понятие. Оно лишь *удваивает* его (добавляет то же самое понятие)<sup>23</sup>. Самим Кантом в этой связи приводится один из самых остроумных аргументов во всей истории философской мысли – представим себе, говорит Кант, 100 талеров в моем уме и 100 талеров в моем кармане. Существует ли между ними различие на уровне содержаний, иными словами существует ли между ними некое сущностное, *эссенциальное* отличие? Нет, они ничем не отличаются по содержанию (ни талером больше, ни талером меньше), но все их отличие состоит в том, что первые не даны мне в чувственном восприятии, а вторые даны, и таким образом все отличие состоит в *способе данности* и является, таким образом, *экзистенциальным* отличием. С этими последними аккордами кантовского опровержения чары онтологического доказательства окончательно рассеиваются. Ведь все версии этого доказательства

---

<sup>23</sup> Ряд аналитических философов 20-го века, и, в первую очередь, Б. Рассел, солидаризирующиеся с кантовской позицией в этом вопросе, приводили свои, весьма наглядные, иллюстрации вне-предикативной природы существования. Действительно, это можно сделать не только логическими, но и лингвистическими средствами. Рассмотрим две серии утверждений: а) Ни один философ не умен; в) Все философы умны; с) Большинство философов умны, некоторые же не умны. По-видимому, истинно здесь только последнее высказывание, первые же два, скорее, ложны. Однако, важнее здесь не столько истинность или ложность этих высказываний, сколько то, что все они имеют смысл. Сравним теперь эту тройку высказываний с другой: а) Ни один философ не существует; в) Все философы существуют; с) Большинство философов существует, некоторые же не существуют. Первое высказывание вполне осмысленно (при этом оно ложно). Второе высказывание, на первый взгляд, выглядит тавтологией, но при более тщательном анализе предстает как бессодержательное утверждение, поскольку оно просто ничего не утверждает. Третье же высказывание является, попросту, бессмысленным. Минимальный вывод, который делают в связи с этим аналитики, повторяет вывод Канта – существование не есть предикат, что подтверждается тем, что в предложениях оно ведет себя не так как другие «нормальные» предикаты.

были построены на предположении о том, что включение существования в объем понятий Бытия, Абсолюта, Субстанции и Бога должно их расширять, и тем самым делать непротиворечивыми. Если, к примеру, говорится, что идея Абсолюта дана только как идея моего ума, то это утверждение содержит противоречие, поскольку существующий (реально) Абсолют шире и больше только мыслимого Абсолюта и потому, непротиворечивым образом может существовать только реально существующий Абсолют (как наибольшее). Таким образом, нерушимость представления о том, что существование может входить в состав понятия, являлась важнейшей посылкой ключевых философских интуиций классики. Это оказывалось возможным, поскольку существование (Бытие) и само мыслилось как понятие (предикат). Но если мы выясняем, что это не так, то следующим отсюда выводом будет: существование является чем-то ускользающим от схватывания в понятиях, или, другими словами, ускользающим от самого понимания. Этот вывод компрометирует в первую очередь область понятий или идей. Привилегированный статус понятий (идей) оказывался вне любых посягательств со времен античной философии. Согласимся ли мы с платонизмом, удостоверяющим независимый от сознания объективный статус идей, или склонимся к новопропейскому тезису о сознании, как единственном месте их пребывания, единым для обеих этих эпох будет безоговорочное доверие идеям. Это доверие было, в первую очередь, верой в то, что *в мире нет ничего, что нельзя было бы выразить в понятиях*. Но если понятия ничего не говорят нам о том, существуют ли вещи в реальности или только в воображении, то из области понятийного ускользает самое главное – реальность как таковая! Понятие, *эссенция*, оказывается слепо по отношению к чувственно воспринимаемому существованию вещей, - *экзистенции*. Последняя, таким образом, переходит в разряд неуловимой и не описываемой на

языке понятий и идей довербальной (допонятийной) реальности. И если мы все же не хотим потерять реальность из виду, мы обязаны двигаться в обход понятий.

Резюмировать сказанное лучше всего красноречивой репликой М. Хайдеггера, которую приводит в своей книге Бенно Хюбнер: «...В ходе беседы я высказал Хайдеггеру предложение воспринимать бытие всего лишь как понятие. Хайдеггер возразил: “Понятие [Begriff]? Что вы хотите им понять [begreifen]?”...»<sup>24</sup>.

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

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

Неясно, в какой степени в культурный обиход вошли все остальные «прозрения» неклассической философии, но этот пятый

---

<sup>24</sup> Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики/ Пер. с нем. - Мн.: Прописи, 2000. - 52 с.

пункт явно стал неким common sense, трюизмом современной культуры. Это нетрудно подтвердить фактами. Так, например, одна из самых распространенных стратегий объяснения, не обязательно востребуемая интеллектуальным, но и обыденным сознанием состоит в редукции к скрытым мотивам, силам и предпосылкам. Например, как часто можно услышать, что истинной причиной зарождения философии в античности был рабовладельческий строй, оставлявший массу свободного времени «господину», направлявшему его на созерцательное познание (экономический детерминизм марксистского типа). Платон стал платоником в силу глубокого потрясения казнью своего великого учителя (психологический детерминизм в духе Фрейда). Так, Вл. Соловьев в своей знаменитой работе «Жизненная драма Платона» пишет: «Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»<sup>25</sup>. От литературного критика, равно как историка философии мы привыкли получать точные сведения о том, каким именно влияниям был подвержен автор, явивший плод своих творческих, но явственно детерминированных влиянием предшественников, усилий. Наконец, весьма распространен редукционизм к культуре, когда говорится, что всякое художественное творение, литературное творчество, научное открытие или философская теория будут поняты нами лишь в контексте воздействий и влияний определенной культурной среды (культурный детерминизм, и в частности моральный детерминизм в стиле Ницше). Здесь, однако, можно возразить, что подобные объяснительные стратегии имели место всегда, и например, привести в пример серьезно размышляющее исторические границы неклассики направление так называемого «географического детерминизма»,

---

<sup>25</sup> Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1990., Т. 2, С. 580

возникшее в трудах Ш. Монтескье<sup>26</sup>, одного из видных представителей новоевропейского Просвещения. Что здесь можно сказать в защиту хронологических границ неклассики? Главное отличие редуccionистских методов классики и неклассики, состоит в радикализации редуccionизма, предпринятой неклассической философией. Причины этой радикализации не отсылают к злой воле неклассических авторов, но имеют конкретную мишень – автономного и самодостаточного Субъекта классической эпохи, который в ходе радикальных редуccionий должен *полностью* раствориться во внешних силах и исторических предпосылках. Субъект, представленный то «ансамблем общественных отношений» (К. Маркс), то «суммой своих обстоятельств» (Х. Ортега-и-Гассет), и, в конечном итоге, результирующей различных социальных практик, в неклассике подлежит раскладыванию на внеличностные (анонимные) структуры – труд, язык, ценности, бессознательное. О деталях этих усилий речь впереди, теперь же лишь зафиксируем очередной пункт расхождений. Этот пункт лучше всего обозначить, воспользовавшись знаменитым термином, введенным в философский контекст П. Рикером – «Школа подозрения». Именно под этим термином Рикер объединил наследие влиятельнейших умов неклассической эпохи – Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса. Под подозрение в работах этих мыслителей подпадает суверенная природа субъекта, которого следует превратить не просто в марионетку, но скорее в иллюзию; отныне это не просто кукла, которой управляют скрытые силы, но скорее форма, через которую даются объективные процессы. Как бы старательно мы ни препарировали субъекта, мы будем находить там: правила языка и правила его употребления, речевые штампы, культурные стереотипы, бессознательные комплексы, идеи, почерпнутые из внешних

---

<sup>26</sup> Согласно Монтескье, страны с теплым, южным климатом способствуют, например, чувственному и темпераментному складу характера своих обитателей, в то время как в странах с холодным климатом природа людей более сурова и сдержанна.

источников, цитаты, заимствованные из различных текстов, предписания, навязанные идеологией, и мн. др., но так и не найдем *самого субъекта* – заказчика и собственника всех этих состояний, умеющего отнестись к самому себе без какого-либо посредничества. Одним словом, не любая редукция, но радикальная редукция субъекта в пользу объекта отличает неклассику от классики и составляет суть этого пятого важнейшего неклассического сюжета. Часто именно его определяют как ключевую для неклассики тему заката гносеологии и возрождения онтологии.

*Шестой пункт* заключается в претензиях неклассики к способам описания мира – в классической философии эти способы таковы, что они совершенно не соответствуют реальному миру, порождая парадоксы и апории. Отметим, что проблема соответствия языка описания описываемому миру, ни в коем случае не является интеллектуальной инновацией неклассической философии – у этой проблемы более чем солидная история. В общем виде проблема возникает в связи с задачей описания и объяснения 1. непрерывной 2. длительности мира, 3. приводящей к качественной смене его состояний. Поскольку язык дискретизирует свой объект<sup>27</sup>, в результате которого мир предстает как *сумма элементов* или *сумма состояний*, то репрезентация сформулированных выше характеристик мира становится затруднительной. Впервые в наиболее яркой и острой форме эта трудность встречается у элеатов, выразивших ее в своих знаменитых пространственно-временных апориях. Согласно элеатам

---

<sup>27</sup> Математической иллюстрацией этого может служить попытка дать алгебраическое описание непрерывной линии, - «всюду плотной» в терминологии математиков. Применение языка чисел к линии означает описание ее как суммы точек  $(1+2+3 + \dots + n)$ . Однако, на этом языке мы не сможем описать непрерывность, поскольку непрерывное по определению не имеет разрывов внутри себя, сложение же любых двух элементов уже предполагает разрыв, в том месте, где производится складывание. Подобная иррелевантность, в действительности, касается любого языка, в т.ч. естественного. Например, высказывание «он оделся и ушел», описывающее некоторую ситуацию описывает только некоторую часть ситуации, оно вовсе не описывает *все* то, что мы действительно видим (застегнул пальто на пять пуговиц, сделал три шага к двери, протянул руку и т.д.). Обыденный язык в силу собственной структуры, а также в силу смысловых акцентов, расставляемых самим субъектом, также дробит реальность на фрагменты, как алгебраический язык чисел.

применение к миру «атомарной модели» неизбежно заводит мысль в тупик – если вся реальность мира складывается из неделимых единиц (атомов), то неясно как при этом может соблюдаться ее непрерывность. Реальность, постигаемая нами чувственно, предъявляет себя как непрерывный процесс, но, ясно, что философское мышление не может ограничиваться чувственно регистрируемыми фактами, ибо они могут беззастенчиво лгать. Классический философ обязан обращаться к миру, игнорируя обманчивые услуги чувственности и прибегать к надежному посредничеству разума. Разум же ставит нас перед необходимостью соединить две взаимно исключающие характеристики мира – если мир действительно состоит из неких атомарных (далее неделимых) частиц, то поскольку неделимое, по определению, не может иметь величины и является своего рода нулем, то из последовательности частиц (нулей), не имеющих величины, не может сложиться мир, имеющий величину. Таким образом, мир, для того чтобы состояться, должен был бы быть столь малым, чтобы вовсе не иметь величины (сумма нулей может дать только ноль). С другой стороны, если мир состоит из атомов, то между одним атомом и другим должно быть нечто, что их отделяет, не позволяя слиться двум атомам в один; но между одним атомом и тем, что его отделяет от другого, в свою очередь также должно быть нечто, что отделяет первое отделяющее от второго, а между этим «первым» и «вторым» также должно быть нечто «третье» и так до бесконечности. Получается, что мир должен быть столь большим, чтобы вместить в себя бесконечность. Поскольку мир не может быть одновременно и столь малым, чтобы вовсе не иметь величины и столь большим, чтобы быть бесконечным<sup>28</sup>, то мир, по мнению элеатов, вообще не может быть описан в терминах

---

<sup>28</sup> Каждое из этих утверждений в отдельности также невозможно. Первое, поскольку противоречит фактам, ибо мир есть и, как кажется, имеет величину. Второе, поскольку ни одна вещь не может складываться из бесконечного числа элементов – это означало бы, что конечное вмещает в себя бесконечное.

атомарного суммирования. В общем виде при дискретном описании мира непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) складывается из прерывного, равно как непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) раскладывается на прерывное, и, в этом смысле ни сложение, ни разложение принципиально не может быть завершено и, следовательно, невозможно<sup>29</sup>. Вердикт элеатов стал одним из самых радикальных во всей истории философской мысли – многообразие мира и его длительность иллюзорны, «по истине» же мир *един* (не состоит из многого) и *неподвижен* (не слагается из моментов времени). Впрочем, знаменитыми выводами элеатов конфликт континуальной реальности и дискретных языков ее описания не исчерпывается. Если элеаты предпочитали математическую интерпретацию проблемы несовпадения языка и фактов, то у софистов, к примеру, эта трудность представлена как отчасти лингвистическая, хотя, безусловно, и логическая – вещи реального мира, в отличие от понятий, применяемых к ним, не сохраняют своей тождественности, но постоянно трансформируются. Эта тема активно развивается у Платона, ложась в основу его двойной онтологии (мира вещей и мира идей). Согласно знаменитому

---

<sup>29</sup> Фундаментальная проблема онтологии – имеет ли мир предел деления или, что, то же самое, складывается ли мир из неделимых частиц (античных атомов), может быть проиллюстрирована многими способами. В частности, мощный аргумент античного атомизма состоял в следующем: всякая физическая вещь, будучи конечной, должна состоять из конечного числа элементов, т.к. в противном случае нечто конечное должно было бы вместить в себя бесконечность, что невозможно. Но тогда весь мир, как и каждая конкретная вещь, в пределе имеет элементы, которые далее не могут быть раздроблены – атомы. В свою очередь, знаменитое лейбницево доказательство атомизма гласит: если бы мир не имел предела деления, то «существовало бы одно лишь сложение без того, что складывается». Однако, не менее резонный контратомистический аргумент указывает на невозможность существования *физических* атомов по двум взаимосвязанным причинам. Во-первых, как это утверждалось элеатами, если бы атомы действительно существовали как простейшие единицы, не могущие быть разделенными, т.е. по сути, не имеющие величин, то не существовало бы ничего, что имело бы величину и могло бы быть поделено на части, что не соответствует действительности. Во-вторых, физически неделимое тело невозможно по определению, ибо, если оно протяженно (физично), то занимает некое положение в пространстве, а, значит, имеет части. Аргументы против атомизма приводили к тому, что в классической метафизике место «простого» (неделимого) отводилось исключительно нефизическим объектам – душе, духовным атомам (монадам у Лейбница), идеям. Равно, математика, во избежание обозначенных трудностей, обращается к понятию «математической точки», которая является чистой абстракцией и которой в физическом мире ничего не соответствует. В свою очередь, физика полагает, что данный вопрос принципиально не может быть решен умозрительными средствами, но может быть прояснен сугубо экспериментальным путем.

определению Платона «надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не существует»<sup>30</sup>. Поскольку мир чувственно регистрируемых вещей есть тот, который всегда становится (длится), то приложение к ним понятий (вовсе не длящихся) становится затруднительным. На каком основании, например, Сократ или его плащ продолжают быть «Сократом» или «плащом», если клеточный состав тела Сократа и его ментальные состояния всякий раз разные, равно как броуновские движение частиц материи плаща также вряд ли удастся зафиксировать? Даже у Аристотеля, полагавшего элеатовские апории псевдопроблемами<sup>31</sup>, и, тем более, не принимавшего всерьез софистов, возникают свои собственные трудности: как представить время существующим<sup>32</sup>, как возможно возникновение нового<sup>33</sup>, каков онтологический статус потенциального<sup>34</sup> и, наконец, как возможно применение закона исключенного третьего к единичным будущим событиям<sup>35</sup>? Проблематичность этих и других аристотелевских концептов заключается в несоответствии правил формально-силлогической логики разворачивающейся непрерывности мира.

Безусловно, для античности данная проблема является одной из самых ранних и центральных. Со времен Гераклита, тематика текучести мира находится под неусыпным вниманием философов.

---

<sup>30</sup> Платон «Тимей», 27 D, соб. сочинений в четырех томах, т.3, М., "Мысль", 1994г.

<sup>31</sup> Аристотель прямо указывает на софистический характер зеноновских апорий и, как следствие, проясняет, какую смысловую «подтасовку» совершает Зенон с целью придать своим рассуждениям апорийную трудность. Уловка состоит в том, что Зенон смешивает два понятия «актуальное множество» и «потенциальное множество». В результате этого смешения в известных зеноновских парадоксах речь идет о том, что никакое тело не может преодолеть бесконечное расстояние в конечное число шагов. Однако, «бесконечное число шагов», в данном случае есть «потенциальное множество», в то время как «конечное число шагов», преодолеваемых конкретным телом, есть «актуальное множество». Поскольку реальное (актуальное) тело всегда имеет дело только с актуальным множеством (шагов, точек и т.д.), то противоречия не возникает. Если же, все-таки, нас интересует потенциально бесконечное расстояние, то следует не забывать, что бесконечному расстоянию соответствует «не менее» бесконечное время. Аристотель, при этом, никак не комментирует вопрос о скорости, с которой гипотетическое тело за бесконечное время пройдет бесконечное расстояние. Математики же определяют ее как «неопределенную величину».

<sup>32</sup> Аристотель «Физика», кн. 4, гл. 10-14//соч. в 4 т. М., 1976

<sup>33</sup> Аристотель «Метафизика»//соч. в 4 т. М., 1976

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Аристотель «Об истолковании», гл. 9, " //соч. в 4 т. М., 1976

Изменчивость мира и его вещей ставит под вопрос адекватность названия вещей «своими именами» уже у предшественников Платона. Не лишены иронии радикализмы знаменитого ученика Гераклита Кратила, предпочитавшего воздерживаться от поименования вещей, поскольку за время произнесения имени вещи, вещь успела стать другой, кажутся в этой связи совершенно нешуточными. В свою очередь, знаменитая категория «становления», которую вводит Платон, хотя и не решает проблему выработки адекватного языка описания мира, по крайней мере, служит задачам более четкой проблематизации. Характеристика «становления» мира указывает на то, что элементы мира не суммируются на манер арифметических складываний, но «становятся» - всегда делятся. Позволяет ли этот термин «становление» уйти от проблемы непротиворечивого описания реальности? По-видимому, нет. Тем не менее, платоновское удвоение онтологии на мир, чувственно регистрируемый, но иллюзорный и преходящий, и мир, постигаемый разумом, единственно и вечно истинный, указывает на то, что проблема описания существует только в мире чувственном, т.е. по сути фиктивном, а при переносе в истинный мир чистых идей, исчезает<sup>36</sup>. В свою очередь, Аристотель кропотливо уточняет все даваемые им формулировки формально-силлогистической логики, чтобы избежать известных трудностей приложения их к реальному миру<sup>37</sup>, хотя, и вынужден в ключевые моменты сообщать своим категориям определенную двусмысленность (в частности, при обращении к

---

<sup>36</sup> Mutatis mutandis, в этом положении и заключается решение данной проблемы Платоном.

<sup>37</sup> Например, один из главных законов логики, закон исключенного третьего, звучит у Аристотеля так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (Метафизика, IV, 3.1005b). Благодаря уточнению «в одном и том же смысле» удается избежать многочисленных логических парадоксов, связанных с трудностями применения этого закона к реальному миру. Например, число «6» не является одновременно и великим и малым (что невозможно), только на том основании, что «6» больше «4», но меньше «12». Равно Сократ не является и высоким и низким, по причине того, что Сократ выше Тезтета-юноши, но ниже Тезтета-мужа. В обоих этих примерах, во избежание противоречий, следует добавлять «в одном и том же смысле» («отношении»). Например, «6» велико по отношению к «4», и мало по отношению к «12».

парадоксам времени, Аристотель вводит момент «теперь» как то, что, будучи одним и тем же, каждый раз разное).

Платоновско-аристотелевским компромиссом с бытием заканчивается эпоха античной онтологии, и последующая философия проявляет несколько меньший энтузиазм в отношении задачи выработки адекватного языка описания мира. В этот период, по большей части, имеет место повторение всех известных античности аргументов. Подобная ситуация сохраняется вплоть до эпохального открытия в области математики, предпринятого Г. Лейбницем (а также Дж Ньютоном) – принципа дифференциального исчисления, в каком-то смысле позволившего математике, оставить философию далеко позади себя. Именно в связи с этим открытием, задачу, которую неклассическая философия ставит перед собой, можно обозначить, как попытку выработать такой язык философствования, который так же успешно решал бы проблему описания динамичных состояний мира, как это сделано в рамках теории бесконечно малых. Ближайшим претендентом на создание такого языка был философ, отнесение которого к классической или неклассической философии является довольно дискуссионным вопросом. Но то обстоятельство, что именно этот мыслитель больше других уделил внимания непрерывной подвижности мира и предложил профессиональный философский язык для ее описания, мало у кого вызывает сомнение. Речь идет о Г. В. Гегеле и его диалектическом методе. Диалектика, вводящая в свой философский лексикон категорию «негативности» («отрицания», «снятия») должна была по замыслу автора устранить извечный конфликт между континуальным и дискретным. Далее мы увидим, в какой степени это удалось гегелевской диалектике, однако сразу же сделаем два замечания. Во-первых, многие неклассические философы постгегельянского периода полагали, что диалектический метод Гегеля оказался недостаточно радикальным. Нам еще

предстоит разобраться, почему Гегель не вполне смог завоевать доверие своих последователей (см. гл. 18). Во-вторых, подавляющая часть неклассических философов полагает диалектику (*правильно выполненную*) *единственно адекватным* языком философствования (см. гл. 6). Эта категоричность обусловлена, по преимуществу, тем, что, с точки зрения неклассической философии, никаких других ресурсов для того, чтобы избежать открытых в классике пространственно-временных апорий и проблем несоизмеримости континуального и дискретного, попросту не существует. Соответственно, важной отличительной чертой неклассической философии является ее диалектическая направленность. Таким образом, итогом шестого пункта расхождений станут два взаимозависимых утверждения: 1. с точки зрения неклассических философов классика хоть и открыла проблему несоизмеримости мира и языка его описания, но не смогла ее удовлетворительно решить; 2. это произошло потому, что диалектический язык не был воспринят как авангард философии.

*Седьмой пункт* расхождений заключается в забвении классикой *единичного (индивидуального)* и особого способа его схватывания – *чувственного переживания*. В общем виде нейтрализация единичностей как автономных сущностей, т.е. таких объектов, существование которых не отсылает ни к каким общим законам или протообразам (общим понятиям), восходит к философии Платона. В платоновской онтологии все вещи существуют как репрезентанты общих идей или понятий (эйдосов), чье постижение является принципиально *внечувственным*, но исключительно *интеллигибельным* (умопостигаемым). Белизну снега можно уловить *чувственным* взором (зрением), в то время как белизну «как таковую», *понятие* белого можно ухватить лишь *взором умственным* (умозрением) – активность глаза здесь бессильна. В свою очередь,

белизна снега переживается нами как белизна, исключительно, в силу первичного *понятийного* знания о белом, и в этом смысле, чувственное восприятие является подчиненной и вторичной процедурой, осмысленность которой отсылает к изначальности понятия. Но и помимо платоновской философии для всего античного сознания в целом индивидуальное, понимаемое в данном случае как нечто абсолютно новое (несводимое к уже существующему), являлось чем-то глубоко проблематичным. При этом античное сознание не является каким-то особым сознанием. Если оно чем-то и особенно, то лишь его безоговорочным и неукоснительным следованием традиционным (формально-силлогистическим, т.е. классическим) законам логики. В этом смысле, представитель любой культуры и эпохи, следующий этим и только этим законам столкнется с теми же самыми трудностями. В общем виде, они состоят в немыслимости появления чего-то нового, чего ни в каком смысле не было, так как в противном случае пришлось бы преступить через один из фундаментальных принципов логики – «из ничего ничего не появится»<sup>38</sup> (лат. *ex nihil nihil fit*)<sup>39</sup>. И поскольку мир со всем его содержимым *уже дан*, а условия его возникновения из ничего

---

<sup>38</sup> Согласно вполне строгому логическому подходу все существующее не могло появиться из ничего, равно как всякое возникающее в качестве «нового» есть таковое лишь для конкретного наблюдателя, но не для мира, взятого целиком (или гипотетического глобального наблюдателя). Равно, если некто не знает причин некоторого события, из этого не следует, что это событие является беспричинным, т.к. это означало бы его появление из ничего, что невозможно. Принятие этого правила влечет ряд философских следствий, хорошо известных античной мысли и составляющих в конечном итоге базовый набор ее метафизических идей. В частности, отсюда следует знаменитый античный детерминизм демокритовского типа. Кроме того, для античного сознания универсум есть замкнутая система, состоящая из конечного числа элементов, внутри которой все события и объекты даны как частные состояния системы, или способы ее конфигурации (конфигурации ее элементов). «Закрытость» системы и «конечность» числа составляющих ее элементов обусловлена невозможностью возникновения нового элемента/события. Отсюда, в свою очередь, следует представление о циклизме универсума и цикличности времени. Время как исчисление новых событий или состояний невозможно. Отсюда же берет свое начало идея цикличности истории (или «Вечного Возвращения» в версии Ф. Ницше), нашедшая свое выражение в знаменитой сентенции Марка Аврелия: «Все от века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или же бесконечное время» (М. Аврелий, *Размышления // Collegium Artium Ing, Ltd. – Черкассы: РИЦ "Реал", 1993*).

<sup>39</sup> Если воспользоваться арифметическим языком, то эту мысль можно пояснить так - «ноль» может быть равен только «нолю», но никак не «пяти», «ста» или «трем миллиардам». В противном случае, даже простейшее рассуждение о мире оказалось бы абсурдным, а элементарные начала математики невозможными.

немыслимы, то остается признать все существующее существующим вечно, а частные состояния мира рассматривать как вечно повторяющиеся «одни и те же»<sup>40</sup> способы конфигурации элементов мира. Такой вывод практически полностью исключает возможность единичных событий, т.е. таких событий которые возникают только для того, чтобы никогда больше не повториться. Если момент времени не приходит ниоткуда и не уходит в никуда (а ни то, ни другое, не существуя, не может ни породить, ни принять в себя мгновение), то все моменты мира существуют в бытии одномоментно и постоянно<sup>41</sup>. Так, например, существуют фотокарточки в семейном альбоме, – когда бы мы ни открыли его, мы найдем там все экспонаты в полной сохранности. Недостатком такого альбома является только то, что в нем никогда не появляются новые изображения – им было бы попросту неоткуда взяться.

Таким образом, в античный период философии в онтологических правах единичному, как принципиально новому, было отказано. Парадоксальность категории индивидуального (нового) существенно ослабевает лишь в философии периода христианства, благодаря изменению отношения к парадоксальности как таковой. Христианская философия, позволяющая себе прибегать к инстанции чуда (всемогущества Бога) в своих объяснительных схемах, несмотря на остро стоящую задачу примирения истин веры с истинами разума уже гораздо легче переносит апории, с которыми сталкивается рассудок. В частности, ключевой вопрос возникновения нового (в конкретной редакции возникновения мира во времени и пространстве) решается христианской философией следующим образом – всемогущий Бог, творит мир из ничего, являя чудо. Но если

---

<sup>40</sup> У Ф. Ницше, Ж. Делеза – «То Же Самое».

<sup>41</sup> В этом состояла аристотелевская трактовка времени – мир не разворачивает себя в структурах времени, но все моменты мира *уже* содержатся в нем как моменты настоящего. В этом смысле «время есть сумма моментов “теперь”». Такой мир скорее тиражирует себя, чем длит. В философской терминологии о таком бытовании говорят как о симультанном, а не о последовательном.

появление чего-то из ничего возможно, то появление новых объектов, явлений, событий и, в общем виде, новых состояний мира также оказывается возможным. Как кажется, индивидуальное, наконец, может обрести искомые права на суверенное существование. Примером этому может служить индивидуальная, т.е. уникальная и неповторимая, душа конкретного субъекта (индивидуума), которую Бог каждый раз творит заново. Однако и в этом случае индивидуальное оказывается результатом или следствием общего принципа, которым в данном случае выступает божий замысел<sup>42</sup>. Хотя в западно-европейском сознании впервые появляется представление о линейном историческом времени и сингулярности, однократности исторического события<sup>43</sup>, над этим представлением все-таки довлеет привязанность к общим смыслам (эсхатологизм, провиденциализм и сотериология христианского вероучения). Смысл частного события выходит далеко за пределы его самого, обретая этот смысл в *другом* – в конце времен, подчиненном божественному промыслу<sup>44</sup>. Впрочем, поскольку воля творца и сама содержит в себе оттенки персонифицированной индивидуальности, то, помимо прочего, это также способствует изменению отношения к индивидуальному, а именно, как к чему-то не только возможному, но и реально существующему. Но, несмотря на некоторые подвижки в отношении к природе единичного и индивидуального, глухое недоверие к чувственности по-прежнему сохраняется (а, кроме того, даже те

---

<sup>42</sup> Согласно античным представлениям о мироустройстве, души, количество которых так же ограничено, как и количество всех прочих элементов, и которые так же, как все остальное, не могут появляться из ничего, существуют в условиях циклического воспроизведения – метемпсихоза.

<sup>43</sup> Идея о том, что событие великого распятия может быть описано в терминах циклического времени или Вечного Возвращения казалась христианским отцам церкви совершенно возмутительной.

<sup>44</sup> Немного забегаая вперед, скажем, что подобное воззрение, согласно которому история имеет смысл и назначение, воззрение, которому К. Поппер даст свое знаменитое определение «историцизма», указав при этом на его «нищету» (К. Поппер «Нищета Историцизма») ранними неклассическими философами будет принята весьма комплиментарно (например, К. Марксом), в то время, как более поздними решительно отброшена (например, Ж. Бодрияром). Последние авторы будут вполне солидарны с Поппером – подход к истории как к свершению воли вечности на земле, а к фактам истории, как к тем, смысл которых следует искать не «здесь», а «там» является в высшей степени опасным и вредным, поскольку открывает простор для всевозможных спекуляций.

подвижки, которые имеют место, будут признаны неклассической философией явно недостаточными). В споре между чувственностью («Путь Мнения») и рациональностью («Путь Истины»)<sup>45</sup>, со времен элеатов<sup>46</sup> и вплоть до Ф. Ницше философия будет склоняться к доводам рации, ведь доверять чувственности было бы крайне непредусмотрительно. Доверие к этому недоверию впервые наиболее программно будет подорвано лишь т.н. школой «Философии Жизни», относящейся к раннему периоду неклассической философии (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, В. Дильтей, А. Бергсон и др.).

Прежде чем вкратце обозначить позицию этого неклассического направления, следует сказать несколько слов о том, почему именно чувственность обладает привилегированным доступом к единичному. Отчего единичное ускользает от разума и не дается ему в виде того уникального опыта, который возможен только в пределах чувств? Это напрямую связано с тем, что разум оперирует понятиями, а понятие и единичный образ (индивидуальный опыт восприятия индивидуального объекта) – две вещи несовместные<sup>47</sup>. Если, глядя на

---

<sup>45</sup> К таким определениям как «Путь Истины (алетейи)» и «Путь Мнения» (доксы) прибегает Парменид в своей знаменитой поэме «О природе».

<sup>46</sup> Уже упоминаемая выше школа элеатов здесь действительно служит принципиальной точкой отсчета – столкнув чувственную очевидность с рациональной непротиворечивостью, элеаты заняли сторону рации. Несомненная наглядность реальности *движения* и реальности *многого* не значат для них ничего только потому, что очевиднейшую данность чувств нельзя непротиворечиво описать на языке мысли. При этом очень важно (важно в первую очередь для авторов неклассической направленности), что элеаты находились в ситуации довольно сложного выбора. Сложность была вызвана отсутствием каких бы то ни было однозначных оснований в пользу присуждения победы одной из сторон. Ведь когда элеаты брались рассуждать о движении им предстояло определить, какое из двух свидетельств является ложным – доводы разума, говорящие о том, что движения нет, ибо мыслить его непротиворечиво нельзя, или данные нашего чувственного восприятия, отчетливо демонстрирующие перемещения предметов и людей (например, самого Зенона, прошагавшего в своей жизни не одну сотню стадиев). Как известно, в эпохальном споре между, как кажется, равными соперниками победу одержит разум.. Отныне, с легкой руки элеатов, «очевидность», вопреки своим чувственным коннотатам, удачно переданным в русском языке (видеть *очами*), стала связываться именно с рациональной, рассудочной деятельностью ума, но никак не с чувствами, всегда готовыми пустить нас по ложному следу.

<sup>47</sup> Во избежание недоразумений заметим, что далеко не все неклассические философы, работая с данной схемой «чувственность/понятийность», склонны углубляться в детали этого противопоставления, как это в свое время проделывали философы классики. В частности, в новоевропейский период философии к этим понятиям обращались с большой осторожностью, и такая пара встретила бы некоторое непонимание. Действительно, не слишком ясно, что подразумевается под (чистой) чувственностью? Следует ли ее понимать как нечто, ни в каком смысле не дающееся в опыте понятийной репрезентации? Положительный ответ на этот вопрос принять довольно трудно, т.к. субъекту, в силу его наделенности сознанием, доступен только

нечто, я опознаю это нечто как «цветок», то я теряю нечто абсолютно бесценное – *то*, что есть в этом предмете *помимо того*, что делает его цветком, а также *то*, что делает его именно *этим* цветком. Называя цветок цветком, я совершенно пренебрегаю его индивидуальностью, я уравниваю его со всеми остальными цветами, впрочем, в такой же степени деиндивидуализированными, чтобы сказать, что в конечном итоге существует только один Цветок-Эйдос, который при всей своей монументальности произрастает на могиле цветов. Если понятия бесчувственны по отношению к очарованию индивидуального в вещах, то, вероятно, сами чувства окажутся чувствительнее. Действительно, когда мы прикасаемся к поверхности предметов, вдыхаем их запахи или взираем на них, именно наше *чувственное восприятие* удерживает опыт индивидуального, поскольку оно свободно от смысловых (понятийных) редукций и вполне автономно и самодостаточно, как и сами эти предметы. Только чувства дарят нам вещь как «*конкретно эту вещь*», заставляя на мгновение забыть, что *эта* вещь, есть вещь, имеющая имя. Как только вещь означена, она потеряна для нас как «*эта вещь*», ее индивидуальное своеобразие утрачивается навсегда.

Таким образом, следует ощущать без того, чтобы формулировать в понятиях – только так индивидуальный образ единичной вещи

---

осознанный (схваченный в идеях/понятиях) опыт. Это так хотя бы потому, что физический контакт одного тела с другим физическим телом дан субъекту как нефизический опыт (например, созерцание огня или глади воды не способствует появлению в теле субъекта ни атомов огня, ни атомов воды). Согласно даже философам-эмпирикам, не говоря уже о рационалистах, субъект всегда имеет дело только с понятиями (идеями) и весь спор (в том числе, знаменитый спор между эмпиризмом и рационализмом) вращается вокруг вопроса о *происхождении* идей (понятий): берутся ли они 1. только из чувственного опыта; 2. как из чувственного опыта, так и из сферы разума; 3. только из сферы разума. При этом даже самые радикальные эмпирики и номиналисты, такие например, как Дж. Беркли или Т. Гоббс ополчаются лишь против так называемых «общих понятий» (идей), не ставя под сомнение идеи, рожденные чувственным опытом. В целом этот ход мысли хорошо согласуется с современным феноменологическим взглядом на вещи и успешно коррелирует с тем, что говорит, например, Гуссерль: «Любое наше чувство, например, “чувство удовольствия” не возможно даже логически отделить от “осознания чувства удовольствия”». В свою очередь неклассические философы используют чуть более огрубленную, хотя и интуитивно понятную семантику этой пары: понятийное восприятие – это восприятие абстрактное и общее, а чувственное – конкретное и индивидуализированное. В случае понятийного мышления мы видим в конкретной розе не более, чем экземпляр «вообще» розы, в то время как в случае чувственного переживания мы воспринимаем розу как нечто, несводимое к другому, непохожее ни на что, как нечто «само по себе», уникальное, которое более никогда не повторится.

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

*Восьмой, последний пункт* нашей несколько растянувшейся ограничительной линии является, пожалуй, самым любопытным. Его особенность состоит в том, что, вопреки распространенному мнению о глубокой антиметафизичности неклассической философии она вполне индуцируема проблемами метафизики. Речь идет о пресловутом «забвении бытия»<sup>48</sup> (онтологии), - забвении, которое, по мнению некоторых неклассических авторов, и, в первую очередь М. Хайдеггера началось в позднеантичной философии, и достигло своего апогея в новоевропейский период. Из любого учебника по философии мы знаем, что в Новое Время в истории западно-европейской мысли происходят важнейшие трансформации, а именно смена основных ценностных приоритетов. Вектор философского внимания смещается от Объекта (Мира, Бытия) к Субъекту (Человеку и его Рацио), и этот переход означает не что иное, как переход от онтологии к гносеологии. Проект новоевропейского гносеологизма возникает по вполне целесообразным мотивам, а именно, как задача изучить само

---

<sup>48</sup> Концепт был введен в обиход современной философской мысли М. Хайдеггером.

мышление, т.е. изучить тот инструмент, с помощью которого познается все остальное. Эта задача ставится как часть глобального проекта поиска *абсолютной достоверности и ее критериев* (на этот же период приходится расцвет алгебры, физики и т.д.). Действительно, если философу не известно устройство аппарата познания, то, как он может быть уверен в том, что познает правильно, и как тогда вообще возможно познание? Период гносеологических программ приходит на смену античному периоду, в котором господствует *онтологизм*, т.е. сосредоточенность на вопросах устройства мира, его фундаментальных законах, например – движения, времени и т.д. Субъект, т.е. конкретный носитель сознания, интересуется античную философию постольку, поскольку он принадлежит миру на *тех же* правах, что и все остальное. Если мир подчинен неким универсальным законам, то субъект подчиняется *этим же* законам. В античности господствует следующая формула – Сознание (Разум)<sup>49</sup> существует, поскольку оно принадлежит Бытию, является его частью. Бытие, в свою очередь, мыслится как *предельная данность* – как совокупность всего того, что есть, и потому все существующее может существовать только как *часть Бытия*. Соответственно, Сознание не является чем-то привилегированным, но, скорее, существует как вещь среди вещей (эйдос среди эйдосов).

Новое Время, наоборот, выделяет полюс Субъекта, поскольку отныне не Субъект есть часть Бытия-Объекта, а Бытие-Объект есть часть Сознания Субъекта. Бытие существует (как именно *определенное* Бытие) благодаря тому, что Субъект его *так видит*. Поскольку, именно сознание субъекта определяет, какой будет реальность, то, во-первых, бессмысленно адресоваться к миру игнорируя это сознание, а во-вторых, надо понимать, что если мир таков, каким мы его видим

---

<sup>49</sup> Мы используем этот современный и сравнительно молодой термин, для наилучшей передачи смысла. Конечно же, применение его к собственно античным философским контекстам не вполне оправданно, ибо следовало бы употреблять термины Разум или Мышление.

благодаря неким очкам, с помощью которых мы на него смотрим, то возможно изучение этих очков расскажет нам о мире больше самого мира. Как раз в этой точке и происходит «забвение бытия», т.е. бытие перестает рассматриваться как нечто *изначальное*. Начинать отныне принято с опыта сознания, которым и удостоверяется, вторым шагом, факт существования мира-бытия (образцом такой последовательности служит знаменитое картезианское «*cogito*») <sup>50</sup>.

При всей неблагоприятности вопроса о первенстве Бытия, в котором бытует Сознание или Сознания, создающего Бытие (к примеру, Ж.-П. Сартр считал, что этот вопрос может быть поставлен только в виде логического круга: «следует *быть* для того, чтобы *сознавать* и *сознавать*, для того, чтобы *быть*» <sup>51 52</sup>), по мнению, того же Хайдеггера «вопрос о бытии должен быть поставлен» <sup>53 54</sup>.

Он должен быть поставлен в силу, как минимум, двух причин.

Первая причина, именно она инспирирует философию Хайдеггера, звучит как эхо классической метафизики в самом сердце неклассической философии <sup>55</sup>. По собственному признанию Хайдеггера «забвение бытия» означало не что иное, как забвение философии. Это забвение, выглядящее скорее как измена философии

---

<sup>50</sup> Эта фраза немного грешит против аутентичности декартовских доказательств. Строго говоря, знаменитые три доказательства Декарта: «бессмертие души», «существование Бога» и «существование мира (в качестве реального)» выполняются им в несколько иной последовательности. Вначале Декарт берется доказать реальность существования мира, но обнаруживает, что *доказать* (или *наглядно продемонстрировать в качестве самоочевидной аксиомы* – здесь его стратегия не вполне однозначна) можно только существование Я. Но поскольку из реальности Я еще не следует реальность всего остального, то Декарт на время отходит от попыток доказать существование мира и приступает к доказательству существования Бога. Только доказав существование Бога, Декарт возвращается к доказательству мира и формулирует свое остроумное доказательство реальности всего сущего через знаменитый тезис «Бог - не обманщик».

<sup>51</sup> В «Бытии и Ничто» Ж.-П. Сартр использует также и такую формулировку: «...всякое сознательное существование существует, сознавая существование».

<sup>52</sup> Сартр Ж.П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., Республика, 2000, с.46

<sup>53</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997, с. 11

<sup>54</sup> Полная цитата Хайдеггера звучит так: «Если он фундаментальный вопрос, тем более главный, то нуждается в адекватной прозрачности. Потому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как исключительный» (Там же).

<sup>55</sup> В дальнейшем мы увидим, что даже самый радикальный из антиметафизических мыслителей минувшего столетия Ж. Деррида в определенном смысле есть метафизик больший, чем ранние греки-досократики, ибо его чувствительность к началам, к вопросам «с чего можно непротиворечиво начать» даже обостренней, чем у философов-фюсиологов.

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

Вторая причина, определяющая ход мысли не только Хайдеггера, но и многих других неклассических философов, состоит в том, что, вопреки возможным предположениям, начинать с опыта сознания было бы неправильно. В первую очередь, это неправильно в силу неизбежного психологизма, вытекающего из такого начала. Если именно сознание является предельной реальностью, то, очевидно, стоило бы, как минимум, усомниться в том, что различного рода законы мироздания существуют независимо от этого сознания, т.е. объективно. Это касается как эмпирических законов, т.е. законов физики или химии, так и аподиктических, т.е. законов математики или логики. Против такого психологизма, стремительно распространившегося благодаря знаменитому «коперниканскому перевороту» И. Канта, выступит Э. Гуссерль. В рамках феноменологии он попытается восстановить объективный статус идеального – самих идей и отношений между ними. Согласно феноменологической установке идеальное (смыслы) и, в первую очередь, истины существуют объективно (независимо от сознания). В этом проявится

глубоко платонистический подтекст феноменологической программы. Философские убеждения Гуссерля содружественны взглядам Платона – математические или логические истины сохраняют свое существование даже в том случае, если не останется ни единого эмпирического сознания, мыслящего эти истины. Хайдеггер, будучи феноменологом, вполне наследует гуссерлевскому антипсихологизму, хотя и ставит феноменологический метод на службу своей собственной философии.

Еще один довод против изначальности сознания состоит в том, что сознание оперирует идеями или понятиями, но бытие, как таковое, или существование (экзистенция), как раз и не схватывается никакими понятиями. Подробно об этом речь шла в четвертом пункте настоящей главы. Положение экзистенциализма, в первую очередь, сартровской философии о том, что «существование предшествует сущности», во многом обязано именно кризису рационалистической установки, согласно которой все существующее существует еще и как понятие. В буквальном смысле, «непостижимый» характер экзистенции означает помимо прочего еще и асимметричность соотношения сознания и бытия – сознание нуждается в существовании, в то время как существование может существовать и, не будучи осознанным, а значит бытие, что особенно важно для неклассики, *изначальнее* сознания. Вот, что говорит по этому поводу сам Хайдеггер: «Как бы ни определяли ... сущность живого разума – способностью оперировать понятиями или пользоваться категориями, – любое действие разума предполагает, что до всякого восприятия сущего само бытие уже проявилось и сбылось в своей истине. Ведь и в понятии живого существа уже заложена трактовка жизни, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как жизни... Мысль *есть* – это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> М. Хайдеггер. «Письмо о гуманизме», в сб. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993, с. 115

Кроме этого довода против изначальности сознания неклассическую мысль стимулируют также знаменитые редукции сознания – к бессознательному (З. Фрейд), к труду (К. Маркс), к власти (Ф. Ницше), к языку (структурализм) и т.д. В общем виде, сознание мыслится как производное и эпифеноменальное явление изначальных онтологических условий. Если и к самим этим редукциям применить определенный редукционизм, то можно сказать, что основной их смысл неплохо передается известным положением марксизма: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>57</sup>. Более подробно об этом способе возрождения онтологии через редукцию (деконструирование) субъекта мы говорили в пятом пункте настоящей главы.

Однако, сказанное нами о возрождении онтологии было бы неполным без важнейшего замечания, касающегося трансформации самого представления о бытии. Несмотря на все комплименты в адрес античного онтологизма, неклассическая философия обращается к бытию несколько отличным образом, нежели это делали греки. Это отличие состоит в том, что для ряда неклассических авторов, в первую очередь экзистенциалистов, бытие предстает глубоко *антропологичным* или *гуманистичным* в своей основе. Иными словами, это бытие включает в себя человека совсем не так, как это имело место в античности. Античность, как мы уже сказали выше, включала в себя человека как объект, часть бытия-мира. Бытие, в свою очередь, понималось, как некий предельный род сущего — его невозможно превзойти, ибо если что-то и *существует*, то оно *существует* как *часть* бытия. Бытие, таким образом, всегда уже *у самого себя* и не может быть включено во что-то еще. Ясно тогда, что и человек не может располагаться по соседству с бытием, но может

---

<sup>57</sup> К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 13, с. 7.

лишь включаться в него. Как античность выполняет это включение? Логически очень просто, а именно, через тривиальную операцию родо-видового обобщения, имеющую, к примеру, следующую структуру – «человек» есть вид рода «млекопитающее», «млекопитающее» есть вид рода «животного», последнее, в свою очередь есть вид рода «биологического существа» и т.д. Восхождение заканчивается тогда, когда мы упираемся в то, превышение чего уже невозможно – в бытие. Неклассическая философия работает с несколько иным включением человека. Для начала она подчеркивает (вслед за Гегелем), что *бытие как таковое* есть пустая бессмысленная абстракция; это не более, чем слово, не имеющее значения, сродни, например, таким словам как «зелюки» или «мюмзики»<sup>58</sup>. Его бессмысленность проистекает из его бессодержательности, а именно отсутствия реального референта «бытия», предмета, которому это слово соответствует. Если меня кто-то спросит «что такое бытие?», я не смогу его предъявить тому, кто спрашивает – это невозможно ни физически, ни логически<sup>59</sup>. Однако, невозможность указать на *всё бытие* не означает, что мы не можем указать на фрагмент бытия. Например, я могу сказать, что для меня сейчас реально существует некая конкретная комната с определенным интерьером, столом и компьютером, с клавиатуры которого я набираю этот текст. Все эти объекты не являются абстракциями, но являются конкретными чувственно воспринимаемыми *реальными* вещами. Таким образом, желая указать на бытие вообще, или, если угодно на *всё бытие*, мы сможем указать только на *здесь-и-сейчас-бытие* (Хайдеггер), т.е. *конкретное бытие* (Гегель), и, если еще конкретнее, - на *бытие-о-котором-Я-говорю* (Кожев) или *которое-Я-вопрошаю* (Хайдеггер).

---

<sup>58</sup> См. стихотворение про Бармаглота из «Алисы в Зазеркалье» Л. Кэрролла.

<sup>59</sup> Физически это невозможно хотя бы потому, что никто не может находиться во всех точках пространства одновременно. Логически же это затруднительно по той причине, что мы оба, спрашивающий и отвечающий, будучи частью бытия, и желая увидеть все целиком, должны были бы иметь возможность глядеть в некое огромное зеркало, в котором отражается все и в том числе мы сами, но, поскольку зеркало также есть часть бытия, то потребовалось бы еще одно зеркало и т.д.

Можно сказать, впрочем, что сказанное мало, чем отличается от традиционной философской проблемы соотношения абстрактного понятия и реальной вещи – проблемы, питающей многовековые споры реалистов и номиналистов. В конечном итоге, никто никогда не встречался с Человеком, Кошкой или Треугольником-Вообще, что побуждало радикальных номиналистов считать все общие понятия фикциями («мюзиками» в терминологии Л. Кэрролла или «пустыми означающими» в терминологии Ж. Деррида). В свою очередь, то обстоятельство, что мы, встречаясь с «рыжей-кошкой-съевшей-мою-метану» и «черной-кошкой-прыгнувшей-на-забор», загадочным образом опознаем (узнаем) и то, и другое существо как «кошку», заставляло все крыло реалистов настаивать на субстанциальной реальности общих понятий. Но, при всем своем внешнем сходстве дискуссия о бытии не может быть сведена к данному спору. Речь идет не о том, что в античности бытие было только общим понятием, а в 20-м веке стало конкретным единичным и чувственно переживаемым опытом наличности. Речь идет о том, что в 20-ом веке<sup>60</sup> *бытие человека или, правильнее сказать, бытие-человеком стало для бытия-вообще конституирующим элементом.* В этом смысле, неклассический онтологизм лучше всего понимать как ностальгический возврат к античной онтологии, принявший во внимание опыт гносеологии Нового Времени. Этот опыт, полнее всего реализованный в системе Канта, состоял в том, что человек стал считаться условием возможности бытия-реальности. Человек сам конституирует ту реальность, в которой будет жить. Этот важнейший итог кантовской философии напрямую связан с его положением о двух измерениях реальности. Феноменальная реальность, о которой говорит Кант, – назовем ее реальностью второго порядка, – есть та, которую конституирует субъект актами своего восприятия.

---

<sup>60</sup> Хронологические рамки здесь условны, ибо эта идея целиком вытекает из философии Гегеля, что мы покажем в гл. 7.

Ноуменальная же реальность, реальность первого порядка, напротив никак не обязана своим существованием субъекту. Не желая мириться с кантовским представлением о двух реальностях и настаивая на том, что реальность может быть только первой и последней, неклассическая философия соглашается с конституирующими полномочиями субъекта, но отказывается от удвоения мира. От античного онтологизма, таким образом, неклассика берет тезис о единстве бытия, а от трансцендентальной философии Канта представление о конститутивной природе субъекта. Результатом этого синтеза становится неклассический, т.е. отличный от античного, способ включения человека в бытие. Человек (сознание) не просто бытийствует в бытии (тезис античности) и не просто рефлексирует бытие (общий тезис Нового Времени), конституируя реальность для себя и отгораживаясь от реальности в-себе (особый тезис Канта). Человек (сознание) *экзистирует* - *позволяет самому бытию осознать себя во всей своей непосредственности*. Таким образом, *экзистенция – это, понимающее себя, бытие*.

Этот вывод есть единственно возможный итог соединения двух тезисов: 1. о включенности конституирующего сознания в бытие и 2. о наличии лишь одного измерения бытия. В свою очередь, этот вывод плохо согласуется с греческой философией<sup>61</sup>, ввиду того, что она не работала с идеей конституирования, и, кроме того, начиная с Платона, перешла к идее удвоенной онтологии<sup>62</sup>. Также этот вывод не слишком близок новоевропейским системам, в которых сознание противостоит бытию, а бытие предстает перед сознанием, т.е. нет идеи инкорпорированности сознания в бытие. Единственная философия, с

---

<sup>61</sup> Зато он прекрасно соотносится с индуизмом и буддизмом, ориентирующимися в своих истоках на центральную идею Упанишад — тождество Атмана-Брахмана, «Ты есть То», согласно которой существует только один Абсолют, включающий в себя сознающее себя начало — «индивидуальную» душу субъекта.

О близости философии Хайдеггера и восточной философии см. [«Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур»](#) / Отв.ред. [М.Я. Корнеев](#), [Е.А. Торчинов](#). 2-е изд. СПб.: [Санкт-Петербургское философское общество](#), 2001.

<sup>62</sup> В том числе в виду этого обстоятельства в неклассике Платона воспринимают по большей части как философа, ознаменовавшего регресс и упадок философии.

которой этот вывод прекрасно согласуется – это философия Гегеля, и об этом пойдет речь в главах 5,6 и 7.

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

Таковы вкратце те пунктирные линии, по которым, с определенной долей условности, можно отделить неклассический проект философии от классического. Как видим, они отличаются скорее стратегиями решений, нежели постановкой проблем. Если вернуться теперь к тому вопросу, которым открылась эта глава: о границах, разделяющих период классической философии и неклассической, то, в сугубо историческом смысле и со значительным числом оговорок, которые мы, впрочем, опускаем, можно сказать следующее: первые, еле уловимые ростки неклассической революции при желании можно обнаружить в философии И. Канта. А. Шопенгауэра допустимо считать переломной фигурой, и, наконец, последующий период, от Г. Гегеля и далее, можно смело считать эпохой свершившейся неклассики. При этом очень важно отметить, что неклассический период в философии, ни в коем случае не означал тотального его распространения. Правильнее будет сказать, что в период рождения, роста и расцвета неклассической философии были те философы, которые зачарованно устремлялись к ней и те, которые предпочитали оставаться в лоне доброй классики.

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

**Глава 16.**  
**Всегда ли мы говорим то, что думаем**  
**и думаем то, что говорим?<sup>63</sup>**

Иной раз, может показаться, что без сложного психоаналитического вмешательства почти нереально разобраться в сущности тех отношений между языком и мыслью, которые установлены неклассической философией. С одной стороны, язык наделяется всемогущими предикатами – в нем мысль черпает свой исток и в него же она возвращается. С другой стороны, язык обрекает мысль выражать то, что пригодно языку, а не мысли. Какое же утверждение окажется верным? В условиях вечной войны или вечной любви пребывают мысль и речь? Попробуем в этом разобраться.

Тема репрессивности языка, в первую очередь, восходит к структурализму – мы помним, что им было весьма наглядно продемонстрировано, как работает любая система означения: она позволяет одни коды и запрещает другие (см. гл. 11). При обмене сообщениями позволительно выражать только то, что уже предписано кодом, т.к. код предшествует сообщению. Так, любая система знаков заранее оговаривает возможные коды и способы их декодирования. Например, если мы условились передавать информацию посредством последовательности штрихов и точек и договорились о двух важнейших комбинациях: «два штриха» – «все хорошо», «две точки» – «есть проблемы», то комбинация «точка-штрих», ничего не будет означать в

---

<sup>63</sup> Этим высказыванием мы обязаны Л. Кэрроллу: «Надо говорить то, что думаешь!»

- Я всегда так и делаю! - выпалила Алиса, а потом, чуточку подумав, честно прибавила: - Ну, во всяком случае... во всяком случае, что я говорю, то и думаю. В общем, это ведь одно и то же!

- Ничего себе! - сказал Шляпа.- Ты бы еще сказала: "я вижу все, что ем", и я "ем все, что вижу" - это тоже одно и то же!» (Л. Кэрролл. Алиса в стране чудес.— сб. «Кэрролл, Нэсбит». — М.: Стрекоза-пресс. 2002., с. 67

этой системе означения. Она будет бессмысленным высказыванием, которое принимающая сторона попросту отбракует. В связи с этим структурализм формулирует одно из главных правил обмена знаками – то, что *может быть* сказано предшествует тому, что *будет* сказано. И поскольку именно код, а не адресат решает, что будет передано в акте коммуникации, то остается только надеяться на существование предустановленной гармонии между кодами и сообщениями. Эта вера, однако, мало, чем подкреплена – во-первых, мы не знаем, кому могли бы приписать авторство естественных языков (кодов). В нашей памяти, как индивидуальной, так и коллективной, нет того первого раза, когда имена соотносились с вещами при нашем деятельном участии, а для состояний нашего опыта подыскивались подходящие означающие. Никто из нас не создавал тот язык, на котором мы вынуждены говорить, и человечество, в целом, пребывает в условиях *уже готовых* языков, трансформацию которых нам возможно и дано проследить, но чей генезис, увы, уходит корнями в мифическую древность. Во-вторых, у нас есть серьезные подозрения в пользу того, что между реальностью и языком существует непокрываемый никакими знаками остаток. Эта остаточная реальность может быть замечена нами и в пределах своего родного языка, когда мы мучительно подыскиваем слова для выражения имеющегося у нас опыта. Но она тем более заметна при переходе с языка на язык – некоторые сообщения, которым соответствует определенный опыт переживаний, оказываются невозпроизводимыми в ином языке. Эта проблема, известная как «проблема непереводаемости», прямо указывает на границы кода, с которыми говорящие агенты вынуждены считаться. Так искренне желая поделиться со своим иноязычным другом всей саркастичностью и юмористичностью некоторого выражения русского языка, может случиться, что, несмотря на самый тщательный и творческий перевод от оригинального высказывания останется один информационный шум, или мы лишь отчасти будем удовлетворены

переводом, т.к. обнаружим, что при частично сохраненном смысле куда-то исчезли и шарм, и обаяние первоначальной конструкции.

Итак, именно структурализм убеждает нас в отсутствии предустановленной гармонии между языком и мыслью (переживанием, которое мы пожелали бы выразить).

Однако еще до структурализма мы встречаемся с этой идеей у авторов ранней неклассики – в первую очередь, у Ф. Ницше. В отличных от структурализма терминах и выражениях, «философия жизни» говорит нам тоже самое – язык, будучи понятийным образованием индифферентен и глух к индивидуальным переживаниям человека. Представители этого направления в большей мере сосредотачиваются на убийственной роли *понятия* в опыте говорящего субъекта. Переживание, оформленное в слове, утрачивает свою индивидуацию по простым причинам – мы вынуждены проговаривать то, что испытываем как уникальный, единичный и неповторимый опыт на языке общих понятий, которые аннигилируют частное и единичное, сохраняя лишь всеобщее и универсальное. Мы обречены таким образом, называть свое чувство «влюбленности», имеющее тысячи оттенков и нюансов словом, имеющим такое значение в словаре понятий, которое абстрагируется от всех деталей и подробностей, сопутствующих непосредственно нашему чувству. Очевидно, что система понятий языка не в состоянии удовлетворять желания каждого влюбленного пользователя словаря в их надежде изобретения нового слова для нового опыта. Даже, если такое пожелание было бы удовлетворено, и мы могли бы вообразить некую гипотетическую страну, где всем жителям позволено использовать свои собственные слова для обозначения своих собственных непохожих на чужие настроений, то, как можно предположить, сами жители такой страны, вероятнее всего, отказались бы от сомнительного блага, ибо довольно скоро обнаружили бы, что решительно не в состоянии понимать друг друга. Сказанное есть вывод из простого и, как кажется,

интуитивно понятного правила – *нет и не может быть индивидуального языка*. Пользоваться языком означает, таким образом, готовность принести частное в жертву всеобщему. Вот, что об этом пишет Ницше: «Подумаем еще особенно об образовании понятий. Каждое слово тотчас производится в понятие тем, что его заставляют напоминать нам не единичное индивидуальное переживание, которое его породило, а приноравливают одновременно к бесчисленному количеству случаев, более или менее подобных, т.е., строго говоря, не подобных. Каждое понятое возникает из предположения одинаковым неодинакового. И как верно то, что один лист никогда не одинаков совершенно с другим, то и понятие “лист” образовано благодаря произвольному опущению этих индивидуальных различий, благодаря забвению того, что различает; так-то получается представление, будто бы в природе, кроме листьев, есть еще – “лист”, служащий их первообразом, по образцу которого сотканы, нарисованы, размерены, раскрашены и завиты все листья, но это сделано неловкими руками, так что ни один экземпляр не может считаться верным отражением этого первообраза»<sup>64</sup>. Разумеется, эта проблема была хорошо известна и в классике. Начиная с Платона проблема отношения единичных вещей и общих понятий не переставала мучить философскую мысль. Но ее острота в неклассике обусловлена отказом от платоновского решения: никто не желает признавать мир единичных вещей иллюзией, а мир абстрактных понятий – реальностью. По меньшей мере, «философия жизни» страстно противостоит такому нелепому способу обесценивать жизнь. Надо отметить, неклассическая философия особенно болезненно относится к трудностям выражения частного на языке всеобщего. Классика, как кажется, не видит здесь

---

<sup>64</sup> Ф. Ницше. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Пер. с нем. В. М. Бакусева; Ред. совет: А. А. Гусейнов и др.; Ин-т философии РАН. — М.: Культурная революция, 2005., т. 4, с. 178

большой проблемы<sup>65</sup>. Например, вот, что можно прочесть на этот счет у Г. Лейбница: «Хотя существуют только единичные вещи, небольшая часть слов, тем не менее, состоит из общих терминов, так как невозможно, чтобы каждая отдельная вещь могла иметь свое особое, отдельное название; кроме того, для этого потребовалась бы такая чудовищная память, по сравнению с которой память некоторых полководцев, умевших назвать по имени всех своих солдат, была бы ничем. И это возросло бы до бесконечности, если бы каждое животное, каждое растение и даже каждый листик растения, каждое зерно, наконец, каждая песчинка, которые нам нужно было бы назвать, должны были получить свои названия. А как назвать части по видимости однородных вещей вроде воды и железа? Кроме того, эти особые названия были бы бесполезны, так как главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей. Поэтому достаточно сходства, которое дастся общими терминами»<sup>66</sup>.

Представителям неклассической философии такого сходства окажется, явно, недостаточно (ниже мы увидим почему), тем более, что и в пределах классики – факт остается фактом – язык безучастен к единичному. Будь-то красная роза, вольно произрастающая в саду и лишь слегка распутившая первые лепестки, или белая роза, плененная моей вазой и тихонько отцветающая, словарь предпишет нам именовать и то и другое «розой». Если же кто-то воспротивится такому упрощению, то ему придется написать поэму, где, разумеется, каждое из использованных слов тоже будет компромиссом, стремящимся избежать

---

<sup>65</sup> При обсуждении соотношения общих понятий и единичных случаев (вещей) классическая философия в большей степени озабочена проблемой того, *как возможно*, что понятия *говорят* о вещах? Скорее в такой редакции проблема отношения единичного и общего лежала в основе известного в классике спора об универсалиях. Вопрос в большей степени касался того, каким образом, при явственно разнящемся наборе частных случаев, которые описывает язык понятий, мы находим возможность успешно (по меньшей мере, достаточно эффективно) пользоваться языком. Проблема того, что в условиях использования языка общих понятий, на котором приходится выражать единичный опыт, говорящий субъект всегда что-то не договаривает, оставалась за скобками рассмотрения классической философии.

<sup>66</sup> Г. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении. Сочинения, т.1. -М., «Мысль», 1985, с. 184.

понятийной стандартизации, с одной стороны, и высказать нечто общепонятное, с другой.

Но не будем забывать, что проблема несоизмеримости волнует неклассику не только как проблема выражения уникальности вещей, но и, в первую очередь, как трудность выражения *индивидуальных переживаний*. Именно этот смысл проблемы ложится в основу неклассической критики языка, и как раз этот смысл как будто ускользает от внимания классической философии. В классической философии по умолчанию предполагается, что у людей, использующих один язык, одно и то же слово вызовет одну и ту же мысль равно как одинаковые мысли могут быть истолкованы в схожих словах и выражениях. Именно в этом заключается смысл процитированной выше идеи Лейбница: «Главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей». Но, как кажется, у нас нет убедительных доводов в пользу такой гармонии. Вера в совпадение между словами и мыслями одного человека, а также между словами и мыслями другого, требует действия предустановленной гармонии не только между *словом и мыслью*, но также между *словом и словом*. Соответствует ли тот визуальный опыт, который я называю «красное», опыту моего собеседника, прибегающего к аналогичному слову? В пределах человеческого опыта такая верификация невозможна. Для любого ответа на этот вопрос нам понадобился бы трансцендентный гарант, а для положительного ответа нам пришлось бы допустить, что он обеспечивает предустановленную гармонию, но неклассика не принимает таких решений.

В неклассике речь, в первую очередь, идет о том, чтобы обратить внимание на несоизмеримость реального внутреннего опыта субъекта, и тех возможностей по их экспликации, которые предоставлены ему средствами языка. Трудность состоит в том, что, имея предположительно разный внутренний опыт, мы прибегаем, тем не менее, к одним и тем же

способам вербализации, вследствие чего субъект не всегда может выразить то, что он намеревается выразить. Все мы принуждены говорить на одном и том же языке. Но, в какой мере мы согласны проговаривать свой внутренний мир в словах, равно пригодных для передачи переживаний *другого*? И, до какой степени можно надеяться на совпадение словарей коммуницирующих агентов? Скажем, вслед за бесчисленным количеством иных пользователей словаря, мы именуем некое волнующее нас чувство «влюбленностью». Означает ли это, что все мы испытываем идентичные чувства? Если следовать логике словоупотребления, то мы должны были бы положиться на то, что, произнося одно и то же слово (например, «страх», «боль» или «изумление») мы и испытываем *одно и то же*. Но как кажется, идея тождественности внутренних миров, вряд ли нас может убедить, т.к. два разных человека, жалующихся на «боль в колене», скорее всего переживают свою боль по-разному. Применение одних и тех же слов в данном случае было бы разумнее рассматривать как результат очень условной лингвистической конвенции – ведь мы вообще не имеем возможности сравнивать ментальные состояния разных людей с целью установить их сходство или различие. И в этом смысле мы и сами не знаем, по какому праву мы могли бы относить слово «боль» к тому, что в определенных случаях испытываем. Простейшим выходом из такой ситуации будет решение назвать свое состояние так, как называют его *все*. Каждый из нас предоставлен своему внутреннему опыту как безмолвный свидетель, но лишь только потребуется взять слово, и мы вынуждены одолжить его у Другого, который в свою очередь, также не является его хозяином. Все мы говорим на языке, на котором говорят другие. Это более, чем естественно – вознамерившись создать внутренний словарь, где каждому термину было бы поставлено в соответствие единичное индивидуальное переживание, мы не смогли бы объясниться с другим. Для того, чтобы нас понимали, мы вынуждены

говорить на обще-понятном языке, используя не индивидуальный, а коллективный словарь. И мы вправе ожидать того же от других говорящих субъектов. Но чьим же языком мы тогда все пользуемся? Очевидно, что ничьим, ибо только язык, который не принадлежит никому, может принадлежать всем сразу. Спрашивать о его авторстве было бы бессмысленно, и возможно не менее наивно было бы интересоваться, чьим изначальным внутренним переживаниям некий реальный язык был соразмерен. Язык бессубъектен и анонимен, ибо нет того, кто владел бы этим словарем по праву. Причем таковым он является по самой своей сути. Конечно, мы могли бы вообразить себе ситуацию, при которой существующий ныне язык был некогда создан чьими-то авторскими усилиями, как язык индивидуальный, и затем был навязан всем остальным. Но идея, заложенная в такой образ не совсем верна, т.к. сама идея создания индивидуального языка, как кажется, будет задачей неразрешимой. Это связано с тем, что язык является самым ненадежным хранителем опыта. Даже если нам удастся найти некое соответствие между переживанием и словом, то может статься, что уже завтра оно придет в негодность. Некое состояние, которое сегодня нашло свое выражение в слове «влюбленность», вскоре претерпит столь серьезные изменения, что уже завтра мы должны будем подыскивать новые слова, тоже, к сожалению, недолговечные. Эта трудность напрямую связана с тем, что Лейбниц описал как непроемчивое дробление языка. Если бы опыту позволительно было употреблять язык, так как ему заблагорассудится, язык и его идея были бы разрушены. Если язык тяготеет к универсализации, то опыт, напротив, движется в сторону все большей индивидуации. Существует и обратная проблема – язык не удерживает того опыта, который мы ему доверяем. Мысль, сформулированная в слове, может по прошествии времени перестать откликаться на эти слова. Мы можем с удивлением обнаружить, что слова остались, в то время как атрибутируемый им смысл ушел. Эта

проблема («сдвига языка», как ее иногда называют) напрямую вытекает из проблемы абстрактности понятия – если оно пренебрегает всеми деталями опыта, то даже если нам удастся избежать искажения при передаче смысла, описание будет неполным и, соответственно, обратная реконструкция слова в мысль пройдет с определенными потерями. Тогда каждый отдельный индивид поставлен в сложное положение – он надеется быть субъектом, но вынужден выражать свои состояния на *бессубъектном* языке. Сложность вызвана тем, что опыт мысли и опыт слова разлажены уже с самого начала. Ибо мысль (внутреннее переживание) свершается как индивидуальный внутренний опыт, но слова, в которые мы могли бы его упаковать всегда уже экстерниоризовано и социализовано – *это не мои слова, но слова Другого* («Большого Другого» в терминологии Ж. Лакана, что означает **«символический порядок»** в целом).

Таким образом, объективация опыта в слове всегда протекает как некая радикальная неудача. Можно, следовательно, заметить, что я *никогда не говорю то, что думаю*. Но я также *и не думаю то, что говорю*: если опыт мысли есть опыт внутренней речи, то мышление отчуждено и от самого себя, оно отгорожено от себя всей широтой слова. И таким образом, обретая право говорить, субъект утрачивает свою субъектность, понимаемую как *непосредственное* переживание. Язык разлучает субъекта с самим собой. Позволив себе говорить, мы позволяем говорить Другому. Именно через речь механизм десубъективации вступает в свои права – «говорить», значит, растворившись в языке, перестать быть собой. Сказанное позволило, в частности, Лакану заметить, что если истинный субъект и существует, он должен быть *аутистом* – человеком, который не говорит, но предоставлен внутреннему опыту на правах немого владельца. Такова диалектика выбора быть субъектом – или мы говорим, чтобы нас считали субъектом другие, в то время как мы уже перестали им быть, или

молчим, сохраняясь как субъект, но зато другие перестают в нас его видеть<sup>67</sup>. Это означает, в свою очередь, что субъект изначально расщеплен, и не может собраться до тех пор пока говорит; только молчание может обеспечить искомую целостность, которая никогда бы не нарушалась словом.

Итак, в нечувствительности языка к единичностям и индивидуальным переживаниям субъекта заключается еще одна из его репрессивных функций. Отныне, желая взять слово, мы должны помнить не только об ограничениях, наложенных кодом, но и о принесении в жертву уникальности воспринятого нами опыта.

Диалектика, в свою очередь, напрямую свяжет эту особенность языка с *негативностью*. Слово отрицает вещь для того, чтобы всегда иметь ее в наличии. Право говорить – есть также и право распоряжаться вещами, но это право даровано нам возможностью утраты вещей. Речь в мире, и если до конца следовать диалектической логике, *речь самого мира* возможна как результат или следствие существования в мире негативности. Речь – есть в буквальном смысле *бытие небытия* – чистая негативность. Мир может говорить о самом себе (посредством человека, как воплощенной негативности), потому, что он длит себя во времени, а значит, уничтожает одни свои состояния, двигаясь навстречу другим. Что означает уничтожить вещь, расчистив слову место? Диалектика подразумевает под этим уникальную способность языка обращаться с вещами как с наличными объектами. Слово наделено магической, но иллюзорной властью представлять вещь в ее отсутствие. Но власть эта выходит далеко за пределы одного только представительства, поскольку, с помощью речи, мы можем сделать с вещью все, что угодно. Говоря о «розе» мы можем мысленно отправить ее некоему адресату на другой конец земного шара, мысленно ее перекрасить, расстаться с ней и вновь

---

<sup>67</sup> «Жизнь или кошелек» (т.е. «Слово или Субъектность») – так Лакан определит эту трудность.

вернуть в свое пользование. Речь, таким образом, не только говорит об отсутствующих вещах так, как если бы они были в прямом непосредственном доступе, но еще и безгранично властвует над ними – любое действие, совершенное над вещью, лишенной в знаке материального воплощения, возможно; она может уничтожить существующую вещь и воскресить несуществующую. Если же онтология, как учит нас диалектика, не удвоена, то мир не делится на слова и вещи, речь не говорит *о мире*, но сам *мир говорит о самом себе* посредством дискурса человека. Каким образом тогда мир может называть себя в слове? Это возможно благодаря негации. Поскольку в мире всегда уже присутствует негативность, а именно *реальная временность* мира, т.е. реальное небытие ряда его состояний, равно как *реальная возможность* несуществования существующих состояний, то и отмена миром самого себя в слове становится возможной. Только потому, что весь существующий мир *мог бы не существовать*, и это чистая возможность *реальна*, мир может заговорить о самом себе. Речь исторична по самой своей сути – она позволяет говорить и думать о несуществующих вещах, о давно прошедших событиях и давно умерших людях. Язык в этом смысле есть просто поименованная констатация того, что вещи отделены от самих себя своей собственной конечностью.

Вот, что об этом можно прочитать у М. Бланшо: «Я говорю: эта женщина. Слово дает мне то, что оно означает, но предварительно подавив его. Чтобы я мог сказать: эта женщина, я должен так или иначе лишить ее плотской реальности, сделать ее отсутствующей, уничтожить ее. Слово подает мне некую сущность, но лишенную бытия. Оно становится отсутствием бытия, отрицанием его, тем, во что оно превращается после того, как его лишают бытия, то есть самим фактом небытия. С этой точки зрения говорить – это странное право. Гегель писал в тексте, предшествовавшем "Феноменологии": "Первым действием, сделавшим Адама господином зверей, было их называние, то

есть отмена им их существования (как существующих)". Гегель имеет в виду, что с этого момента кошка перестала быть исключительно реальной кошкой, чтобы стать также идеей. Бог создал живые существа, а человеку пришлось их уничтожить.

Безусловно, моя речь никого не убивает. И, однако, когда я говорю: эта женщина, реальная смерть объявлена и уже присутствует в моей речи; моя речь подразумевает, что эта женщина, находящаяся здесь сейчас, может быть разлучена сама с собой, отделена от собственного существования и присутствия и погружена в несуществование и неприсутствие; моя речь по существу представляет такую разрушительную возможность; в каждый момент она содержит явный намек на подобное событие. Моя речь никого не убивает. Но если бы эта женщина не была на самом деле способна умереть, если бы в каждое мгновение жизни ей не угрожала смерть, с которой она связана сущностной связью, я не смог бы производить такую "идеальную" негацию, это отложенное убийство, которым является моя речь»<sup>68</sup>.

Столь высокая цена речи также ее и обесценивает. Говорить, не значит что-то выражать, речь не посредник и не медиум, но скорее «я начинаю говорить не для того, чтобы что-то сказать, - это ничто заставляет меня говорить; а само ничто не говорит - оно обретает сущность в слове, и сущность слова - это тоже ничто»<sup>69</sup>. Это в свою очередь означает, что *когда я говорю, то ничего не думаю, а когда думаю, то ничего не говорю*.

Вне зависимости от убедительности всего вышесказанного, оно может показаться нам слишком абстрактным. Существует ли какая-то конкретная мотивация у того, чтобы доказывать принципиальную релевантность слов и мыслей или ничтожность того и другого? Она, безусловно, существует и будет нами незамедлительно обнаружена,

---

<sup>68</sup> М. Бланшо, Литература и право на смерть, Из сборника: Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998, с. 33

<sup>69</sup> Там же, с. 37

как только мы перейдем к несколько расширительному истолкованию языка. Сделать это нам вновь помогут структуралистские стратегии, благодаря которым язык начинает пониматься не только как лингвистическое образование, но, также и как явление *дискурсивное*. Иначе говоря, под «языком» мы должны теперь подразумевать не только обычный естественный язык той или иной народности, но любое сколь угодно сложное знаковое образование, как-то философия, мода, политика, религия, мифология, наука и пр. В пределах каждой сколько-нибудь обширной дискурсивной среды возможны и более частные подчиненные дискурсы. Так, можно рассматривать пространство политической мысли как дискурсивную среду, в которой представлен либеральный или радикальный дискурсы. В свою очередь, в философской дискурсивной среде могут быть обнаружены дискурсы эмпиризма и реализма. Также и последующее дробление дискурсов возможно, - например в либеральном дискурсе можно обнаружить специальный дискурс «о правах человека» и т.д. Для чего это сложная классификация может потребоваться? Структурализм говорит нам – все пространство знаков, производимых социумом есть не что иное, как мириады таких макро- и микро-дискурсов, каждый из которых организован в соответствии со своими внутренними правилами, но все из которых претендуют на некую истинность и объективность, т.е. на метапозициональность. Это обстоятельство позволяет сказать, что все дискурсы стремятся к *власти* – к власти объяснять мир в терминах окончательного словаря. Дискурсы, таким образом, есть некие языковые практики. Если соединить эту идею с дискурсом диалектики, то можно сказать, что языковые практики – есть способы, каким мир говорит о самом себе (посредством производства знаков). Эти практики, будут названы в структурализме (конкретно Р. Бартом): *вторичными системами, мифологиями, означаемыми коннотата,*

но, в первую очередь, принимая во внимание устремленность дискурсов к власти, *идеологиями*. Дискурсы идеологичны разными способами: во-первых, они формируют представление общества о самом себе (ибо общество так говорит о себе, как оно говорит о политике, моде или научных открытиях); во-вторых, оно обладает принудительной силой по отношению к каждому конкретному носителю языка (никто из нас не создает тех дискурсов, которые мы уже застаем активно действующими в момент нашего явления в мир); и, в третьих, они, как это и свойственно любой системе означения, говорят то, что сами считают нужным, ограничивая нас сначала правилами кода, а потом и *правилами коннотативной легитимации*. Ранее мы уже поясняли, как работает код при обмене знаками, поясним теперь, что такое правило *коннотативной легитимации*. Мы помним, что в любой системе знаков возможно, если и конечное, то гигантское по количеству число сочетаний (пермутаций). Например, роман «Война и мир» мог быть написан неисчислимо разными способами. Но и сам этот роман есть только частный случай колоссального набора всех возможных сочетаний элементов знаковой системы. При этом, мы должны различать коннотацию и деннотацию. Деннотация, в данном случае – это то, *что* должно быть выражено, например, история любви двух людей в условиях войны или идея абсурдности войны и т.д. Коннотацией же тогда будет сам роман «Война и мир» - то, *как* представлен денотат. С точки зрения самой системы, все возможные коннотации (перестановки знаков) равнозначны. Так, школьное сочинение, написанное на одну из указанных выше тем (денотатов), не хуже и не лучше романа Л. Н. Толстого. Если допустить, что все перестановки говорят об одном и том же, то самое лучшее, что можно сделать в их отношении, это приравнять их. Но, как кажется, пользуясь языком, т.е. пребывая в некой дискурсивной среде, мы всегда отдаем себе отчет в том, что

перестановки не равнозначны, и это позволяет выносить высокие оценочные суждения в отношении одних коннотативов и низкие – в отношении других. Что позволяет различать коннотаты? Это возможно благодаря кодификации и легитимации коннотатов. Так коннотация «в общем и целом Андрей Болконский был неплохим малым» будет соединена в риторическом коде современного русского языка с обыденным и просторечным высказыванием (выражением некоего денотата). Кодификация коннотатов обусловлена социальным воздействием на язык. Хотя эта работа и не имеет конкретных авторов, она есть результат анонимной деятельности так называемого «вторичного означения». С точки зрения конкретного агента речи и письма действие вторичного означения приводит к тому, что агенты вынуждены прибегать к такой коннотации, которая, во-первых, легитимирована социальным кодом («так можно говорить»), а во-вторых, маркирована определенным риторическим комментарием («обыденное выражение», «высокохудожественное выражение» и пр.). Эта внешняя для конкретного пользователя языка кодификация и легитимация и будет не чем иным как идеологическим вторжением. Но не будем забывать, что, говоря о языке и его ограничениях, мы имеем в виду весь спектр выразительных средств доступных человеку. И тогда все дискурсивные среды подчинены правилу коннотативной регуляции – будь то литературное произведение, театральная постановка, стиль моды, или философская идея, наше смыслоозначение всегда уже протекает в условиях размеченных кодов и маркировок. Отсюда мы и получаем выход на проблему больше всего волнующую, как мы помним, структуралистов и, в целом, всю неклассическую философию – в какой мере агент коммуникации может надеяться на свободу выражения собственных мыслей? Иными словами, как соотносится то, что мы думаем, и то, что говорим? Строго говоря, здесь возможны два подхода и два ответа. Согласно одному,

назовем его *радикальным и пессимистичным*, человеку нечего сказать, помимо того, что может быть сказано в языке, и в этом смысле человек – есть только функция языка. Язык производит смысл в качестве своего следствия, к которому субъекту ничего не остается, как присоединиться; он всегда уже транслирует готовые значения. Согласно же более *умеренной и оптимистичной* точке зрения, субъекту есть, что сказать, но оно будет чем-то бессмысленным, ибо все смыслы располагаются в языке. В этом случае субъект существует под гнетом мучительного несовпадения того, что он *хотел бы* сказать и того, что он *может* сказать.

Если мы следуем первому подходу, то должны признать условность любого авторства – все, что можно сказать, будучи, писателем, модельером, политиком или философом, уже сказано самим языком. «Говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность. В письме как раз ... уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике. Письмо - та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»<sup>70</sup>. Знаковая деятельность субъекта становится, таким образом, совокупностью «общих мест» (топосов), которые обуславливают движение письма сюжетными, стилистическими, жанровыми, идейными, методологическими и пр. кодами. Сам текст, который понимается в широком смысле, как любое знаковое полотно, при этом предстает анонимной практикой, где стирается фигура не только адресата, но и адресанта. Нет не только того, кто говорит, но и нет того, для кого это говорится, т.к. тексты сообщаются сами с собой. Эта ситуация получит в структурализме такие названия как: **«смерть автора»**, «смерть писателя», «смерть

---

<sup>70</sup> Р. Барт. Смерть автора // В сб. Р. Барт [Избранные работы: Семиотика: Поэтика](#). М.: Прогресс, 1989. — 416 с.

читателя». Этот ряд концептов призван утвердить главный смысл неклассической деконструкции языка – работа языка есть работа отчуждения; нет и не может быть *моей речи*, речь всегда есть *речь Другого* – той или иной идеологии или мифологии, также не имеющей автора. Но тогда никакое неожиданное, т.е. в данном смысле новое сообщение, невозможно. Так писатель «может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них; если бы он захотел *выразить себя*, ему все равно следовало бы знать, что внутренняя "сущность", которую он намерен "передать", есть не что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с помощью других слов, и так до бесконечности»<sup>71</sup>.

Второй (оптимистический) подход представляется не столь категоричным – как кажется, он сохраняет за субъектом шанс «высказаться». Но этот шанс дается ему дорогой ценой – из несовпадения слова и мысли проистекает *невротизация* говорящего субъекта. В частности этот мотив разрабатывает лакановский психоанализ – субъект речи невротизирован самой речью; в той мере, в какой мы «никогда не говорим то, что думаем и не думаем то, что говорим», наша субъектность с самого начала оказывается травмированной речью. В этом смысле в лакановском психоанализе действует формула оппозиции «аутист\невротик» - первый, не будучи расщепленным, здоров, но вынужден хранить молчание; второй способен к речевой производительности, но расщеплен и тем, невротически травмирован.

Но если субъекту все же есть, что сказать, то существуют ли способы ему в этом помочь? Так «философия жизни» предпишет субъекту всеми силами избегать обманчивых услуг языка *понятий*.

---

<sup>71</sup> Там же, с. 412

Доверять можно только *чувствам (интуиции)*, а не понятиям, равно как поэзии, а не сухой теории. «В то время как человек, руководимый понятиями и абстракциями, благодаря им лишь отбивается от несчастья и не извлекает из них счастья; человек интуиции, стоя в центре культуры, пожинает уже со своих интуиций, кроме защиты от зла, постоянно струящийся свет, радость, утешение»<sup>72</sup>.

Еще одним из вариантов такой помощи будет продуцирование высказывания, лишённого смысла – выразить *свой смысл*, можно обманув код (идеологии), т.е. высказав такое сообщение, которое непредвидено кодом. Неучтенное высказывание (пустое означающее) обязательно будет бессмыслицей (об речь шла в гл. 13), но, возможно, именно оно станет тем, то мы хотели бы сказать.

Противостоять идеологии языка можно также с помощью альтернативного языка, своего рода *антиязыка* – принципиально уклончивого письма, всегда выражающего не то, что мы ожидаем в нем встретить, нарушающего любые требования кода и оставляющего читателя, также являющегося носителем кода, в недоумении. В ходе такой стратегии письма правила семиозиса (производства знаков) должны быть, по возможности, нарушены. Ничего не поняв в тексте, у нас есть шанс понять что-то вне его.

Но как бы мы не уклонялись от языка, желая что-то выразить, перехитрить его крайне сложно. Кроме того, поэтическое или литературное письмо, как мы уже говорили, наделено большей свободой «уклонительства» от давления идеологии, чем письмо концептуальное. В этом смысле, традиционное философское письмо (дискурс метафизики) практически не противостоит внешней идеологии, но скорее ее образует. Выскользнуть из под диктата

---

<sup>72</sup> Ф. Ницше. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Пер. с нем. В. М. Бакусева; Ред. совет: А. А. Гусейнов и др.; Ин-т философии РАН. — М.: Культурная революция, 2005., т. 4, с. 168

искусственной игры означающих, не означающих по сути ничего, можно изменив тактику и стратегию философского письма: от концептуальности к поэтизации, от однозначности к многозначности от системности к спонтанности, такое письмо может попытаться заговорить от своего собственного имени. Но в той мере, в какой оно все еще будет *говорить*, оно будет говорить от имени Другого. В выборе между молчанием и речью у философии остается еще нечто третье – жест пантомимы и намека, а именно попытка сказать что-то так, чтобы ничего не говорить. Реализуя эту попытку все, что философия может – так, это признать, что «никто не начинает думать без задания другого; не дано ничего иного, чем присоединиться к другому мышлению»<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.